

**ФІАЛКОВА**  
Лариса Львівна



Народилася 1957 року у родині лікарів.  
З відзнакою закінчила російське відділення  
філфаку Київського педагогічного інституту,  
захистила кандидатську дисертацію з російської  
літератури в Тартуському університеті (Естонія).  
Україністикою почала займатися вже в Ізраїлі,  
до якого емігрувала 1991 року.  
Двічі брала участь у конгресах українців (у Харкові  
й Одесі). Автор багатьох статей, надрукованих  
українською, російською та англійською мовами.  
Співавтор (разом із Марією Єленевською)  
двотомної монографії «Русская улица в еврейской  
стране: Исследование фольклора эмигрантов  
1990-х в Израиле» (Москва: Институт этнологии  
и антропологии РАН, 2005) та її версії  
англійською мовою: «Ex-Soviets in Israel:  
From Personal Narratives to la Group Portrait.»  
Detroit: Wayne State University Press. 2007.  
Працює старшим науковим співробітником  
Хайфського університету, де викладає  
російську літературу та слов'янський фольклор.

(I) 398  
FIA 20

ЛАРИСА ФІАЛКОВА • КОЛИ ГОРИ СХОДЯТЬСЯ

GR  
285  
.F43  
2007  
C.2



**ЛАРИСА  
ФІАЛКОВА**

**КОЛИ ГОРИ  
СХОДЯТЬСЯ**

**IFA's numbers in Larisa Fialkova's book:**

Fialkova, Larisa. *Koly Hory Shkodiatsia: Narysy z Ukrain's'ko-izrail's'kykh Fol'klornykh Vzaemyn* (When Mountains Meet: Essays in Ukrainian-Israeli Folklore). Kyiv: Instytut Mystetstvoznavstva, Fol'klorystyky ta Etnologii, Ukrain's'koï Akademii Nauk (Institute of Art Studies, Folklore and Ethnology, Ukrainian Academy of Sciences). – 176 c. (In Ukrainian with summary in English).

| Page    | Numbers  |
|---------|--|
| 19      | 22122  |
| 24-27   | 5167   |
| 30      | 1197   |
| 51-52   | 20900  |
| 56-57   | 20893  |
| 59-60   | 20890  |
| 65-66   | 20904  |
| 102-105 | 18634, 18671-18676, 18679, 18723, 18757, 18761, 18765, 18767, 18768, 18773, 18779, 18782, 18785, 18787, 18789, 19380, 19382. |

1455207  
100720

Національна академія наук України  
Інститут мистецтвознавства, фольклористики  
та етнології ім. М. Т. Рильського

Лариса Фіалкова

**КОЛИ ГОРИ СХОДЯТЬСЯ**  
**Нариси українсько-ізраїльських**  
**фольклорних взаємин**

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології  
ім. М. Т. Рильського 12 липня 2007 року (протокол № 7)

Рецензенти:

член-кор. НАН України, проф. *В. Наулко*,  
д-р філол. наук *Т. Руда*,  
проф. *Н. Кононенко* (Канада)

Науковий редактор *к.ф.н. Л. Вахніна*  
Художнє оформлення книжки *Ж. Присяжна*

**Фіалкова Л.**

Ф48 Коли гори сходяться: Нариси українсько-ізраїльських фольклорних взаємин. – К.: Автограф, 2007. – 176 с.: іл.  
ISBN 978-966-02-4631-7

Книжка присвячена спільним темам і образам українського та єврейського фольклору, а також місцю української культури в сучасному Ізраїлі. Проблематика нарисів особливо актуальна нині, оскільки близько 300 тис. українських громадян – євреїв, росіян та українців – смігували до Ізраїлю, де разом із російськомовними вихідцями з інших республік колишнього Радянського Союзу утворили своєрідну “радянську діаспору”. “Чи можна говорити саме про українську діаспору в Ізраїлі?” – запитує автор. Видання розраховане на фольклористів, етнологів, мовознавців, усіх, хто цікавиться українською та єврейською культурами в обох країнах.

УДК 398.2(=411.16)+398(477)

ISBN 978-966-02-4631-7

© Фіалкова Л., 2007  
© ІМФЕ ім. М. Рильського НАНУ, 2007

Я щиро дякую всім тим, хто допомагав мені в роботі над цією книгою, насамперед моїм інформантам, які погодилися поділитися зі мною своїми оповідями.

Цю книжку не було б написано, якби на різних етапах мого ізраїльського життя мене не підтримували мої друзі та колеги, де б вони не жили і до якої б школи не належали. Особливо хочу подякувати акад. Ганні Скрипник, д-ру Лесі Вахніній, проф. Мартену Феллеру, проф. Всеволоду Наулку, проф. Оресту Ткаченку, д-ру Лесі Мушкетик, д-ру Ірині Поповій-Бондаренко, проф. Світлані Толстой, д-ру Ользі Беловій, д-ру Галині Корбич, проф. Дову Ною, проф. Хаї Бар-Іцхак, проф. Дану Бен-Амосу, д-ру Марії Єленевській, Стеллі Рожинській, а також колишньому й нинішньому працівникам Ізраїльського архіву фольклорного оповідання Едні Хейхаль та д-ру Ідіт Пінтель-Гінсберг.

Найщиріша подяка моїй доньці Лілії Дашевській, яка терпляче зносила мою зайнятість, а також моїм батькам, Ісанні Ліхтенштейн та Льву Фіалкову, які завжди підтримують мене в моїх наукових проектах.

Особливо вдячна доньці за ідею проілюструвати книжку фотографіями ляльок з її власної колекції, та Раїсі Морозовій-Ландер – за фотографії зроблених нею вишивок.

Систематичне збирання й вивчення фольклору громадянами Ізраїлю розпочалося після утворення незалежної єврейської держави в 1948 році. Натхненниками цієї справи були уродженці Коломиї брати Дов та Меїр Ной (Ноймани). Сьогодні, коли вже минуло майже шістьдесят років, існує велика кількість праць про фольклор євреїв з різних країн, але фольклор українських євреїв, як і єврейські мотиви в українському фольклорі, досі залишаються білою плямою в ізраїльській фольклористиці. Настав час звернутися до цієї проблеми.

**Музичний фольклор.** Найбільше в Ізраїлі зібрання музичного фольклору, в тому числі з України, укладене Меїром Ноем і зберігається в музичному відділі Національної бібліотеки в Єрусалимі. Мелодії з України зафіксовані в спеціальній картотеці. Недавно приватний архів слов'янського музичного фольклору заснував у Хедері фольклорист-аматор Урі Якубович.

Меїр Ной не лише збирав музичний фольклор, а й вивчав його. У 1986 р. він видав репринтним способом для внутрішнього користування свою доповідь «Фольклористичні основи полімовних пісень євреїв Східної Європи», виголошену на 5-й міжуніверситетській конференції з фольклору в Бар-Іланському університеті. Велике значення цієї брошури для українців полягає в тому, що більшість прикладів (у івритській транслітерації) пов'язана саме з українською мовою, а наявність нотного ряду, безперечно, зацікавить музикознавців. Ураховуючи особливу складність ознайомлення з брошурою через невелику кількість примірників і мовний бар'єр, спинюся на ній докладніше.

Меїр Ной встановив кілька загальних випадків використання іншомовних текстів у єврейських піснях на їдиш та на івриті, зокрема: 1) у зверненні єврея до іновірців та у відповіді на нього («Чи не бачив ти / Чи не видів ти / Мої овці?») або в проханні до них («Заграй мені, козаченьку / На дуду, на дуду / По-хасидському!»); 2) тоді, коли іншомовні слова вживаються з метою створення несподіваної гумористичної кінцівки. Так, несподівано в єврейській пісні звучить російське «Врещь», почуте від Господа; 3) у піснях-словниках для навмисного обігрування

відмінностей у значенні фонетично подібних слів у різних мовах: «Ой, їдиш (мова. – Л. Ф.) / Куди їдеш? / Зачем їдеш, їдеш, їдеш!»; 4) при наданні побутовим іншомовним реченням релігійного змісту на підставі використання гематрії – науки про символіку числового значення букв (нагадаємо, що українські тексти транслітеровані івритською абеткою). Так, заклик «Катерина-молодиця / Піди сюди» тлумачиться в пісні на релігійний лад: «Група співає радісно: / Господь урятував нас», а запитання «Чи тут кравець мешкає?» розуміють як настанову вчити Тору 100 тис. разів; 5) пісня може повністю складатися з іншомовного тексту (в даному разі, українського), який проходить своєрідний гіор (набуває певних ознак єврейського фольклору). Наприклад:

«Не журіться хлопці  
Шо з нами буде,  
Ми поїдем до корчмаки  
Там і волка буде».

За хасидським тлумаченням цю пісню треба розуміти так: поїдемо до рабі та припадемо до води життя, тобто до Тори.

В архіві Меїра Ноя зберігається також дипломна робота Моше Гоха (1977), в якій розглянуто різні жанри українського та єврейського музичного фольклору (думи, історичні пісні, клейзмерська та синагогальна музика) в контексті історичного співіснування народів.

Фольклорист-аматор Урі Якубович разом із професійним диригентом, колишнім мешканцем України Іллею Добосарським розшукує українські мелодії, що ввійшли до ізраїльського музичного фольклору. За їхніми спостереженнями, існують два напрями в освоєнні українського фольклору, а саме коли запозичують і мелодію, і слова, які потім перекладають на іврит. Наприклад, пісня «У сусіда хата біла» відома на івриті під назвою «Ле-шахен бікта яфа ло» (пер. Б. Омера), а пісня «Місяцю ясний» – «Лейлот бехірім» (пер. І. Лівні). Значно частіше запозичується лише мелодія, на яку писали новий івритський текст, не пов'язаний з первісним, українським. Запозичення українського фольклору було частим явищем у 50–60-х роках ХХ ст. У. Якубович та І. Добосарський результати своїх пошуків ніде не друкували, і повідомили нас про них особисто.

