

*Сны и видения
в славянской и еврейской
культурной традиции*

Сборник статей

Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах "Сэфер"

Институт славяноведения
Российской Академии Наук

*Сны и видения
в славянской и еврейской
культурной традиции*

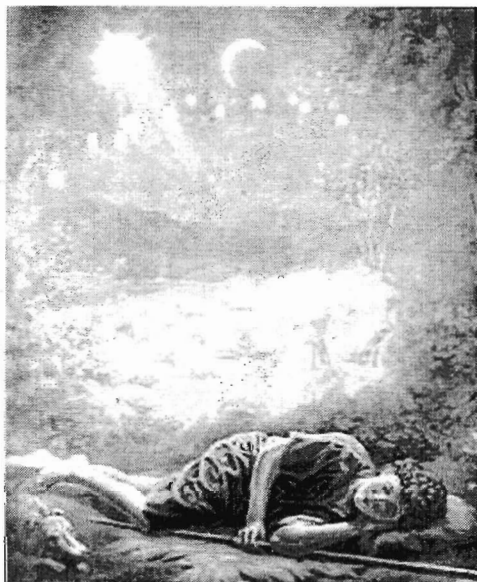
Сборник статей

700

Академическая серия
Выпуск 19

Москва 2006

*Dreams and Visions in
Slavic and Jewish
Cultural Tradition*



Collection of articles

*Сны и видения
в славянской и еврейской
культурной традиции*



Сборник статей

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 (AJDC)
International Center
for Russian & East European Jewish Studies**

Формат 60x84/16. Печ. л. 14,0.

Печать офсетная. Бумага офсетная.

Заказ № 607. Тираж 400 экз.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного оригинал-макета в ИПП «Гриф и К»,
г. Тула, ул. Октябрьская, д. 81-а.

ISBN 5-8125-0873-9

© Центр научных работников и преподавателей
иудаики в вузах “Сэфер”, 2006
© Институт славяноведения РАН, 2006
© Коллектив авторов, 2006
© Центр “Сэфер”, оригинал-макет, 2006

Содержание

Предисловие	7
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . «Мы будем как во сне...»: представление о сне и сновидце в еврейской традиции	10
<i>Simcha Fishbane (Touro College, USA)</i> . «Every Dream Becomes Valid Only By Its Interpretation» Dreams, Dream Interpretations and Dream Interpreters in the Babylonian Talmud	29
<i>Елена Федотова (Москва)</i> . Сны в ночь завета	65
<i>Елена Смргунова (Москва)</i> . Предсказания во сне и наяву ..	74
<i>Елена Носенко (Москва)</i> . Сновидение и реликты культа умерших в еврейской народной и элитарной культуре	82
<i>Светлана Амосова, Светлана Николаева (Санкт-Петербург)</i> . Сны об умерших в еврейской и славянской традициях. На материале экспедиций в г. Тульчин	93
<i>Евгений Сафронов (Ульяновск)</i> . «Иной мир» в рассказах о сновидениях и комплексе представлений, связанных с похоронно-поминальными обрядами русских	115
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах	131
<i>Аста Вишинскайте (Каунас, Литва)</i> . Образ еврея в балто-славянских толкованиях снов	141
<i>Варвара Добровольская (Москва)</i> . Интерпретация образа инородца в русских и еврейских снах (На материалах современной городской традиции)	156
<i>Александр Островский (Санкт-Петербург)</i> . Видения Лаврентия, старовера общины в селе Замежное Усть-Цилемского района	164
<i>Александр Чувьуров (Санкт-Петербург), Валерий Шаранов (Сыктывкар)</i> . Сон-нарратив в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев	171
<i>Ксения Пьянкова (Екатеринбург)</i> . Символика пищи в сновидениях (на материале западно- и восточнославянской традиции)	183

<i>Юлия Кривошапова (Екатеринбург). Образы насекомых в славянских толкованиях снов и гаданиях</i>	198
<i>Ravit Raufman (Haifa, Israel). The Dream about Anna Frank's House and the Way it lightens Some Feminine and Archetypical Aspects in Fairy Tales.....</i>	210
<i>Милена Нахапетян (Ереван, Армения). Мотив сна в творчестве И. Бродского</i>	217

Предисловие

Сборник «Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции» (19-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 14–16 декабря 2005 г.

Эта конференция стала очередным этапом в осуществлении фундаментального многолетнего международного проекта «Культура славян и культура евреев: диалог, сходства, различия», посвященного сравнительному изучению еврейской и славянской культур, межкультурного иудео-христианского диалога, работа над которым ведется с 1995 г.¹

Разнообразные культурные концепты (миф, история, чудо, грех, праздник, «свой–чужой», пир – трапеза – застолье и т.п.), значимые в контексте генетически не родственных, но веками сосуществовавших культур – еврейской и славянской – рассматривались в рамках этого проекта в этнокультурном, историческом, этнолингвистическом, фольклорно-этнографическом аспектах. Благодаря публикациям ведущих российских и зарубежных ученых, специализирующихся в области иудаики, славистики, истории и культуры евреев и славян, в научный оборот был введен новый ценный материал, полученный в ходе архивных изысканий и полевых исследований.

Конференция «Сны и видения в славянской и еврейской культурной традиции» стала девятой по счету – в рамках данного проекта – встречей ученых из Армении, Израиля, Латвии, Литвы, России, США.

Сборник публикуемых материалов предоставляет читателям возможность познакомиться с различными интерпретациями такого сложного и важного культурного концепта, как сон. Концепты

¹ Материалы предыдущих конференций, осуществленных в рамках данного проекта, см.: 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).

«сновидения», «видения» во многом определяют самоощущение человека в окружающей действительности, его представления о мироустройстве, о способах контакта с областью сакрального или потустороннего. Сон как своеобразное окно в «иной» мир может стать, с одной стороны, каналом связи с предками и сверхъестественным, а с другой – возможностью заглянуть в будущее, прогнозировать грядущие события. Осмысление бытия и инобытия в образах и топике сна представляет особую сферу фольклорно-мифологического познавательного механизма, непосредственно влияющего на формирование традиционной картины мира. Символика сновидений отражает наиболее архаические черты любой культуры, а снотолкования наряду с приметами, гаданиями и другими пророческими жанрами составляют обширный пласт этнической культуры. Данный сборник отражает сравнительный аспект в изучении сна как культурного концепта, расширяя спектр проблем, уже неоднократно исследовавшихся в рамках гуманитарного дискурса¹.

Тематика статей, составивших эту книгу, охватывает книжные и традиционно народные представления о сновидениях, сновидцах, видениях и их интерпретации, символику сновидений в славянском и еврейском культурных ареалах.

— Как складывались и эволюционировали представления о снах и видениях в еврейской и славянской среде?

— Каков механизм снотолкования в фольклоре и книжности евреев и славян?

— Какие обрядовые и ритуальные практики связаны со снами и видениями (гадания, рассказывание снов, интерпретация опыта так называемых обмираний и т.п.)?

— В каких книжных и фольклорных жанрах нашел отражение концепт «сновидения» (народные и литературные сонники, приметы, поверья, жанры «видений» и «обмираний» и др.).

Предметом исследования авторов – участников сборника – стали и библейские книги, и символично-толковательные памятники Средневековья и Нового времени, и литературные произведения современных авторов, и поистине безбрежное море фольклора и языка народной культуры.

¹ См., например: Сон – семиотическое окно (XXVI Вишперовские чтения). М., 1994; Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002; Мазин В., Пеннерштейн П. Толкование сновидений. М., 2005.

Публикуемые материалы показывают, что такие понятия, как «сон» и «видение», самым тесным образом связаны и с религиозными, и с традиционно-обрядовыми практиками, и с представлениями о «своем» и «чужом» пространстве и времени.

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



Иосиф изъясняет сны Фараону (Быт. 41:1–46). Г. Доре.

Виктория Мочалова (Москва)

«Мы будем как во сне...»: представление о сне и сновидце в еврейской традиции

Значение, придаваемое снам в Торе (например: «Бог говорит <...> во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе. Тогда он открывает у человека ухо и запечатлевает свое наставление» – Иов 33: 14–18; «Если бывает у вас пророк Господень, то Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним»¹ – Чис. 12: 6; ср.: Быт. 20: 3, 31: 24; 3 Цар.3: 5), обусловило внимание к ним, представление о сне как об одном из средств коммуникации с Высшим, что нашло отражение в Талмуде² («Хотя я скрыл мое лицо от Израиля, я буду общаться с ним во сне» – Chag. 5b; ср.: Cohen 286), в кодексе законов практического иудаизма Шульхан Арух («И пусть человек ложится спать для того, чтобы придать своему телу сил для служения своему Творцу, и тогда сон засчитывается ему как служение Б-гу» – Шульхан Арух 71: 4). Поэтому столь серьезным предстает отношение как к процессу сна, к его устройству, обстоятельствам, так и к содержанию.

Акцентирование активности и ответственности человека, присущее еврейской традиции, во всей полноте распространяется и на сферу сна (ср.: В. Вер. 55b–57b). Об этом свидетельствуют и детальные предписания, связанные уже с самой подготовкой ко сну: человеку следует позаботиться о том, чтобы не спать в комнате в одиночестве³, чтобы ночная трапеза была легче дневной, поскольку это сохранит его здоровье, избавит от непроизвольного ночного семяизвержения, и сны его будут приятны и спокойны; оговаривается и длительность сна (считается, что для него достаточно шести часов). Благочестивый человек, отходящий ко сну, призывается вспомнить свои поступки этого дня, раскаяться в совершенных грехах (особенно в таких распространенных, как лесть, ложь, насмешки, злоязычие, на которые следует обратить особенное внимание), а также простить всех согрешивших против него, поскольку «всякий, из-за кого был наказан его товарищ, не допускается в место пребывания Пресвятого, благословен Он» (Шульхан Арух 71: 2–3).

И аггада, и позднейшая хасидская традиция предоставляют достаточно обширный и многообразный материал, посвященный

значимости сна и отношению к сновидениям, свидетельствующий об активности и ответственности человека в этой сфере, как и о преимственности традиции. С признанием активной роли человека в мире и его ответственности связаны и аггадические сказания, и хасидские истории, которые отражают воззрения на зависимость сна от предшествующих ему состояния сознания и поступков человека, на методы поведения увидевшего тот или иной сон, на возможности осуществления предсказанного во сне, на интерпретацию снов в их соотношении с Писанием.

Так, например, осмысление Пс. 126: 1 («Когда возвращал Господь пленных Сиона, мы были как во сне»⁴) обнаруживается как в аггаде о сне праведника и чудотворца Хони га-Меагеля, который все свои дни бился над этим стихом («Разве может кто-нибудь проспать семьдесят лет?»), а затем сам уснул на семьдесят лет (Таан. 3: 9), так и в истории хасидского рабби Пинхаса из Кореца, толковавшего этот стих в контексте своей идеи о снах как испражнении мыслей человека, которыми очищается мозг, о «всей мудрости мира как испражнении Торы», которыми она очищается. Если в случае Хони га-Меагеля сон уподобляется избавлению – плененных иудеев от вавилонского плена, а самого Хони – от зрелища разрушения Первого Храма, которое он проспал (Антология Аггады: 65–66), то в случае рабби Пинхаса из Кореца – очищению и высшей радости, которые он провидит в неопределенно далекой перспективе будущего: «Когда возвратит Господь пленников Сиона, мы будем как во сне. Ибо тогда откроется, что мудрость существует только для того, чтобы Тора могла очищаться, а изгнание – для того, чтобы мог очищаться Израиль и чтобы все было словно сон» (Бубер 155, «Сны»).

Выработанный хасидизмом идеал служения Господу в процессе всех жизненных проявлений и действий человека включает в себя и сон: выпавшись, р. Шмелке из Никольсбурга обретает новую силу святости и свидетельствует: «Раньше я не догадывался, что Богу можно служить даже сном» (Бубер 222, «Сон»); о спящем весь день и всю ночь р. Аароне из Карлина Великий Магид говорит, что он надевает небесные тфилин (Бубер 232–233, «Долгий сон»); когда р. Йеҳиэль Михл из Злочева спал, он выглядел, как одно из существ Божественной Колесницы⁵: «один облик он принимал, когда хотел взойти на небо, другой – когда взывал с высоты небесного свода, достигнутого им» (Бубер 174, «Сон»); в присутствии старого рабби

Мордеях из Несхижа «учение и молитва, еда и сон становятся чем-то единым, так что душа сразу может войти к своему истоку» (Бубер 192, «Нечто особенное»).

«Таинство сна» цадиков, в соответствии с хасидскими представлениями, заключается в их непрестанной активности: в ходе своего служения они «постоянно переходят из одного святилища в другое и из мира в мир, должны снова и снова совлекать с себя свою жизнь, чтобы иметь возможность обрести новый дух и чтобы снова через них могло являться откровение» (Бубер 285, «Таинство сна»).

Согласно талмудическим предписаниям, человеку следует просить Господа о трех вещах – о хорошем царя (ибо «сердце царя в руке Господа» – Прит. 21: 1), хорошем годе (ибо «от начала года и до конца года» Господь печется о земле – Втор. 11: 12) и хорошем сне, ибо сказано: «Ты насылаешь на меня сон и даруешь мне жизнь» (В. Вер. 55a)⁶. Это не умаляет значения активности человека, проявляющейся уже в самой возможности видеть сон: так, человек может вообще воспрепятствовать появлению сна, применив такое средство, как пост, который считался столь же эффективным против сновидений, как огонь против древесной стружки – при условии, что его соблюдали именно в день сна, и даже в шаббат (В. Shab 11a).

От сновидца зависят и содержание, и свойства сновидений, поскольку, согласно библейской традиции, имеет место особое соотношение между сном, тем, кто его видит и реальностью: хорошему человеку снятся плохие сны, плохому – хорошие⁷. Так, во все дни Давида он никогда не видел хорошего сна; во все дни Ахитофела (2 Цар. 15: 31) у него никогда не было плохих снов (В. Вер 55b). Плохой сон мудрецами считался лучше хорошего, ибо он склоняет к покаянию, а хороший посылается плохому человеку, чтобы он получил свое вознаграждение уже на этом свете – иного ему не будет, ибо дурные люди получают воздаяние в этом мире и уничтожаются в будущем (Луцатто 52, 54).

Р. Иоханан, подчеркивавший, что все сны зависят от того толкования, которое им дается, тем не менее, делал исключение лишь для снов о вине, которые могут быть истолкованы как добрый или дурной знак в зависимости от того, кто видит себя во сне пьющим вино: если это ученый, то такой сон считается добрым предзнаменованием, если простец – дурным (Брешит Рабба LXXXIX: 8).

Подобны сну видения, мечты, однако, способность к визионерству и возникающие картины также зависят от личности

визионера. Так, в одной из митнагедских притч ученик только что умершего рабби закуривает принадлежавшую его трубку и получает счастливую возможность видеть широко открытые семь небесных врат, каких не доводилось видеть самому пророку Иезекиилю. Однако, когда он приобретает эту трубку у вдовы, видения исчезают, и ставший ее обладателем уже не видит ничего, вернее, лишь то, что он сам был способен обычно видеть (Jewish Folklore 222).

Согласно талмудическим представлениям, человеку во сне показывается лишь то, что уже есть в его мыслях, как сказано: «Ты, царь, на ложе твоём думал о том, что будет после сего, и Открывающий тайны показал тебе то, что будет», «чтобы ты узнал помышление сердца твоего» (Дан. 2: 29–30). Человек никогда во сне не увидит финиковую пальму из золота или слона, проходящего сквозь угольное ушко (В. Вер. 55 b)⁸.

Отдаленный отголосок этой традиции понимания связи сна с реальной жизнью, с тем, что содержит сознание в процессе бодрствования, можно видеть, например, в рассказе И.-Л. Переца «Любовь ткача», где герою-бедняку снятся такие же тяжелые сны, как и его жизнь, и, проснувшись утром, он «не сразу догадывается, что надо открыть глаза, – так трудно отличить явь от сновидений» (Перец 204).

Эта взаимосвязь между сном и реальной жизнью понимается как обоюдная: и предшествующая сну действительность (мысли, поступки) может влиять на содержание сновидения, и увиденный сон, в свою очередь, способен оказывать воздействие на события реальной жизни. Так, героине одной из хасидских легенд круга р. Авраама Ангела, оказавшейся во сне в некоем высоком собрании, удается, благодаря ее «горячим и убедительным» речам, выпросить продление земных лет для своего мужа, который должен был вскоре умереть. Примечательно, что проницаемость границ между сном и явью здесь особо подчеркнута: сон женщины становится наутро известен ее тестю – Великому Магиду, хотя и не был ею рассказан (Бубер 135, «Сон жены р. Авраама»).

В еврейской традиции сон в некотором отношении уподобляется смерти: «Ночной сон подобен этому миру, а пробуждение утром – миру будущему. И как в ночном сне человек лежит и спит, а его дух блуждает по всей земле и сообщает ему во сне, что произойдет, так и мертвые, чей дух странствует по всей земле и говорит им обо всех вещах, которые случаются, но они молчат» (Pirke 290). Поэтому

и границы между сном и смертью предстают как проницаемые, и сновидение очень часто становится местом встречи и общения с умершими, что также приводит к известному воздействию на реальную жизнь. В Талмуде (В. Shab. 152a, b; Таан. 24b), как и в хасидских рассказах, содержатся истории, отражающие представление о том, что не только Бог, но и умерший человек использует сон как средство передачи некоей информации живущим.

Живые общаются во сне с умершими, чьи слова воспринимаются как особо значительные, обладающие высоким смыслом. К умершим цадикам⁹ обращаются с наиболее важными вопросами – так, р. Пинхас спрашивает явившегося ему во сне знакомого цадика о посмертном бытии, о том, как там судят за грехи молодости. «Если грешник раскаялся, смягчают наказание, – ответил умерший. – Но ложное благочестие наказывается очень сурово» (Бубер 154, «Что достойно наказания»).

Активная роль в сновидении, получающая продолжение и в реальной жизни, может принадлежать умершему. Например, к р. Аврааму Ангелу, избравшему для себя путь аскетического уединения, мало общавшемуся с простыми людьми и учениками, считавшему, что высший праведник «не может сойти на низший уровень даже для того, чтобы возвести наверх свое поколение» (Бубер 42), во сне является отец, Великий Магид, призывающий его оставить уединенную жизнь, ибо «идущий по пути в одиночестве сам подвергает себя опасности» (Пиркей Авот 3: 4). Когда же р. Авраам отвечает отказом, влекущим за собой и лишение наследства, получаемого лишь при условии почитания отца и после его смерти («Я не признаю отца во плоти. Я признаю только милостивого Отца всего живого», – говорит он), на его дом снисходит огонь, спаливший то, что Магид оставил в наследство сыну, но ничего более (Бубер 135, «Наследство»).

Воздействие умершего на жизнь живых, проявляющееся во сне, отражено и в хасидском рассказе «Благословенная», где явившийся во сне к новому претенденту на руку своей вдовы умерший муж расстраивает намечающийся брак: он угрожающе смотрит на сновидца, великого цадика р. Нахума из Чернобыля, который в результате отказывается от своих матримониальных намерений (Бубер 137).

Пространство сна, где возможна встреча с умершим, предоставляет и ему возможность получить прощение у живого, сновидца,

что оказывает воздействие на обоих участников встречи, как это происходит в хасидском рассказе «Другой сон жены р. Авраама»: «В ночь после семи дней траура по рабби Аврааму его жена увидела сон. Ей приснился огромный зал, в котором полукругом стояли троны. На каждом троне восседал один из великих. Вдруг дверь отворилась, и вошел еще один человек, выглядевший как великий. Это был Авраам, ее муж. Он произнес: “Собратья мои! Моя жена недовольна мною, потому что в земной жизни я жил отдельно от нее. Она права, и поэтому я должен попросить у нее прощения. Тогда женщина воскликнула: От всего сердца прощаю тебя! – и сразу проснулась, переполненная чувством умиротворения”» (Бубер 137).

Сюжет с появлением во сне умершего может использоваться и для продолжения серьезной внутриконфессиональной дискуссии, для иллюстрации превосходства одного течения в иудаизме над другим, как, например, в хасидской легенде («Откуда?»), связанной с «человеком духа», Довом Бером из Межерича – Великим Магидом. К ученику его идейного противника, Виленского Гаона, каждую ночь во сне являлся умерший отец, призывавший его переменить веру и стать христианином. Поскольку этот ученик находился далеко от своего учителя в Вильно, он принимает решение обратиться за советом и помощью к его идейному противнику, Дову Бери из Межерича, несмотря на серьезные разногласия между двумя направлениями в иудаизме. Магид советует ему открыть могилу отца, где по его предположению, находятся два кусочка дерева, лежащих в форме креста¹⁰, и убрать их, после чего он вновь обретет мир и покой. Исполнив это и обретя искомое, ученик Гаона впоследствии рассказал об этом своему учителю, ответ которого содержал намек на неученость и «простоватость» хасидов: «Это из Иерусалимского Талмуда. Удивительно лишь то, что Магид из Межерича понял этот фрагмент». Когда же эти слова были переданы Магиду, он, в духе своего учения, противопоставил книжную мудрость – непосредственному живому знанию, подчеркивая ценность последнего: «Твой учитель знает это из Иерусалимского Талмуда. Я же знаю это из опыта» (Бубер 127–128).

Подобно тому, как это происходит в приведенной хасидской легенде, в пространство сна как особо значимое могут быть перенесены и другие существенные проблемы внутриконфессиональной борьбы: так, именно во сне Баал Шем Тов («Шивхей Бешт») борется с искушающим его лжемессией Шабтаем Цви (умершим

за 20 лет до его рождения), изгоняет, сталкивает в шеол (где тот оказывается рядом с Иисусом) и осуждает его (Бубер 94, «Искушение»; ср.: *Doktór* 143–147).

Одной из форм человеческой активности применительно к сфере сна является интерпретация сновидений, отраженная в известной талмудической максиме о неистолкованном сне как о непрочитанном письме (В. Вер. 55a)¹¹. Однако в изложении и толковании сновидений содержатся и значительные опасности – лжепророчества, обращения к недостойным толкователям, уподобления идолопоклонникам, против чего предостерегает Тора: «Я слышал, что говорят пророки, Моим именем пророчествующие ложь. Они говорят: «мне снилось, мне снилось» <...> Думают ли они довести народ Мой до забвения имени Моего посредством снов своих, которые они пересказывают друг другу, как отцы их забыли имя Мое из-за Ваала? Пророк, который видел сон, пусть и рассказывает его как сон; а у которого – Мое слово, тот пусть говорит слово Мое верно. Что общего у мякины с чистым зерном?» (Иер. 23: 25–28). В Талмуде это сопоставление мякины (лжепророчества) и чистого зерна (слов Всевышнего) толкуется применительно к человеческому сновидению вообще: как зерно не может быть без мякины, так не бывает и сна без определенной абсурдной составляющей, и если даже часть сна может исполниться, то целиком он не исполняется никогда (В. Вер. 55a); согласно иному мнению, исполнения сна следует ждать 22 года (В. Вер. 55b). Очевидно, подобного рода установления призваны предотвратить попытки человека искать разъяснений своих снов, обращаясь к недостойным толкователям, ввергаясь в пропасть суеверий и предрассудков. Сон сам по себе не может привести ни к добру, ни к злу, поскольку он зависит от толкования, и поэтому людям не следует интерпретировать свои сны (Cohen 287).

В процессе интерпретации сновидений принято последовательное обращение к Писанию (см.: Cohen 288). Так, когда Самуилу снился дурной сон, он говорил, что сны лживы, имея в виду слова: «Вещуны видят ложное и рассказывают сны лживые» (Зах. 10: 2), в случае же хорошего сна он обращался к стиху «Я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним» (Чис. 12: 6). Это видимое противоречие снимается указанием на то, что в разных случаях сны могут исходить из разных источников – как от демонов, так и от ангелов (В. Вер. 55b).

Мидраш на стих «Всякому по его сну толковал он. И вот, как он нам истолковал, так и сбылось» (Быт. 41: 12–13) повествует о силе воздействия интерпретации сна на последующий ход событий и об ответственности толкователя: женщине, просящей растолковать сон о распахнутом чердаке ее дома, р. Элиезер предсказывает рождение сына, что сбывается (дважды, поскольку этот сон повторился и получил такую же интерпретацию). Увидев этот же сон в третий раз и не найдя р. Элиезера, женщина обратилась за толкованием к его ученикам, которые интерпретировали его совершенно иначе: что она похоронит своего мужа, и это также сбылось. Р. Элиезер обвиняет своих учеников в убийстве этого человека, ссылаясь на данный стих и таким образом утверждая, что исполнение увиденного во сне следует за интерпретацией, зависит от нее¹² (Брешит Рабба LXXXIX: 8).

Истинное значение тайны сна раскрывается лишь с помощью Всевышнего (Быт. 41: 16), в противном случае сну можно приписать почти любое значение: в Иерусалиме было 24 толкователя снов, и когда р. Банаа обратился к ним за объяснением своего сна, каждый из них дал свое толкование, однако, все исполнились, подтверждая сказанное: «Все сны следуют высказыванию уст» (В. Вер. 55b).

В трактате Брахот приведены и истории, ставящие под сомнение истинность толкований профессионалов, зарабатывающих этим способом деньги. Здесь отражена ловкость хитроумного толкователя снов, Бар Хидие, дававшего благоприятные толкования тому, кто ему заплатил, и неблагоприятные толкования не заплатившему, как в случае с двумя выдающимися законоучителями III–IV вв., постоянно спорившими друг с другом:

«Аббае и Рава видели каждый один и тот же сон. Аббае дал ему зуз, а Рава не дал ничего. Оба сказали ему: В нашем сне мы читали стих «Вола твоего заколют в глазах твоих, и не будешь есть его» (Втор. 28: 31). Рава Бар Хидие сказал: твои товары упадут в цене, и из-за огорчения сердца твоего ты будешь неспособен есть. Аббае он сказал: твои товары так возрастут в цене, что ты будешь не в состоянии есть от радости в сердце твоем. Оба сообщили: Мы читали стих «Семян много вынесешь в поле, а соберешь мало, потому что поест их саранча» (Втор. 28: 38). Аббае [Хидие] истолковал только первую половину стиха; Рава – только вторую половину».

Понявший свою ошибку Рава легко исправляет неблагоприятные толкования:

«Наконец Рава пришел и заплатил Бар Хидие, и рассказал: Я видел падающую стену. На это Бар Хидие ответил: Ты достигнешь беспредельного богатства. Рава рассказал: Я видел, что мой дом разрушился, и все пришли и разобрали его камень за камнем. Бар Хидие ответил: твое учение распространится по миру».

В итоге к Раве приходит понимание зависимости интерпретации от самого толкователя, и он восклицает: «Негодяй! Это все зависело от тебя, и ты навел на меня столь большое бедствие!» (В. Вер. 56a–56b). Очевидно, что подобного рода истории призваны скомпрометировать самозванных толкователей и предостеречь простодушных сновидцев от обращения к ним.

Поскольку действие сна зависит от его интерпретации, человек может проявить активность и в превращении дурного сна – путем толкования – в хороший: ему следует по пробуждении подумать о его благоприятном значении прежде, чем на ум придет дурное толкование (Cohen 289), или интерпретировать этот сон в благоприятном смысле в присутствии трех свидетелей, сказав им: «Я видел хороший сон», что они должны подтвердить, говоря: «Он хорош и может означает доброе» (В. Вер. 55b).

В мидраше на стих о сне Иакова (Быт. 28: 12) р. Аббагу говорит, что сны не оказывают никакого воздействия, их буквальным смыслом следует полностью пренебречь, а Бар Каппара – что вне интерпретации сон не существует, иллюстрацией чего служит следующая история: некий человек, услышав во сне, что он должен идти в Каппадокию и забрать там наследство своего отца, пришел за толкованием к р. Йоси б. Халафта. Тот спросил, был ли когда-либо его отец в Каппадокии, а, получив отрицательный ответ, велел ему вернуться в свой дом, отсчитать двадцатый брус в полу и под ним найти искомое. На возражение человека, что в полу его дома менее двадцати брусов, р. Йоси посоветовал считать с начала до конца, а потом – в обратную сторону, и когда счет дойдет до двадцати, наследство будет найдено. Тот ушел, выполнил предписание и нашел наследство. Толкование р. Йоси было основано на анализе греческого топонима Каппадокия, значение двух частей которого интерпретировалось как ‘двадцать’ и ‘брус’ (Брешиг Рабба LXVIII: 12).

Этот же сюжет – в более кратком варианте – приведен в трактате Брахот (56b), где к р. Ишмаэлю приходит за советом и толкованием человек, которому во сне люди сказали, что его отец

оставил ему деньги в Каппадокии: «Он сказал ему: “У тебя есть деньги в Каппадокии? – Нет, – ответил тот. – Твой отец когда-нибудь был в Каппадокии? – Нет. – В этом случае, сказал он, – *каппа* означает брус, а *дика* означает десять¹³. Иди и посмотри десятый брус, ибо он полон монет. Он пошел и нашел его полным монет”».

В среде восточноевропейского еврейства этот «сновиденческий» сюжет, общее значение которого может быть понято как предписание искать клад (= ‘ценность’ жизни) не где-то вдаль, а непосредственно в месте проживания / внутри себя самого, нашел свое развитие как в хасидских историях, так и в фольклоре. Примечательно, что толкователями сна о кладе, точнее, подателями ключа к сну в этом случае выступают не ученые раввины, а простаки (караульный, сторож), которые в несколько ином варианте, однако подобно р. Аббагу или Бар Каппаре не придают сну никакого значения («Будто можно верить снам!»; «Пустая вещь сны»).

Герой хасидской истории «Там, где стоишь», изнуренный нуждой Ицхак Айзик, сын Йехиэля из Кракова получил в повторяющемся несколько раз сне повеление отправиться в Прагу и под мостом, ведущем к королевскому замку, откапывать клад. Начальник караула, день и ночь стоявшего у моста и мешавшего Айзику взяться за лопату, узнав, что привело его сюда, рассмеялся и рассказал о собственном сне, которым он пренебрег: «Эдак и мне пришлось бы ноги в руки да в дорогу. Было мне во сне велено искать клад в Кракове под печкой в доме какого-то тамошнего еврея. Вот бы стал я ломиться в каждый дом – там что ни еврей, так Айзик или Йехиэль». Поблагодарив его, Айзик вернулся домой, нашел клад и «построил синагогу, которая носит имя ребе Айзика, сына Йехиэля»¹⁴ (Бубер 370). Этот же сюжет, смысл которого – в исполнении жизненного предназначения на отведенном человеку месте, содержится и в записанном от Исаака Хуниса (1924 г., Хмельник) рассказе о кладе «Вещий сон» (Еврейские народные сказки 112–113)¹⁵.

Сон в этих рассказах предстает как поучительный урок житейской мудрости, вместилище некоего весьма конкретного и практического знания, ранее (в состоянии бодрствования) недоступного сновидцу, не обретаемого из иного источника и получаемого путем толкования (ср.: Мазин, Пепперштейн).

Подобное понимание сновидений получает значительно большее развитие – на ином, духовном уровне – в случае распространения

мистических движений, когда сновидцем выступает значимое лицо, претендующее на роль богоизбранного наставника или божественного воплощения. Так, лидер мессианского течения XVIII в. Якуб Франк (1726–1791), по признанию Шолема, «самая отвратительная и жуткая фигура во всей истории еврейского мессианства», чьи слова «источают сильное, хотя и зловещее очарование» (Шодем 381), широко использует мотив сна как источника скрытого знания в своих проповедях, «словах» (Adnotacje 47–94; Frank I: 27–179, II: 7–133) и – особенно – «видениях» (Frank II: 134–150). Доступные посвященным каббалистические интерпретации его снов призваны легитимизировать его как воплощение Бога, его учение – как боговдохновенное, а тактику – как предписанную свыше. Так, например, находясь в аресте, через «нисхождение Духа Святого» он получает повеление перейти в христианскую веру (Adnotacje № 23).

В одном из рассказанных им своим последователям снов его предшественник Шабтай Цви, исчерпав собственные силы на мессианском пути и признавая достоинства Франка, сам назначает его продолжателем своего дела: «Так это ты мудрый Якуб? Я слышал, что ты силен и у тебя отважное сердце, до этой черты я дошел, но у меня нет более сил двигаться дальше, если ты хочешь, укрепись и пусть Бог тебе поможет». Получив это напутствие, Якуб в этом сне преодолевает трудности и мучения, совершает описываемый в каббалистических терминах путь погружения в пропасть мира («бездна, подобная черному морю, покрытая необычайным мраком») и восхождения к божественным высотам – к «горе, достигающей облаков», где стоит «множество правоверных» (Frank I: № 1; см. каббалистическое толкование в: *HaKohain*).

Этот властолюбивый мессия оставил сборник «видений» («Widzenia Panskie»), целиком посвященный описанию снов (Frank II: № 2189–2286). Некоторые сны этого обширного цикла призваны удостоверить, что именно Франк является единственным достойным получателем знания о «тайной религии» (такой сон трижды видит р. Мордехай Бен Элия в Праге), или подтвердить его исключительные способности, например, видеть «свет от края и до края» (согласно каббалистическим представлениям, люди были лишены этой способности в наказание за свои грехи, а те из них, кто удостоится спасения, обретут ее в будущем мире). Другие из оставшихся в записях снов призваны засвидетельствовать его ширящееся

влияние на еврейскую аудиторию – в них рассказывается, сколь многие преисполненные знаний евреи и блещущие красотой и добродетелью еврейки посланы к нему «самим Богом», чтобы он сделал их своими братьями и сестрами (Frank I: № 2, 3, 7).

Иногда интерпретация включена в качестве завершающего вывода в описание сна Франка: так, увидев во сне красную метлу из толстых ветвей, Франк толкует это как скипетр, знак власти (Frank II: № 792); посещение во сне костела с большими окнами, но без алтаря и изображений, где ксендз молился лежащему на полу человеку, а на самом Франке был польский жупан с длинным персидским поясом, толкуется как предсказание предназначенного ему некоего нового пути (Frank II: № 793).

Сны Франка, как правило, точно датированы и могут содержать некоторые исторические реалии. Таков, например, сон о разделах Польши: «В Вене, в 76 году [1776. – В.М.], в мае Господин видел сон: Я видел польского короля Понятовского и мне несколько раз было сказано [услышал голос. – В.М.], что его королевство пало» (Frank II: N 2191). В своих снах Франк может встречаться как с реальными людьми, называемыми их собственными именами, – своими ближайшими последователями, польскими магнатами (Радзивиллами), покойной женой, католическими священниками, монахами-бернардинами, дочерью Евой и др., – так и с персонажами мистического характера (старец с бородой, огромные рыбы, прекрасная дама, из которой бил источник чистой и сладкой воды, моргающая статуя), и с неопределенным числом анонимных слушателей (евреи, бедняки, «люди из Польши», «правоверные»), реализуя в этих встречах и их толкованиях, также иногда непосредственно приводимых в тексте, свое «демоническое величие» и «почти похотливое властолюбие» (Шолем 413).

Толкования, помещаемые в конце некоторых снов, могут формулироваться энергично и кратко, например: «Дня 6 декабря 85 года [1785. – В.М.]. Снилось мне, что я ловлю рыб в воде. Первая рыба была форель и окуни, все они были живыми. Я видел лежащих в одном углу рыб, а между ними дохлая щука. Я ушел оттуда, не желая прикасаться к ним. Толкование: Когда я уйду из Брно и буду восседать на своем месте, ко мне придет много панов, а форель означает короля» (Frank II: № 2274).

В некоторых случаях толкование может оказаться столь же пространным, как и описание самого сна: «Дня 23 ноября 85 года

[1785. – В.М.]. Мне снилось много правоверных, а рядом с ними несколько тысяч евреев, без числа. Один раввин стоял на возвышении на поле и читал им проповедь, а я стоял сбоку, чтобы слышать Тору, из которой состояла проповедь. Многие правоверные насмеялись над ним. Но я кричал на них, чтобы не насмеялись. Сошел этот раввин, и был на нем парик, а потом он сдвинул парик с косицей на лицо, как делают в комедии. Толкование: Вот придут ко мне евреи без числа и захотят принять крещение, но я скрою лицо свое перед ними и совсем не захочу с ними говорить. Раньше вы могли говорить с ними, ибо я открыл бы вам некое слово, но теперь, когда вы не придерживаетесь того, чего держусь я, открыть я вам не могу» (Frank II: № 2273).

Период, к которому относится описание этого сна, отмечен конфликтами с учениками и последователями, провалом разного рода честолюбивых планов (связанных с романом между австрийским императором и дочерью Франка, с обретением автономной территории в Галиции), и в тексте различима интонация разочарования, однако мотив обладания тайным знанием, «неким словом», как и ощущение превосходства и власти над обеими конфессиональными группами – иудеев и крестившихся последователей Франка, – тем не менее, представлен в толковании достаточно отчетливо.

Его надежды на конечное торжество франкистской идеи внятно звучат в толковании сна о дереве, в тени которого сновидец спасается от солнца, но которое внезапно оголяется: «Скоро придет ко мне помощь и я откроюсь пред очами всех, ибо до сих пор я был скрыт тьмою, но тогда все откроется, и всякий сможет увидеть» (Frank II: № 2284). Жанр сновидения в сочинениях Франка, которым, по мнению Г. Шолема, нельзя отказать «в мощи стиля и порыве мысли» (Шодем 390), последовательно используется в качестве оптимального средства для пропаганды его нигилистического мессианского учения, выступившего против раввинистического иудаизма.

В свою очередь, хасидский мистицизм находит свое яркое выражение в творчестве создателя брацлавского направления в хасидизме, правнука Баал Шем Това, р. Нахмана из Брацлава (1772–1810). Известно, сколь большое значение он придавал снам, рассказывая их своим ученикам, самый приближенный и одаренный из которых, р. Натан Штернгарц из Немирова (1780–1845), и оставил их записи – «Сны и видения раби Нахмана из Брацлава» (Учение 52–85; Dream-Talks 333–347; Рассказы о необычайном 11–12).

В 5564 г. (по другим данным – в 5567, т.е. в 1804 или 1806 г., см.: Dream-Talks 337–339; Учение 52–55) р. Нахман рассказывает своим ученикам в Брацлаве пространный сон с дважды повторяющимся (с принципиальными изменениями) сюжетом о возлежащем на земле человеке, шевелящем губами (=символ души), а затем умирающем, окруженном сидящими людьми, властителях, бросающих свитки прав (=напоминание о своих заслугах и добрых делах) в светильник (=сердце Всевышнего), из которого возникла река, напоившая всех (=Тора) и давшая начало неким живым созданиям (=ангелы), о гиганте (=Эдом) с многоострым мечом («одно лезвие – для убийства, одно – для разорения, одно – для изнурения...»). Негативное развитие сюжета в первой части сна отменяется во второй, превращаясь в позитивное, благодаря иному, «исправленному» поведению персонажей (властители не бросают свитки прав в светильник, а в сокрушении сердца предаются молитвам). Интерпретация этого сна сложна и требует особых усилий, как свидетельствует и сам сновидец: «Я не мог этого постичь, и мне сказали: «Иди в тот покой и тебе истолкуют это». Однако, сидящий там старец дает неожиданную интерпретацию, которая и сама по себе нуждается в толковании: «Вот моя борода, она и есть истолкование происшедшего». Сновидцу предлагается идти за разъяснениями в следующий покой, бесконечно длинный и широкий, заполненный рукописями, каждая из которых дает собственное толкование. Р. Нахман предписывал своим ученикам рассказать этот сон своим детям, подчеркивая, что «все поучения, которые он когда-либо высказал, касаются намеков, содержащихся в этом рассказе». Его основное поучение «Девять исправлений» (из «Собрания бесед р. Нахмана» – «Ликутей Моаран») целиком представляет собой толкование этого рассказа о сне (Учение 52–60; см.: Green 198 след.). Таким образом, помещаемые в пространство сна элементы учения р. Нахмана (о душе как подателе насущного знания, о



Могила р. Нахмана

необходимости милосердия и молитвы для привлечения благодати, о смирении зла в общине и др.), не только обретают здесь символический облик, манифестацию своего глубокого мистического значения, но и стимулируют у последователей желаемый для учителя процесс постижения: «Глубоко вникни в рассказ о видении и в поучение, и ты постигнешь удивительный смысл других намеков. В меру разумения твоего узришь чудеса Б-жьи и ощутишь, «сколь безмерна глубина Его замыслов»¹⁶.

Существенно, однако, как подчеркивает (по всей видимости) ученик, что полнота постижения доступна лишь цадику: «Если даже и удастся «просто так» уловить какие-то намеки, многое по-прежнему остается неясным, а подчас и полностью сокрытым» (Учение 57). Эта сокрытость, неясность, таинственность, присущая сну, чрезвычайно уместна в контексте мистического учения брацлавского хасидизма, основатель которого говорил: «Я тайна, которая, даже будучи открытой, останется тайной», а его сочинения прятали от чужих глаз и возможных преследований. Возможно, о непонимании и окружающей враждебности свидетельствуют сны о великом цадики, к которому никто не подходил (Dream-Talks 341–342), о смеющихся, обвиняющих и поносящих сновидца, к которому, однако, является посланец свыше и, услышав его слова (повторение слов его великого прадеда) «Я люблю Тебя, благословенно имя Твое, без мира грядущего!», радикально изменяет ситуацию в благоприятную сторону (Учение 66–69; Dream-Talks 343–345).

В сне о загадочном госте из неведомого (но очевидно – благого) мира сновидец обретает возможность существовать попеременно на разных уровнях души (нешама, нефеш, руах): «Когда мысль твоя устремляется туда, – ты там и привлекаешь к себе оттуда разъяняющий свет (познания). А когда ты возвращаешься (мыслью) сюда – ты здесь». Сновидец не только сталкивается с необычностью этого переживания и, тем более, невозможностью передать этот опыт другим («Но как расскажешь людям о таком чуде, которое никто не в состоянии постичь?»), но и отмечает продолжающееся действие таинственного сна, его перманентность: «И по сию пору это не закончилось и не завершилось» (Учение 62–64; Dream-Talks 339–340).

Иной характер носит сон-откровение, рассказанный р. Нахманом в 1808 г. накануне праздника Нового года (5569) и содержащий описание еврейских праздников, которые он получил возможность



Кресло р. Нахмана

увидеть с божественной перспективы (с «далекого и непосижимого трона», символически связанного с креслом, подаренным р. Нахману накануне¹⁷). Сновидец обретает здесь новое знание («К чему им судить этот мир? Рош а-Шана сам осудит»), возможность постижения более глубоких смыслов Торы. Отмечается, однако, что эта открывшаяся во сне возможность основана на том, что он «изучал в предшествующие дни»: его «осенило» и он пришел к новой трактовке стиха Дан. 7: 9 как содержащего аббревиатуру «сват», и к пониманию слова «престол» – как аббревиатуры названия праздников, к завершающему

дню которых – Шмини Ацерет – приурочено сочетание с Царицей, т.е. с Шехиной или Торой). В этой перспективе, очевидно, следует толковать и полученное во сне извещение о жизненном назначении: «Будешь сватом» (Dream-Talks 338; Учение 60–62).

Среди снов Р. Нахмана есть и менее загадочные, легко поддающиеся толкованию во вполне дидактическом смысле, как, например, сон о некоем еврейском вожде (Учение 64–65; Dream-Talks 341), испугавшемся ложной вести о постановлении истребить евреев и решившем оставить свой народ и покрывшем себя неопишным позором (сбрав волосы и пейсы, он не мог показаться людям на глаза, когда выяснилось, что слух о постановлении был ложным).

Р. Нахман использовал свои сновидения и в качестве основы для рассказов, притч, парабол (Рассказы о необычайном 19), как, по-видимому, в незавершенном рассказе «Муха и паук». Герой этого рассказа, некий царь, засыпает над книгой с описаниями обычаев и традиций всех народов, одна из страниц которой, неожиданно поднимаясь, защищает его от множества бед, обрушивающихся на него во сне. В рассказе присутствуют определенные намеки – царь беседует и с некоей горой (=Синай), также защищенной от врагов находящейся на ее вершине доской (=скрижали), на которой начертан тот же текст, что и на охранившей царя странице. Апологетический смысл рассказа со всей очевидностью излагается в эпизоде пробуж-

дения царя, который по прочтении этой страницы, где он обнаруживает описание обычаев и традиций евреев, понял, «в чем состоит истинная правда, и решил, что обязательно станет евреем» (Сказочные истории 91–100). Р. Нахмана как автора сказочных историй часто называют предшественником в области сновиденческой литературной образности, позднее связываемой с творчеством Кафки. Сопоставление описаний снов р. Нахмана с его сочинениями в жанре сказочных историй может служить интересным и неожиданным свидетельством воздействия бессознательного на литературную фантастику (Dream-Talks 334–335).

Богатство и разнообразие еврейской исторической и культурной традиции, связанной со сферой сна, обнаруживает многофункциональное обращение к сновидениям как к особо значимому элементу жизни и сознанию человека. Несмотря на соотнесенность сна со сферой бессознательного, на известную «пассивность» сновидца, которому сон «ниспосылается», еврейская традиция, как представляется, тяготеет к представлениям об активности и ответственности человека и в этой сфере, особенно – применительно к области осмысления, толкования сновидений. Специфическое значение придается сновидениям во времена распространения мистических учений, когда они становятся орудием пропаганды, приемом, служащим проповеднической деятельности, понимаются как вместилище тайного знания, подлежащего особой интерпретации.

Примечания

¹ Существенно, однако, отметить, что контакт во сне понимается как более низкая, чем наяву, в состоянии бодрствования ступень коммуникации со Всевышним. См.: Пятикнижие 871.

² Наиболее подробно проблематика сна затрагивается в трактате Брахот (В. Вер. 55а–57б).

³ Так, например, от самого мужчины зависит, станет ли он во сне объектом притязаний демонической Лилит – этого легко избежать, если воздерживаться от проведения ночи в одиночестве, в отдельно стоящем доме (В. Shab. 151b). В хасидской притче, связанной с рабби Мордехаем из Несхижа, он чудесным способом подсказывает одержимому Лилит средство против нее – траву, которую тот кладет ночью себе на грудь и освобождается от демонического воздействия (Бубер 192, «Лилит»).

⁴ В синодальном переводе Пс. 125: 1: «Когда возвращал Господь плен Сиона, мы были как бы видящие во сне».

⁵ Человек, лев, телец и орел. – Иез. 1: 10. Священные животные в хасидской литературе понимаются как духовные ступени на пути праведника к совершенству. См. комментарий М. Яглома и Н.Э. Заболотной (Бубер 445).

⁶ Приводимая библейская цитата такова: «Ты исцелишь меня (tahalimēni), даруешь

мне жизнь» (Ис. 38: 16), однако комментаторы этого трактата Талмуда отмечают, что это слово в данном случае возводится к слову «сон» (halom).

⁷ Достаточны сами по себе как горечь от дурного сна, так и вызванная хорошим сном радость, и потому не имеет смысла ожидать какого-то дальнейшего осуществления увиденного во сне (В. Вер. 55а).

⁸ Ср. подобные примеры: император спросил р. Иошуа бен-Ханания: Ты говоришь, что вы – великие мудрецы. Тогда скажи мне: что я увижу во сне? Р. Иошуа: ты увидишь персов, которые нападут на тебя, поработят, ограбят и заставят тебя пасти нечистых животных с золотым посохом [в твоей руке]. Император весь день думал о предсказании Иошуа и увидел той же ночью [во сне]. Царь Шапур [I] сказал Самуилу: Ты говоришь, что вы – великие мудрецы. Тогда скажи мне: что я увижу во сне? Самуил: Ты увидишь, как придут римляне, уведут тебя в плен и заставят толочь финики в золотой мельнице. Царь весь день думал о предсказании и увидел той же ночью [во сне] (В. Вер. 56а).

⁹ Существует и распространенная практика посещений их могил.

¹⁰ Ср.: Шульхан арух 167: 5.

¹¹ Это может быть понято и как отсутствие опасности, прогнозируемой дурным сном (В. Вер. 55b), например, если человек видит сон, но наутро его не помнит и, таким образом, не имеет возможности его истолковать, то сон и не может иметь никакого воздействия.

¹² Классический комментарий к этому стиху указывает, что, как сон во всех появившихся в нем образах соответствовал человеку, которому он приснился, так и разгадка сна говорит о судьбе каждого в будущем (Пятикнижие 199), т.е. скорее акцентирует роль сновидца.

¹³ Здесь, как представляется, можно пренебречь различиями в используемых в разных случаях этимологиях ('каппа' может трактоваться и как название десятой буквы греческого алфавита (карра), и как обозначение 'двадцати', и как арамейское *kofo* – в значении 'брус', а *dika* – и как греческое 'десять', и как *dokia* – 'брус'), поскольку более существенным является общий принцип интерпретации сна на основании анализа семантики частей прозвучавшего во сне слова.

¹⁴ Эту легенду относят к основанию ныне существующей в Кракове «синагоги Айзика», построенной Айзиком Якубовичем (банкиром р. Йскелесом – Якубом Богатым), погребенным на местном кладбище старейшиной краковской общины по проекту Яна Лайтнера (1638–1644). В 1638 г. Айзик получил от короля Владислава IV разрешение на ее строительство, однако, в 1640 г. оно было приостановлено в результате протестов католического духовенства против его излишней монументальности (Katalog 24–26; Dylewski 208–209).

¹⁵ Вариантом этого сюжета «погони за далеким» можно считать и хасидский рассказ, связанный с именем р. Леви Ицхака из Бердичева («Торопливый»), в котором бегущему по улице в поисках пропитания человеку рабби говорит: «А откуда тебе известно, что твое пропитание бежит впереди, так что тебе надо за ним гнаться? Может, оно у тебя сзади, и тебе необходимо лишь остановиться и подождать. А ты убегаешь от него!» (Бубер 260).

¹⁶ В русском переводе эта цитата звучит так: «Дивно глубоки помышления Твои» (Пс. 91: 6).

¹⁷ Это знаменитое резное кресло ручной работы, впоследствии по частям вывезенное в Иерусалим и находящееся в настоящее время в Брацлавской ешиве (Учение 8).

Литература

- Антология Агтады – Вавилонский Талмуд. Антология Агтады / С толков. р. А. Эвен-Исразля (Штейнзальца) / Пер. и коммент. У. Гершовича, А. Ковельмана. Под ред. р. А. Эвен-Исразля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; М., 2004. Т. 2.
- Бубер – Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя / Научн. ред., сост., авт. примеч. М. Яглома при участии Н.-Э. Заболотной. М.; Иерусалим, 2006.
- Еврейские народные сказки – Еврейские народные сказки. Предания, былички, рассказы, анекдоты, собранные Е.С. Райзе / Сост., лит. обраб., предисл., коммент. В. Дымшица. СПб. 1999.
- Луцатто – Луцатто М.Х. Путь Творца / Пер. П. Зидман / Под ред. Ц. Васермана. Иерусалим, 1997.
- Мазин, Пепперштейн – Мазин В., Пепперштейн П. Толкование сновидений. М., 2005.
- Перец – Перец И.-Л. Избранное / Сост. А. Гонгаря и Р. Рубиной, предисл. Р. Рубиной. М., 1962.
- Пиркей Авот – Трактат Авот / Отв. ред. А. Шаевич. Коммент. Р.П. Кегати. М., 1990.
- Пятикнижие – Пятикнижие и гафтарот / Ивр. текст с рус. пер. и классическим комментарием «Сончино». Коммент. р. Й. Герца. М.; Иерусалим, 1999.
- Рассказы о необычайном раби Нахмана из Браслава / Коммент. р. А. Штайнзальца. М., 2000.
- Сказочные истории – Сказочные истории раби Нахмана из Браслава / Пер. с идиша р. А. Ганца, лит. обраб. Б. Авни. Иерусалим, б.г.
- Учение – Учение раби Нахмана из Браслава / Подбор мат. А. Стриковский, пер. и ред. Н. Файнгольд. Иерусалим, б.г.
- Шодем – Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. и ивр. Н. Бартман, Н.-Э. Заболотная / Под ред. М. Яглома. Иерусалим; М., 2004.
- Шульхан Арух – Ганцфрид С. Кицур Шульхан Арух / Пер. с ивр. под ред. Л. Городецкого. М., 2006.
- Adnotacje – Rozmaite adnotacje, przypadki, czynności i anekdoty Pańskie / Opr., przygot., wst. J. Doktor. Warszawa, 1996.
- Cohen – Cohen A. Everyman's Talmud / Introd. by B. Cohen. N.Y., 1949.
- Doktór – Doktor J. Początki chasydyzmu polskiego. Wrocław, 2004.
- Dream-Talks – The «Dream-Talks» of Nahman of Bratslav / Introd. and transl. by A. Green // Rabbinic Fantasies. Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature / Ed. by D. Stern and M.J. Mirsky. Skokie, Illinois, 2001.
- Dylewski – Dylewski A. Śladami Żydów polskich. Bielsko-Biała, 2002.
- Frank – Księga Słów Pańskich. Ezoteryczne wykłady Jakuba Franka / Opr. nauk. i koment. J. Doktor. Warszawa, 1997. T. I–II.
- Green – Green A. Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav. University of Alabama Press, 1979.
- HaKohain – R. Leib HaKohain Y. Kabbalah and the Interpretation of Dreams // Modern Jew in Search of a Soul: A Jungian Anthology / Ed. by J. M. Spiegelman. Falcon Press, 1986.
- Jewish Folklore – A Treasury of Jewish Folklore / Ed. by N. Ausubel. New York, 1975.
- Katalog – Katalog zabytków sztuki w Polsce. T. IV. Miasto Kraków. Cz. VI. Kazimierz i Stradom. Judaica: bożnice, budowle publiczne i cmentarze / Pod red. I. Rejduch-Samkowej i J. Samka. Warszawa, 1995.
- Pirke – Pirke de Rabbi Eliezer / Transl. from Hebrew by M. Friedlander. Skokie, Illinois, 2004.

*Simcha Fishbane (Touro College, USA)***«Every Dream Becomes Valid Only By Its Interpretation»
Dreams, Dream Interpretations and Dream Interpreters in the
Babylonian Talmud****Preface**

This essay will examine the topic of dreams, dream interpretation and dream interpreters in the Babylonian Talmud (redacted approximately 6 CE). In his discussion of dreams in Jewish literature, Steinberg¹ defines a dream as a night vision, an apparition, a revelation or a vision that a person might occasionally see while sleeping. In the Babylonian Talmud the theme of dreams is primarily found in Tractate Berakoth, pages 55a through 57b; these pages are often referred to as the Tractate of Dreams. Abraham Weiss² has argued that there was originally a separate tractate known by this name, later incorporated into the Babylonian Talmud as part of Tractate Berakoth³. It most probably circulated as an independent literary document which was later incorporated into the Talmud. The Talmud is primarily a discussion of Jewish law and ritual with the emphasis upon the legal behavior of the rabbinic Jew. Though scattered through this 63-volume collection are various statements and suggestions regarding daily life such as hygiene and medicine, devoting so much space and ink to the subject of dreams, dream interpretations and dream interpreters raises the question of «why?» Afik (1990, p. 103) terms these self-contained pages «a unique creature or being» within the Babylonian Talmud.

The influence of Greek – Roman culture, as well as the early Near Eastern, Babylonian and other religions of the surrounding region, is definitely reflected in the rabbis' thinking and behavior⁴. While taking these outside influences into consideration, the anthropological analysis I will suggest in answer to the above query will not necessarily depend upon them for an understanding of the Talmud redactors' implicit message. Rather, the status of rabbinic Judaism and the role and authority of the rabbis of the period is what I propose as the basis for understanding the topic of dreams in the Babylonian Talmud. I will therefore not be concerned with the individual, psychological or anthro-psychological⁵ approaches to dreams, but rather will employ the methodology of Mary Douglas (discussed below) and others who view the society as a whole and the map it draws of grid and group.

Introduction

From the beginning of recorded history, dreams have played a major role in all cultures and religions⁶. For the primitive, the dream was thought to be of such importance that the dreamer might pursue an interpretation even at the risk of his life⁷. The need to interpret dreams, to uncover their symbolism, and the tendency to consider them as enigmas is remarkably consistent throughout the history of all cultures. As Caillionis describes it (1966, p. 32), «It reappears age after age in new forms, always seductive, as if men were exceedingly reluctant to recognize that there is decidedly no meaning in images that seem to have so strong a need to make themselves understood». Tylor (1871) argued that dreams were almost certainly the experiential basis upon which religions and theology were eventually conceived. In early Near Eastern and early Egyptian writings dream reports were primarily predictive (or mantic) dreams. These are dreams that offered the dreamer messages from the gods or present general situations in the future life and fate of the dreamer. For these civilizations, as Stewart (1998, p. 78) points out, dreams had a reality which is difficult for us to appreciate. For some, in early history (as Stewart sees it, for «savages») the event that occurs to the dreamer is as real as the occurrences during waking hours⁸. Interpreters of dreams, including priests who belonged to the class of diviners – often women – were primarily professionals or experts in this field⁹.

The Bible also presents us with prophetic or divine message dreams. The dreams of Abimelech¹⁰, Jacob¹¹, Laban the Aramean¹², Joseph¹³, the butler and the baker¹⁴, Pharaoh¹⁵, the two Midianites about Gideon¹⁶, Solomon¹⁷, Nebuchadnezzar¹⁸ and Daniel¹⁹ are well known. Since they appear in the Bible, they serve the rabbis of the Talmud as a basis for accepting or justifying the phenomenon of dreams and their interpretations.

It was not until the period of the Greeks that there was a turning point in the etiology of the dream and the principles of interpretation. Although there were attempts at rationalistic explanation of the mantic import of dreams, such as those by Aristotle, dreams were still believed to have the possibility to come true. As Oppenheim (2004, p. 237) points out, even in this period of rationalistic philosophy the non – rationalistic Greek notion – that dreams foretell the future – was more widely accepted and had a greater influence throughout this geographical area and reached as far as the Islamic Near East. An examination of the Greek approach to dreams reveals a wide spectrum of classifications. It

includes visions and messages that are both religious and secular in nature, a philosophical as well as a medical approach to the understanding of dreams²⁰. It includes messages to persons of royalty and of important status as well as to the common folk. There were good dreams as well as evil dreams. Interpreters were religious representatives as well as professional laymen. To interpret dreams they used means and techniques such as oracles, religion, special manuals of dream interpretation and even medical remedies. Interpretations include symbolic opposites as well as representative symbolism (such as allegories and word relationships). Van Lieshout (1980, p. 178) summarizes the work of the dream interpreter as showing the need to establish whether the dream is God-sent or not, assessing whether it is good or bad, and deciding on the appropriate ritual to deal with the dream. Van Lieshout (1980, p. 179) suggests that throughout the classical period this last point, the prescription of an appropriate apotropaic ritual, was the primary activity of the dream – interpreter. What is clear is that the issues of dreams were important to the people of all classes and statuses. This also was true of the Jews of late antiquity, and remained an integral part of their cultural makeup. Any attempt by the Rabbis to uproot or dispel the belief in dreams would have been futile²¹.

Dream interpretation had a noteworthy influence on the society and religion of the dreamer. As Afik (1990) points out²², the material presented in the Talmud concerning dreams can be traced back to the Greek literature. This is hardly surprising given the wide array of topics and approaches present in the Greek literature²³. It is what the editors of the Talmud chose to incorporate into their text that is important, for these were the tools used to decode the Talmud's implicit message.

Methodological Considerations

Before discussing the Talmudic text it is important to clarify the methodological approach employed here. While there are different paths in the study of Talmud, and I neither discredit nor doubt their validity, I am suggesting a different approach. In this essay the Talmudic document is considered as a «unified whole» rather than being examined with the presentation of a discourse on each individual pericope. This does not mean that individual statements will not be considered; rather, they are part of the sum total of the texts which convey the message of the redactors²⁴. The Talmud offers its readers explicit and implicit messages. It is the implicit message, hidden between the lines, that manifests itself through a reading of the document as a whole.

To avoid long quotations and to provide the reader with a clear and condensed summary of the lengthy material contained in the Talmud, I have placed the Talmud's dream book from Tractate Berakoth (English translation from the Soncino edition of the Talmud) in an appendix at the end of the essay. Additionally, this paper will not be concerned with textual differences; Afik (1991) has done an extensive study of these. The message of the redactors can be clearly understood without discussion of the distinctions between variations in individual words or phrases from text to text.

