

# Julia Czerniawska

---

## К проблеме "Своего" и "Чужого" - образ еврея в белорусской сказке

---

Acta Polono-Ruthenica 12, 61-75

---

2007

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

Julia Czerniawska  
Mińsk

## **К проблеме „Своего” и „Чужого” – образ еврея в белорусской сказке**

### **1. Этнический самообраз – маркер идентичности**

Одна из самых востребованных тем современного гуманитарного дискурса – тема этнической самоидентификации. Краеугольный вопрос, на который до сих пор не дали ответа ни этнопсихологи, ни этносоциологи, – ввиду чего она выстраивается? Ведь идентифицировать себя, особую человеческую реальность, с этносом – реальностью коллективной и в значительной степени „воображаемой” (термин Бенедикта Андерсона) можно лишь в том случае, если есть медиатор, посредник, который придает человекоразмерность общности – надличностной величине. Вероятно, одних лишь средств социологии и психологии для решения этой проблемы недостаточно: требуется включить в дискурс идентичности понятие культуры и то, в чем она выражается в жизни рядового этнофора. Поэтому в поисках ответа на этот вопрос мы сочли необходимым обратиться к культурологии, причем к „культурологии повседневности”: ведь идентичность возникает именно в пространстве повседневности да и впоследствии постоянно корректируется практиками бытового взаимодействия, общепринятыми моделями поведения и лежащими в их основе обыденными ценностно-нормативными представлениями.

Что бы могло быть отправной точкой идентификации? Представляется, что значимую роль здесь могут играть типологические характеристики „этнической личности”, отраженные в текстах культуры и способные к самовоспроизведению этого „габитуса” (термин Пьера Бурдьё) на новых витках развития общности. Устойчивость таких характеристик связана с тем, что они существуют в виде воображаемого человеческого типа, который мы назовем „этническим самообразом” (ЭС). Одна из первичных характеристик любого ЭС (образа „Мы”) – противопоставление, а затем и сопоставление с некими „Они” – Чужими и Другими. Особенно продуктив-

вной может стать попытка понимания того, как образ Чужого воспринимается в том случае, если „Чужак” живет в тех же условиях, что и „Мы”, но при этом исповедует иные нормы и поведенческие практики. Анализ этой проблемы, проведенный на материале белорусских социально-бытовых сказок рубежа XIX–XX веков, – цель настоящей статьи. Наибольшее число отвечающих нашей цели текстов содержится в трех сборниках Александра Сержпутовского и у Михала Федеровского.

## 2. Свои Чужие – кто они?

Чужой – не только внешняя характеристика. Чужой – это внутренняя категория, входящая в структуру самого ЭС: в ее отсутствие Мы-образ был бы невозможен<sup>1</sup>. Это объясняется внутренним устройством культуры: „культура по самой своей природе подразумевает наличие принципиально различных и взаимонепереводимых языков”<sup>2</sup>. Чужой изначален: он не „придуман” культурой, а „заложен” природой. Но по мере развития культуры этот образ меняется – по направлению к Другому, чья „инаковость” (термин Эммануэля Левинаса) представляется ценной, взаимодополняющей по отношению к самобытности „Мы”.

По нашему предположению, промежуточной формой между Чужим и Другим являются „Свои Чужие” – те группы внутри собственного социума, которые, будучи хорошо знакомыми, все же остаются „не-освоенными”. Эти Чужие „вкраплены” в систему „нашего”, но отграничены от него в силу религиозного и/или этнического своеобразия, а также (что даже более важно) – конкретных, визуальных характеристик. Почему это более важно? Потому что ни развернутого понятия этнической принадлежности, ни глубинного представления о принципах, разделяющих религии (конфессии), взгляд носителя традиционной культуры не отмечает: он просто не владеет информацией о них<sup>3</sup>. Потому он фиксируется на зримых различиях

---

<sup>1</sup> Необходимость „Они” для „Мы”, еще в 70-х гг. XX в. отмеченная Б.Ф. Поршневым, является аксиоматичной для современных этнопсихологии, этносоциологии и этнокультурологии.

<sup>2</sup> Ю.М. Лотман, *Повторяемость и уникальность в механизме культуры*, [в:] *История и типология русской культуры*, Санкт-Петербург, 2002, с. 69.

<sup>3</sup> Не случайно в народных представлениях восточных славян, как показала О. Белова в статье *О „жидах” и „жидовской вере”* [online] <[www.ruthenia.ru/folklore/belova2.htm](http://www.ruthenia.ru/folklore/belova2.htm)> образы „чужой” веры смешиваются: так, баптисты, хлысты, старovery, беспоповцы воспринимаются как почитатели „еврейского” Бога.

в поведении и обычаях. В то же время „Мы-этнос” и „Они-этнос” могут пересекаться в других характеристиках – в силу сходства быта, климата, ландшафта, типа хозяйствования, повседневных контактов и т.д.