**Прислів'я та приказки.** Архів прислів'їв і приказок, що зберігається в Єврейському університеті в Єрусалимі, містить дві колекції текстів на їдиш, зібраних вихідцями з України. Одну з них зібрав колишній львів'янин Барух Хірга, а другу – колишній мешканець Хмельницького Лев Кірцман. Обидва збирачі були любителями і не володіли технікою фольклористичної документації. У них немає відомостей про інформантів, про місце і час запису тощо. У деяких прислів'ях збережено поодинокі українські слова, але їхню систематизацію ще не проведено.

**Прозовий фольклор.** У 1956 р. за ініціативою та під керівництвом професора Дова Ноя у Хайфі створено Ізраїльський архів фольклорного оповідання (ІАФО), який зараз названо його ім'ям. До архіву залучено лише прозові твори, що відображено в його назві. Зазначимо, що ідея архіву була на той час бунтарською, адже в Ізраїлі панувала теорія «плавильного котла», за якою треба було позбутися «галутної», тобто діаспорної, ментальності та відмовитися від мов і культур тих земель, з яких євреї прибули до власної країни. Дов Ной пішов проти течії заради збереження скарбниці народної культури.

У перші роки існування архіву тексти записувалися здебільшого на ївриті, який часто був єдиною спільною мовою між оповідачем і збирачем (у більшості випадків євреї-ашкеназі, які прибули зі Східної та Центральної Європи і розмовляли на їдиш, записували оповіді арабськомовних євреїв із Марокко чи Сирії). Але й тоді частина матеріалів записувалася мовою оригіналу, насамперед на їдиш. З часом запис текстів мовою оригіналу став обов'язковим, а олівець поступився місцем магнітофону чи навіть відеокамери. Важливою рисою польової роботи фольклористів, як фахівців, так і аматорів, є фіксування відомостей про оповідачів, тобто про місце їхнього народження, про родину та про мови, якими вони володіють, а також про освіту, етнічне походження, релігію тощо. Кожний текст, залучений до архіву, має власний номер, який є своєрідним паспортом оповідання і повинен завжди зазначатися у друкованій виданні.

Тривалий час оповідання зі Східної України включалися в архіві до картотеки «Росія» (навіть не «Радянський Союз»), а із Західної України у зв'язку з політичним станом до 1940 р. –

до трьох різних країн: Румунії (Буковина), Польщі (Галичина) та Угорщини (Закарпаття). І лише на початку 90-х років під впливом двох факторів, а саме проголошення незалежної України та великої імміграції з України до Ізраїлю, було визнано факт існування окремої категорії – фольклору українських євреїв. У 1992 р. нами було створено картотеку, до якої зараз залучаються оповідання з усієї території України. Крім того, до неї, на підставі відомостей про оповідачів, увійшли також тексти, які раніше помилково фіксувалися в картотечі «Росія». Спроби ретроактивного перегляду картотек «Румунія» та «Угорщина» не мали позитивних наслідків. В анкетах оповідачів, можливо через недостатню якість опитування, практично немає згадок ані про Україну, ані про українську мову. Інколи можна встановити територіальну належність до України, а інколи – ні (наприклад, коли згадується Галичина взагалі, тобто без називання міст або селищ); немає ніяких свідчень про самовизначення оповідачів як вихідців із України (йдеться здебільшого про тих, хто народився в 20-х – 30-х роках ХХ ст.). Сьогодні картотека налічує 805 оповідань.

Розпочавши вивчення українсько-єврейських паралелей, Дов Ной (Нойман) зосередив свою увагу передусім на гуцульському фольклорі. Він дослідив особливості народної медицини у замовляннях, проаналізував вплив поезики гуцульських легенд на поезику хасидського фольклору, поширення в українському фольклорі легенд про засновника хасидизму Ізраеля бен Елезера, відомого як Бааль Шем Тов, а також легенд про Довбуша в єврейському фольклорі (Нойман, 1956; Ной 1960). Статті та лекції Дова Ноя широко відомі в світі, в тому числі і в Україні (Феллер, 2001: 40). Створюючи картотеку «Україна», ми натрапили на оповідання про Довбуша, записане від Шимона Тодера, що стало поштовхом до нової роботи у вказаному напрямі (див. розділ «Олекса Довбуш у єврейській культурі»). У рамках архівної діяльності розпочалася також наша польова робота із запису емігрантського фольклору, в тому числі катакомбного та чорнобильського (див. розділи «Загадкова Україна» та «Радіоактивний гумор»).

Україноюдаїка як науковий напрям виникла задовго до появи терміна, введеного в науковий обіг відомим українським ученим,

нині покійним проф. Мартеном Феллером наприкінці ХХ ст. На думку вченого, термін «україноюдаїка» означає «вивчення історії, культури, літератури, побуту, традицій українських євреїв як окремого субетносу єврейського народу, що склався впродовж століть у постійному побутово-економічному, політичному, а на рівні мас мовленнєвому взаємопроникненні з українським народом, попри традиційну замкнутість євреїв, яка дозволяла їм зберігати свою окремішність і викликала недоброчинність у певної частини українців, нарешті про різне і спільне у сприйманні світу і суспільства обома народами» (Феллер, 2001: 120; див. також: Феллер, 1995).

У пропонованій книзі ми продовжуємо дослідження з україноюдаїки в дещо іншому контексті. Як відомо, і українці, і євреї мають власні держави. Не лише євреї живуть серед українців як меншина, а й навпаки, адже близько 300 тис. колишніх українських громадян – євреїв, росіян та українців – емігрували до Ізраїлю. В Ізраїлі вони здебільшого злилися з російськомовними вихідцями з інших республік Радянського Союзу та створили (разом з колишніми співвітчизниками, які проживають в Америці, Німеччині, Австралії та Канаді) своєрідну транснаціональну «радянську діаспору». А чи можлива українська діаспора в Ізраїлі? Запрошуємо читачів поміркувати про це разом.

### Література

*Гох М.* Земер-ам егуді ве-земер-ам україні: Кавей тікшорет мусикаліт бе-мішор ха-фольклор (Єврейські народні пісні та українські народні пісні: Діаграма музичної комунікації у фольклорі, іврит) : Диплом. робота. – Тель-Авів, 1977.

*Ной Д.* Агадот ха-Бешт ба-харим ха-карпатим (Легенди про Бешта в Карпатських горах). – Маханаїм, Шавуот, 1960. – С. 66–73 (іврит).

Нойман – *Neuman D.* Five Hucul Healing Incantations // *Indiana Slavic Studies.* – 1956. – N 1. – P. 191–207.

*Ной Меїр.* Фольклористичні основи полімовних пісень євреїв Східної Європи. Бар-Іланський університет, для внутрішнього користування (іврит), 1986.

*Феллер М.* Україноюдаїка. До проблем видання популярної енциклопедії «Українські євреї» // Єврейська історія та культура

в Україні : Матеріали конференції. Київ 8–9 грудня 1994. – К., 1995. – С. 184–185.

*Феллер М.* Про наших великих духом. – Л., 2001.

\* Матеріали «Вступного слова» були частково опубліковані у нашій статті «Вивчення відгомонів українського фольклору в Ізраїлі» (Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 2–3. – С. 124–126).

## ОБРАЗ ЄРУСАЛИМА В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРИ \*

Єрусалим присутній в українському фольклорі як одне з міст Святої землі, тобто мова в цьому розділі піде про відображення біблійної географії в народних уявленнях українців. Маємо на увазі не лише новозавітні, а й старозавітні сюжети. Найвагомішими в цьому контексті є, на нашу думку, три проблеми: 1) жанри українського фольклору, в яких зустрічаються топоніми та образи біблійної географії; 2) властивості її хронотопу; 3) співвіднесеність біблійної географії, відображеної у фольклорі, з реальною географією України.

Згадки про біблійну географію досить поширені в українському фольклорі. Їх можна знайти у легендах, духовних віршах, замовляннях, народному театрі, а також у календарно-обрядовій поезії, пов'язаній як із християнськими святами, так і з родинними (наприклад, весільними) обрядами. Згадка про Єрусалим сама по собі не означає сакральності тексту. Вона може бути серйозною або відверто гумористичною, викликаною потребою у вдалій римі. Так, Чубинський, описуючи весільний обряд, наводить один із жаргівливих «прашпортів», які зачитували під час викупу нареченої:

«Ихала Хима  
З Русалима  
Сивою кобилою  
Тарадайкою дрантливою.  
Тарадайка тарахоче,  
Кобила тягнути не хоче.  
Пишла Хима до хати  
Кия шукати;  
Вовки засили,  
Кобилу иззиди;

Вийшла Хима та й плаче.  
– Цить, Химо, не плач,  
Дасть тобі Бог талан:  
З хвоста гаранник,  
З шкури жупан,  
Та й поидеш собі, як пан...» \*\*  
(Чубинський, 1995, 2: 156).

Наведений текст, явно профанного характеру, виконувався під час весілля, підготовляючи таїнство шлюбу.

Поєднання профанного та сакрального властиве й вертепу – народному театру ляльок. Він був обов'язковим елементом Різдвяних свят і показував народження Ісуса у Вифлеємі, тим самим наближаючи його до українського міста чи села. Події, що сталися дуже давно й дуже далеко, ніби розгортаються тут і зараз, що підкреслюється наявністю суто українських персонажів (мужика та баби у національному вбранні), які діяли в нижньому ярусі вертепу.

Біблійна географія згадується й у різдвяних колядках, які містять широке коло євангельських та апокрифічних мотивів про життя, страждання, смерть і воскресіння Христа. Наведемо лише один приклад:

«Ой, в Єрусалимі рано задзвонили, –  
Шедрий вечір та добрий вечір  
Та добрим людям на здоровля!  
Ой, сів Христос та вечеряти,  
Прийшла до його Божая Мати.  
“Сідай, сідай, мати, з нами вечеряти!”  
– “Ой, спасибі, синку, за цю вечеринку!  
Ой, дай мені, синку, золотії ключі,  
Треба рай і пекло тай поодмикати,  
Праведнії душі тай повипускати...”»  
(Колесса, 1938: 199).