Lastly, the group – grid anthropological approach will be used to understand the implicit message of the Babylonian Talmud's redactors. In her publication «Cultural Bias» (1978), Mary Douglas develops and expounds on this theory. She defines (p. 7) grid «for a dimension of individuation and group for a dimension of social incorporation». As insulation increases, the individual's freedom decreases, and the group becomes stronger. When grid is strong (as manifested through societal and religious rules) «individuals do not, as such, freely transact with one another. An explicit set of institutionalized classifications keeps them apart and regulates their interactions, restricting their options» (p. 8). Douglas notes that insulation is secure and effective in the society as long as power is securely monopolized. In other words, strong boundaries constrain the group's freedom; the members depend upon their group for their life support and there is strict control of the individual's behavior. Taking this theory a step further, to sustain the group a strong authoritative leadership, controlling all aspects of the individual's life and behavior and framing them within a system of rules and regulations, is necessary. For the rabbinical leadership of the Jews of Babylonia this type of social-religious framework would seem to be the communal structure they were creating.

The Babylonian Talmud

The Babylonian Talmud was redacted in approximately 600 C.E., and became the authoritative document for rabbinic Jewry. Neusner (1994 p. 182) correctly summarizes Talmud as «the single most important document in rabbinic literature». In his book «The Talmud» he describes the Rabbis' work: «The Talmud comes to us in beautiful music, a chorus of voices that meld into a mighty message... the Talmud that is exceedingly carefully and well crafted, a sustained cogent inquiry. Scarcely a single line is out of place» (1991, p. 54). «The Bavli, we shall see, is orderly and systematic, assuredly one of the most tightly organized and coherent

pieces of writing of its kind in all of literature» (1991, p. 8). «The Talmud of Babylonia presents its own message, a systematic statement of original character» (1991, p. 129). It is a whole and comprehensive statement of a well-edited system that links the data into a single cogent composition. «But these inherited materials», Neusner writes, «underwent a process of reshaping and, more aptly, refocusing. Whatever the original words – and we need not doubt that at times we have them – the point of everything in hand was defined and determined by the people who made it all up in the end» (1991, p. 62). The reference here is to the editors who redacted the final version of the Talmud. In both his volumes Lightstone²⁵ also goes to great length to show what a well-structured and carefully edited work the Talmud represents. He shows it to be uniform and rhetorically cogent, especially as manifested in its language and formularies. The Talmud, Lightstone writes, was the centerpiece of the rabbinic academies of Babylonia. It defined the meaning of being a rabbinic sage or disciple of the sage. In other words «it defined the role of the rabbinic elite» (1994, p. IX). Through its rhetoric, Lightstone argues, the Talmud reflects the social reality of this group of sages.

While this essay is not designed to explore the poorly known history of the Jews of Babylonia during the redaction of the Talmud, we will briefly discuss the specific issues relevant to this paper²⁶. During the Talmudic or Amoraic period Babylonia was under the Sassanid ruler. The Sassanids, in contrast to their predecessors, the Parthians, sought a policy of centralization throughout their hegemony. This gave way to the rise of the academies and the dissolution of an organized Jewish community with its own separate leadership and authority²⁷. By the sixth century the Exilarch's²⁸ administration, the central rabbinic power and authority, no longer remained functional. In addition, one can characterize the situation of the Jews in Babylonia as a breakdown of their insular society. They were surrounded by foreign, threatening religions and cultures²⁹. Their reality demanded commercial and possibly social links with non-Jews, and this was the milieu in which the Talmud was created. Lightstone shows that the Babylonian Talmud reflected the changes in «social definitions of religious authority and the emergence and ascendancy of the academy and its presidency as the principal institutions of the rabbinic movement in the late Persian (and subsequently Muslim) Babylonia of the sixth and early seventh centuries» (1994, p. 247). The redaction of the Talmud had political, as well as literary and religious

significance. The message explicitly and implicitly conveyed through the Talmud facilitated the strengthening of the authority of the leadership of Babylonian Jewry, namely the heads of the academies. In this context I return to the question of the need and rationale for including the Talmudic dream book in its folios. What is the implicit message of its redactors and how does it interrelate with their society and leadership? Here we turn to the text³⁰.

Tractate Dreams (Berachot 55 – 57)

Weiss (1962, pp. 266–269) divides the tractate of dreams into four chapters. The first begins from 55b, commencing with the statements of Rabbi Hisda. The second, also on 55b from, «Rabbi Bizna b. Zabda said... there were twenty four interpreters of dreams in Jerusalem». The third, from 56b, «Rabbi Hanina said: If one see a well in a dream». The fourth chapter commences on 57b, «Three things benefit the body».

The topic of dreams commences with the six aphorisms attributed to Rabbi Hisda, whose agenda would seem to encompass three areas: distancing from foreign religious practices, discrediting dream interpretation and interlocking dreams with religious ritual while offering the dreamer a religious prescription with a behavioral meaning.

The first aphorism states that one may dream aside from a dream of fasting³¹. The Talmud commentators offered different elucidations of what at the outset may seem a complex statement³². An anthropological approach can elucidate R. Hisda's opening statement. It was common in primitive as well as in Near Eastern, Greek and Roman cultures for a person to fast intensively to invoke dreams and especially mantic dreams³³. Fasting was especially prominent in the pagan Temple rituals. Lowy (1958, p. 35) argues that the fact that dream interpretation in the Talmud shows great similarities to that of the Graeco-Roman environment may suggest that comparable factors existed in the Jewish world with regard to fasting. Before discussing dreams the Talmud editors first want to dissuade the rabbinic Jew from any association with or practice of foreign religious rituals. The fear and boundaries created for distancing the Jew from idol worship and from the gentiles was a primary concern for the rabbis and the Talmud³⁴.

The Talmud continues to cite Rabbi Hisda's second maxim that a dream left alone and not interpreted is like a letter that remains unopened and therefore unread³⁵. This would seem to follow the Talmud's general approach to dreams (to be discussed below), namely, that dreams only have influence or power if they are interpreted³⁶. As long as the dream

remains uninterrupted, and an interpretation has not been suggested, the dream portends neither good nor evil for the dreamer. The following aphorism of Rabbi Hisda states that good and bad dreams are never destined to be fulfilled in their entirety, suggesting that since the dreamer cannot know what is true and what is false, dreams cannot be trusted to predict the future. This mode of thought would suggest that Talmud redactors sought to discourage the dreamer from seeking out the services of interpreters and to discredit faith in the skills of such individuals. Rabbi Hisda's statements can be grouped under one heading, interlinking dreams with religious belief and ritual. Rabbinic Judaism places great emphasis upon religious observance, thought, ritual and law which make great demands on the time and thoughts of the Jew.

Thus, if the dreamer is concerned with his dream, he need not seek out its interpretation but rather should cure the cause of the dream. A negative dream is therefore better than a positive dream; the sadness the dreamer experiences after a negative dream, the result of a wrongdoing or sin by the dreamer, is sufficient atonement and can be considered as worse than a lashing³⁷. In other words, it is not necessary to interpret the dream; the painful experience of a nightmare is viewed as atonement for sins³⁸, and there is no need for the actual dream to be fulfilled. In addition, the sinister dream which results from the dreamer's immoral and sinful deeds provokes the dreamer to repent of his evil ways, a desirable religious practice in rabbinic Judaism. By giving its statements scriptural support the Talmud, true to its literary style, bases this view on a biblical passage. The Talmud editors continue to press their point by quoting additional rabbis who discourage the importance and validity of dreams. Again canalizing scripture, Rabbi Yochanan informs us in the name of the early Tanna, Rabbi Shimon ben Yochai, that we can learn from the verse in question (Jeremiah 23: 28) «that it is impossible to have dreams without senseless matters mixed within it» (55a). Continuing along the same line of argument, Rabbi Berechyah states that even if part of the dream is fulfilled, it will not be fulfilled in its entirety. Without trying to completely disillusion the reader – who, we can assume attached importance to dreams and dream interpretation – the rabbis prefer to discredit the importance and value of dreams. Using the biblical narrative of Joseph and his dreams the Talmud continues to support its argument.

Returning to the discussion of dreams and religious behavior, the Talmud turns to religious rituals as a means of dealing with unwanted or

bad dreams. It does not offer solutions or interpretations to the dream content, but rather offers remedies on how to cope with the dream itself. The Talmud offers the following remedies: reciting specific passages from the Bible, convening three persons, reciting a specific prayer during the priestly benediction and fasting. At the outset of this discussion the Talmud editors emphasize their philosophy that dreams have no validity, asking why one needs a remedy for a bad dream if a dream «that has not been interpreted is like a letter that has not been read». Therefore: if the dreamer is concerned, just ignore the dream. The Talmud answers that we are concerned for the distress of the dreamer, and not regarding the content of the dream.

The Talmud informs us that we are told in the name of Rabbi Huna bar Ami, in the name of Rabbi Pedat, who in turn said in the name of Rabbi Yochanan, that if one has a dream that causes him distress he can remedy the dream in front of three persons. Three lay males in rabbinic Judaism constitute a minimum number for a basic rabbinic court. First the Talmud offers formulas to be recited by the dreamer, «I have seen a good dream», and they answer, «It is good and may it be good, may the Merciful One transform it for the better, may it be decreed upon you seven times from Heaven that it may be good, and may it indeed be good». The Talmud continues with an additional ritual for warding off bad dreams. Three sets of passages from scripture should be recited by the distressed dreamer. The first set's theme is transformation from tribulation to joy. The second phase consists of three biblical passages offered by the Talmud to the assembled persons. This is followed by three verses of redemption and three verses of peace. The dream and the dream interpreter are not vital; in fact, at this stage of the Talmud discussion they have no value. It is the distressed dreamer who requires a remedy, and this can be accomplished through religious ritual, designated by the Rabbis, in front of a religious body, reciting verses from the Holy Scripture.

The Talmud redactors offer a second remedy ritual to the distraught dreamer. Go to the synagogue (or the Jerusalem Temple) when the priests are blessing the congregation. During their blessings recite a specific prayer that the Talmud cites, and try and complete your prayer at the same time the congregation answers 'amen' to the priestly blessings. If you do not succeed in concluding your prayer at this time chant another prayer. The contents of these prayers said by the dreamer deal with

remedying the distressful dream, but what is important here is that Rabbis introduced a ritual for a distressed person, but not for the dream or its content. In addition, it is the rabbis who situated this prayer with the priestly blessings. The priests who were the forerunners of rabbis, and who opened the conduits between heaven and earth, were to be affiliated with the dream remedy prayer. Dreams reflect the supernatural or non-rationalistic world, and the priests unlock the doorway to this world through a Jewish ritual. The rabbis, who were teachers and leaders, reflected more the legal and rationalistic aspects of Judaism. They chose to assign the religious ritual to remedy the bad and distressful dream in conjunction with prayers that would be maximally effective. The rabbis did not deny the efficacy of the priestly system; they simply considered the priests to be unlearned and in need of information as to what they were to do³⁹.

The third remedy offered to the anguished dreamer is to fast, to refrain from food and drink from sunrise to sunset. The section in tractate Berakhot does not offer this option, which is found in tractates Shabbat (11a) and Taanit (12b). I suggest that, after cautioning the rabbinic Jew not to fast as a means to invoke dreams, the redactors of the rabbinic dream book in tractate Berakhot preferred in this context not to reintroduce it even as a remedy. This was too closely affiliated with idol worship, a major concern for the rabbis⁴⁰. Alternatively, since fasting was a primary means of repentance in Judaism, it is an ideal remedy in this situation, since a bad dream could only reflect bad deeds or immoral actions of the dreamer. The Talmud states: «Rabba bar Machasya said in the name of Rav Chama bar Guria who said in the name of Rav, a fast is effective [in nullifying the harmful elements of] a dream as fire is effective in consuming [the leavings of a flax plant]. And Rav Chisda said [and the fast is most effective] on that very day, [the day of the dream]. And Rav Yosef said [the fast may be observed] even on the Sabbath». Rav Yehoshua insists that even though one is permitted to postpone a fast, for example on the Sabbath, when fasting is generally forbidden, in the case of a bad or frightening dream the fast must be observed in a timely fashion.

The dream book of tractate Berakhot continues its developmental literary process and turns to the issue of discrediting dream interpreters⁴¹, although contents which would seem contradictory are consistent with the implicit agenda of the Talmud. Cognizant of the reality that dream

interpretation could not be uprooted, the tractate discusses the unscrupulous behavior of the secular (in contrast to the rabbinical) interpreters. There is an anecdote of a certain elder who dreamt a dream and presented the same dream for interpretation to twenty-four interpreters in Jerusalem. Each of the twenty four offered a different reading of the dream. The legend goes on to relate that all the predictions materialized. The Talmud explains this phenomenon based upon a principle from scripture, «all dreams follow the mouth». Although this would suggest modern approaches to understanding dreams, that the dream could reflect the subconscious⁴², I do not believe that this was the mind-set of the rabbis. Rather, their concern was to limit the reliance on secular interpreters as well as on dream interpretation. That dream interpreters have the power to manipulate the dream interpretation. Consequently one's fate according to the interpreter's whims would generally cause concern and anguish to most people. This concern would then dissuade the dreamer from soliciting the services of the secular interpreter who most probably was not identified with the «holy» group or members of the inner circle of trusted persons such as the rabbis. This narrative sets the stage for one of the longest parables related in Talmud.

In short, the legend tells us of a greedy secular professional dream interpreter called Bar Hedyā⁴³ whose interpretations depended upon his compensation. Two great Talmudic scholars (*amoraim*) who shared identical dreams sought out his services. Rava chose not to remunerate him for his services while Abaye did. Abaya consistently received a favorable interpretation while Rava's interpretation was not only bad, but devastating and dreadful. His interpretation for Rava included the death of his wife and children, arrest by the authorities and the collapse of his business. All of Bar Hedyā's predictions seem to have been fulfilled both for Rava and for Abaye. Ultimately, Rava decided to remunerate Bar Hedyā for those of his services which yielded positive interpretations of his dreams. The story continues that once Rava and Bar Hedyā were traveling together on a boat. Bar Hedyā felt it dangerous to sail together with Rava, and therefore he disembarked. While disembarking Rav Hedyā's dream interpretation guide book or manual fell from him. Rava picked it up and found that it offered a basic principle of dream interpretation, namely that all dreams follow the mouth. In other words, the import of a dream depends upon the interpretation given to it. Rava then understood, and declared that the interpretation was dependent upon the

prejudices of Bar Hedyā and that it was he who caused him such anguish. Rava declared him a wicked person and said, «I forgive you for all this, except for your interpretation predicting the death of my wife, the daughter of Rav Chisda». Rava then cursed him, which led to Bar Hedyā's merciless death at the hands of the Romans.

This intriguing legend openly discredits prominent dream interpreters whose services were sought out even by such great Talmudic scholars as Abayē and Rava. The redactors of the Talmud were clearly conveying the message that not only should dream interpretation be left alone, but that there should be distance from secular dream interpreters, since they have neither fear of God nor knowledge, and therefore cannot possess the holy qualities and spirituality of the rabbis.

The redactors of the Talmud now take a new approach to the interpretation of dreams. They relate to the reader various dream stories in which the Rabbi is now the dream interpreter. In fact, the Talmud relates a series of seemingly frightening dreams that were interpreted for another Jew in a reassuring and even positive fashion. This is followed by a parable with a Sadducee in which the great early rabbinic scholar (*tanna*, from the period of the Mishnah) Rabbi Yishmael serves as the dream interpreter. In this case, the interpretations are full of revealing accusations against the Sadducee, such as kidnapping an Israelite, stealing money, cohabiting with his sister⁴⁴, cohabiting with the wife of a Jew and even cohabiting with a betrothed Jewish bride. The Sadducee admitted to all the accusations interpreted from his dreams by Rabbi Yishmael.

The Talmud then turns to the symbolic import of various dream visions. Not only are various kinds of symbolism attributed to the rabbis, they are also supported by scripture and give greater credibility to both the interpretation and the rabbi who employs the scriptural verses. The symbolic interpretations offered by the rabbis are, for the most part, positive and reassuring to the dreamer. In the majority of cases where elucidation would have led to a negative symbolic interpretation, the rabbi immediately offers a remedy by quoting a contrasting passage from scripture. An examination of the Greek-Roman dream literature⁴⁵ would suggest that many of the dream symbols discussed in the Talmud were popular in both cultures. Even incest, which is interpreted as a positive vision or as a dream well known in the pagan dream books, is discussed in the Talmudic dream tractate. The remaining text of the Talmud's dream book continues to offer an understanding of different symbols seen in the dream.

There are even three cases cited in which rabbis made major personal decisions or foresaw their future roles in the academy.

The Talmud has gone full circle from discrediting dreams and their secular dream interpreters to placing the power to do so in the hands of the rabbi. If a person is troubled by a dream experience, to receive direction and guidance on a proper reaction it would appear prudent to consult a Torah scholar well versed in the intricacies of this thorny issue.

The topic of dreams is also discussed in Tractate Nedarim (Vows) 8a. The Talmud writes, «Rav Yosef said: If they excommunicated someone in his dream, he needs ten people to annul his excommunication for him. And this refers to ten people, who study Talmudic law, but people who merely recite Mishnah but do not study Talmudic law, and certainly people who do not even recite Mishnah, are not fit to annul the excommunication. And if there are not ten people available who study Talmudic law, then even ten who recite Mishnah and do not study Talmudic law may lift the excommunication. And if there are not even ten people who recite Mishnah available, let him go and sit at a crossroads and give a greeting 'peace' to ten passersby, so they will respond to him with 'peace unto you'. This will protect him from harm until ten people who study Talmudic law arrive and lift his excommunication»⁴⁶. The redactors of the Talmud chose to include the topic of dream excommunication not in tractate Berachkot, but rather within the section of the Talmud concerned with the overall topic of excommunication. I suggest that they preferred to include in their dream book only issues that deal with symbolic dreams and not with dream messages that proposes minor prophecy. A direct instruction in a dream to excommunicate the dreamer is a dream message. Dream messages or minor prophecy were themes of great concern to the rabbis, and things which they actively tried to discourage. Strongly entrenched in the rabbi culture, dreams, including dream negative messages that caused great concern to the dreamer, could not easily be eliminated. Therefore, the rabbis, chose to deal with the topic outside the dream book but within the overall topic of excommunication, not allowing it the same credence as other dreams. Alternatively, the Talmud editors pursue their same agenda as in Tractate Dreams, placing dream care in the hands of and under the authority of the rabbis. Therefore we find the remedy to the excommunication dream dependent primarily on the rabbi (in this case ten of them) who was a Talmudic scholar. Even if the rabbi was not

available, the dreamer was required to search the rabbinical scholars out until they, the scholars, could be brought together.

Summary and Conclusions

Prior to the rabbinic era, dreams that appeared in Jewish texts were primarily prophetic dreams of leaders and royalty. During the tannitic period (as reported by the Talmud) the dreams of common people were also reported. The services of the dream interpreter were sought to explain the symbolism of their visions. The Babylonian Talmud chose to incorporate into its volumes of law and moral and ethical behavior a «Jewish dream book». The redaction of the Babylonian Talmud coincided with a major shift in the political scene that developed in Sasanid Babylonia⁴⁷. Although our knowledge of Talmudic Babylonia at the end of the fifth through the first half of the seventh centuries CE is sketchy, certain suggestions can be offered to help understand the dynamics of the Talmud. It is important to be cognizant of the changes from the Parthian decentralized political structure of Babylonia, in which every city was autonomous and the warlords ruled like kings, to the Sassanid monarchy, which followed a policy of increased centralization throughout their period of hegemony. The local rulers slowly disappeared. Similar parallels occurred in the Jewish community with the disappearance of the Jewish aristocracy, government and administration, including the power of the Exilarch. This phenomenon within the structure of the Jewish community was further enhanced by the invasion of the Muslims.

During this period a more complex and well structured system of houses of learning or rabbinic academies, the *yeshivot*, developed. The previous system of study consisting of groups of masters (rabbis) and their disciples disappeared, giving way to these large institutions of study. In the *yeshiva* the Talmud became the focus of study⁴⁸. It is from this political cataclysm that the document known as the Babylonian Talmud emerged.

Our focus is not on the redacting of the Talmud but rather upon the new rabbinical leadership, the heads of the rabbinical academies and the rabbis, the new Jewish leadership and authority. They understood (either consciously or subconsciously) that retention of the cohesiveness of the Jewish community required a ruling or administrative structure that would achieve two functions- keeping out the undesirables and retaining its own members. To accomplish this they created boundaries, or borders and walls, between the outsiders and their world. Kaplan and Schwarz

write that boundaries denote «inner entity strengths» or «degree of individuation». Walls, in contrast denote «outer entity defenses» or «degree of attachment»⁴⁹. Laws or the “grid”⁵⁰ help to accomplish the goals of who and what to keep in and who and what to keep on the outside. In addition it was necessary to dominate and govern all primary areas of Jewish life and concern. Hence the concern for dream interpretation, which had taken root in the life of the Jews, was a subject of great preoccupation to both the Jews and the rabbis (as well as the rest of society). Dreams also represented a danger to the strength of the boundaries. The dreamer can travel in his dream to wherever he desires, crossing through any and all boundaries and must be returned to the inner guarded domain affixed by the rabbis.

The rabbis, the redactors of the Talmud, systematically organized their dream book in such a way as to create and achieve their agenda. First, they weakened the cogency and validity of dreams. Aware of the deeply rooted trepidation and anxiety that nightmares can cause, the rabbis propounded religious formulas to heal or alleviate the frightening experience. They offer the abashed dreamer a remedy through the power of heaven by employing the priests during their blessings, which is a time when the sacred is accessible and heavens are believed to be opened. This in many ways parallels the dream world which is beyond the here and now of this world.

The Talmud continues to build its case and now turns to the subject of the dream interpreter. Fantastic legends are introduced which show the secular, non-rabbinic professional dream interpreter as a charlatan. The pinnacle of the Talmud’s dream book is a woven tale based upon tragi-comic situations of Roman dream interpreters. Afik (1990, pp. VI–X) correctly concludes that in the story of Bar Hedyā, «The abundant laughter at the esteemed sage who finds himself degraded and powerless against the evil of the world; the free, unpredictable plot which makes ample use of the fantastic; the combination of naturalism adulterated with mystical and magical elements, and the extensive ironic use of quotation are impressive learning are incontrovertible evidence of this». The story, he argues, «is a literary creation rather than a description of a historical event. Thus, evaluation of this story cannot be undertaken based upon historical accuracy. This is a satire, and a precise examination of the MS. Readings reveals that it is a Menippean satire». Afik continues to suggest that the legend challenges the accepted beliefs and views

about dreams. Afik's argument can be taken a step further. It is not only the belief in dreams that is challenged, but it is the dream interpreters who are being questioned. In fact, I suggest that the question of dreams is secondary to that of dream interpreters. This is manifested in the final section of the dream book where the rabbis proffer a list of dream symbolism or interpretations and meanings of different objects and events seen or experienced in a dream. The list contains ordinary objects or events as well as the fantastic. The rabbis at times offer passages to support their interpretation and lend validity to their suggestions. For example, if in a dream one sees a camel, death has been decreed for the dreamer from heaven and he has been delivered from it. R. Hama b. Hanina said: What is the Scriptural text for this? – *I will go down with thee into Egypt, and I will also surely bring thee up again* (Gen. 46: 4). Or, if one dreams that he has intercourse with his mother, he may expect to obtain understanding, since it says, *Yea, thou wilt call understanding 'mother'* (Prov. 2: 3). If one dreams he has intercourse with a betrothed maiden, he may expect to obtain knowledge of Torah, since it says, Moses commanded us a law (Torah), an inheritance of the *congregation of Jacob*. Read not *morashah* (inheritance), but *me'orasah* (betrothed). If one dreams he had intercourse with his sister, he may expect to obtain wisdom, since it says, *Say to wisdom, thou art my sister* (Prov. 7: 4). The majority of these symbolic interpretations are positive. In other words, the Talmud offers the dreamer a congenial elucidation of what might seem to be a disheartening or frustrating situation. Much of the symbolism cited in the Talmud's dream tractate may have parallels in early non-rabbinic dream books, as well as analogies with the formula of opposites⁵¹ found in the Greek and Roman dream literature. What is important is that the rabbis in their book of Jewish laws (Torah) and in Jewish behavior advanced their inventory of dream symbolism. Thus the implicit agenda of the topic of dreams and the power and authority to interpret dreams or heal dreams falls within the authority of the rabbi, along with all other areas of behavior and life practices of the Jew.

As a concluding remark, I would like to briefly discuss the psychological inferences of the rabbi's assertions on dreams. Although these psychological assertions were not part of the agenda of the rabbis (and thus not the topic of this essay) there is a correlation between the Talmud's accounts of dreams and modern psychology as expressed in the

works of Freud (1931) and Jung⁵². Much work has been done on the implicit psychological meanings of the rabbis' dream formulas, analyzing both the parables and the symbolisms of the Talmud on this issue. I will cite only some of the explicit materials.

«R. Samuel b. Nahmani said in the name of R. Johanan: A man is shown in a dream only what is suggested by his own thoughts, as it says, *As for thee, Oh King, thy thoughts came into thy mind upon thy bed*. Or if you like, I can derive it from here: *That thou mayest know the thoughts of thy heart*». The Talmud illustrates this aphorism in the following legends:

«The Emperor (of Rome) said to R. Joshua b. R. Hananya: You (Jews) profess to be very clever. Tell me what I shall see in my dream. He said to him: You will see the Persians making you do forced labor, and despoiling you and making you feed unclean animals with a golden crook. He thought about it all day, and in the night he saw it in his dream. King Shapor (I) once said to Samuel: You (Jews) profess to be very clever. Tell me what I shall see in my dream. He said to him: you will see the Romans coming and taking you captive and making you grind date-stones in a golden mill. He thought about it the whole day and in the night saw it in a dream». The correlation between the modern psychological theories and the Talmud is clear and does not require any further interpretation. What we can observe is that the sages were not only Talmudic scholars but showed a great understanding of the human intellect and psyche.

Appendix 1

Babylonian Talmud Tractate Berakoth 55b-57b⁵³

R. Hisda said: Any dream rather than one of a fast. R. Hisda also said : A dream which is not interpreted is like a letter which is not read. R. Hisda also said: Neither a good dream nor a bad dream is ever wholly fulfilled. R. Hisda also said: A bad dream is better than a good dream. R. Hisda also said: The sadness caused by a bad dream is sufficient for it and the joy which a good dream gives is sufficient for it. R. Joseph said: even for me the joy caused by a good dream nullifies it. R. Hisda also said: A bad dream is worse than scourging, since it says, *God hath so made it that men should fear before Him* (Prov. 14: 17), and Rabbah b. Hanah said in the name of R. Johanan: This refers to a bad dream.

A prophet that hath a dream let him tell a dream: and he that hath My word let him speak My word faithfully. What hath the straw

to do with the wheat, saith the Lord (Eccl. 3: 14). What is the connection of straw and wheat with a dream? The truth is, said R. Johanan in the name of R. Simeon b. Yohai, that just as wheat cannot be without straw, so there cannot be a dream without some nonsense. R. Berekiah said: While a part of a dream may be fulfilled, the whole of it is never fulfilled. Whence do we know this? From Joseph, as it is written, *And behold the sun and the moon (and eleven stars bowed down to me,)* (Gen. 37: 9) and at that time his other was not living. R. Levi said: A man should await the fulfillment of a good dream for as much as twenty-two years. Whence do we know this? From Joseph. For it is written: *These are the generations of Jacob. Joseph being seventeen years old, etc.* (Gen. 37: 2), and it is further written, *And Joseph was thirty years old when he stood before Pharoah (Ge. 41: 6).* How many years is it from seventeen to thirty? Thirteen. Add the seven years of plenty and two of famine, and you have twenty-two.

R. Huna said: A good man is not shown a good dream, and a bad man is not shown a bad dream. It has been taught similarly: David, during the whole of his lifetime, never saw a good dream and Ahitophel, during the whole of his lifetime, never saw a bad dream. But it is written, *There shall no evil befall thee* (Ps. 91: 10), and R. Hisda said, in the name of R. Jeremiah: this means that you will not be disturbed either by bad dreams or by evil thoughts, *neither any plague come nigh thy tent...* (ibid.) i.e., thou shalt not find thy wife doubtfully menstruous when thou returnest from a journey? Though he does not see an evil dream, others see one about him. But if he does not see one, is this considered an advantage? Has not R. Ze'ira said: If a man goes seven days without a dream he is called evil, since it says, *He shall abide satisfied, he shall not be visited by evil?* (Prov. 19: 23) – Read not *sabe'a* (satisfied), but (seven) sheba. What he means is this: He sees, but he does not remember what he has seen.

R. Huna b. Ammi said in the name of R. Pedath who had it from R. Johanan: If one has a dream which makes him sad he should go and have it interpreted in the presence of three. He should have it interpreted! Has not R. Hisda said: A dream which is not interpreted is like a letter which is not read? Say rather then, he should have a good turn given to it in the presence of three. Let him bring three and say to them: I have seen a good dream; and they should say to him, Good it is and good it may be. May the All-Merciful turn it to good; seven times may it be decreed from

heaven that it should be good and may it be good. They should say three verses with the word *hapak* (turn), and three with the word *padah* (redeem) and three with the word *shalom* (peace). Three with the word 'turn', namely *Thou didst turn for me my mourning into dancing, Thou didst loose my sackcloth and gird me with gladness* (Ps. 30: 12); *Then shall the virgin rejoice in the dance, and the young men and the old together; for I will turn their mourning into joy and will comfort them and make them rejoice from their sorrow* (Jer. 31: 31); *Nevertheless the Lord thy God would not hearken unto Balaam; but the Lord thy God turned the curse into a blessing unto thee* (Deut. 23: 6). Three verses with the word 'redeem', namely, *He hath redeemed my soul in peace, so that none come nigh me* (Ps. 55: 19); *And the redeemed of the Lord shall return and come with singing unto Zion...and sorrow and sighing shall flee away* (Ps. 35: 10); *And the people said unto Saul, Shall Jonathan die who hath wrought this great salvation in Israel?... So the people redeemed Jonathan that he died not* (Samuel I 14: 45). Three verses with the word 'peace', namely, *Peace, peace to him that is far off and to him that is near, saith the Lord that createth the fruit of the lips, and I will heal him* (Is. 57:19); *Then the spirit clothed Amasai who was chief of the captains: Thine are we, David, and on thy side, thou son of Jesse: Peace, peace, be unto thee and peace be to thy helpers, for thy God helpeth thee* (Chron. I 12: 19); *Thus ye shall say: All hail! And peace be both unto thee, and peace be to thy house, and peace be unto all that thou hast* (Samuel I 25: 6).

Amemar, Mar Autra and R. Ashi were once sitting together. They said: Let each of us say something which the others have not heard. One of them began: If one has seen a dream and does not remember what he saw, let him stand before the priests at the time when they spread out their hands, and say as follows: Sovereign of the Universe, I am Thine and my dreams are Thine. I have dreamt a dream and I do not know what it is. Whether I have dreamt about myself or my companions have dreamt about me, or I have dreamt about others, if they are good dreams, confirm them and reinforce them like the dreams of Joseph and if they require a remedy, heal them, as the waters of Marah were healed by Moses, our teacher, and as Miriam was healed of her leprosy and Hezekiah of his sickness and the waters of Jericho by Elisha. As thou didst turn the curse of the wicked Balaam into a blessing, so turn all my dreams into

something good for me. He should conclude his prayer along with the priests, so that the congregation may answer Amen. If he cannot manage this, he should say, Thou who are majestic on high, who abidest in might, Thou art peace and Thy name is peace. May it be Thy will to bestow peace on us.

The second commenced and said: If a man on gong onto a town is afraid of the Evil Eye, let him take the thumb of his right hand in his left hand and the thumb of his left hand in his right hand, and say: I, so-and-so, am of the seed of Joseph over which the evil eye has no power, as it says: *Joseph is a fruitful vine, a fruitful vine by a fountain* (Gen. 49: 22). Do not read, 'ale ayin (by a fountain) but ole ayin (overcoming the evil eye). R. Jose b. R. Hanina derived it from here: *And let them grow into a multitude (weyidgu) in the midst of the earth* (Gen. 48: 10); just as the fishes (dagim) in the sea are covered by the waters and the evil eye has no power over them, so the evil eye has no power over the seed of Joseph. If he is afraid of his own evil eye, he should look at the side of his left nostril.

The third commenced and said: If a man falls ill, the first day he should not tell anyone, so that he should not have bad luck; but after that he may tell. So when Raba fell ill, on the first day he did not tell anyone, but after that he said to his attendant: Go and announce that Raba is ill. Whoever loves him, let him pray for him and whoever hates him, let him rejoice over him; for it is written: *Rejoice not when thine enemy falleth, and let not thy heart be glad when he stumbleth, lest the Lord see it and it displease Him and He turn away His wrath from him* (Prov. 24: 17).

When Samuel had a bad dream, he used to say, *The dreams speak falsely* (Zach. 10: 2) When he had a good dream, he used to say, Do the dreams speak falsely, seeing that it is written, I, (God) do speak with him in a dream? Raba pointed out a contradiction. It is written, 'I do speak with him in a dream' and it is written, 'the dreams speak falsely' (Num. 7: 6). There is no contradiction; in the one case it is through an angel, in the other through a demon.

R. Bizna b. Zabda said in the name of R. Akiba who had it from R. Panda who had it from R. Nahum, who had it from R. Biryam reporting a certain elder – and who was this? R. Bana'ah: There were twenty-four interpreters of dreams in Jerusalem. Once I dreamt a dream and I went round to all of them and they all gave different interpretations, and all were fulfilled, thus confirming that which is said: All dreams follow

the mouth. Is the statement that all dreams follow the mouth Scriptural? Yes, as stated by R. Eleazar. For R. Eleazar said: Whence do we know that all dreams follow the mouth? Because it says, *and it came to pass, as he interpreted to us, so it was* (Gen. 41: 13). Raba said: This is only if the interpretation corresponds to the content of the dream: for it says, *to each man according to his dream he did interpret* (ibid.). *When the chief baker saw that the interpretation was good* (ibid. 16). How did he know this? R. Eleazar says: this tells us that each of them was shown his own dream, and the interpretation of the other one's dream.

R. Johanan said: If one rises early and Scriptural verse comes to his mouth, this is a kind of minor prophecy. R. Johanan also said: Three kinds of dream are fulfilled: an early morning dream, a dream which a friend has about one, and a dream which is interpreted in the midst of a dream. Some add also, a dream which is repeated, as it says, *and for that the dream was doubled unto Pharaoh twice, etc* (ibid. 41: 32).

R. Samuel b. Nahmani said in the name of R. Johanan: A man is shown in a dream only what is suggested by his own thoughts, as it says, *As for thee, Oh King, thy thoughts came into thy mind upon thy bed* (Da. 2: 29). Or if you like, I can derive it from here: *That thou mayest know the thoughts of thy heart* (ibid. 30). Raba said: This is proved by the fact that a man is never shown in a dream a date palm of gold, or an elephant going through the eye of a needle.

The Emperor (of Rome) said to R. Joshua b. R. Hananya: You (Jews) profess to be very clever. Tell me what I shall see in my dream. He said to him: You will see the Persians making you do forced labour, and despoiling you and making you feed unclean animals with a golden crook. He thought about it all day, and in the night he saw it in his dream. King Shapor (I) once said to Samuel: You (Jews) profess to be very clever. Tell me what I shall see in my dream. He said to him: you will see the Romans coming and taking you captive and making you grind date-stones in a golden mill. He thought about it the whole day and in the night saw it in a dream.

Bar Hedyā was an interpreter of dreams. To one who paid him he used to give a favorable interpretation and to one who did not pay him he gave an unfavorable interpretation. Abaye and Raba each had a dream. Abaye gave him a *zuz*, and Raba did not give him anything. They said to him: In our dream we had to read the verse, *Thine ox shall be slain*

before thine eyes, etc (Deu. 28: 31). To Raba he said: Your business will be a failure, and you will be so grieved that you will have no appetite to eat. To Abaye he said: Your business will prosper, and you will not be able to eat from sheer joy. Then they said to him: We had to read in our dream the verse, *Thou shalt beget sons and daughters but they shall not be thine, etc* (ibid. 41). To Raba he interpreted it in its (literal) unfavorable sense. To Abaye he said: You have numerous sons and daughters, and your daughters will be married and go away, and it will seem to you as if they have gone into captivity. (They said to him:) We were made to read the verse: *Thy sons and thy daughters shall be given unto another people* (Deu. 28: 32). To Abaye he said: You have numerous sons and daughters; you will want your daughters to marry your relatives, and your wife will want them to marry her relatives, and she will force you to marry them to her relatives, which will be like giving them to another people. To Raba he said: Your wife will die, and her sons and daughters will come under the sway of another wife. (For Raba said in the name of R. Jeremiah b. Abba, reporting Rab: What is the meaning of the verse: *Thy sons and daughters shall be given to another people?* This refers to a step-mother.) (They further said): We were made to read in our dream the verse, *Go thy way, eat thy bread with joy, etc.* (Ecl. 9: 7) To Abaye he said: Your business will prosper, and you will eat and drink, and recite this verse out of the joy of your heart. To Raba he said: Your business will fail, you will slaughter (cattle) and not eat or drink and you will read Scripture to allay your anxiety. [They said to him]: We were made to read the verse: *Thou shalt carry much seed out into the field, [and shalt gather little in, for the locusts will consume it]* (Deu. 28: 38). To Abaye he interpreted from the first half of the verse; to Raba from the second half. [They said to him:] We were made to read the verse: *And all the peoples of the earth shall see that the name of the Lord is called upon thee, etc* (ibid. 40). To Abaye he said: Your name will become famous as head of the college and you will be generally feared. To Raba he said: The King's treasury will be broken into, and you will be arrested as a thief, and everyone will draw an inference from you. The next day the King's treasury was broken into and they came and arrested Raba. They said to him: We saw a lettuce on the

mouth of a jar. To Abaye he said: Your business will be doubled like a lettuce. To Raba he said: Your business will be bitter like a lettuce. They said to him: We saw some meat on the mouth of a jar. To Abaye he said: Your wine will be sweet, and everyone will come to buy meat and wine from you. To Raba he said: Your wine will turn sour, and everyone will come to buy meat to eat with it. They said: We saw a cask hanging on a palm tree. To Abaye he said: Your business will spring up like a palm tree. To Raba, he said: Your goods will be sweet like dates. They said to him: We saw a pomegranate sprouting on the mouth of a jar. To Abaye he said: Your goods will be high priced like a pomegranate. To Raba he said: your goods will be stale like a (dry) pomegranate. They said to him: We saw a cask fall into a pit. To Abaye he said: Your goods will be in demand according to the saying: The *pu'ah* has fallen into a well and cannot be found. To Raba he said: Your goods will be spoilt and they will be thrown into a pit. They said to him: we saw a young ass standing by our pillow and braying. To Abaye he said: You will become a king, and an *Amora* will stand by you. To Raba he said: The words "The first-born of an ass have been erased from your *tefillin*. Raba said to him: I have looked at them and they are there. He replied to him: Certainly the *vav* of the word *hamor* (ass) has been erased from your *tefillin*. Subsequently Raba went to him by himself and said to him: I dreamt that the outer door fell. He said to him: Your wife will die. He said to him: I dreamt that my front and back teeth fell out. He said to him: Your sons and daughters will die. He said: I saw two pigeons flying. He replied: You will divorce two wives. He said to him: I saw two turnip tops. He replied: You will receive two blows with a cudgel. On that day Raba went and sat all day in the Beth-ha-Midrash. He found two blind men quarreling with one another. Raba went to separate them and they gave him two blows. They wanted to give him another blow but he said: Enough! I saw in my dream only two. Finally Raba went and gave him a fee. He said to him: I saw a wall fall down. He replied: You will acquire wealth without end. He said: I dreamt that Abaye's villa fell in and the dust of it covered me. He replied to him: Abaye will die and (the presidency of) his College will be offered to you. He said to him: I saw my own villa fall in, and everyone came and took a brick. He said to him: Your teachings will be

disseminated throughout the world. He said to him: I dreamt that my head was split open and my brains fell out. He replied: the stuffing will fall out of your pillow. He said to him: In my dream I was made to read the *Hallel* of Egypt. He replied: miracles will happen to you.

Bar Hedyā was once traveling with Raba in a boat. He said to himself: Why should I accompany a man to whom a miracle will happen? As he was disembarking, he let fall a book. Raba found it, and saw written in it: All dreams follow the mouth. He exclaimed: Wretch! It all depends on you and you gave me all this pain! I forgive you everything except (what you said about) the daughter of R. Hisda. May it be God's will that this fellow be delivered up to the Government, and that they have no mercy on him! Bar Hedyā said to himself: What am I to do? We have been taught that a curse uttered by a sage, even when undeserved, comes to pass; how much more this of Raba, which was deserved! He said: I will rise up and go into exile. For a Master has said: Exile makes atonement for iniquity. He rose and fled to the Romans. He went and sat at the door of the keeper of the King's wardrobe. The keeper of the wardrobe had a dream, and said to him: I dreamt that a needle pierced my finger. He said to him: Give me a *zuz*! He refused to give him one, and he would not say a word to him. He again said to him: I dreamt that a worm fell between two of my fingers. He said to him: Give me a *zuz*! He refused to give him one, and he would not say a word to him. I dreamt that a worm filled the whole of my hand. He said to him: Worms have been spoiling all the silk garments. This became known in the palace, and they brought the keeper of the wardrobe in order to put him to death. He said to them: Why execute me? Bring the man who knew and would not tell. So they brought Bar Hedyā, and they said to him: Because of your *zuz*, the king's silken garments have been ruined. They tied two cedars together with a rope, tied one leg to one cedar, and the other to the other, and released the rope, so that even his head was split. Each tree rebounded to its place, and he was decapitated and his body fell in two.

Ben Dama, the son of R. Ishmael's sister, asked R. Ishmael: I dreamt that both of my jaws fell out; [what does it mean?] He replied to him: Two Roman counselors have made a plot against you, but they have died.

Bar Kappara said to Rabbi: I dreamt that my nose fell off. He replied to him: Fierce anger has been removed from you. He said to him: I dreamt that both my hands were cut off. He replied: You will not require the labour of your hands. He said to him: I dreamt that both my legs were cut off. He replied: You will ride on horseback. I dreamt that they said to me: You will die in Adar and not see Nisan. He replied: You will die in all honour (*adrutha*), and not be brought into temptation (*nisayon*).

A certain Min said to R. Isjmael: I saw myself (in a dream) pouring oil on olives. He replied: (This man) has outraged his mother. He said to him: I dreamt I plucked a star. He replied: You have stoled an Israelite. He said to him: I dreamt I swallowed the star. He replied: You have sold an Israelite and consumed the proceeds. He said to hi: I dreamt that my eyes were kissing one another. He replied: (This man) has outraged his sister. He said to him: I dreamt that I kissed the moon. He replied: He has outraged the wife of an Israelite. He said to him: I dreamt that I was walking in the shade of a myrtle. He replied: He has outraged a betrothed damsel. He said to him: I dreamt that there was a shade above me, and yet it was beneath me. He replied: It means unnatural intercourse. He said to him: I saw ravens keep on coming to my bed. He replied: Your wife has misconducted herself with many men. He said to him: I saw pigeons keep on coming to my bed. He replied: you have defiled many women. He said to him: I dreamt that I took two doves and they flew away. He replied: you have married two wives and dismissed them without a bill of divorce. He said: I dreamt that I was shelling eggs. He replied: You have been stripping the dead. He then said to him: You are right in all of these except the last, of which I am not guilty. Just then a woman came and said to him: This cloak which you are wearing belonged to So-and so who is dead, and you have stripped it from him. He said: I dreamt that people told me: Your father has left you money in Cappadocia. He said to him: Have you money in Cappadocia? No, he replied. Did your father ever go to Cappadocia? No. In that case, he said, *kappa* means a beam and *dika* means ten. Go and examine the beam which is at the head of ten, for it is full of coins. He went, and found it full of coins.

R. Hanina said: If one sees a well in a dream, he will behold peace,

since it says: *And Isaac's servants digged in the valley, and found there a well of living water* (Gen. 26: 19). R. Nathan said: He will find Torah, since it says, *Whoso findeth me findeth life* (Prov. 8: 35) and it is written here, *a well of living water*. Raba said: It means life literally.

Rab Hanan said: There are three (kinds of dreams which signify) peace, namely, about a river, a bird, and a pot. 'A river', for it is written: *Behold I will extend peace to her like a river* (Isa. 46: 12). 'A bird', for it is written: *As birds hovering, so will the Lord of Hosts protect Jerusalem* (ibid. 31: 15). 'A pot', for it is written, *Lord, thou wilt establish peace for us* (ibid. 26: 12). Said R. Hanina: But this has been said of a pot in which there is no meat, (for it says): *They chop them in pieces, as that which is in the pot and as flesh within the cauldron* (Micah 3: 3).

R. Joshua b. Levi said: If one sees a river in his dreams, he should rise early and say: *Behold I will extend peace to her like a river* (Isa. 49: 19), before another verse occurs to him, viz. for distress will come in like a river. If one dreams of a bird he should rise early and say: *As birds hovering, so will the Lord of Hosts protect*, before another verse occurs to him, viz., *As a bird that wandereth from her nest, so is a man that wandereth from his place* (Prov. 27: 8). If one seen a pot in his dreams, he should rise early and say, *Lord thou wilt establish (tishpoth) peace for us*, before another verse occurs to him, viz., *Set (shefoth) on the pot, set it on* (Ezek. 24: 3). If one sees grapes in his dream, he should rise early and say: *I found Israel like grapes in the wilderness* (Hos. 9: 10), before another verse occurs to him, viz., *their grapes are grapes of gall* (Deu. 32: 32). If one dreams of a mountain, he should rise early and say: *How beautiful upon the mountains are the feet of the messenger of good tidings* (Isa. 52: 7), before another verse occurs to him, viz., *for the mountains will I take up a weeping and wailing* (Jer. 9: 9). If one dreams of a horn he should rise early and say: *And it shall come to pass in that day that a great horn shall be blown* (Isa. 27: 13), before another verse occurs to him, viz., *Blow ye the horn of Gibeah* (Hos. 5: 8). If one sees a dog in his dream, he should rise early and say: *But against any of the children of Israel shall not a dog whet his tongue* (Ex. 11: 7), before another verse occurs to him, viz., *Yea, the dogs are greedy* (Isa. 56: 11). If one sees a

lion in his dream he should rise early and say: *The lion hath roared, who will not fear?* (Amos 3: 8) Before another verse occurs to him viz., *A Lion is gone up from his thicket* (Jer. 4: 7). If one dreams of shaving, he should rise early and say: *And Joseph shaved himself and changed his raiment* (Gen. 41: 14), before another verse occurs to him, viz., *If I be shaven, then my strength will go from me* (Judg. 16: 17). If one sees a well in his dream, he should rise early and say: *A well of living waters* (Cant. 14: 15), before another verse occurs to him, viz., *As a cistern welleteth with her waters, so she welleteth with her wickedness* (Jer. 6: 7). If one sees a reed, he should rise early and say, *A bruised reed shall he not break* (Isa. 42: 3) before another verse occurs to him, viz., *Behold thou trusteth upon the staff of this bruised reed* (ibid. 36: 6).

Our Rabbis taught: If one sees a reed (kaneh) in a dream, he may hope for wisdom, for it says: *Get (keneh) wisdom* (Prov. 4: 5). If he sees several reeds, he may hope for understanding, since it says: *With all thy getting (kinyaneka) get understanding* (ibid. 7). R. Zera said: A pumpkin (kara), a palm-heart (kora), wax (kira) and a reed (kanya) are all auspicious in a dream. It has been taught: Pumpkins are shown in a dream only to one who fears heaven with all his might. If one sees an ox in a dream, he should rise early and say: *His firstling bullock, majesty is his* (Deut. 23: 17), before another verse occurs to him, viz., *If an ox gore a man* (Ex. 21: 28).

Our Rabbis taught: There are five sayings in connection with an ox in a dream. If one (dreams that he) eats of its flesh, he will become rich; if that an ox has gored him, he will have sons who will contend together in the study of Torah; if that an ox bit him, sufferings will come upon him; if that it kicked him, he will have to go on a long journey; if that he rode upon one, he will rise to greatness. But it has been taught: If he dreamt that he rode upon one, he will die? – There is no contradiction. In the one case the dream is that he rides on the ox, in the other that the ox rides on him.

If one sees an ass in a dream, He may hope for salvation, as is says, *Behold thy king cometh unto thee; he is triumphant and victorious, lowly and riding upon as ass* (Zech 9: 9). If one sees a cat in a dream, if in a place where they call it *shunara*, a beautiful song (*shirah na'ah*) will be composed for him; if in a place where they call it *shinra*, he will undergo a change for the worse (*shinnui ra*). If one sees grapes in a

dream, if they are white, whether in their season or not in their season, they are a good sign; if black, in their season they are a good sign, not in their season a bad sign. If one sees a white horse in a dream, whether walking gently or galloping, it is a good sign, if a red horse, if walking gently it is a good sign, if galloping it is a bad sign. If one sees Ishmael in a dream, his prayer will be heard. And it must be Ishmael the son of Abraham, but not an ordinary Arab. If one sees a camel in a dream, death has been decreed for him from heaven and he has been delivered from it. R. Hama b. Hanina said: What is the Scriptural text for this? – *I will go down with thee into Egypt, and I will also surely bring thee up again* (Ge. 46: 4). R. Nahman b. Isaac derives it from here: *The Lord also hath put away thy sin, thou shalt not die* (Samuel II 12: 13). If one sees Phineas in a dream, a miracle will be wrought for him. If one sees an elephant (*pil*) in a dream, wonders (*pelo'oth*) will be wrought for him; if several elephants, wonders of wonders will be wrought for him. But it has been taught: All kinds of beasts are of good omen in a dream except the elephant and the ape? – There is no contradiction. The elephants are of good omen if saddled, of bad omen if not saddled. If one sees the name Huna in a dream, a miracle will be wrought for him. If one sees the name Hanina, Hanannah or Jonathan, miracles will be wrought for him. If one dreams of a funeral oration (*hesped*) mercy will be vouchsafed to him from heaven and he will be redeemed. This is only if he sees the word in writing. If one (in a dream) answers, 'May His great name be blessed', he may be assured that he has a share in the future world. If one dreams that he is reciting the *Shema*, he is worthy that the Divine presence should rest upon him, only his generation is not deserving enough. If one dreams he is putting on *tefillin*, he may look forward to greatness, for it says: *And all the peoples of the earth shall see that the name of the Lord is called upon thee, and thy shall fear thee* (Deut. 28: 10) ; and it has been taught: R. Eliezer the Great says: This refers to the *tefillin* of the head. If one dreams he is praying, it is a good sign for him, provided he does not complete the prayer.

If one dreams that he has intercourse with his mother, he may expect to obtain understanding, since it says, *Yea, thou wilt call understanding 'mother'* (Prov. 2: 3). If one dreams he has intercourse with a

betrothed maiden, he may expect to obtain knowledge of Torah, since it says, Moses commanded us a law (Torah), an inheritance of the *congregation of Jacob* (Deut. 23: 4). Read not *morashah* (inheritance), but *me'orasah* (betrothed). If one dreams he had intercourse with his sister, he may expect to obtain wisdom, since it says, *Say to wisdom, thou art my sister* (Prov. 7: 4). If one dreams he has intercourse with a married woman, he can be confident that he is destined for the future world, provided, that is, that he does not know her and did not think of her in the evening.

R. Hiyya b. Abba said: If one sees wheat in a dream, he will see peace, as it says: *He maketh thy borders peace; He giveth thee in plenty the fat of wheat* (Ps. 147: 14). If one sees barley in a dream, his iniquities will depart, as it says: *Thine iniquity is taken away, and thy sin expiated* (Isa 6: 7). R. Zera said: I did not go up from Babylon to the Land of Israel until I saw barley in a dream. If one sees in a dream a vine laden with fruit, his wife will not have a miscarriage, since it says, *thy wife shall be as a fruitful vine* (Ps. 128: 3). If one sees a choice vine, he may look forward to seeing the Messiah, since it says, *Binding his foal unto the vine and his ass's colt unto the choice vine* (Ge. 49: 11). If one sees a fig tree in a dream, his learning will be preserved within him, as it says: *Whoso keepeth the fig tree shall eat the fruit thereof* (Prov. 27: 18). If one sees pomegranates in a dream, if they are little ones, his business will be fruitful like a pomegranate, if big ones, his business will increase like a pomegranate. If they are split open, if he is a scholar, he may hope to learn more Torah, as it says: *I would cause thee to drink of spiced wine, of the juice of my pomegranate* (Cant. 8: 2); if he is unlearned, he may hope to perform precepts, as it says: *Thy temples are like a pomegranate split open* (ibid. 4: 3). What is meant by 'Thy temples' (*rakothek*)? – Even the illiterate (*rekanim*) among thee are full of precepts like a pomegranate. If one sees olives in a dream, if they are little ones his business will go on fructifying and increasing like an olive. This is if he sees the fruit; but if he sees the tree he will have many sons, as it says: *Thy children like olive plants, round about thy table*. Some say that if one sees an olive in his dream he will acquire a good name, as it says: *The Lord called thy name a leafy*

olive-tree, fair and goodly fruit (Jer. 11: 16). If one sees olive oil in a dream, he may hope for the light of the Torah, as it says, *That they bring unto thee pure olive oil beaten for the light* (Ex. 27: 20). If one sees palm-trees in a dream his iniquities will come to an end, as it says, *The punishment of thine iniquity is accomplished, O daughter of Zion* (La. 4: 22).

R. Joseph said: If one sees a goat in a dream, he will have a blessed year; if several goats, several blessed years, as it says: *And there will be goat's milk enough for thy food* (Prov. 27: 27). If one sees myrtle in his dream, he will have good luck with his property, and if he has no property, he will inherit some from elsewhere. 'Ulla said – according to others, it was taught in a Baraitha: this is only if he sees myrtle on its stem. If one sees citron (hadar) in his dream, he is honoured (hadur) in the sight of his Maker, since it says: *The fruit of citrons, branches of palm trees* (Lev. 23: 40). If one sees a palm branch in a dream, he is single-hearted in devotion to his Father in Heaven. If one sees a goose in a dream, he may hope for wisdom, since it says: *Wisdom crieth aloud in the street* (Prov. 1: 20) and he who dreams of being with one will become head of an academy. R. Ashi said: I saw one and was with one, and I was elevated to a high position. If one sees a cock in a dream he may expect a male child; if several cocks, several sons; if a hen, a fine garden and rejoicing. If one sees eggs in a dream, his petition remains in suspense; if they are broken his petition will be granted. The same with nuts and cucumbers and all vessels of glass and all breakable things like these.

If one dreams that he enters a large town, his desire will be fulfilled, as it says, *And He led them unto their desired haven* (Ps. 107: 30). If one dreams that he is shaving his head, it is a good sign for him; if his head and his beard, for him and for all his family. If one dreams that he is sitting in a small boat, he will acquire a good name; if in a large boat, both he and all his family will acquire one; but this is only if it is on the high sea. If one dreams that he is easing himself, it is a good omen for him, as it is said, *He that is bent down shall speedily be loosed* (Isa. 51: 14);, but this is only if he did not wipe himself (in his dream). If one dreams that he goes up to a roof, he will attain a high position; if that he goes down, he will be degraded. Abaye and Raba, however, both say that

once he has attained a high position he will remain there. If one dreams he is tearing his garments, his evil decree will be rent. If one dreams that he is standing naked, if in Babylon he will remain sinless, if in the Land of Israel he will be bare of pious deeds. If one dreams that he has been arrested by the police, protection will be offered him; if that he has been placed in neck-chains, additional protection will be afforded him. This is only (if he dreams) of neck-chains, not a mere rope. If one dreams that he walks into a marsh, he will become the head of an academy; if into a forest he will become the head of the collegiates.

R. Papa and R. Huna the son of Joshua both had dreams. R. Papa dreamt that he went into a marsh and he became head of an academy. R. Huna the son of R. Joshua dreamt that he went into a forest and he became head of the collegiates. Some say that both dreamt they went into a marsh, ut R. Papa who was carrying a drum became head of the academy, while R. Huna the son of R. Joshua who did not carry a drum became only the head of the collegiates. R. Ashi said: I dreamt that I went into a marsh and carried a dream and made a loud noise with it.

A Tanna recited in the presence of R. Nahman b. Isaac: If one dreams that he is undergoing blood-letting, his iniquities are forgiven. But it has been taught: His iniquities are recounted. – What is meant by recounted? Recounted so as to be forgiven.

A Tanna recited in the presence of R. Shesheth: If one sees a serpent in a dream, it means that his living is assured; if it bites him it will be doubled; if he kills it he will lose his living. R. Shesheth said to him: (In this case) all the more will his living be doubled! This is not so, however, R. Shesheth (explained thus) because he saw a serpent in his dream and killed it.

A Tanna recited in the presence of R. Johanan: All kinds of drinks are a good sign in a dream except wine; sometimes one may drink it and it turns out well and sometimes one may drink it and it turns out ill. Sometimes one may drink it and it turns out well, as it says, *Wine that maketh glad the heart of man* (Ps. 114: 15). Sometimes one may drink it and it turns out ill, as it says: *Give strong drink unto him that is ready to perish, and wine unto the bitter in soul* (Prov. 21: 6). Said R. Johanan unto the Tanna: Teach that for a scholar it is always good, as it says: *Come eat of my bread and drink of the wine which I have mingled* (ibid. 9:5).

R. Johanan sid: If at the moment of rising a text occurs to one, this is a minor kind of prophecy.

Our Rabbis taught there are three kings (who are important for dreams). If one sees David in a dream, he may hope for piety; if Solomon, he may hope for wisdom; if Ahab, let him fear for punishment. There are three prophets (of significance for dreams). If one sees the Book of Kings, he may look forward to greatness; if Ezekiel, he may look forward to wisdom; if Isaiah he may look forward to consolation; if Jeremiah, let him fear for punishment. There are three larger books of the Hagiographa (which are significant for dreams). If one sees the Book of Psalms, he may hope for piety; if the Book of Proverbs, he may hope for wisdom; if the Book of Job, let him fear for punishment. There are three smaller books of the Hagiographa (significant for dreams). If one sees the Song of Songs in a dream he may hope for piety; if Ecclesiastes, he may hope for wisdom; if Lamentations, let him fear for punishment; and one who sees the Scroll of Esther will have a miracle wrought for him. There are three Sages (significant for dreams). If one sees Rabbi in a dream, he may hope for wisdom; if Eleazar b. Azariah, he may hope for riches; if R. Ishmael b. Elisha, let him fear punishment. There are three disciples (significant for dreams). If one sees Ben Assai in a dream, he may hope for piety; if Ben Zoma, he may hope for wisdom; if Aher let him fear for punishment.

All kind of beasts are a good sign in a dream, except the elephant; the monkey and the long-tailed ape. But a Master has said: If one sees an elephant in a dream, a miracle will be wrought for him. – There is not contradiction; in the latter case it is saddled, in the former case it is not saddled. All kinds of metal implements are a good sign in a dream, except a hoe, a mattock and a hatchet; but this is only if they are seen in their hafts. All kinds of fruit are a good sign in a dream, except unripe dates. All kinds of vegetables are a good sign in a dream except turnip-tops. But did not Rab say: I did not become rich until I dreamt of turnip-tops? When he saw them, it was on their stems. All kinds of colors are a good sign in a dream, except blue. All kinds of birds are a good sign in a dream, except the owl, the horned owl and the bat...

Mnemonic: Five, Six, Ten). Five things are a sixtieth part of something else; namely fire, honey, Sabbath, sleep and a dream. Fire is one-sixtieth part of Gehinnom. Honey is one-sixtieth part of manna. Sabbath is one-sixtieth part of the world to come. Sleep is one-sixtieth part of death. A dream is one-sixtieth part of prophecy.

Six things are a good sign for a sick person, namely sneezing, perspiration, open bowels, seminal emission, sleep and a dream. Sneezing, as it is written: *His sneezings flash forth light* (Job 41: 10). Perspiration, as it is written: *In the sweat of thy face shalt thou eat bread* (Gen. 3: 19). Open bowels, as it is written: *If he that is bent down hasteneth to be loosed, he shall not go down dying to the pit* (Isa. 51: 14). Seminal emission, as it is written: *Seeing seed, he will prolong his days* (ibid.). Sleep, as it is written: *I should have slept, then should I have been at rest* (Job 3: 13). A dream, as it is written: *Thou didst cause me to dream and make me to live* (Isa. 38: 16).