Свой Чужой – это звено, отколовшееся от неких „Чужих”, но уже знакомое. При этом Свой Чужой не ассимилирован: поэтому в случае его описания тексты красноречиво подчеркивают именно отличие. Вероятно, элементы сходства предполагаются подспудно: так, например, в белорусских сказках часто упоминается бедность цыгана и еврея, но основная фиксация идет именно на дифференцирующих характеристиках (языке или акценте, религиозных обычаях, манере одеваться, моделях поведения и т.д.).

### 3. Еврей как Чужой

Наиболее яркий образ Своего Чужого в культуре белорусской деревни – Еврей<sup>4</sup>. Отметим исторически подтвержденный факт: отношения белорусов и евреев, живущих в Беларуси, практически не были омрачены конфликтностью<sup>5</sup>. Известно, что на территории Беларуси евреи начали заселяться со времен правления Ягайлы, после Кривской унии; в основном это были беженцы из Германии. С этого периода на белорусских землях начинается обширный культурный взаимообмен между двумя народами (в языковой, религиозной, поведенческой и др. сферах)<sup>6</sup>. В этом случае неизбежна та или иная степень взаимоуподобления этносов (что – в случае белорусских евреев – отмечает, например, Адам Киркор), так что можно говорить о „своем” компоненте в „чужом” этническом характере<sup>7</sup> и наоборот. В то же время на фоне сходства быта, имущественного статуса и т.д. отчетливо выражаются различия, которые в сказках гиперболизируются – и в силу наглядности, и в соответствии с законами жанра.

Каков же образ сказочного Еврея? Первое, что бросается в глаза, – это книжность, носящая специфически религиозный характер. Как правило,

<sup>4</sup> Несмотря на негативную коннотацию, которой обладает слово „жид” в современных белорусском и русском языках, мы вынужденно используем его в цитатах.

<sup>5</sup> Прямое доказательство этого – большое количество среди белорусов т.н. „праведников мира” – людей, спасавших еврейские семьи в годы второй мировой войны.

<sup>6</sup> Отсылаем читателя к классической статье Зм. Бядули *Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі* (Менск, друкарня Я. А. Грынבלата, 1918), где приведены многочисленные примеры такого взаимодействия в языке и фольклоре.

<sup>7</sup> Несмотря на то, что термин „этнический (национальный) характер” представляется нам поверхностным (и не случайно он вызывает нарекания широкого круга исследователей), мы его употребляем в силу его давней общепризнанности и широкого использования.

это качество персонифицировано в образе раввина (впрочем, иногда это бывает просто „навучны” еврей) , к которому люди обращаются по любому поводу. Результат всегда один: „Рабін сядзеў над бубляю да мысляваў”<sup>8</sup>. Для Мужика обращение к священным книгам в поисках ответа на вопрос, который решается с помощью ума и трудового опыта, представляется достойным насмешки.

Так, молочник, коровы которого перестали давать молоко, идет за советом к раввину. „Той чытаў, чытаў Біблю да й кажэ: »Гэто еляк ссе твае каровы«. І радзіць рабін пахцяру ўзяць ат усіх кароў патроху таго, што дарам выліваецца, наліць у кашэрны гаршчок, у пятніцу зварыць, а ў шабас ужываць разам з гугелям, а што астанецца, дак тым вышмароваць у кароў вым’е. Падзякуваў пахцяр рабіну, зрабіў рыхтык так, як ён радзіў, але нічога не памагае”<sup>9</sup>. В итоге помогает деревенский пьяница, за три кварталы самогона выследивший виновника. В роли детектива не случайно выступает пьянчужка: даже самый презренный „свой” более смышлен, чем самый образованный „чужой”. Более того, он умен *вопреки образованию*: это и призвана подчеркнуть оппозиция „Ученый Еврей – Мужик-пьяница”.

Обратим внимание и на гротескный характер предлагаемого средства – употребления того, „што дарам выліваецца” с праздничной пищей. Эта противоположность элементарным человеческим правилам призвана усугубить „чуждость” Еврея. На первый взгляд, использование экскрементов в пищу означает пренебрежительное отношение к обычаям Чужого. Однако такой предрассудок можно рассматривать глубже. Антипища – примета „потусторонности”. Не случайно дегегеры (демоны-людоеды в тунгусском фольклоре) питаются нечистотами<sup>10</sup>. Переворачивание обыденного – отчетливый признак не просто антитетичности Чужого, но и его связи с *запредельным миром*. Не случайно различные виды антипищи, „несъедобной еды” предлагают своим подопечным „ведзьмары” – люди, находящиеся на пограничье яви и нави<sup>11</sup>. Чужой – живет ли он в „дивьих” землях, или в соседней покосившейся избе – *не от мира сего*.

О близости Чужого к „тому свету” свидетельствует ряд белорусских обычаев. Так, при ряжении (на Коляды, Пасху и т.д.) полесские крестьяне

<sup>8</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета*, Мінск 2000, с. 114.

<sup>9</sup> Ibidem, с. 216.