Центральне місце посідає біблійна географія під час святкування Водохрещі, або *Йордану*, 19 січня за новим стилем, або 6 січня за старим. Після всеношної служби мешканці на чолі з духівництвом прямували на річку, де ще напередодні чоловіки

та дорослі парубки встановлювали крижаний хрест, пофарбований буряковим квасом. Вода у річці освячувалася опусканням хреста та вогнем від запалених свічок. Така вода могла використовуватися для лікування хворих, для допомоги при важких пологах, а також у любовній магії (Килимник, 1994, I: 145–148).

До води зверталися із замовляннями:

«Добрийдень, водичко, Ярданичко, найстарша (царичко)  
Обмиваєш гори, коріне, каміне, —  
Обмий і мене порожену, хришену (ім'я)  
Від всякої мерзи, від пагуби.  
Абих була така чесна та велична, ек весна!  
Абих була така красна, ек зоря ясна!  
Ек си радуют сій весні, —  
Так аби міні си радували;  
Аби-м була сита, ек осінь,  
а богата, ек земля!»

(Колесса, 1938: 566).

Освячена таким чином вода вважалася водою із самого Йордану, що мала цілющі властивості власне йорданської води, яку приносили прочани у пляшках. Святкування Йордану особливо урочисто відбувалося в Києві, де на Дніпро приходило безліч народу. Хлопці нерідко пірнали в ополонку, щоб скупатися в освяченій воді, або, іншими словами, в самому Йордані.

За українськими народними уявленнями, в Єрусалимі знаходиться «пуп землі», з якого витікають усі моря та ріки, щоб потім до нього й повернутися (Ларіон, 1994: 40, 280). Таким чином, Йордан безпосередньо пов'язується і з Єрусалимом, і з Дніпром, і з Києвом. Така аналогія чітко проведена в духовному вірші «Пісня київській Братській Богородиці», надрукованому та прокоментованому Іваном Франком. Цей твір, в якому йдеться про перенесення ікони Божої матері з Вишгорода до Київського братського монастиря, був складений кимось із Братської школи в 60-х роках XVII ст. Основу твору становить легенда про те, що татари нібито взяли ікону на свій пором, сподіваючись, що вона допоможе їм перепливти розбурханий Дніпро. Але вони помилилися. Хвилі поглинули їх усіх за винятком одного татарина, який сидів безпосередньо на іконі. Саме на ній

він рушив течією вверх і досяг берега біля Братського монастиря. Існує й інша легенда про те, що на Йордані проти течії прямують дошки з запаленими свічками. Дніпро в пісні ототожнюється з Йорданом, а київські узгір'я — із Сіоном.

«Отсеченный от горы камень Вышгорода  
Взяти, татарув в Днепре поразивший рода.  
Над воды выход, брацтво, дщери фараонія,  
К твоему берегу спешит гора то Сіонія.  
В ней же бог явленъ ей и благоволи жити.  
Горя сыя хошет твой Йордан злобити»  
(Франко, 1984: 339–346, 562–563).

Аналогічні зіставлення знаходимо в західноукраїнському духовному вірші про воздвиження хреста на київських горах:

«Грай, цевнице духовная, в славной коруне,  
Же Христос нас откупилъ на Олгофе горе,  
Верных Сіон просвещаетъ,  
В прекрасном свете...  
Доступилъ страны киевскія на горы Вефанскія,  
На которой крест поставляетъ,  
Благодат изявляетъ  
Иждуть возсіяти  
Божои благодати.  
Ознаймует благодати, на киевских горах сіяти,  
Радосте ныне явленіе, креста воздвіженіе.  
Крестъ воздвигаемъ,  
На нем Христа лобызаемъ,  
Ему ся кланяемъ»

(Гнатюк, 1902, XLVI–XLVII: 48).

У цьому вірші у постаті царя Давида, який трою на гусях славить Христа, ми бачимо типове для фольклору зміщення історичної перспективи. Порушення просторових та часових реалій також є характерною рисою фольклорного відображення біблійної географії в цілому та образу Єрусалима зокрема. Так, наприклад, наслідком просторово-часових аберацій в одній з українських легенд стало поєднання двох різних подій, а саме



зруйнування Самсоном величезної будівлі з філістимлянами (там, за Старим Заповітом, проводилися й жертвоприношення їхньому богу Дагону, тобто йдеться саме про храм) й зруйнування Єрусалима, хоч і не зрозуміло, якого саме. Через порушення історичної перспективи саме Самсон постає винуватцем загибелі міста: «В гарешті за три роки знов вирости їму назад ті три ангельські волоски і він знов дістав велику силу. А той гарешт був в Русалімі під зимлею. Їдного разу він попросив сі, щоб його пустили трохи на спацір. І позамикали сіни тей пустили його на сіни спацірувати. А тоди в тім Русалімі був якийсь баль і в тім Русалімі на горі було тоді дужи шмат людий. От спацірує він по сінех, аж намацав грубелезного стовпа мурованого, що він підпирав всі мури. Тей обійняв того стовпа і сказав: “Аг! Побий сі душе грішна і правидна!” І шарпнув за стовп, тей завалив цілий Русалім, позабивав всіх і сам забив сі» (Гнатюк, 1902, XII: 35). За іншою етіологічною легендою, Самсон постає одним із синів царя Давида поряд з Йосифом та Соломоном: «Ото Давид і просив собі у Бога три сини: їдного найкращого, другого найсильнішого, третєго найрозумнішого. Бог і дав йому Юсипа, Самсона і Соломона» (Драгоманов, 1876: 98). Нагадаємо, що з цих трьох лише Соломон насправді був сином Давида. Самсон жив раніше, ніж Давид, а його батьком був суддя Маной (Книга Суддів Ізраїлевих, 13–16). Що ж до Йосифа, то незрозуміло, про якого з них ідеться. Так, прекрасну зовнішність мав Йосиф – син патріарха Якова (Книга Буття, 39: 6), який жив багато століть до Давида. Мова може йти про іншого Йосифа, а саме про чоловіка Діви Марії, який походив з роду Давидова, але сином його він може зватися лише в переносному значенні слова. Крім того, немає відомостей про його особливу вроду (Євангеліє від Матфея, 1). За цією ж легендою, Самсон був у Києві, чим пояснюється існування його статуї на Подолі: «Сильний Самсон воювався по всім світі, на остаток з нами задумав воювати. Пливе Дніпром, але тільки що з води, аж на нього лев. Самсон до нього, та як ухватив його за пашу, та як наступив ногою, то так разом з левом і закаменів. Так він і тепер стоїть у Київі» (Драгоманов, 1876: 98). Образ Самсона, який мандрує світом, добре асоціюється з його міфологічною основою – сонцем. Інший варіант цієї легенди, надрукований Миколою

Левченком у 1928 р., був частково процитований О. Беловою (Белова, 2004: 301–302).

Українські етіологічні легенди нерідко пов'язують різні життєві явища з Єрусалимом:

«Кам'яный горохъ

Одын чоловікь прынісь ізъ Ярусалыма горошыну. Такъ то така горошына.

Одынъ чоловікь сіе горохъ, а Божа Маты пытає:

– Що ты сієшь?

– Каминь.

– Ну, каминь сієшь, каминь и виросте.

Отъ той горохъ изійшовъ и зацвивъ, и стрючки на йому стали. Усе якъ слидъ, тилькы горошыны таки якъ каминь, що не можна їхъ ни зварыты, ни розбыты. Такъ ото винь тую горошыну и прынісь» (Гринченко, 1900: 194).

Відповідно до українських духовних віршів, саме в Єрусалимі було збудовано першу церкву. Сумцов пов'язує цей мотив з апокрифами про Сіонську церкву і насамперед з легендами про хресне дерево: Богородиця «знайшла деревце, з того деревця стала церковця». Інший фрагмент, наведений Сумцовим, є ще конкретнішим:

«На крутий гори

Кедрове древо,

А съ того древа

Хресты рубають,

Церкву будують»

(Сумцов, 1886: 90–91).

Постає питання: яким чином кедр, що ніколи не зростав в Єрусалимі, а також, на відміну від осики чи верби, не пов'язаний з хресним деревом, став позначати місто у процитованому вірші? Напевно пояснити цього не можемо, але наведемо два припущення. По-перше, з кедрів, які привозили з Лівану, був побудований Єрусалимський іудейський храм, який у середньовічній єврейській поезії часто називали «кедровим домом». Не виключено, що назва ця могла поширитися й на гору,

перетворивши її на «кедрову». Друге припущення пов'язане з народною етимологією слова *Кедрон*, а саме так називалася річка, яка колись протікала в Єрусалимі. Це опосередковано підтверджується рядками з духовного вірша:

«Там за кедровимъ потокомъ,  
Увидели Христа окомъ»  
(Гнатюк, 1902, XLVI–XLVII: 165).

Легенди про походження писанок також згадують Єрусалим: «Коли Спаситель ніс хреста на гору Голготу, стрів чоловіка, що саме ніс до Єрусалиму яйця в кошику на продаж. Чоловік видів, як важко Ісусові нести хрест, поставив свій кошик у рові при дорозі, а сам кинувся помагати Спасителю. Ішли вони й несли хрест аж на гору Голготу. Коли Ісуса вже розп'яли, пригадав собі той чоловік за свій кошик, та вернувся знову на те місце, де його поставив. Приходить дивиться, а в кошику всі яйця подписані, та й покрашені. Не поніс же він їх більше на продаж, лише вернувся додому та й сховав на пам'ятку, бо мав те чудо за вдяку від Хреста за то, що йому поміг нести хрест. Та від цього пішло те крашення та писання яєць на Великдень» (Килимник, 1994, II: 190–191). У невідомій людині, згаданій у легенді, можна впізнати Симона Киринеянина, хоч той, за Новим Заповітом, допоміг не з власного бажання, а за наказом воїнів, які вели Хреста на страту (Матф., 27, 32; Марка, 15, 21). За іншими версіями, перші писанки були виготовлені Богородицею для викупу за сина: «Пречиста Діва писала писанки цілу ніч без місяця й без свічки, і рано несла до Пилата викупити Ісуса Христа. Однак по дорозі дізналася, що Ісус уже вбитий, та й упала, а писанки розкотились по всьому світу» (див. що та інші легенди: Килимник, 1994, II: 190–191).