Our Rabbis taught: (If one dreams of) a corpse in the house, it is a sign of peace in the house; if that he was eating and drinking in the house, it is a good sign for the house; if that he took articles from the house, it is a bad sign for the house. R. Papa explained it to refer to a shoe or a sandal. Anything that the dead person (is seen in the dream) to take away is a good sign except a shoe and a sandal; anything that it puts down is a good sign except for dust and mustard.

Notes

¹ P. 101.

² 1952, pp. 264–270.

³ See also Alexander, 1995, p. 231.

⁴ This is discussed in Alexander 1995, Flannery-Dailey 2004, pp. 105–108. Although influenced by the rich dream literature of the Greek-Roman societies the rabbis to realize chose and picked what they permitted to enter their work.

⁵ For example see Hollan 2004, Lincoln 1970 and Stewart 2004 and the bibliography they cite in their articles.

⁶ There is an extensive literature on this topic. See for example Oppenheim 1956, Kessels 1969, Van Lieshout 1980.

⁷ See Cailliois 1966, pp. 32–34 who discusses this issue.

⁸ Alexander 1995 and Flannery-Dailey 2004 show the same concept in Greek and Roman literature.

⁹ See Oppenheim 1956, pp. 120–121.

¹⁰ Genesis 20: 3.

¹¹ Genesis 28: 12 and 31: 10.

¹² Genesis 31: 24.

¹³ Genesis 37: 5 and 31: 10.

¹⁴ Genesis 40: 5.

¹⁵ Genesis 41: 7.

¹⁶ Judges 7: 13.

¹⁷ I Kings 3: 5.

¹⁸ Daniel 2: 1.

¹⁹ Daniel 7: 1.

²⁰ Oppenheim 1956 identifies three categories of dreams and dream interpretation in Ancient Near Eastern literature. They are dream messages, symbolic dreams, and psychological dreams.

²¹ Rubin 1995, p. 60 shows a similar phenomenon in the case of witchcraft and spells at childbirth.

²² See note 4.

²³ Afik 1990, also shows how the Biblical dream narratives also have parallels in Greek literature.

²⁴ Neusner 1987 well summarizes this approach. Also Lightstone in his introductions to his volumes of 1994 and 2002 develops this approach to the analysis and understanding of rabbinical texts.

²⁵ 1994 and 2002.

²⁶ For a discussion of this topic see Goodblatt, D. 1975, and Neusner 1969-1970.

²⁷ Lightstone, 1994, p. 275 compares this change to the European Jewish community. He writes: "The effects upon Jewish polity and society [referring to Babylonia] may have been somewhat akin to the disappearance of the power of the Kehila, the local autonomous Jewish governments in early modern Europe".

²⁸ Neusner (1969-1970) quoted in Lightstone 1994, p. 264 writes: "To anticipate, the rabbis of late Amoraic and Saboraic times represented a locus of power which significantly displaced that of the exilarch, the 'traditional' ruler of what had in the preceding centuries been the largely autonomous Jewish government of the Persian Jewish community. By the eve of the Islamic conquest, the rabbis may have already removed the lines of power to the offices of several large *yeshivot* [academies], an institution which, evidence suggests, emerged in Babylonia only toward the end of the Persian and beginning of the Islamic periods".

²⁹ Lightstone 1994, p. 263 describes this as the sacred that had its loci on heaven broke into the earthly realm. The boundary between heaven and earth was crossed.

³⁰ The text in full can be found in appendix 1.

³¹ For a discussion on the importance of fasting in Judaism and its relationship to dreams see Lowy 1958.

³² See the Artscroll translation to the Talmud Berachos 55a4, footnote 46.

³³ See Lincoln 1970 who brings many examples of this phenomenon.

³⁴ See Fishbane 2006.

³⁵ Spero 1996, p. 125 misunderstood the meaning of this Talmudic aphorism when he writes "it indicates that dreams are useful messages".

³⁶ See the Artscroll translation Berachos 55a4 footnote 47 for additional discussions from the Talmud commentators.

³⁷ Lashings were employed by scripture as a punishment for certain sins but were also used as means to atonement.

³⁸ The idea of atonement and dreams is strange to other cultures and religions.

³⁹ I would like to thank Professor Jack Lightstone who wrote to me in an email this understanding of the priestly system.

⁴⁰ See Fishbane 2006.

⁴¹ Although the Talmud in this tractate of dreams includes statements as "if one awakes and a Scriptural verse immediately fell into his mouth this is sort of a minor prophecy" or "three types of dreams are fulfilled..."(55a) A close examination of these texts will

show that these aphorisms also are in accordance with the overall agenda of the rabbis.

⁴² For a discussion of modern psychology on dreams and the Talmud's approach see Boteach 1991 and Spero 1996.

⁴³ Harris 1994, p. 119 argues that Bar Hedyā was a rabbinic, Talmudic, scholar, an *amora*. I suggest that Bar Hedyā was not a rabbi, or at least not the Bar Hedyā referred to else where (Sukkah 43b, Moed katan 18b, Gittin 5b, Hullin 106b, Abodah Zara 30a) in Talmud but rather a secular and knowledgeable Jew who was acquainted with the rabbis and some of their teachings. Afik, 1990, pp. 219–221, shows different versions to the same suggesting this is not the rabbinical scholar referred to elsewhere in Talmud, but rather generic professional title.

⁴⁴ The topic of incest and sexual relations in the Greek and Roman dream literature is well known. See Grottanelli 1999.

⁴⁵ See Grottanelli 1999.

⁴⁶ Translation from the Schottenstein Art Scroll series.

⁴⁷ For a detailed discussion of this topic see Lightstone 1994, pp. 247–281. I have adapted his historical research to this essay.

⁴⁸ Rubenstein (2003, pp 22–23) indicates this social change and development of the academies are manifested through the rhetoric of the Talmud.

⁴⁹ Kaplan and Schwartz 1998. 314.

⁵⁰ See in the methodological section of this essay the discussion of Mary Douglas's theory of grid and group.

⁵¹ For example if one sees a corpse in his house, it is a sign of peace in the house, or if one dreams he is arrested by the police protection will be offered to him.

⁵² Many of the essays written on the Talmud Berakhot dream section have been devoted to the psychological aspects. See for example Boteach 1991, Harris 1994, Spero 1996 and 1980.

⁵³ The translation has been adapted from The Soncino Press translation of the Talmud. I acknowledge and thank them for this opportunity.

Bibliography

Alexander Philip S. Bavli Berskhot 55a-57b: the Talmudic Dreambook in Context, in *Journal of Jewish Studies*. 1995. V. 46. P. 231–248.

Art Scroll Series. The Schottenstein Edition of the Translation of the "Talmud Bavli". Mesorah Foundation Ltd., New York, 1990.

Afik Isaac. Hazal's Perception of the Dream. Ph.D Thesis submitted to the Senate of Bar Ilan University, Ramat Gan, Israel, February 1990.

Boteach Shmuel. *Dreams*. Brooklyn, New York, 1991.

Caillois Rodger. Logical and Philosophical Problems of the Dream, Von Grunebaum G. E., and Caillois R., editors. *The Dream and Human Societies*. University of California Press: Berkley and Los Angeles, 1966. P. 23–52.

Douglas Mary. *Cultural Bias*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London, 1978.

Fishbane Simcha. Descriptive or Prescriptive: The Case of the Gentile in Mishnah // Proceedings of the Twelfth Annual International Interdisciplinary Conference on Jewish Studies. Moscow, 2006.

Flanney-Dailey Frances. Dreamers, Scribes and Priests: Jewish Dreams in the Hellenistic and Roman Eras. E.J. Brill Leiden: Boston, 2004.

Freud S. The Interpretation of Dreams. New York: Avalon Books 1931 (original publication).

Goodblatt D. Rabbinic Institutions in Sassanian Babylonia. Leiden: E.J. Brill 1975.

Grottanelli Cristiano. On the Mantic Meaning of Incestuous Dreams // Dream Cultures / edited by David Shulman and Guy G. Stroumsa. New York and Oxford: Oxford University Press, 1999. P. 143–168.

Harris Monford. Studies in Jewish Dream Interpretation. Jason Aronson Inc.: Northvale, New Jersey, London, 1994.

Highbarger Ernest Leslie. The Dream World. Baltimore: The John Hopkins Press, 1940.

Hollan Douglas. The Anthropology of Dreams: Selfscaping Dreams // Journal of the Association for the Study of Dreams, 2004. V. 14. №. 2–3. P. 170–182.

Kaplan Kalman and Schwartz Matthew. Walls and Boundaries in Rabbinic-Biblical Foreign policy: A Psychological Analysis // Jewish Political Studies Review, 10: 1–2. Spring, 1988.

Kessels A.H.M. «Ancient Systems of Dream Classification // Mnemosyne 22, Lugduni Batavorum: E.J. Brill, 1969. P. 389–424.

Lightstone Jack. The Rhetoric of the Babylonian Talmud, Its Social Meaning and Context. Wilfred Laurier Press, 1994.

Lightstone Jack. Mishnah and the Social Formation of the Early Rabbinic Guild; A Socio-Rhetorical Approach. Wilfred Laurier Press, 2002.

Lincoln Jackson Steward. The Dream in Primitive Cultures. New York and London: Johnson Reprint Corporation, 1970.

Lowy S. The Motivation of Fasting in Talmudic Literature // the The Journal of Jewish Studies, 1958. P. 19–38.

Neusner Jacob. A History of the Jews in Babylonia. Vol. 5 and 6. Leiden: E.J. Brill, 1969–1970.

Neusner Jacob. Oral Tradition in Judaism: The Case of the Mishnah. New York and London: Garland Publishing, 1987.

Neusner Jacob. The Talmud. Fortress Press, Minneapolis, 1991.

Neusner Jacob. Introduction to Rabbinic Literature. New York London, Toronto, Sydney, Auckland, Doubleday, 1994.

Oppenheim A. Leo. The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East. 1956, V. 46. Part 3, The American Philosophical Society: Independence Square, Philadelphia 1956.

Rubin Nissan. The Beginning of Life. Hakibbutz Hameuchad, Israel 1995 (Hebrew).

Rubenstein Jeffery. The Culture of the Babylonian Talmud. The Johns Hopkins University Press: Baltimore and London, 2003.

Sanford, John. Dreams God's Forgotten Language Crossroad, New York, 1984.

Spero M.H. Dream Psychology in Talmudic Thought // Proceedings of the Association of Orthodox Jewish Scientists. New York and Jerusalem: Feldheim, 1996.

Spero M.H. Judaism and Psychology: Halakhic Perspectives. Ktav Publishing: Hoboken New Jersey, 1980.

Steinberg Avraham. Dreams // Journal of Halacha and Contemporary Jewish Society, 1992. Vol. 23. P. 101–121.

Stewart Charles. Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis // Journal of the Association for the Study of Dreams, 2004. Vol. 14. No. 2–3. P. 75–82.

Tylor E.B. Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom. London, UK: John Murray, 1871.

Van Lieshout R.G.A. Greeks on Dreams. Hes Publishers: Utrecht, The Netherlands, 1980.

Von Grunebaum G. E. and Caillois, editors. The Dream and Human Societies. University of California Press: Berkley and Los Angeles, 1966.

Weiss Abraham. Studies in the Literature of the Amoraim. Horeb: Yeshiva University, New York, 1952.

Елена Федотова (Москва)

Сны в ночь завета*

Интертекстуальный анализ Быт.15: 1–21 – Мф.25: 31–26: 41 (и пар.) выявляет определенные параллели между сном Аврама (Быт.15: 12) и сном апостолов (Мф.26: 40, 43 и пар.), связанные с параллельностью нарративных ситуаций; наличие подобных переключек заставляет задуматься о вопросах обусловленности евангельского нарратива парадигмой текстов ТаНаХа, а также о проблемах истории создания канонических Евангелий.

При сравнении текстов, написанных на разных языках (еврейском и греческом), очевидно, больший вес должны приобретать не вербальные, а скорее смысловые параллели; впрочем, свидетельства переводов, в первую очередь, Септуагинты – как неких языковых посредников – также следует принять во внимание.

Итак, рассмотрим ситуацию Быт.15: близится великая ночь заключения Завета, полная священного трепета, ужасающих знаков, которые предвещают Божественное откровение. Аврам уже получил обещание защиты и многочисленного потомства (Быт.15: 1–6), поэтому фактически в лице праотца весь народ Израиля заключает в эту ночь Завет со своим Богом. Праведность Аврама (צדקו), как подчеркнуто (ст. 6), заключается в вере и послушании.

Аврам приготовил жертвенных животных, рассек и разложил их по земле. Налетели хищные птицы (которые, по мнению различных комментаторов¹, символизируют искушения, или помехи для заключения Завета, или бедствия, уготованные в будущем потомкам Аврама).

Патриарх борется с силами зла, отгоняя птиц. Вся атмосфера наэлектризована каким-то особым внутренним напряжением и зловещими предчувствиями. На заходе солнца Аврам внезапно ощущает невыносимый темный ужас, и на него нападает непреодолимый странный сон (תרדמה); именно нападает (ст. 12):

ותרדמה נפלה על-אברם. Находясь в этом неестественном забытии, Аврам переживает теофанию. Ему дано откровение о будущих бедствиях его потомков, и в ту же ночь заключен Завет – первый и самый важный – неотменяемый Завет вечной милости и любви Бога к потомкам Аврама – будущему Израилю.

* Текст публикуется в авторской редакции.

Исходя из описанной картины, можно определить некое семантическое поле для слова חרדמ:

1. Прежде всего видно, что это состояние измененного сознания, в котором только и может происходить богообщение; это вообще в буквальном смысле *состояние перехода* – между жизнью и смертью, между небом и землей, между одним статусом (дозаветным) и другим (послезаветным); и вместе с Авраамом в эту бездну *перехода* погружен весь народ, о котором уже дано предсказание.

2. Далее, в подобное положение человек бывает приведен внешней силой, которой он не может противиться, перед которой он просто беспомощен; важные характеристики состояния חרדמ, сближающие его со сном – это полная неподвижность и бесчувствие, отсутствие реакции на внешние материальные раздражители.

3. Наконец, здесь у слова חרדמ есть очень легкий негативный оттенок: кажется, лучше бы Авраму не спать, а продолжать отгонять птиц – бороться с искушениями. Хищники ведь могут вернуться и съесть (или испортить) приготовленных животных, пока он спит.

Уточнить область значений интересующего нас слова мы можем с помощью других библейских контекстов. Оно встречается в Библии всего около 10 раз, либо в виде существительного (חרדמה), либо в глагольной форме (חרד):

Быт.2: 21. Бог усыпляет Адама перед тем, как изъять у него ребро – отчасти, видимо, в целях обезболивания, но и по причине невозможности для человека в ином состоянии перенести прикосновение Божества.

Иона 1: 5. Настигнутый на корабле Божественным гневом (принявшим форму бури), Иона сходит в трюм, ложится и – проваливается в сон [как чуть позже – в чрево кита!] (וישכ וירד ... וישכ וירד)²; по пробуждении его ждет поворот судьбы, ведущий к перевороту в сознании.

Дан.8: 18; 10: 9. Пророк так описывает собственное состояние при обращении к нему Ангела: «Я без чувств лежал лицом на земле» (נרדמתי על-פני ארצה).

Иов 4: 13; 33: 15. Исходя из опыта, герои книги утверждают, что человек получает Божественные наставления во сне, когда нападает на человека это странное забытье (בנפל חרדמה על-אנשים); [интересно, что в 33: 15 упомянуты разом все возможные слова, имеющие отношение ко сну, видениям, забытью и дремоте: נים ו חרדמה חזון חלום].

1 Сам.26: 12. При помощи הַרְדַּמְתִּי Г-дь обездвигил Саула и его приближенных, когда Давид вошел в их шатер и забрал вещи Саула, никого при этом не тронув;

Суд.4: 21 – а вот Сисару, пребывающего в том же состоянии (הַרְדַּמְתִּי) – Йаэль убила.

Пс.76: 7. Загадочные слова: «От окрика Твоего, Бог Иакова, вздремали и всадник, и конь» ($\text{הַרְדַּמְתִּי וְרַכְסָא וְכֶסֶף}$) – по-видимому, намекают на сон смерти.

Ис.29: 10. Пророк рисует картину, в которой «дух усыпления» (רוּחַ הַרְדָּמָה), посланный Г-дом, ослепляет врагов Израиля; победа их призрачна, как во сне.

Пр.19: 15; 10: 5. Наконец, в *Притчах* читаем: «Лень погружает в сонливость» ($\text{עֲצֵלָה הַפִּיל תְּרַדְמָה}$) и «Спящий во время жатвы» ($\text{נֶרְדָּם בְּקִצִּיר}$) – сын беспутный».

Приведенный обзор библейских цитат показывает, что почти везде слово הַרְדַּמְתִּי обозначает посланное свыше состояние, непреодолимое человеческими силами. Чаще всего посредством такого сна достигается цель подготовки человека к богообщению; иногда – выключение человека из реальности, чтобы сделать ему что-то хорошее, или напротив – вернее его погубить; сюда же относятся иллюзорные видения, самообольщение; הַרְדָּמָה означает также: заснуть нехорошо, спать не ко времени, не к месту, от лени, усталости, но – и от священного трепета, ужаса – ввиду близости Божества.

Отметим, что наиболее отрицательные коннотации (практически в чистом виде, если не думать о возможном ироническом подтексте) содержатся в самых поздних текстах (*Притчи*). Это может указывать на смещение семантики слова с течением времени³.

В целом библейские тексты очерчивают комплекс значений, связанных с корнем הַרְדַּמְתִּי , и в переводах это множество коннотаций представлено при помощи различных лексических форм. Наиболее значимый для НЗ перевод, Септуагинта предлагает немало греческих слов в качестве эквивалентов одного еврейского.

Прежде всего, в интересующем нас эпизоде (Быт.15) הַרְדַּמְתִּי передается как ἐκστασις , что буквально означает «сдвиг», в том числе – «по фазе»; т.е. помешательство, состояние измененного сознания, транс; второе значение – ближе к современному понятию «экстаза»: восторг, восхищение, радостное изумление.

Еще раз это существительное использовано в Септуагинте в

контексте Быт.2: 21, и в одной из версий Суд.4: 21 находится глагольная форма ἐξίστημι (перемещать; сходить с ума; искажаться; удаляться; изумляться и др.)⁴. Больше производные от данного корня в рассмотренных цитатах не встречаются; вместо них там можно встретить слова, передающие различные оттенки сна или других качеств состояния κοιμηθῆναι:

καθεύδω (Иона1: 5) – спать, заснуть;

κοιμάομαι (Дан.8: 18) – тоже «заснуть», но возможно, более крепко, т.к. поэтическое значение κοιμάω – «убивать», а производные от него οἱ κοιμηθέντες, οἱ κεκοιμημένοι означают «усопшие, умершие»⁵;

νυστάζω (Пс.76: 7) – поникать головой, дремать;

πίπτω (Дан.10: 9) – падать;

φόβος (Иов 4: 13; 33: 15) – страх, ужас;

θάμβος (1Сам.26: 12) – страх, изумление;

πνεῦμα κατανύξεως (Ис.29: 10) – дух печали, уныния.

Гораздо меньше разнообразие слов, заменяющих еврейское κοιμηθῆναι в Вульгате: попадают conlapsus (Дан.8: 18) – «расслабленность», consterno (Дан.10: 9) – «пугать, смущать», consopio (Пс.76: 7) – «усыплять», но во всех остальных случаях – soror («глубокий сон, забытьё»); тем самым, из всего множества характеристик состояния κοιμηθῆναι бл.Иероним выделяет неподвижность, бесчувствие.

Обратимся теперь к евангельским текстам (Мф.26: 30–47; Мк.14: 26–43; Лк.22: 39–47).

Сцена – Гефсиманский сад, куда спустились Иисус с учениками после *Тайной Вечери*. Предстоит такая же страшная ночь, так же полная зловещих предчувствий и трепета перед близостью высших сил.

Иисус уходит молиться, оставив учеников.

По всей обстановке эта ночь – также ночь заключения Завета, теперь уже – Нового.

Сцене в Гефсимании предшествует предсказание Иисуса о конце того мира и того народа, который в свое время был еще только обещан Авраму (Мф.25: 31–46; Мк.13; Лк.21); описание судного дня возвращает читателя к апокалиптическим пророчествам Писаний (см. Иоиль 2: 10). За концом старого мира последует начало нового, когда Г-дь «соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба» (Мк.14: 26–27). Эта преамбула, с одной стороны, параллельна введению в историю Завета с Аврамом (Быт.15:

1–6), с другой – дополняет и развивает ветхозаветный текст в рамках христианской концепции «Нового Израиля». (Реализм предсказания Иисуса, по-видимому, усилен намеком на события 70^{го} года.)

Собственно, сцена предсказания конца соединяется со сценой в Гефсимании призывом Иисуса к ученикам: бодрствовать и молиться, чтобы противостоять искушениям, исходящим от злых сил, которые так же стремятся помешать заключению Завета, как демоны, воплотившиеся в хищных птиц в Быт.15: 11.

Можно показать, что евангельские тексты, включающие сцену в Гефсиманском саду, следуют той же схеме, что и Быт.15: 7–21: *приготовление жертвы – закат солнца – сон и сопутствующая ему теофания – предсказание временных бедствий* народа Божьего; хотя, конечно, наблюдается определенное развитие ветхозаветных мотивов.

Действительно, *подготовка жертвы* носит тройственный характер: помазание Иисуса мирром (Мк.14: 3–9; Мф.26: 7; у Луки отсутствует); затем приготовление ветхозаветной пасхи – и тут же *Тайная Вечеря* как ее новозаветная параллель (Мф.26: 17–29; Мк.14: 12–25; Лк.22: 1–38); и, наконец, окончательное определение – это выраженное в молитве согласие Иисуса стать жертвой (Мф.26: 39; Мк.14: 36; Лк.22: 41–44.)

Богообщение, происходящее в Гефсиманском саду, описано в терминах сыновства: Иисус обращается к Богу с сыновним возгласом: «Авва»; однако, идея богосыновства подчинена здесь идее послушания – и этим Иисус также напоминает Авраама. Таким образом, если говорить о параллелях, то у синоптиков Иисус в определенном смысле заменяет собой одновременно и жертву, и Авраама (и это представление хорошо согласуется с христологией ап. Павла⁶). Роль хищных птиц, которые стремятся растерзать приготовленную для Бога жертву, возможно, отчасти отведена Иуде Искариоту.

Далее, хотя *закат солнца* в евангельских текстах прямо не упомянут, но совершенно ясно, что наступает ночь – и в прямом, и в переносном смысле, «власть тьмы» (см.Лк. 22: 53; ср.Мф.26: 31; Мк.14: 27).

И пока в евангельском повествовании скрытым образом совершаются невероятные по своей значимости события, фактически предreshаются судьбы мира – на апостолов нападает *сон*; Иисус

находит их спящими (καθεύδοντες – Мф.26: 40, 43; Мк.14: 37, 40; κοιμώμενους – Лк.22: 45). Они спят – «ни к селу, ни к городу», не к месту и не ко времени – спят странным сном. Негативные свойства этого сна даже подчеркнуты: Иисус упрекает учеников; им надо было бы бодрствовать и бороться с искушениями – как в свое время Авраму. Однако не вызывает сомнений, что справиться со сном они не могут, «глаза у них отяжелели» (βεβαρημένοι). Лука еще добавляет – «от печали»; но присутствует здесь и ужас. Ужасается и тоскует, собственно говоря, Иисус, но его состояние явно распространяется и на учеников. Иисус, молясь, падает «на лице Свое» – так же, как Даниил, находящийся в состоянии πῆπῆ при разговоре с Ангелом.

Все это свидетельствует не только о предчувствии близкой смерти, но и об ощущении близкого присутствия Божества. Для сравнения, в сцене Преображения ученики тоже спят – правда, только у Луки (9: 32): «они были отягощены сном» (ἦσαν βεβαρημένοι ὑπνω); однако у всех трех синоптиков отмечено, что апостолы были сильно напуганы (Лк.9: 34; Мк.9: 6; Мф.17: 6 – они «пали на лица свои и очень испугались» – ἔπεσαν ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ ἐφοβήθησαν σφόδρα).

Лексические совпадения в сценах Преображения и Гефсимании вряд ли совсем случайны, а все указанные параллели не оставляют места сомнениям по поводу сходства описаний *теофании* в Гефсиманском саду и в Быт.15. Однако у синоптиков роль Аврама распределена между Иисусом и учениками. Так же как Израиль в Быт.15, в Гефсимании на заднем плане присутствует еще не существующая Церковь (Новый Израиль), которая заключает Новый Завет с Богом в лице своего мистического основателя Иисуса и земных учредителей – апостолов; при этом богообщение принадлежит Иисусу, а на долю апостолов остается слабость праотца – непреодолимый сон. Возможно, таким способом подчеркнута мысль, также очень характерная для ап.Павла⁷ – о противопоставлении духа и плоти, о необходимости подчинения телесной слабости силе духа. Формульное выражение этой идеи «Дух бодр, плоть же немощна» (Мф.26: 41; Мк.14: 38) фактически подводит читателя к феномену *сна* учеников.

Быт.15 заканчивается *предсказанием египетского рабства*; сцена в Гефсимании завершается параллельно – *арестом*; так же зловеще звучит древнее пророчество в устах Иисуса: «Поражу

пастыря и рассеются овцы» (Зах.13: 7).

Таким образом, мне кажется, отчетливо видно, что тематические параллели евангельского рассказа с Быт.15 – весьма прозрачны, и все коннотации, присущие слову הַמַּרְדָּת , присутствуют и в описании сна апостолов.

Но на лексическом уровне параллели не так уж очевидны. Конечно, трудно было бы ожидать появления слова $\acute{\epsilon}\kappa\omicron\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ в Гефсиманской сцене; судя по словарям⁸, его семантика к новозаветным временам уже прочно сместилась к значениям «восторг», «восхищение», что, конечно, неуместно в отношении сна апостолов. Чаще всего этот последний охарактеризован словом $\kappa\alpha\theta\epsilon\acute{\upsilon}\delta\omega$ – «спать»; в Септуагинте, среди рассмотренных нами библейских цитат оно использовано только в контексте Иона1: 5⁹. Кроме того, лексика Луки ($\kappa\omicron\iota\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\omicron\iota\omicron\ \alpha\pi\delta\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\acute{\upsilon}\pi\eta\varsigma$ – «спящие от печали»), намекая на некую необычность сна, проводит легкие параллели к стихам Дан.8: 18 и Ис.29: 10 в Септуагинте; неявно выраженное, но ощутимое присутствие страха в Гефсиманской сцене связывает евангельский текст с пассажами Иов4: 13; 33: 15. Эти легкие связи совсем обрываются в Вульгате: там сон апостолов везде охарактеризован словом dormio – «спать», которое просто нигде не встречается в рассмотренных ветхозаветных отрывках: все это говорит о том, что к IV в. вряд ли кто-либо чувствовал связь между текстами Мф.26 (и пар.) и Быт.15.

Однако меня не оставляет мысль, что будь у нас первоначальные тексты Евангелий на еврейском языке¹⁰, мы, очень вероятно, нашли бы там в описании сна апостолов слово הַמַּרְדָּת ; и оно сразу отсылало бы читателя к Быт.15; таким образом, параллель играла бы свою роль, создавая *типологию* – что, по-видимому, и есть цель евангельского рассказа, если понимать его как *типологическую экзегезу*.

Наука знает о факте бытования прототекстов, которые послужили источниками для евангелистов; среди этих текстов, как полагают, существовала некая отдельная протOVERсия *Повествования о страстях*, однако никто не может сказать об этих источниках ничего достоверно конкретного, в том числе – на каком языке они были написаны¹¹. Я думаю, наличие такого рода скрытых, «смазанных» в лексическом отношении параллелей, как та, о которой шла речь в настоящей работе, могло бы послужить доводом в пользу

еврейского оригинала протоевангелий.

В связи с этим вообще возникает интересный вопрос: судя по всему, канонические Евангелия были написаны в основном уже для языкохристианской аудитории. Между тем, они исполнены столь многочисленных и иногда столь тонких отсылок к текстам ТаНаХа, понимать которые могла только еврейская среда. Поэтому трудно уйти далеко от мысли, что должны были существовать протоевангельские тексты, написанные иудеохристианами – для себя и как обращение к евреям – конечно, на еврейском языке. Можно думать, что впоследствии, когда сменился этнический состав христианской общины, на основе еврейских текстов были созданы канонические Евангелия – на греческом языке, и нет уверенности, что при этом уже сами их авторы в точности понимали все намеки, содержащиеся в оригинале. В результате иные аллюзии и параллели оказались «смазанными» и не узнаваемыми – до сего дня¹². Такая картина создания Евангелий на самом деле подкрепляется исследованиями Ш. Пинеса¹³.

Примечания

¹ *Rad, G.von.* Genesis. A Commentary. Billing & S. Ltd; Worcester, 1991. P. 187–200. The Anchor Bible. Genesis. Int., tr., notes by E.A. Speiser. Doubleday; N-Y., 1964. P. 114–5. The JPS Torah Commentary. Genesis. Com. by N.M. Sarna. V. 1. JPS; Philadelphia – N-Y. – Jerusalem, 1989. P.115–7. *Ramban.* Commentary on the Torah; Genesis. Tr., annot. by R.Dr.Ch.B. Chavel. Shilo Publ.House; N-Y, 1999. P. 201–209. The Torah. A Modern Commentary. Ed. W.G. Plaut. Union of American Hebrew Congregation; N-Y, 1981. P. 110. Пятикнижие и Гафтарот. Комм. др. Й. Герц. Гешарим; М; Иерусалим, 1999. С. 77. The Soncino Chumash. Ed., tr., com.by Dr. A. Cohen. The Soncino Press Lim.; London–Jerusalem–N-Y., P. 77.

² Ср. *Эйделькинд Я.* К интерпретации книги Ионы. // Библия. Литературные и лингвистические исследования. РГГУ; М., 1998. С.100.

³ О том же свидетельствует раввинистический комментарий: «Начало падения – сон. Кто спит, тот не работает и не изучает Тору» – цит. по: Genesis Rabbah. The Judaic Commentary to the Boock of Genesis. A New American Translation. V. 2 (par. 34–67 on Gen.8: 15 to 28: 5). P.138.

⁴ *Вейсман А.Д.* Словарь греческого языка. Греко-лат. каб. Ю.А. Шичалина; М., 1991.

⁵ Там же.

⁶ См., напр.: Рим.3: 25; 5: 6–11; 8: 1–3; 1 Кор.1: 30; 5: 7; 6: 11, 20; 15: 3–4; 2 Кор.5: 8, 14, 21; Гал.1: 4; Эфес.1: 7; 2: 13; Флп.2: 8 и др.; о христианах как наследниках Авраама см.: Рим.4; Гал.3: 6–9, 29 и др.

⁷ См.: Рим.7: 5–6, 14; гл.8; 1 Кор.2; 2 Кор.3: 6; Гал.3: 3; 4: 23; 5: 17 и др. См. также 1 Фесс.5: 6.

⁸ Греческо-русский словарь НЗ. Пер. кр. греч.-англ. словаря НЗ Б.М. Ньюмана;

пер. и ред. В.Н. Кузнецовой. РБО; М., 1997.

⁹ «Провал» Ионы в сон (1: 5) может играть в книге роль прообраза схождения во чрево кита (2: 2); к тому же контексту отсылает сравнение Иисуса с Ионией (Мф. 12: 40; Лк. 11: 29).

¹⁰ В современном переводе Евангелий на еврейский язык (см., напр.: НЗ по-еврейски и по-русски. Richard Clane Ltd; Bungay, Suffolk, England, 1987) мы не находим лексического сходства в описании Гефсиманского сна апостолов не только с Быт. 15: 12, но даже и со сценой Преображения; (в греческом тексте эта последняя параллель все-таки проступает, как показано). Действительно, на г. Фавор «отягощенные сном» апостолы были שׁמְדָמִים (Лк. 9: 32), тогда как в Гефсиманском саду – везде שׁמְדָמִים (Мф. 26: 40; Мк. 14: 37; Лк. 22: 45); при описании «отяжелевших глаз» (Мф. 26: 43; Мк. 14: 40) использовано слово כבב, что не дает никаких отсылок к фаворскому שׁמְדָמִים.

¹¹ См., напр., Лезов, С.В. История и герменевтика в изучении НЗ. Восточная литература; М., 1996. С. 88–94, 136.

¹² См.: Федотова Е.Я. Отречение от семьи как мессианская аллюзия в НЗ. Доклад на 12 Междунар. конф. по иудаике, 1–3 февр., 2005.

¹³ См.: Pines S. The Jewish Christians of the Early Centures of Christianity According to a New Source. The Israel Academy of Sciences and Humanites Proceedings. V. 2. №13 (1966.) P. 1–75.

*Елена Сморунова (Москва)***Предсказания во сне и наяву**

Опять собирается вещий Олег
 продлить усеченный кудесником век,
 себя от коня отрывая.
 Но снова заплачет над черепом князь,
 и выползет снова, шипя и смеясь,
 змея между тем гробовая.

Так будь ты сторук и стоуст и столик,
 а встретится лживый, безумный старик –
 не спрашивай, право, не стоит.
 Все косточки в горсточке Господа спят,
 ковши круговые запенясь шипят
 и шипу змеиному вторят.

Наталья Горбаневская
 Из сборника «Ангел деревянный» 1967 г.

Предсказания во сне – сновидения

В сновидениях события, которые видит сновидец, не связаны, обычно, с определенным местом и временем. Поэтому существует распространенный взгляд на сновидения как на Божественные послания, которые впоследствии могут реализоваться.

Сновидения – это предсказания, имеющие символическую форму, и их нужно интерпретировать, они имеют реальную значимость, очень важна их осуществимость.

В удивительном романе Милорада Павича «Хазарский словарь» есть глава «Ловцы снов» – о хазарских священнослужителях, которые «умели читать чужие сны и жить в этих снах как у себя дома»¹.

Уже у ранних христиан бытовало мнение, что евреи владеют секретом толкования снов и разгадывания сновидений: многочисленные ссылки находили в Библейских книгах.

Иов 7 14 ты страшишь меня снами и видениями пугаешь меня;
 Иов 4 12 И вот, ко мне тайно принеслось слово, и ухо мое приняло нечто от него.

13 Среди размышлений о ночных видениях,
 когда сон находит на людей,

14 объял меня ужас и трепет и потряс все кости мои.
15 И дух прошел надо мною; дыбом стали волосы на мне.
16 Он стал, – но я не распознал вида его, – только облик
был пред глазами моими; тихое веяние, – и я слышу голос.

Иов 33 14 Бог говорит однажды и, если того не заметят, в другой раз:

15 во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей,
во время дремоты на ложе.
16 Тогда Он открывает у человека ухо и запечатлевает Свое наставление,
17 чтобы отвести человека от какого-либо предприятия и
удалить от него гордость,
18 чтобы отвести душу его от пропасти и жизнь его от поражения мечом.
19 Или он вразумляется болезнью на ложе своем и жестокою болью во всех костях своих, –
22 И душа его приближается к могиле и жизнь его – к смерти.

Иеремия 29 8 Так говорит Господь Саваоф, Бог Израилев: не слушайте снов ваших, которые вам снятся.

В славянских Проложных рассказах² сновидения могут иметь прямой смысл или быть ложными – теми, которые не сбываются. В изложении и пересказе снов и сновидений чрезвычайно важна вербализация снов – т.е. выражение видимого во сне словесно. В Проложных рассказах встречается особая форма, называемая «вопросение сна»: перед сном задается вопрос о решении, которое нужно принять.

Пролог как литературный жанр соответствует выбранной теме значительным богатством и разнообразием материала. Пролог – это сборник, который содержит более двух тысяч сюжетов. В Прологе рядом с учительными словами, проповедями большое место занимают жития, а в них могут содержаться интересные для нас и сны, и видения.

«Предисловие» по-гречески *прóлогос*. Чтения располагались по месяцам года.

Проложные рукописи были очень распространены на Руси. Их читали ежедневно по дням и месяцам. Пролог оказал большое

влияние на литературу и был распространен – во все времена и у всех христианских народов. Состав Пролога менялся со временем, добавлялись русские жития, разные нравоучительные рассказы.

Первый печатный Пролог был напечатан на Московском Печатном дворе в 1641 г., в 2°. 851 л. (1-я часть), 958 л. (2-я часть). Первый тираж – 1200, а затем – 2400 экз. Впоследствии много раз переиздавался и перерабатывался.

6 ноября – *Предзнаменование: огненное видение.*

Память по человеколюбию божию падшаго праха от воздуха.

«Во осмонадештое лето Льва великаго царя, в шестый день ноемврия месяца, в полудне все небо облачно бысть и темно. И по чрезестественней темности облаци во огненное видение приложи-ся». И тако бысть до четыредесятих дней. И всем мящим тогда, яко огнем попалена буднт вся земля, якоже древле огненный пламень пожигаяй Содомь».

Явление испугало царя Льва и патриарха Геннадия и весь народ. И все молили Господа, «да отвратит гнев свой».

«Человеколюбец же Господь, преложи прещение на милость: повеле облаком дождити необычен дождь и странен, страх творя согрешающим.

«От вечернего часа нача ити даже и до полунощи: сходящее же бяше прах черен и зело горящ, подобящся пещному праху, рекше пепелу: яко обрестися ему верху земли и на кущных стрехах падшу, яко пяди мужеския боле, и пожже и попали яже от земли прозябшая былия. Бысть же зело ужасно».

6 ноября – О видении Иоанна Златоуста – появлении ему апостолов Иоанна Богослова и Петра, первый дал ему свиток, а второй – ключи.

«Во Антиохии Сирстей бе монастырь, в нем бе Иоанн Златоустый постригся. Ту бысть черноризец сирий родом, именем Исихий, состаревся телом. И сотвори лета многа в нем, воздержаяся, и жестоце живый велми, имеяше же **прозорь Божия явления**: сего подражаше блаженный Иоанн, нравом и образы и воздержанием.

Во едину же ночь видев два мужа облечена во одежду белу и чисту, лепа же зело и просвещенна славою небесною и неисповедимою, единаго же видяще держаща в руце своей свиток написан, а другаго ключи держаща».

Один дает ему свиток – кормити твоими усты вся люди, ядию

негиблющею, но пребывающее в жизнь вечную, и заградити еретическия уста, глаголющая беззакония на господа нашего.

А другой – подает ему ключи от церквей святых.

Иоанн же сотвори в себе жилище святого духа, и начат учити вере божи.

19 ноября – о Варлааме и Иоасафе.

«Бысть же откровение в пустыни. Иоасаф пустынный, сын царя индийского

Во ефиопстей стране, глаголемой индийстей. Отец его служил идолам и душу свою помрачал. И родился у него сын Иоасаф».

[В повести происходит много разных событий. Выбираем те, что связаны с видениями, сонными и явными.]

«Некоему иноку Варлааму было видение в пустыни, он облекся в мирские ризы, и прииде в царство индийское. Сотворился купцем и пришел в палату к цареву сыну и сказал пестуну, что у него есть камык честен и многоценен, и светится от него вся земля. Пестун поведа сыну цареву Иоасафу. [Тот хочет посмотреть «камык».] Но Варлаам рече: не имеши еще здрава зрака, ни очищенна тела, не можеши видети его, но прежде умягчи ниву сердца твоего. Иоасаф одержим желанием слова благие слышати. И Варлаам начинаеи притчами говорить ему об убогих, и о богатых. И все по ряду – от Адама до потопа, от потопа до Авраама, от Авраама до Моисея, от Моисея до Давида. Иоасаф Веселеет сердцем: еда се есть бисер, просвети очи мои сердечные. И почил его от святого Евангелия, и ушел в пустыню.

А старый пестун все поведал цареви, и царь был в печали великой».

Впоследствии царь тоже крестился, стал христианином, Иоасаф ушел к Варлааму, облекся в монашеские ризы. Потом почил во Христе.

«Иоасаф воздремав успе и виде себе восхищенна в рай. Чудесный город из золота и драгоценного камня. И крылатые мужи поют песни. И очнулся от видения. И подвизался большим подвизанием – всю землю индийскую ввел во крещение, и отца крестил. И когда Иоасаф очутився от видения в еще большее подвизание вниде».

Здесь интересно, что внутри одного видения приходит другое.

23 ноября – Повесть видения Иоанна некоего юноши, зело полезна, о бывшем ему видении, после которого он изменил свою жизнь и исправился.

«Бысть некоторый муж, в Константине граде, во дни Кон-

стантина царя, иже знаем бяше и самому царю, некоего ради художества.

Той нечисто свое житие провождая, огня геенскаго никогда же поминая. Господь же иже вся к пользе добре устрояяй, неким видением исправление устрояет. Случися бо некогда мужу сему видети, еже своим художным рукоделием некую вещь царице принести. И внегда онама беседовати друг другу, и срадоватися, и тако прилучися обнажити царю мечь, и космы собрати мужу на единъ снопь, и напасть трижды, урезати их хотя немилостивно. Мужу же часто выю преклоняюще, мня яко глумитися царице. И царице яро к нему вещающе: яко внегда твоя власы мечь снесть, и потребит, тогда и крови твоя выя напиется».

[Но страшного подвига не совершилось, от крестнаго знамения.]

Не сном, но во ужасе уже быв, видел некое видение.

Пропасть некую страшну и мрачну за собою смотряше, и там стояше с трепетом.

От страха кости с душею боятся. [И привиделось ему, что скопцы тащат его к пропасти.] И он призвал на помощь Богородицу. И видению конец достиже, трепетен быв. И поведал монаху. И тот сказал: по твоему видению ты наказание принял.

Рассмотри видение.

А дальше – богоугодно поживе. И преставился к вечным обителем».

1 декабря – О пророке Науме, предсказавшем, что Ниневия погибнет от соленой воды и огня.

«Блато трусом потопаи его и огню, из пустыни изшедшу, вышнюю его часть попали».

14 июня – О Елисее Аделмуфском, который соленые и горькие иерихонские воды превратил – «исцелил» – в сладкие.

Сбылось знамение.

«Иерихонские исцели воды, яже бяху горки и сланы, но и мертвые воскреси, и очисти от проказы. И раздели иорданские струи».

При удивительно возросшем в последнее время в нашем научном обществе интересе к «Слову о полку Игореве», не разбирая вопроса о подлинности его и времени создания, а беря только тот текст, который оставило нам время, очень соблазнительно рассмотреть сны и предсказания в этом произведении. Символизация

важна и в предсказаниях и в сновидениях. Символическая трактовка есть антропологическое культуральное достижение.

Князь Игорь перед началом похода видит затмение:

«Тогда Игорь възрѣ на свѣтлое солныце и видѣ отъ него тьмою вся своя воя прикрыгы»³.

Это очень дурная примета; и вот как излагает текст «Слова» историк Н.М. Карамзин («История Государства Российского», т. 3): «Игорь, вступив в златое стремя, видит глубокую тьму пред собою»<...>«Небо ужасает его грозною, звери ревут в пустынях, хищные птицы станицами парят над воинством, орлы клектом своим предвещают ему гибель».

Описание затмения оставили нам и русские летописи. Поход Игоря Северского на половцев в Ипатьевской летописи – под 6693 годом.

«Въ лѣто 6693 (1185) <...> подъ вечеръ, Игорь взглянулъ на небо и видя солнце, стоящее подобно мѣсяцу, сказала боярамъ своимъ и дружинѣ своей: «Видите-ли вы это знаменье?» Они посмотрѣли и увидѣли всѣ и поникли головами и сказали: «Князь, не на добро намъ это знаменіе!» Игорь же сказалъ: “Братья и дружина! тайны Божіей никто не знаетъ, а знаменіе точно такъ же, какъ и весь міръ, отъ Бога сотворено; что Богъ сотворить на добро или на зло намъ, то все увидимъ”».

В «Слове» встречается и описание сна, и его толкование.

«А Святъславъ мутенъ сонъ видѣ въ Киевѣ, на горахъ, си ночь. Съ вечера одѣвасте мя, рече, чрною паломою на кровати тисовѣ, чърпахуть ми синее вино съ трудомъ смѣшено, сыпахуть ми тыщами тулы поганыхъ тълковинъ великій женьчюгъ на лоно, и нѣгуютъ мя. Уже дѣски безъ кнѣса въ моемъ теремѣ златоверѣмъ».

Перевод

А Святослав видел смутный сон в Киеве, на горах, в эту ночь. «С вечера, – говорит он боярам, – одевали меня черным покровом на тисовой кровати, черпали мне синее вино, с отравою смешанное, сыпали мне на грудь крупный жемчуг порожними тулами поганых половцев и нежили меня. А доски уже без князька на моем тереме златоверхом».

Следующим и последним (для этой работы) источником для текстов снов и их толкований, для предсказаний – сонных и явных, стала «Практическая симфония»⁴, откуда были выбраны рассказы об откровении воли Божией через сновидения.

1. Святой царь Константин Великий перед войной с одним врагом видел **наяву** крест на небе, слившийся из света и с надписью «симвъ поберждай!», а потом в следующую ночь увидел во сне самого Спасителя, который явился ему с тем же знамением креста и сказал, что этим знамением он победит врага. И, действительно, император Константин, соорудив знамя, украшенное крестом, окончательно паразил своего врага – Максентия.

2. Минеи Четьи – 24 мая. Преподобная Марфа, когда еще жила в мире, видела во сне св. Иоанна Предтечу, который предсказал ей, что от нее родится сын Симеон, что он будет великий и святой человек. И от нее, действительно, родился св. Симеон, известный под именем Дивногорца.

3. 8 июля Минеи Четьи одной благочестивой девице, жившей в городе Казани, явилась во сне Царица небесная и сказала: в таком-то месте, в земле, зарыта моя икона; объяви об этом: пусть отроют ее и вынут. Она рассказала, и ей не поверили. Но тот же сон повторился еще, и когда та девица стала рыть в указанном месте землю, то действительно нашла там икону Божией Матери. Эта икона известна под именем Казанской.

Опасно верить всякому сну

«Вотъ одинъ изъ примеровъ того, какъ пагубно верить снамъ. Одинъ инокъ, украшенный многими добродетелями и уважаемый братиею, вериль сновидениямъ. Врагъ спасения воспользовался этимъ и сначала возбуждалъ въ неосторожномъ иноке безвредныя сновидения и склонялъ его находить оправдание своимъ снамъ наяву. Когда инокъ былъ увлеченъ верою въ сновидения, злой духъ въ одну ночь показалъ ему будущую жизнь. Видитъ инокъ, что на одной стороне апостолы, мученики, преподобные и все христиане сидятъ во тьме, терзаемые отчаяниемъ, а на другой вместе съ ветхозаветными патриархами и пророками ликуеть народъ еврейский. Омраченный умомъ инокъ, веря сновидению, отрекается отъ христианской веры и прилепляется къ жидовствующимъ. Онъ оставляетъ монастырь, идетъ въ иудейския жилища, принимаетъ обрезание и вступаетъ въ супружество. Но не прошло и трехъ лтъ, какъ отступника постигаетъ ужасная казнь – такая страшная болезнь, отъ которой еще при жизни согнили все кости его, и отступникъ испустилъ духъ въ страшныхъ мученияхъ.»



«Делатель трудися». Рисунок на полях Типографского устава.
1-я половина XII в. (Москва, Государственная Третьяковская галерея)

Итакъ, братие, не вдавайтесь въ веру своимъ соннымъ грезамъ, чтобы чрезъ это не подпасть искушению вражюю. Св. Церковь заповедуетъ намъ въ своихъ вечернихъ молитвахъ усердно молиться Господу Богу, да сохранить насъ отъ nocturnalъ мечтаний и вражиихъ навождений».

Примечания

¹ Павич Милорад. Хазарский словарь («оженская версия»). Киев: «София», 1996. С. 56.

² Переводы из Пролога XVII в. по изд.: С(вя)щенная книга сия Пролог, или свойственнее рещи Синаксарий, за еже собратися в нем вкратце поведением святыхъ житей, страданий и чудотворений. Москва, 1702 (7211) г.

³ Слово о полку Игоря. Текст памятника с примечаниями, прозаический и поэтический его переводы, материалы для сравнительного изучения, объяснительные статьи и словарь. (Пособие для изучения русской литературы. Выпуск 1-й.). СПб., 1902.

⁴ Практическая Симфония для проповедников Слова Божия, содержащая в алфавитном порядке своды библейских текстов на разные догматические, нравственные и церковно-практические истины. Составил Григорий Дьяченко. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1903.

Елена Носенко (Москва)

Сновидение и реликты культа умерших в еврейской народной и элитарной культуре

В еврейской фольклорной традиции, с одной стороны, испытавшей значительное воздействие элитарной культуры, с другой – сохранившей ряд чрезвычайно архаических черт, нередко отсутствует четкая граница между сном, видением и явью. Это характерно для многих народных традиций, в которых на конкретных примерах можно проследить реликты многих представлений и верований, восходящих к глубокой древности. К ним можно отнести, в частности, культ умерших, обряды перехода в широком смысле и др.

О культе умерших и его месте в еврейской народной традиции следует сказать несколько слов особо. Во время конференции, посвященной снам и видениям в еврейской и славянской культурах (Москва, декабрь 2005 г.), прозвучало несколько вопросов и реплик по адресу моего доклада. В частности, говорилось, что в еврейской народной традиции культ умерших реально проследить практически невозможно, что используемые мной материалы в основном относятся к XIX в., а более ранние реконструкции – сомнительны, т.к. библейские тексты в этом отношении дают очень мало информации. В выступлении одного из коллег прозвучал даже снисходительный упрек в том, что, следуя моей точке зрения, культ умерших можно возвести и к неолиту, а его реликты найти повсеместно, так как люди всегда и везде умирали.

Это вполне логично, люди умирали не только в эпоху неолита, но и гораздо раньше. Логично также и то, что культ умерших не просто можно «возвести», он существовал еще в эпоху палеолита¹. И не только потому, что люди умирали, а потому что это один из древнейших религиозных культов, существовавших в примитивных обществах наряду с тотемизмом, магией, обрядами перехода и др. Иногда его считали (и считают) наиболее архаической формой религии, но, очевидно, правильнее говорить о сосуществовании различных культов и обрядовых практик. Погребальный культ

*Выражаю глубокую благодарность канд. физ.-мат. наук, вед. науч. сотр. Института восточных культур и античности при РГГУ С.В. Тищенко за ценные советы, данные мне при написании этой работы.

является одним из древнейших еще и потому, что умершие повсеместно продолжали считаться членами коллектива, которые – в зависимости от отношения к ним, точнее, в зависимости от выполнения определенных ритуальных практик, в первую очередь – погребальных обрядов, могли выступать в качестве покровителей своих живых сородичей, либо же, напротив, причинять им всяческие неприятности. Реликты культа умерших, как и некоторых других архаических культов, сохранялись чрезвычайно долго (иногда сохраняются по сей день) как в элитарной, так и особенно в народной культуре. Да, большинство народных памятников и текстов были зафиксированы в XIX в., когда началось систематическое изучение этнографии вообще и отдельных этнических культур в частности. Но реконструкция на то и реконструкция, чтобы проследить в относительно новом чрезвычайно архаические черты. Я прошу прощения за изложение столь очевидных для любого профессионального этнографа и культурного антрополога истин, но, как мы видим, они не столь уж очевидны. Вряд ли профессионалу надо объяснять, что в посещении могил и устройстве трапез на них после христианской Пасхи (и других календарных праздников), а также в зажигании свечей на могилах умерших в День всех святых в Европе, в рождественской и святочной обрядности и т.п. явственно видны следы культа умерших². Литература, посвященная этому вопросу, столь обширна, что трудно порекомендовать что-либо конкретное, разве почитать учебники или классические работы по этнографии и культурной и исторической антропологии³. Ведь в противном случае мы будем просто добросовестно и со знанием дела описывать обряды и ритуалы, пересказывать тексты, даже не пытаясь рассмотреть их в широком культурологическом контексте, построить типологии и пр. Впрочем, тут могут быть и иные точки зрения.

Напомню лишь некоторые вещи. Элитарная традиция подходила к подобным «языческим» воззрениям несколько иначе, чем народная. В то время как письменность и основанная на ней литературная традиция, как правило, была плодом деятельности и принадлежала интеллектуальной и политической элите данного общества, в той или иной степени подвергалась обработке, редактированию и отражала свойственные этому слою представления, устная традиция отражала и значительно дольше сохраняла многие архаические воззрения и представления, так называемую

«магическую картину мира», свойственную народной культуре⁴. Это отчетливо видно и на примере еврейской культуры. Следы культуры умерших (и связанного с ним культа предков), как и разнообразных форм низшей мифологии, принимавших различные формы, постоянно присутствовали в народной традиции. В официальной же культуре эти древнейшие верования отображены довольно скупо, как бы случайно попав на страницы священных текстов, а связанные с ними народные представления и ритуалы нередко осуждались религиозными авторитетами как проявления язычества.

Вернусь ненадолго к культу умерших, который в еврейской традиции представляет и в самом деле дискуссионную тему. Об этом написано довольно много, как и о том, что следы культа умерших и культа предков, хотя и скупо, но вполне очевидно представлены в Еврейской Библии. Они, по мнению исследователей, прослеживаются, в том числе в древнейших текстах, например, в Книге Договора и др.⁵ Кроме того, культ мертвых и культ предков хорошо прослежены в древнееврейской традиции не только на текстологическом, но и на археологическом материале⁶.

Вера в духов умерших, по-видимому, никогда не была вытеснена у евреев учением о бессмертии души и переселении душ (*гилгул*). Я уже писала об этом. Не желая повторяться, напомним лишь, что такая вера, что вполне естественно, связана с эволюцией представлений о нетелесной субстанции (субстанциях), которая позднее получила наименование «душа». В Еврейской Библии трудно проследить четкую грань между душой и телом: для обозначения нетелесной субстанции употребляли разнообразные термины – *нефеш*, *нешама*, *руах*, *лев* и некоторые другие. При этом термином *нефеш* (наиболее часто встречаемом) обозначалось живое существо в целом (Чис. 6: 6), совокупность физиологических особенностей индивида. Выражения типа «печься о» или «покушаться на» *нефеш* человека или скота, переводимые как «печься о душе» или «покушаться на душу» (Притчи. 12: 10; 1 Сам. 22: 23), первоначально, безусловно, относились ко всей совокупности особенностей человека или животного. Слово *нешама* некогда понималось как свойство, имманентное всем живым существам (Быт. 2: 7). Эмоции в библейских текстах связывали как с *нефеш*, так и с *руах*, а с *нешама* и особенно *руах* – скорее дыхание. В силу неопределенности представлений о душе в архаических обществах, не было

ясности и в употреблении каждого из названных терминов в библейских текстах; их значение варьировало в разные эпохи, семантика постоянно менялась, а функции обозначаемых ими понятий переплетались. Это явление, на мой взгляд, можно объяснить тем, что в древности у евреев, как и у многих других народов, существовала вера во множественность «душ», что весьма характерно для архаических культур. Наиболее древними, вероятно, были представления о некоей безличной жизненной силе (подобной полинезийской разлитой повсюду *мана*), исчезавшей после смерти человека и служившей источником силы или, напротив, опасности для живых. Считалось, что она могла сосредоточиваться в разных частях человеческого тела – в голове (отсюда проистекает распространенный у некоторых народов обычай «охоты за головами»), правой руке (см. культ отрубленной головы и правой руки у древних кельтов), волосах, костях и др. Часто носителем жизненной силы считали кровь – см. библейские высказывания: *ки ха-дам ху ха-басар ха-нефеш* (ибо кровь плоти – нефеш (Лев. 17: 14) или *ки нефеш ха-басар бадам* (ибо нефеш плоти – в крови (Лев. 17: 11)). Иными словами, термином *нефеш* первоначально обозначалась некая субстанция, сконцентрированная в крови и, возможно, отождествлявшаяся с ней. Позднее полагали, что нефеш в течение недели после смерти покойного скитается между его могилой и его земным домом. В течение года или даже более нефеш возвращается на могилу или в дом умершего, при этом далеко не всегда для добрых дел.

Кроме того, весьма вероятно существовала вера в душу-дуновение, душу-дыхание (аналогично древнегреч. *пнеума*, латинск. *spiritus*) – *пуах*. У многих народов с этой субстанцией-дыханием (дуновением, ветром, вздохом и пр.) было связано представление о метемпсихозе (в учении пифагорейцев, в верованиях древних кельтов, индийцев и т.д.). Особое развитие получили такие воззрения в каббалистической и еврейской фольклорной традиции (трансформировавшись в легенды о *диббуки*, которых позднее иногда отождествили с душами умерших, лишенных погребения и потому вредящих живым).

Многие народы древности верили также в существование некой неуничтожимой субстанции – двойника умершего – ведущего в загробном мире некое существование, нередко с сохранением социального и имущественного статуса. «Тот свет» мог представ-

ляться весьма конкретно (долина или острова блаженных далеко в океане, чертоги богов и т.п.), или, напротив, довольно туманно (жизнь умерших в *аиде* или в *шеоле* (Пс. 16: 10; 22: 4; 106: 18; Иов 11: 8; Ис. 5: 14; 14: 9; Авв. 2: 5; Иов 24: 19 и др.). Обитающая в загробном мире субстанция-двойник нередко отождествлялась с тенью или отражением. По-видимому, в иврите ее обозначали термином *нешама* – иногда именно ее связывали с духом покойного.

В эллинистический период под воздействием дуалистических религий и идей Платона душа все более представляется как бессмертная оболочка брэнного тела, которое она покидает после смерти человека (Притчи Соломоновы, кн. Даниила, Апокалипсис Баруха, кн. Еноха и др.). Получает также распространение идея бессмертия души и посмертного воздаяния, а также отличная от них идея воскресения мертвых. Последняя существовала и в более раннее время (см. Втор. 32: 39; 1 Сам.2: 6 и др.). В эпоху Вавилонского плена и послевоенный период эта идея получает все более широкое распространение (см. видение Иез. 37: 1 - 14; ср. Ис. 53: 8). Филону Александрийскому принадлежит учение о предсуществовании души на небе, ее вселении в момент рождения человека в тело – узилище души и последующем ее освобождении. Если же душа не смогла достичь этого состояния и освободиться от власти материального, то после смерти человека она должна будет переселиться в другое тело. Позднее многие из указанных воззрений получили дальнейшее развитие, хотя и трансформированном виде.

Как я уже говорила, в Еврейской Библии почти нет упоминаний о духах умерших и они практически не вмешиваются в дела живых (один из немногочисленных примеров – явление Саулу тени Самуила и т.п.). Но в талмудическую эпоху дискутировали на тему, могут ли души умерших влиять на земные дела. В средние века и в более поздней традиции возобладали точка зрения, согласно которой это было именно так. В последнем, помимо прочего, безусловно, видно воздействие народной культуры на культуру элитарную⁷.

Поэтому духам покойных в ряде случаев возносили молитвы, творили милостыню, зажигали свечи и т.п. Обычно духи умерших платили за это добром. Подобные действия выполняли двойную функцию: улучшали участь души в загробном мире и доставляли ей удовольствие. Отношение к духам умерших было, таким образом, амбивалентным. С одной стороны, считалось, что они в опре-

деленных обстоятельствах могут вредить живым, поэтому их опасались и стремились оградить себя от их зловредного влияния. С другой – духи умерших, особенно праведных людей, могли выступать в роли покровителей и охранителей в некоторых критических ситуациях (болезнь, трудные роды и т.п.), поэтому к ним обращались за помощью. Вообще для еврейской фольклорной традиции не характерен панический ужас перед духами покойных, столь свойственный для фольклора многих европейских народов. Но в целом в такого рода ритуалах и представлениях нет ничего уникального, специфического для еврейской традиции. Они чрезвычайно распространены, кроме того, повсюду также имели место всевозможные заимствования. Поскольку сон и смерть в примитивных культурах рассматривались как разные грани реальности, то неудивительно, что и позднее в народной традиции духи мертвых нередко являются именно в сновидениях.