<sup>10</sup> Вспомним, что души покойников в *Сказании о Гильгамеше* едят глину – субстанцию, из которой был некогда создан человек.

<sup>11</sup> Также здесь можно вспомнить „кулинарию” заговоров. Во многом по тому же образцу строятся и средневековые цеховые магические рецепты.

надевали маски еврея, цыгана, татарина и др., причем маска цыгана была черной, а маска еврея – белой. И черный, и белый цвет в общеславянских поверьях устойчиво соотносятся с загробным миром. В некоторых районах этот смысл дополнялся кривизной маски еврея, а также горбом, „украшающим” фигуру: последнее было призвано показать близость еврея к черту. В свете этого совет раввина не просто смешон: в нем содержится намек на запретные, магические знания, которые являются прерогативой Чужого. Скорее смех призван амортизировать страх перед неизвестностью, опасностью, таящимися в глубинах его образа.

Однако Еврей – не просто Чужой. Он – давний знакомец, *Свой Чужой*: отсюда – проявленное сказочником знание еврейского быта (гугель, кошерная посуда) и религиозных обрядов (шаббат). Об этом промежуточном положении свидетельствует и речевая характеристика сказочных евреев. С одной стороны, сказка передает специфический акцент: „А цаму ви не привезали коней?”<sup>12</sup>; „Цуес..., я ведаю, сто ты добры цалавек, ведаю, сто ты лепс ат усіх знаесса”<sup>13</sup>. Отметим, однако, что еврей говорит по-белорусски, вкрапления идиш в его речи редки и связаны, в основном, с обрядовой терминологией.

Вот на этих-то воображаемых „весах” между запредельностью чуждости и бытовой близостью колеблется и образ Еврея в глазах белорусского крестьянства, и отношение к нему Мужика. Итак, Еврей образован и начитан. Этой черте оппонирует прослеживающееся в сказках недоверие книжному знанию со стороны Мужика. Книжное знание отдаляет от житейской мудрости, от опыта предков и – главное – от трудового этоса. Не случайно ученый сын Мужика в сказках, как правило, бездельник. Таким же бездельником предстает и ученый Еврей. Так, в сказках *Жыд* и *Як школу будавалі* он описан как человек, парящий в эмпиреях (что косвенно доказывает его принадлежность не к „миру сему”, а к некоему „иному”), и потому неприспособленный к здоровой и продуктивной жизни. Такова обязательная сторона автостереотипа: жизнь, которую проживает Мы-этнос, представляет собой наиболее (если не единственный) правильный из всех возможных вариантов. Особенно явственно это видно на примере Чужого или Своего Чужого.

Вот как рисуется он в сказке: „Жыў сабе жыд слаўны да гучны да вельмі навучны. Ён нічога не глядзеў, толькі на Біблі сядзеў, бо такі розум

<sup>12</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў*, Мінск 1999, с. 35.

<sup>13</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага навета...*, с. 217.

маў, што й на свет не пазіраў; на зямлі і пад зямлёю ўсё знаў і нікога не пытаў”<sup>14</sup>. Тем не менее этот „мудрец” ни в малой степени не разбирается в повадках коров, что вызывает у сказочника иронию: „Ён такі пісьменны, такі навучны, такі разумны, што за розумам і свету не бачыць”<sup>15</sup>. Не меньший повод для юмора – беспрекословное почтение, выказываемое ребе со стороны его „паствы” и святая вера в ценность его советов. Напротив, крестьянин в сомнительных случаях не просит совета у Попа (Ксендза), а пытается справиться с проблемой самостоятельно. *Жизнь чужим умом* представляется ему нелепой.

При насмешливом отношении к чужой религии в ней всегда предполагается мистицизм. Так, в соответствии с полесскими верованиями, в ночь на Йом-Киппур („хапун”) Черт похищает Еврея и мучает его в лесу или на болоте. Предварительно он задувает поминальные свечи, чтобы похищение человека оставалось незамеченным. Потому евреи приглашают на молитву христианина с церковной свечой<sup>16</sup>. Доказательство этому мы встречаем и в сказках: „Тут якраз падышлі асеньніе свята. Сабралосо в тую карчму, дзе служыў удалы хлопец, вельмі много яўрэяў са ўсее акругі. Ведамо, баяцца, каб іх чорт не ўхапіў і заўжды наймаюць сабе хрышчонага чалавека на сьвята, каб ён абараняў іх ат чарцей. Сабраліса да й мыслюць, што цепер ім нема чаго баяцца чарцей, бо ў іх е хрышчоны чалавек”<sup>17</sup>.