Єрусалим згадується в українському фольклорі за власною назвою або опосередковано, а саме через назви гір, селищ, річки, розташованих у межах міста або поряд із ним. Власні географічні назви зазнають фонетичних змін. Так, поряд зі словом *Іерусалім*, уживаються *Єрусалим*, *Русалим*, *Русалім*, *Ярусалим*, *Йерусалим* і навіть одного разу нам зустрілося слово *Сулима*. Воно було вжите як стара назва міста, що протиставлялася його новому імені:

«Нынє несть ти Сулима,  
Но Йерусалима  
Новый градъ»  
(Гнатюк, 1902, XLVI–XLVII: 34).

На нашу думку, тут Сулимою названо Салім – місто, відоме з Авраамових часів (Буття, 14, 18) й ототожнюване деякими вченими з Єрусалимом у найдавніший період його існування (Никифор, 1990: 331). Серед непрямих згадок про Єрусалим можна зустріти назви *Сіон*, *Вифанія* (*Вефанія*, *Вифтанія*), *Гефсиманія* (*Гефтсиманія*), *Єлеонська гора* й, звичайно, *Голгофа* (*Голгофта*, *Олгофа*), яку один раз названо за латинською традицією «калварською горою» (від *Calvary*).

Подібно до того, як згадки про Вифлеєм поширювалися під час Різдвяних свят, Голгофа набувала особливого значення у пасхальні дні. Православна церква, яка боролася проти залишків поганства взагалі та проти ритуальних вогнищ на честь сонця зокрема, все ж дозволяла так звані «весняні вогні», але лише біля церкви у Велику суботу. Вогнища ці отримали назву «великодніх», а разом із назвою – і нове значення, нібито запалюють їх на згадку про вогні, розпалені вартою біля розп'ятого Христа (Килимник, 1994, II: 79). Опосередковано, через оповідання послів про розп'яття Христа, з'являється Голгофа й у «Слові про збурення пекла» – спрощеному варіанті пасхальної драми (Сулима, 1996). Таким чином, Голгофа символічно актуалізується у просторі України в пасхальні дні подібно до того, як Йордан актуалізується в українських річках під час святкування Водохрещі.

У Західній Україні існувало повір'я про наявність підземного ходу з України в Єрусалим крізь карпатські печери, що відбилося в українському та єврейському фольклорі у зв'язку з мандрівкою одного із засновників хасидизму Бааль Шем Това до Єрусалима за допомогою опришків (див. розділ про Олексу Довбуша). Повз річки та підземні ходи пролягає й шлях до казкового тридесятого царства, в якому можна пізнати потойбічний світ, що відповідає деяким описам Єрусалима в українських легендах, наприклад: «А, проше у панича, є в Іерусалимі хата така, що всі померші душі сходяться до тії хати і живуть в нї?

Мині москаль казав, що ніби така хата є в Іерусалимі. Він каже, пас воли там, той бачив її, казав, що зветься вона – “Дім Давидів”. Як так дивитись, то здається можна по драбині вилізти до неї, щоб заглянути у вікна, а стань же лізти, то ти лізеш, а вона вищає... А знов, от теї хати недалеко стоїть мур; як візьмеш до єго підходити, він дальше, дальше, все дальше од тебе; ти до єго йдеш, а він бере отходить од тебе» (Драгоманов, 1876: 99). Як слушно зазначила С. Толстая, мотив дому (храму, вежі, стовпа), який підіймається до неба, водночас відсилає, по-перше, до універсальної міфологеми axis mundi, що поєднує землю з небом (раєм) та з підземним світом (пеклом), а по-друге, до ідеї Горішнього Єрусалима й образу раю. Вона однозначно ототожнила «Дім Давидів» з Єрусалимським храмом і пояснила, що образ його, як оселя померлих, відсилає до первісного уявлення про пекло, яке ще не стало місцем для покарання грішників (Толстая, 1997: 33–34; див. також подальший розгляд цього мотиву в різних візантійських та слов'янських текстах у праці Белової – Белова, 2004: 300–301).

За іншою легендою, саме в Єрусалимі (Ярусалимі), а зовсім не в Греції, знаходиться Афонська (Ахвонська) гора, заборонена для всіх жінок, крім Божої матері. У зв'язку з цим зазначимо дві обставини. По-перше, є велика кількість легенд про ікони Божої матері, які чудом захистили той чи інший афонський монастир, а сама гора зветься її земним наділом (див., наприклад: <http://afon.orthodoxy.ru/> 22.09.2006; тут і далі дата позначає час, коли інформацію було знайдено нами в Інтернеті за вказаною адресою). По-друге, за єврейською традицією, жінкам дозволяється перебування на Храмовій горі, з якою, здається, в даному випадку ототожнили гору Афонську, але молитися вони повинні були лише в окремому приміщенні, розташованому на п'ять сходинок нижче за чоловіче. «У Божойи Матери, тамъ, де вона живе, немає ни дня, ни ночи, а все однаково, такъ, наче дуже нахмарыло. И вона не йсть ничего, а Святимъ Духомъ воспытається». Цікаво, що на тій горі «кажуть немає сребра, саме золоте все та костяне: и хрестыкы, и оконкы» (Гринченко, 1900: 195–196). За висновком Проппа, золотий колір є однією з ознак потойбічного світу у фольклорній традиції (Пропп, 1986: 284–286), а зміщення географічних реалій – це типова риса

фольклорного хронотопу. За одним з українських замовлянь, на Сіонській горі розташований навіть Вавилон (Толстая, 1997: 32).

Таким чином, Єрусалим, як і давньоізраїльська географія взагалі, згадується в різних жанрах українського фольклору. Ідучи за біблійною традицією, народні оповідачі та співаки легко зміщували просторово-часову перспективу. Хронотоп давнього Ізраїлю в українському фольклорі визначається як сакральний простір у сакральному часі, що взаємодіють з Україною або втілюються в ній. Аналіз цього хронотопу підтверджує висновок українського філософа С. Кримського, зроблений на ґрунті вивчення київської архітектури, про ментальний образ Києва як земної ікони небесного Єрусалима (Крымский, 1995), а також свідчить про споконвічність паралелізму Україна – Ізраїль, який відбився в українській художній літературі (Радуцький, 1996).

Тема Єрусалима в слов'янському фольклорі має безпосереднє значення і для емігрантології. Сталося так, що іммігранти, які прибули до Ізраїлю в 1990-ті роки, сприймають Єрусалим скоріше в душі слов'янської, ніж єврейської традиції. Причина цього – в умовах життя радянського єврейства. Так, колишня киянка, сорокавосьмирічна Анастасія Ц., дочка єврейки й росіянина, на наше запитання про те, як вона взагалі уявляла Ізраїль, відповіла: «Никак, никак не представляла. Вообще никак. То есть я об этом даже не думала. Не потому что я гнала от себя эти мысли. Мысль была одна: уезжать или не уезжать? Но куда уезжать, такой мысли не было. Значит, Израиль, Израиль – это еврейское государство. Самое интересное, что, когда я ехала в Киеве, в Киеве там, в автобусе, и одна женщина мне сказала: “Вот, когда ты будешь в Иерусалиме, – я подумала, что она сумасшедшая, – так, говорит, – поклонись Храму Господню и попроси благословения для Ольги и Марии”. Я подумала, что эта женщина – сумасшедшая. Это было в те времена, когда я еще никуда не собиралась ехать. И всегда Иерусалим, это всегда был центром земли. Я не могу сказать, еврейского государства, потому что я этого не очень хорошо я это понимаю. А вот, что значит центр земли, центр всего мира, центр Вселенной, – это я хорошо понимаю»<sup>1</sup> (ІАФО, 22122).

## Література

Белова О. Народная Библия: Восточнославянские этимологические легенды. — М., 2004.

Гнатюк В. Угросурські духовні вірші // Записки наукового товариства ім. Шевченка. — Л., 1902. — Т. 46–47.

Гнатюк В. Галицько-руські легенди : Етнограф. зб. — Л., 1902. — Т. 12.

Гринченко Б. Из уст народа: Малорусские рассказы, сказки и пр. — Чернигов, 1900.

Драгоманов М. Малорусские народные предания. — К., 1876.

Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле : В 2 т. — М., 2005.

Ларіон, митрополит. Дохристиянські вірування українського народу : Істор.-реліг. монографія. — 2-е вид. — К., 1994.

Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні : В 2 т. — К., 1994.

Колесса Ф. Українська усна словесність. — Л., 1938.

Крымский С. Под сигнатурой Софии // Философская и социологическая мысль. — 1995. — № 5–6. — С. 235–242.

Никифор, архимандрит. Библейская энциклопедия / Репринт. воспроизведение изд. 1891 г. — М., 1990.

Пропп В. Исторические корни волшебной сказки. — Л., 1986.

Радуцький В. Ще раз про проблеми інтерпретації «Псалмів Давидових» Т. Шевченка // III Міжнародний конгрес україністів. — К., 1996. — С. 355–363.

Сулима М. «Слово о збуренню пекла» і великодня драма XVII–XVIII ст. // Там само. — К., 1996. — С. 243–251.

Сумцов Н. Досветки и посиделки : Сб. статей по южнорус. нар. словесности. — К., 1886. — Т. 1.