Это обнаруживается в многочисленных поверьях и легендах, где фигурируют духи умерших либо демоны, принявшие обличье покойных. Так, в различных еврейских сказках и преданиях повествуется о заснувших в синагоге или на кладбище людях, которые после пробуждения или во время него – что не всегда бывает понятно – видят себя среди духов умерших, облаченных в призрачные талесы или саваны; духи могут вести себя различно – благочестиво молиться, петь или даже плясать⁸. Иногда там могут находиться и души еще живущих людей. Согласно народной традиции, это означало, что они не проживут долго. В фольклоре довольно распространен сходный сюжет о заснувшем на кладбище человеке, который, во сне или пробудившись, слышит разговоры, жалобы и даже ссоры духов умерших. При этом духи покойных и живой иногда остаются не видимыми друг для друга, иногда же живой видит умерших в призрачных талесах или саванах⁹. Души мертвых выступают как в роли покровителей живых, особенно своих родственников, так и в роли опасных и вредоносных сил. Покойники, явившиеся во сне, могут открыть истину или, напротив, направить на ложный путь, напугать и даже помутить рассудок. Характерно, что одно и то же сновидение может толковаться двояко, а грань между сном и явью очень нечеткая, что опять же характерно для архаического сознания.

В качестве одного из многочисленных примеров можно привести сказку о рабби Меире Сойфере из Маттерсдорфа и его друге

канторе Натане. Она датируется XIX в. и происходит из Восточной Европы. По всей вероятности, в ней речь идет о р. Моисее Софере (Шрайбере) (1763–1839) и его наставнике р. Натане Адлере. Рабби Моисей Софер в 1860-е гг. был раввином в Маттерсдорфе. Оба они, согласно повествованию, жили в помещениях при синагоге. Напротив синагоги через дорогу находилось кладбище, которое можно было видеть из окон здания. Однажды в полночь рабби Меиру было видение собравшихся на кладбище духов умерших, среди них был и кантор, облаченный в саван, как и прочие духи. Обеспокоенный рабби Меир бросился в комнату своего друга, но убедился, что он спокойно спит в своей постели. Такое случилось трижды, и рабби Меир понял, что ему было пророческое видение или сон. Всерьез встревожившись за жизнь своего друга, рабби Меир велел своим ученикам читать Псалмы за здоровье рабби Натана. Несмотря на это, последний заболел и умер. Рабби Меир взял на воспитание его сына-сироту и дал ему хорошее образование. Однажды ночью – во сне или наяву – к нему явился покойный кантор и поблагодарил за все, что он сделал для него и его сына¹⁰.

Здесь мы видим многие черты, присущие разнообразным фольклорным традициям. Явление духов умерших на кладбище, причем это, как и положено, совершается в полночь – в момент перехода. Видение или сон происходят трижды – магическое число, к тому же характерное для еврейской традиции, согласно которой такой сон является истинным или даже пророческим. Наконец, явление покойного с целью поблагодарить за доброе дело – тоже деталь, характерная для многих традиций и восходящая своими корнями к культу умерших. Еврейский колорит, таким образом, накладывается на повсеместно распространенные сюжеты, коренящиеся в архаических представлениях.

Эта связь подчеркивается тем, что такие сны и видения происходят не только в полночь, но, что бывает особенно часто, в ночь на Рош ха-Шана, Рош Ходеш, Шабат. Субботний фольклор, в котором очень часто фигурируют духи умерших, явившиеся во сне или в видении, составляет особую тему для рассмотрения. Подчеркну только, что Суббота, о чем я неоднократно писала, безусловно, момент перехода, а также тесно связана с культом умерших и почитанием предков. То, что такие сны нередко происходят в синагоге или на кладбище, местах, тесно связанных с ритуальной

чистотой или, напротив, нечистотой, тоже характерная черта многих таких историй.

Хотелось бы обратить внимание еще на один момент. Я уже писала о том, что в еврейской народной традиции зыбкая грань между сном и видением проявляется и в том, что человек, которому этот сон или видение явились, не в состоянии (по крайней мере, сразу) понять, происходит с ним все во сне или наяву. Более того, явившийся к нему дух кажется на удивление «живым». Так, в другом, более раннем предании рассказывается об одном из последователей Бешта, р. Вольфе Кицесе, бывшем сначала его оппонентом. Это предание датируется XVIII в.¹¹ В нем говорится о смерти любимого ученика р. Вольфа, причем перед смертью ученик проникся проповедями Бешта и стал его сторонником. После смерти ученик является р. Вольфу, как и положено, в полночь. Интересная деталь, что р. Вольф слышит шаги – шаги умершего, который выглядит совсем так же, как и при жизни. О том, что перед ним все же не живой человек, свидетельствует, помимо самого факта смерти, яркое сияние вокруг лица и тела ученика. Покойный возвещает ему истину, а именно, что в *олам ха-ба* Бешту уготовано необыкновенно высокое место. Здесь покойник является всего единожды, но истинность его пророчества не ставится под сомнение, так как чудесное сияние должно само по себе свидетельствовать о правдивости его слов. Кстати, подобного рода сказки и легенды обнаруживают некоторые расхождения с преданиями соседних европейских народов. Проявляется это, прежде всего, как я уже говорила, в отсутствии страха перед духом мертвого. Кроме того, покойный не служит злым силам, он выполняет божественную волю, что также характерно для еврейской традиции – элитарной и в определенной мере народной.

Такого рода представления широко использовались в художественной литературе (С. Ан-ский, И.Л. Перец, И. Башевис-Зингер). Один из наиболее ярких примеров – рассказ И. Башевиса-Зингера «Венец из пуха» (в другом переводе – «Корона из перьев»)¹². В нем героине во сне являются духи ее покойных деда и бабки. Она дает ей противоположные советы – обратиться в христианство, остаться верной иудаизму, бежать от христиан и т.д. Характерно, что у писателя, который широко использовал фольклорные сюжеты, духи умерших, как и в народной традиции, выглядят и ведут

себя, как живые люди, так что Акса, героиня рассказа, не может понять, происходило ли все это с ней во сне или наяву. Эти видения во всех случаях сопровождаются ощущением тяжести, тоски, так что Акса не в состоянии различить, какой из снов ложный, а какой – истинный, в каком ей является дух умершего, желающий ей добра, в каком – демон. Опираясь на хорошо известную ему народную традицию, И. Башевис-Зингер в свойственной ему отстраненной и несколько иронической манере поднимает вопросы веры и безверия, греха и искупления, отступничества и *тишувы* и т.д. Характерно, что и в этом рассказе покойные выглядят очень «живыми». Например, Акса чувствует запах сухих цветов, которыми ее бабушка при жизни перекладывала одежду и белье, ощущает, как бабушка или дедушка толкают ее или хватают за руку при подписании *ктубы*, слышит их голоса и пр. Разумеется, я далека от мысли о том, что в этом рассказе присутствуют следы погребального культа. Но писатель, великолепно знавший восточноашкеназский фольклор, использует многие мотивы, в том числе поверья, связанные с духами умерших, в своих произведениях.

В этой связи мне хотелось бы привести один эпизод. В начале 2005 г. я проводила серию очередных интервью с целью прояснить роль религии, в частности, православия, в формировании этнической самоидентификации у современных потомков русско-еврейских браков. Опрошенная, женщина 66 лет, преподавательница музыки, живет в Москве (A92. 8.01.2005). Ее отец еврей, в начале 1920-х годов принял крещение, чтобы жениться на русской девушке. Несмотря на религиозность сильной и властной матери (русской), девочка была гораздо ближе с отцом, который, по ее словам, «был очень нежный». Отчасти из-за этой близости, отчасти из-за того, что она рано лишилась матери, девочка выросла довольно равнодушной к вопросам религии. Впоследствии она дважды была замужем за русскими. Несколько лет назад она приняла крещение, о чем рассказывала мне очень восторженно. И вот примерно за год до нашего интервью ей во сне привиделся ее покойный отец, который ласково взял ее за руку, причем опрошенная подчеркивала, что рука была теплая, «и вообще он был совсем как живой», и велел ей пойти в синагогу. Больше она ничего не помнит. В синагогу, как она мне сказала, она пойти не решилась, но впервые пошла в еврейский общинный центр, где пробыла совсем недолго. Теперь,

по ее словам, она изредка туда заходит и берет там газету «Еврейское слово», которую иногда просматривает. Конечно, в отличие от героини И. Башевиса-Зингера, эта женщина не совершила *тишуву* и, судя по всему, не совершит. Но интересен сам мотив преломления в современном обществе, в сознании ассимилированной еврейки (еврейки наполовину) все того же мотива сна-видения, в котором является покойный и возвещает истину или ложь. Я хочу быть понятой правильно: я не утверждаю, что в данном интервью можно видеть культ умерших и реликты неолитических или палеолитических культовых практик. Но живучесть таких поверий, на мой взгляд, еще раз подтверждает их связь с архетипическими представлениями, которые могут выступать в самых различных «одеждах», в том числе в еврейских.

Примечания

¹ Токарев С.А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 153–205; История первобытного общества / Под ред. Ю.В. Бромлея, А.И. Першица, В.А. Шнирельмана. М., 1986. С. 490 – 558.

² ван Геннеп А. Похороны // ван Геннеп А. Обряды перехода. М., 2002. С. 134–150; Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Пг., 1916, Ч. 1; Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983.

³ Мосс М. Обязательное выражение чувств // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. М., 1996. С. 74–82; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936; Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. М., 2003; Васильев Л.С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970; Hubert H., Mauss M. Esquisse d'une theorie generale de la magie // Mauss M. Sociologie et anthropologie. P., 1950; Radin P. Primitive Religion. N.Y., 1957, а также многие зарубежные и отечественные работы, ставшие классикой этнографии и культурной антропологии.

⁴ Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990; Шарте П. Интеллектуальная история и история ментальностей: двойная переоценка? // Новое литературное обозрение. 2004. № 66.

⁵ Тищенко С. Законы Исх 21:1 – 23:13 и культ предков // Библия. Литературные и лингвистические источники. 2001. Вып. 4. С. 162–173; Tishchenko S. im, ilhym and God Abraham // Studia Semitica. III, (Orientalia: Труды Института восточных культур). М., 2003. С. 432–442. В обеих статьях приводится литература, посвященная данному вопросу.

⁶ Kennedy C. A. Dead, Cult of // The Anchor Bible Dictionary. N.Y., 1992. Vol. II. P. 105–108; Lewis T. J. Dead // Dictionary of the Deities and Demons in the Bible. Leiden, 1995. P. 421–438; Tropper J. Spirit of the Dead // Ibidem. P. 1524–1530. К сожалению, не все труды по этому вопросу оказались мне доступны, как, например: Lewis T.J. Cults of the Dead in Ancient Israel and Ugarit (HSM 39). Atlanta 1989; Bloch-Smith E. Judahite Burial Practices and Beliefs about the Dead (JSOTSup 123). Sheffield, 1992.

⁷ Более подробно я писала об этом ранее. Например: Носенко Е. Э. Культ умерших

и почитание предков: их место и роль в еврейской традиции // Фольклор и мифология Востока. М., 1999. С. 278–299; Носенко Е. Э. «Вот праздники Бога...» Историко-генетическое исследование еврейских праздников. М., 2001.

⁸ Таких сказок и преданий существует очень много. См., например: *Yiddish Folktales* / Ed. by V. Silverman Weinreich. Pantheon Books: N.Y., 1988. № 166. P. 348. На средневековом европейском материале эти поверья рассматривает Дж. Трахтенберг в своей классической работе: *Trachtenberg J. Jewish Magic and Superstitions. A Study in Folk Religion*. Philadelphia, 1961. P. 62.

⁹ *Treasury of Jewish Folklore. Stories, Traditions, Legends, Humor, Wisdom and Folksongs of Jewish People* / Ed. by N. Ausubel. L., 1972. P. 616–617. *Unterman A. Dictionary of Jewish Lore and Legend*. L., 1991.

¹⁰ Эта сказка, доступная мне, к сожалению, только в переводе на английский язык, была опубликована на иврите в: *Оцар ха-маасийот* / Naftali Greenboim, B'nai Brak, 1988. См. также: *Gabriel's Palace. Jewish Mystical Tales / Selected and Retold by H. Schwartz*. Oxford University press: Oxford; New York, 1993. № 90. P. 178–179.

¹¹ Опубликовано в: *Kol sipurei ha-Besht* / Ed. by Yisroel Yakov Klapholtz. B'nai Brak, 1960; *Gabriel's Palace*. № 99.

¹² *Башевис-Зингер И. Венец из пуха // Башевис-Зингер И. Сын из Америки. Рассказы* / Пер. с английского А. Величанского. М., 1993. С. 25–49.

Светлана Амосова, Светлана Николаева
(Санкт-Петербург)

Сны об умерших в еврейской и славянской традициях.

На материале экспедиций в г. Тульчин (Винницкая обл., Украина) и
г. Балта (Одесская обл., Украина)

Основной материал для этой статьи был собран нами в Подолии в 2005–2006 гг. Специфика нашего материала в том, что он записан в регионе, где контакты между евреями и славянами чрезвычайно интенсивны. Все это, разумеется, подсказывает сопоставительное направление работы.

Проблематике, связанной с темой снов и видений в народной культуре, посвящена обширная литература. В антропологическом и фольклористическом контексте сны и видения рассматривались западными и отечественными исследователями (см., например: Толстой 1994: 90–94, Небжеговска 1994; Лурье, Черешня 2000: 275–310; Сны и видения 2002). Однако еврейский материал, в отличие от славянского, как кажется, практически не привлекался фольклористами.

Здесь будет рассмотрен один из типов снов – сны об умерших. Этой теме была посвящена статья Ж.В. Корминой и С.А. Штыркова, в которой описана севернорусская традиция. Вообще такие сны обычно понимаются как способ контакта с умершими родственниками (Кормина, Штырков 2001: 212). Неоднократно отмечалось, что рассказывание снов, их обсуждение является обычной коммуникативной практикой, нормальной частью жизни социума. При этом предполагается, что увиденный сон рассказан и истолкован как сообщение (Кормина, Штырков 2001: 211).

Как указывает О'Нелл, одна из функций рассказывания сновидений – поддержание социального порядка (O'Neil 1976, с. 56). Обычно выделяют несколько типов снов о контакте с умершим: сон-недовольство, сон-просьба, сон-сообщение о близкой смерти и сон-диалог. Следуя в целом приведенной классификации, мы попробуем более подробно остановиться на тех аспектах темы, которые связаны с сопоставлениями двух традиций, а также со спецификой локальной еврейской традиции.

В Балте от еврейских и славянских информантов нами неоднократно был записан рассказ об обычае раздавать булочки (или

хлеб, конфеты и пр.), если во сне является покойный. Как правило, булочки раздают людям, встреченным на улице, и при этом сообщают «за кого» – то есть говорят имя покойного.

Соб.: А скажите, вот Вам не снились Ваш муж, Ваша мама умершая?

ПМ: Не снится? Снится! Снится! И кажется! Иногда даже и кричат, зовут.

Соб.: А вот Вы помните какие-то сны, может быть, они что-то рассказывают?

<...>

ПМ: Так она не помню, дак, когда они снятся, я ходила на базар, покупала булочки и раздавала.

Соб.: А так принято?

ПМ: Какой-то есть такой обычай, что если снится покойник, то он хочет кушать или пить, то надо купить и раздать.

Соб.: А кому раздать?

ПМ: Ну, любому там, ну, знакомому, я обычно раздавала знакомым, что я знала.

Соб.: А этот обычай... Кто Вас научил?

ПМ: Я помню, что такое было. Тетя, я жила у тети, я помню, что она очень часто покупала и раздавала. Я спросила: «Что такое?» Она говорит: «Я раздаю за упокой души папы, мамы».

Соб.: «За упокой души»?

ПМ: Да, так говорят.

Соб.: А именно булочки?

ПМ: Необязательно булочки – конфеты, печенье. Все можно такое – лакомки.

Соб.: А это евреям или всем проходим?

ПМ: Всем проходим (Балта, Val_06_069, МПГ).

Соб.: Вот если снится умерший? Ну, как бы, если приснился, может быть, надо что-то делать?

АД: Да, да. Вот если приснился, то трэба даты за нэго якусь подать.

Соб.: Подать?

АД: Да, да, ну, взяты булочку, взяты конфет, печенье даты ему.

Соб.: А кому дать?

АД: Любому. Кому она захочет, или мама, или дочка, кому захочет, тому и дают. Мужчины – мужчинам дают (Балта, Balta_089, ДАК).

Все эти примеры относятся к тому типу снов, который связан с нарушением поминальной, а иногда погребальной, обрядности, – сны-недовольства, сны-просьбы (Кормина, Штырков 2001: 213). Следует отметить, что описание самой практики подобного поминания обычно занимает в рассказах информантов значительно большее место, чем пересказ содержания сна. Нередко собственно нарративов, в которых бы пересказывалось содержание сновидения, в наших интервью нет. При любом появлении покойного во сне (причем неважно, приходит ли умерший с просьбой, недовольством или нет) необходимо «отдать за него» что-либо, то есть это воспринимается как сигнал к совершению определенного обрядового действия. Если покойный является во сне, то это уже означает, что он чего-то «просит», «требует».

Такой же обычай был зафиксирован нами и в Тульчине. Несмотря на то, что рассказ об угощении «за покойного» был записан от еврейской информантки, обычай этот в Тульчине воспринимается исключительно как славянский:

Соб. А бывает так, что умершие родственники или знакомые снятся, что надо делать?

РШ: У русских говорят, надо дать что-то бедному и не будет сниться. Я вам расскажу свой пример, я в те годы работала медсестрой, естественно, в терапевтическом отделении ежедневно умирали люди. Один товарищ, один мужчина, я была беременна тогда, я не имела покоя, я не могла ни одной ночи спокойно спать. Я обратилась к его жене, я говорю: «Укажите мне, что робить, я уже не може». И она мне посоветовала, что бы я дала булочки, хлеба, то, то, то. И от меня отстало. Тот человек, чья душа не давала мне покоя.

Соб. А Вы знаете, что это был за человек?

РШ: Конечно, я же его знала.

Соб. Который умер у вас в больнице?

РШ: Да, я его знала, я же тульчинка, и он тульчинский, в Тульчине все друг друга знают.

Соб. Он украинец?

РШ: Украинец (Тульчин, ПФ – 18, ШРГ).

В ответ на вопрос собирателя об умерших родственниках информантка – Рита Гениховна Швейбыш – рассказывает о пациенте, который умер в больнице, где она работала. В этом рассказе есть несколько любопытных деталей. Р.Г. Швейбыш подчеркивает, что такой обычай распространен у русских. Собственно, здесь неважно, русский это обычай или украинский, главное для информантки то, что это не еврейская практика. Она действует согласно «чужой» традиции; соблюдает правила, которых придерживается та этноконфессиональная группа, к которой принадлежит умерший. Причем, в отличие от балтских информантов, для Р.Г. Швейбыш этот обычай не является устойчивой и хорошо знакомой, «своей» практикой.

Как известно, для еврейской традиции не характерны такие формы поминальной обрядности, как поминальная трапеза, евреи не приносят и не оставляют на могиле еду для своих покойников и т.п. (об этом см., например: Белова 2005: 201–204). В то время как в славянской традиции все это является обязательными элементами погребально-поминального обряда (см., например: Седакова 2004).

В связи с этим можно предположить, что существует некоторое соответствие между практиками поминания покойных и сюжетами снов об умерших.

Один из устойчивых мотивов рассказов о сновидениях в славянской традиции – просьба покойного о том, чтобы его накормили. Родственники покойного в качестве своеобразного «ответа» на эту просьбу либо устраивают поминальный обед дома, либо относят еду на могилу, либо раздают ее.

ЕБ: Вот, свекрова-то тогда у меня померла, и я ей поминала: до сорока дней всё носят, милостинку надо. И я, вот тут старушка жила – зимовочка была – и я ей носила. Прихожу с фермы – когда олашек [оладушек] испеку, когда вот так... всё белово. Каждый день до сорокового дня.

Мне и снится: у меня были испечены житники – не из белово, с черной мукой. И говорит: «Лизавета, я так белово хлеба наелась, накорми-ко меня житником». Я утром с фермы пришла, отрезала полжитника этово, на сковородке печен, дак молока банку принесла к этой бабусе. – Ой, пошто! [бабуся отказывается] Нет, – я говоу, – баба Паша, бери, мене

приснилася бабушка своя, свекрова просит житника. Так уж одново житника есть не будёт, будёт с молоком, – она любила молоко. И всё: большие и отстала, снится не снивалась. А тут-то она выпросила у меня: говорит, накормила бы житником (КА, Кречетово-96, БЕА).

Любопытнo, что в материале, записанном нами от еврейских информантов, этот мотив (просьба покойного накормить) не встречается. Вполне возможно, что отсутствие подобных сюжетов соответствует отсутствию таких элементов, как поминальная трапеза, в погребально-поминальной обрядности евреев.

По-видимому, исключение представляет один пример, который нам удалось записать в Балте от еврейской и затем от русской информантки. История, о которой идет речь, широко известна среди горожан. Главный герой этой истории – учительница одной из балтских школ, муж которой умер несколько лет назад в местной больнице. Своим коллегам по работе она рассказала, что муж явился ей во сне и попросил угостить врачей, которые ухаживали за ним во время болезни. По совету знакомых и коллег, после того, как ей приснился этот сон, она устроила обед для врачей в городской больнице.

В беседе одна из ее русских коллег рассказала нам об этом случае:

Соб.: А вот умершие не снятся? Ну, умершие родители..?

КЦ: Нет. Вы знаете, говорят вообще так, что вот, если по закону все сделал, да, похоронил так, как нужно, вот, то редко когда приснится с какими-то там, допустим, требованиями. А если что-то ты не сделал так, то обязательно через время приснится и нужно обязательно сделать что-то и вот, вот... Елене Васильевне, еврейка, кстати, она живет это... Мясковская, она живет в центре города рядом с нашей школой. У нее недавно умер муж.

Соб.: Это Ваша коллега или нет?

КЦ: Это она рассказывала просто нашим коллегам, и рассказывали в школе, значит. Что-то она, что же она не положила туда? Нет, не положила, а он перед смертью, он лежал в первой больнице. Вот. И она все, обед она сделала, все, ну, все похоронила так, как по еврейским законам было нужно¹. <...> Но, значит, снится через время, говорит. Он

приснился ей и говорит, значит: «Боже мой, ты все сделала так, но почему ж ты, – говорит, – ты не отблагодарила, не покормила врачей, – говорит, – которые боролись за меня и спасали меня?» И вот она через день с подругой поехали, закупили все, приготовили и поехали в эту больницу и всех накормили (Балта, Val_126, ЦКП, ЛФ).

Ту же историю рассказала нам и еврейская информантка:

Соб.: А вот если что-то забыли положить и покойник снится?

РБ: Если снится, в таком случае, если снится, надо пойти на кладбище и то, что он сказал, что надо положить к могилке, так, чтобы никто не забрал. Вот, вот эта Мясковская – дом двухэтажный, вот я знаю, через две недели, через три недели, где-то там не долго, не долго, приснился муж. Приснился и сказал ей, что э-э: «Вы меня очень красиво провели. Но ты забыла, забыла, что меня спасали в больнице. Угости людей». Она мне, а мы с ней каждый день перезваниваемся и часами беседуем, да и она, не знаю, <...> и она мне позвонила: «Что делать? Что делать?» Я говорю: «Генечка, что делать? Соберите пару сумок и везите туда».

И она много наготовили, и она там со своей, в общем, там с одной учительницей, она была учительницей, позвонила, спросила, когда можно приехать, они приехала. И там в столовой все разложила, позвали медработников. Всех угостили, угостили.

Соб.: И больше он ей не снился?

РБ: Да, и больше он ей не снился (Балта, Balta_054, БРС).

Все эти примеры (об обеде, устроенном в больнице, и распространённый в Балте среди евреев и среди славян обычай раздавать булочки («за покойного»)) показывают, что для балтской локальной традиции, по-видимому, не характерно жесткое разделение поминальных практик в зависимости от этноконфессиональной принадлежности. В то время как локальная традиция Тульчина, например, представляет совершенно другой вариант: поминальные практики евреев и славян отчетливо различаются.

К этой же группе снов можно отнести и рассказ, записанный в Тульчине: бабушка нашего информанта увидела во сне умершего

знакомого, который попросил поставить ему памятник, потому что в его могиле сыро.

Этот сюжет, в принципе широко распространенный, например, в славянской традиции, от еврейских информантов был записан нами лишь однажды. Однако функционально, как нам кажется, он относится к тому же типу (сон-недовольство, сон-просьба), что и предыдущие примеры.

Еще одна группа снов об умерших – по-видимому, специфическая для еврейской традиции, – сны, связанные с имянаречением. Рассказывание таких снов, прежде всего, выполняет функцию социального контроля, направленного на соблюдение обычаев (O’Nell 1976: 56).

Обычный для такого сна сюжет следующий: кто-то умерших родственников или знакомых приходит во сне и просит, чтобы его именем (или вообще именем кого-то из умерших) назвали ребенка, который недавно родился в семье:

ЗМ: Да. Вот у меня у сына дочка родилась. Ну и они себе... как сейчас... выдумывают, не называют именем умерших, а выдумывают имя. Ну, они спорили между собой, как назвать ее. Ко мне... я спала... и женщина совсем чужая. Ну как чужая – ее дочка была мне подружка. И она умерла в Израиле. Она пришла вроде и говорит: Ай! Пускай они не спорят, что не все равно! Пускай называют Марье. Она Марье звалась. В честь нее. Ну и они Марина назвали девочку.

Соб.: А она вам говорила во сне по-русски или по-еврейски?

ЗМ: По-еврейски.

Соб.: А как она сказала?

ЗМ: Она сказала, что: Ай! Lozn zey nisht sporen? Lozn gibn a nitzen Marie. Все. Вот и они записали Марина. Вот а в синагоге ее, когда муж шел туда, дать угощение, так ее там же до Тойре вызвали Марье.

Соб.: Как будет – Марья, Маша, Мирьям, как по-еврейски?

ЗМ: По-еврейски, Марье. Ведь это еврейское имя (Хотин, ЗУМ).

Этот сюжет связан с кругом представлений об имянаречении, которые в еврейской традиции исключительно важны. Обычно новорожденных в еврейских семьях называют именем умерших родственников. Часто родственники со стороны матери и со стороны отца ребенка хотят назвать новорожденного именем «своего»

покойного для того, чтобы «передать имя». Рассказ о таком сне может быть аргументом при выборе имени, особенно если в семье возникают споры на эту тему².

В наших материалах есть несколько примеров снов такого типа:

Соб. А бывает так, что родился ребенок, и снится кто-то из покойной родни и просит, чтобы назвали? Не слышали такого?

ИШ: Слышал, слышал. Говорят, что во! Чтобы дали имя, дак придумывали это: мне снился сон, что пришли и просили дать имя такое. Потому что у евреев имя имеет большое значение.

Соб. А не было конфликтов, что одна сторона говорит, что я хочу, чтобы по моим родственникам

ИШ: Ну, как не было? Обязательно были. Были даже ссоры, вот поэтому, я говорю, давали даже двойные имена (Тульчин, ПФ – 18, ШИП).

Отметим, что в этом случае рассказ о сне оформлен как типичная «disbelief story». Сон о приходе умершего, по мнению информанта, выдуман только для того, чтобы назвать ребенка в честь «своего» умершего, рассказ о таком сне – своего рода «нечестный аргумент» в споре.

Вся эта группа снов, так или иначе, связана с загробным существованием умершего. Покойник приходит во сне для того, чтобы попросить живых или спровоцировать такие действия со стороны живых, которые обеспечат порядок в загробном мире. Это касается и определения участи умершего в целом (как в случае с имянаречением, от которого зависит «место» души на «том свете»), и более частных вещей (например, когда покойный, явившийся во сне, просит вещи, которые забыли положить в гроб во время похорон).

Другая часть рассказов о сновидениях относится к тому типу, который называется «сон-сообщение». В отличие от предыдущих сюжетов, здесь покойный сообщает живым родственникам те сведения, которые имеют отношение непосредственно к миру живых, а не к «тому свету» – как правило, он предупреждает о близкой смерти кого-то из родственников или о несчастье.

ПР: <...> Иногда, понимаете, сплю, снится сон - и не помню, а есть сны – что по сегодняшний день. Девчонкой была...

Мне снился сон, моя мама, папа еще не женился на второй.

Соб. Но мама уже?

ПР: Мама умерла в двадцать девятом году, а я в Одессе училась в мукомольном, в общежитии мы жили, перед летними экзаменами. А у нас папа имел племянника, а его убили, а осталась жена и двое детей, в Одессе они жили. Я училась там, папа приезжал, так он заезжал к племяннице, и она поехала в Балту – здесь всегда дешевле, чем в Одессе. Обычно едут на базарные дни, покупали курей тут, яички, масло, творог, все они покупали тут. Многие ездили покупать. Она мне говорит, как-то говорит, я ходила к ней, потому что за родственников, родственники: «Я поеду в Балту, я поеду к вам туда». Ну, езжай. Папа часто приезжал к ним, даже помогал. Ну, в общем она уехала. А мне ночью снится моя мать, что сидит возле меня в кровати.

Я: Мама, что ты плачешь?

Она: Как мне не плакать? Папа жениться на Ривке.

(Ривке, Ривка, ее звали Ривка).

– Тебе и Менделю, – меньший брат у меня Мендель, – тебе и Менделю плохо будет!

Я говорю:

– Папа не жениться никогда. Он преданный, нас осталось двое.

И что вы думаете? Сколько там, неделя там прошла, она должна приехать, а папа всегда, если он сам не ездил, передавал мне что-то из продуктов, он любил мне посылать, масло перетопит с медом, бутылку такую литровую. То творог, то масло.

Я говорю подруге:

– Оксана, пойдем, наверно, моя родственница приехала, папа что-то прислал.

Мы пришли, а она:

– Хорошо, садитесь, обедаем. Когда у тебя уже кончается учеба?

Я говорю:

– Ну, там через неделю или через две, – не помню сколько там.

– Ну, мы уже поедем вместе, знаешь, мы с папой расписались.

Мама сказала мне правду» (Балта, Balta_062, ПР3).

Здесь покойник выступает в качестве «курьера», доставляющего живым информацию, которая в их мире недоступна (Кормина, Штырков 2001: 213).

В некоторых случаях само появление покойного во сне воспринимается как предвестие несчастья или смерти кого-то из близких:

КК: Примерно, вот я вам скажу, как у меня было. Вот недавно. Зимой моя мать сильно заболела: «Вот мне снится мой покойный дядя, он ко мне приходит». И, значит, он мою маму мучает, понимаете, он, значит, как раз ходит ночью. Она у меня парализована 5 лет. И она с ним разговаривает ночью – значит, он к ней ходит. Он ее заберет, мою мать! А я не хочу, чтобы он забрал мою мать. Это моя мать, и как бы она ни парализована, я хочу, чтобы она была со мною. Знаете туда-сюда, знаете, жалко человека³.

И шо я делаю? Я иду на кладбище. И у меня отец покойный Юры, свекор, мне снился. Я беру цветы, покупаю очень много цветов, беру такси, и с мужем поехали на кладбище. И пошла на кладбище и стала плакать, просить, что, пожалуйста, не приходите к маме, не мучьте ее, не трогайте ее. Она и так несчастная, больная. И что думаете? Они все поняли и перестали ходить, и она выздоровела. И она выздоровела, моя мать. Я это верю, есть Бог на свете, есть Бог. Бог на свете есть (Тульчин ПФ – 2, ККМ).

Отметим, что, если второй из рассказанных сюжетов можно отнести, скорее, к первому типу снов – сон-недовольство, сон-просьба, – и тогда дальнейшее поведение информантки укладывается в рамки традиции, то в первом случае речь идет о появлении умершего, которое предвещает близкую смерть. После этого информантка идет на кладбище и несет цветы для того, чтобы «задобрить» покойников, – в сущности это та же модель поведения, что и в случае с нарушением погребально-поминального обряда (ср. обычай «отдать» что-либо «за покойного»).

Подчеркнем еще раз отличие тульчинской и балтской локальной традиции (которое демонстрирует и последний пример, записанный в Тульчине: информантка несет на кладбище цветы, а не еду). В Балте такой вид поминальной обрядности, как угощение булочками, хлебом и т. п., воспринимается как общий и для славян и для евреев,

а в тульчинской традиции он воспринимается исключительно как славянский. Что касается сюжетов, связанных с имянаречением, то, по-видимому, они характерны именно для еврейской традиции этого региона⁴. Таким образом, перед нами две локальные традиции, в которых по-разному сочетаются специфические славянские и еврейские элементы.

Приложение

ШМ: Бывает, что что-то приснится: жена, мама, папа. Дак я, рассказывали тут друзья, говорят, надо что-то дать, булочки, конфеты, рубль, кому-нибудь надо дать.

Соб.: Что-то приснится?

ШМ: Что-то приснится, это всем <...> Я как-то шел туда наверх, педучилище и налево пошел, пошел здесь, а его... Было дерматин, брат с Крыма присылал дерматин, он здесь продавал, я ему помогал. Он мне дал бесплатно, двое дверей обить, дак я, не доходя его, вышла одна женщина молодая, с сумочкой, идет:

– О! Хорошо, я вас встретила.

– А что такое?

– А я стала отца и мать...

(Мать была учительницей, хорошая женщина, а отец еще лучше, они русские, чисто русские.)

– ...пусть сегодня папы годовщина, мне сказали, увидишь первого мужчину дать печенье. Она пекла точно как еврейские, точно вот так, так. Вот так, так. Точно. Дала несколько штук.

<...>

Соб.: А вот я все-таки хотела к снам возвратиться. Вот я не совсем поняла, если кто-то приснился, то надо дать, это что-то на улице кого встретишь?

ШМ: Да.

(Балга, Balta_049b, зап. от Моисея Иосифовича Штейнгард.

Соб.: А. Соколова, М. Хаккарайнен)

Соб. А если покойник снится и что-то просит, нужно что-то сделать?

ФФ: Да! Надо!

Соб.: А что?

ФФ: Ну, попросил он у тебя что-то, ты купила булочку, дала за него.

Соб. Кому?

ФФ: Любому человеку, такому, который может помолиться за него. Вот нате, помолитесь за такого-то такого-то. Вот это дать, и не будет сниться и ничего.

(Балта, Balta_070, зап. от Феодосьи Даниловны Федоровой, 1927 г.р. Соб.: С. Амосова, М. Бруцкая)

Соб.: А вот случается такое, что потом умершие снятся вот после похорон? Какие-нибудь близкие...

ЕА: Бывает, бывает, шо снятся. Шо не так зробили, та и, та и приснилася та и...

Соб.: А что можно не так сделать?

ЕА: А шо, шо хоте... Шо ж може нэ так, мае, шо похоронили и даже обиду нэ роблят – бывает, шо снятся.

<...>

Соб.: А что нужно делать, чтоб не снились?

ЕА: Даваты.

Соб.: «Даваты»?

ЕА: То шо вин та и трэба, дати кусок хлеба, присниўся. Шо-нибудь чи пряник, чи конфэт, шо-нибудь, шоб вин бильши нэ снiўся.

Соб.: А кому дать?

ЕА: Кому хто нравится.

Соб.: В смысле людям на улице?

ЕА: Да, да.

Соб.: И не будет сниться?

ЕА: Нет.

Соб.: Не будет сниться. А если что-то ему не то дали, то что?

ЕА: Нэ, я считаю, онэ ну, шо дашь...

Соб.: Да? То есть надо отдать кому-то, или что?

ЕА: Да, да. Да. Ну, вот и, вот, присниться минэ, так иной раз дити, мама или хто там... Вот пишла там, купила пряник чи булочку та и дала. Сказала, за нэго.

(Балта, Balta_088, зап. от Елены Афанасьевны, 1936 г.р. соб.: Т. Величко, А. Страхова)

Соб.: А кому раздать?

ЕХ: Ну, бедному кому-нибудь, вот такому. Конечно, не жєницинам – мужчине, потому что он мужчина.

Соб.: А если жєница снiлась?

ЕХ: Женщине надо дать.

Соб.: Тогда женщинам надо раздавать?

ЕХ: Да.

Соб.: А вот там старый - молодой – не важно?

ЕХ: Нет, это не имеет значения.

[рассказывает про то, как ей приснился брат]

ЕХ: Вот он курил очень много, я сигарет за него отдала.

Вот. Ну, конечно, любил еще выпить, я за него водку давала. Ну а что ж?

[рассказывает про болезнь брата]

Соб. 3: А вот, когда Вы отдавали, Вы сказали, что-нибудь?

Это надо сказать?

Инф.: Да. Надо сказать. Я сказала: «За покойного брата Сашу».

Соб. 1: А то есть это надо сказать?

Инф.: Да, за кого.

(Балта, Balta_074, зап. от Евгении Михайловны Хотенко. Соб. М. Каспина, С. Пахомова)

Соб.: А Вас в честь кого назвали?

РЯ: Вот. Так и она... [тетя информантки]... Уже мама вышла замуж – так она приснилась моей маме и говорит: «Сима, тебе сейчас легче будет. Ты будешь родить дочку». Вот. «Я хочу, чтоб мое имя было у тебя, - вот, а она умерла, вот, - назови меня... Моём именем». Вот. Так она назвала, поэтому я... Так папа мой не хотел, он говорил: «Рая, Рая, Рая». А вообще-то в паспорте я же написана Роня.

(Балта, Balta_087_1, зап. от Рони (Раисы) Яковлевны Коренблит. Соб.: А. Щепетова)

Соб. А вообще считается, если снится – это хорошо?

РБ: нет, это не хорошо, не хорошо. У меня было много очень переживаний, что у меня мать умерла... в 88-м году. Вот. Она умерла в больнице, вскрытие не делали, у евреев по закону нельзя резать умерших. Вы это знаете? Да? Вот. Ну, в общем, короче говоря, похоронили красиво. Все похоронили, вот, и потом, наверное, лет 5 потом она снилась, почти каждую ночь, я думала, сойду с ума. Не просто снилась, а в полном смысле слова, она с меня куски рвала. Это, это не то, где-то кто-то

что-то. Это я за себя говорю. Она приходила, она обижалась, она что-то говорила, она была что-то чем-то не довольна. Она, я, что я, как говорили, надо кому-то что-то дать. Я раздавала, сестра в Тирасполе в синагоге, она тоже была в курсе всех этих дел, в синагоге тоже делали, и там в синагоге угощали, значит, прошло много времени, пока все утихомирилось, пока все утихомирилось.

Соб. давать надо, просто угощать людей или?

РБ: Вы когда угощаете или даете, надо сказать, за кого вы даете: вот это за мою маму. Вспомните маму, и назвать фамилию, имя, отчество.

Соб. еврейское называть?

РБ: ну, положено еврейское называть, но если даете еврею, то еврейское называете. А если нет, не хотят, чтобы ухмылялись, так называют, которое входу имел.

(Балта, Balta_054 зап. от Раисы Семеновны Бейнер, 1937 г.р. Соб.: Н. Евсеенко, А. Львов, А. Щептова)

ПР: <...> И так мы не знаем, где он похоронен. <...> И мы не знаем, его в Тирасполь увезли и там его расстреляли <...> Мы не знаем где, я на Сахалине, когда я там жила. Мне снился мой отец, он мне сказал, где он находится. Вы понимаете. Мы жили в гостинице. У нас полстены в доме обвалилось, так мы в гостинице с мужем жили, и кровать стояла, вот так кровать стояла лицом к окну, говорят, смотрит в окно: забывается сон. И я проснулась, от этого сна, что мне папа говорит, где он находится. И говорю мужу: «Миша, знаешь, мой папа мне снился, и он мне сказал, где он находится». И где же? Да, я не помню!

Соб. А он с Вами говорил по-русски или по-еврейски?

ПР: По-еврейски.

Соб. А что он сказал?

ПР: Да я, в том-то и дело, что я не помню.

Соб. А какие слова он говорил?

ПР: Вот это я забыла и по сегодняшний день не могу вспомнить, в каком он городе находится.

Соб. И это было, когда он умер?

ПР: Нет, и это, я ж не знала, что он умер.

Соб. Вы не знали?

ПР: Нет. Я же еще не была здесь. Он именно город назвал.

Соб. А как он был одет, что-то помните?

ПР: Я уже не помню.

(Балта, Balta_062, зап. от Ривы Зеликовны Пивник, 1918 гр. Соб.:
С. Амосова, М. Бруцкая, М. Крутиков)

Соб. вот бывает как-то, что во сне снится человек, который уже умер?

ЛМ: Часто бывает сняться.

Соб. А что нужно делать, чтобы этого не было?

ЛМ: Не знаю, не знаю. Знаю, что если они снятся – это перемена погоды. Особенно, если мертвые снятся, обычно. Я вам расскажу один случай про сон. Моей мамы нема уже тридцать восемь лет. Ну, а я была беременная с третьим ребенком, ну было мне месяцев пять, как я была беременная, и снится мне она, она пришла ко мне на работу и принесла бутылку манной каши. Я ей говорю: «Как ты мне принесла? Как ты могла прийти? Ты же мертвая?» Она говорит: «Нет». А я выхожу с ребенком на руках, с маленьким. И она говорит: «Иди, иди». Я говорю: «Ну как? Ты же мертвая?» Она говорит: «Нет, я живая». Через три дня я потеряла ребенка. Потеряла ребенка. Она его, мы его похоронили около мамы. Видите, какой сон, бывает сны исполняются. Это такой сон, который исполнился. Особенно хорошо, когда снятся мертвые, которые тебе приносят, дают тебе – это к добру, это хорошо. А если приходит и зовет, и тянет тебя – вот это не хорошо. А вот если приходят, заботятся с того света о тебе. Вот такие сны бывают.

Соб. А мама во сне говорила на каком языке с Вами?

ЛМ: На еврейском.

Соб. На еврейском?

ЛМ: Gei tzi der boben⁵.

Соб. Ага! А можете рассказать на еврейском?

ЛМ: не могу ее рассказать, я бы ее рассказала, мне не получается. Я знаю, Gey tsi der buben. А я ей говорю: «ну как ты? Zuj kenstu kimen, az di bist shoyn geshtorbн». А она мне: «Neу, du geshtorbн. Ибе ikh leyb, ikh zol geyn tsi der bube». ⁶ Вот такое у меня было. Так бабушке, так она забрала его к себе. Вот такое вот было.

Соб. А вот если покойники приходят и что-то просят?

ЛМ: Да, это надо дать кому-то что-то.

Соб. А кому надо дать?

ЛМ: ну любому надо дать, если она просит. Вот, например, мой муж приснился, просил папиросы: «Принеси мне папиросы». Я пришла, соседу купила пачку папирос и говорю: «Покурите за моего деда». Если он просит что-то, надо обязательно за мертвого дать.

Соб. А если какую-то свою вещь просит?

ЛМ: Такое я не знаю, такое не знаю, такое не снялась.

(Балта, Balta_052, зап. от Лизы Львовны Мильчинко, 1935 г.р.)

Соб.: М. Каспина, С. Пахомова)

Соб. 2: А не рассказывали такое, что, может быть, во сне кто-то являлся? Покойники, например?

Инф.: Мне лично появлялись.

Соб. 2: И что?

Инф.: Ну, что, вот мой брат умер пятого октября И он несколько раз...

...hulem. Er geyt tsi mir... gelt ...gelt...он промолчал, farshvimt... нема gelt,... gelt, geshtelt а памятник, er hot mir gegeben и похорон gemakht... И всё он исчез. А потом еще раз hot gemakht а hulemt, gib а kik... azoy bistu gekimen... keyner zol nit zeyn. Aroysgekrokhn funem grib... keyner zol nit zeyn.

Aroysgekrokhn funem grib – вылез. Un ... gegungen, keyner zol nit zeyn⁷.

... прошел, чтоб никто не видел.

Соб. 1: Ага. И он как бы сказал, зачем он к Вам пришел?

Инф.: Ни за чем не сказал, только посидел и исчез. Ну почему, я вам скажу. Он мне приснился, я посмотрела, как будто бы в его комнате. Он говорит: «Я пришел домой».

Kh'hob gekimen aheym...tsu ...dortn... bistu ibergegongen. Я значит дверь закрываю. Gekrokhn funem grib, keyner zol nisht zeyn. Он вылез, чтобы никто не видел⁸.

Он два раза мне снился такое.

Соб. 1: А что делать нужно, если снится?

Инф.: Видите, если он просит что-то – надо раздать людям.

Соб. 2: Любым просто?

Инф.: Любьм.

Соб. 1: Ага.

Инф.: Но, смотря, что он просит. Вот. Моя мама покойная мне раз снилась. Извините, я вам перебежю. Моя мама, он не работал тогда, мой брат. Снится моя мама мне говорит:

– У тебя есть мелочи?

Я говорю:

– Зачем тебе надо?

Мол, дать Саше. А я недолго думая говорю:

– Ты за него беспокоишься, а за меня не беспокоишься?

Почему, – я говорю, – он не работал? Почему?

Она говорит:

– Ну, у тебя же есть, а у него нету.

А мне старые люди тоже сказали, шо пошли ее на три буквы. Да. Так она исчезнет. Но она не исчезла. Она мне говорит: «Ты мне посылаешь?» Я говорю: «Да!» И с тех пор она мне перестала сниться.

Соб. 1: А Вы с ней по-русски во сне разговаривали или по-еврейски?

Инф.: По-русски она говорила.

Соб. 1: По-русски, да?

Инф.: Да.

Соб. 1: А так Вы с ней обычно общались, когда она жива была?

Инф.: Ну, она говорила по-еврейски, конечно. Вот. У нее же отец и мать были евреи.

Соб. 1: А вот во сне она с Вами по-русски говорила?

Инф.: Да.

Соб. 1: А брат?

Инф.: Тоже.

Соб. 1: По-русски?!

Инф.: Тоже. Брат вообще не умел говорить по-еврейски. Брат вообще не умел говорить. Вот я его спросила, я говорю: «Как ты выглядишь?» А он говорит: «Я прошел так, чтоб никто не видел». Ну, между прочим, он, когда умирал, так было уже такое состояние у него. У него жена тоже умерла. А он мне говорит:

– Женя!

Я говорю:

– Что?

Он говорит:

– Ты говорила: «С гроба не вылазят».

Я говорю:

– В гроб ложат, а не вылазят.

Я ему так ответила. Да. Он говорит:

– А как же Надя вылезла?

Это он жену видел. А я говорю:

– Где ты видел Надю?

– Вон только что около меня была.

Потом он мне еще сказал. Я знала, что он видел, что он умирает, поэтому. Потом он мне говорит:

– Сними покойника.

Я говорю:

– Где ты видишь покойника?

– А вот у меня тут. Ты что, не видишь, на мне лежит покойник.

Поэтому он уже видел и покойников, и видел всех. В гроб, говорит, ты говорила, что не вылазят. Я говорю: «В гроб ложат, а не вылазят». А как же Надя, мол, вылезла? Поэтому он потом мне просился, что я приеду. Я говорю: «Как ты вылезешь?» А он: «Я пришел так, чтобы никто не видел».

Соб. 1: А вот еще не было таких людей, которые бы разбирались в этом, могли посоветовать, знали вот, что рассказать.

Инф.: В чем?

Соб. 1: Вот если такие сны снятся или вот там нечистая сила?

Инф.: Ну сказали, что, если что он это вот, нечистая сила, так это лук отдать человеку.

Соб. 1: Лук?

Инф.: Лук. Больше... И там то, что он любил, допустим. Так за него раздать.

Соб. 1: А кому раздать?

Инф.: Ну, бедному кому-нибудь, вот такому. Конечно, не женщинам – мужчине, потому что он мужчина.

Соб. 2: А если женщина снилась?

Инф.: Женщине надо дать.

Соб. 2: Тогда женщинам надо раздавать.

Инф.: Да.

Соб. 1: А вот там старый-молодой – не важно?

Инф.: Нет, это не имеет значения.

Соб. 1: А вот были такие еврейские бабушки, которые бы могли подсказать такие...

Инф.: Щас нема таких.

Соб. 1: А раньше?

Инф.: Были.

Соб. 1: Были? А как-нибудь их называли, что-то про них рассказывали?

Инф.: За кого? За бабушек?

Соб. 1: Да.

Инф.: Шо они могли сказать, я вам сейчас скажу, что они говорили. Они сказали, что дэ эльтер мэнч ...зани...зэ...на идише...Ну, как сказать, ученым, эти вот, богомольным, знают старые обычаи. Вот. И они советовали, что делать. Это ж мне сказали, что, вот, дать лук и то, что он любил.

Соб. 1: А это еврейские бабушки, которые так сказали, или украинские?

Инф.: Да. Еврейские.

Соб. 1: Еврейские, да?

Инф.: Вот он курил очень много, я сигарет за него отдала. Вот. Ну, конечно, любил еще выпить, я за него водку давала. Ну а что ж?

<рассказывает про болезнь брата>

Соб. 3: А вот, когда Вы отдавали, Вы сказали, что-нибудь? Это надо сказать...?

Инф.: Да. Надо сказать. Я сказала: «За покойного брата Сашу».

Соб. 1: А то есть это надо сказать?

Инф.: Да, за кого.

(Балта, Balta_074, зап. от Евгении Михайловны Хотенко. Соб.: М. Каспина, С. Пахомова)

Балта, Balta_054, БРС – зап. Бейнер Раисы Семеновны, 1937 г.р. Соб.: Н. Евсеенко, А. Львов, А. Щептова.

Балта, Balta_062, ПРЗ – зап. от Пивник Ривы Зейликовны, 1918 г.р. Соб.: С. Амосова, М. Бруцкая, М. Крутиков.

Балта, Bal_06_069, МПГ – зап. от Мясковской (Шнайдерман) Полины Григорьевны, 1926 г.р. Соб.: С.Амосова, В.Дымшиц.

Балта, Balta_087_1, КРЯ – зап. от Коренблит Рони Яковлевны, 1924 г.р. Соб.: А. Щепетова.

Балта, Balta_089, ДАК – зап. от Дармороз Анны Константиновны, 1927 г.р. Соб.: Т. Величко, А. Страхова.

Балта, Bal_126, ЦКП, ЛФ – зап. от Циркуковой Клавдии Павловны 1953 г.р.; Лебедевой Фионии 1946 г.р. Соб.: С. Амосова, М. Бруцкая, С. Николаева

Тульчин ПФ – 2, ККМ – зап. от Кессельбрер Клары Михайловны. Соб.: С. Степанищев, В. Чаплин.

Тульчин, ПФ – 18, ШРГ – зап. от Швейбьши Риты Гениховны 1936 г.р. Соб.: В. Дымшиц, С. Амосова.

Тульчин, ПФ – 18, ШИП – зап. от Швейбьши Исаака Пейсеховича (ИШ) 1937 г.р. Соб.: В. Дымшиц, С. Амосова.

Хотин, ЗУМ – зап. от Медник Златы Ушеровны, 1932 г.р. Соб.: В. Дымшиц.

КА, Кречетово-96, БЕА – Каргопольский архив этнолингвистической экспедиции РГГУ, зап. от Елизаветы Александровны Березиной, 1937 г.р.

Примечания

¹ В данном случае русские информанты упоминают о поминальном обеде, который устроила еврейская коллега одной из рассказчиц после похорон своего мужа. Причем то же они повторили в ответ на уточняющий вопрос собирателя про поминальный обед:

КЦ: ... И она все, обед она сделала, все, ну, все похоронила так, как по еврейским законам было нужно.

Соб.: И обед по еврейским законам сделала?

КЦ: По-моему, тоже.

ЛФ: Ну а как же? Конечно, ну обряды ж свои каждого! (Балта, Bal_126, ЦКП, ЛФ)

Впрочем, в большинстве случаев славянские информанты, подчеркивая разницу в поминальных практиках евреев и славян, говорят о том, что у евреев не принято устраивать поминки (Белова 2005: 202).

² Более подробно практика имянаречения в еврейской традиции рассматривались нами в докладе на семинаре «Советский и постсоветский штетл (по материалам экспедиций 2004–2005 гг.)». Дело в том, что чрезвычайно сложный комплекс представлений об имянаречении в еврейской традиции связан с похоронной обрядностью: загробная участь покойного определяется после того, как его именем

назовут новорожденного (и именно в этот момент падают черепки, которые на глаза покойного кладут во время похорон, и он «начинает видеть»). Отметим, что мотив зрения и слепоты покойников в связи с их загробным существованием подробно рассматривался на славянском материале Н.И. Толстым, выводы которого во многом справедливы и для еврейской традиции (Толстой 1995).

³ В этой части рассказа остается неясным, идет ли речь о умершем, который снится матери информантки и с которым она разговаривает во сне, или о ходячем покойнике (ср. следующую фразу в интервью: «И она с ним разговаривает ночью – значит, он к ней ходит»).

⁴ Основания для такого вывода дает наш материал, записанный в разных городах Подолии. Впрочем, возможно, при дальнейшем исследовании это утверждение окажется справедливым и для других регионов.

⁵ Большое спасибо Ольге Габе за помощь в транскрибировании интервью на идише и их переводе на русский.

⁶ Как ты можешь прийти, если ты уже умерла? – Нет, я не умерла, я живу и мне надо идти к бабушке.

⁷ Во сне. Он подходит ко мне... деньги... деньги... нет денег... деньги... поставил памятник, он мне дал и устроили похороны... А потом еще раз приснился... взглянул... так ты пришел... никто не должен видеть. Вылез из могилы... никто не может видеть. Не поняла? – Нет, вот в начале. Вылез из могилы – вылез. И... прошел, никто не должен видеть.

⁸ Я пришел домой... чтобы... сюда... ты прошел. Я, значит, дверь закрываю. Вылез из могилы, никто не должен видеть. Он вылез, чтобы никто не видел.

Литература

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

Кормина, Штырков 2001 – *Кормина Ж.В., Штырков С.А.* Мир живых и мир мертвых: способы контактов (два варианта северорусской традиции) // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы / Отв. ред. А.А. Плотникова. М, 2001. С. 206–231:

Лурье, Черешня 2000 – *Лурье М.Л., Черешня А.В.* Крестьянские рассказы о сбывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации и методические разработки преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета / Ред.-сост. М.Л. Лурье. СПб., 2000. С. 275–310.

Небжеговска 1994 – *Небжеговска С.* Сонник как жанр польского фольклора // *Славяноведение*. 1994. № 5.

Седакова 2004 – *Седакова О.А.* Поэтика обряда: Погребальная обрядность восточных и южных славян. М: Индрик, 2004.

Сны и видения 2002 – Сны и видения в русской культуре

Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Сост. О.Б. Христофорова. М., 2002.

Толстой 1994 – *Толстой Н.И.* Славянские народные толкование снов и их мифологическая основа // Сон – семиотическое окно. М., 1994. С. 90–94.

Толстой 1995 – *Толстой Н.И.* Глаза и зрение покойников // Толстой Н.И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1991. С. 185–205.

O’Neill, 1976 – *O’Neill C.W.* Dreams, Culture, and the Individual. San Francisco, 1976.

Евгений Сафронов (Ульяновск)

«Иной мир» в рассказах о сновидениях и комплексе представлений, связанных с похоронно-поминальными обрядами русских

Представление об *ином мире* (ИМ) относится к числу наиболее востребованных концептов традиционной культуры. Особенно значимо оно в контексте похоронно-поминальной обрядности (ППО), всей той вербальной «оркестровки», которая ее сопровождает.

Цель статьи – показать, как эксплицируется образ «иного мира» в рассказах о сновидениях и как он взаимодействует с комплексом представлений об инобытии в ППО. Таким образом, мы рассмотрим относительно узкую тематическую группу рассказов об *иномирных* снах (всего нами учтено около 500 текстов, находящихся в личном архиве автора и фольклорном архиве Ульяновского педагогического университета).

Кратко остановимся на типологии и некоторых структурно-семантических особенностях данной группы сновидений, поскольку без этого невозможно будет перейти к конкретным примерам взаимодействия.

По тому, как представлено описание ИМ, рассказы об инобытийных снах можно условно подразделить на сны, описывающие «тот» свет прямо (эксплицитно), и тексты, где это описание представлено имплицитно.

К первым мы относим рассказы, где описание ИМ дано либо от лица самого сновидца, либо – от лица персонажа инобытия. Для каждого из обозначенных типов рассказов характерна своя структура и свой набор мотивов.

Например, «ядерная» часть снов (основной блок мотивов) первого типа, в которых ИМ описывается от лица сновидца, состоит из 3 основных элементов:

- мотив перехода в ИМ;
- мотив описания увиденного в ИМ;
- мотив возвращения из ИМ;

Мотив перехода и мотив возвращения, пользуясь терминологией Б.Н. Путилова, «с функционально-содержательной стороны» относятся к динамическим мотивам, мотив описания увиденного – к статическим (Путилов *in folio*).

Все эти три элемента могут варьировать и не обязательно сопутствуют друг другу.

В связи с обозначенной выше темой мы сосредоточимся, в основном, на мотиве *описания* ИМ.

Отметим, что рассказов о снах, где упомянутая ядерная часть присутствует, так сказать, в полном объеме, относительно немного. Более часто встречаются сны, в центре сюжета которых – либо мотив перехода (примеры анализа текстов, в которых присутствует данный мотив, см.: Сафронов *guthenia1*), либо само описание ИМ.

Образ ИМ, представленный в рассказах об инобытийных снах, неоднороден: можно утверждать, что в снах эксплицировано описание собственно двух миров: их условно можно обозначить как «хороший» и «плохой» («Хороший» мир наполнен солнечным светом, яркими, «сочными» красками (даже некоторой их *избыточностью*), свежестью, воздушной легкостью, пронизан положительными эмоциями сновидца:

«... такая цветовая гамма: золотисто-оранжевая, яркая, – зелень, что в жизни, в природе такого нет... такой красоты *на земле* я нигде не видела» (ИРП);

«вижу необычный мир, – светло, солнечно, на деревьях – цветы, краски яркие, сочные» (ЗИН);

«...я чувствую до сих пор – воздух легкий, – знаете, такая красота, столько цветов, а девушки идут вдаль! Какая-то такая красота, которую только передают плакаты, что ли: зелень, цветы, что-то такое нарядное» (КЗИ).

Типические образы (или *образы-мотивы*, – о данном термине с некоторыми оговорками см., напр.: Неклюдов 1984: 226) «хорошего» мира следующие: некий водоем (иногда – с чистой, прозрачной водой); засеянное поле или поляна с *ярко-зеленой* травой и цветами; сад (иногда – с яблонями и яблоками); *поющие* птицы (либо – люди); «комфортное» жилище (*уютная* изба, квартира, может быть – лодка, корабль, где находится персонаж инобытия); встречается также образ *священной горы* (например, Тибета и т.п.) и др.:

«Ручей течет, так он течет, так он журчит, как будто кто сказку рассказывает, – слушал, слушал бы... деревца экзотические – всякие» (ИРП);

«Увидела маму [умершую в реальности. – Е.С.] – она плыла по *голубой-голубой речке* (цвет даже неестественный какой-то

[отмеченная выше *избыточность*. – Е.С.] на лодке <...> плыла и *пела песни*» (ЗИИ);

«... У меня была такая гармония, – я собирала *яблоки*, ягоды... откуда там, в лесу, *яблоки* взялись...» (ДАО);

«... *розы*, *тюльпаны*, – всё, – *яблоки цветут*, – всё как *жар горит*...» (ТВВ);

«... Зашла в какую-та *избенку* малинькаю, – а там так уютна, харашо, – и ани [умершие внучка и свекровь. – Е.С.] вместе с бабушкой, с маей свикровью: бабушка в аднем углу, а ана [внучка] стаит прям вот так вот пирида мной» (ЯМС).

Напротив, в «плохом» мире *пустынно*, неуютно, сумрачно, холодно, жестко и т.п.; сновидец задыхается, плохо себя чувствует, испытывает неприятные эмоции:

«Планета такая круглая и такие рытвины, там. – кратеры... *просто пустыня* и *какие-то кратеры*, и я прям чувствую, что она необитаема, потому что на ней я *плохо себя чувствую*, *задыхаюсь*...» (ИТД);

«... один раз я вылетел в *пустыню*, в которой ничего не было, вообще ничего. Мне не понравился этот сон, и я проснулся» (НСК);

«*Полумрак*, *сумрак*, освещения нет...» (ТНП).

Для плохого мира характерны: *пустыня* (см. примеры выше); некий *опасный* водоем (иногда сновидец тонет в нем); образ странного (и страшного) *жилища*, которое устойчиво именуется некоторыми сновидцами *бараком* (или «старой *избушкой*» и т.п.), – в нем сновидец может обнаружить *пустые* комнаты, *пустые* кровати, полки, расположенные *рядами* и т.п.; может встретиться чем-то примечательная (напр., *прямая*) дорога, тропа, «конусообразная» *гора* (или *пирамида* и т.п.) и др.