Здесь возможны два вывода. Во-первых, отчетливо наблюдается *связь Еврея с Чертом*. Казалось бы, Черт в данном случае выступает недругом Еврея. Но есть предыстория, которая усложняет ситуацию<sup>18</sup>. Она связана с библейской притчей о золотом тельце. По преданию, Моисей разбил созданного евреями золотого тельца, истолок его в порошок и наказал всем его пить. Вероятно, этим он пытался увеличить силы евреев (дело происходит во время странствия по пустыне). Но колдовство не бывает безнаказанным: поэтому перед изумленными евреями вновь предстал разбитый телец (Черт), и евреи пошли за ним. Для того, чтобы собрать свой народ, Моисей заключил договор с Чертом: вместо того, чтобы забрать разом всех, он предложил Черту отдавать каждый год по два еврея. На ту

<sup>14</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў...*, с. 92–93.

<sup>15</sup> *Ibidem*, с. 93.

<sup>16</sup> М. Federowski, *Lud bialoruski na Rusi Litewskiej*, Kraków 1897, t. 1, с. 238.

<sup>17</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага навета...*, с. 178.

<sup>18</sup> Это поверье можно встретить и у М. Федеровского (op. cit., с. 238), и у П. Демидовича (П. Демидович, *Из области верований и сказаний белорусов*, [в:] *Этнографическое обозрение*, Москва 1896, № 1, кн. 28, с.119-120.

же связь с нечистым указывает и представление о том, что Еврей носит шляпу для того, чтобы прятать под ней рожки. Что касается религиозности Еврея, то она вовсе не противоречит этому: резонно предположить, что здесь срабатывает то же убеждение, что и в устойчивом народном представлении о молитве Попа (он так много молится потому, что грешен и за ним черт ходит по пятам). В ситуации с еврейской религиозностью оно еще более усугубляется чуждостью веры.

Второй вывод проистекает из факта приглашения крещенного человека на сборище евреев. Это представление глубоко символично: оно означает *осознанную необходимость „Мы” для „Чужого”*. (Как мы увидим впоследствии, Чужой не менее нужен „Мы-этносу”). Уже из приведенного поверья очевидно, что еврейская вера не всегда действенна – вероятно, поскольку, по мнению Мужика, имеет в основе договор с Чертом. В сказках факт такого договора чреват: с одной стороны, он дает большие возможности, а с другой – востребует непосильной платы. В случае с иудаизмом ситуация еще более усугубляется в силу евангельских напластований на фольклорные тексты: так, например, в сказку проникают реминисценции, связанные с Голгофой и, по мнению крестьянина, доказывающие неправоту „яўрэйскай веры”.

Однако вернемся к смысловому соответствию „религиозное (книжное) знание – безделье – еврейство”. Широко известен факт, что в абсолютном большинстве европейских стран (царская Россия – не исключение) еврейская диаспора была лишена прав на владение и обработку земли. Во многом это явилось причиной того, что евреи осваивали городские профессии, либо же – профессии, не связанные с землей (торговля, шитье, выделка кож, содержание постоянного двора и т.д.). Отсюда – стереотип „еврейской лени”, распространенный в крестьянской среде. Однако, как отмечает Зм. Бядуля в работе *Жыды на Беларусі*, в некоторых белорусских губерниях евреи получили хоть и ограниченное, но право на крестьянский надел. Резонно предположить, что отношение к евреям в Беларуси строилось, одновременно исходя из двух „точек отсчета”: во-первых, из наличия религиозного образования (и *талмудически-интерпретативного характера „книжности”*) и, во-вторых, из *неумелости неопитов-евреев в крестьянской работе*.

Впрочем, насмешка над ленью и неумелостью Еврея, как правило, лишена злобы. Выраженная недоброжелательность и агрессивные призывы по отношению к нему в белорусской сказке встречаются сравнительно редко. Не случайно бродячий сюжет о распятии Христа евреями в сказках

не распространен, а „фокус” текстов, где упоминается Голгофа, смещен в сторону от еврейской темы. Так, в сказке *Ластаўкі* это событие, скорее, подано как проблема теодицеи. Задавая вопрос, почему ласточки высоко летают и кричат, сказочник отвечает на него так: птицы спорят с Богом. Когда распинали Христа, ласточки дважды воровали гвозди, которыми палачи пытались прибить Его руки к кресту. Но на третий раз Бог запретил им это делать. С тех пор ласточки, взлетая как можно выше, гневно „выговаривают” Богу за жестокость. Таким образом с исполнителей казни акцент перенесен на Бога. В чем причина такого сдвига? На наш взгляд, наиболее корректное объяснение здесь – *традиционный крестьянский фатализм*. С этой точки зрения, исполнитель может действовать лишь в том случае, если действие предначертано Богом. Так что „сдвиг”, о котором мы говорим, таит в себе более значимый пласт, связанный с верой и в целом с мировоззрением белоруса. В этом смысле даже те, кто распял Христа, несмотря на всю чудовищность своей функции, действовали с „разрешения” Бога: иначе Он дал бы ласточкам возможность спасти Иисуса. Однако этого не произошло, и единственное, чем можно объяснить такое поведение Всевышнего – популярной максимой „Бог ведае, што робіць”. В любом случае евангельская вина не переносится на соседа-еврея. Существует строгий водораздел между библейскими евреями, распявшими Христа, и Евреем-соседом, т.е. между абсолютно Чужим и Своим Чужим.