Толстая С. Город Иерусалим, гора Сион и царь Давид // Живая старина. — 1997. — № 3. — С. 31–35.

Франко І. Зібрання творів : В 50 т. — К., 1984. — Т. 42.

Чубинський П. Мудрість віків : В 2 т. — К., 1995.

\* Одна з попередніх версій цього розділу надрукована російською мовою в журналі «Живая старина» (1997. — № 3. — С. 35–37), а також

англійською мовою в журналі «Jews and Slavs» (1999. — Т. 6. — С. 299–306).

\*\* Тут і далі у книжці збережено орфографію цитованих джерел.

<sup>1</sup> Розповідь друкується мовою оригіналу. Текст зареєстрований в Ізраїльському архіві фольклорного оповідання (ІАФО) (докладніше див.: Еленевская, Фиалкова, 2005, 2: 55–57).

### ФОЛЬКЛОР З УКРАЇНИ В ІЗРАЇЛІ

#### Олекса Довбуш у єврейській культурі \*

Образ Олекси Довбуша, ватажка опришків, героя національно-визвольної боротьби українців та захисника бідноти у XVIII ст., займає одне з центральних місць в українській культурі і сприймається як суто позитивний. Загальна інтерпретація цього образу в єврейському фольклорі та літературі амбівалентна. На відміну від стабільно негативної оцінки Богдана Хмельницького чи гайдамаків, Довбуш трактується звичайно як розбійник, але розбійник гідний поваги. На наявність образу Довбуша в єврейській культурі вперше звернув увагу ізраїльський фольклорист, родом з Коломиї, проф. Дов Ной (1960), але через об'єктивні фактори, наприклад мовний бар'єр, його праця до українських фахівців своєчасно не дійшла. Через багато років після Ноя, першою в Україні на тему Довбуша в ізраїльській літературі вказала Шеля Гарцман, слушно відзначивши оповідання Ш. Агнона «Клинок Добуша» (Гарцман, 1993: 124), а далі ця естафета була підхоплена нами.

Ім'я Довбуша (Добуша, Добіша) <sup>1</sup> знаходимо в єврейських легендах найчастіше у зв'язку з його зустрічами з Ізраелем бен Елезером (1700–1760), засновником хасидизму, відомим під ім'ям Бааль Шем Тов, або скорочено Бешт. Інколи зустріч відбувається не з Бештом, а з його учнем рабі Ар'є (Агрон, 1991). Звання Бааль Шем – володар (Божественного) імення (Тетраграматон), починаючи з середньовіччя, давали мудрецам, які, на переконання багатьох, відкривали таємницю імені Бога і, осягнувши її, могли творити чудеса. Слово *тов* у перекладі з івриту означає «добрий» і може мати різні тлумачення, наприклад, вказувати на особливе місце Бешта серед попередників або на використання його утаємниченого знання в ім'я добра.

Про Бешта збереглося мало вірогідних відомостей, а в деяких джерелах навіть подаються різні дати його народження (1698 р. або 1700 р.). Але довкола його імені зібрано величезний фольклорний матеріал, виданий на івриті ще в 1814–1816 рр. у Польщі під назвою «Сефер Шивхей ха Бешт» (Книга на пошану Бешта), який і став основою для реконструкції біографічних відомостей про нього. Із сучасних видань цих легенд найавторитетнішим є збірник Самуеля Аби Городецького, в якому матеріал розташований у хронологічному порядку за темами (Дов Бер бен Самуель, 1960). У 1970 і 1984 роках Дан Бен-Амос та Дж. Мінц надрукували англійський переклад цієї збірки з розширеним у другому виданні науковим апаратом.

Ізраель Бааль Шем Тов народився в селі Окуп у Карпатських горах. У деяких легендах він виступає мандрівним цілителем, що роздає камеї-амулету і творить чудеса. За іншими версіями, Ізраель бен Елезер у перший період свого життя (до привселюдного одкровення) приховував від оточення свою святість, усамітнено читаючи рукопис рабі Адама і готуючись до великої місії. У ці роки він жив у Карпатських горах, а додому до жінки навідувався лише в суботу. Саме до періоду усамітнення Бешта і належать легенди про його зустріч з Довбушем. Ім'я Довбуша згадується не завжди. Інколи він зображений як анонімний розбійник, але зіставлення версій свідчить про те, що кожна зустріч Бешта з розбійниками в Карпатах стосується саме Олекси Довбуша.

Відзначаючи існування єврейських легенд про Довбуша і Бешта, Дов Ной звернув увагу і на помітне поширення легенд про Бешта у власне гуцульському фольклорі. Ним були виділені також характерні особливості гуцульських легенд, близьких за важливими мотивами до хасидського фольклору і які, можливо, вплинули на нього. Назвемо деякі з них: це насамперед особлива роль Іллі-пророка, значне поширення теми паломництва до Єрусалима; потреба не тільки у військовому, а й у духовному лідері (навіть серед розбійників); великий розголос мотиву дивовижного (миттєвого) додання простору; мотиви магії, чаклування, чудесного зцілення; наявність етіологічних легенд про музичні інструменти та походження мелодій, пов'язаних з ритуальною роллю музики й танцю в гуцульському житті;

суспільно-релігійна роль легенди і високий громадський статус оповідача і т. д. (Ной, 1960: 72). В усній бесіді з нами проф. Дов Ной відзначив існування легенди про первісну визначеність зустрічі Довбуша з Бештом, які нібито народилися під однією зіркою. У 30–40-і роки ХХ ст. у багатьох місцях Карпат жителі вказували на «камінь святого жида», «колодязь святого жида» (див., наприклад, Вінценз, 1979 та Вінценз, 1983) і, бажаючи підкреслити, що вони на власні очі бачили щось незвичайне й дивовижне, додавали: «так само, як ми бачимо сліди Довбуша і рабі» (Ной, 1960: 70). Але не зникли його сліди й у наш час: зараз у Меджібожі могила Бешта, так само як і його криниця в селі Требуховці та джерело біля Ясеньова, поступово перетворюються на культові об'єкти для представників різних конфесій (Белова, 2005: 147–148; Цала, 1995: 140). Разом з тим, і в українському, і в єврейському фольклорі тема «Довбуш і євреї» не завжди безпосередньо пов'язана з Бештом. Що стосується першого, то в ньому є багато антисемітських мотивів. Наведемо лише кілька назв: «Як Довбуш учив жида говорити», «Про коломийського жида-моцаря і Довбуша», «Якого збитку зробив Олекса жидові», «Як опришки казали жидам нюхати табаку» та ін. Разом з цим, в українських легендах наявне підкреслено вороже ставлення Довбуша до багатих євреїв і миролюбне — до бідних. Так, у легенді «Жидок-шматолашок і Довбуш» сказано: «Але Довбуш не казав йому ні слова, біднякові ніколи ніч не казав» (Гнатюк, 1910: 111).

У єврейському фольклорі та в художній літературі легендарного забарвлення набули народження, зрілість і смерть Олекси Довбуша. Цю біографію від народження до смерті за єврейськими джерелами у нашому перекладі пропонуємо увазі читачів.

Текст про обставини народження Довбуша був записаний з пам'яті уродженцем Галичини, репатрійованим в Ізраїль у 1933 р., активним збирачем єврейського фольклору, переважно легенд і прислів'їв, Шимоном Тодером (1803–1973).

### Історія Довбуша

Передмова Шимона Тодера

«За часів святого Бешта ходив по Карпатах, що в Україні, розбійник, який наганяв страх на всю округу, і звався він “Добуш”».

Багато легенд створено про життя Добуша, про його дитинство, розповідали й про зустріч його з Бештом і про гарні стосунки між ними. Ось одне з оповідань у тому вигляді, як воно було записане мною в 1930 році. Я почув це оповідання під час однієї з бесід, що відбувалася в залі бібліотеки, яка знаходилася поряд із єврейською громадою в Станіславі, директором якої був дослідник караїмів і Епохи єврейської Просвіти, письменник Реувен Фахан.

Бібліотека в Станіславі використовувалась як місце, де люди з освітою та учні збиралися у свій вільний час, щоб обмінятися думками з актуальних літературних і культурних проблем. Часто в цих зустрічах брав участь і поет Натан Штокхаммер. Ім'я оповідача не збереглося в моїй пам'яті, але пам'ятаю, що оповідання згадалося у зв'язку з монографією Р. Фахана “Книга караїмів”, у якій, крім дослідження караїмства як такого, наявний також і опис побуту караїмів у Галичині цього періоду. Переходячи від питання до питання, дійшли й до того оповідання, яке я і пропоную:

«Коли мати Добуша була на третьому місяці вагітності, помер її чоловік, і вона залишилася без підтримки і без хліба в домі. Єдиним, хто зрідка приносив їй їжу, був єврей, господар корчми. Вона була жінка працювита, старанна, соромилася хліба з милостині, а тому йшла на різні польові роботи, щоб прохарчуватися, а повернувшись додому, поралася по господарству.

Якогось разу, уже на останньому місяці вагітності, вона пішла в ліс назбирати хмизу, щоб обігріти свою хатину і зварити кашу. Коли вона нагнулася, збираючи гілля і складаючи його на купу, почалися пологові перейми, і дитя народилося ще до її повернення додому. Мати, одна в лісі, де поруч з нею не було жодної живої душі, взяла садові ножиці, своїми руками перерізала пуповину, загорнула дитя у одну зі своїх суконь і збиралася додому.

У той час, коли мати сповивала дитя і збиралася повертатися додому, до її вух донісся тупіт коней і гавкіт собак. Зрозуміла мати, що гурт мисливців в'їхав у ліс на полювання, і злякалася, як би не познущалися з неї; поклала дитя у мішок, заготовлений для хмизу, мішок з дитям прив'язала до свого стану і побігла шосили.

Бігла мати шодуху і через такий великий поспіх не відчула, що дитя випало дорогою і залишилося в лісі, загорнуте в материнську сукню.