«Иду, – очень *прямая дорога*, больше ничего, *очень прямая гора* такая, ну, *конусовая* – и там свечение... кошмар какой-то, страшно...» (ПЕВ);

«... я оказалась где-то далеко за городом, – там стояла *избушка*, *дряхлая*, *старая*... И там стоят *пустые кровати*, *много пустых кроватей*. Мой страх начал нарастать, я ходила по этим *пустым* комнатам и вышла из дома...» (КЕА).

Подчеркнем, что соответствие данных описаний традиционным представлениям об аде и рае, как они обычно отображаются, например, в народно-православной культуре, жанрах апокрифов (напр.,

см.: Откровение Петра 2001: 192; Соболев 2000: 15–16, 174, духовных стихов (Федотов 1991: 105–116), обмираний (Паунова 2001: 194) – далеко не прямое: здесь есть своя специфика.

Весьма своеобразно и описание пространственных особенностей образа ИМ: одной из конституирующих черт инобытия является *рядоположенность* его основных образов (ср. упомянутые выше полки, на которых пребывают умершие; ряды пустых кроватей и т.д.). Рядоположенность в описании пространства ИМ может быть ориентирована горизонтально и вертикально. Горизонтальная интенция в некоторых текстах имеет очевидную корреляцию с определенными реалиями кладбища.

В своих дальнейших иллюстрациях мы будем (помимо упомянутых экспедиционных записей предыдущих лет) опираться также на конкретный локальный материал – экспедиционные записи 2005 г., сделанные мною в с. Потьма Ульяновской обл.

По сообщениям разных информантов, где-то до 60-х гг. XX в. в Потьме не было принято делать ограду на могилах. Мотивировалось это представлением о негативном отношении умерших к оградкам. Они мешают им «выходить» («гулять»). После того как ограды стали делать, многие из жителей либо всегда держат дверцы открытыми, либо открывают их на календарные праздники, связанные с посещением умерших (Пасха, Масленица и т.д.).

Таким образом, мы сталкиваемся здесь с конкретными представлениями, реализующимися в определенных акциональном и вербальном кодах. Далеко не последнюю роль в утверждении, укреплении этих представлений играют рассказы о сновидениях. В некоторых случаях именно рассказанный сон – основная причина определенного отношения нескольких поколений одной семьи к этой конкретной реалии кладбища. Ср., например, следующий рассказ:

«[после того, как дедушке сделали ограду на кладбище вообще без дверки] дедушка ей [матери информантки. – Е.С.] тогда приснился: «Вот, мыл, Катя, всё хорошо, но это... кругом огорожено, высокий забор, нигде выйти не могу...» Вот приснился сон... Она тогда мне говорит: «Мне ограду не делайте, не надо никакой ограды, а то я и буду – не вылезу нигде...»» (ПВП).

«Огороженность» в описании иномирного пространства здесь, безусловно, тесно связана с конкретными реалиями кладбища (воспринятыми, естественно, в общем контексте ППО). Весьма

значимо для рассказов об «иномирных» снах и представление о могиле и гробе как домовине-доме, жилище покойника. Это представление поддерживают распространенные рассказы о снах, в которых соотносятся изменения, сделанные в реальности на могиле (напр., установка нового памятника или уборка), с определенными изменениями жилища покойника во сне.

Дальнейшее, условно говоря, развитие идея рядоположенности получает в другом тексте:

«[В реальности родственники информантки погибли в автокатастрофе. После приснившегося ей сна и она сама, и ее сын договорились с родственниками в случае их смерти не делать им ограды.] Я была, видала сон: хожу, хожу как по кладбищам, а оне будто вот таке-еи большие кладбища, и везде всё загорожено... И сидят все мертвецы... вот в этих своих загородках <...> и будто я подошла к одному знакомому, я грю: «Шур, а вот ты не видал здесь, я говорю, наших?» <...> А он говорит: «Нагородили еще клетков здесь, зачем, грит, этих вот клетков нагородили, мы сами сидим вот все в клетках...»: [Это вот на кладбище огородки?] – Да-да-да, здесь же ограды делают, – бывало, не было никаких оград, а щас всё – на какую красоту или чаво ли...» (ЕАН).

Здесь указанная выше реалия (ограда) и *рядоположенность* могил на кладбище представлены как совокупность клеток-оград для умерших.

Вообще, описание местопребывания (или – конкретнее – жилища) умершего – нередкий и значимый мотив рассказов об иномирных снах. Некоторые детали этого описания выполняют функцию своеобразных маркеров, позволяющих определять отнесенность приснившегося инобытия к «хорошему или «плохому» мирам.

Если для жилища «хорошего» мира характерны уютность, светлость (примеры см. выше), то в описании плохого весьма примечательно совпадение у разных информантов его наименования – «барак»:

«...Он [умерший отец – Е.С.] мне приснился в каком-то *бараке*, в котором стояли кровати вот рядами...» (ЖВВ);

«Снился сон, что я была в гостях у покойных родителей и у тетки. Видела, где они живут, то есть *барак подземный, неблагоустроенный*, – полки, на которых они живут...» (ТНП);

«[видит умершего отца] ...вот иду как будто в *бараке*, кругом

двери, и я до последней двери дошла – дверь открытая. Я вот так встала в дверь, посмотрела: *койка* стоит...» (Запорожец 2001: 98, № 8).

В некоторых рассказах идея «рядоположенности» (точнее в данном случае – «ярусности») является «структурообразующей» чертой иного мира *в целом*. На каждом ярусе пребывают свои обитатели, со свойственными лишь им чертами и занятиями. Приведем в качестве доказательства фрагмент весьма любопытного, на наш взгляд, текста сновидения, отмечая его наиболее репрезентативные моменты. Привлекательность приводимого ниже примера обуславливается, во-первых, более-менее подробным описанием «*ярусной*» структуры «того света», во-вторых, – что значимо – наличием в тексте сна самого термина *ярусность*:

«...И она [умершая сестра. – Е.С.] мне всё показывала... там [в «ином мире». – Е.С.] как бы странные какие-то вот *ярусы*, она *водила* <...> На каждом ярусе шла *определенная работа* и жили *определенные люди*, вот я помню, что тот ярус [идет описание «*плохого*» яруса. – Е.С.], где были типа какие-то камешки, где *больно ходить*, – там мне можно было посмотреть что-то издали, потому что *туда не все допускаются*... Потом он [«*плохой*» ярус. – Е.С.] какой-то *тёмный, чёрный* какой-то... там что-то издали что-то добывается, что-то делается: какая-то была *ярусность* [! – Е.С.]... И лица были *разные*: там *другой ярус* [идет описание «*хорошего*» яруса. – Е.С.], – там что-то было *светлое*, там была какая-то *трава*, какие-то *растения* были, вот... и что-то ещё было, я не помню... Вот было очень много ярусов...» (ТЛЛ).

Судя по учтенным нами рассказам, в том случае, если в тексте сна инобытие описывается как бы в одном ключе (либо как положительный, либо как отрицательный мир), то рядоположенное строение характерно, скорее, именно для «плохого» мира. Если же «тот свет» описывается с амбивалентными характеристиками, подобная структура оказывается свойственной для всего инобытия в целом. В этом случае один ярус (или «этаж»), по выражению другого сновидца) коррелирует с образом «положительного», другой – «негативного» инобытия.

Ярусность ИМ отмечается и в рассказах, в которых описание инобытия дается от лица обитателя ИМ. Эти тексты достаточно стереотипны, описание инобытия обычно оформляется в них как

ответ иномирного персонажа на вопрос сновидца: «Как ты там?», включающий в себя устойчивую вербальную формулу: «Хорошо, но только...», а также – некоторое описание условий существования умерших и их занятий (о последнем в большинстве случаев сообщается, что покойники на «том свете» продолжают заниматься тем же, что они делали, будучи живыми, – например, шофер, воспитатель, печник и после смерти заняты своей профессиональной деятельностью).

Приведем текст, записанный также в Потье, в котором ярусы именуется «этажами»: «[Сновидица спрашивает] «Баба Сар, как ты там живёшь?» – «Хорошо живём, работам, у нас хорошо <...> Вот <только> сахарку нет... а Коля, дядя Коля от тебя далеко?» (младший сын её, мой брат, он умер)» – «Нет, он маленько повыше меня живёт... как вроде где-то, вроде на этаже на каком ли, как вроде в здании, а какой-то этаж, видно...» (ММС).

Эксплицитно выраженная соотнесенность с реалиями кладбища в данных рассказах нередко отсутствует, но при этом такое более «высокое» местопребывание одного умершего по отношению к другому приобретает в некоторых вариантах определенную религиозно-дидактическую окраску:

«[Сновидица спрашивает умершего:] Ну, как там?» – «Тоже, мыл, работаем: кто работает, вроде, на лёгкой работе, кто заслужил... Богу-то... – мол, тех больше восхваляют как, а тех, кто не служил Богу-то... Щас вот ведь мы тоже так: кто уж *возвысит* уж больно, а кого Господь унизит, – вот и там [в ином мире. – Е.С.] всё этак же, и там всё этак же. Избранные как же – вот их *высиют* [имеется в виду именно разнолокусность размещения покойников в ИМ]» (ЕАН).

Вопрос о том, насколько данная черта сновидческого ИМ обусловлена конкретными реалиями и представлениями, связанными с кладбищем и ППО, мы относим к числу открытых, наша задача пока сводится к указанию на возможность этого соотнесения.

Ко второму типу рассказов об иномирных снах мы относим тексты, в которых описание ИМ как такового нет, но в них также присутствует описание контакта с обитателями «того света», тем или иным образом эксплицирующего определенные законы и черты инобытия.

Из достаточно ограниченного списка мотивов и функций (типических действий) сновидческих инобытийных персонажей мы

остановимся на тех, в которых близость к представлениям, связанным с ППО, наиболее очевидна: это, в первую очередь, функция контроля со стороны умерших за соблюдением определенных законов взаимоотношения между мирами и мотив собирания покойников вместе подле умирающего.

Судя по анализируемым текстам, между мирами существует глубинная двусторонняя зависимость, есть правила сосуществования. Эти правила эскплицируются либо путем непосредственного проговаривания и запретов, либо – своеобразного «показа» результата нарушения (напр., видение умершего, ходящего в слишком больших тапках, в которых его положили в гроб).

Релевантным нам представляется условное разделение рассказов о снах на тексты, в которых описывается реакция обитателей ИМ на нарушение со стороны живых, совершённое ими *в реальности* (1), и на тексты, описывающие аналогичную реакцию на неправильное поведение живых *во сне* (2). Каждое из нарушений связано с достаточно ограниченным набором мотивов.

Под первыми имеется в виду тексты, в которых основными мотивами являются мотивы укора, наказания, просьбы, обиды покойников по отношению к различным «реальным» нарушениям со стороны представителей нашего мира.

Среди нарушающихся живыми правил можно условно выделить: ритуальные (ритуально-этические) и ситуативные (социально-этические).

Ритуальные (неверное поведение в рамках похоронно-поминальной обрядности): неучастие в похоронах, непроведение (по разным причинам) поминок, неправильное поминовение (напр., деньгами и печеньями), употребление в пищу скоромного на поминках во время поста, неправильное обряжение покойника (напр., положили в туфлях или в одежде несоответствующего цвета), неисполнение какого-либо важного ритуального шага (напр., не подали чашку и ложку первому встречному, когда несли гроб на кладбище; не положили жердочку и ниток в гроб); «несерьезное поведение» на поминках и т.д. К данному типу примыкают также нарушения, не столь прямо связанные с ППО, но, безусловно, находящиеся в общем контекстуальном с ней поле: например, сновидец чрезмерно тоскует по умершему, засыпает на кладбище и др.

Ситуативные (социально-этические) (неверное поведение в определенных жизненных ситуациях, отношениях живых друг с другом):

отец умершей дочери не позволяет односельчанам брать воду из колонки, расположенной рядом с его домом; дочери умершей матери ссорятся из-за наследства; мать ссорится с дочерью и т.д.

Что касается нарушений, совершаемых сновидцем непосредственно *во сне*, то среди них можно назвать, например, сам переход сновидцем междумирной границы (ручейка, двери и т.п.), пребывание в ИМ больше определенного времени и т.д. Соответственно, реакция обитателя ИМ на эти нарушения – запрет на этот переход и изгнание (буквально – выталкивание) из инобытия.

Таким образом, основной сюжетообразующий комплекс мотивов в текстах, связанных с функцией контроля со стороны умерших, – *нарушение и ответ-реакция* на это нарушение со стороны иномирного персонажа.

Более редко встречается «нарушение» со стороны самих обитателей «того света»: «[О доме, куда переехала информантка, в деревне говорили, как о «плохом месте», – из своего сна информантка узнает, что у них на чердаке живет некто умерший; затем сновидице снится покойный отец.] ... Вот отец мне во сне говорил: “Нет, нет, шас я уйду и его [умершего человека, «живущего» на чердаке. – Е.С.] с собой заберу!” – то ес<т>ь он уходил и забирал этого человека с собой, то ес<т>ь, может, во сне он как-то старался *оградить* вот нас от этого, то ес<т>ь как будто это происходило в реальности» (ЖВВ).

Таким образом исправляется некое «нарушение» законов коммуникации между мирами: умерший не должен оставаться в нашем мире, как бы «привязываясь» к определенному локусу в чужом для него времени-пространстве (особенно – после 40 дней). Это «несоответствие» (так же, как и нарушение со стороны обитателей нашего мира) преодолевается силами того мира, к которому принадлежит «преступивший». Обитатели другого бытия могут лишь указать на это «несоответствие», напомнить о нем каким-либо образом.

Особого внимания заслуживает мотив «передачи» в *иной* мир (*иной* – по отношению к конкретному персонажу) некоего предмета или информации с помощью «посредника». При этом посредничество используется и тем и другим миром, – функцию же посредника выполняет персонаж-«маргинал», т.е. некто, находящийся на границе между мирами. Если «передачу» осуществляют живые, то функцию «посредника» берет на себя недавно умерший (передают поклон,

нечто подхоранивают): [в Потьме, когда хоронят кого-либо из односельчан, говорят: “Передай там, моей там мамочке поклон низкий или там – папе, или маму [моему. – Е.С.] сыночку или дочке, низкий поклон передавай”, – это у нас говорят...» (ММС).

Умершие (в рассказах о снах) также могут использовать посредника – человека, склонного к такому контакту, своеобразного медиума, часто совершенно не знакомого ни с покойным, ни с его родственниками:

«[Сновидице является незнакомая девушка «в белом» и говорит:] “позвони моей маме и скажи, чтобы она мне вот с этой бабушкой [в реальности вскоре умершей. – Е.С.] передала виноград”. Я говорю: “Я же не знаю номера вашего телефона!” Она мне его говорит, я его запоминаю ясно, точно...» (КЗИ);

«...Мальчик 7-8 лет [незнакомый сновидице. – Е.С.], говорит: “Сходи к маме, пусть денежки не присылает мне, на денежки я здесь ничего не куплю и щепки не присылает: я их не хочу!” – (щепки – это печенья). Она говорит: – “А я маму твою не знаю”, – а он говорит: “Я тебе адрес дам”, – и дал» (ФРН).

Понимание присутствия именно медиумических способностей (способности передать просьбу) у таких «посредников» может эксплицитоваться непосредственно в рассказе: «Мне один раз приснилось... у тети Ани, у маминой сестры, – муж приснился и спрашивал у меня вишневого варенья... Я тогда сказала его жене, она на работу отнесла – вот вишневого варенья. Я тогда еще (бабушка когда моя еще была жива), я ее спрашивала: “Бабуль, почему мне всегда вот снятся люди... кто-то, и вот мне говорят, чё они хотят”. Она мне всегда говорила, что снятся люди умершие тем людям, которые передают их просьбу, потому что они знают, что их просьбу передадут, поэтому они и снятся» (ГЕВ).

Эти сны наиболее ярко выражают характерную для всех иномирных снов особенность – стремление «освидетельствовать» инобытие, как бы дать свидетельство о существовании иного мира. Данная функция сновидений проявляется благодаря конкретным, очень точным, поражающим и рассказчика-сновидца, и его слушателя деталям (напр., сообщение точного номера телефона, ср.: «...я набираю номер 2-81-25 [номер телефона, «переданный» во сне. – Е.С.], – я помню до сих пор...» <КЗИ>).

К числу таких «свидетельств» мы относим также рассказы о снах, после которых явившийся покойник оставляет определенный

след в реальности, что воспринимается в качестве своеобразного аргумента, подтверждающего, так сказать, «бытие инобытия».

«[После смерти мужа его курительную трубку никто не мог найти.] А на девятый день после его смерти <...> приснилось, что муж входит в комнату с трубкой в руке, кладет трубку на стол и уходит, не говоря ни слова. Когда <...> проснулась, то трубка и на самом деле лежала на столе. Откуда она появилась, никто не знает. А трубка эта и до сих пор хранится у соседки» (ВТА).

Из сказанного также следует, что исполнить просьбу могут только ближайшие родственники умершего: именно от их ритуально правильного поведения во многом зависит то, каково на «том свете» «живется» покойнику.

К числу анализируемых взаимодействий можно отнести и обычай обязательного присутствия всех родственников подле умирающего (варианты: на похоронах, на поминках) и соответствующий мотив рассказов о сновидениях: покойники (либо и умершие и живые родственники) собираются рядом с тем, кто уже близок к переходу в ИМ.

«Незадолго до смерти мама видела сон, как будто к ней пришли все умершие наши родственники. Они сидели молча в комнате, украшенной цветами, на одной стороне стола, а мама сидела на другой. Она долго думала, почему же она не сидит рядом с ними, а потом перешла на другую сторону. Через два месяца мама умерла» (СAB);

«...мне за полгода до его [деда. – Е.С.] смерти приснилось, что <...> я вижу всех своих родственников, умерших и живых, и они говорят мне, что такого-то числа твой дед умрет...» (АА).

Таким образом, «переходящий» границу между мирами, как бы меняющий свою «бытийную принадлежность» человек собирает вокруг себя всех родственников – и мертвых и живых. Он, его смерть – точка пересечения двух миров, необыкновенно тесного их сближения (о мотиве «собираания родственников» в так называемом тексте смерти см. напр.: Разумова 2001: 106, 292 и след.; также – Байбурин 1993: 187).

Это согласуется с традиционным контекстом, в котором смерть каждого индивида осмысливается как общезначимая, затрагивающая всех членов данного социума («социум» в нашем случае включает в себя и мертвых и живых). «Событие смерти» в традиции не может быть «индивидуальным» явлением: оно обязательно должно

«социализироваться», принять от коллектива «санкцию» на право *быть* (см. напр.: Байбурин 1993: 100, 117, 119). Естественно, наиболее доступным способом «онтологизации» смерти оказывается коллективное «действие» – ритуал (похороны, обряды «приобщения» к миру иному и т.п.).

В то же время те, кто отсутствует, по какой-либо причине не принимает участия в этом «собрании» вокруг умершего однозначно воспринимаются как нарушители, на которых обижаются (здесь активно функционируют сны, в центре которых – уже упоминавшиеся нами мотивы укора, обиды, просьбы, обращенные к сновидцу со стороны персонажей ИМ).

По всей видимости, в контексте рассматриваемых нами корреляций между представлениями, связанными с ППО, и рассказами о снах можно утверждать, что покойники в сновидениях со своей стороны как бы «дополняют» те обряды «приобщения» умирающего и недавно умершего к миру иному, которые совершаются живыми обитателями нашего мира (об этой важнейшей части ритуала похорон см. напр.: Геннеп 2002: 134–150; Байбурин 1993: 101–123; а также: Велецкая 1978: 42–60 и след.; Еремина 1991: 137–149; Чистяков 1982: 115 и др.).

Любопытно, что в той же Потьме мы стали свидетелями не случайного, на наш взгляд, поведения на поминках: вдова и мать умершего вспоминали и называли всех родственников, которые по тем или иным причинам не смогли приехать, тем самым – путем номинации – создавалось как бы их виртуальное присутствие и, соответственно, со-присутствие.

Заметим также, что сны создают амбивалентный образ умерших. Эта противоречивость поведения покойников может быть проиллюстрирована, например, при помощи следующих оппозиций: «умерший уводит (или зовет) в иной мир / выталкивает (или выводит) из инобытия»; «умерший предупреждает о смертельной опасности / подводит под опасность» (подробнее см.: Сафронов *ruthenia*2). Амбивалентное поведение являющихся в снах покойников обычно трактуется как своеобразная «проекция» двойственного отношения к умершим у самих сновидцев: с одной стороны, встреча радует и – иногда – ожидается и специально провоцируется, с другой – пугает и вызывает стремление избежать контакта (см. напр.: Ле Гофф 2001: 356; а также – Разумова 2001: 119; Еремина 1991: 40–55;

Байбурин 1993: 113). В представлениях, связанных с ПШО, указанное противоречие нейтрализуется приурочиванием определенного отношения к конкретному периоду времени (см.: Седакова 1979: 129). В поминальные дни умерших ждут, готовятся к их приходу, «помогают» им прийти (открывают двери, приглашают через вербальные ритуальные формулы и т.п.). В остальное время такой приход обычно не желателен, вызывает страх и ряд защитных действий (см. напр.: Седакова 1979: 126, Байбурин 1993: 113).

В рассказах об инобытийных снах подобное отношение может вызывать не только обитатель ИМ, но и сам сновидец (в снах первого типа, описывающих посещение ИМ). Здесь мы имеем в виду мотив несвоевременного и нежелательного прихода в иной мир (иной – для того, чей приход описывается в тексте). В некоторых случаях обитатель того мира, куда является «гость», стремится даже вытолкнуть пришедшего: «...Она [умершая сестра. – Е.С.] встала еле-еле и... не разрешила мне подойти к ней, сказала: «Здесь тебе находиться нельзя, а то тебя поругают». И она меня даже пыталась *вытолкнуть*, чтобы: «Уходи, уходи!..» – со словами она меня даже выталкивала, я стала уходить... вышла оттуда, из этого 'сада...» (СЛП).

Характерно и подчеркивание временного аспекта в текстах с этими мотивами: «[пришедшая во сне умершая мать говорит:] «Мне *нельзя долго быть*»» (Зиновьев 1987: 276, № 398); «...там [на «том свете». – Е.С.] двери стали закрываться и сестра [умершая. – Е.С.] говорит: «Ну, все *пора, быстрее*, – говорит, – пора возвращаться, тебе здесь *нельзя оставаться!*» <...> она [умершая сестра. – Е.С.] *ее толкнула*... чтобы она быстрее через эти двери прошла...» (ЛГВ);

По нашим наблюдениям, запрет долго быть в ИМ является частным случаем более общей идеи *затрудненности* коммуникации между мирами. В рассказах о снах эта «затрудненность» выражается, при помощи того, что:

а) приснившийся персонаж *молчит*: «И во сне, [если] вижу, он [умерший муж. – Е.С.] почему-то *не разговаривает*... Я иво вижу ва сне, и шtbody он мне што-ть сказал...» (ГКМ); «...Как однажды во сне муж пришел покойный, - пришел и со мной *не разговаривает*» (ДЗП);

б) посредством того, что сновидца *не замечают* (не видят, не слышат, etc.) в инореальности: «Я подошла к ней [умершей матери. – Е.С.], но она меня *не видела*, я стала звать ее, но она меня *не*

слышала, тогда я крикнула, – так от сердца: «Мама! « – мама посмотрела на меня и улыбнулась...» (СAB); «Неожиданно он [сновидец, о сне которого рассказывает информант. – Е.С.] увидел много-много людей, которые колоннами по двое двигались куда-то. Ни один из них не посмотрел на новопришедшего... Было такое чувство, как будто бы его вообще не было рядом с ними...» (PPP).

Хорошо известно и представление о невидимости самих обитателей инобытия, отраженное в поминальных обрядах (напр., у белорусов – Седакова 1979: 129–130).

На наш взгляд, основная причина этой «затрудненности» в том, что пребывание сновидца в инобытии (как и «посещение» нашего мира обитателями «того света») всегда в какой-то степени расценивается как не совсем законное проникновение (с соответствующими ограничениями возможностей «контакта», некоторых способностей и т.п.). Отсюда – многочисленные сюжеты, связанные с указанием на то, что «переход» запрещен, несвоевремен и т.д.

Пользуясь терминами теории коммуникации, можно утверждать, что коммуникация между мирами *за шумлена*: в качестве проявлений *шума* выступают упомянутые молчание, «незамечаемость» сновидца, «ограничение» способностей и т.п.

Таким образом, в рассказах о снах находят свое отражение многие наиболее значимые представления так называемого *текста смерти*. Вербальная «оркестровка» ППО, реализующаяся в многочисленных и разнообразных традиционных жанрах, без учета рассказов о сновидениях будет неполной – и семантически и структурно.

Литература

- Байбурин 1993 – Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточных обрядов. СПб., 1993.
- Велецкая 1978 – Велецкая Н.Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978.
- Геннеп 2002 – Геннеп А. Ван. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов. М., 2002.
- Еремина 1991 – Еремина В.И. Ритуал и фольклор. Л., 1991.
- Запорожец 2001 – Запорожец В.В. Сны и видения как часть ясновидения (по материалам, собранным в Москве летом 1998 г.) // Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2001. С. 95–115.
- Ле Гофф 2001 – Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер с фр.; общ. ред. С.К. Цатуровой. М., 2001.
- Зиновьев 1987 – Мифологические рассказы русского населения Восточной Сибири / Сост. В.П. Зиновьев. Новосибирск, 1987.

Неклюдов 1984 – *Неклюдов С.Ю.* О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // *Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов.* Л., 1984. С. 221–229.

Откровение Петра 2001 – *Откровение Петра* // *Апокрифические апокалипсисы / Пер., сост., вступ. ст.: М.Г. Витковская, В.Е. Витковский.* СПб., 2001. С. 185–199.

Паунова 2001 – *Паунова Е.В.* Обмирания у липован // *Сны и видения в народной культуре: Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов.* М., 2001. С. 181–198.

Путилов infolio – *Путилов Б. Н.* Фольклор и народная культура // <http://infolio.asf.ru/Philol/Putilov/index.html>

Разумова 2001 – *Разумова И.А.* Потаенное знание современной русской семьи. Быт. Фольклор. История. М., 2001.

Сафронов ruthenia1 – *Сафронов Е.В.* Сновидение как «пограничье» // <http://www.ruthenia.ru/folklore/safronov1.htm>

Сафронов ruthenia2 – *Сафронов Е.В.* Рассказы о снах как фольклорный жанр // <http://www.ruthenia.ru/folklore/safronov2.htm>

Седакова 1979 – *Седакова О.А.* Поминальные дни и статья Д.К. Зеленина «Древнерусский языческий культ «заложных» покойников» // *Проблемы славянской этнографии (К столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина).* Л., 1979. С. 123–130.

Соболев 2000 – *Соболев А.Н.* Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям (Литературно-исторический опыт исследования древнерусского народного мирозерцания). СПб., 2000.

Федотов 1991 – *Федотов Г.П.* Стихи духовные (русская вера по духовным стихам). М., 1991.

Чистяков 1982 – *Чистяков В.А.* Представления о дороге в загробный мир в русских похоронных причитаниях XIX–XX вв. // *Обряды и обрядовый фольклор / Отв. ред. В.К. Соколова М., 1982. С. 114–127.*

Список информантов

АА – Александр Александрович, ок. 23 лет, средн. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Е. Сафронов.

ВТА – Волкова Татьяна Александровна, 1985 г.р., средн. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Т. Волкова.

ГЕВ – Горелова Екатерина Васильевна, 1959 г.р., высш. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Е. Горелова.

ГКМ – Грищина Клавдия Михайловна, 1951 г.р., средн. образ., русск., местн., с. Сухой Карсун Карсунского р-на Ул. обл., соб. – Е. Сафронов.

ДАО – Данилюк Александра Омаровна, 1987 г.р., средн. образ., русск., г. Ульяновск, род. в п. Шаук (Украина), соб. – К. Тисленко.

ДЗП – Дмитракова Зинаида Петровна, 1932 г.р., средне-спец., русск., г. Ульяновск, род. в г. Троицке Челябинской обл., соб. – И. Дмитракова.

ЕАН – Елизарова Анастасия Николаевна, 1933 г.р., 2 кл., русск., местн., с. Потьяма Карсунского р-на Ульяновской обл., соб. – Е. Сафронов.

ЖВВ – Жесткова Валентина Владимировна, 1963 г.р., высш. образ., русск., местн., с. Тагай Майнского р-на Ульяновской обл., соб. – Е.А. Жесткова.

ЗИН – Зотова Ирина Николаевна, 1960 г.р., средн. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Ю. Зотова.

- ИРП – Иноземцева Раиса Павловна, 1927 г.р., высш. образ., русск., род. в с. Новоспасское Ульяновской обл., в г. Ульяновске с 1950 г., соб. – Д. Анисимова.
- ИТД – Ильина Татьяна Дмитриевна, 1955 г.р., образ. средн. спец., русск., г. Ульяновск, род. в г. Чапаевске Самарской обл., в Ульяновске с 1992 г., соб. – Е. Сафронов.
- КЕА – Коновалова Екатерина Анатольевна, 1986 г.р., средн. образ., русск., г. Ульяновск, род. в г. Саратове, соб. – К. Тисленко.
- КЗИ – Кирсанова Зоя Ивановна, 1937 г.р., русск., высш. образ., местн., с. Поселки Барышского р-на Ульяновской обл., соб. – Ю. Пыркина, И. Ферапонтов.
- ЛПВ – Леонтьева Галина Валентиновна, 1963 г.р., средне-спец. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Е. Лобанова.
- ММС – Митина Мария Сергеевна, 1932 г.р., 7 кл., русск., местн., с. Потьма Карсунского района Ульяновской обл., соб. – Е. Сафронов.
- НСК – Николаев Степан Константинович, 1987 г.р., средн. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – К. Тисленко.
- ПВП – Просина Валентина Петровна, 1934, 4 кл., русск., местн., с. Потьма Карсунского р-на Ульяновской обл., соб. – Е. Сафронов.
- ПЕВ – Провоторова Елена Валентиновна, 1973 г.р., средне-спец., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – Е. Сафронов.
- РРР – Разутдинова Роза Рифкатовна, 1985 г.р., средн. образ., татарка, г. Ульяновск, род. в с. Тат. Калмагор Чердаклинского р-на Ульяновской обл., соб. – Р. Разутдинова.
- САВ – Самиева Анна Васильевна, 1986 г.р., средн. образ., таджичка, г. Ульяновск, род. в г. Душанбе, соб. – Н. Хороших.
- СЛП – Сорокина Любовь Петровна, 1945 г.р., средн. образ., русск., местн., г. Ульяновск, соб. – К. Конакова.
- ТВВ – Томин Виктор Васильевич, 1931 г.р., 3 кл., русск., местн., с. Малая Хомутерь Барышского р-на Ульяновской обл., зап. – 22 июня 1999 г., соб. – А. Цухлов, С. Пупкова.
- ТЛЛ – Терехина Людмила Леонидовна, ок. 50 лет, высш. образ., род. в с. Малаховка Курской обл., в г. Ульяновске с 1970 г., соб. – Е. Сафронов.
- ТНП – Тимофеева Нина Петровна, 1957 г.р., средн. образ., русск., г. Ульяновск, род. в г. Димитровраде Ульяновской обл., соб. – Ю. Зотова.
- ФРН – Филипова Раиса Николаевна, 1935 г.р., чувашка, местн., с. Малая Хомутерь Барышского р-на Ульяновской обл., соб. – Ю. Пыркина, И. Ферапонтов.
- ЯМС – Яшина Мария Семеновна, 1932 г.р., неграм., русск., местн., с. Коржевка, Инзенского р-на, Ульяновской обл.; соб. – А. Цухлов, Е. Сафронов, М. Хазиева.

Ольга Белова (Москва)

Евреи, цыгане и другие «чужие» в славянских народных снотолкованиях и приметах

В народной культуре отношение к представителям других этносов во многом определяется понятием этноцентризма, когда «свои» традиции, «своя» религия, «свои» обычаи и «свой» язык мыслятся единственно «настоящими», «правильными» и «праведными». Все «чужое» настороженно отрицается как неприемлемое и греховное, а всякий представитель иноэтнической группы воспринимается как существо опасное и почти потустороннее. С другой стороны, «чужие» (именно в силу своей связанности с «иным» миром) наделяются в народных верованиях сверхъестественными свойствами, которые могут быть не только вредоносными, но и полезными.

Фольклорно-мифологическая трактовка образа «чужого» динамично развивается между двумя полюсами – отторжения и толерантности, сочетая в себе на первый взгляд противоречивые и несовместимые характеристики. При этом преобладающей оказывается все же негативная символика, приписываемая образу чужака (см.: Белова 2005).

Показательны для символики образа «чужого» приметы, связанные с встречей с инородцем или иноверцем, и толкования снов с участием «чужих». Сон и встреча – две ситуации, когда активизируется практически одинаковый набор стереотипов. Отметим, что в ситуации снотолкования большую значимость имеют положительные оценки, что определяется, вероятно, отношением к миру сна как к «миру наоборот». И хотя символика сновидений с участием инородцев также амбивалентна, большинство примеров свидетельствует о том, что «чужие» в сновидениях являются к добру и счастью. В то же время случаев фигура «чужого» может символизировать опасность и несчастье.

Основываясь на материалах из полиэтнических регионов, таких как Полесье, Подлясье, Подолия, Буковина, Западная Белоруссия, мы попытаемся составить свод фольклорных свидетельств о символике сновидений, в которых в качестве основного элемента выступает этнически «чужой» персонаж (еврей, цыган, турок и др.)

и сравнить эти данные с народными приметами, касающимися встречи с этими же персонажами.

Еврей

сакральный персонаж

Еврей во сне означает Христа (бел.), святого (з.-укр.), ангела (пол., укр., см., напр., Зеленин 1915: 625); «Еврей – а́нголы» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура). Еврейка во сне означает Богородицу (бел. – «найсвентшая Матка приснилася», Никифоровский 1898: 142; укр. – «жидовка – Матерь Божия», Зеленин 1915: 625). Видеть во сне еврея или еврейку – это знак, что человека предостерегает от опасности Христос или Богородица (пол., Siarkowski 1885: 45). Еще одно значение образа еврея во сне – к деньгам (пол., Petrow 1878: 136).

хорошо–плохо

Еврей во сне – хорошо, к счастью (Прикарпатье, Франко 1898: 200, Колесса 1898: 85; Польша, Zawilinski 1892: 255); «Як жы́да бачыш – добрэ» (П.Г. Кипень, 1905 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Жы́д – добрэ» (М.М. Минич, 1891 г.р., Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура); «Як жид присниўся – добрэ буде. Як еўрэйка – погано» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А.Л. Топорков, Ф.К. Бадаланова).

В последнем примере играет роль оппозиция «мужской–женский», где признак «женский» традиционно несет на себе отрицательные коннотации.

Однако согласно приметам из Мазовше и витебской Белоруссии, увидеть еврея во сне – к несчастью (Świątek 1893: 523, Никифоровский 1898: 142); сюда же примыкает поверье из Подолии: «[Еврей приснится,] о, то казали, на́пасть будэ» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Отметим, что негативная символика прослеживается и в свидетельствах, записанных от самих евреев: увидеть еврея во сне – плохо (Р.Ф. Гиммельбрандт, Черновцы, 2006, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

прибыль

«Еврэй – прибыль будэ» (Ф.К. Бортюк, 1915 г.р., Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура).

болезнь–здоровье

«Я лежала в глазной больнице и мне приснился сон: за таким столом сидю, з одной стороны доктор, а с другой – жид, еврей; тру, тру стоу, а все равно стоу нечыстый, а врач як тернуу, стал чыстый. [Соседка по палате разгадала: это к выздоровлению. И я действительно выздоровела после операции.]» (Е.П. Бурмака, Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура). В этом рассказе «здоровье» и «болезнь» материализуются в образах доктора и некоего еврея, сидящих за столом друг против друга. Очевидно, что для правильного истолкования значения сна важна еще символика и само противопоставление признаков «чистый–грязный».

смерть

Обычно в народных снотолкованиях фигурирует некий обобщенный образ еврея (при этом критерии распознавания в увиденном персонаже еврея не ясны – вероятно еще и потому, что при фиксации материала собиратели не задавали вопроса о том, откуда рассказчику известно, что во сне он видел именно еврея; думается, что если такой вопрос будет задан, собиратель сможет получить небезыңтересные о фольклорных «опознавательных чертах» еврея). Исключение составляет группа снотолкований, в которых явление во сне еврея в молитвенной одежде (конфессиональный маркер) становится предвестием смерти. Смерть близких предвещает увиденный во сне «жид в богомоленне» (т.е. в ритуальной молитвенной одежде) (бел. витеб., Никифоровский 1898: 137).

Вероятно, в данном случае еврей, отмеченный конфессиональным признаком (ритуальной одеждой) попадает в один ряд с другими служителями культа, явление которых во сне, согласно общеславянским верованиям, предвещает встречу с нечистой силой, грех, клевету, неприятности, зло, несчастье, болезнь, смерть. Приведем колоритную подборку материалов из Полесья.

«Як попá баачыш – то чорта бачыш» (М.М. Костючик, 1925 г.р., Речица Ратновского р-на Вольнской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Батюшка, поп – дыявоу» (У.Д. Пляшко, 1916 г.р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Батюшко – чёрт» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура); «Увидела папá, а! Эта што лукавага, этага чорта увидела ва сне» (Семцы Почепского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. М.И. Серебряная). То же значение имеет образ священника во сне в Закарпатье: священник, которого увидят во сне,

означает черта, а еврей – святого (Богатырев 1971: 221). Сходная символика зафиксирована и у южных славян: видеть священника во сне значит видеть дьявола (макед., СБНУ 1896/13: 175).

Имеет значение, в каком облачении является во сне священник: «Батюшко с хрыстом на грудях, в рызах, в білому убранный – то добрэ, то ангол, а як нымá хрыста́ и в чэрному – то ныдобрэ, злыи» (М.Я. Баран, ок. 1926 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Батюшка в шапцы, в капелюше – чорт, а если с крестом – нет, это божий человек» (Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура).

«Бачыш батюшку – грих вылыкый» (П.Г. Кипень, 1905 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура). Ср.: «Монашки снеца – грих» (она же); «Поп – брэхня, клэвэта, брэхуны якиесь будуть» (Ф.К. Бортюк, 1915 г.р, Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Батюшко як прысьницца – нэпрыятносьць» (В.И. Турчин, 1895 г.р. Уховецк Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Батюшка – нэдобрэ» (М.М. Минич, 1891 г.р., Каменное Рокитновского р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура); «Папá бáчыць – трапіцца якось ліхо» (Сержпудоўскі 1930: 41);

аномальные погодные явления, стихийные бедствия

В белорусском Полесье считали, что увидеть еврея во сне – к плохой погоде или к обману (Сержпудоўскі 1930: 40).

Как сны с участием инородцев предвещают погодные катаклизмы, так и в реальности, согласно народным поверьям, «чужие» способны влиять на погоду. В Витебской губ. примечали, что если «жиды “купотца” в большие толпы и долго делают свои “прохацки”, на другой день обязательно пойдет дождь» (Никифоровский 1897: 212). Согласно примете, записанной в Слуцком повете (Западная Белоруссия), «калі зьбіраецца шмат жыдуоў да цыгануоў, та назаўтра будзе дож, калі гэто ліето, а калі зіма, та адліега» (Сержпудоўскі 1930: 133). Таким образом, утверждается общая для евреев и цыган магическая способность влиять на погоду и летом, и зимой.

Цыган

Увидеть во сне цыгана означает болезнь, бедность, происки нечистой силы (болг., Анчев 1995: 203, Анчев 1998: 154), и в то же время – радость (макед., СБНУ 1896/13: 175). В восточнославянской традиции цыган во сне чаще всего означает обман (бел., Никифо-

ровский 1898: 143); «А цыган – цэ обман, кажуть» (Е.Е., 1950 г.р., Черневцы Могилевского р-на Винницкой обл., 2004, зап. О.В. Белова, Т.В. Величко).

Целый спектр значений представляют нам материалы «народного сонника» Полесья.

голод–сытость

По примете, «нужно вечером ужинать, а то цыгане приснятся» (А.Е. Костючик, 1929 г.р., Речица Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Цыганы будуть снытыся, як нэ повэчэраиш» (М.Я. Баран, 1926 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура) – ср. аналогичное свидетельство из речицкого Полесья первой трети XX в. (Пяткевіч 2004: 610).

плохо–хорошо

«Як цыгане сняцца – погано, як ёно жыд сныцца – то гáнгол сныцца» (У.Д. Пляшко, 1916 г.р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура);

В то же время у белорусов и в волынском Полесье увидеть цыгана во сне считалось хорошим знаком (витеб., Никифоровский 1898: 137); «Цыганы – то вэлье добрэ» (Ф.К. Бортюк, 1915 г.р., Уховец Ковельского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура).

обман

«Цыган – обман» (У.Д. Пашкевич, 1925 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Цыган – обман» (Выступовичи Овручского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. А.Л. Топорков, Ф.К. Бадаланова) – ср.: «Цыгана бачыць – хтось ашукáе» (Сержпутоўскі 1930: 42).

происки нечистой силы

«Цыган – сотона чыпляеца» (М.И. Серко, 1940 г.р., Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура).

болезнь

«Цыганы – слабусьць» (М.Я. Баран, 1926 г.р., Пески Речицкие Ратновского р-на Волынской обл., ПА 1979, зап. А.В. Гура); «Цыгане – хвороба» (Озерск Дубровицкого р-на Ровенской обл., ПА 1978, зап. А.В. Гура); «Цыганы [во сне] – болезнь тяжолая» (Вышевичи Радомышльского р-на Житомирской обл., ПА 1981, зап. Л.М. Ивлева).

смерть

«Если во сне нападут цыгане и заберут с собой – человек скоро

умрет» (Т.С. Домнич, 1915 г.р., Хоромск Столинского р-на Брестской обл., ПА 1976, зап. Н.А. Волочаева).

аномальные погодные явления, стихийные бедствия

«Циган видиш ва сне – лётам пажар, а зимой – сильный марбс» (Семцы Почепского р-на Брянской обл., ПА 1982, зап. М.И. Серебряная). Существует и аналогичная примета: «Когда цыгане въезжают в деревню против ветра, то нужно ожидать дождя с градом; по ветру – продолжительного бездождия» (бел. витеб., Никифоровский 1897: 83).

Турок

Для южнославянской традиции выделяется еще один особо значимый образ «чужого» – это турок. Символика турка во сне также двойственна. С одной стороны, увидеть турка предвещает покровительство сакральных сил, святых, архангелов, удачу (Анчев 1995: 203, Анчев 1998: 10, СБНУ 1954/48: 416), с другой – нечто плохое и злое (Анчев 1998: 152). По представлениям македонцев, турок во сне – это ангел; если на тебя во сне нападает турок, значит твой святой покровитель на тебя за что-то гневается (СБНУ 1896/13: 176).

Символика встречи

При сопоставлении символики сновидений с участием «чужих» с ситуацией встречи с этими же персонажами выявляются некоторые общие черты.

Хорошей приметой (к удаче) считалась встреча с цыганом (западная Сербия, Болгария – Разложко, СБНУ 1954/48: 403), евреем (Польша, Западная Украина – Франко 1898: 200, 213; пол., Kolberg DW 50: 59); еврей перейдет дорогу – хорошо (пол.); цыган перейдет дорогу – хорошо, еврей – к худу, татарин – к обновке (рус.). Доброй приметой для сеятеля было встретить еврея по дороге в поле: кто идет сеять и встретит еврея, то «зародить добре» (Франко 1898: 200); успех в делах на всю неделю сулила встреча с евреем в понедельник (пол., Kolberg DW 15: 121); встретить еврея утром – к счастью (пол., Kolberg DW 42: 404). Однако для охотников встреча с евреем была плохой приметой (пол., Kolberg DW 46: 490). Неблагоприятна была встреча с евреем также для человека, отправившегося на посев: в этом случае лучше было вернуться назад, иначе в пшенице или ячмене будет больше «шумецца», чем зерен (Никифоровский 1897: 108; сходное поверье бытовало в и в белорусском Полесье – если посеешь после встречи с евреем,

уродится одно «зельё», т.е. сорняки – Сержпутоўскі 1930: 62). Белорусы в Витебской губ. считали также, что неудачу в путешествии сулит встреча с зайцем, лисицей, белкой, кошкой, козой, свиньей, евреем и цыганом (Никифоровский 1897: 120). В белорусском Полесье плохой приметой считалась встреча с попом, евреем и цыганом (Сержпутоўскі 1930: 86). Рыболову встреча с евреем (как и с замужней женщиной) предвещала полную неудачу (витеб., Никифоровский 1897: 198). Гуцулы считали, что если охотнику или рыбаку встретится беременная или женщина с полными ведрами – это хорошо; если же еврей, поп, колдун – плохо. Чтобы избежать неудачи, нужно бросить позади себя глину или камень (Шухевич 1901: 239).

Безусловно положительно оценивалась «первая встреча» с инородцем в контексте обряда «полазник», когда еврей или цыган, пришедший первым в качестве гостя на Рождество, Новый год, в день св. Андрея и т.п., являлся вестником благополучия в наступающем году (подробнее см.: Белова 2005: 251–252). Созвучным этим поверьям является представление о том, что в канун Рождества выйдя из дома встретить еврея – к счастью (Мазовше; Kolberg DW 42: 407).

Значима была встреча с «чужими» и для евреев. В Польше и на Украине, например, верили, что если, выйдя из миквы после ритуального омовения, женщина встретит первым еврея, она должна посмотреть ему в глаза и «отречься от него», тогда встреча не имеет на нее влияния; но если она встретит гоя, то должна вернуться и омыться вновь; то же самое следовало сделать, если встретится пес или свинья (Lilientalowa 1900: 320).

«Общие чужие»

Среди примет, трактующих значения встречи с тем или иным персонажем, выделяется группа суеверий, которые разделяли и славяне, и евреи. Это относится к встрече со священником – ситуации, которая оценивалась в обеих культурах как негативная и требовала принятия мер безопасности.

Отметим, что и славяне, и евреи действовали совершенно одинаково, например, при случайной встрече со священником, которая сулила неудачу в пути. Белорусы-полешуки, например, при встрече с попом троекратно сплевывали, чтобы отвратить несчастье (Сержпутоўскі 1930: 43). Украинцы Прикарпатья также считали встречу

с попом плохой приметой, обезвредить которую можно было, кинув вслед священнику шпильку или стебель соломы; считалось, что, когда идешь сеять, и впереди идет поп, нужно кинуть уму вслед камень или горсть соломы (Франко 1898: 197, 213). Евреи на Волыни полагали, что, разминувшись с попом или ксендзом, нужно было бросить ему вслед горсть соломы, чтобы не лишиться удачи в дороге (Lilientalowa 1898: 279). Во время экспедиции 2006 г. в Черновцы было записано свидетельство о том, что вслед священнику евреи бросали сложенный из соломы крест: «Когда у нас батюшка проходил, так сделали солома а сеjlem, in geworfn im вслед. (Значит, когда священник идет, да?) Да. (А какой священник – православный или католический?) Какая разница! <...> (А, значит идет православный священник, и что делают?) Делают крест и бросают ему вслед. Из соломы, из соломы делают крест и вслед ему бросают (А почему так делали?) Не знаю, просто так делали, и все» (А.И. Шварцбройт, 1925 г.р., Черновцы, 2006, зап. О.В. Белова, С.В. Копелян).

По еврейскому поверью, встретив ксендза, следовало бросить ему вслед иголку и сказать: «Пусть то, что мне снилось вчера (если сон был плохой), падет на твою голову» (Lilientalowa 1900: 640). В Западной Галиции евреи бросали солому и плевали вслед ксендзу, идущему к больному, чтобы больной католик так же захирел (погиб), как солома и слюна (Udzieła 1886: 91; Wierzchowski 1890: 196).

Считалось также, что, заметив идущего навстречу священника, еврей должен был взяться за пуговицу и держаться за нее до тех пор, пока не разминется со священником (Р.Ф. Гиммельбрандт, Черновцы, зап. О.В. Белова, М.М. Каспина). Следует отметить, что для евреев встреча с раввином была ситуацией нейтральной, не отмеченной какими-либо суеверными представлениями. Любопытный рассказ о том, что должен был сделать священник при встрече с евреем, был записан в Черновцах в 2006 г. Рива Фридриховна Гиммельбрандт рассказала о встрече в троллейбусе с одноклассником своего сына, который был в облачении священника. Когда Рива Фридриховна собралась выходить, священник вышел на остановке вместе с ней, объяснив, что именно так нужно поступать при встрече с евреем – выйти с ним вместе, а потом зайти обратно в троллейбус и не садиться на то место, где сидел еврей. Такое странное поведение священник объяснил тем, что «люди так

говорят», и потому «он должен прислушиваться» к мнению своей паствы (зап. О.В. Белова, М.М. Каспина).

Как показывает материал, символика народного сонника в отношении «чужих» демонстрирует стереотипность в разработке фигуры инородца/иноверца, увиденного во сне. В свете будущих исследований представляется важным попытаться расширить спектр значений, приписываемых в сновидениях «чужим», за счет сбора данных, в которых бы фигурировал не только «чужой» сам по себе (часто как обобщенный образ), но и предметы и действия, ему атрибутируемые (например, культовые здания и предметы, элементы ритуальной одежды и «чужой» обрядности)).

Литература и источники

- Анчев 1995 – *Анчев А.* Сънища и фолклор. Ч. 1. От Сакар планина. София, 1995.
 Анчев 1998 – *Анчев А.* Сънища и фолклор. Ч. 2. От Банско. София, 1998.
 Белова 2005 – *Белова О.В.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М., 2005.
 Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Народный театр чехов и словаков // *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 11–166.
 Зеленин 1915 – *Зеленин Д.К.* Описание рукописей Ученого архива Имперского географического общества. Пгр., 1915. Вып. 2.
 Колесса 1898 – *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю, в с. Ходовичах Стрийського пов. // *Етнографічний Збірник.* Львів, 1898. Т. 5. С. 76–98.
 Никифоровский 1897 – Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.
 Никифоровский 1898 – Материалы для народного снотолкователя. I. Витебская губ. Собрал Н.Я. Никифоровский // *Этнографическое обозрение.* 1898. № 1. С. 133–151.
 ПА – Полесский архив Института славяноведения РАН (Москва).
Пяткевіч 2004 – Пяткевіч Ч. Рэчыцкае Палессе. Мінск, 2004.
 СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1889–. Кн. 1–.
 Сержпутоўскі 1930 – *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-паляшукі. Менск, 1930.
 Франко 1898 – *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // *Етнографічний збірник.* Львів, 1898. Т. 5. С. 160–218.
 Шухевич 1901 – *Шухевич В.* Гуцульщина: фізіографічний, етнологічний і статистичний огляд. Ч. 2 // *Матеріали до українсько-руської етнології.* Львів, 1901. Т. 4.
 Kolberg DW 15 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 15: W. Ks. Poznańskie. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1962.
 Kolberg DW 42 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 42: Mazowsze. Cz. 7. Wrocław; Poznań, 1970.
 Kolberg DW 46 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 46: Kaliskie i Sieradzkie.

Wrocław; Poznań, 1967.

Kolberg DW 50 – *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. T. 50: Sanockie i Krosnienskie. Cz. 2. Wrocław; Poznań, 1974.

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

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

Petrow 1878 – *Petrow A.* Lud ziemi Dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki i t.p. // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1878. T. 2. S. 3–182.

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

Świętek 1893 – *Świętek J.* Lud Nadrabski (od Gdowa do Bochnię). Kraków, 1893.

Udziela 1886 – *Udziela S.* Materyaly etnograficzne zebrane z miasta Ropczyc i okolicy // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1886. T. 10. S. 75–156.

Wierzchowski 1890 – *Wierzchowski Z.* Materyaly etnograficzne z powiatu Tarnobrzeskiego i Niskiego w Galicyi // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1890. T. 14. 145–251.

Zawiliński 1892 – *Zawiliński R.* Przesady i zabobony z ust ludu w różnych okolicach zebrane // *Zbiór wiadomości do antropologii krajowej*. Kraków, 1892. T. 16. S. 252–267.

Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований ОИФН РАН (проект «Русский фольклор в ближайшем этническом окружении»)

*Аста Вишинскайте (Каунас, Литва)***Образ еврея в балто-славянских толкованиях снов**

В разные времена в странах Европы коренное население воспринимало евреев как «чужих». Их ненавидели как людей, распявших Сына Божьего Иисуса Христа; боялись – как людей, которые приносят с собой всякие беды и несчастья, но в силу давления экономических обстоятельств были партнерами евреев в различных экономических делах. Такое отношение к евреям отразилось и в фольклоре.

Мы решили выяснить, как трактуются увиденные во сне евреи и установить, какие причины оказывали влияние на возникновение конкретных толкований. В работе были использованы толкования снов, записанные в Литве в XIX–XXI вв. и хранящиеся в различных архивах. Полученные данные сопоставляются с аналогичными толкованиями снов латышами, поляками, белорусами и украинцами Полесья.

Сначала рассмотрим балтийские данные. В Литве говорили: «[Приснился] еврей – значит, денег в тот день получишь. Так люди говорили» (LTR 6057/215); «Еврей вот, очень хорошо – деньги» (AVA 2/10); «Еврея – что-нибудь купишь» (AED: 394); «Видеть во сне евреев означает удачу» (AVA 2/39); «Перед ярмаркой увидеть во сне еврея – к добру» (LTA 1580/781). Встречаются и более редкие верования: «Если еврей снятся, значит, окажешься с учеными людьми за одним столом» (LMD I 475/3/28).

Латыши считали, что приснившийся еврей – это «счастье», «деньги», «деньги или обман», «радость» (ALS: 147).

Рассмотрим, как толкуют такие сны славяне. По мнению поляков, «Видеть во сне еврея означает деньги» (NPS: 230). Белорусы верили в то, что увиденный во сне еврей или еврейка – это «к добру» (БНСВ: 27). Украинцы Полесья думали так же: видеть во сне еврея – «к добру» (Гура 2002: 80).

Однако не все значения снов такие позитивные. Обнаружилось немало сведений о том, что видеть во сне человека еврейской национальности – не к добру. Литовцы думали, что «как увижу во сне еврея – не очень хороший заработок. Если еврейку – пустые мысли» (LTR 4858/208); «Как снится еврей, так будет убыток» (LTA 1418/811); «Снится еврей – будут убытки. А еще еврей означает, что

тебя кто-то обманет» (LTA 1948/134); «Если приснится еврей – знай, что кто-нибудь обманет» (LTA 1451/212); «Видеть во сне старую еврейку – тяжелая болезнь» (LTA 1580/789); «Мужчина, бывало, во сне видал женщину, а женщины – мужчин. Хуже всего, если кто видел цыгана или еврея» (заболел лихорадкой) (LTR I 1060/252). Значение сна может зависеть и от половой принадлежности героя еврейской национальности: «Во сне увидеть еврея значит пользу, а еврейку – убыток» (LTA 1505/69).

У латышей толкования схожи: еврей – это «неудача», «кто-то тебя обманет», «большая болезнь». «Если во сне что-нибудь жиду продашь – тебя ждет обман» (ALS: 147). По мнению поляков, приснившийся еврей – «несчастье» (NPS: 230). Белорусы говорят, что видеть во сне еврея или у него что-нибудь покупать – это «обман», «нехорошо», «пропажа», «береги коней» (БНСВ: 27).

Возникает вопрос, почему один и тот же объект наделяется совершенно противоположными значениями? Как известно, в традиционной культуре часто встречаются амбивалентные толкования одного и того же явления. Однако почему в данном случае были выбраны именно такие толкования снов? На этот вопрос мы попробуем ответить, основываясь на данных об особенностях жизни еврейской общины.

Евреи пришли в Литву в XIV в. Терпимость правителей Великого Княжества Литовского по отношению к этому национальному меньшинству позволило евреям взять в свои руки большую часть торговли, финансов, ремесел и прочих отраслей. В XIX в. евреям в Российской империи было запрещено заниматься земледелием. В это время значительно умножилось число еврейского населения в городах. По данным переписи населения 1923 г., в Литве проживало 154 000 евреев, которые составили 7,2 % от общего населения страны (Lietuvos tautinės mažumos 2001: 14). В то время абсолютное большинство евреев проживало в городах (63,5 %) и небольших городках (27,7 %). В начале XX в. большинство евреев были мелкими торговцами и ремесленниками, с небольшой прослойкой крупных предпринимателей и более широкой – предпринимателей среднего достатка (Atamukas 1998: 30, 132). Евреи, среди которых многие были представителями интеллигенции, были крупнейшим по своей численности и сильнейшим по экономическому положению национальным меньшинством. Они играли особо важную роль в

экономике страны: в конце 1930-х гг. евреи контролировали 40 % промышленности, 54 % внутренней торговли и т.д. (Lietuvos tautinės mažumos 2001: 15). Евреи среднего экономического уровня имели свои магазины в небольших городках, а более бедные путешествовали по деревням и торговали разными мелочами, а так же скупали у крестьян воск, кур, шерсть, тряпье (Vasevičienė 1993: 42).

Кроме этого, евреи составляли в Литве самую большую конфессиональную группу после католиков. (Šaknys 2005: 237).

Вернемся к толкованиям снов. Видно, что большая их часть основана на особенностях традиционного еврейского образа жизни. С одной стороны, приснившийся еврей связывается с торговлей и деньгами, которые, в свою очередь, связаны с такими позитивными толкованиями, как счастье, удача, радость. Или просто говорится, что это «к добру».

Другие толкования снов связываются с негативной стороной торговли – вероятностью, что покупатель может стать жертвой обмана (то есть, быть обсчитанным на деньги или товар). В толкованиях снов этот аспект становится более широким – чаще всего утверждается, что видевшего сон ждет обман, однако не уточняется, случится ли он в сфере торговли или в социальной жизни вообще. Наряду с этим популярны и толкования еврея как того, кто сам по себе несет беды и несчастья.

Большая часть проживавших в Литве евреев была образованна, в их среде было много интеллигентов. Этот факт нашел свое отражение в упоминавшемся выше толковании снов о том, что видеть во сне еврея означает, что окажешься среди ученых людей.

Особо стоит упомянуть, что иногда в литовских и латышских толкованиях снов евреев связывают с болезнями. Некоторые попытки установить связи между евреями и болезнями также обнаруживаются в исторических хрониках: во время эпидемии чумы (в XVIII в.) их обвиняли в распространении эпидемии (Pakarklis 1960: 20). В сказаниях также упоминаются евреи, распространяющие болезни: во времена чумы по деревням ходит еврей с мешочком. В который дом зайдет – там люди умирают (ŠLSP: 163). В реальности же немало иудеев было докторами и фельшерами (Atamukas 1998: 25).

Кстати, в упомянутом литовском толковании снов еврей и цыган выступают как синонимы. Это свидетельствует о том, что иногда эти представители двух национальностей трактуются одинаково, как

«чужие» по отношению к местному этническому большинству, и в этом плане между ними не замечено никакого существенного отличия.

В Белоруссии записано поверье о том, что, если приснился еврей, надо «стеречь лошадей», так как, видимо, кто-то собирается их украсть. Традиционно евреи не были отождествляемы с кражами, тем более с конокрадством. Этим не брезговали представители другого национального меньшинства – цыгане. Поэтому можно предположить, что такое толкование появилось в результате смешения представлений об этих «иностранцах», ведь именно вор, воровство – самое популярное толкование во сне образа цыгана в балто-славянских странах (LTR 5732/335; ALS: 63; NPS: 154).

По словам литовской фольклористки Лаймы Англицкене, которая анализировала образ иудея в литовском фольклоре, в нем самая популярная тема – еврейская религия, а принадлежность к другому социальному слою – только второй по популярности мотив (Anglickienė 2003). Как мы видели, в толкованиях снов доминирует социальный аспект еврейской жизни, а религиозный практически не встречается. Мы нашли только одно толкование с оттенком религиозной тематики: «Если во сне видишь ксендза – это черт, а если еврея – это Христос» (LMD I 621/47). Прогностический смысл этого верования не ясен, но иудей в нем трактуется позитивно.

Представленный анализ материала позволяет утверждать, что в литовских, латышских, польских и белорусских толкованиях снов оценка евреев практически одинакова. Евреи оцениваются по-разному: половина толкований связана с образами удачи, счастья и деньгами, другая часть – с убытками и обманом. Можно полагать, что появление таких толкований связано с занятием евреев торговлей. С другой стороны, амбивалентный образ еврея обусловлен концептом «чужого», который имеет в себе позитивный и негативный аспекты. Именно этот негативный взгляд повлиял на мифологическое сопоставление еврея и болезни.