#### 4. Еврей как Свой

В чем же состоит это „свое” в применении к Еврею? Во-первых, во многих сказках Еврей, как и сам Мужик, *беден*. Его работа (даже если он „карчмар”, „ландар”)<sup>19</sup> приносит ему совсем не большие дивиденды: ведь его клиенты – крестьяне. Кроме того, по свидетельству Зм. Бядули (*Жыды на Беларусі: бытавыя штрыхі*), трактиры не принадлежали корчмарям: они арендовали их у пана.

Даже в сатирических описаниях Еврея часто подчеркивается его бедность. Так, в сказке *Хвароба над хваробамі* „трасца” (лихорадка) предстает в образе худой, изможденной еврейки. С одной стороны, сама

---

<sup>19</sup> Часто этническая принадлежность сказочного Еврея даже не упоминается; его так и называют – „карчмар”, „ландар”. Это означает, что сама по себе этичность для белоруса гораздо менее значима, нежели социальный статус. Более того, по нашему убеждению, в общественном сознании белорусского крестьянина эти характеристики смешиваются.

ассоциация „трасцы” и еврейки вряд ли положительна: в белорусском языке слово „трасца” семантически связано с *назойливостью, надоедливостью* (*Прычাপілася трасца...*), и эти черты сказки устойчиво приписывают Еврею: „Прычাপіўся ка мне Янкель Чараваты да почаў кучыць, каб я атвёз у Петрыкаў. Што тут рабіць, нельга адкаснуцца ад жыда”<sup>20</sup>.

С другой стороны, „трасца” вызывает сочувствие – „зелёная, худая, от бы тая жыдоўка, што анучы збірае. Дрыжыць бы асіна, і кажэ тоненькім, пісклявым галаском”<sup>21</sup>. Вряд ли реализм этого образа – плод таланта сказочника: логичнее предположить, что таких евреек белорусский крестьянин многократно встречал в действительности. Можно вспомнить и бедного Корчмаря из сказки *Прошча*, который в сотрудничестве с Попом придумал религиозное чудо – пустил по реке образок, уставленный свечами. Подобным же образом в некоторых сказках действует и Мужик (*Мужык, пан і ксёндз, Аб злодзею Кліну* и др.).

Если в образе „трасцы” семантическое ударение падает на знакомую Мужику бедность (еврейка, собирающая онучи, вполне соответствует типу бедной вдовы-белоруски, если, конечно, исключить момент иронии в отношении к Чужому), то в образе „бедного корчмаря” упор – на *хитрости*, причем, *аналогичной хитрости Мужика*, какой она предстает в большей части сказок.

Между этими качествами – хитростью и бедностью – существует своего рода пропорция. Она строится не изнутри (от персонажа сказки – Еврея), а извне, со стороны наблюдателя-Мужика. Если Еврей беден, то он, как правило, „по-мужичьи” хитер (*Прошча*), и отношение к нему позитивно. Это равностороннее отношение бедняка к бедняку, исключая взаимные претензии и обман. В этом случае Мужик даже любит хитростью Еврея. Если же Корчмарь или Купец богат, то на него переносятся „чуждые” черты Богача и Пана.

Так, сказка *Мужык і жыд* строится на противостоянии „ландара” и парабка – богатого Еврея и бедного Мужика. „Ландар” бесконечно обманывает Парабка в денежных вопросах, что не столь уж трудно, поскольку последний – пьяница. Тем не менее, включив крестьянский талант хитрости, Мужик берет реванш: используя еврейский *культ семейственности*, вытягивает у богача лошадей и одежду – якобы для того, чтобы послать это добро его родителям на тот свет<sup>22</sup>. Что здесь важнее –

<sup>20</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў*, Мінск 1998, с. 246.

<sup>21</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў-палешукоў...*, с. 38.

<sup>22</sup> Ibidem, с. 72–73.

богатство или „еврейство”? Вероятно, первое. Это доказывается хотя бы тем, что аналогичным образом Мужик обходится с Паном (сказка *Брахня*). Скажем более: часто „карчмару” („ландару”) вовсе не приписывается никаких особых недостатков, кроме самого факта: это уже считается вполне резонным основанием для того, чтобы богатство приуменьшить. Здесь срабатывает популярный мотив, обычно относимый к Пану или Богачу: „Ён у нас пакраў, а мы свае дабро возьмем назад. Дак гэто ж не грэх”<sup>23</sup>. Тогда ум и хитрость, присущие корчмарю в случае его бедности, исчезают: они становятся принадлежностью Мужика. Это доказывает, что *главный недостаток богатого Еврея – не „еврейство”, а богатство*. В этом случае Мужик включает испытанный сказочный механизм обмана и оставляет его в дураках<sup>24</sup>. Так, в сказке *Завоцкіе коні* Мужик, счастливый обладатель хороших коней, объясняет горожанам, что кони заводские, поскольку он сам их „завел”, т.е. высидел, как курица, из яиц. В качестве яиц он предъявляет тыквы. Наконец, один из любопытствующих покупает „яйца” и принимается их высиживать, мечтая о том, „як ён будзе ездзіць на завоцкіх конях, як ён з іх зробіць добры »гішэфт«”<sup>25</sup>. Процесс высиживания длится три недели и заканчивается позорным провалом.