Тільки повернувшись додому, побачила вона, що сталося нещастя, і почала рвати на собі волосся та голосити. Зібралися й сусіди поспівчувати її горю, але жоден з них не насмілювався піти в ліс і пошукати загублене дитя, бо всі знали про ту небезпеку, яка чекала на кожного, хто заважатиме пану і його слугам під час полювання.

Три дні і три ночі був пан у лісі та буйно веселився зі своїми слугами. Увесь цей час мати сиділа в зачиненій хаті, що стояла біля шляху до лісу, і дивилася у вікно, щоб побачити, коли мисливці повернуться з полювання.

Але саме тоді, коли мати сиділа і оплакувала своє дитя, що так жахливо пішло з життя через гульбище знаті, воно лежало на землі, покрите опалим з дерев листям, а поруч з ним стояла собака, що втратила своїх цуценят, і захищала його від диких звірів. Собака крутила і шарпала лапами згорток, на який натрапила на своєму шляху, виявила личко дитяти, стала над ним, розставивши ноги, і напоїла його своїм молоком.

Через три дні мисливці вийшли з лісу і повернулися до своїх домівок. Вискочила мати і побігла до лісу шукати тіло дитяти, знайти хоч одну з його кінцівочок, щоб поховати. Йде мати стежками, що в'ються поміж дерев у лісі, гірко в неї на серці, сльози котяться з очей, роздивляється на всі боки, вивчаючи кожен кушик; може, знайде сліди свого дитяти, розірваного на шматки. Раптом здалеку побачила вона тварину, що непорушно стояла на одному місці. Побігла мати шодуху до того місця, і крик вирвався у неї з грудей, бо їй здалося, що звір усе ще лиже кров дитяти і гризе вцілілу кісточку. Коли мати наблизилася до цього місця, то впізнала колір сукні, в яку загорнула дитину, і побачила, що собака стоїть поруч зі згортком. Підняла вона гілку з землі, щоб кинути її в собаку, але в цю мить у її серце закралася підозра, що таким чином вона пошкодить тіло померлого дитяти. Чимдуж кинулася мати до собаки, відтягнула її за шерсть і швиргнула геть, а потім схилилася над личком дитяти і побачила, що воно живе, з краплями молока на губах. Голова в неї пішла обертом і, не тямлячи себе від радості, вона впала на землю й знепритомніла.

Собака, спочатку злякавшись чужої людини, що з'явилася так несподівано, знову наблизилася до попереднього місця і почала приводити до тямі жінку. Кидається собака то до матері, то до дитяти і від нього до неї, кличе по-собачому, поки мати не прийшла до пам'яті.

Отямившись після непритомності, мати поспішила до дитяти, розгорнула сукню — дитя заплакало. Оглянула мати дитя зо всіх боків, переконалася, що воно ціле й неушкоджене, й не повірила своїм очам. Вона

стала на коліна, щоб охопити дитя однією рукою, а собаку — другою, і не знала, що раніше робити: радіти воскресінню дитяти чи дякувати собаці, яка стояла поруч з нею, за врятування йому життя.

Піднялася мати з землі, притулила дитя до серця і поспішила додому, а собака супроводжувала їх. Усю дорогу губи жінки нечутно ворухилися у молитві і влячності Творцю Світу за милосердя і за те, що направив вірного посланця оберігати життя її малюка.

Чутка про чудо поширилася по всій окрузі, і прийшли сусіди й родичі плянути на велике диво. Серед прибулих був і єврей, господар корчми. Побачивши дитя, вкрите волоссям, подібно до ведмеда, дав йому прізвисько “Добуш”, тобто “маленький ведмідь”.

Коли Добуш виріс і став тим, ким став, усі розповідали про його чудесне врятування, а серце його сповнювалося ненавистю до знаті та любов'ю до тварин» (ІАФО, 5167).

Це оповідання, як і тексти, наведені далі, за жанром є історичною легендою, оскільки стосується історичної особи (Язон, 1975: 58). Єврейський характер легенди виявляється лише на початку й наприкінці тексту, коли до сюжету входить епізодична, але досить важлива постать єврея-корчмаря, який допоміг матері героя в тяжку годину і дав малюкові славетне прізвисько. Тут треба пояснити, що на івриті ведмідь — *дов* (однина) і *дубім* (множина), а отже, маємо звуковий збіг з ім'ям *Добуш*, що перетворює оповідання про народження героя на мідраш (тлумачення) імені, тобто тлумачення його за логікою іврити та єврейської традиції, для якої типовим є надання людині імен, спільних з назвами тварин (наприклад, *Зев* — вовк, *Аяла* — лань, *Цві* — олень, *Цинора* — пташка, *Дов* — ведмідь тощо). Мідраш імен містився ще у Старому Заповіті й залишається притаманним єврейській культурі протягом усього її існування. За дослідженням Бар-Іцхак, мідраш імен відбувається різними мовними засобами, наприклад, за допомогою алітерації, каламбуру, етіологічних оповідань тощо (2001). У даному випадку історична легенда збігається з етіологічною. Чуже ім'я починає сприйматися як зрозуміле завдяки усвідомленню значення, притаманного йому на мові іврит.

Від оповідання про народження Довбуша перейдемо до його дорослих років і наведемо три оповідання про зустріч опришків (Довбуша) з Бештом, надруковані у вищезгаданій збірці

«Книга на пошану Бешта» у виданні Городецького. На відміну від видавців американського збірника, Городецький не відокремлював різні оповідання одне від одного і не давав їм назв (Дов Бер бен Самуель, 1960: 47–48), що й збережено в перекладі.

### З «Книги на пошану Бешта»

«І ось гори, і були гори дуже високі, і між ними глибока ущелина, а схили такі стрімкі, ніби земля розкололася там. Якось заглибився він (Бешт. — Л. Ф.) у свої думи, йдучи горами, а з другого боку, на одній із гір, стояли розбійники і грабіжники. Як вони здалеку побачили його, що в глибокій задумі наближався до прірви, сказали: “Звичайно, він упаде в прірву і потрошить усі свої кісточки”. І тільки підійшов він до ущелини, як друга гора наблизилася до нього, утворивши рівнину, і він пішов у далеч, і знову розлілилися гори і стали на своє місце. Так само і на зворотньому шляху: як підійшов він до кручі, наблизилася гора до своєї подруги, і утворилася рівнина. І так було кілька разів, коли він відходив і повертався. І побачили вони, що він святий і що Бог з ним. І з миром прийшли до нього і розповіли все, що відбулося. І сказали вони: “Ось на власні очі бачили ми, що ти святий чоловік, а тому просимо тебе помолитися за нас, щоб Бог послав нам щастя на тому шляху, що ми обрали, жертвуючи собою”. І сказав їм Бешт: “Якщо покланетеся мені, що не зобидите єврея і не пограбуєте його, то виконаю те, що просите”. І покланялися вони. І з того часу надалі, якщо були в них сварки або чвари, то приходили до нього, і він знаходив шлях до згоди. Якось двоє грабіжників прийшли до нього, щоб він розсудив їх, але не сподобалося рішення одному з них. І подумки сказав він: “Нині, коли Бешт перебуває в бадьорому стані, неможливо завдати йому шкоди, але коли він засне, здійсно задумане і вб'ю його. Так і зробив: як заснув Бешт, підійшов до нього розбійник і замахнувся сокирою, щоб відрубати йому голову. І в ту ж мить хтось висмикнув сокиру з розбійницьких рук, і не знав він, хто це був, і невідомо, хто послав жорстокі удари на нього, наносячи рани і криваві синці, та так, що він майже не міг дихати і втратив мову. Коли прокинувся Бешт, то побачив перед собою чоловіка, побитого, закривавленого, в ранах і синцях. І запитав він: “Хто ти і хто так повівся з тобою?” І не мав той сили відповісти. І пішов Бешт своєю дорогою. А на другий день, коли розбійник трохи очунав, то розповів йому про те, що сталося. Одного разу прийшли до нього (до Бешта. — Л. Ф.) розбійники і сказали: “Пане наш, ось ми знаємо короткий шлях у країну Ізраїля через печери і підземні переходи; якщо хочеш, іди з нами, і ми будемо провідниками на твоєму шляху”. І ось погодився він піти з ними. І ось на шляху

глибока ущелина, наповнена водою, багном і глиною. І шлях їх пролягав дошкою, перекинутою на другий бік. Переходячи нею, вони спиралися на палицю, втикаючи її в трясовину, і йшли вони (розбійники. — Л. Ф.) попереду. І коли хотів Бешт ступити на неї (на дошку. — Л. Ф.), побачив він вогненний меч-персвертень і повернувся назад. Тому що велика небезпека чекала б на нього, якби пішов би тим переходом. І сказав собі Бешт: “Справді, даремно прийшов я сюди”. І на зворотньому шляху зустрів жабу»<sup>2</sup>.

Усі ці оповідання відомі й у інших версіях. Так, перше й третє наводяться в книзі Бубера, але чудо в горах за ним відбулося взагалі без свідків, а тому незрозуміло, які саме чудеса так вразили розбійників, що вони намагалися допомогти Бешту потрапити до Ізраїлю (1997: 59). Без згадки про розбійників-провідників наводить історію про підземну подорож Бешта в Ізраїль Вінценз. За цією версією, Ізраель Бааль Шем Тов також не зміг передчасно переїхати до Ізраїлю, але спромігся ночами діставатися туди аж до Цфата, кожного ранку повертаючись додому (Вінценз, 1979: 195). Особливий інтерес викликають дві версії другого з наведених оповідань, а саме про конфлікт між Довбушем і Бештом. Одна з них лягла в основу оповідання Агнона «Клинок Довбуша». Особливість цього сюжету полягає не лише в тому, що замість Бешта з розбійником зустрічається рабі Ар'є, а й в інших сюжетних ходах. Так, Довбуш здійснює напад на рабі Ар'є під час суботньої трапези, коли той освячував вино. Краплі пролилися на клинок Довбуша й позбавили його сили, а сам розбійник не зміг залишити рабинову домівку до кінця суботи. З того часу клинок, який не знав спокою ні вдень, ні вночі, замирав щосуботи (Агنون, 1991: 33–34). Фактично це свідчить про те, що зброя пройшла своєрідний гіюр. І нарешті, нам пощастило знайти українську версію цієї зустрічі в оповіданні під назвою «Чудо Бааль-Шіма над Довбушем»: «По дорозі до Тулукова повернули ще до Тростінця на аренду, щоб перекусити. Арендар (Бааль-Шім) склав сі та й каже, що не має що дати. “То будем розбивати”, — кажуть. І як Довбуш піднев топір, то йому рука випростовала сі, і він не міг ні жида вдарити, ні рабувати. Тодли зачєв Довбуш просити, щоб він увільнив го, а він заплатить. І вже той жид попустив єму і звільнив єму руку, а Довбуш дав му за то грошей» (Гнатюк, 1910: 57).