Сокращения

AED – *Atbėga elnias devyniaragis: Rožės Sabaliauskienės tautosakos ir etnografijos rinktinė / Sudarė ir parengė P. Jokimaitienė, N. Vėlius. Vilnius, 1986.*

ALS – *Aizsils A. Latviešu sapņu tulkošana. Rīga, 1992.*

AVA – личный архив автора.

LMD – *Lietuvių mokslo draugijos rankraščiai Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštyne.*

- LTA – Lietuvių istorijos instituto Etnologijos skyriaus kartoteka.
LTR – Lietuvių literatūros ir tautosakos instituto Lietuvių tautosakos rankraštynas.
LTt – Lietuvių tautosaka / Parengė K. Grigas. Vilnius, 1968. T. 5.
NPS – *Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy*. Lublin, 1996.
ŠLSP – Šiaurės Lietuvos sakmės ir pasakos / Parengė N. Vėlius. Vilnius, 1985.
БНСВ – Беларускі народны соннік / Укл. У. Васілевіч. Мінск, 1995.

Литература

- Anglickienė 2003 – *Anglickienė L. Svetimas, bet neblogai pažįstamas* // Darbai ir dienos. 2003. T. 34. P. 213–234.
- Atamukas 1998 – *Atamukas S. Lietuvos žydų kelias. Nuo XIV amžiaus iki XX a. pabaigos*. Vilnius, 1998.
- Bacevičienė 1993 – *Bacevičienė D. Apie Šakių žydus* // Liaudies kultūra. 1993. Nr. 1. P. 42.
- Lietuvos tautinės mažumos 2001 – Lietuvos tautinės mažumos. Kultūros paveldas. Vilnius, 2001.
- Pakarklis 1960 – *Pakarklis P. Prūsijos valdžios gromatos, pagraudenimai ir apsakymai lietuviams valstiečiams*. Vilnius, 1960.
- Šaknys 2005 – *Šaknys Žilvitis. Tarpukario lietuvių jaunimo etninė ir konfesinė tolerancija Lietuvoje* // Lietuvos etnologija Socialinės antropologijos ir etnologijos studijos. 2005. T. 4(13). P. 135–158.
- Гура 2002 – *Гура А.В. Снотолковательная традиция полесского села Речица* // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 70–95.

Варвара Добровольская (Москва)

Интерпретация образа инородца в русских и еврейских снах (На материалах современной городской традиции)

Тексты, описывающие сны и видения, всегда вызывали устойчивый интерес исследователей. Достаточно назвать работы таких авторов XIX в., как Е.Р. Романов, С. Дерунов, Е. Ляцкий, Н.Я. Никифоровский, А.В. Балов¹. В настоящее время также вышло немало работ по данной тематике². В них, как и в статьях XIX в., анализу подвергается снотолковательная традиция. Авторы этих исследований сосредотачивают основное внимание на символике сновидений, принципах их истолкования, бытовании сонников и функционировании рассказов о снах в «локальных и функционально ограниченных контекстах»³.

Совершенно очевидно, что тексты о снах существуют в двух жанровых разновидностях: во-первых, это тексты, описывающие сон, и, во-вторых, тексты, которые представляют собой его интерпретацию⁴. Основное внимание в нашей работе будет сосредоточено на второй разновидности текстов. Все тексты о снах, которые рассматриваются в данной статье, представляют рассказы, образы которых содержат информацию о предстоящих событиях, причем символика этих образов хорошо известна большинству представителей данной традиции. Сны и их интерпретации были записаны в Москве от проживающих в одном дворе представителей двух национальностей: русских и евреев⁵.

Отметим, что и в той и в другой традиции существуют разветвленные системы интерпретации сновидений, имеющие как сходства, так и различия. Однако нам показалось интересным сравнить те сны, в которых представители одной национальности видят «инородца», а также какие-либо действия или вещи, с ним связанные⁶. Речь идет только о тех снах, которые с точки зрения информантов являются «вещими». Символы, встречающиеся в них, предсказывают некие события в жизни человека, хотя отнюдь не всегда (в наших примерах почти никогда) называют это событие *конкретно*.

Сразу оговорим, что в русских или русскоязычных семьях сны, в которых появляются евреи или элементы иудейской культуры, считаются предвестниками несчастий. Для еврейской среды подобные сны не наделяются такой однозначной семантикой.

В русских снах о евреях преобладает несколько сюжетных типов.

1. «Видеть во сне еврея – к неприятностям»⁷

Это группа снов, связанных с инородцем как таковым. Считается, что когда еврея во сне видишь – это плохо⁸. Данное мнение необычайно устойчиво во всех возрастных группах.

Вот говорят, еврея во сне видеть – плохо. Несчастье какое-то будет. Почему так говорят – не знаю. Мы своих любили, дружно жили. Если ссорились, то никто никого не обзывал, чтоб на национальность указать, ну там “жид” – ни-ни, с этим строго было. Да как-то особо и не обращали внимания, кто русский, а кто еврей.

Вот перед войной моей маме сон приснился. Приснился ей еврей, в ермолке с пейсами (вот откуда такой, у нас во дворе таких не было, где она такого видела). Она так всегда говорила, что ей вот приснился еврей в ермолке с пейсами, и она вот еще удивилась. Он к ней на встречу идет и поет что-то. Так как-то тихо поет. Очень ей это странно показалось. Она проснулась и говорит кому-то, ну, кому-то из соседок, наверное, что вот ей сон такой приснился. И вот она ведь точно понимает, что еврей, но вот так необычно одетый, не вот как они во дворе одеты, а в ермолке и с пейсами. А соседка ей и сказала: “Раз еврей приснился, то это к несчастью. Что-то случится”. И вот точно, кажется, на следующий день война и началась⁹;

Я тебе прямо скажу, я людей не различаю, вот где русский, а где еврей. Я только потому и знаю, что кто-то еврей, что кто-то скажет или фамилия такая. А вот случай был. Мне сон приснился. Вот иду я по незнакомой какой-то местности. Пусто так, и я вот думаю: “Надо бы кого-нибудь спросить, где я вообще-то?” И тут вдруг человек мне навстречу идет. Вот он идет, а я понимаю, что это еврей. Как, не знаю – но еврей. И вот он ко мне подходит и говорит: “Знаешь?”, – и я проснулся. Думаю: “Что я должен знать?” Рассказал на кухне, а мне говорят – к несчастью. Раз еврей приснился – к несчастью. И точно, мама очень тяжело заболела и умерла потом. А вот как я понял, что еврей ко мне подошел – до сих пор не знаю¹⁰;

Вот смешно так было. Все говорят: “Еврея во сне увидишь – к несчастью”. Во сне же видишь, то, что в жизни тебя

волнует. У нас во дворе евреи волнуют. Сама знаешь, среди наших много “знойных мачо”. В шестнадцать лет очень волнует, особенно Леша Гинзбург. Вот мы с ним раз как-то на выставку как приличные дети из приличных семей сходили. Он как положено до двери довел, на чай его мама позвала, но он не остался. Я ему: “Пока”, – Он мне: “Пока”. Ну и пошел домой. Я ничего и не думала о нем. Он же всегда рядом. Ну, кто за меня математику делать будет? А кто на выставку по папиному членскому билету без очереди проведет? И потом он ростом выше меня. И родителей не раздражает, но он брюнет, а мне блондины нравятся. Так что не “мой любимый антропологический тип”¹¹, как ты любишь говорить. В общем, спать легла и снится мне, как Вере Павловне, сон. И в этом сне мне Лешка снится, и он ко мне подходит, и что-то говорит на непонятном языке. Я еще думаю: “Что бормочет?” Потом проснулась – и в школу. А там контрольная по математике. Я эту математику, даже если Лешка напишет, не всегда правильно переписать могла, а в этот день он заболел. Нет, ты подумай – заболел. И я, конечно, два поимела. Пришла домой и говорю маме: “Вот Гинзбург гад, он мне во сне на тарабарском наречии, наверное, говорил, что болен. Нет, чтоб по-русски сказать, я бы тоже заболела, а так – два!” А мама как начнет хохотать: “Да, верная примета: еврея во сне увидишь – к неприятностям”. Смех смехом, а ведь правда. Еврей во сне был и двойка по математике тоже¹².

Как видим, несмотря на разный возраст информантов, они с большей или меньшей долей серьезности воспроизводят традиционную для снотолкования интерпретацию образа еврея. Отметим, что все три приведенных текста записаны от людей, чуждых какой-либо этнической отчужденности, предубежденности или враждебности по отношению к своим соседям (см.: «я людей не различаю, вот где русский, а где еврей», «среди наших (евреев)», «мы своих (евреев) любили»). Для них значительно важнее, что они соседи, а, следовательно «свои», «наши». Безусловно, эти «свои» отличаются по своим обычаям и манере поведения, но это является спецификой данного дворового сообщества, где тесно переплетаются традиции разных этносов, испытавших влияние городской и советской культурных традиций. Именно поэтому люди двора –

национальности не имеют. Мы все “наши”, так уж повелось. Просто у нас все общее, прежде всего праздники: все советские и все, что знаем и помним у русских, татар, евреев, латышей. Жалко африканцев у нас нет – а то бы и их праздник отметили, только хорошо бы летом, а то зимой прыгать в перьях как-то зябко, но я думаю, что если бы это было в традиции двора, то прыгали бы обязательно. Эти ж тумбы-юмбы нашими были¹³.

Однако, несмотря на то, что евреи в дворовой традиции не выступают как персонажи, связанные с понятием «чужой», а, следовательно «нечистый», «демонический», «опасный», в интерпретации снов этот образ приобретает свойственную русской традиционной культуре негативную семантику.

2. «Еврейские запахи во сне чуют – к несчастью»¹⁴

В традиции двора нам не удалось зафиксировать представления, связанные с запахом инородца. Запах нигде, кроме снов, не выступал дифференцирующим признаком и знаком национальной принадлежности, хотя необходимо отметить, что для традиционной культуры он является устойчивой характеристикой инородца¹⁵.

Тем не менее, в интерпретации снов существует набор запахов, устойчиво связываемый с евреями. Прежде всего, это запах лука и чеснока: *Вот мне однажды сон приснился, что я сижу в комнате, и вот вдруг такой сильный запах лука идет, и вот я тебе объяснить не могу, но я прям, чувствую, луком пахнет сильно. И этот запах все усиливается. Я проснулась и думаю – к чему это. Рассказала кому-то, уже не помню, а мне говорят: “Еврейский запах – к несчастью”. И точно – у нас тогда пожар случился, все почти сгорело»¹⁶; «Мне снился сон, в котором я все время чеснок нюхал. То есть самого чеснока я вроде не видел, а вот запах его стоял сильный, и я его вдыхал. И вроде никого не было и какая-то обстановка такая, что чеснока и не должно быть. Я проснулся и рассказал тетке моей, а она говорит: “Чеснок, это еврейский запах; если он снится, то это к несчастью”. И вот точно, я экзамены в институт не сдал и в армию загремел. Не трагедия, но неприятность. Теперь знаю, если запах чеснока снится – это еврейский запах, он к несчастью»¹⁷.*

Вероятно, такая устойчивая связь запаха чеснока и лука с евреями, а, следовательно, и с несчастьем, имеет в своей основе

общеславянские представления о том, что евреи пахнут чесноком и луком (ср. «пахнуть луком (чесноком)»¹⁸)¹⁹, основанные на реальном составе еврейской национальной кухни.

Вторым еврейским запахом считается запах крови: *Вот сон мне однажды снился. Я иду по лугу, там травы и цветы и солнце печет. А что-то вроде не так. И я во сне думаю: “А что не так-то?” А потом, это во сне все, понял. Когда солнце печет, на лугу запах трав стоит, а тут кровью пахнет. И мне во сне как-то не по себе стало. Я иду по лугу, а луг кровью пахнет. Проснулся, жене рассказал, а она говорит: “Кровью пахнет от евреев, еврейский это запах. Во сне такое увидишь – к неприятностям”. И правда, тот день сплошные неприятности были, на работе проверки, какие-то бумаги не дошли, в общем, точно, запах крови – еврейский запах, а во сне евреев видеть или что-то, что с ними связано – к несчастью*²⁰.

Скорее всего, и в данном случае запах крови связывается с евреями «по наследству» от распространенных представлений об обрядовом применении евреями крови. Наиболее известным из подобных поверий является следующее: евреи на Пейсах ловят христианских детей и на их крови замешивают мацу. Данное поверье отнюдь не единично. Так, считается, что евреи поят своих жен христианской кровью, чтобы те были способны к деторождению, мажут кровью глаза своих младенцев, чтобы те прозрели и т.д.²¹ Вероятно, именно эти представления легли в основу негативной семантики запаха крови в снах и его связи с евреями, воспроизводящейся уже независимо от осознания самих упомянутых представлений.

3. «Если во сне еврейское печенье²² – к ссоре»²³

В данном случае речь идет не о еврейской еде вообще, а именно о ритуальной и праздничной пище. Наиболее негативной символикой при толковании сновидений обладает маца. Считается, что маца, которую увидел во сне, предвещает скорую смерть: *Вот у нас все мацу ели, никто никогда о ней плохого слова не сказал. А мама перед смертью во сне мацу увидела, она тогда проснулась и сказала: “Мацу во сне видела – значит, помру скоро”. И вот что удивительно, она ничем не болела, а после этого сна легла и умерла. Как-то прямо сразу. Правду говорят: “Во сне мацу видеть – к смерти”*²⁴.

Однако и другая еврейская еда, увиденная во сне, наделяется

негативным значением. Так, гоменташаи предвещают ссору: *Вот я очень гоменташаи люблю. Я, по-моему, один из немногих, кто их гоменташами зовет, а не еврейским печеньем. И вот однажды мне сон снится, что я сижу и их ем, причем их много-много, а кто их пек – не знаю, я один в комнате. И их, прям, гора. И я ем-ем и мне все мало, хочется еще. Я даже проснулся с ощущением сытости в желудке. Рассказал, все как-то даже посмеялись, надо ж так любить гоменташаи, что они даже во сне снятся. А тетя Катя говорит: “Еврейское печенье к ссоре снится”. И вот что удивительно, оно, правда, к ссоре снилось. Я после этого с женой поссорился почти до развода²⁵.*

Увиденная во сне рыба фиш предвещает неприятности в семье: *Я в сны не верю. И к евреям отношусь нормально. Человек должен быть хорошим, а еврей он или русский – все одно. А вот что было однажды. Мне во сне рыба фиш приснилась. Лежит такая красивая, вся такая аппетитная. А я ее ем конечно, попробуй не съешь – обидятся и евреи, и русские. Евреи, что не оценил вкус, а русские за евреев. Раз не ешь, значит, евреев не уважаешь. А они же наши. Так вот эта рыба лежит на блюде, и я на нее смотрю. Проснулся, думаю: “К чему это?” Петрович тогда и сказал, что в семье что-то произойдет. И верно, у нас свадьба малого разладилась, прям вот на пустом месте. Вот в семье и неприятности – рыбу фиш во сне увидел²⁶.*

Считается, что разлуку предвещают увиденные во сне латкес: *Когда еврейские оладушки во сне видишь – обязательно с кем-нибудь разлучишься. Вот Фима еще и не думал уезжать, он не то, что об этом не говорил, он об этом не думал, так вот я как-то во сне оладушки увидел, что тетя Бети, это фиминова мама, к празднику, забыл уже к какому, пекла. Я, когда проснулся, еще подумал: “А чего это мне оладья-то снятся?” – а когда спросил – мне сказали, что к разлуке. И вечером приходит Фима и говорит, что они решили подавать на отъезд. И вот мы с ним к тому моменту сорок три года вместе прожили, бок о бок в одной квартире, вместе в школу, потом в институт, потом работали вместе, а потом когда они уехали – пятнадцать лет не виделась, у меня как половина души оторвалась. А вот он приехал навестить – все стало на место. Мы эти оладья теперь вспоминаем, они точно к разлуке снятся²⁷.*

Особой нелюбовью жителей двора считалась вареная в сахаре морковь²⁸. В жизни она считалась *сплошным недоразумением*²⁹, во сне же ее появление предвещало болезни: *Эта морковь, как говорит известный нам товарищ*³⁰, *“что-то с чем-то, и именно то, что вы подумали”*, *это и наяву не подарок, а во сне сплошной дискомфорт. Если эту морковку во сне увидишь – лекарства не помогут, обязательно заболеешь. Я б добавил еще и диагноз – полное расстройство желудка на всю жизнь, но, увы, это не так. А вот что заболеешь, это точно. Вот у нас мама всегда знала, что она заболевает, встанет утром и скажет: “Опять еврейскую морковь видела – болеть буду!” И точно – заболела*³¹.

Вероятно, причина негативной символики, приписываемой блюдам национальной кухни, связана с тем, что для городских жителей именно еда чаще всего становится дифференцирующим элементом, который выделяет представителей того или иного этноса из общей массы. В данном случае происходит перенос свойств, которые приписываются этносу в некоей конкретной ситуации (видеть еврея во сне – к несчастью), на пищу, преимущественно обрядовую, функционирующую в аналогичной ситуации (видеть какое-то еврейское блюдо во сне – к неприятностям).

4. «Если какую-нибудь еврейскую вещь во сне увидишь, то жди беды»³²

Необходимо сразу оговорить, что речь идет о ритуальных предметах или вещах, являющихся собственностью кого-нибудь из еврейских жителей двора³³. Ритуальных предметов в описываемом сообществе было мало, чаще всего упоминается менора и талес, иногда упоминают мезузу и трещотки: *Вот говорят, когда талес снится – это к несчастью.*

Соб. : Когда еврей в талесе?

*Инф. : Ну, еврей в талесе – это несчастье в квадрате. Нет, один талес. Он ведь только у евреев есть. Еврейская вещь. Вот мне однажды приснилось, что я купил плед, пришел домой, а это талес. Ну, как-то забавно это. Рассказал, а мне говорят: “Талес к несчастью снится”. И, правда, у меня тогда машину угнали*³⁴.

Данный пример показателен, потому что исполнитель оговаривает, что предмет наделяется негативной символикой именно потому, что он «еврейский». И об этом человек знает, и

соответственно переносит негативную окраску, приписываемую образу еврея в снах, на предметы «еврейского происхождения».

Вторая группа вещей, появляющихся в снах, является обычными бытовыми предметами, которые, тем не менее, осознаются всеми жителями двора как вещи, принадлежащие евреям: *Вот у тети Песи было сито. То есть вообще-то, как ты понимаешь, сито было в каждой или почти в каждой семье, но у тети Песи оно было огромное и очень легкое. Когда надо было просеять много муки, все шли к ней, и она давала – нет проблем. Но, это было сито тети Песи, то есть еврейское сито. И вот мне как-то оно и приснилось, что-то я с ним делала. И утром у мамы спрашиваю, мол, к чему бы такое снится, а она говорит: “Это что-то плохое случится, раз еврейская вещь снится”. И правда – у нас собака умерла³⁵.*

Таким образом, и здесь качества, приписываемые представителю определенного этноса, переносятся на вещи, являющиеся его собственностью. Необходимо отметить, что в случае с ритуальными предметами этническая принадлежность очевидна. Вторую же группу составляют предметы, которые приобретают этническую окраску только в том случае, если являются личной собственностью представителя этнической группы, хорошо известной окружающим. Без указания на этническую принадлежность вещи ее значение в снах может быть самым разнообразным, причем иногда этих значений может быть несколько. Так, упомянутое выше сито, будучи этнически нейтральным, может указывать как на предстоящий прибыток (*сколько дырок в сите, столько денег в кошельке³⁶*), так и на неприятности (*как вода из сита уходит, так и счастье уйдет³⁷*). Причем в данном случае оба значения известны представителям и того, и другого этноса.

5. «Желтый цвет во сне видеть – это все равно, что еврея живого – жди беды!»³⁸

Наиболее редким для снов образом, который связывается с евреями и наделяется отрицательной семантикой, является желтый цвет. Исполнители отмечают, что наличие желтой окраски предмета или реже, желтого цвета лица (глаз) у человека, указывают на связь с еврейским этносом. Соответственно появление таких предметов и персонажей во сне несет информацию о предстоящих несчастьях.

У некоторых славянских народов³⁹ желтый цвет является признаком нечистоты евреев (см. постоянный эпитет *жълти*

применительно к евреям в болгарском фольклоре). Для большинства славянских народов желтый цвет сам по себе является предвестником смерти и указателем на связь с миром мертвых⁴⁰. Так, пасхальные яйца, предназначенные для поминовения, красят в желтый цвет⁴¹, появление желтых пятен на руках или ногтях предвещает смерть и т.д. Наблюдается также некоторая связь желтого цвета с «иномирными» персонажами, то есть демонологическими существами, которые входят в круг «чужих»⁴². С нашей точки зрения, для городской традиции все эти факты не являются определяющими при объяснении связи желтого цвета и евреев. Если учесть, что данный образ зафиксирован в интерпретации сновидений, которую предлагают люди, родившиеся после войны, то подобная связь может иметь другую мотивировку. Все информанты объясняли связь желтого цвета с евреями отнюдь не традиционными представлениями, описанными выше, а тем, что *известно, что почему-то желтым цветом евреев отмечали, в гетто или в лагерях им же желтые звезды нашивали; значит, желтый цвет с евреями и связан*⁴³.

Таким образом, желтый цвет при толковании значения снов выступает знаком, указывающим на связь предмета или человека с еврейским этносом: *Вот если снятся лютики, желтые цветы – это плохо, желтый еврейский цвет, – значит, к болезни или еще к какому несчастью*⁴⁴; *Вот как-то мне снится мужик с желтыми глазами, вот смотрит на меня глазами, а у него вся радужка желтая. Мне сказали, что желтый цвет к несчастью, потому что он еврейский, а все еврейское во сне видеть – к несчастью*⁴⁵.

Как видно из всех приведенных примеров, в снах представителей русского этноса образ еврея и всего, что связано с еврейской традицией, наделяется негативной окраской.

В снотолкованиях еврейской части двора появление «русского компонента» толкуется отнюдь не так однозначно.

1. «Если ансамбль “Березка” во сне поплыл – в жизни проблемы будут»⁴⁶

Русский человек или предмет, связанный с русскими, в еврейской традиции наделяется отрицательной символикой крайне редко. Можно с уверенностью сказать, что отрицательное значение приобретают только «этнически» окрашенные сны, то есть те, в

которых присутствуют мужики в косоворотках⁴⁷, женщины в сарафанах и кокошниках⁴⁸, покосившиеся избушки⁴⁹, птицы-тройки⁵⁰, заснеженные просторы⁵¹, пейзаж с церквушкой и деревенским кладбищем⁵² и т.п.: Когда что-то исконно русское снится – это всегда плохо. Вот мне однажды всю ночь бабы в кокошниках пели, просто Воронежский хор. Такие русские женщины в сарафанах и кокошниках, такой открыточный вариант. Так у меня потом большие проблемы в институте были. Потом уж мне тетя Песя сказала, что когда такое «а-ля рюс» снится, то это к проблемам⁵³; Я очень люблю зиму, на лыжах кататься, просто по лесу гулять. Зима мне очень часто снится и, в общем, ничего не происходит. А однажды мне приснился такой зимний пейзаж, кладбище такое деревенское, церквушка, в общем, картины передвижников отдыхают. Согласись, церквушка – это не для меня. Я сначала и не думал об этом, чего думать, ну сон и сон. А потом у меня такие проблемы начались. Опыты не идут, а должны идти, сотрудницы – в декрет, сотрудники – в отказ, мне выговор по партийной линии за плохую политическую работу в отделе (я прям политрук, а не завлаб). Сижу как-то и прям тоска такая. И я говорю Йосе: “Вот как тот сон увидел, так все кувырком”. – “Какой сон?” Я рассказал, а он мне и сказал, что если этнические сны про Россию снятся, то это к проблемам⁵⁴.

Таким образом, традиционно-стереотипно русское, будучи увидено во сне, несет ту же негативную семантику, что и этнически еврейское в примерах, приводившихся выше. Однако «этнически русское», увиденное во сне, евреями часто воспринимается как нечто положительное.

2. «Русскую женщину во сне увидеть к победам на любовном фронте»⁵⁵

У мужской части аудитории особой популярностью пользуются сны о русской женщине. Считается, что сон с *дебелой красавицей*⁵⁶ или *блондинкой с пышными формами*⁵⁷ предвещает удачу в сексуальной жизни: *Вот очень я любил по молодости лет, когда мне блондинки снились. Такие, знаешь, русские красавицы. Я точно знал, если такая снится – значит, любая девушка моя будет. В общем: «Вы переспите с русской женщиной, и русская женщина останется вами довольна»⁵⁸. И, правда, после таких снов всегда все выходило, все очень даже удачно складывалось⁵⁹.*

Необходимо отметить, что речь в данном случае идет не просто о блондинке, а именно о русской женщине. Блондинки других национальностей не выступают знаком любовной удачи. Однако на вопрос о том, как человек во сне определяет национальность блондинки, ясного ответа нет (как и ранее в случаях появления евреев в русских снах). Исполнители отмечали, что *если просто блондинка снится, пусть скандинавка какая или там просто вот блондинка – ничего не происходит; а если русская – к удаче. А что русская – как-то сразу понятно*⁶⁰.

Необходимо также отметить, что данная интерпретация сна зафиксирована во всех возрастных группах исполнителей, и, судя по репликам наиболее пожилых из них, была известна еще их родителям: *Дядя мой, он отца старше был, но холостяк, когда какой-нибудь дамой увлекался, что, заметим, было часто, всегда за снами следил. И если ему русская блондинка снилась, то он всегда говорил, что удача ему в любви будет*⁶¹.

3. «Если снится вещь, кому-то из русских принадлежащая, – к удаче в денежных делах»⁶²

В разделе, затрагивающем сны русских, мы отмечали, что вещи, так или иначе связанные с евреями, носят негативную окраску. Русские вещи в еврейских снах наделяются положительной символикой, так как их появление предвещает удачу в финансовых делах: *Говорят, что если снится что-то, хоть какая вещь, принадлежащая русским, – то обязательно удача в деньгах будет. Только надо, чтоб ее тебе во сне или отдали, или она у тебя как-то в доме оказалась*⁶³. Такой вещью может, видимо, оказаться любой бытовой предмет. Это одежда (платье, шаль, кофта), обувь (сапоги, туфли, тапочки), посуда (сковородка, кастрюля, вилки, чайный сервиз), инструменты (молоток, рубанок), транспортные средства (машина, самокат, мопед) и особенно предметы, выступающие в качестве знака состоятельности (хрусталь, ковры, ювелирные украшения). Можно предположить, что на разных этапах советской и постсоветской истории наличие большинства перечисленных предметов в собственности того или иного человека указывало на его состоятельность (ср. хорошо известные всем истории об одной паре валенок; о туфлях и платьях, которые одалживали друг у друга для походов на танцы; рассказы о первом в доме или во дворе телевизоре, холодильнике или велосипеде). Вероятно,

именно такое отношение к вещам лежит в основе интерпретации подобных снов, хотя в нашем распоряжении нет достаточного числа примеров, в которых вещь, приснившаяся во сне, указывала бы на недостаток ее хозяина, хотя единичные тексты подтверждают нашу версию. Ср.: *Раньше ведь как было. Если сервиз, а не разрозненные предметы – в достатке живем. А мы довольно бедно жили. И вот, тетка померла, а от нее домик остался, ну, такая халупа. И мы думали, что с ней делать. И вот отцу снится сон, что, это он так рассказывал, значит, сидит он за обеденным столом, а на столе сервиз, и сервиз этот Васильевых, у них такой сервиз был, его на все праздники выставляли, белый с золотой каемочкой, маме он очень нравился. И вот по сну выходит, что сервиз этот хотя и Васильевых, но почему-то у нас в доме. Папа это все рассказал, а бабушка говорит: «Это к деньгам – раз русская вещь у нас в доме приснилась, значит к деньгам». И вот, правда, покупатель на халупу нашелся и деньги дал приличные. И мама сразу же такой сервиз купила, белый с каемочкой⁶⁴; Мы бедно жили, одни туфли с сестрой на двоих, но она-то старшая и ей замуж, а мне в ботинках на танцы или свиданки бегать было стыдно, так до самого снега в брезентовых тапочках ходила. И вот снится мне сон, что я в машинных туфлях, а у нее туфли были шитые на заказ, красивые, кожа тоненькая, легкие, иду по городу, и я понимаю, что Маша мне эти туфли отдала – и они теперь вроде как мои. А утром проснулась и маме рассказала. Она говорит: «Раз русская вещь приснилась, приснилась, что она твоя – значит, достаток будет». И, правда, брат мне с первой полочки туфли купил, и мы вообще лучше жить стали⁶⁵.*

Как видим, в данных примерах вещь не просто принадлежит русским представителям дворового сообщества. Она на момент сна оказывается в собственности еврея. И тем самым символика достатка, которую она несет, переходит во сне к еврейской семье.

Таким образом, в еврейских снах о русских негативное значение отнюдь не является единственно возможным, в отличие от русских снов о евреях.

Необходимо также отметить, что особую группу составляют сны представителей смешанных семей. Прежде всего скажем, что у них появление еврея во сне русского и наоборот не всегда окрашива-

ется негативно или позитивно: *Вот говорят, еврея во сне видеть к несчастью, а я своего мужа очень часто во сне вижу, и пока ничего такого с этим не связано. Все хорошо. Уж скоро пятьдесят лет вместе живем. Так что у меня еврей просто так снится, это факт моей биографии*⁶⁶; *Говорят, русскую блондинку во сне к удаче видеть. Не знаю. Я свою очень часто вижу во сне, а с возрастом все не то, а по молодости лет, так и без блондинок все это было*⁶⁷. Как видно из приведенных примеров, у представителей смешанных семей такие сны являются нейтральными и не несущими никакой информации о будущем.

Соответственно и все остальные образы, рассмотренные выше, считаются скорее нейтральными, чем положительными или отрицательными.

В снах представителей этих семей устойчивым становится мотив, не встречающийся (или встречающийся крайне редко) в образной системе снов представителей двух других групп. Это сны о погромах, интерпретация которых имеет негативную семантику. При этом надо отметить, что данные сны не предсказывают неприятностей, связанных с физическим насилием, однако проблемы, которые они предвещают, связаны с «еврейским вопросом»: *Вот когда Петька в институт поступал, мне погромы через день снились. Причем прям в лучших традициях «Еврейских погромов в России». Мужики с топорами, иконы, толпы людей с хоругвями, евреи ортодоксальные с пейсами, разгромленные синагоги (причем почему я знаю, что это синагога, понятия не имею), крики, вой, в общем все как положено. Особенно актуально и жизненно, потому что я про еврейские погромы только из книг и знаю. Основной источник информации Петя и Гаврик*⁶⁸. *Причем ведь и Мишина родня погромы не переживала, ну, во всяком случае, не рассказывали никогда. Ну вот, и что характерно, мы знали, что, скорее всего, Петьку в Физтех не примут, хотя у него, конечно, моя фамилия и по паспорту русский, но бьют, как известно, не по паспорту, а по рожке, а мои вятские корни на Петьке никак не отразились. Но уж в МИФИ он точно должен был поступить, этот медалист гребаный, все-таки отец родной там работал. Так представляешь, снится мне этот погром, а на утро его не принимают с одной четверкой – ну не прошел; все прошли, а он нет. Потом декан Мише сказал,*

что бред полный, не приняли двух и оба полукровки, и это приказ сверху, мол, 3% чистокровных взяли, чтоб не вякали, правозащитники и прочие заморские голоса, а уж этих отсеем. Пришлось по третьему кругу в Пед. сдавать, а потом переводиться. Так что погромы сняты к проблемам «по еврейскому вопросу»⁶⁹.

Данный тип снов в значительной степени идентичен еврейским снам с «русским национально-стереотипным компонентом». Действительно, и там и там присутствуют лубочные образы мужиков в косоворотках или ортодоксальных евреев, икон, покосившиеся церкви и разгромленные синагоги. Однако если в еврейских снах спектр неприятностей необычайно широк (от потери книги до выговора по партийной линии; от взорвавшихся банок с огурцами до пожара на даче), то в снах полиэтнических семей неприятности сгруппированы вокруг семейных проблем.

Необходимо отметить, что если для русских семей образ погрома во сне явление крайне редкое и чаще всего спровоцированное разговорами, книгами, кинофильмами и театральными постановками, то в еврейских семьях сны о погромах бывают довольно часто, однако осознаются не как «вещие» сны, а как кошмары. Многие исполнители отмечают, что такие сны *ничего, к счастью, не предвещают, но просыпаешься в ужасе и пьешь всю ночь успокоительное*⁷⁰. Укажем, что в эту же группу, вероятно, надо включить и сны о гетто и концлагерях, которые большинство опрошенных, независимо от их национальной принадлежности, рассматривают как «кошмар» и которые не считаются предвестниками каких-либо событий.

Таким образом, интерпретация снов, связанных с образами инородцев, различается не только в русских и еврейских семьях, но и семьях смешанного типа. В русской традиции сны о евреях всегда носят негативную окраску, в то время как в еврейской значение интерпретируемых образов не имеет такой однозначной оценки. Причиной этого является любопытное явление: если в снах русских евреи – это «этнические чужаки» как таковые, с соответствующей негативной окраской, то в снах евреев русские выступают не только как «этнические чужаки» (семантика подобных снов также расценивается как негативная), но и как «иные» некоего позитивного/высокого качества, приобщение к которым рассматривается как успех (напомним, что русские вещи в снах опрошенных евреев ис-

ходно несут позитивную окраску не сами по себе, а тогда, когда те, кто видят сон, их *получают*). Иными словами, в той степени, в какой русские выступают в снах опрошенных евреев как этнически инородная/чужеродная среда (что и фиксируется «специфически-национальными» чертами: косоворотками, церквушками и т.д. – которые евреи категорически не могут разделить с русскими и примерить на себя: *Согласись, церквушка – это не для меня*) – они окрашены негативно (так же, как и евреи – в снах русских). В той же степени, в какой русские в еврейских снах выступают как среда, к которой можно приобщиться (закономерным образом, в этих случаях в снах отсутствуют те специфические приметы традиционной этнической культуры русских, которые евреи не могли бы разделить), они окрашены позитивно. В «русских снах» аналога этому нет, что и неудивительно: описанное явление напрямую отражает направленность ассимиляционных процессов в рамках русско-еврейского взаимодействия. Для множества евреев русские и в самом деле были средой, в которую они сами стремились вписаться (и, соответственно, в этой мере указанная среда оказывалась для них окрашенной позитивно); обратного же явления, разумеется, не было.

В смешанных же семьях сны с образами инородцев не выполняют функцию «вещего» сна, и имеют нейтральную окраску, за исключением снов о погромах, предвещающих неприятности, связанные с национальной принадлежностью одного из членов семьи.

Примечания

¹ *Романов Е.Р.* Опыт белорусского народного снотолкователя // Этнографическое обозрение (далее – ЭО). 1889. № 3; *Дерунов С.* Материалы для народного снотолкователя. III. (Ярославская губерния) // ЭО. 1898. № 1; *Ляцкий Е.* Материалы для народного снотолкователя. II. (Минская губерния) // ЭО. 1898. № 1; *Никифоровский Н.Я.* Материалы для народного снотолкователя. I. (Витебская губерния) // ЭО. 1898. № 1; *Балов А.* Сновидения в народных верованиях: Из этнографических наблюдений, собранных в Ярославской губернии // Живая старина. 1891. Вып. 4.

² Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2001 (Серия «Традиция, текст, фольклор»); *Небжеговская С.* Сонник как жанр польского фольклора // Славяноведение. 1994. № 5. С. 67–74; *Она же.* Polski sennik ludowy. Lublin. 1996; *Лурые М.Л., Черешня А.В.* Крестьянские рассказы о сбывающихся снах // Традиция в фольклоре и литературе: Статьи, публикации, методические материалы преподавателей и учеников Академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2000; *Толстой Н.И.* Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа // Сон – семиотическое окно. Сновидение

и событие. Сновидение и искусство. Сновидение и текст. XXVI Випперовские чтения. М., 1993. С. 89–95; *Он же*. Толкование снов: беглый взгляд с филологической и этнографической точек зрения // Наука в России. 1994. № 3. Май-июнь. С. 33–37 и т.д.

³ Неклюдов С.Ю., Христофорова О.Б. Предисловие // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2001. С. 7. (Серия «Традиция, текст, фольклор»).

⁴ В данной статье мы не будем рассматривать сонники, то есть перечень ключевых лексем и их значений, существующих в традиции как в устной, так и в письменной форме.

⁵ Основной корпус записей сделан в период с 1993 по 2004 год. Возрастной состав исполнителей представляет собой четыре поколения: 1910–1920-х гг., 1940–1950-х, 1960–1970-х и 1980-х. Были сделаны записи от детей 1990-х гг. рождения, но они единичны и связаны в значительной степени не с традиционной, а массовой культурой.

⁶ Необходимо сразу оговорить, что состав семей, представители которых видят данные сны, моноэтничен. Сны представителей полиэтничных семей будут рассмотрены ниже.

⁷ Зап. от Елены Михайловны Дудиной, 1971 г.р., образование высшее.

⁸ Зап. от Дмитрия Евгеньевича Фролова, 1945 г.р., образование высшее.

⁹ Зап. от Марии Петровны Кореновой, 1914 г.р., образование среднее специальное.

¹⁰ Зап. от Дмитрия Васильевича Кулагина, 1934 г.р., образование высшее.

¹¹ В данном случае исполнитель ссылается на речевой стереотип, используемый автором статьи для характеристики мужчин определенной внешности (бородатый брюнет с карими глазами).

¹² Зап. от Елены Николаевны Петровой, 1967 г.р., образование высшее.

¹³ Зап. от Ильяса Рамазановича Мамедова, 1924 г.р., образование высшее.

¹⁴ Зап. от Ларисы Петровны Семеновы, 1949 г.р., образование среднее.

¹⁵ Подробнее об этом см.: *Иваницкий Н.А.* Материалы по этнографии Вологодской губернии // Известия Имп. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1890. Т. 69. Труды этнографического отдела. Т. 11. Вып. 1. С. 118; *Зеленин Д.К.* Избранные труды. Очерки русской мифологии: Умершие неестественной смертью и русалки. М., 1995. С. 190–197; *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., М., 1891. Ч. 1. С. 226, 393; *Кабакова Г.И.* Запахи // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах. Т. 2: Д-К (Крошки). М., 1999. С. 266–269; *Она же*: Запахи в русской традиционной культуре. // Живая старина. 1997. № 2. С. 36–38.

¹⁶ Зап. от Елены Викторовны Киреевой, 1956 г.р., образование высшее.

¹⁷ Зап. от Павла Петровича Ковригина, 1958 г.р., образование среднее.

¹⁸ *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1981. Т. 1. С. 434.

¹⁹ Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897; *Белова О.* Евреи глазами славян (по материалам традиционной народной культуры) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1996. № 13. С. 110–119.

²⁰ Зап. от Валерия Борисовича Трубникова, 1962 г.р., образование среднее специальное.

²¹ См.: *Белова О.В.* Народные версии «кровавого навста»: мифологизация сюжета в славянских фольклорных нарративах // Сны Богородицы. Исследования по антропологии религии / Под ред. Ж.В. Корминой, А.А. Панченко, С.А. Штыркова. СПб., 2006. С. 217–225.

²² См. подробнее о названии еврейских блюд у русских: *Добровольская В.Е.* Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции // Пир – трапеза – застолье в славянской и еврейской культурной традиции. М., 2005. С. 144–157.

²³ Зап. от Надежды Владимировны Прокловой, 1940 г.р., образование высшее.

²⁴ Зап. от Марии Дмитриевны Дробышевой, 1949 г.р., образование высшее.

²⁵ Зап. от Павла Петровича Иванова, 1932 г.р., образование среднее.

²⁶ Зап. от Валерия Борисовича Белова, 1949 г.р., образование высшее.

²⁷ Зап. от Евгения Михайловича Дмитриева, 1929 г.р., образование высшее.

²⁸ Подробнее об этой «антипатии» см.: *Добровольская В.Е.* Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции.

²⁹ Зап. от Марии Абрамовны Бершадской, 1940 г.р., образование высшее.

³⁰ См. пример из статьи: *Добровольская В.Е.* Пищевые нормативы как форма этнической идентификации: на материалах русской и еврейской культурной традиции. С. 153 (Зап. от М.П. Барышева, 1937 г.р.).

³¹ Зап. от Дмитрия Сергеевича Фомина, 1943 г.р., образование среднее.

³² Зап. от Елены Анагольевны Дмитриевой, 1945 г.р., образование высшее.

³³ Такая вещь существует обычно в единственном экземпляре и обычно, когда о ней говорят, упоминают имя хозяина «блюдо Карповых», «серезки Милы», «Дворина шаль» и т.п.

³⁴ Зап. от Алексея Викторовича Постникова, 1950 г.р., образование среднее.

³⁵ Зап. от Дарьи Сергеевны Шумовой, 1959 г.р., образование высшее.

³⁶ Зап. от Екатерины Андреевны Царевой, 1934 г.р., образование среднее.

³⁷ Зап. от Дарьи Сергеевны Шумовой, 1959 г.р., образование высшее.

³⁸ Зап. от Ксении Николаевны Сутеевой, 19971 г.р., образование высшее.

³⁹ Преимущественно у южных славян, прежде всего у болгар. См. Белова О.: Цветовые характеристики «чужих» в народных представлениях славян // Кодовы словенских култура. Београд, 2001. Бр.6. С. 78–86.

⁴⁰ Об этом подробнее см.: *Раденковић Љ.* Символика света у народној магији Јужних Словена. Ниш. 1996. С. 310.

⁴¹ *Афанасьев А.Н.* Происхождение мифа. М., 1995. С. 304.

⁴² *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифологическими сказаниями других родственных народов. М., 1994. Т. 2. С. 82.

⁴³ Зап. от Дарьи Сергеевны Шумовой, 1959 г.р., образование высшее.

⁴⁴ Зап. от Екатерины Андреевны Царевой, 1934 г.р., образование среднее.

⁴⁵ Зап. от Оксаны Борисовны Ковшовой, 1947 г.р., образование среднее.

⁴⁶ Зап. от Ольги Михайловны Фридман, 1934 г.р., образование высшее.

⁴⁷ Зап. от Марии Абрамовны Коган, 1947 г.р., образование среднее специальное.

⁴⁸ Зап. от Валерии Иосифовны Якубзон, 1927 г.р., образование среднее специальное.

⁴⁹ Зап. от Инны Саломоновны Досталь, 1953 г.р., образование среднее.

⁵⁰ Зап. от Иды Иосифовны Телушкиной, 1948 г.р., образование высшее.

⁵¹ Зап. от Марии Алексеевны Гинзбург, 1968 г.р., образование высшее.

⁵² Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.

⁵³ Зап. от Евгения Михайловича Бутмана, 1934 г.р., образование высшее.

⁵⁴ Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.

- ⁵⁵ Зап. от Евгения Михайловича Бутмана, 1934 г.р., образование высшее.
- ⁵⁶ Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.
- ⁵⁷ Зап. от Якова Израилевича Каплана, 1923 г.р., образование высшее.
- ⁵⁸ Неточное цитирование фразы из рассказа И.Бабея «Как это делалось в Одессе». Точная цитата: «Вы можете переночевать с русской женщиной и русская женщина останется вами довольна».
- ⁵⁹ Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.
- ⁶⁰ Зап. от Евгения Михайловича Бутмана, 1934 г.р., образование высшее.
- ⁶¹ Зап. от Якова Израилевича Каплана, 1923 г.р., образование высшее.
- ⁶² Зап. от Елены Александровны Кушнир, 1951 г.р., образование высшее.
- ⁶³ Зап. от Маргариты Давыдовны Брановер, 1943 г.р., образование высшее.
- ⁶⁴ Зап. от Дмитрия Михайловича Шейна, 1949 г.р., образование высшее.
- ⁶⁵ Зап. от Маргариты Давыдовны Брановер, 1943 г.р., образование высшее.
- ⁶⁶ Зап. от Светланы Геннадьевны Симагиной, 1927 г.р., образование среднее специальное.
- ⁶⁷ Зап. от Михаила Израилевича Немиро, 1933 г.р., образование среднее специальное.
- ⁶⁸ Имеется в виду 39 глава повести В.П. Кагаса «Белеет парус одинокий» («Погром»): *«По Куликову полю к дому шла небольшая толпа, действительно напоминавшая крестный ход. Впереди два седых старика, в зимних пальто, но без шапок, на полотенце с вышитыми концами несли портрет государя (...)...Шествие остановилось против дома на той стороне улицы. Из толпы выбежала большая, усатая, накрест перевязанная двумя платками женщина с багрово-синими щеками. Она широко, по-мужски, расставила толстые ноги в белых войлочных чулках и погрозила дому кулаком. А, жидовские морды! - закричала она пронзительным, привозным голосом. – Попрятались? Ничего, мы вас сейчас найдем! Православные люди, выставляйте иконы! С этими словами она подобрала спереди юбку и решительно перебежала улицу, выбрав на ходу большой гольш из кучи, приготовленной для ремонта мостовой. Следом за ней из толпы вышло человек двадцать чубатых длинноруких молодцов с трехцветными бантиками на пальто и поддевах. Они не торопясь один за другим перешли улицу мимо кучи камней, и каждый, проходя, наклонялся глубоко и проворно. (...) Тишина продолжалась еще одно невыносимое мгновение и рухнула. Где-то внизу бацнул в стекло первый камень. И тогда шквал обрушился на дом. На тротуар полетели треск разбиваемых дверей и ящиков. Было видно, как на мостовую выкатываются банки с монпансье, бочонки, консервы. (...) Погром продолжался. – Барин! Пошли по квартирам, евреев ищут! (...) – Барин, не ходите, убьют!»*
- ⁶⁹ Зап. от Екатерина Дмитриевна Смирнова, 1947 г.р., образование высшее.
- ⁷⁰ Зап. от Маргариты Давыдовны Брановер, 1943 г.р., образование высшее.

Александр Островский (Санкт-Петербург)

Видения Лаврентия, старовера общины в селе Замезное Усть-Цилемского района

О видениях Лаврентия и содержащейся в них информации я узнал в 2003 г., во время музейной экспедиции в Усть-Цилемский р-н Республики Коми (бывш. Архангельская губ.) к русским старообрядцам. Уже к концу XIX в. переселившиеся сюда ранее выходцы из Олонецкой губ. – старообрядцы поморского согласия – почти все русское старожильческое население привели к «староверию». Именно этот конфессиональный признак, тесно связанный с этнорегиональным («устьцилемь»), фигурирует и в настоящее время в самоназвании этой крупной этноконфессиональной группы Русского Севера: «Мы – староверы».

О Лаврентии – Леониде Анатольевиче Торопове, родившемся в 1965 г. в с. Замезное, сначала мне рассказала наставница общины в с. Загривочное, где с 2001 г. он проживает со своей семьей, – Анастасия Макаровна Чупрова 1935 г.р. Именно она некогда благословила его на отправление таинства крещения – в его 27 лет, когда он был «еще без бороды». И теперь, после того как у него уже неоднократно происходило отступление от благочестивых норм поведения (выпивка, курение) и он уже не крестит, все же, по моему мнению, Лаврентия «не надо отгалкивать»¹.

Чупрова считает, что наиболее близкое предвестие прихода антихриста имело место в 1997 г. «...тогда мы все номера наполучали». Пришел же он в 1999 г., «антихристово царство с 2000 г. <...> штрихи, коды всюду и номера антихристовы». Антихристово царство «не только в России, но и по всему миру»². Божий суд «будет в Иерусалиме, на середине мира. Земля загорится: в 8 локтей надо огонь пройти и живым, и мертвым»³.

Наставница сообщила мне, что «дал Господь Лаврентию видение <...> Лаврентий разгадал загадку про антихриста еще в 1996 г. Фамилия антихриста будет *титин*. Эту тайну не надо раскрывать». Она показала свои расчеты, соответственно числовым индексам букв в кириллице, а также зачитала по своей тетради выписки из тех «пророчений», что сделал Лаврентий: в 2003 г. будет положена печать «666», а «в 2004 г. омертвеет земля, вода будет горька, как

полюнь-трава. Илья и Енох должны спуститься с небес, будут проповедовать три с половиной года <...> суд Божий в 2012 г.»

Попытки путем перебора персонифицировать «666», в том числе подставляя неизвестно какого происхождения слово «титин», известны в старообрядчестве уже в XIX в. Интерес к числам проявился у наставницы не только в отношении дешифровки апокалиптических констант, но также и в ее знании предания об опасных днях месяцев, она показала их список (не публиковавшийся). Однако необходимо отметить, что в ее пересказе датировка грядущего Божьего суда отличается от той, что была записана ранее Лаврентием, а мне сообщена им самим.

С провидцем удалось встретиться в тот же день. По словам Лаврентия, с 1994 г., в течение трех лет он был председателем старообрядческой общины беспоповцев-поморцев в с. Замежном (зарегистрировали ее там позднее, уже при другом председателе). Отстранен от руководства общиной Лаврентий был ввиду *падения*, с тех пор было еще одно, ныне – третье, что проявляется в курении, однако наставницей от участия в коллективных богослужениях в с. Загрявочном он не отстранен. *Видения* – это термин, используемый и им самим, и Чупровой; с 1993 г. таковых у него было несколько. В 1994 г., в 29 лет, у него было «видение с числами»; произошло однажды и видение об Атлантиде. Содержание своих видений Л. Торопов записывал не сразу, а спустя день-два, и не все подряд, а, по его признанию, «складывал то, что записано, по содержанию: [брал] то, что подходит»⁴.

Зрительные образы видений довольно скудны: «Как-то молился, и Ангелы пришли. Как человек, от *Него* лучи солнца исходят... Это было как испытание: испугаюсь или не испугаюсь... Как-то я молился, и вдруг светильник погаснет-загорится, погаснет-загорится»⁵. Вместе с тем, вся информация, полученная им в этом особенном психическом состоянии (в этнологической, психологической литературе подобное состояние относят к «измененным состояниям сознания»), имеет довольно отчетливый характер. Она представляет собой, главным образом, интерпретацию некоторых из ключевых числовых констант из Апокалипсиса и Книги пророка Даниила.

Пророческие сведения – такова их оценка и самим Тороповым, и наставницей общины в Загрявочном, полученные провидцем от Ангела Господня, записаны им тогда же, в 1994 г., в школьную

тетрадку. Она озаглавлена «Пророчение от Святаго Духа, через мян, грешнейшего из всех на земле, раба Божиего Лаврентия». В тетрадке имеется 13 листов, исписанных с обеих сторон. Структура всего записанного текста такова: в преамбуле – краткие библейские цитаты (без ссылок) с комментарием Торопова; в основной части – его же интерпретация с подробным обоснованием, датировки Суда Божьего, при этом производится дешифровка библейских понятий «седмина» и «время, времена и полвремени». В заключительной части содержится призыв (к потенциальным читателям?) укреплять свою веру, усиливать молитвы: «...спасайтесь через Имя Господа Бога Исуа Христа. Ибо Он спасение наше. Только Его Именем мы пройдем над пропастью ада и войдем во свет светлого Рая и будем спасены»⁶. После этого еще несколько страниц посвящены резюмированию, признанию того, что для читателя им открыта не вся правда и что без подлинной веры в Бога всей тайны не разгадать. Затем сообщается, что на землю антихрист спустится 8 марта (24 февраля ст. ст.) 2000 г. Своеобразным приложением служат последние несколько страниц, где приведена таблица датировок (и от Сотворения мира, и от Рождества Христова) для соотношения времени, отсчитываемого, с одной стороны, для святых, а с другой – для обычных людей.

Суд Божий, согласно «Пророчению», произойдет в 2014 г. Автор в поисках критериев датировки сближает нынешнее состояние человечества с тем, что предшествовало библейскому всемирному потопу: «То же самое произойдет и сейчас, потому что люди отвернулись от Бога, идет винное царство, люди более сладколюбцы, нежели боголюбцы»⁷. Для обоснования именно 2014 года автор обращается к датировке событий жизни св. Лаврентия Калужского, а позднее к событиям из жизни своих родных – детей, старших братьев («по моим погибшим братьям, взятым по воле Божией») и, наконец, к событиям собственной жизни.

Л.А. Торопов сразу же вводит, аксиоматическим образом, несколько значимых чисел, через посредство которых вскоре возникает 2014 г.: «*седмины* – это 108 лет», «от Адама до Суда Божьего должно пройти 70 седмин, но последнюю седмину земля не достоин 38 лет», «от Рождества Христова должно пройти 19 седмин...»⁸

Соответственно, получается: $108 \times 70 - 38 = 7522$, что и дает, при переходе к исчислению от Р. Х., 2014 (7522-5508). При ином же –

последнем из открывшихся Лаврентию способов расчета – опять-таки приходим к той же дате: $108 \times 19 - 38 = 2014$. Отметим, что числа 70 и 38 отнюдь не случайны: 70 седмин, упоминаемые в Книге пророка Даниила, соединяют, согласно христианской традиции, V в. до н.э. с Рождеством Христовым, а 38 – одно из четырех количеств на старообрядческих четках – *лестовке* (возводимое в тексте «Сказания о лестовке» к 38-недельному сроку ношения Богородицей во чреве Превечного Младенца).

Третьим подтверждением датировки 2014 годом служит отсчет от первого Собора Русской православной церкви, с которого начался раскол: «с 1654 г. в Святую Церковь вошел Дьявол в облики человека. То есть Никон начал свои реформы»⁹. 360 лет – как раз такое число отделяет 1654 г. от 2014 г. – берется Тороповым потому, что именно столько дней в году. Следует признать, что и величина года в 360 (а не, скажем, в 365) дней взята им из того же библейского контекста: в Апокалипсисе приравниваются три с половиной года и 42 месяца.

Вот как соотносит Леонид Торопов, названный при крещении Лаврентием, события жизни св. Лаврентия с собственными. Св. Лаврентий пришел в скит, находившийся на р. Пижме недалеко от той местности, где проживает Торопов, в возрасте 65 лет – Леонид (Лаврентий) родился в 1965 г. Святой затем прожил в верховьях р. Пижмы 29 лет, после чего, по преданию, вернулся в возрасте 94 лет – Леонид, по его признанию, всерьез обратился к вере («попал в церковь») в 1994 г., в свои 29 лет, причем 29 марта ст. ст.

Затем автором «Пророчения» вводится еще один ключевой тезис: «Один год святых – это 6 лет наших». Из этого сразу же возникает число 390 (=65×6), а затем и результат, отсчитываемый от предполагаемой даты смерти св. Лаврентия: $1609 \text{ г.} + 390 = 1999 \text{ г.}$ Поскольку «время», по мнению Торопова, равно 30 годам, то «полвремени» – 15, и конец света опять-таки приходится на 2014 г.

Из даты рождения своего сына Торопов выводит, что 1999 г. – это год антихриста. Из даты рождения своей дочери – что в 2003 г. будут ставить печати антихристовы. Из того, что между его детьми разница в возрасте составляет 4 года, он делает вывод, что должен начать учить людей спасению за 4 года до постановки печатей антихристовых, т.е. с 1999 г.

Из того, что один из его братьев ушел из жизни в 24, а другой в 34 года, Торопов выводит значимость числа 10 для датировки конца

света. Он полагает, что в 2004 г. «Бог закроет землю» до Суда, который грядет в 2014 г., и «за эти годы вымрет весь народ на земле, она будет пуста и безжизненна»; а тех, кто верит в Бога, «Он выведет этих людей с мертвой земли через Своих вестников»¹⁰.

Наконец вот что проясняется автором из рассмотрения датировок, сопровождающих события его собственной жизни. Он поступил на работу в возрасте 16 лет и 5 мес. Прибавив три раза это количество к дате своего рождения (1965), он получает 2014 год, март месяц – ту же, что и в прежних расчетах, дату Суда Божьего. Далее следует наиболее эвристически значимый коэффициент 6. Он введен Тороповым таким образом: «Когда мне было 7 месяцев, то я тогда был при смерти 7 часов – по воле Божией. Этим Он говорит, что 7 месяцев по счету святых означают три с половиной года наших»¹¹. Отсюда автор «Пророчения» заключает, что те три с половиной года, что должны пройти после 7 месяцев 1999 г. до постановки печатей антихриста, завершатся в январе 2003 г. Все это время по земле будут ходить Илия и Енох, и падут они в 2003 г. После этого – с 2003 г. до Суда Божьего в 2014 г. – «будет стоять полное запустение, будет идти страшная смертность, и тогда дети будут поедать своих родителей, а родители своих детей, будут нападать и убивать друг друга, чтобы прожить хотя бы еще какой-нибудь день»¹².

Увлечшись соотношением событий собственной жизни, а также своих близких с датировкой предсказанного Апокалипсисом конца света (отметим, что само по себе подобное соотношение не противоречит библейскому стилю мышления, особенно в истории об Иосифе¹³), Торопов упустил ту интерпретацию, которая напрашивается из допущения о сакральности коэффициента-медиатора 6. Поясним, какая становится возможной новая интерпретация библейской загадки. По сути, из трех шестерок состоит так называемое число зверя – 666. С другой стороны, именно их сумма – 18 – составляет, это отмечено Тороповым¹⁴, величину *седмины* для святых (108:6=18).

Кроме того, стоит обратить внимание на датировку потопа, рассчитываемую по Книге Бытия, и тогда мы опять встречаемся с числом 18, как бы складываемым из трех шестерок. (Торопов пытался соотнести апокалиптическую константу конца света с датой потопа, но, по-видимому, совершил при этом арифметическую

ошибку, он указывает, что потоп произошел в 1600 г. от Сотворения мира.) От сотворения Адама до рождения Ноя проходит 1052 года, а затем до потопа еще 600 лет, и потоп тем самым датирован повествователем – в шкале исторического времени, образованного эстафетой праотцев, – числом 1656¹⁵. В свою очередь, по составляющим его цифрам, это число близко к «числу зверя», а по сумме этих цифр равно таковому: $1+6+5+6=18$. Итак, хотя в тексте «Пророчения Лаврентию...» пресловутое «число зверя» и не интерпретируется, а только неоднократно упоминается, оно оказывается в одном смысловом ряду с другими числами, включающими в свой состав шестерки и/или подразумеваемыми, в качестве своего интегрального показателя, 18. Кроме подразумеваемой, но прямо не указанной в библейском повествовании даты потопа, можно назвать весьма значимую ситуацию (характеризующую эпоху, когда был построен Первый храм и израильская держава достигла апогея в своем развитии) прямой актуализации числа 666: в царствование Соломона торговля происходила настолько успешно, что ежегодная прибыль от нее в царскую казну составляла 666 талантов золота¹⁶.

«Пророчение Лаврентию...», как бы ни расценивать аспект его боговдохновенности (информация считается полученной от Ангела Господня), представляет собой редкий и интересный пример нумерологической семиотики. Осуществляемый спонтанно и, можно сказать, доморощено, этот нумерологический дискурс вполне укладывается в русло библейского стиля мышления, включая сюда и особое внимание провидца, автора текста к виртуальным операциям над числами.

Примечания

¹ Архив российского этнографического музея (далее – АРЭМ). Ф. 10. Оп. 1. Ед. хр. 132. Л. 26 об., 27 об.

² Там же. Л. 26 об., 30.

³ Там же. Л. 30.

⁴ Там же. Л. 30 об.

⁵ Там же. Л. 31.

⁶ АРЭМ. «Пророчение от Святого Духа, через меня, грешнейшего из всех на земле, раба Божиего Лаврентия». Л. 9.

⁷ Там же. Л. 3.

⁸ Там же. Л. 2 об.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. Л. 6 об.

¹¹ Там же. Л. 7 об.

¹² Там же. Л. 8 об.

¹³ См.: *Островский А.* Сновидение, его интерпретация в библейском повествовании / *Вестник Еврейского университета в Москве.* 1998. №1(17).

¹⁴ «Пророчение...». Л. 9 об.

¹⁵ В отечественной литературе впервые об этом см.: *Волженская А. М.* Математический анализ некоторых положений Библии. Л., 1990. С. 7.

¹⁶ 3 Цар. 10: 14.

*Александр Чувьюров (Санкт-Петербург),
Валерий Шаранов (Сыктывкар)*

Сон-нарратив в религиозно-обрядовой культуре коми старообрядцев-беспоповцев

В рукописных сборниках и книжных собраниях коми старообрядцев-беспоповцев значительное место занимают литературные произведения, основанные на визионерском опыте христианских подвижников: «Макариево видение», «Нифонтово видение», «Повесть о 12 снах Мамера», «Житие Василия Нового» и т.д.¹. Биографии виднейших старообрядческих подвижников (протопоп Аввакум, дьякон Федор и др.) также содержат различные описания божественных откровений посредством сновидений и видений. Подобные описания представлены и в современной старообрядческой литературной традиции².