Первым делом в этой сказке бросается в глаза то, что Еврей нигде не назван „евреем”. В одном месте он именуется купцом, в другом мужиком. Собственно „еврейство” отображается только в речевой характеристике, да и та набросана мелкими штрихами („ой, галубцікі”, „гішефт”, „уступіс”). Вся остальная речь Еврея передана по-белорусски. Это еще раз доказывает нашу мысль, что главное в Еврее – не этническая, а социальная характеристика. Именно его *обеспеченность вкупе с городским происхождением – непосредственная причина глупости*, которую он и проявляет. Другая черта купца, вокруг которой и разворачивается сказочное действие, – *некомпетентность в крестьянском хозяйстве*. Собственно, она-то и высмеивается. Подобные упреки белорус высказывает далеко не только Еврею, а всем, кто занят не сельскохозяйственными работами – начиная от Пана и Попа и кончая собственным сыном-разумником, т.е. лентяем.

В пресловутом спаивании народа Мужик (в отличие от некоторых исследователей) тоже не склонен винить Еврея, во всяком случае, не

<sup>23</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і аповяданні беларусаў Слуцкага павета...*, с. 244.

<sup>24</sup> Можно резонно предположить, что богатому ум (и хитрость как его проявление) незачем: их в определенной мере заменяют деньги. Ум – орудие бедняка по принципу „голь на выдумку хитра”.

<sup>25</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і аповяданні беларусаў Слуцкага павета...*, с. 116.

исключительно его. Несмотря на то, что факт „корчмарства” Еврея – общее место белорусской сказки (впрочем, и белорусской жизни в царской России), Мужик четко осознает возможность выбора. Так, в сказке *Палешукі й палевікі*, разумно и стройно вскрывающей причины общественных бедствий<sup>26</sup>, когда люди благодаря своему эгоистическому поведению оказались в тупике и „стала ў іх жытка гарэй як пад панами”<sup>27</sup>, появляются торговцы-евреи с задорной припевкой: „Мі купцы з места слаўнага Брэста, маем тавары – па чарцы гары, розныя зёлкі, стужкі да голкі; што хто захочэ, возьме за клоччэ”. Сказочник подробно описывает покупной ажиотаж среди женщин и пьянство мужчин. „От с тае пары, – подводит он итог, – атаўбаваліса яўрэі ў кожнай вёсцы да й збудаваці сабе карчмы да кромкі... П’юць мужыкі да веселяцца, а пра работу й забылі”<sup>28</sup>. Отметим, что до появления евреев герои сказки совершили революцию, после чего оказались рабами алчности, лени и воли к власти. В сказке отчетливо проводится мысль о том, что положение, в котором оказывается народ, заслужено им самим и что выбор – трудиться, затевать бунты или пить – каждый делает самостоятельно. Так, перед лицом Чужого (Еврея) проступают чрезвычайно значимые черты белорусского ЭС – *самокритичность и ответственность за происходящее вокруг*.

Лишь народ, обладающий этими качествами, может не просто отказаться от обвинения Чужих – а и воспитать свое отношение к ним как к Другим, и потому не случайно в белорусской сказке встречается немало положительных образов Еврея. Таковым оказывается назойливый Янкель, который щедро платит крестьянину, отвезшему его в Петриков: „Рад Янкель Чараваты, заплаціў умоўленыя дзесяць злотых да яшчэ апрыч таго даў мне добрую кватэрку”<sup>29</sup>. Таков ландар из сказки *Жонка*, делящийся с доверчивым Мужиком полезной „мудростью” – не верить коню в дороге, а жене дома. Безусловно позитивен хитрый корчмарь из сказки *Проща* – во-первых, тем, что беден, во-вторых, тем, что находчив. Даже у нелепого купца, послушно высиживающего яйца, не отнять ни доброжелательности, ни доверчивости. К слову, *наивность, доверчивость* Еврея – пожалуй, одна из центральных его черт, освещенных в белорусской сказке (*Завоцкіе коні, Карчмар і мужык, Баязлівы, Мужык, цыган і яўрэі* и мн. др.). Казалось бы,

<sup>26</sup> Эти беды происходят оттого, что „кожын пнецца панаваць” и никто не идет на компромиссе с другими.

<sup>27</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Казкі і апавяданні беларусаў Слуцкага павета...*, с. 103.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> А.К. Сержпутоўскі, *Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў...*, с. 246–247.