Як бачимо, в українській версії єврей, хоч і творить чудеса, але залишається передусім орендарем, охочим до грошей.

Крім наведених вище, нам відомі ще дві легенди про Довбуша і Бешта. Одна з них була записана Цві Софером по пам'яті у 1959 р. і зберігається в Ізраїльському архіві фольклорного оповідання<sup>3</sup>.

### Пісня грабіжників

«Один хасид якось виїхав до свого рабі Бешта, і був з ним його син-підліток на ім'я Шауль. Батько поїхав у своїх справах на околицю міста, а син залишився з Бештом на кілька днів.

Одного разу взяв Бешт з собою хлопця Шауля в короткочасну поїзду. Коли вони проїздили повз корчму, то почули чудові звуки пісні. Зайшли до корчми, а там багато селян розважалося піснями й танцями.

Попросили хлопця Шауля заспівати, і його голос, солодкий і приємний, зачарував слухачів. Селяни обіймали й цілували юнака і обіцяли йому вічну дружбу.

Минули роки, і підліток став великим купцем. Якось, коли він їхав лісом, на нього напали грабіжники, які забрали все його майно. І ось здалося йому, що обличчя грабіжників йому знайомі, і справді, він не помилюся: це були ті хлопці, які давним-давно в корчмі обіцяли йому свою дружбу. Він назвав їх поіменно і нагадав їм той випадок, який і вони не забули в своїх серцях. Вони знову попросили його заспівати, і в нагороду повернули йому майно і з почестями провели до узлісся» (ІАФО, 1197).

А ось другу легенду конче необхідно прокоментувати. Коли 1998 р. наша стаття про Довбуша була надрукована на івриті, відгуком на неї став несподіваний телефонний дзвінок. Розмова відбулася івритом. Телефонував мешканець кібуца Аза, який, прочитавши статтю, розшукав мене, щоб розповісти свою особисту історію. Річ у тім, що він — Йорам Коен за документами, але серед друзів та родичів відомий з дитинства лише на прізвище Добуш. Розпочалося все на початку 60-х років, коли в школі він захоплювався баладою Ш. Мельцера «Добуш і Бааль Шем Тов». Дотепники школярі одразу ж «охрестили» Йорама Добушем, а його друга Ізраеля — Срулем<sup>4</sup>.

Ця історія мала продовження. Під час служби в армії друзі познайомилися з літератором Давидом Коеном, який у 40–60-х

роках відвідував різні молодіжні заклади, розповідаючи хасидські легенди, в тому числі й про Довбуша. У 1971 р. він видав збірку легенд, серед яких була і дуже незвичайна версія про подорож Бешта в Ізраїль і про його зустріч зі славетним розбійником. Почувши імена солдатів-ізраїльтян — Добуш і Сруль, — Давид Коен вирішив, що хлопці глузують з нього, і він був вражений, що жоден з них зовсім не знав про його інтерес до українського ватажка, відомого їм лише з балади Мельцера. Зустріч з ними він описав у нарисі, фотокопію якого нам люб'язно надав Йорам-Добуш (Коен, 1964). І лише з нашої статті «єврейський Добуш» Коен докладніше дізнався про Добуша історичного. Що ж до легенди зі збірки Коена, то ми наводимо її тут у вільній оповіді, оскільки текст досить довгий (Коен, 1971).

За легендою, Бааль Шем Тов порадив Добушеві втекти від переслідувань до іншої країни і таким чином урятувати собі життя. Але Добуш відмовився залишити батьківщину. Така вірність батьківщині надихнула Бешта. Разом з дочкою, перевдягнені, попрямували вони до моря, щоб там знайти корабель, який перевіз би їх до землі ізраїльської. Але Богу їхній намір не сподобався, а тому дісталися вони лише Стамбула, де стали жертвами спочатку бурі, а потім піратів, серед яких був і Добуш. За його наказом, розбійники зв'язали рабі та його дочку і заштовхнули до човна, щоб у Стамбулі отримати викуп від місцевих євреїв. Усвідомивши, що через нього одновірці зазнають важких збитків, рабі збожеволів. Його вигляд так налякав розбійників, що вони перевернули човен, скинувши полонених у воду біля берега, і втекли. Усе це трапилося перед Песахом. У Песаховий седер (правила, ритуали, за якими визначається прихід свята Песах) змучена дочка рабі допомогла хлопчиків-сироті відповісти на ритуальні запитання. За те, що вона виконала міцву (добру справу за вимогами іудейської релігії) її батькові повернувся розум. Зрозумівши Господню волю лишатися в Галичині, вони повернулися додому. В єврейському фольклорі легенди про чудо як нагороду за виконання міцви дуже популярні і становлять окремий сюжетний еко-тип \* 776<sup>5</sup>, особливе місце в якому займають історії, віднесені до релігійних свят, що й наявне у наведеному прикладі. І, нарешті,

після історії Йорама-Добуша можемо перейти до балади, яка спричинила отримання ізраїльським хлопчиком незвичайного прізвиська.

Автор балади, івритомовний поет Шимшон Мельцер, народився в Галичині 1909 року. Там він і почув легенди про зустріч, що відбулася між Добушем та Бештом. Одна з них і становить сюжетну основу балади. Цікавою особливістю твору Мельцера є вживання українських слів в івритському тексті без перекладу (з поясненнями у післямові до балади). В усіх виданнях балади є посвячення Дову Садану (Штоку) – ізраїльському літературознавцю й літературному критику (1902–1989), який також походив з Галичини, а саме з міста Броди<sup>6</sup>.

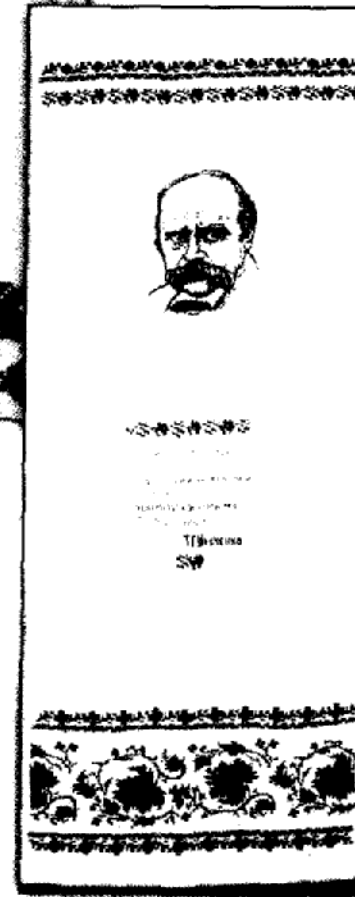
### Балада про Добуша

Шимшон Мельцер «Добуш і Бааль Шем Тов»  
*Дову Садану*

І  
«Свише й борсається вітер, хилить додолу аж віти,  
Клекоче у лісі й між гір.  
Добуш летить в самотині, нестримний, мов вихор єдиний,  
Та враз постарів і змарнів.  
І Добуш схилився під вечір, не бути йому вже у січі,  
Як досі звияжно в горах.  
Роки не повернути знову, лиш пенька співа колискову,  
Про спокій співа – не про жах.  
Роки відшуміли під небом, вже гори не кличуть до себе,  
Гарних, мов квіти, дівчат.  
Не будуть співать до світання, нема до старого кохання,  
Не родить вже мрію в серцях.  
І Добуш уже посивілий, до народного хилиться тіла,  
Самотній в печерах й горах.  
Той, що панував над горами, як пан або граф – лише глянув,  
Приречений стервом лежати.  
Хоч туга стиска йому серце, не страшно загинуть у герці,  
Він з смертю братався шораз,  
Тож при неминучім відході, назад до землі, до природи,  
Не скилить в останній свій час.