Некоторый опыт систематизации народных толкований сновидений, аналогичных по своей структуре и содержанию текстам народных примет, предпринимался в работах ряда исследователей традиционной культуры коми-зырян. Анализ сновидческих текстов в связи с реконструкцией мифологических представлений коми о душе, смерти, образе усопших предков и потустороннем мире приводится в работах известного коми этнографа В.П. Налимова, написанных в начале XX в.³ В 1927 г. в Ленинграде вышла работа А.С. Сидорова «Знахарство колдовство и порча у коми-зырян», в которой народные толкования сновидений рассматриваются как один из важнейших источников при изучении принципов подобия и метафорических ассоциаций в магии и колдовстве у коми⁴. Обширный свод поверий о вещих снах приводится в диалектологическом сборнике коми фольклорных текстов, записанных Т.Е. Утилой и опубликованных П. Кокконен⁵. Уникальные сведения о природе сна в традиционных представлениях коми встречаются в рукописных материалах Г.А. Старцева и П.Г. Доронина⁶. Разнообразный материал по сновидениям приводится в полевых отчетах Ю.В. Гагарина и Н.И. Дукарт, написанных на основе исследований коми старообрядческого населения⁷. В работах сыктывкарских фольклористов В.М. Кудряшовой и Ю.Г. Рочева наряду с другими фольклорными жанрами также рассматривается материал по сновидениям, в частности, о снах-предсказаниях⁸.

В нашей работе мы останавливаемся на одном из аспектов бытования сновидческого материала в культуре коми старообрядцев-беспоповцев: роль сна-нарратива в системе религиозных предписаний и запретов.

Отношение к сновидениям среди коми старообрядцев, как показывают собранные нами материалы, было далеко неоднозначным. Так, по словам Е.С. Пастуховой, ее отец – известный старообрядческий наставник С.А. Мамонтов, порицал своих прихожан за излишнее доверие к сновидениям и приметам, указывая, что нерассудительное и неразборчивое отношение к информации подобного плана может отрицательно сказаться на их жизни⁹.

Собственно и самими информантами далеко не каждое сновидение воспринимается как информативное, как сон, в котором заложен некий сакральный смысл. Так, одна из информантов на наш вопрос, случались ли в ее жизни вещие сны, ответила следующим образом: «...Сны-то ведь снятся каждую ночь... Наверное, у кого-то что-то и сбывается. Только, Господи, сохрани, если бы в жизни было как во сне – всякое же снится во сне...»

Особую группу среди записанных нами текстов составляют рассказы о сновидениях, которые имеют определенную религиозную окраску или направленность (покаяние)¹⁰. Следует подчеркнуть, что далеко не все сновидения, в которых представлена религиозная тематика, самим информантами (визионерами) воспринимаются как религиозный опыт, как сон-откровение. Так, в 1995 г. в с. Соколово от одного информанта нами был записан следующий сон:

«Год назад, летом, приснилось, будто я вышла на крыльцо и вижу – небо открыто полосой, а там, как в аквариуме, рыбы огромные плавают. Потом там же появляется ездовой на оленьей упряжке. Не знаю, как, но уже предо мной стоит с оленями и нартами. Просит у меня воды напиться. Я думаю – что ж не дать, раз просит. Зашла в дом, вынесла воды. И опять не знаю, как вместе с этим ездovým оказалась на нартах, которые понеслись на небо через узкий проход на горизонте. Смотрю, а там скотный двор и доят коров машинами, как у нас. А рядом очень красивый сад. И много там всего. Не знаю, как, но снова оказалась дома. Вот. Уже и на небе побывала»¹¹.

Казалось бы, этот рассказ о сне можно рассматривать в качестве определенного религиозного опыта. Однако, информант,

пересказав сновидение, добавила: «Расскажешь кому-нибудь, так скажут анекдот». Именно как «анекдот» этот сон восприняла сама информантка. Позднее этот же сон пересказала нам ее дочь, при этом она уже подчеркнуто относилась к этому сну как некоему анекдоту – забавной истории. В этом случае, как и в других записываемых нами текстах, наиболее важным оказалось внутреннее ощущение информанта: соотнесен этот сон с ее жизнью или нет. И проблема здесь заключается вовсе не в умении или отсутствии умения растолковывать сновидения тем или иным визионером. Наиболее значимым для информанта является внутреннее ощущение – чувство беспокойства, которое заставляет искать ответы на сновидение.

Следует отметить, что далеко не каждый рассказ о сновидении в религиозной традиции современных коми старообрядцев становится частью коллективной памяти. Многие из вариантов рассказов о сновидениях имеют явно ситуативную направленность, ориентированную на осмысление тех или иных жизненных реалий. Так, в 1995 г. в с. Соколово нами был записан рассказ от одной старообрядки о событии, которое случилось с ее отцом на охоте:

«С моим отцом перед смертью такая история случилась. Он до последнего времени все охотился. И вот незадолго до смерти также был на охоте. Занемог, пришел в избушку и ничего не может делать. Сел на лавку, решил отдохнуть и задремал. Видит, что какой-то человек к нему в избушку пришел и начинает его трясти за плечи. И говорит ему: “Вставай, тебе пора домой”. Он открывает глаза, в избушке никого нет. Посидел, опять задремал. И опять этот человек предстал перед ним и вновь стал его будить и говорит: “Вставай, тебе пора домой”. Он проснулся и опять видит, что в избушке никого нет. И он понял, что это Господь таким образом отправляет его домой. Он собрался и отправился домой. И через три дня умер. А так остался бы в избушке и там бы и умер. И когда бы еще его нашли. Вот как-то у нас в лесу один старик потерялся. Ушел в лес и не вернулся. Уже спустя много времени один приезжий мужчина в лесу видел какого-то умершего охотника – только один скелет остался. Может, это он и был. Уснул, наверное, в лесу и не проснулся»¹².

В приведенном рассказе отсутствует информация дидактического характера, вероятно, поэтому текст бытует лишь в рамках

семейного предания. Сходная ситуация и с другими рассказами подобного плана. В 1995 г. в том же с. Соколово нами от другого информанта было записано два рассказа о сновидениях, в которых содержалось религиозное откровение. Первое сновидение ей привиделось накануне ее поездки на крещение:

«Накануне того дня, как мы поехали на крещение, приснился мне сон... дяденька в белых одеждах. Он Пресвятую Мати Богородицу взял под руки и ко мне привел. Показывает на нее и спрашивает меня: “Знаешь Ее?” Я отвечаю: “Знаю, это Пресвятая Мати Богородица.” А на утро мы поехали креститься, и Богородица помогла мне и еще одной женщине. Тогда ведь крестились только тайно – властей боялись. Приходили они во сне оба в белых одеждах. Мати Богородицу я сразу узнала. А мужчина и нестар и немолод был, и невысокий. Наверное, Небесный Бог»¹³.

По прошествии некоторого времени этому же информанту приснился еще один сон:

«Будто иду я по какой-то незнакомой дороге, а навстречу мне мужчина идет. Я как будто ничего не почувствовала, как он меня куда-то и привел. Как будто я оказалась на небесах... Я начала плакать – на небесах ведь! А небеса голубые такие... И ничего больше нет, только голубые небеса. А я плачу-плачу: “Куда ты меня привел?” Он отвечает: “Не плачь. Мы привели тебя сюда, чтобы место твое показать...” Потом я проснулась. Только это и помню»¹⁴.

Позднее эти сновидения она пересказала и местным старообрядкам, но, несмотря на их явную религиозную окраску, эти истории не стали частью коллективной памяти, поскольку информация в этих сновидениях ограничена индивидуальным опытом рассказчицы и конкретными жизненными обстоятельствами.

Особую группу составляют рассказы о сновидениях, которые продолжают сохраняться в народной культуре в качестве дидактических рассказов, вписанных в традиционную для коми старообрядцев систему религиозно-обрядовых нормативов. Наиболее значительная часть их связана с похоронно-поминальной обрядностью. Рассмотрим некоторые из них.

Среди верхнепечорских коми старообрядцев отмечено негативное отношение к голошению, к похоронному причитанию, которые называют «подвыванием собаки» (*пон омлялём*) или же «мычанием коровы» (*мёс баксём*). Информанты из верхнепечорских деревень

отмечают, что плакать надо «о живущих в сем веке, погрязших в грехе и распутстве, а умерший свое место уже нашел...»¹⁵ Среди печорских коми старообрядцев причитания бытуют только в деревнях, в формировании населения которых приняли участие коми-ижемцы (д. Кожва, с. Соколово). Вместе с тем, в с. Соколово среди старообрядцев отмечается, что нельзя плакать по усопшему (сетовать), после полудня. Данное предписание объясняют следующей историей:

«У одной старообрядки утонул сын. И она каждое утро и вечер выходила на берег и плакала. Вот как-то ей приснился сон. Во сне к ней пришел сын и обратился к ней со следующими словами: “Мама, когда ты вечером и ночью плачешь, меня как в огне сжигают”. Наутро она пошла к одной знающей старообрядке, рассказала сон. Та, выслушав ее рассказ, дала следующий совет: “Утром, если тяжело, плачь, а вечером молись, крепись и не плачь”. С этого времени это предписание закрепилось среди старообрядцев...»¹⁶.

В течение сорока дней после смерти усопшего у старообрядцев принято ежедневно посещать кладбище. Во время этих посещений на могильный холм крестообразно посыпают крупу, от ног до груди. Запрет сыпать крупу на всю длину могильного холма (до лица) объясняют тем, что одной женщине, которая сыпала крупу на всю длину могилы, приснился сон, что птицы сидят на ее умершей матери (на чью могилу женщина сыпала крупу) и клюют крупу с ее лица¹⁷. Тексты аналогичного содержания были записаны нами в трех населенных пунктах Печорского района (с. Соколово, д. Концебор, пос. Кедровый шор), при этом каждый раз назывались фамилии местных визионеров.

У старообрядцев принято заворачивать усопшего в саван из белого холста. На лоб покойного кладут венчик и накрывают до груди простыней. Поверх простыни на уровне груди ставят икону Божьей Матери или св. Николая Чудотворца. Небрежное выполнение этих предписаний может привести к различным негативным последствиям. Так, одна из информантов в разговоре о похоронно-поминальной обрядности рассказала следующую историю:

«Обмывала я одну бабушку. А она перед смертью сшила себе белый погребальный сарафан. Одели мы ее, уложили на доски, и стоим, любуемся – покойная вся белая-белая. В ту ночь мне приснился сон, будто эта бабушка гоняется за мной, за одежду дергает. Еле убежала от нее и закрылась в своем доме. А бабушка

кричит мне: “Все равно я тебя поймаю!” На утро думаю – чтобы все это значило. Иду к другой обмывальнице и рассказываю свой сон. Тут она и вспомнила, что покойную мы забыли укрыть до груди белым покрывалом»¹⁸.

В прошлом среди печорских коми старообрядцев на могильных крестах в специальный паз вставляли медные иконки: для женщин – образ Божьей Матери, а для мужчин – св. Николая Угодника. В 1970-е гг., когда участились случаи осквернения старообрядческих кладбищ приезжей молодежью, описанная традиция перестала соблюдаться. В настоящее время в некоторых деревнях (д. Даниловка) медные иконки заворачивают в ткань и зарывают в могильный холм до наступления 40-го дня, а в ряде деревень (с. Соколово) некоторые из старообрядцев оставляют иконку на первые три дня после похорон. Необходимость этого предписания объясняют следующим текстом:

«После похорон одной старообрядки ее дочь завернула медную иконку в ткань и запрятала ее возле могильного креста. Спустя три дня она пришла на кладбище и взяла обратно иконку. Через некоторое время другой дочери усопшей приснился сон, в котором ее усопшая мать сказала: “Это ведь Поля (дочь, которая оставляла на три иконку – А. Ч., В. Ш.) меня спасла”»¹⁹.

В рассказах о сновидениях у современных печорских коми, так же как и в текстах христианских апокрифических легенд на коми языке, нередко, мотивируется необходимость своевременного совершения определенных таинств²⁰. Так, одна из информантов, в качестве аргумента важности крещения пересказала следующую историю:

«Отец мой принял крещение незадолго до своей смерти. Мать рассказывала, что потом он часто приходил к ней во сне и настаивал: “Старуха! Обязательно крестись. Вот сын твой умер (ему было восемнадцать лет), а здесь он слепой, потому что некрещеный был при жизни”»²¹.

Ряд сновидческих текстов выступают в качестве нормативных предписаний, регламентирующих религиозно-бытовые нормы. Одним из тягчайших грехов у коми старообрядцев считается аборт. Запрет на аборт иллюстрируется многочисленными фольклорными текстами, близкими христианским апокрифическим легендам. По представлениям коми старообрядцев, женщину, сделавшую аборт,

погрузят по самую шею яму со смолой. Затем ангел Всевышнего принесет на руках ребенка и спросит, не ее ли это ребенок. На просьбу женщины дать ей ребенка ангел ответит, что брать нужно было раньше, а теперь этот ребенок уже не принадлежит ей²². В других фольклорных текстах отмечается, что женщине, сделавшей аборт, после смерти на «том свете» придется есть свой зародыш, запеченный как рыбный пирог (кулебяка)²³. В качестве объяснений запрета на аборт в селе Соколово рассказывается следующий сон:

«Одна женщина решила сделать аборт. Накануне того дня, как ехать в больницу в Печоре, приснился ей сон. Будто едет она на санях – в те времена на лошадях еще и ездили. Вот около Покойникшора два каких-то длинных мужика в белых одеждах повстречались. Спрашивают: “Куда ты едешь?” Она и отвечает: “По делам”. – “Знаем, по каким ты делам едешь. Посмотри туда”, – говорят они. Смотрит она, а около саней яма вроде котла, а там всякая нечисть варится – лягушки, ящерицы, змеи. В общем, всякая мерзость. Эти двое дают ей вилки и говорят: “Ешь”. Она начала отказываться, говорит: “Не буду!” На что они ей и отвечают: “Если сделаешь то, что ты задумала, вот такую мерзость и будешь есть”. Раньше говорили, что если сделает женщина аборт, то на “том свете” сварят младенца, которого из утробы вытащили, подадут этой женщине и заставят ее съесть его. После этого сна она никуда и не поехала»²⁴.

В другом рассказе, записанном нами в с. Соколово в 1995 г., подчеркивается необходимость благотворительности:

«После смерти одного старообрядца, который при жизни отличался скупостью, одной из старообрядок приснился сон: будто он пришел к ней в гости. Та спросила его: “Ты ведь умер? Ты теперь там. Расскажи как там?” Он ответил ей: “Если бы я руки держал так (показал раскрытые ладони), то так бы и получал здесь. А так как я руки держал вот так (показывает зажатые ладони), так теперь и получаю. Только в дни поминовения мне чуть-чуть и выпадает”. Такой же сон приснился другой старовойке. Когда они рассказали сны местному наставнику, он попросил их никому не говорить об этом»²⁵.

В с. Соколово, когда речь идет о необходимости покаяния, в качестве примера приводят рассказ о сновидении одной старообрядки, которая умерла без покаяния. В молодости эта старообрядка вышла замуж за мирского (за нестарообрядца. – А.Ч., В.Ш.) и за

этот проступок была отлучена от общины. Впоследствии она неоднократно пыталась решить вопрос о своем прощении и примирении с общиной, но разрешить этот вопрос у нее не получилось. В восьмидесятые годы, незадолго до смерти последнего наставника в той местности, ей приснился сон: «Во сне она увидела темное-темное небо. Подумала – где же Христос, которому так часто она молилась и которому так часто плакалась? И вдруг увидела Христа, и подобие престола, и вокруг престола сияние. Подошла к Нему, пала на колени и спросила: “Почему же я так часто молилась Тебе, плакала, почему же я не с тобой?” В ответ услышала: “Раньше надо было плакать, а теперь хоть кровавыми слезами плачь – поздно”». Этот сон женщина пересказала другим старообрядцам, при этом дала объяснение словам Христа, которые были сказаны в ее адрес: «Видно, суждено мне умереть без покаяния. Не осталось уже наставников, некому принять у меня покаяние. Видно, так и без покаяния, я умру. Об этом, наверное, и был сон». По словам информантов, женщина, пересказывая этот сон, всякий раз обращалась к ним с просьбой о прощении: «Когда случалось ей бывать в лесу, то с исповедальной молитвой обращалась к деревьям²⁶, чтобы ей были прощены согрешения. Съездить в другие районы, где еще остались старообрядческие наставники, она не решилась. Так и умерла, без полноценного покаяния».

Среди удорских старообрядцев существует запрет на стирку в пятницу. Этот запрет объясняют следующим рассказом:

«Одна женщина рассказывала, будто приходила к ней во сне Параскева-Пятница: идет вся в грязной одежде, глаза грязью залеплены, а грудь коростой покрыта. “Это, – говорит, – из-за вас, потому что в пятницу стираете. Большой это грех. Вся я через это в грязи”. Сказала еще, что она Параскева-Пятница и после этого исчезла. После этого женщины и перестали стирать в пятницу и Параскева больше не болеет²⁷».

Приведенный материал показывает, что в большинстве случаев сновидения выступают лишь в качестве текстов, подтверждающих бытование уже существующих норм и предписаний. И лишь в случаях, связанных с почитаемыми святыми местами, сны являлись импульсом для установления почитания или обновления святых мест.

В верхнепечорском с. Мамыль особым почитанием пользовался ручей возле лесной избушки, в которой жил один из авторитетных

старообрядческих наставников – Изосим. Согласно одной местной легенде, после смерти явился он во сне одной женщине, которая в этих местах вместе с мужем собирала ягоды и по причине позднего времени переночевала в лесу. Изосим обратился к ней с просьбой прийти похоронить его. Наутро женщина рассказала мужу о своем сне. Тот ответил, что это по усталости такой сон приснился. На следующую ночь, когда им вновь пришлось переночевать в лесу, женщине опять приснился этот же сон. Наутро они решили сходить к избушке старца, посмотреть, жив ли тот. Они нашли тело старца возле избушки. Вырыли могилу и похоронили его. Через некоторое время женщина тяжело заболела. Во сне ей явился Изосим и сказал, чтобы она поклонилась его могиле и вымылась водой из лесного ручья. Женщина пошла в лес и исполнила все, что ей было сказано во сне, и получила исцеление. Когда об этом узнали жители деревни, то стали во время болезней ходить к этому ручью²⁸.

У удорских коми особым почитанием пользуется лесная келья старообрядческого подвижника Оникея из с. Латьюги. Когда сгорела келья, в которой был похоронен угодник Оникей, одной из пожилых женщин в течение нескольких дней снился один и тот же сон – будто на месте прежнего сруба построен новый. Она рассказала об этом односельчанам и решила, что именно ей предопределено восстановить святыню из пепла. Вскоре вместе с сельчанами она вновь поставила небольшое строение из досок на месте кельи, куда вновь были собраны иконы²⁹.

Большинство вышеприведенных сновидческих текстов переплетаются с апокрифическими рассказами, которые выполняют в народной культуре роль регулятора норм и запретов. В отличие от апокрифических легенд, рассказы о сновидениях не только иллюстрируют существующие повседневные и обрядовые нормы, но и в некоторых случаях мотивируют возникновение новых запретов и предписаний, ранее не характерных для данного региона. В большинстве же случаев сновидения выступают лишь в качестве текстов, подтверждающих бытование уже существующих норм и предписаний.

Следует подчеркнуть, что у современных коми старообрядцев до настоящего времени не получили распространения письменные сонники, поскольку традиционно в толковании сновидческих текстов прослеживается отсутствие жесткой однозначности. Так, например, считается, что встреча во сне с усопшим, в зависимости от

конкретной ситуации, может предвещать: несчастье; удачу в промысле; плохую погоду или перемену погоды; либо свидетельствует о том, что усопшего давно не вспоминали или чем-то обидели. Показателен в этом плане ответ одного из старожилов д. Аранец (Печорский р-н): «Покойный может сниться к разному... Все зависит от того, каким был этот человек при жизни. Если хороший человек снится – к добру, а человек с черствым сердцем – всегда к беде».

Сновидческие образы, так же как и мифологические образы, не имеют четких и однозначных определений и характеристик. Так, например, информанты отмечают: «Знакомые люди во сне узнаются не по внешнему облику или каким-то отдельным чертам лица... Как правило, на лицо и не обращаешь внимания, а воспринимаешь человека в целом... Не столько видишь, сколько по наитию узнаешь...» У печорских коми есть поверье: «Если увидишь во сне человека, но не узнаешь сразу во сне кто это, а проснувшись, все-таки поймешь, кто это был – к смерти узнанного человека» (с. Уляшево, Печорский р-н)³⁰.

Можно предположить, что в «неясном» сновидческом образе представлены одновременно многие лица и никто в отдельности. Рассказчик сна, пытаясь распознать увиденное лицо, как бы формирует этот образ, наполняя его определенной информацией³¹. Соответственно, такие характеристики как неопределенность, нечеткость сновидческих образов, а так же неоднозначность в толковании рассказов о сновидениях могут быть определены как необходимые условия для хранения и трансляции информации, обусловленной той или иной этнорелигиозной традицией.

Примечания

¹ *Балашов Д.М., Бегунов Ю.К.* Поездка за рукописями в Печорский район Коми АССР в 1960 г. // М; Л., 1962. Т. 18. С. 420–425.

² Печорский старообрядческий писатель С.А. Носов: видения, письма, записки / Подготовка текста, вступ. ст. и примеч. М.В. Мелихова. М., 2005.

³ *Налимов В.П.* Загробный мир по верованиям зырян // Этнографическое обозрение. 1907. № 1–2, С. 13; *Налимов В.П.* Материалы по этнографии зырян и пермяков / Рукопись (1908) // *Suomalais-ugrilainen seura*. 1. 40. 128. Л. 1143.

⁴ *Сидоров А.С.* Знахарство колдовство и порча у коми-зырян. Л. 1927. С. 60–61.

⁵ *Uotila T.E.* Syrjänische texte. *Suomalais-ugrilainen Seura*. Helsinki, 1989. Band 3. P. 263, 392–394, 396–398.

⁶ *Старцев Г.А.* Зыряне. Этнографический очерк // Центральный Государственный Архив Республики Коми (далее – ЦГА РК). Ф. 710. Оп. 1. Д. 4; *Доронин П.Г.* Древняя религия коми. Сыктывкар (1953) // ЦГА РК. Ф. 1346. Оп. 1. Д. 1. С. 115.

⁷ Гагарин Ю.В., Дукарт Н.И. Научный отчет об этнографической экспедиции 1967 г. в Троицко-Печорский район Коми АССР. Сыктывкар, 1968 // Научный архив Коми научного центра Уральского Отделения РАН (далее – НА КНЦ УРО РАН). Ф. 1. Оп. 13. Д. 159; Гагарин Ю.В. Отчет Печорского этнографического отряда по итогам полевых исследований в 1968 году в г. Печора, Печорском, Ухтинском районах Коми АССР, Чердынском районе Пермской области. Сыктывкар, 1969 // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 1. Оп. 13. Д. 167.

⁸ Куоряшова В.М. Коми народные приметы. Сыктывкар, 1993; Рочев Ю.Г. Детский фольклор коми. Рукопись диссертационного исследования. Сыктывкар, 1977 // НА КНЦ УРО РАН. Ф. 5. Оп. 2. Д. 129. С. 51–52.

⁹ Е.С. Пастухова, 1941 г.р., с. Соколово, Печорский р-н, Республика Коми. Запись 1993 г.

¹⁰ В докладе рассматривается материал по сновидениям, записанный в районах проживания коми старообрядцев-беспоповцев. Следует отметить, что не весь материал записывался от непосредственных носителей старообрядческой традиции. В этот круг сновидений мы включили также материал, записанный от информантов, которые на разных этапах своей жизни были включены в старообрядческую традицию (воспитывались в старообрядческих семьях, посещали в молодости старообрядческие богослужения).

¹¹ М.В. Хозяинова 1930 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1995 г.

¹² А.С. Пастухова 1920 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1995 г.

¹³ И.А. Мишарина, 1922 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1994 г.

¹⁴ И.А. Мишарина, 1922 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1994 г.

¹⁵ Е.Н. Игнатьева, 1937 г.р. д. Даниловка, Печорский р-н; Л.С. Макарова, 1935 г.р., д. Даниловка. Запись 1995 г.

¹⁶ П.К. Канева, 1914 г.р. с. Соколово, Печорский р-н. Похороны (19. 08. 1996 г.).

¹⁷ Н.В. Югай, 1979 г.р. с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.

¹⁸ М.В. Хозяинова, 1930 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1995 г.

¹⁹ М.В. Хозяинова, 1930 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1993 г.

²⁰ Из семи церковных таинств у старообрядцев-беспоповцев сохранилось только два таинства: крещение и исповедь. По представлениям коми старообрядцев, крещение является не только обрядом очищения – от первородного греха и от грехов, совершаемых окрещаемым при жизни, – но и обязательством перед Богом жить в согласии с Его предписаниями и заповедями. Крещение совершалось как над младенцами, так и над взрослыми. Необходимость совершения крещения новорожденного фиксируется в целом ряде фольклорных текстов, записанных в среде коми-старообрядцев Средней Печоры. В одной из легенд рассказывается: «Одна женщина семерых родила. Одного окрестила, а шестерых нет. Не успели, почему-то так получилось. Так вот эти шестеро некрещеных стали бесами. Один к реке спустился – стал Ваусой («водяной»), второй в бане поселился – это Гуранька («банный»), третий в лес ушел – стал Лешим, четвертый Дедко стал, пятый – Шыань («хозяйка хлева»), а шестой Ольсь («домовой»). Это все некрещеные дети. Раньше старухи говорили, что, как ребенок родится, надо обязательно крестить». В различных районах проживания коми старообрядцев встречаются тексты, в которых дается разъяснение о посмертной участи некрещенных младенцев: «крещеные младенцы будут летать, как ангелы и собирать пищу с райских деревьев, а некрещеные младенцы будут ползать по земле и собирать то, что будет падать с

деревьев». Следует отметить, что представления о слепоте в загробном мире умерших без крещения младенцев достаточно универсальны: аналогичные тексты в прошлом бытовали среди различных групп русского населения.

²¹ И.А. Мишарина, 1922 г.р., с. Соколово, Печорский р-н. Запись 1994 г.

²² Шаранов В.Э. Христианские сюжеты в фольклоре коми старообрядцев Средней Печоры // Христианизация Коми края и ее роль в развитии государственности и культуры. Т. 2 / Отв. ред. Э.А. Савельева, Сыктывкар, 1996. С. 312.

²³ Шаранов В. Э. Указ. соч. С. 311.

²⁴ А.К. Пастухова, 1937 г.р., с. Соколово, Печорский р-н.

²⁵ А.С. Пастухова, 1920 г.р., с. Соколово, Печорский р-н.

²⁶ По представлениям печорских коми старообрядцев в случае отсутствия в данной местности «верного» (старообрядца) исповедь можно совершать перед высокой елью, и такая исповедь будет приравнена к исповеди человеку.

²⁷ Д.К. Яковлева, 1909 г.р., с. Кривое, Удорский р-н, Республика Коми. Запись 1993 г.

²⁸ Афанасьев В. Изцсим. Легенда // Войвыв кодзув. 2001. № 4. С. 57.

²⁹ А.О. Павлова, 1907 г.р., с. Лягьюга, Удорский р-н. Запись 1993 г.

³⁰ А.И. Злокина, 1915 г.р., д. Уляшово, Печорский р-н. Запись 1995 г. Показательно в этом плане и поверье вычегодских коми: «Иногда во сне видишь перед собой лицо – как будто свое отражение в зеркале – но не можешь сразу узнать кто это... Говорят, так можно увидеть лицо своего орта» (с. Керчмя).

³¹ Эти наблюдения согласуются с теорией «Вероятностная модель бессознательного», разработанной известным математиком В.В. Налимовым. Согласно этой теории семантика любого символа может быть интерпретирована только вероятностно. В.В. Налимов определяет институт рассказывания и интерпретации сновидений следующим образом: «Это одна из присущих человеку форм вероятностного прогнозирования. Такой прогноз, связанный с высокой степенью неопределенности происходящего, всегда должен быть вероятностным. Всякий жесткий вариант неизбежно заводил бы человека в его последующей деятельности в тупиковые состояния» (Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Реальность нереального: вероятностная модель бессознательного. М., 1995. С. 158–159).

*Ксения Пьянкова (Екатеринбург)***Символика пищи в сновидениях (на материале западно-восточнославянской традиции)**

Снотолкования, будучи особым прогностическим жанром народной культуры, соотносят увиденный во сне образ с тем или иным смыслом. Связь образа и значения в большинстве случаев неслучайна: сопоставимыми оказываются символика знака в снотолковании, языке и культуре (обряде); выстраивая подобные параллели, можно представить языково-культурную «этимологию» для интерпретируемого в снотолковании символа. Данная статья представляет собой подобный опыт соотнесения смыслов, которыми нагружается пища в снотолкованиях с языковыми значениями пищевой лексики и семантикой соответствующих знаков культуры.

Материалом для исследования послужили польские, полесские и русские снотолкования. В частности, примеры польских сновидений были извлечены из книги Ст. Небжеговской «*Polski sennik ludowy*», восточнославянских – русских – из материалов Каргопольского архива лаборатории фольклора РГГУ, полесских – из Полесского архива Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН. В целом – это корпус материала, принадлежащего как собственно народной, так и отчасти книжной традиции: в некоторых случаях привлекаются данные рукописных сонников, во-первых, найденного в Полесье и опубликованного А.В. Гурой (который является, по мнению автора, списком с некоего русского сонника¹), а во-вторых, сонников, обнаруженных на территории Архангельской области и зафиксированных в Каргопольском архиве.

Учитывая, что пища является одной из «домашних» и знакомых человеку реалий, можно предположить, что «пищевые» мотивы будут весьма популярны в снотолкованиях. И действительно, таковых оказывается немало. Во-первых, это образы собственно продуктов питания (и напитков) – полес. *сьль, молоко, олий, мяско, пряники, конфеты, мед, сахар писок, вино, водка*, польск. *mleko, ser, masło, kielbasa, cukierki, kasz, maąa, ciasto, pieróg upeiczony, pierógi, chleb*, рус. *соль, жир, масло, мяско, говядина, колбаса, щи, кисель, блин, лепешка, пироги, лапша, хлеб, вино, пиво, шампанское, чай* и т.д. Во-вторых, это определенные пищевые

категории (польск. *słodki, pytlowy, razowy*) и действия, с пищей связанные (полес. *еси*, польск. *jeść, pieć*, рус. *печь, варить, есть, обедать*), а также целые культурные ситуации – раздавать хлеб, давать пирог мертвецу и т.п. Кроме того, при толковании пищевых образов задействуются такие универсальные оппозиции, как «белый–черный» (польск. *biały – czarny, szary (chleb, mąka)*, полес. *Билый – черный (хлеб)*, рус. *белый – черный хлеб*), «свежий – черствый» (*świeży – czerstwy (chleb)*, рус. *свежий – черствый хлеб*), «целый – треснутый» (польск. *porękany (chleb)*) и т.п.

Сразу оговорим, что за рамками исследования остались те снотолкования образов пищи, которые строятся только на формальном принципе (типа *печь – печаль, мука? – мэка?* и т.п.): *giadki chleb* ‘голод’², *chleb* ‘огорчение’, ‘плач’: *Chleb – chlepać będzie sie; Plakać, pieć chleb* ‘что-то плохое’ (PSL: 151), *печь хлеб* ‘к печали’ (БД КА), полес. (книж.) *печ* ‘печаль’, *тонить в пече* ‘ссора’ (Гура 2002: 90), полес. *мука: Мука як сныця, мэлыш – то мука, то мучэнье; Мукá – то ныдобрэ* (Там же: 78), *mąka* ‘плохое, мэка’, ‘болезнь’ (PSL: 184), *Sáło – sláva*³ (БД ПА, Черниговск. обл., Городнянский р-н., Хоробичи).

В статье рассматривается, во-первых, символика тех видов пищи, которые напрямую связаны с оппозициями «сладкое» – «соленое», «постное» – «скоромное», потому как эти признаки обладают широким семантическим спектром в языке, находятся между собой в парадигматических (антонимических) отношениях, проявляющихся на уровне первичных и вторичных значений, постоянно соотносятся в культуре, т.е. делают возможным выявление особенностей их символики в снотолкованиях и, следовательно, специфики снотолкований как интерпретационной системы. Во-вторых, включаются толкования наиболее часто встречающихся образов традиционной пищи – *каши, щей, молока*. Не рассматриваются в данной работе снотолкования *хлеба* (и прочей выпечки), составляющие особую группу, которая, несомненно, должна служить темой отдельного исследования.

Сладкий

Согласно польским толкованиям, привидевшаяся во сне сладкая пища является предвестником болезни: *Jeżeli coś słodkiego <sukier, czekolada> to choroba*: Если что-то сладкое <сахар, шоколад> – то болезнь (PSL: 186), в Полесье считается, что *пряники и конфеты*

сняты к чему-то плохому (ПА, Ровенск. обл., Рокитновский р-н, Глинное). Объяснений подобным негативным интерпретациям может быть несколько.

Во-первых, зная, что один из наиболее характерных и древних принципов толкования снов, по мнению Н.И. Толстого (Толстой 2003: 305), состоит в переворачивании значения символа-знака, придании ему противоположного смысла, можно предположить, что если в языке *сладкий* ‘милый, приятный’ (ср. польск. *słodki* ‘приятный, милый, роскошный, любимый, прелестный’ (Warsz. V: 209)), то во сне *сладкое* – это предвестник болезни, чего-то плохого. Также, например *хлеб*, являясь в языке и культуре символом достатка, благополучия, в соответствии с некоторыми снотолкованиями, указывает на будущий голод, тяжелую жизнь.

Во-вторых, можно найти ряд языковых и культурных фактов, подтверждающих связь представлений о сладком и о болезни. Так, и в польском, и в русском языках существуют названия болезней, мотивированные лексемами со значением ‘сладкий, сахарный’, рус. литер. *сахарный диабет*, польск. *cukrzyca* ‘сахарный диабет’ (НПРС: 49), кашуб. *cékrowã choroba* ‘сахарный диабет’ (Sychta 1: 122), польск. диал. *słodki strup* ‘кожная сыпь на лице у детей; сыпь на губах и подбородке’ (Warsz. VI: 209)⁴. По мнению И.А. Седаковой, в южнославянской культурно-языковой традиции «сладкое соотносится с миром предков, со сферой хтонического и служит эфемистическим названием различных демонов», ср. *сладки медени*, *благи медени*, *меденкото* ‘духи болезней, оспы, чумы’, *сладката* ‘название сильной головной и зубной боли’ (Седакова 2000: 158). В случае эпидемии у болгар было принято оставлять на перекрестке или пограничье села лепешки с медом, намазанные вареньем булочки, а «нечистые» и опасные места в Болгарии посыпали сахаром, поливали подслащенной водой и т.п. (Там же: 158–159). Интересно, что согласно русскому поверью выпавшая *медовая (сладкая)* роса предвещает падеж скота (Даль IV: 104). Кроме того, у многих славянских народов сладкая пища является обязательным атрибутом поминального обряда: так, в Полесье в качестве поминальных блюд употребляли *кутью*, *канун*, *коливо* ‘блюда из крупы или белого хлеба (бубликов, печенья) с добавлением сахара, меда’ и *сыту* ‘воду с сахаром и накрошенным хлебом’ (БД ПА). Думается, что подобные связанные со сферой

болезни и смерти коннотации *сладкого* вполне могли определить его негативную интерпретацию в снотолкованиях.

Возможно также на отрицательную оценку *сладкого* влияет языково-культурный «стереотип» о притягательности и сладости греха, ср. польск. *Ma djabeł dosyć cukru i grzech czyni słodkim*: У дьявола достаточно сахара и делает он грех сладким (Warsz. V: 209). *Сладкое* ассоциируется прежде всего с чувственными наслаждениями, ср. *сластный* ‘чувственный и сладострастный’, *сладострастие* ‘наклонность человека к чувственным наслаждениям, плотоугодие, плотская страсть’ (Даль IV: 217), *досластный* ‘сластолюбивый, чувственный’ (Даль I: 477), а следовательно, находится на границе этического/неэтического и несет определенные отрицательные коннотации.

Во всяком случае, семантика чувственных наслаждений, несомненно, влияет на то, что *сладкое* во сне может интерпретироваться и как «что-то хорошее»: в Польше верят, что приснившиеся *sukierki* обозначают ‘что-то хорошее’, ‘кратковременный роман’ (PSL: 154), в Полесье – что *конфеты* сулят что-то хорошее, *мед* – любовь (ПА, Ровенск. обл., Дубровинский р-н, Свирицевичи), согласно полесскому соннику *конфети кушать* во сне – к знакомству, *мармалад* предвещает удовольствие или встречу с другом (Гура 2002: 89, 86), полес. (книж.) *печенье* – хороший, «весёлый» подарок (Там же: 90), полес. (книж.) *мёд* – приглашение на бал, *мёд винимать из улья* – успех или прибыль (Там же: 89), в русской традиции *мёд* снится к большому счастью (БД КА). Данные снотолкования сопоставимы с языковыми фактами, в которых *сладкое* получает положительные (в том числе и эротические) коннотации, ср. польск. *słodki* ‘доставляющий удовольствие, вызывающий ощущение счастья, успокоения’, *robić do kogoś słodkie oczy* ‘кокетничать, заигрывать с кем-л.’: *Zaczęła robić słodkie oczy do chłopca, słodki* ‘ласково: любимый, милый’ (Dorosz. 8: 398), рус. ласк. обращения *сладкий, медовый, сахарный*.

Соленый

С одной стороны, согласно полесской традиции снотолкования, *соль* (*сыль*) во сне предвещает «что-то плохое» (Гура 2002: 78). Подобная символика, очевидно, поддерживается языковой семантикой *соли*: и в полесских говорах, и в польском и русском языках сущ. *Соль* / прил. *соленый* развивают социальную семантику,

соотносятся с мелкими неприятностями или тяжелыми жизненными обстоятельствами, ср.: полес. *Сыль – ныдобры: солоно в твой жызни будэ* (Гура 2002: 78), *соль* ‘спор, ссора, скандал’ (ПА, Ровенск. обл., Дубровинский р-н, Сварицевичи), в Полесье же человеку, способному сглазить, сыпали влед соль и говорили «соль тебе в очи» (БД ПА, Брест. обл., Корбинский р-н, Бельск), польск. *dosolić* ‘насолить кому, донять кого’ (НПРС: 75), *zasolić* ‘надоесть, досадить’ (Dorosz. 8: 278), рус. *солоно пришлось* ‘горько, тяжело, обидно’ (Даль IV: 268). Кроме того, *соль* (и *сахар*), как и многие другие сыпучие вещества, в культуре становится знаком мелких неприятностей, ссоры, поэтому *рассыпать соль во сне* – к ссоре (БД КА), ср. полес. (книж.) *сахар писок* ‘мелкие заботы в жизни дадут много дохода’ (Гура 2002: 92), *крупа* ‘ссора’ (БД КА). В качестве языковой и культурной параллели можно привести следующие факты: *насолить* (кому) ‘сделать вред или неприятность’, *насахаривать (насахарить)* ‘насаливать, насолить кому-либо, сделать заведомо неприятность’ (Даль II: 466, 467), *подсолить* ‘навредить кому-н., насолить’ (СРГК 4: 673), *подсахарить кому* ‘подлакастить’ (Даль IV: 139), а также распространенную примету: *Просыпать соли – будет ссора; Просыпать соли на скатерть дурная примета*⁵ (Даль III: 516). Таким образом, появление подобной негативной семантики *соленого* в снотолкованиях провоцируется и языковой семантической моделью ‘острый (о вкусе)’ > ‘неприятный, конфликтный (о ситуации)’, и формальным фонетическим созвучием гл. *солить* и *ссорить(ся)*, и, кроме того, практикой некоторых магических апоторопейных (отгонных) действий⁶.

С другой стороны, согласно полесской и русской простонародно-книжной традиции, приснившаяся *соль* предвещает богатство (Гура 2002: 92), добро (БД КА), что можно объяснить существованием ассоциативного поля *соль* ~ материальный достаток. Так, в русской культуре наличие соли приравнивается к наличию пищи вообще, материальному достатку, отсутствие же таковой – знак голода, нужды, ср. *бессулица* ‘голод’: *Бесхлебица, бессолица есть в дому рассорица* (СРГК 1: 71), *Пресна мякина, да соли нет* ‘о голоде’ (Даль II: 373), ворон. *жить то невдосол, то в недоед* ‘жить в нужде, впроголодь’ (СРНГ 20: 328). В польском языке прил. *ślony* ‘соленый’ регулярно развивает значение ‘дорогой’, ср. *ślona cena, ślony rachunek* ‘высокая цена, большой счет’ (Dorosz. 8: 401), *przesolić* ‘слишком высоко оценить’ (Dorosz. 5: 196)

Постный – скоромный

Интересно преломляется в снотолкованиях культурная и языковая оппозиция «постный – скоромный». В соответствии с полесской традицией, *мясо еси* во сне – к греху: *Мясо еси – грех* (Гура 2002: 78), *сало* во сне во время беременности – плохая примета (БД ПА, Житомирск. обл., Овручский р-н, Выступовичи), *мясо* или *сало* ‘плохо’ (БД ПА, Гомельск. обл., Гомельск. р-н, Грабовка), *мясо сырое* ‘плохо, заболеешь’ (ПА, Ровенск. обл., Дубровинский р-н, Сварицевичи). То же самое мы встречаем на территории Каргопольского района Архангельской области, ср.: [К чему тухлое мясо и рыба снится?] *Ну неприятное: к болезни обычно или какой-то к большой неприятности, вот што ли беда какая-либо будит неприятность, мясо есть ‘болезнь’, видеть сырое мясо ‘неприятность’* (из сонника), *говядина ‘потеря’* (БД КА), *мясо ‘болезнь’* (Архангельск. обл., Картопольский р-н, Тихманьга). Напротив, *олий*, т. е. постное масло, предвещает выздоровление: *Олий (поснэ масло) – то тоже на выздоровляне* (Гура 2002: 78).

Возможно, подобная модель снотолкования (*мясо, сало* > ‘грех, болезнь, что-то плохое’) отражает традицию восприятия «постного» как чистого, праведного, духовного и «скоромного» как угождающего плоти, грешного и порочного, закрепленную, в частности, в языковых фактах, образованных по семантической модели ‘скоромный’ > ‘вульгарный, непристойный’: ср. польск. *rzusać tęset* ‘грубо выражаться, говорить вульгарные фразы, ругательства’ (Szymczak 2: 167), рус. *жирный* ‘непристойный, сальный’ (ПОС 10: 244–245), *масляга* ‘безобразник и сквернослов’ (СРГК 3: 200), *воложной* ‘жирный, непристойный’ (АОС 5: 42), *скоромные речи* ‘непристойные’, *про ваше здоровье и говорит скоромно ‘распутен’, Не грехи, не скоромься!* (Даль IV: 205) и, напротив, *постничать* ‘исповедоваться’ (СРГК 5: 98). Из прочих скоромных продуктов выделяются именно мясо и сало, потому как они видятся наиболее скоромными, «нечистыми», для них в большей степени актуальна связь с телом, плотью: известно, что на масленицу едят молочное и не едят мясо (в неделю перед Великим постом (*Широка маслена*) нельзя было есть мясо, сало, можно – сыр, сметану, молоко (БД ПА, Брест. обл., Ивацевичский р-н, Оброво), на масленицу не ели мяса, а только масло, сыр, кутью (БД ПА, Брест. обл., Кобринский р-н, Онисковичи)). Добавим, что, по наблюдениям С.М. Толстой, у

восточных славян не совсем ясно, но все-таки прочитывается устойчивая «ассоциация “мясо – смерть”, соотносимая, по-видимому, с представлением о плоти и крови как внутренней субстанции человеческого тела, о телесных ранах и близкая тем самым к мотиву смерти как “разрушения”» (Толстая 2002: 203).

В польской традиции *колбаса* (*kielbasa*) во сне предвещает болезнь в стаде (PSL: 170). Возможно, подобная символика предопределяется существующими в польском языке выражениями *jad kielbasny* ‘яд, который может образовываться в несвежих колбасных изделиях, мясных, рыбных, овощных консервах, испорченном твороге (сыре)’, *choroba kielbasna* ‘часто смертельная болезнь, вызываемая действием этого яда, ботулизм’ (Szymczak 1: 913).

Толкование образов скоромной пищи зависит и от религиозной оппозиции «освященный – неосвященный»: если *мясо* во сне, согласно полесской традиции, предвещает болезнь, то *освященная колбаса* – здоровье (БД ПА, Гомельск. обл., Гомельский р-н, Грабовка), потому как освященная пища, несомненно, оценивается положительно: опять же на территории Полесья на Пасху освящали яйца, сало, мясо; пасхального поросенка готовили из освященного мяса, чтобы кости нигде не валялись (БД ПА, Волынк. обл., Любешовск. р-н, Любязь), иногда эти кости использовали в качестве оберега, например, от грозы, пожара (БД ПА, Гомельск. обл., Ветковск. р-н, Присно), сорняков (БД ПА, Гомельск. обл., Гомельский р-н, Грабовка), а освященным салом кормили курицу, сажая ее на яйца (БД ПА, Брест. обл., Кобринский р-н, Онисковичи).

Интерпретация постных продуктов как предвещающих выздоровление и скоромных как символов болезни, несчастья – лишь одна из возможных, предопределенная в большей степени христианской традицией. Существует по крайней мере еще один аспект осмысления жирной пищи: *жирное* связано с семантикой здоровья, материального и социального благополучия. Согласно польскому снотолкованию, масло есть (*masło jeść*) – к здоровью (PSL: 183), по данным полесского сонника *масло кушать* или *покупать* – к прибыли, *жир* во сне предвещает свадьбу или благополучие (Гура 2002: 90, 86), по мнению жителей Архангельской области, *жир* во сне также предвещает свадьбу, а *колбаса* (данные сонника) – мелкие радости (БД КА). Символика здоровья явно производна от языковой семантики *масла* (*жирного*), ср. польск. и рус. выражения

wyglądać, jak pączek w maśle ‘выглядеть здорово, быть пухлым, полным’ (Dorosz. 4: 492), *как сыр с маслом* ‘о здоровой, красивой девушке’ (НОС 5: 94), а также польск. *opływać we wszystko jak pączek w maśle* ‘иметь хорошие материальные условия; жить в достатке’ (Dorosz. 4: 492), *как в масле кататься* ‘о привольной, обеспеченной, сытой жизни’ (СППлП: 104), *масляно ешь* ‘роскошно живешь’ (Даль II: 302). Ту же мотивационную основу имеет, например, еврейское поверье: «если хлеб с маслом упал на пол так, что масло осталось внизу, то тот, кто это хлеб упустил, обеднеет, разбогатеет – если масло оказалось наверху»⁷. Интересно, что предвестником бедности, напротив, является сухая пища (черствый хлеб) – полес. (книж.) *сухар*, польск. *czerstwy chleb*. Таким образом, если ‘жирный’ ~ ‘богатый’, то ‘сухой’ ~ ‘безденежный’, ср. рус. *жирык* казан., влад., ‘жирный, тучный человек’, ряз. ‘богач’ (СРНГ 9: 182), *жирéть* ‘становиться жирным, богатеть, разживаться’ (СРЯ XVIII в. 7: 140), *сухáя* ‘(в играх) круглый проигрыш, с условным перевесом выигравшего’, *сухáя ложка рот дерет* ‘о взятках’ (Даль IV: 366).

Что касается мотива свадьбы, связываемого с *жиром* и *маслом* в снотолкованиях, то для него можно предположить и языковые, и культурные источники. Во-первых, сущ. *жир* в языке имеет не только значение ‘сало, тук’, но и ‘жизнь, хозяйство’, ср. *жира* арх. ‘жизнь, условия существования (обычно – хорошие)’, карел. (рус.) ‘доля, судьба’, арх. *жи́ра* ‘домашнее хозяйство’ (СРНГ 9: 181), следовательно, вполне возможно семантическое развитие ‘дом, хозяйство’ > ‘отделение своего дома’ > ‘свадьба’. Во-вторых, всякий свадебный пир должен быть изобильным, т.е. *жирным*, чтобы обеспечить будущее изобилие и материальный достаток в доме молодых: думается, поэтому, например, существует *жирный обед* ‘в свадебном обряде – обильное угощение в доме новобрачных на 2-ой день свадьбы’ (Воронеж., СРНГ 9: 183). Сходным представляется развитие символики *каравая*, который, являясь обязательным атрибутом свадьбы, во сне предвещает отделение своего дома, ср. полес. (книж.) *коровай есть* ‘отделить свой дом’ (Гура 2002: 87), – в его ассоциативное поле также входят три понятия: пища, свадьба, дом (хозяйство). Любопытно, что *шампанское* также снится к новоселью (БД КА), потому как в современной культурной традиции чаще всего употребляется в праздники.

Молоко

Очень развитой символикой наделяется в снотолкованиях *молоко*. Оно может интерпретироваться как в положительном, так и в отрицательном ключе: с одной стороны, это знак благополучия, прибыли, ср. полес. (книж.) *молоко* ‘прибыль, небольшие деньги’ (Гура 2002: 89), полес. *молоко* ‘прибыль’ (Там же: 78), полес. (книж.) *молоко пить парное* ‘благополучие’ (Там же: 89), рус. арх. *молоко* ‘всё хорошо’ (БД КА); с другой – предвестник обмана, забот, несчастий, ср. полес. *молоко* ‘что-то плохое’: *Молоко – нэдобрэ: мукэ, заболие людына и мучытымыця; Надоиш богато – коровы пагано будэ* (Гура 2002: 78), *молоко* ‘плохая жизнь’, ‘заботы, хлопоты, морока’, *разлить молоко* ‘избежать забот и хлопот’ (ПА, Ровенск. обл., Дубровинский р-н, Сварицевичи), полес. (книж.) *молоко покупать* ‘обман’, *молоко кипитить* ‘ошибка’ (Гура 2002: 89), польск. *mleko* ‘потеря, убыток’ (PSL: 186).

Отправных точек для данных толкований могло быть несколько. Во-первых, возможно объяснять символику *молока* через уже рассмотренную оппозицию *постный/скоромный*. В этом случае *молоко* встает в один ряд с *мясом*: и мясо, и молоко, будучи скоромными продуктами, связанными с животной плотью, получают негативную оценку (ср. влг. *молучная частушка* ‘частушка, песня, содержащая непристойные слова’ – СРГК 3: 254), становятся предвестниками чего-то недоброго, забот и хлопот (осмелимся предположить, что количественный перевес значений ‘заботы, хлопоты, морока, ошибка, потеря, обман’ указывает на их первичность в ряду прочих негативных значений и что в какой-то степени они могли появиться под влиянием формального подобия слов *молоко* и *морока*). В то же время скоромная, жирная пища – это символ изобилия, здоровья и благополучия, ср. рус. литер. *как кровь с молоком* ‘о пышущем здоровьем человеке’, *как сыр в масле кататься* ‘о благополучной жизни’ и т.п., *родился сын, как белый сыр* (Даль I: 152–153), поэтому вполне закономерно, что *молоко* во сне, как *масло* (см. выше) и *сыр* (польск. *ser* ‘что-то хорошее’, ‘здоровье’ (PSL: 206)), предвещает улучшение благосостояния, здоровье. Напротив, употребление постной, «бедной» пищи может толковаться в негативном ключе, как знак бедности: *картофель есть* во сне ‘неудовлетворение’ (БД КА), ср. архангельское поверье – *После киселя [в праздник] надо обязательно пожевать*

хлебушка. А то будешь бедно жить (БД КА). Подобная положительная оценка жирной, сытной пищи и негативная – пустой, не сытной отражается и в языковых фактах, согласно которым, например *жир, тук* (и любая другая добавка, улучшающая вкус пищи) – это ‘смысл, суть, сердцевина’, а сам жидкий, постный продукт – ‘вздор, что-л. бессмысленное’: ср. *тук* ‘толк, прок, польза’: *Отдала сынка в науку, будет ли тук?* (Даль IV: 441), *в тук попасть* ‘сказать точно, угадать’ (СПГ 2: 454) и *хватъ в кашу* ‘сказать что-либо невпопад’ (Малеча 2: 180), *разводѣть баланду*⁸ ‘говорить попусту, болтать вздор’ (ПОС 1: 99), *саламáтитъ*⁹ ‘говорить пространно, вяло и пусто’ (Даль IV: 130).

Во-вторых, представляется вероятным и использование цветового кода. В архаической славянской традиции, не черный, а именно белый цвет является знаком траура: «белый» – это частый эпитет смерти, которая представлялась в образе женщины в белых одеждах (СД 1: 153). «Не только сам [белый] цвет, но и его “носители” в образах снов часто соответствуют реалиям похоронного ритуала. Так, в польском устном соннике как предвестие смерти толкуются увиденные во сне: белая постель, простыня, платье, бельё, висящее на заборе, (ср. постель умирающего и смертная одежда), белый конь (ср. перевозку тела на лошадях, а также устойчивые потусторонние коннотации коня в народных представлениях), белые цветы» (см.: Толстая 2002: 200). Соответственно, увиденное во сне *молоко*, будучи белым, и толкуется как знак чего-то недоброго, ср. польск. *ser*¹⁰ ‘что-то недоброе’, ‘ложь, неправда’ (PSL: 206). Вероятно, цветовой код, но уже в другом аспекте, отражается в тех польских толкованиях снов, согласно которым *молоко* или *сыр* (*творог*) во сне предвещают письмо, ср. *mleko* ‘письмо’ (Там же: 186), *ser biały* ‘письмо’ (Там же: 206): и молоко, и творог являются белыми, как и лист бумаги.

В соответствии с полесской книжной традицией *кислое молоко* во сне предсказывает ссору: *молоко кушать кислое* ‘ссоры с женщинами’ (Гура 2002: 89). Данное толкование, очевидно, поддержано языковым значением *кислого* ‘недовольный, унылый; сварливый’, ср. укр. *кваситися* ‘быть недовольным, иметь кислую мину’, *кислиці разводити* ‘плакать, жалуюсь, хныкать’ (СУМ 4: 131), *кислий* ‘выражающий недовольство, тоскливый, унылый’ (МАС 2: 51) *kwias* ‘недоразумения, ссоры, раздоры; плохое настроение, недо-

вольство, капризы’: *Kwasy wzajemne przesłaniają ludziom oczy na wszystko*: Взаимные ссоры на все людям глаза закрывают; *W domu takie kwasy, nie mówią ze sobą*: В доме такие ссоры, не разговаривают друг с другом (Dorosz. 3: 1339–1340).

Каша. Борщ (суп, щи)

Kasha в снотолкованиях трактуется подобно *маслу* – польск. *kaszę jeść* ‘к здоровью’ (PSL: 170). Синонимичное значение *каши* и *масла* поддерживается сходством развития языковой семантики: *каша*, как и *масло*, – знак здоровья, благополучия, удачливости, ср. краснодар. выражение *жить на кашу без худобы* ‘жить хорошо, удачливо’ (СРНГ 13: 148–149), текст подблюдной песни, сулящей благополучную жизнь: «На загнеточке сижу, кашки жду: Либо кашки в рот, либо ложкой в лоб, / Диво уль ляду! / Кому спели, тому добро!» (тульск. ОП: 306), а также русский обычай, в соответствии с которым в старину, когда именинник садился за стол, ему давали пирог с кашей и разламывали его над головою именинника: чем на него больше сыпалось каши, тем считалась жизнь его счастливее в течение года (Копылова 2003: 187).

Кроме того, *каша*, будучи блюдом из крупы (сыпучего вещества), как и *соль*, во сне может являться знаком предстоящих волнений, ссор: согласно архангельскому соннику *кашу есть* ‘волнение’, *крупя* ‘ссора’ (БД КА). Любопытно, что в языке сущ. *каша* также часто развивает семантику ‘ссора, затруднительное положение’, ср. самар. *каша* ‘большая ссора; драка’: *Он им такую кашу заварил* (СРНГ 13: 148), *как гусь в кашу* ‘влипнуть, оказаться в безвыходном, затруднительном положении’ (НОС 2: 34).

Здоровье и успех в делах предвещают во сне *суп* и *борщ*, ср. полес. (книж.) *суп кушать* ‘здоровье улучшится’ (Гура 2002: 92), *борщ есть* ‘успех в делах’ (БД КА). Вероятно, что подобные толкования спровоцированы представлением о *супе* (традиционно – *щух*), *борщ*е как полноценной, здоровой, привычной и вкусной пище, ценимой наравне с *кашей*, ср. *Где щи да каша, там место наше* (ПРН: 806), *Щи да каша – кормильцы наши, Ешь щи – будет шея бела, голова кудревата, Хлеб да крупы на здоровье лупи* (Там же: 812). «Борщ являлся своеобразным символом изобилия и достатка и был связан с комплексом плодородия», на Украине борщ, приготовленный на рождественский ужин, должен был быть очень густым, «чтобы весь год густо было», «в Курской губ. на Рождество варили борщ,

который ели в течение двух недель святок, каждый день добавляя в него немного воды и продуктов, чтобы “сытый” борщ не переводился весь год» (СД 1: 239). Кроме того, здесь важна и собственно семантика трапезы/обеда, приготовления пищи, которые также чаще всего предвещают богатство, улучшение материального положения, ср. полес. (книж.) *кисель варить ілі єсть* ‘богатство’ (Гура 2002: 87), *кисель варить* ‘богатство’, *варень¹¹ єсть* ‘успех’ (напротив, *видеть* [варень] – ‘пустые мечты’) (БД КА), *булки єсть* ‘к благополучию’, *коровай єсть* ‘отделить свой дом’ (Гура 2002: 87), ср. также *кастрюля на огне* ‘счастье в доме’ (БД КА). Хотя, само собой, существует и обратная ситуация, когда принятие пищи оценивается как потеря (*за(сь)едание* достатка), ср. *єсть* ‘неблагодарный труд’, *обедать дома* ‘потеря’ (БД КА). Единственное обнаруженное нами толкование привидевшихся *щей* указывает, что они сняты к разлуке (БД КА). Возможно, свою роль сыграло фонетическое оформление слова – звуковое подобие слов *щи – шчи – шли* (семантика ‘искать’ и ‘идти’ вполне вписывается в «концепт» разлуки), ср. присловья, обыгрывающие созвучие *щи – шли*: *Кипите щи, чтобы гости шли!*, *Эти щи позаречью шли, да по воде к нам пришли*, *Эти щи из Царяграда неши шли* (Даль IV: 657).

В целом можно говорить о том, что смыслы, которыми нагружается пища в толкованиях снов¹², могут продолжать языковые (*жир, масло* сняты к богатству, ср. *жирный* ‘богатый’, *в масле кататься* ‘жить богато’) и собственно культурные значения, сформировавшиеся в рамках обряда (*освященная колбаса* во сне предвещает здоровье, что связано с традицией освящения пищи в определенные дни, например на Пасху, и употребления таковой для обеспечения благополучия и здоровья).

Частая амбивалентность символов (так, согласно польской традиции, *сладкое* – это предвестник и несчастий (болезни), и удачи (знакомства, любовного приключения)), вероятно, как раз и определяется использованием при толковании снов нескольких смысловых «источников»: ряд символических значений имеет культурную этиологию, ряд – языковую и, кроме того, сама сфера снотолкований, будучи «принимающей» стороной, имеет жестко организованную структуру с набором заранее заданных смыслов (бедность, богатство, болезнь, замужество и т.п.) и стабильных принципов снотолкования¹³ (внимание к форме языковой единицы (*мукá – мэка*), переворачивание значения символа, подверстывание толкуемой

вещи-явления под более общий признак (*соль, сахар, крупа* > сыпучие вещества > к несчастью; *молоко, сыр* (творог), *пшеничный хлеб* > белые > к несчастью и т.п.). Так, негативная символика *сладкого* может быть как наведена языком (польск. *sukrzysa* ‘сахарный диабет’, болг. *медена-маслена* ‘эвфемистическое обозначение болезни’, *сладката* ‘название сильной головной и зубной боли’), так и иметь обрядовые источники (мед, сахар использовались при защитных действиях во время болезней, эпидемий, сладкое является обязательной пищей на поминках) или быть «данью» одному из принципов снотолкования – переворачиванием значения символа-знака, т.е. антитезой языковой семантике (*сладкий* (польск. *słodki*) ‘милый, любимый’).