это должно опрокинуть все наши представления о мифологизированном образе Еврея – хитром пройдохе. Однако этого не происходит: Свой Чужой (Еврей) умен и пройдошлив на фоне Чужих, но сказочный Мужик умнее Еврея, что он и доказывает делом (в том числе, обманом).

## 5. Еврей как реальность

Подытожив сказанное, можно обоснованно предположить: отношение к Своему Чужому в белорусской сказке колебательно, ситуативно. Оно зависит не столько от глубинных религиозных или этнических различий, сколько от конкретного поведения персонажа в определенном хронотопе. Именно поэтому мотив „библейской” вины евреев в белорусской сказке, да и в жизни, редуцирован по сравнению, например, с традиционной русской культурой. Социокультурные причины этого, думается, связаны с „чертой оседлости”, проходящей по Беларуси, благодаря чему белорусы и евреи исторически находились в плотной сети бытовых взаимодействий и узнавали друг друга не понаслышке, а в повседневной практике.

Известно, что чем более „дальним” оказывается Чужой, тем более мифологичен (и страшен) его облик: достаточно вспомнить „дивьих людей”, напоминающих загробных монстров. Отношение к „ближнему” Чужому более конкретно и реалистично. Несмотря на то, что на нем остается отпечаток „непонятности” и сама она востребует объяснения (первично такое объяснение имеет мифологическую компоненту и, следовательно, связывается с „магизмом чуждости”), ткань повседневного общения эту чуждость сглаживает, благодаря чему возможно даже использование определенной степени „нечистоты” Чужого себе во благо, о чем далее. В остальном же к Своему Чужому прилагаются те же требования, что и к Своему (в вопросах богатства, труда и т.д.). Отношение к нему варьируется с учетом соблюдения или несоблюдения этих требований.

Об этом же свидетельствует очевидец, реально живший в то время (конец XIX – начало XX вв.) и в том месте (белорусская деревня), которое мы реконструируем, исходя из текстов белорусских сказок: „...в сундуке был комплект выходившего в Харькове журнала »Мирный труд«. Это был реакционный, шовинистский журнал. Много внимания он отдавал евреям, которые убивали христианских детей, чтобы их кровь влить в мацу, и франкмасонству. Однажды у нас был в гостях дядькин зять, прежде дьяк, а ныне уже поп. »Мирный труд« этому попу как раз подходил по воззрениям,

видимо, и он считал, что [...] жида и франкмасоны – это самая страшная беда для человечества. Сев за стол с отцом, он завел разговор о франкмасонах, и отец мог продемонстрировать свою компетентность в этой проблеме. Однако в жизни у него не было никакой национальной враждебности и хорошим его приятелем был кузнец Абрам из Гричина, хотя пригласить к себе в гости Абрама ему, вероятно, никогда не приходило в голову”<sup>30</sup>.

Таким образом, Чужой и Свой Чужой во многом различаются. Чужой – в силу территориальной дальности и/ или давности – не просто отличен от „Мы-этноса”, но нередко и „нечеловечен”<sup>31</sup> (свидетельство этой античеловечности – мифическая кровь христианских младенцев, якобы добавляемая в мацу). Более того, представитель „Мы-этноса” не подвергает сомнению существование такой „нелюди” и даже имеет фактологические подтверждения этому (в виде устных преданий или журнала „Мирный труд”). На практическом же уровне все эти ужасы не имеют отношения к „Абраму из Гричина” и не могут привести к конфликту с ним.

## **6. Свой Чужой как необходимость**

Однако не следует забывать, что наш персонаж является не Своим (поэтому крестьянину не приходит в голову пригласить Абрама в гости), а Своим Чужим. В этой чуждости и, главное, в ее сердцевине – „потусторонности”, „запредельности” – существует момент строгой функциональности Чужого по отношению к Своему. Потому-то сказки подчеркивают их различия (даже если нет прямого указания на этничность, в качестве маркера используются акцент, детали быта и обряда и т.д.).

В чем же состоит эта функциональность? Во-первых, в необходимости знаний. Отношение Мужика к знанию, прослеживающееся в сказках, колебательно: с одной стороны, оно граничит с нарушением традиционного трудового кодекса и в целом крестьянского этоса, а с другой востребовано с точки зрения развития культуры. Поскольку в традиционном сознании инновация изначально несет на себе отпечаток несправедности (даже везение в делах сказка связывает с нечистой силой),

---

<sup>30</sup> М. Улашчык, *3 сямейнай хронікі*, [в:] *Выбранае*, Мінск 2000, с. 275–276.

<sup>31</sup> Хотя бы в качестве сноски вставим замечательную выдержку из сказки, доказывающую обоснованность наших выводов в отношении „не-людского” содержания дальнего Чужого: „белы руські цар заваяваў якоесь чужое царство, але там усе чорныя людзі, арапы ці што, а моо то й саўсім не людзі, а налпы, ці якое ліхо”.

то нововведение в традиционный обиход – особенно если оно было быстрым – часто осуществлялось Другими и даже Чужими: в отличие от Мужика, они в силу меньшей связанности нормой, имели возможность нарушать ход событий. Это мог быть Москаль, побывавший в дальних краях и привносящий новые пути в традиционный тип действия; это могли быть Сын крестьянина, отданный в науку, Цыган, Еврей или Немец. „Неправомерность” нового знания не означала его бесполезности. Более того, поскольку связь Чужого с потусторонними силами – аксиома народного сознания, то использовались не только новый артефакт или инновативное умение: использовались сама его особая природа. Свой Чужой является „законным” нарушителем привычного уклада. В силу того, что помимо черт, сближающих его с Мужиком, существуют и отдаляющие, и главная из них – потустороннее начало, он обладает даром магического воздействия. Оно может быть отрицательным: потому, например, дни еврейских праздников на Полесье считались неподходящими для многих работ: так, на Кущи не квасили капусту, ибо считалось, что она сгниет<sup>32</sup>. В *Прымхах і забабонах беларусаў-палешукоў* Сержпутовский приводит следующее поверье: если сеять рожь перед Йом-Киппур, когда евреи молятся в синагоге, то она не уродится. Тем не менее, вовсе не все колдовские действия Своего Чужого признавались вредоносными: например, в Столинском районе до недавнего времени считалось, что знахарь-еврей может победить ведьму. Тем самым признавалось, что „чужое” колдовство сильнее своего и может быть полезным. Вспомним обратный пример, как евреи из сказки *Ведзьмар* спасаются от Черта с помощью крещеного человека. Здесь можно говорить о „зеркальности” и взаимообразности: не случайно в случае тяжелого заболевания или при необходимости мести обидчику существовал „верный” способ добиться благоприятного исхода – пожертвовать деньги на „яўрэйскую школу” (синагогу)<sup>33</sup>.

Итак, Свой Чужой необходим в структуре самосознания и этнического самообраза (ЭС): именно наличие этой фигуры в толще традиционной культуры позволяет сделать шаг от мистической, хаосомной фигуры Чужого к Другому – тому, чья роль не оппозиционна, а дополнительна по отношению к культуре „Мы-этнуса”. Однако в образе Своего Чужого содержится тот важный компонент, который в образе Другого отсутствует. Если Другой проясняет позицию „Мы” в терминах сопоставления (как Чужой – в терминах противопоставления), то в случае Своего Чужого действуют обе

<sup>32</sup> M. Federowski, op. cit., s. 381.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 273, 276.

модели – и противопоставительная, и сопоставительная. Потому, по нашей мысли, образ Своего Чужого в некотором смысле продуктивнее каждого из этих двух образов, взятых в отдельности. Он дает возможность оценить своеобразие „Мы-этноса” с разных точек зрения; прояснить не только собственную систему обязательного и недопустимого, симпатий и антипатий (по Максусу Шелеру, „порядок любви и порядок ненависти”), так и промежуточные, более тонкие структуры и более мягкие оппозиции (например, „желательного – нежелательного”, „востребованного – невостребованного” и т.д.). Словом, благодаря образу Чужого в ЭС, как и в целом в традиционную культуру, привносится момент выбора – не в смысле всеобщего нормативного понятия об обязательности, но в смысле возможности самостоятельной оценки того или иного человека, той или иной ситуации со стороны этнофора. Этому служит амбивалентность Своего Чужого: она порождает простор для разномыслия, для интерпретации, для своеобразия личностных трактовок, существующих внутри единой этнической картины мира.

### **Streszczenie**

*Z problematyki „swój” i „obcy” – postać Żyda w białoruskiej bajce*

Autorka tego artykułu prowadzi badania nad świadomością narodową Białorusinów ujawniającą się w folklorze. Integralne postacie baśni ludowych: Chłop, Baba, Pan, Cygan oraz Żyd składają się na etniczny samoobraz Białorusina. Niniejszy artykuł prezentuje Żyda jako bohatera wielu baśni oraz wyznacza jego miejsce w strukturze stworzonego przez badaczkę modelu etnicznej świadomości Białorusinów na przełomie XIX-XX wieku.

### **Summary**

*To the problem of „own” and „foreigner” – the image of Jew in in Belarusian tale*

The article considers the character of the incomer as a constituent part of the ethnic self-image of the nation. The story is about the image of Jew as seen with eyes of Belarusian peasantry as imprinted in tales collected by folklorists on the verge of the 19th and 20th centuries. It is represented by „the Mine Foreigner” living in the same life and financial conditions as a Belarusian peasant, from one point, and different from a Belarusian due to another ethnic and confessional membership and the relevant customs, from another point. The character of Jew in Belarusian tale is defined through binary oppositions mine vs. foreigner, wealth vs. poverty, cunning vs. naivete, etc. Cultural necessity of foreigner inside his/her own nation is defined by two functions, the function of comparison (and relevant specification of own identity) and function of complementarity as soon as he/she possesses skills that aboriginals do not possess. Differences between the Mine Foreigner vs. Foreign or Another characters are stated.