Благодаря этим факторам для интерпретируемого снотолкованием образа характерна как энантиосемия (*biały (pytłowy) świeży chleb* снится и к бедности, и к богатству (PSL: 150–151), *ser* – и к чему-то плохому, и к хорошему), так и полисемия (согласно полесским снотолкованиям, *мясо* снится к греху, болезни, чему-то плохому) – при ограниченности и заданности возможных значений. Между образами в снотолкованиях фактически отсутствуют синтагматические связи при развитости парадигматических отношений, потому как толкователем из всего сна извлекается лишь изолированный элемент, который и подвергается интерпретации. Естественно, что символы могут быть и «антонимами», и «синонимами». Например, к богатству снятся: полес. *соль, масло кушать ілі покупать, кисель варить ілі есть, молоко*, полес. (книж.) *молоко, коровой есть (видеть)*, польск. *tańca, chleb, biały (pytłowy) świeży chleb, razowy chleb jeść (kipować)*, рус. *кисель варить, мука, хлеб, белый (свежий) хлеб, коровой есть, лепешки*. Напротив, к бедности, убытку – полес. (книж.) *сухар*, польск. *ciasto upieczone, mleko, chleb biały (pytłowy) kipować (pieć), czerstwy chleb*, рус. *черный хлеб*.

Примечания

¹ А.В. Гурой опубликованы данные рукописного сонника уроженки села Пески Речицкие Марии Яковлевны Чёрной, переписавшей этот сонник из тетради одной девушки из Белоруссии, которая, по словам информантки, переписала его из какой-то книги (Тура 2002: 81).

² Для удобства и краткости используется форма записи: *образ* ‘толкование’.

³ Сало – слава.

⁴ В связи с последним фактом отметим, что одно из «популярных» детских заболеваний – диатез – как раз и является реакцией организма на сладкую пищу. Вспомним также о бытовом представлении, что настоящее лекарство должно быть

горьким, а то, что вкусно, вероятнее, не приносит пользы, ср. *Горьким лечат, а сладким калечат* (ПРН: 808).

⁵ Ср. рус. *разлить вино* 'несчастье' (БД КА).

⁶ «Чтобы пришедшая в дом женщина не смогла бы "испортить" ткущегося полотна, при ее уходе хозяйка ей вслед произносила: "Нога за ногою, твое лихо за тобою"... часто при произнесении такой же формулы бросали в сторону уходящего щепотку соли» (Левкиевская 2002: 80).

⁷ *Przesaǰy ǰydowskie // Lilientanowa R.*, Wiśła. 1900. Т. 14. S. 641 (Chleb: 217).

⁸ *баланда* 'похлебка, суп' (ПОС 1: 99).

⁹ *саламáта* 'завариха, калужка, пресная, вскипяченная болтушка; жидкий киселек, мучная кашлица, пожиже размазни' (Даль IV: 130).

¹⁰ польск. *ser* 'сыр; творог'.

¹¹ олон., курск. *вáрень* 'то, что сварено; все вареное' (СРНГ 4: 51)

¹² См. снотолкования, не вошедшие в «интерпретационную» часть статьи: – лапша '*грусть*' (БД КА), *полес.* (книж.) макароны '*радость*' (Гура 2002: 88): *видимо, в первом случае свою роль сыграло подобие по форме лапша ~ слезы, во втором – переворачивание значения первого*; – вино пить '*веселье*', угощать вином '*похороны*', пить (вино) одному '*дурные вести*', вино продавать '*ссора*' (БД КА), пить водку '*заболеть*' (ПА, Ровенск. обл., Дубровинский р-н, Сварищевичи), *полес.* (книж.) пиво '*о вас идут хорошие разговоры*' (Гура 2002: 90), вино, водка, пить водку, поить кого-л. водкой '*плохо*' (ПА, Ровенск. обл., Рокитновский р-н, Глинное); – чай '*неожиданность*' (БД КА); – *полес.* (книж.) *полес.* (книж.) варить '*скука*', *полес.* (книж.) жарить что-нибудь '*перемена в делах*' (Гура 2002: 83, 85).

¹³ Об основных принципах толкования снов см.: Толстая 2002; Толстой 2003; PSL 1996.

Литература

АОС – Архангельский областной словарь. М., 1980–. Вып. 1–.

БД КА – База данных Каргопольского архива лаборатории фольклора РГГУ (CD).

БД ПА – База данных Полесского архива Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва) (CD).

Гура 2002 – Гура А.В. Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты. М., 2002. С. 198–219.

Даль – Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М., 1955.

Копылова 2003 – Русские обычаи, обряды, предания и суеверия / Сост. А.В. Копылова. М., 2003.

Левкиевская 2002 – Левкиевская Е.Е. Славянский обсерватор: Семантика и структура. М., 2002.

Малеча – Малеча Н.М. Словарь говоров уральских (яицких) казаков: В 4 т. Оренбург, 2002.

МАС – Словарь русского языка: В 4 т. М., 1981–1984.

НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.

НПРС – Новый польско-русский словарь / Р. Стыпула, Г.В. Ковалева. М., 2004.

ОП – Обрядовая поэзия: Книга 1. Календарный фольклор / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ю.Г. Круглова. М., 1997.

ПА – Полесский архив Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (Москва).

- ПОС – Псковский областной словарь с историческими данными. Л., 1967–. Вып. 1–.
- ПРН – Пословицы русского народа: Сб. В. Даля. М., 1957.
- СД – Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–.
- Седакова 2000 – *Седакова И.А.* О сладком в языке и культуре болгар // *Etnolingwistyka XII*. Lublin, 2000. С. 155–165.
- СПГ – Словарь Пермских говоров. Пермь, 1999. Вып. 1.
- СППиП – Словарь псковских пословиц и поговорок / Сост. В.М. Мокиенко, Т.Г. Никитина. СПб., 2001.
- СРГК – Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–. Вып. 1–.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1969–. Вып. 1–.
- СРЯ XVIII в. – Словарь русского языка XVIII века. Л., 1984–. Вып. 1–.
- СУМ – Словник україньскої мови. Кієв, 1970–1980. Т. 1–11.
- Толстая 2002 – *Толстая С.М.* Иномирное пространство сна // *Сны и видения в народной культуре. Мифологический, религиозно-мистический и культурно-психологический аспекты*. М., 2002. С. 198–219.
- Толстой 2003 – *Толстой Н.И.* Народные толкования снов и их мифологическая основа // *Очерки славянского язычества*. М.: 2003. С. 303–310.
- Chleb – *Kubiak I., Kubiak K.* Chleb w tradycjach ludowej. Warszawa, 1981.
- Dorosz. – *Słownik języka polskiego* / Red. naczelny W. Doroszewski. Т. 1–11. Warszawa, 1958–1969.
- PSL – *Niebrzegowska S.* Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Sychta – *Sychta B.* Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. Wrocław, 1967–1976. Т. 1–7.
- Szymczak – *Słownik języka polskiego* / Red. naukowy prof. dr. M. Szymczak. Warszawa, 1982. Т. 1–3.
- Warsz. – *Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W.* Słownik języka polskiego. Warszawa etc., 1904–1927 (1952–1953). Т. I–VIII.

*Юлия Кривошапова (Екатеринбург)***Образы насекомых****в славянских толкованиях снов и гаданиях**

В ряду образов, «толкуемых» в сновидениях, у славян достаточно широко распространены образы различных насекомых. Семантический потенциал энтомологических сновиденческих образов достаточно ограничен, он опирается, в основном, на два характеризующих признака этих животных, а именно хтоническую природу (связь с подземным миром, следовательно, с миром мертвых) и признак множественности, который порождает мотивы достатка, плодородия и размножения. Именно эти характеристики насекомых (связь с миром мертвых) и множественность (плодовитость) обеспечивают амбивалентность прогностической интерпретации энтомологических образов: с одной стороны, появление во сне насекомых расценивается положительно (позитивная символика) в качестве предвестия счастья, богатства, приплода скота и проч., с другой стороны, прогностическая сила энтомологических образов может трактоваться отрицательно (негативная символика) – тогда насекомые становятся знаком приближающихся несчастий: беды, пожара, болезни и смерти.

В нашей статье мы ставим перед собой цель охарактеризовать семиотическое пространство энтомологических сновидений, опираясь на тексты снотолкований и подкрепляя их гаданиями, поверьями, приметами и другими прогностическими жанрами, выделить основные мотивы интерпретаций образов насекомых. Сбор материала производился в рамках восточнославянской (полеской, русской) и западнославянской (польской) народной традиции и представляет собой клишированные тексты снотолкований, гадания, приметы, поверья и некоторые обрядовые манипуляции. Все эти жанры объединяет бинарная структура, подразумевающая наличие символа (образа) и его интерпретации. Польские толкования снов извлечены из книги Станиславы Небжеговской «Polski sennik ludowy», в качестве источников восточнославянских снотолкований были использованы материалы базы данных Полеского архива Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН (БД ПА), материалы базы данных Каргополь-

ского архива лаборатории фольклора РГГУ (БД КА), этнографической картотеки Топонимической экспедиции Уральского университета (ЭК ТЭ). В качестве фоновой поддержки использовались данные этнографических и фольклорных сборников. В ряде случаев приводятся языковые факты, которые коррелируют с мотивами, выделенными на базе невербальной народной традиции, и дополняют общую картину, отражая процессы взаимодействия языка и культуры.

Позитивная символика

Основным свойством насекомых следует считать многочисленность, которая является результатом их невероятной плодовитости. В прогностических интерпретациях сновидений эти характеристики легко трансформируются в символы счастья и богатства (изобилия), которое проявляется в нескольких ипостасях: материальный (в том числе денежный) достаток, стабильный приплод скота, репродуктивная функция человека (размножение), имплицитно представленная в святочных гаданиях на жениха.

Материальный достаток

Насекомые соотносятся с разного рода совокупностями мелких предметов, что является отражением представления об этих животных как неисчислимом множестве. В славянской народной традиции насекомые часто сопоставляются с зерном, деньгами, звездами, слезами и проч.: в белорусской загадке блоха загадывается как зерно: «Маленькое зернышко колоду верная», через пчел загадывают звезды в украинской загадке: «Лихав Яшка-семеряшка [месяц], а за ним бжолы гу-лю-лю», пчелы также в народных толкованиях снов символизируют дождь как множество капель и слезы: ср. общеслав. *пчелы во сне – к снегу, к дождю или к слезам* (подробнее см. Гура 1997). В традицию сновидений из этого богатого списка проникают, в основном, только деньги, что, помимо идеи многочисленности предметов (монет), ср. укр. *наситати жужжалки ‘дать медаков’* (Ужченко 2000: 78), подкрепляется рифмой *воши – гроши*.

У многих славян распространены «денежные» толкования энтомологических сновидений: рус. *вши во сне – деньги* (Валенцова 2002: 50), *вши во сне – деньги* (Садова 2003: 187), полес. *вошы – то будуть богато грошы, вошы – то будуть грошы* (Гура 2002: 76), *муравьи хорошо и к богатству* (БД КА), *тараканы – к богатству* (волог.) (ЭК ТЭ), *тараканы, как и вши, снятся к деньгам* (БД КА), *воши-гроши (ловить во сне вшей – к прибыли)*

(БД ПА), польск. *много вшей – много денег* (*dużo wszy – dużo pieniędzy*) (PSL: 222), *вши – расход денег* (*wszy to ‘wydatek pieniędzy’*) (PSL: 222), *пчелы снятся к деньгам* (*pszczoły to jest ‘pieniądze’*) (PSL: 203), *черви снятся к деньгам* (*robaki to ‘pieniądze’*) (PSL: 203). Кроме того, мотив денег в связи со вшами и другими насекомыми представлен в различных приметах, поверьях и фольклорных текстах: рус. (влад., ряз., волог., арх.) «Черных тараканов не истребляют, поскольку считается, что они появляются к богатству, черные большие тараканы предвещают богатство» (Гура 1997: 422–423), тот же мотив присутствует во фразеологии, пословицах и поговорках: рус. *есть вошь, а будет и грош, богата, как вошь рогата, чужая вша за воротник не зализет, не разбогатеешь*, болг. *въшкав с (от) пари* (вшив от денег) (СД 1: 448). Ср. еще «При выборе места дома выкапывали ямку и через ночь смотрели, есть ли там какие-либо насекомые или черви, если есть – значит дом будет богатым, если нет – бедным» (БД ПА).

Приплод скота

Продолжением мотивов множественности и плодовитости можно считать поверья о том, что насекомые способствуют размножению домашней скотины.

Большую роль в магии, направленной на стимулирование вода скота в хозяйстве играют обряды с использованием муравьев и муравейника: (смол.) «Один из младших членов семьи утром в Чистый четверг приносит из лесу муравьев, часть из них относит в хлев, “чтобы овечки и коровки плодились”, часть скармливается с овсом лошадям» (Журавлев 1994: 18–29); (полес.) «Когда выбираешь место для строительства хлева, надо принести из леса мурашек и посыпать ими на то место, где хочешь строить, если мурашки не расползаются, то место считается хорошим», (укр.) «В том месте, где находился муравейник, строить хату нельзя – “хвороба і смертність буде”, но это место рекомендуется для постройки скотных сараев: “прибыток скотни буде”» (Журавлев 1994: 18–19). Встречаем использование муравейника для оберега и благополучия скота: «При закладке хлева приносили муравейник» (БД КА), «Муравейник приносят, чтобы плодилась скотина, говоря при этом: “Как мошары котятся, так скотинка плодись”» (БД КА). Аналогично муравьям, влияние на плодовитость скота оказывают осы: «Осы соты считаются самым верным средством, чтобы водился скот»

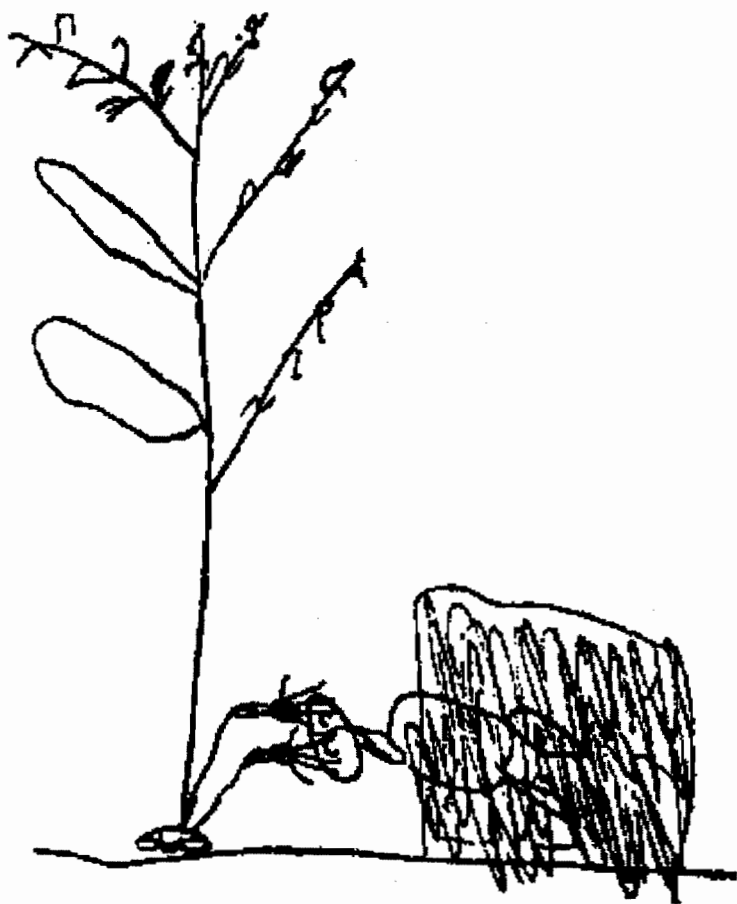
(яроsl.), «Осье гнездо приносят из лесу, где найдут, и помещают во дворе, где найдут, и помещают во дворе, где живут овцы: “Водитесь, мои овцы, как эти осы”» (иркут.), «Осьи гнезда закапываются в навоз или вешаются в углах хлева» (костр.) (Журавлев 1994: 19).

«Энтомологические» ассоциации можно продолжить, обратившись к широко распространенным представлениям, связанным с тараканами. Присутствие в доме черных тараканов благоприятствует ведению в данном хозяйстве скота; напротив, их исчезновение или насильственное выведение влечет за собой прекращение вода. Приведем иллюстрацию: «Есть поверье, что всех, до одного, тараканов нельзя вывести из дома. В каждом доме есть тараканья матка (таракан, ростом с теленка). Если вывести приговором из дома тараканью матку, то вскоре перемерет вся скотина в этом доме» (волог.) (Журавлев 1994: 19). Со свойством тараканов способствовать воду скота связан запрет на истребление этих насекомых. Запрет уничтожать тараканов мотивируется чаще всего тем, что может неблагоприятно отразиться на скоте: «Черных тараканов не уничтожают, чтобы велась в доме скотина» (пенз.) (Гура 1997: 423).

Репродуктивность

Для насекомых характерна репродуктивная семантика, которая обнаруживает себя в снотолкованиях, гаданиях и ритуалах изведения некоторых насекомых. В снотолкованиях этот мотив звучит достаточно редко: (ровен.) *кому приснится рой, у того будет большая семья* (Гура 1997: 453), (полес.) *поймать рой [во сне] – родственники, увеличение семьи* (Валенцова 2002: 53), ср. в системе языка (блр.) *рой улавиць* ‘стать беременной (родить) вне брака’ (Коваль 1998: 37).

В большей степени символика репродуктивности проявляется в многочисленных святочных гаданиях на суженого-ряженого, активным участником которых является таракан: «Гадание с тараканом: кладут его в горшок и приговаривают: “Таракан, таракан, вези меня по деревням, по селам, по горам, привези меня к суженому”. Гадают на сон. Другой приговор: “Как этот таракан бегает, так и мне бегать у суженого в дому”» (МН: 247). «В другом случае таракана клали в горшок и приговаривали: “Таракан, таракан, вези меня по деревням, селам, по горам, по городам, вези меня к суженому”» (ОП 1: 168), «Тараканов в коробочку клали, а потом под подушку, во снах что присниться, говорили: “Таракан, таракан, где мой суженый-ряженный”» (ЭК ТЭ) (волог.).



«Змора с когтями». Рисунок польского крестьянина Й. Бродоча (1933 г.). На рисунке Бродоч изобразил самого себя, спящего под деревом. Перед рассветом он во сне увидел «змору» (вредоносное демонологическое существо) в виде двух рук с когтями, которые тянулись из-под корней дерева к его голове.

Негативная символика

Несчастье, беда

Появление насекомых в сновидениях часто трактуется как предвестие какой-либо неприятности, огорчения, заботы, вплоть до несчастья или трагедии: рус. *пчела – не к добру* (Валенцова 2002: 50), *ползущий по окну паук предвещает большое несчастье* (НОС 7: 106), *тенота [паутина] – не к добру* (волог.) (ЭК ТЭ), *черный таракан не к добру* (волог.) (ЭК ТЭ), *бросаются вши в голову – перед бедой* (Садова 2003: 119), польск. *вши – что-то недоброе, беда* (*wszy – ‘coś niedobrego’, ‘bieda’*) (PSL: 222), *мухи – что-то недоброе* (*muchy – ‘coś niedobrego’*) (PSL: 187), *пчелы – ссора, склока, неприятность, огорчение, забота* (*pszczoły – ‘kłótnia’, ‘przykrość’, ‘zmartwienie’*) (PSL: 203), *черви – что-то недоброе, болезнь, большая забота, хлопоты, трагедия* (*robaki – ‘coś niedobrego’, ‘choroba’, ‘wielki kłopot’, ‘tragedia’*) (PSL: 203). Очевидно, подобная символика обусловлена хтонической природой насекомых.

Болезнь

Насекомые часто сигнализируют о приближении болезни: польск. *вши и черви снятся к болезни* (*robaki – ‘choroba’, wszy – ‘choroba’*) (PSL: 203, 222), рус. *черный таракан ‘вид насекомого’ – «А черных тараканов и бить-то нельзя, они к деньгам водятся, а ежели их бить, то болезнь может пристать»* (Малеча 4: 237). В языке семантическая связь насекомое – болезнь поддерживается функционированием номинативной модели *насекомое > болезнь*, например, бабочку называют так же, как и лихорадку, *ворогушей* и опасаются невзначай съесть, ср. *ворогуша ‘белая бабочка’ – «Есть поверье у крестьян, что если кто такую бабочку съест с пищей, тот непременно получит лихорадку; она дрожит крыльями как в ознобе, когда она летит, крестятся, говоря: “Прости мне бог”, от ней детей предупреждают, чтобы они не ели ее, так как тогда случится с ними настоящая лихорадка»* (СРНГ 5: 108). Ср. также калуж. *бабочка ‘болезнь печени у овец’ «У афца большы бабачки у печини бывають. Зарезали мы рас афцу, а у ней печинь так ы шывилица, бабачки, гаварили. Ну пряма бабачки»* (Журавлев 2001: 250). Модель *животное > болезнь* представляется архаичной, так как ментальным основанием для семантического перехода служат древнейшие представления о способности некоторых пресмыкающихся и насекомых проникать внутрь человека или животного и иницировать болезнь. «Жизненные

силы» данной модели поддерживают не только древние поверья, но и реальные наблюдения за жизнедеятельностью соответствующих представителей фауны: так, некоторые черви (глисты) и насекомые (вши, блохи, клопы) действительно вступают в контакт с человеком или человеческим телом (трупные черви, муравьи).

Отметим, что по принципу от противного, насекомые могут использоваться в народной медицине при лечении различных заболеваний: вшей дают в хлебе (или питье) съесть больному желтухой (блр., укр., серб.) или лихорадкой (рус.), долго не выздоравливающему младенцу (житомир.), корове, когда у нее долго не выходит послед (рус. сибир.), гуцулы для лечения желтухи дают больному отвар из девяти вшей (СД 1: 448).

Пожар

Насекомые могут выступать в качестве предвестников пожара: рус. *сверчок по избе летает – к смерти либо к пожару* (ПРН: 926), *если тараканы уйдут – дом сгорит* (Садова 2003: 136), таракан может выступать в роли домашнего покровителя: *уходя из дома или переходя к другому хозяину, тараканы предупреждают о приближающемся пожаре* (Еремеев 1990: 39), (полес.) *пчолы [во сне] – то пожар, если рой лытыть; як пчолы [во сне] кусають, огонь, пожар бутымэ, пчолы – огонь будэ* (Гура 2002: 72), польск. *мухи и пчелы снятся к огню или пожару* (muchy - 'pożar', pszczoły to będzie 'ogień') (PSL: 187, 203).

Думается, подобные представления изначально основывались на биологической «интуиции» некоторых насекомых (например, тараканов), благодаря которой они массово покидали жилище в случае приближающейся катастрофы (в частности, пожара). Отметим, что для тараканов как особого вида насекомых характерны тотальные миграции, которые достаточно заметны для человека и служат своего рода предвестием приближающегося несчастья. Подобное поведение характеризует и пчел, которые также могут внезапно поменять место дислокации, вылетая всем роем. Кроме того, появление символики огня может быть связано со способностью пчел (и мух) кусаться, тем самым причиняя характерную боль (укусы насекомых сравниваются с ощущением ожога, ср. рус. диал. *ожугнуть, ожйчь* 'укусить (о пчеле, осе)' (ДЭС), польск. *piec, palić* 'причинять характерную боль, при которой появляется ощущение жжения на больном месте' (SJP: 659). С другой стороны,

связь пчел с огнем может объясняться тем, что они изготавливают воск для свечей, чем зарабатывают особый богоугодный статус: русские называют пчелу *божьей угодницей* за то, что она дает воск на свечи (ПРН: 948), в Сербии пчелу тоже более всего почитают за восковые свечи, которые горят в церкви пред иконами (Гура 1997: 448), у поляков убить пчелу большой грех, потому что из ее воска «делают свет» в церкви (Тугра 2001: 105). Ср. тот же мотив в русских загадках: *всех людей питает и церкви освещает* (Садовников: 150), *летела птаха мимо Божьего страха, ах, мое дело на огне сгорело* (Даль III: 1433), *летит птичка гоголе через божий теремок, сама себе говорит: «Моя сила горит!»* (Там же). Связь с огнем проявляется и у жука-олени. Лужичане считают, что жуков-оленей можно лишь сразу убивать, чтобы они не приползли в дом, но мучить их нельзя, иначе жук отомстит: принесет на своих рогах уголь и спалит дом (Гура 1997: 503). С огнем связано название этого жука и у поляков, ср. *ogniczek* (Там же: 503).

Смерть

В исследованиях этнолингвистического характера достаточно подробно очерчена семантическая связь насекомых с подземным миром и пространством смерти (см. Гура 1997, СД 1, Терновская 1989, Толстая 2002 и др.). Эти представления связаны, в первую очередь, с хтонической природой насекомых. Смертоносные свойства насекомых поддерживаются и вполне объективными явлениями, связанными с появлением червей и прочего гнуса на мертвом теле. Смерть предвещают следующие насекомые.

Бабочка

Представление о бабочке как о душе умершего метонимически порождает представление о ней как о предвестнице смерти: *бабочка залетит в дом – умрет кто-то* (БД КА). Распространенной жанровой формой данного представления являются широко бытующие на севере славянского ареала и опирающиеся на устойчивое поверье о том, что предки (умершие) появляются перед смертью, приметы типа: *як багата бабачек леціць у хату, то будзе дрэнно – нехто помрэ*. Эта разновидность текстов соприкасается с демонологической сферой: «Когда пролетит мимо огня ночная бабочка или моль, жители Жиздринского у. крестятся и говорят: “Ах, божа мой, смерточка, смерточка” (это не название бабочки, а провоцируемое ею воспоминание о смерти)» (Терновская

1989: 154). Связь бабочки с мифологемой души, которая сопряжена с мотивом предка и смерти, порождает представления о том, что бабочка связана с миром «духов». Она может выступать как «дьявол», «чертовка», «баба Яга», «русалка», «мара» и т. п. (например, зап.-слав. *diabel, čertica, ježibaba, bohiňa, mora, mara*, ю.-слав. *mara, samovila, kudlak, vampir*) (Терновская 1989: 155). Ср. еще название бабочки, олицетворяющей смерть, *мертвая голова* (*Acherontia Stropos*) (СД 1: 126), ср. также *попы поют над мертвыми, а клопы над живыми* (Танчук 1986: 123).

Вши

Вшивость (в отличие от «червивости») расценивалась в качестве неотъемлемого признака живого человека, ср. болг. *няма да бива човек без въшките* (СД 1: 447). Полное же отсутствие вшей считалось признаком несчастья (укр.) или знаком скорой смерти (серб.). Вместе с тем у русских внезапное или обильное появление у человека вшей служило предвестием его смерти или какого-либо несчастья в семье. Если на покойнике (на лбу, лице, теле) появится вошь, значит, он праведник (волог.) и душа его попадет в рай (новгород.). Подобное поведение вши может обозначать, что покойник имел при жизни привычку выдергивать лен в головках (витеб.), крал семена льна (житомир.) (связь с мотивом множественности) (СД 1: 448).

Муха

Муха предвещает покойника: рус. *мухи зимою в избе – к покойнику* (ПРН: 926), полес. *як мухи сниця – то мрзць* [покойник] (Гура 2002: 76). Муха, как и бабочка, может воплощать собой душу человека, что, возможно, и связывает ее с темой смерти. Встречается поверье о душе, вылетающей из ведьмы в виде мухи (Гура 1997, 438). Аналогичный рассказ записан в Харьковской губ.: «Муж заметил, как из уст жены во время сна вылетела золотая муха, и перевернул тело спящей; вернувшись, муха долго летала и не могла войти обратно, пока муж не вернул тело в прошлое положение» (Гура 1997: 438).

Оса

Оса может спровоцировать смерть животного (*восора* 'оса'): «Лошадь как наступит на восору, так дыбом встанет, а как 25 восор укусят, так и смерть ей» (НОС 1: 139). С этим ее свойством связан запрет на уничтожение осиногo гнезда (БД КА).

Пчела

В качестве предвестника смерти в снотолкованиях часто фигурирует пчела или пчелиный рой: полес. *смерть – [во сне] пчела*

кусает (Валенцова 2002: 52), *рой во сне огребать – к смерти* (примета) (смол.) (СРНГ 35: 167), *полес. пчэла як укусить во сне – значит, умрэш; як снится, шо мед ести, – тоже про смэрт; як приснится, шо у хатэ пчолы лэтають, – так хтось умрэ* (Валенцова 2002: 50), *рой пчел снится – к смерти; свой рой вуйде – к смерти; приснилось пчелы, рой взвился на дворе – так чоловика збило* (Толстая 2002: 204).

Сверчок

В поверьях сверчок представлен как приносящий несчастье или даже смерть. Необычное поведение сверчка – плохое предзнаменование: «Если он летает по избе, это к смерти или к пожару» (ПРН: 926), «Кузнечик (т. е. сверчок), который кует иногда по углам в горнице, выживает живущего из дома» (Гура 1997: 520). В Белоруссии сверчки в избе предвещают смерть кого-либо из домашних, так как в их стрекоте слышны слова «смерть», «смерть» (Гура 1997: 520). «Если в доме сверчок завелся, не к добру, значит, из дома кто-то должен уйти» (волог.) (ЭК ТЭ).

Таракан

Таракан, как и многие другие насекомые, связывается с душами умерших родственников и персонажами низшей демонологии. Черного таракана считали одним из воплощений домового, появление черных тараканов предвещало смерть: (ряз.) «У нас, когда отец помер, перед его смертью какой черный таракан появился, ужасно. Бывало, думаешь, ни то вечер на улице, ни то это тараканы на стене. И появился вот к его смерти, а потом исчез» (Морозов 1996: 5).

«Смертельная» символика порождает достаточное количество поверий, примет, запретов, гаданий и способов изведения насекомых, связанных с идеей смерти: «Гадали так: держали богову коровку на руке и говорили: “Богова коровка, жить ли мне помереть ли мне?” Если вверх полетит – жить, а если вниз упадет – умереть» (волог.) (ЭК ТЭ), «Нельзя паука убивать – матка умрет» (Садова 2003: 71), *пчелиный труд ‘мед’ – «Поминать (умершего) на пчелином труде»* (костр.) (СРНГ 33: 180).

Своего рода продолжением этого мотива можно считать ритуал похорон домашних насекомых-паразитов (блох, вшей, клопов, мух и тараканов) путем зарывания насекомых в землю (подробнее см.: Морозов 1996) и подбрасывания их покойнику: «Как вывести: положить в лапоть живого таракана, волоком оттащить его на кладбище

и кинуть в приготовленную для покойника могильную яму» (БД ПА), «Чтобы избавиться от клопов и тараканов, когда по селу несли покойника, в решето клали клопов и тараканов и высыпали вслед за покойником» (БД ПА), «Чтобы избавиться от тараканов, их бросали в гроб к покойнику» (БД ПА), (смол.) «Возвратясь домой после похорон покойника, говорят: "Пускай клопы, тараканы мрут, а нам добрая здароуя"!» (Добровольский 1894: 315).

Семиотическое пространство сна (и его последующего толкования) отличается четкой заданностью совокупности смыслов, которые «обслуживаются» многочисленными символами. По сути, смысл любого толкования сводится бинарной оппозиции *хорошо / плохо, к счастью / к несчастью* и проч. Всякая область действительности, которая попадает в сновиденческое пространство, вынуждена мотивационно принаравливаться к достаточно ограниченному количеству смысловых «вакансий». В частности, мы смогли убедиться в том, что насекомые, будучи особым знаком языка культуры и обладая разработанной системой признаков, характеристик и действий, в процессе попадания в знаковую систему сна и, желая выступить в качестве символа, воплощающего те или иные смыслы, проходят жесточайший отбор и либо ликвидируются как факт (скажем, в снах практически отсутствуют жуки, комары, оводы и др.), либо подверстываются под уже существующую смысловую сетку. Количество смысловых «вакансий» для целевой группы «насекомые» сводится к оппозиции *позитив / негатив* с немногочисленными вариациями, представляющими основные сферы человеческой жизнедеятельности, а именно богатство, рождение, размножение, болезнь и смерть. Кроме того, следует отметить, что насекомые, в целом, явление для снов маргинальное (энтомологических снотолкований сравнительно немного) и характеризующееся в большей степени негативной семантикой, что, видимо, связано с достаточно прохладным отношением человека к насекомым как биологическому явлению.

Литература и источники

БД КА – База данных Каргопольского архива лаборатории фольклора РГГУ.

БД ПА – База данных Полесского архива Отдела этнолингвистики и фольклора Института славяноведения РАН.

Валенцова 2002 – Валенцова М.М. Полесская традиция о сновидениях // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 44–69.

Гура 1997 – Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

- Гура 2002 – Гура А.В. Снотолковательная традиция полесского села Речица // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 70–94.
- Добровольский – Добровольский В.Н. Смоленский этнографический сборник. СПб., 1894. Ч. 2.
- Еремеев – Еремеев П.В. Обиход: Былички. М., 1990.
- Журавлев 1994 – Журавлев А.Ф. Домашний скот в поверьях и магии восточных славян. Этнографические и этнолингвистические очерки. М., 1994.
- Журавлев 2001 – Журавлев А.Ф. [Рец.] Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. Новосибирск, 2000 // Русский язык в научном освещении. 2001. № 2. С. 250–256.
- Коваль 1998 – Коваль В.И. Восточнославянская этнофразеология: Деривация, семантика, происхождение. Гомель, 1998.
- МЖРФ – Малые жанры русского фольклора. Пословицы, поговорки, загадки. М., 1986.
- МН – Мудрость народная. Жизнь человека в русском фольклоре. Вып. 3. Юность и любовь: Девичество. М., 1994.
- Малеча – Словарь говоров уральских (яицких) казаков: В 4 т. Оренбург, 2002.
- Морозов – Морозов И. А. Из рязанского этнодиалектного словаря: «Похороны таракана» // Живая старина. 1996. № 4. С. 2–5.
- НОС – Новгородский областной словарь. Новгород, 1992–1995. Вып. 1–12.
- ОП 1 – Обрядовая поэзия: Книга 1. Календарный фольклор. М., 1997.
- ООП – Обряды. Обычаи. Поверья: Сб. статей. Тюмень, 1997.
- ПРН – Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1994.
- Садова 2003 – Садова Т.С. Народная примета как текст: Лингвистический аспект. СПб., 2003.
- СД – Славянские древности: Этнолингв. словарь: В 5 т. / Под общ. ред. Н. И. Толстого. М., 1995–. Т. 1–2.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Л., 1969–. Вып. 1–.
- Танчук 1986 – Сборник пословиц русского языка / Сост. В. Танчук. Нью-Йорк, 1986.
- Терновская 1989 – Терновская О.А. Бабочка в народной демонологии славян: ‘душа-предок’ и ‘демон’ // Материалы к VI Международному конгрессу по изучению стран Юго-Восточной Европы. София, 30.III.89–6.IX.89. Проблемы культуры. М., 1989. С. 151–160.
- Толстая 2002 – Толстая С.М. Иномирное пространство сна // Сны и видения в народной культуре. М., 2002. С. 198–219.
- Ужченко 2000 – Ужченко В.Д. Фразеологичний словник східно слобожанських і степових говірок Донбасу. Луганськ, 2000.
- ЭК ТЭ – Этнографическая картотека топонимической экспедиции.
- PSL – Niebrzegowska S. Polski sennik ludowy. Lublin, 1996.
- Турпа 2001 – Krawczyk-Turpa A. Tabu w dialektach polskich. Bydgoszcz, 2001.

Ravit Raufman (Haifa, Israel)

The Dream about Anna Frank's House and the Way it lightens Some Feminine and Archetypical Aspects in Fairy Tales

This paper presents the affinity existing between the female dream narrative and the fairy tale genre. A large body of material has already been written about the connection between fairy tales and dreams, beginning with the psychoanalytic school of thought and up until today. Freud was one of the first to claim that although folklore adopted different analytic methods from psychology, it achieved similar conclusions, and that in order to understand dream symbols, it's possible to use symbolic representations from folklore. Like dream language, the language of fairy tales occurs in accordance with 'primary thought processes'. These processes are ruled by the world of fantasy, where the laws of time and space that govern the world of reality don't apply as they do in the realistic world. Dundes noted the phenomenon whereby psychoanalysts find it difficult to relate to the tale as folklore, while folklore researchers find it difficult to accept the Freudian claim that places fantasy at the center of the tales. He tried to encourage researchers from both fields to engage an inter-disciplinary research. In an attempt to create an integrative link between the fields, this presentation relates to the issue of the affinity between fairy tales and dreams from a new point of view: instead of examining the fairy tale as a 'psychological product', through psychological theories, I attempt to relate to the mental experience of the dream by examining the narrative's qualities and their affinity to the fairy tale genre. The dream narrative presented here is told by a 22-year-old Israeli woman:

«...I dreamt this dream a couple of days ago, and it was really impressive. I'm walking...I am supposed to walk to Anna Frank's house, which has been locked up for many years. There are lots of locks on the door. Entering the building has always been forbidden and for the first time people want to forcibly break into the building and open it up to the general public. Well... it's in the basement, not the attic. You have to go downstairs and walk along a path in order to get there and there are many military forces, police forces and me together with them...They burst in through the first door and then there are many, many hallways and we walk on and look around. I'm always one step ahead. I glance at

the door and one policeman tells me «hurry, go back». I try to understand why and ask what has happened, and he tells me that they have figured out that somebody is already in there. I was terribly curious about who is there because it is a totally closed place and I try to glance at the door but I can't see anything. He tells me: «don't look» and I ask: «why not?», so he answers: «because it's someone who kidnaps women, rapes them and cuts them up into small pieces and puts them here». Despite everything, I glance in again. Looking inside, I see a huge man, a colossus, something like four meters tall. I understand that in order to rape the women he must have to stretch their bodies; he is so much bigger than they are and I wonder how it is possible. And then... behind him... he stands in the entrance trying to understand what all the curiosity is all about and behind him I see very long stretched beds, the linen is stretched, and I see body parts and people tell me: «don't look...don't even try». I hide and people try to get inside. All the police and military forces try to get inside and he drives them away because he is much bigger... he is pink, naked, huge, with a very round face, not clear at all, there are no real eyes or nose, and maybe he is not really a human being. In my eyes he is, but he doesn't have any clear features. Something huge, some kind of a baby, a huge baby. He drives them away and... somehow they try again, overcome him and tie him up completely. Somehow he manages to lie down on the floor and I glance in again. He looks at me and at the very moment he looks at me, my teeth start falling out. He shuts his eyes and lies down as if dead- perhaps he is dead or maybe he has just fainted, it's not clear, but that's it. I catch my teeth as they fall, trying to put them back, but they fall out one by one and that's the way I wake up...”

The Affinity between the Dream Narrative and Tale Type AT 311

It's easy to see the affinity this dream narrative shares with Tale Type AT 311, called 'Bluebeard'. An edited version of the Bluebeard tale written by Perrault tells the story of a rich man who is so hideously ugly that no woman will wed him. He meets three maidens and the youngest is kind enough to marry him. One month after their marriage, he goes away on a trip, leaving his young bride at home. He leaves her with a ring of keys, warning her not to enter the small chamber in the cellar. She breaks her promise, enters the forbidden chamber and discovers all the bodies of Bluebeard's former wives, with their throats cut. Despite all her efforts to clean the key, she cannot get the blood off. When her husband returns, he discovers what she has done and threatens to kill

her, giving her fifteen minutes in which to pray. She and her sisters call their brothers to their aid; they come and kill Bluebeard. The youngest sister shares her wealth with her brothers and marries a kind man who helps her to overcome her hardships. The Grimm Brothers' version is very similar. According to this version, there is a king with a blue beard; the maiden, despite her fears, agrees to wed the king in accordance with her father's wishes. At the end of the story, the girl's brothers bring her home together with all of Bluebeard's treasures. Perrault derived two morals from this story: the first teaches girls not to be overly curious; while the second, in contrast, states that women have something to say against men's authority. Both relate back to a time when men enjoyed absolute power and women were blamed for bringing about unwanted change.

Post-modernist scholars claim that the Paradise of an absolutely patriarchal society was lost when women's curiosity opened the door to a room full of blood. Knowledge gleaned by breaking into the forbidden room is the key to the heroine's salvation. For the heroine, the test is whether or not she can achieve this knowledge and use it to help her overcome her own death. The story presents the survival instinct in the face of the death instinct, represented by the Bluebeard figure. It's interesting to see how the dream narrative can be understood in light of these interpretations and what relationships exist between Perrault and Grimms' masculine versions and the feminine narrative raised in the dream story.

This dream narrative is rich and complex and cannot be discussed fully here. Regarding the present discussion, there are two aspects which may serve to shed light on the relationships between the dream narrative and fairy tales: the first aspect relates to the parallelism between the closed room as a common motif and the dream, as a 'closed room' in itself, which is 'opened' once the story is told. By relating her dream narrative, the heroine reveals details even she wasn't aware of, products of her unconscious thought processes. While telling the story to a psychological researcher (myself), the teller is apt to be distracted by issues such as how to interpret her dream. These types of questions lead to the act of censoring or editing, which in turn, may complicate things, but the dream, in its own way, bypasses the censoring. That is to say, the dream action, like the inter-textual content, deals with the issues of discovery and concealment. The dream story is the heroine/teller's way of saying things without taking responsibility for them. On one level, she tells the story of one woman to another; and on another level, she sends out conscious and unconscious

messages to a wider audience. What is achieved in the end is an interweaving of multi-layered speech, a tapestry-like text of voices comprised of the heroine's voice and the teller's voice.

It's important to note the expression of these characteristics, and the experience of the danger of losing control, as they appear in the dream narrative itself: the dream narrative deals with a closed room, which for very many years, was 'really locked'. Whom this room belongs to is a riddle that must be solved, similar to the enigmatic character of the dream itself. The question that arises is 'how can we open the locked room?' The dream story suggests 'breaking into the building and opening it up to the general public'. From the heroine's point of view, she prefers to set out on a private journey of self-discovery, even though it entails danger. If we imagine that the locked room is the woman's hidden world, we see that this is a struggle against society's penetrating into this world. The only option, from the point of view of society, is to enter by force. Society relates to the situation as a military action, which calls for the use of military and police forces. The dream heroine fights against these forces, so the dream narrative presents two ways to approach and solve the mystery: society's way and the personal approach. We can view the heroine's story in a similar manner: on one level, the heroine's story is revealed to the general audience and on another, it remains extremely personal. The masculine narratives present the locked room as belonging to the man. The woman, in her dream narrative, on the other hand, also presents these things on a conscious level. At the same time, on an unconscious contextual level, the locked room – that is to say, the dream – belongs to the heroine and she guards it as her own.

The second aspect is connected to the different ways the dream narrative and the fairy tales end. The 'Bluebeard' tales have a good ending, in the tradition of fairy tales. The dream narrative, on the other hand, like many other dreams, ends up having a nightmarish quality. One way to understand this difference is to view the good ending of fairy tales as a compensation for the bitter ending of the dream narrative. The fairy tale is a conscious mental expression, more organized and designed than the dream story. By means of various additions, the fairy tale can control the threatening and chaotic world order expressed in dreams, thereby enabling an illusion of control and order, so necessary to human functioning. In addition, this difference may also express the gaps of interests between the male and female voices: Perrault's male version (as well as the versions

written by women under the same influences from within a patriarchal society) and the Grimm version, provide the narrative with a good solution, at the cost of silencing feminine hardships and the feminine questions, which don't get answered in the dream narrative.

Alternatively, the different endings may also be understood as a struggle not only between the male and female voices, but as a fragmentation of the female voice itself. This voice is at work both in the fairy tales and the dream narrative and can be identified by the way the characters in the dream story are set up: there are two female and two male characters: *Anna Frank* – the historical figure of a dead girl, *the heroine* – a character driven by curiosity who loses her teeth at the end of the story, *the policeman* – whose character is based on a collective hero type (the police and military forces) and *the man-beast* character. Both male figures are living characters possessing physical or social power. In contrast, the female figures represent death. This situation is in direct opposition to what the fairy tale suggests about Bluebeard. A possible explanation for this significant difference is the fact that both genres express different aspects of women's life. The fairy tale expresses life, while the dream narrative expresses death. This may be explained by the fact that the fairy tale is a social story, which occurs during waking hours and actively functions in shaping society and its messages. On the other hand, the dream narrative occurs during sleep and expresses the feminine experience on a personal level. The woman, as a story-telling entity, close in nature to the life cycle, expresses this in her story by the cyclical nature of day and night, life and death. This is also true for the relationship between the feminine characters: in many fairy tales, the birth of one heroine causes the death of another heroine. After Snow White awakens from the magical kiss, her (step)mother dies; After Snow White is born, her real mother dies (in the later Grimm versions). This fact doesn't necessarily indicate an expression of competition between the women, but rather serves to express the cyclical ways of nature, growth and renewal, together with the horrors that accompany them. In the example of the dream story, without the death of Anna Frank, the heroine wouldn't have arrived to that specific place. From this point of view, the different endings in the dream narrative and the fairy tales don't express a compensatory element, but rather suggest that we shouldn't relate to the genres as being two separate genres, but rather as one complete entity. Through the narrative communicated to a wide audi-

ence and told during waking hours, the heroine tells a story about life, where she struggles against the powers of death and destruction represented by 'Bluebeard'. Female curiosity is a dangerous power, but it is also a life-enhancing one. This is also a story about breaking into a locked room or, in other words, women's levels of openness towards society. Alternatively, through the more personal narrative that is the heroine's alone, created during sleeping hours, which doesn't serve a societal function, the heroine relates a story of isolation and loss. The integration of both of these narratives creates one complete story, which relates a tale of life and death, day and night; the story of a heroine who breaks through into the locked room, but who is also locked within it.

To conclude, this article highlights the affinity between dream narratives and fairy tales and shows how we can approach the dream narrative using tools and methods taken from folklore research. Identifying this affinity and recognizing the similarities between the dream narrative and the 'Bluebeard' fairy tales help us to learn about the feminine voice in fairy tales. This action is necessary in light of the masculine versions this fairy tale has undergone over generations. The gaps between the two types of stories, especially the difference in the endings, help us to understand the place of women in relation to subjects like breaking taboos, breaking into closed chambers and encountering male counterparts. The feminine dream narrative, in contrast to fairy tales, doesn't try to silence female hardships that arise when encountering a threatening male presence. This story reveals the complex possibilities of entering closed rooms.



Ф. де Гойя. Сон разума порождает чудовищ. 1798 г.

*Милена Нахапетян (Ереван, Армения)***Мотив сна в творчестве И. Бродского
(на основе двух произведений)**

Концепция сна и сновидения занимает особое место в литературе и культуре. Испокон веков люди пытаются трактовать и осмыслять свои сны или видения, и, естественно, что эта трактовка находит отражение в картинах, музыке, книгах и других элементах искусства.

Мотив сновидения занимает в искусстве особое место еще и потому, что творческий процесс считается сопряженным с видениями, снами, вдохновением. Известно много случаев, когда писатели и художники признавались, что сюжет для их конкретного произведения они увидели во сне. Так Сальвадор Дали говорил, что он начинает рисовать в полудремотном состоянии, еще не очнувшись окончательно от сна, и рисует то, что привиделось ему во сне. Или же напомним о видении, являющемся А. Моцарту и С. Есенину, которое и послужило лейтмотивом для создания ими «Реквиема» и поэмы «Черный человек».

Сновидения играли важную роль и в древнерусской литературе. Так, еще в «Слове о полку Игореве» князю Святославу приснилось, что его угощали синим вином и сыпали жемчуг ему на грудь, и бояре растолковали этот сон как дурное предзнаменование, близость беды. Сон князя Святослава, как мы помним, оказался вещим.

Трактовку снов и попытку предугадать по ним будущее находим у Жуковского, у Пушкина, у Достоевского и у многих других писателей и поэтов. Понятие вещего сна эволюционировало вместе с развитием литературы. Мы же в этой статье попытаемся разобраться с мотивом сна в творчестве И. Бродского и проанализировать значения, которые Бродский вкладывает в слово «сон».

На основе просмотренного нами материала можно сделать вывод, что творческий процесс у Бродского никак не связан со снами или видениями, с музой, как у большинства поэтов. Наоборот, в «Эклоге IV-й (зимней)» Бродский описывает рождение эклоги:

И голос Музы
звучит как сдержанный, частный голос.
Так рождается эклога. Взамен светила
загорается лампа: кириллица, грешным делом,

разбредаясь по прописи вкривь ли, вкось ли,
знает больше, чем та сивилла,
о грядущем. О том, как чернеть на белом,
покуда белое есть, и после.

Снам – в смысле тому, что снится человеку пока он спит – посвящен целый роман в стихах «Горбунов и Горчаков». Точнее будет сказать, что сон является тем основным художественным методом, к которому прибегает автор для повествования.

Роман «Горбунов и Горчаков» создавался в период между 1965 и 1968 годами. В. Кулле в своем труде «Поэтическая эволюция И. Бродского в России (1957–1972)»¹ отмечает, что действие романа основывается на реальных событиях, поскольку самого Бродского в 1964 г. поместили в психиатрическую больницу на набережной реки Пряжки, где он проходил психиатрическую экспертизу и провел три дня в буйном отделении. По свидетельству Бродского², Горбунов, один из героев романа, реальный человек³, а диалоги написаны почти с натуры.

Весь роман написан в форме диалога. Бродский не называет говорящего, читатель сам должен внимательно следить, кому принадлежит та или иная реплика.

Горбунов и Горчаков, герои этого романа в стихах, пациенты психиатрической больницы, которые каждое утро пересказывают друг другу свои сны и анализируют, пытаясь найти истинный смысл своих снов. Жизнью и реальностью этих людей стали их сны.

Главным героем романа является Горбунов, от которого ушла жена, забрав дочку. И Горбунов, находясь в психиатрической больнице, стремится отгородиться от реальности, погружаясь в собственные сны. Ему постоянно слышится голос, причем Бродский не конкретизирует, чей это голос, Горбунов и сам не может определить – это голос жены, ангелов или кого-то другого. Горбунов все время говорит о любви и страдании.

Вообще, нужно отметить, что сны Горбунова многозначны, можно сказать, что у них разные функции. Например, сон Горбунова выполняет функцию пролога, т.е. он является связующим звеном начала романа и последующего повествования. Горбунову снится его детство, в своих снах он «с пацанами лезет на чердак», но, вместе с тем, ему постоянно снятся лисички, грибы, которые занесли его в больницу, и недаром Горчаков говорит:

Лисички не безвредны, и, по мне,
они враги душевному здоровью.

Горбунов признается:

Лисички занесли меня сюда.
А то, что с ними связано, снаружи.

Из этих слов Горбунова напрашивается следующая функция: сны – это единственная связь Горбунова с реальностью, причем с реальностью, находящейся за пределами психиатрической больницы. Наверно, точнее будет сказать, что сны стали желанной реальностью Горбунова. Прочитаем маленький отрывок из романа для подтверждения этой точки зрения:

«А что есть сон?» «Основа всех основ.
И мы в него впадаем словно реки».
«Мы в темноту впадаем, и хренов
твой вымысел. Что спрашивать с калеки!»
«Сон – выход из потемок». «Горбунов!
В каком живешь, ты забываешь, веке.
Твой сон не нов!» «И человек не нов».
«Зачем ты говоришь о человеке?»
«А человек есть выходец из снов».
«А что же в нем решающее?» «Веки.
Закроешь их и видишь темноту».
«Хотя бы и при свете?» «И при свете...
И вдруг заметишь первую черту.
Одна, другая... третья на примете.
В ушах шумит и холодно во рту.
Потом бегут по набережной дети,
И чайки хлеб хватают на лету...»
«А нет ли там меня, на парапете?»
«И все, что вижу я в минуту ту,
реальнее, чем ты на табурете».

Помимо отрыва от больничной реальности, сны Горбунова являются также протестом против жестокости больничного мира, от которого сознательно или подсознательно пытается оторваться Горбунов. Так, он говорит, что ему снятся чайки, снегири, ребенок,

прыгающий по лужам, причем этот ребенок – сам Горбунов, т.е. он грезит о своем прошедшем детстве, которое обычно вспоминается как самая счастливая пора в жизни. Ведь и Родион Раскольников в своем сне увидел свое детство, т.е. здесь Бродский опирается на этот метод Достоевского для передачи психологического портрета своего героя. Свое теперешнее состояние Горбунов описывает следующим образом:

А как накажешь, если стрелы всех
страданий жизни собрались, как в призме,
в моей груди? Мне мнится без помех
грядущее.

Горбунов в своем страдании духовно поднялся выше обычных людей. Думается, что этот пункт восходит к шекспировской формуле «уснуть и видеть сны»⁴, ведь и у Шекспира сон – это показатель душевной чистоты и духовной высоты персонажей, вспомним, например, Офелию из трагедии «Гамлет».

Горбунову видится грядущее, но сквозь призму его снов Бродский показывает нам его настоящее. Бродский посредством снов Горбунова пытается донести до нас его суть, его натуру с разных сторон. Бродский очень своеобразно, через сны, раскрывает ту действительность, к которой стремятся наши герои. Горбунову снятся волны, небосвод, «рояль, поющий скрипке в унисон», думается, что эта подсознательная тяга к романтизму выражает стремление Горбунова к сочувствию, состраданию. Стихия музыки и особенно воды, которая постоянно снится Горбунову, выражает его отношение к жизни, то, что внутренний мир и духовные ценности для него важнее, чем, например, партийность, в отсутствии которой Горчаков обвинил Горбунова во время доноса на него. Приведем цитату из романа:

Я чувствую, что шествую во сне я
Ступеньками, ведущими из тьмы
то в бездну, то в преддверье эмпирея,
один, среди цветущей бахромы-
бессонным эскалатором Нероя.

Бездна, о которой говорит Горбунов, это море, море, которое начало снится ему все чаще и чаще:

Да, это море. Именно оно.
Пучина бытия, откуда все мы,
как витязи, явились так давно,
что, не коснись ты снова этой темы,
забыл бы я, что существует дно
и горизонт, и прочие системы
пространства...

Горбунову снятся горизонты, бескрайнее море, которое в романтической традиции Байрона и Лермонтова символизирует стремление к свободе и отчужденность от мира и от людей. Именно поэтому в романе отмечается, что море – это пучина бытия, из которого явились все мы, ведь все рождаются свободными. И к этой же свободе, непонятно когда утерянной, стремятся всю жизнь. Но с другой стороны, море, гребни волн, Нева перекликаются с мифологической Летой, которая текла в царстве мертвых, поглощая человеческие судьбы. Итак, с одной стороны – море романтиков, ищущих свободы, подобно одиноким парусам, с другой стороны – река забвения и смерти, что, кстати, тоже может рассматриваться как освобождение от брэнной, повседневной жизни, как «выход из потемок».

В несколько ином смысле слова «сон», точнее вечный сон как аллегория смерти, принятая в поэтической традиции, написана «Большая элегия Джону Донну», посвященная одному из самых любимых Бродским поэтов-метафизиков XVII века.

В первой части «Элегии» Бродский дает картину заснувшей природы и мира вещей, причем спит все, что только возможно представить: вместе с Дж. Донном спит его комната, его дом, потом Бродский описывает каждый элемент заснувшей улицы, города и всего мира:

Но спят и там, у всех над головою.
Спят ангелы. Тревожный мир забыт
во сне святыми – к их стыду святому.
Геена спит и Рай прекрасный спит.
Никто не выйдет в этот час из дому.
Господь уснул. Земля сейчас чужда.
Глаза не видят, слух не внемлет боле.
И дьявол спит. И вместе с ним вражда
заснула на снегу в английском поле.

Спят всадники. Архангел спит с трубой.
 И кони спят, во сне качаясь плавно.
 И херувимы все – одной толпой,
 обнявшись, спят под сводом церкви Павла.

Описание заснувшей земли, заснувшей вселенной дается откуда-то сверху, рассказчик находится так высоко, что он видит, что заснули Бог и дьявол, рай и ад. Но вдруг тишину заснувшей вселенной нарушает какой-то звук, и этот звук будит Джона Донна. И вот проснувшийся поэт разговаривает со своей возлюбленной, с херувимами, с апостолом Павлом и архангелом Гавриилом и даже с Богом, пытаясь понять, чей плач он слышит. Здесь, кстати, можно провести параллель с Горбуновым, который тоже слышал звуки в ночи и не мог определить, с кем он говорит. Но, все, к кому обращается поэт в «Элегии», безмолвствуют, и вдруг, в отличие от Горбунова, он слышит ответ:

Нет, это я, твоя душа, Джон Донн.
 Здесь я одна скорблю в небесной выси
 о том, что создала своим трудом
 тяжелые, как цепи, чувства, мысли.
 Ты с этим грузом мог вершить полет
 Среди страстей, среди грехов, и выше.
 Ты птицей был и видел свой народ
 повсюду...

Душа поэта залетела так высоко, что «Господь оттуда – только свет в окне // туманной ночью в самом дальнем доме».

Душа скорбит о смерти Джона Донна так же, как и вся вселенная. Ведь она застыла, заснула именно потому, что Джон Донн заснул навсегда, потому что «сшито сном // пространство меж душой и спящим телом». Нужно также отметить, что всю «Элегию» пронизывает параллельное описание холода, летящего снега и тьмы, Бродский все время подчеркивает, что наступило всеобщее оцепенение, холодная тьма сковала все вокруг и погрузила во всеобщий сон. По ходу чтения стихотворения читатель и сам как бы погружается в гипнотическое состояние сонной оцепенелости.

Сон в «Элегии», помимо смерти, еще и обозначает мир забытого, прошлого, ведь «все покрыто льдом забвения». Кроме того, это еще и мир памяти, в котором заснули книги, стихи, время.

Читатель вместе с душой поэта перестает ощущать течение времени.

Нужно еще отметить, что в «Элегии» душа в какой-то степени противостоит всему миру. И не только потому, что мир заснул, а она единственная бодрствует. У Бродского душа находится вне мира, она противостоит всему миру, в котором смешались живое и мертвое, вещное и божественное. В этом противостоянии угадываются некоторые традиции барокко, противопоставление неба и земли, времени и вечности, бытового и поэтического. Несомненно также поэтическая переключка Иосиф Бродский – Джон Донн. Ведь у Джона Донна в седьмом стихотворении цикла «Благочестивые сонеты» находим описание грядущего дня Страшного суда, когда праведники будут вознесены на небеса и смогут погрузиться в вечный сон. И только душе поэта спать не суждено, а дано «печаль влачить». У Донна, в отличие от Бродского, поэт внутри мира, он грешен и ему нет места на небесах, он должен страдать на земле.

Таким образом мы попытались проанализировать категорию сна в поэзии Иосифа Бродского на основе двух произведений и в двух аспектах – сон, как отрыв от жестокой реальности, переход в иной, высший мир, по определению самого Горбунова «выход из потемок». Ведь именно сны помогают герою Бродского свыкнуться и как-то выживать во враждебной действительности психиатрической больницы, и только при помощи снов герою удастся преодолеть свое одиночество. С другой стороны, сон – как желаемая реальность, как протест против жестокости мира.

На примере же «Большой элегии Джонну Донну» мы попытались рассмотреть понятие вечного сна у И. Бродского, которое сопряжено с холодом и тьмой, без сопровождения которых смерть не мыслится вообще.

Суммируя те функции и значения, которые Бродский придает сну в рассмотренных нами двух произведениях, мы можем сделать вывод, что Бродский придерживается русской культурной традиции, вслед за Ф. Достоевским используя сон, как средство для передачи психологического портрета героя, и с другой стороны, сон как связь с прошедшим счастливым отрезком времени, например, как средство ненадолго вернуться в детство. Следуя традициям древнерусской литературы, Бродский использует сон в качестве пролога, а также опирается на принятое в литературе понятие «вечного сна».

Примечания

¹ Куле В. «Поэтическая эволюция И.Бродского в России (1957-1972)». <http://www.liter.net/=Kulle/evolution.htm>

² Там же.

³ А. Горбунову посвящено также стихотворение «С грустью и с нежностью», написанное в 1964 г., где кроме Горбунова упоминаются и другие, второстепенные, герои романа, пациенты той же психиатрической больницы – Мицкевич и Бабанов.

⁴ Черноземова Е. «Уснуть и видеть сны»: функция сна в «Ромео и Джульетте» Шекспира // XV Пуришевские чтения. М., 2003. С. 305.

Смъ и бугенуръ