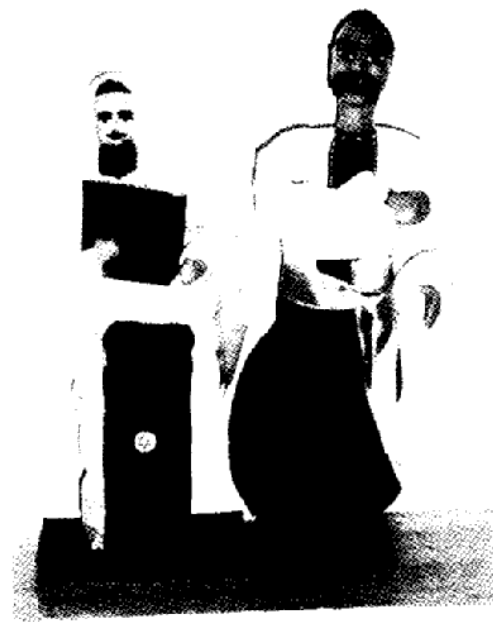


Писанка.  
Вишивка  
Раїси Морозової-  
Ландер.  
Хайфа, Ізраїль



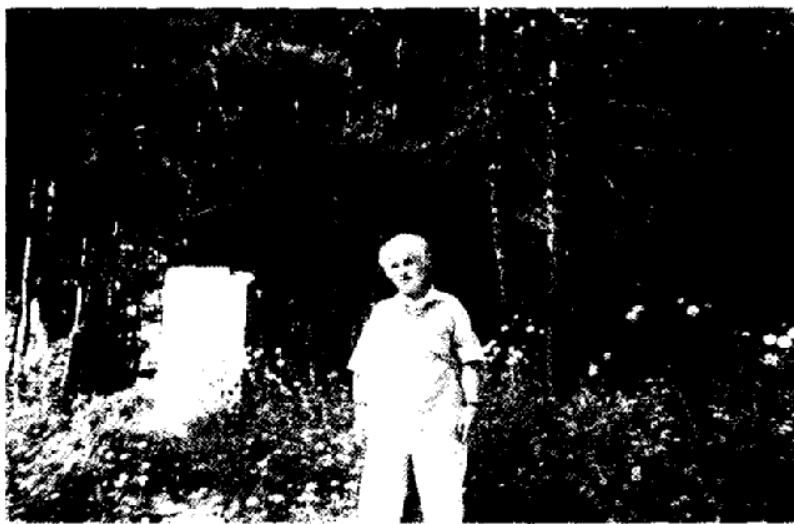
Тарас Шевченко.  
Вишивка  
Раїси Морозової-  
Ландер.  
Хайфа, Ізраїль

Фотографії  
ляльок з колекції  
Лілії Дашевської.  
Хайфа, Ізраїль



Фотографії  
ляльок з колекції  
Лілії Дашевської.  
Хайфа, Ізраїль





Тамара Славутська в Святих Горах на Сіверському Дінці біля пам'ятного знака Марині Цвєтаєвій



Афіша й запрошення на концерт ансамблю «Українці Ізраїлю», який відбувся в Кир'ят Хаїмі, поблизу Хайфи. Запрошення виконане у жовто-блакитних кольорах



Зразки етикеток продовольчих товарів, які можна придбати в «російських» ізраїльських магазинах

מתנ"ס הדר  
 תל אביב 29  
 04-6424231

**Внимание репатриантов из Украины!**  
**3 июля в 19.00**  
 Диктор Украинского республиканского радио Александра Ефименко - Айнгорн приглашает своих радиослушателей на **КОНЦЕРТ** цикла "Чтобы помнили" — **"Говоритъ Київ!"**

**В ПРОГРАММЕ:**  
 Украинская музыка и поэзия прошлых лет.  
 Концертмейстер **Реза Реза**.

Стоймость билетов — 25 шек.  
 Билеты в матроске у Ирины.  
**Ласкаво просимо!**

**3 ליולי 2003 בשעה 19.00**  
**קונצרט**  
 שירים ודיקלומים של אוקראינה  
 מופיעים — אלכסנדרה אינגורן — סופר  
 תזמורת ריב - פסנתר  
 תל אביב - 29

Товариство українців в Ізраїлі

**Запрошення**  
**הזמנה**

Такі об'яви були розклеєні на стовпах у Хайфському районі Адар, де мешкає багато емігрантів з України



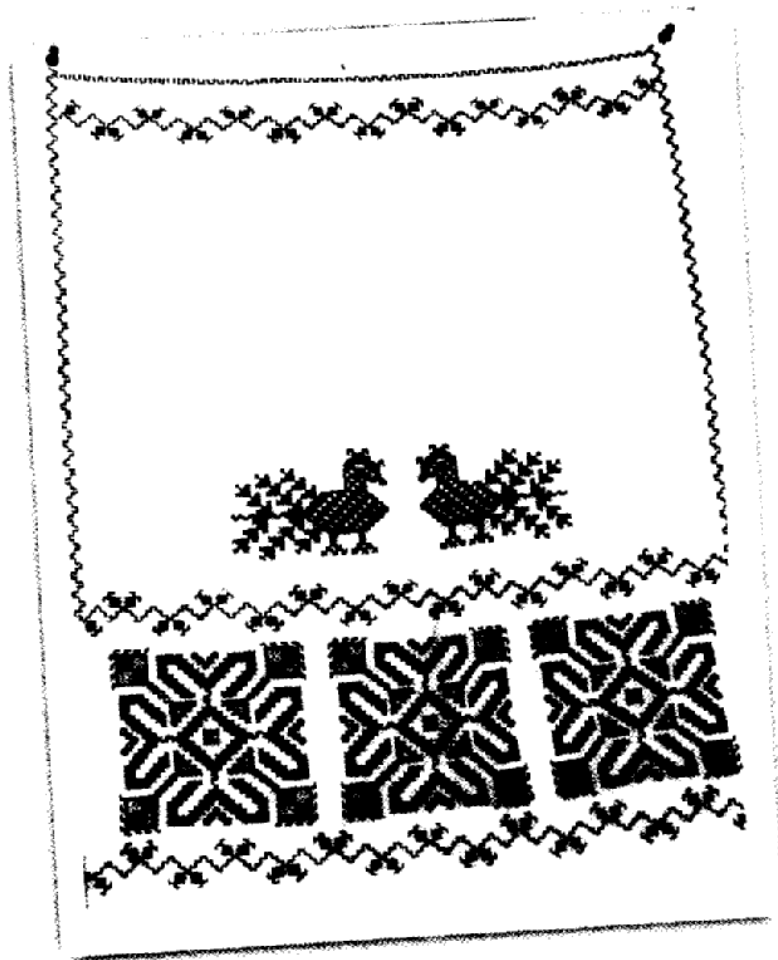
Раїса Морозова-Ландер



Раїса Морозова-Ландер, Давид і Віктор Ландери



«Дитина» та «Троянда».  
Вишивки Раїси Морозової-Ландер.  
Хайфа, Ізраїль



Рушничок.  
Вишивка Раїси Морозової-Ландер.  
Хайфа, Ізраїль

Життя його, наче ті стрічки, довге, яскраве й величне,  
В нім радість, й розвага, й хвала.  
Вдень розбій й грабїжки без межі, надвечір – вогонь і пожежі  
Й дівки – усю ніч, до світла.  
Шість на десять хлопців упертих воліють за нього померти,  
Покірні натяку його.  
І є у печері таємній безліч скарбів незцінених,  
Там талери, золото і срібло.  
Між них він султан і володар, що ж може обмежить свободу  
Хоробрих опришків його.  
Та жах скував його тіло, чи ж варта чогось уся сила, –  
Не варта аж ніч, нічого.  
Чи ж допоможуть опришки – в суді пред Богом Всевишнім,  
Як покличе до звіту Господь?  
Чи ж тоді його викуплять гроші, як стане пред ликом він Божим  
Не легінь, один, як зело.  
Де знайде собі толі втіху, чи простить Пресвятий його гріхи,  
Чи відпустить пролітую кров?  
Схопився той Добуш, як буря, полетів, як нестримная куля,  
Наче юний ізнов.

2

Добуш, хоч і посивілий, прискакав таки нівроку,  
Як орел сягнув той вершник до бурхливого потоку.  
Там ха-Бешт сидів на кручі і дививсь в блакитне небо.  
Добуш клекнув на коліна з трепетом святим, як треба.  
– Срулю, Срулю, старцю Божий, Добуш, Добуш пред тобою,  
Із карпатських гір могутніх цею я зійшов тропою.  
– Срулю, Срулю, пред тобою сяє золото мовби жар.  
І сокиру, диво-старцю, я приніс тобі у дар.  
Ти візьми моє багатство й вибач шлях мені гріховний,  
Бо вже скоро маю стати пред Суддею я Верховним.  
Стану я в Суді Високім, де лише Господь судное,  
Він спитас, що робив я. Що йому я відзвітую?  
– Срулю, Срулю, – ось всі скарби, лиш звільни від муки душу,  
– А як ні – візьму сокиру, вб'ю, бо так зробити мушу.  
– Добуш, Добуш! Чоловіче! Як прийдеш ти в Суд Високий?  
Кинь-но ти свою сокиру з гір в безодню ту глибоку.  
В льоті блиснула сокира, і повітря враз роздерла,  
Наче пуцена із лука, в стовбур врзалась й померла.

ську чи єврейську. Вона може відбивати українську традицію, за якою Довбуш, славетний герой, загинув через свою любов до зрадниці (до речі, у відомих нам єврейських легендах Дзвінка й пов'язані з нею мотиви не згадуються взагалі). У такому контексті важливою є його байдужість до чужинки, цілком зрозуміла в патріотичному портреті героя, як і романтична смерть дівчини. Але ця легенда добре вписується і в єврейську традицію, а саме в легенди про кару, яка чекає на віровідступників. З погляду іудаїзму, кохання Сурки, як і її прохання врятувати розбійника, — гріховне, а смерть — то не романтична нагорода вічною любов'ю в потойбічному світі, а, скоріше, кара за гріх і запобігання ще більшого гріха, а саме фізичного поєднання єврейки з християнином.

Коли цей розділ був майже готовий, нам трапився ще один художній твір, де розроблялася тема зустрічі Бешта і Довбуша. За баладою Даніеля Клуґера, надрукованою в Ізраїлі українською мовою, саме Бешт попередив Довбуша про зраду його друга Івана, але славетний ватажок, на жаль, не звернув уваги на цю пересторогу. Тема віровідступництва з'являється і тут, хоч безвідносно до іудаїзму:

«Відказав рабин Ісроель: “Довбуш, зрада у порога!  
Та невже ти сам не чуєш той скорботний дзвін?  
Він не хреститься на церкву, свого не шанує Бога,  
Так чому ж, Олекса Довбуш, буде вірним він?”»  
(Клуґер, 2005).

### Міфічна біографія Довбуша в єврейській культурі

Опрацювання єврейської та української версій історії Довбуша та Бааль Шем Това безпосередньо включається до міфології сусідства, розглянутої Ольгою Беловою та Аліною Цалою на слов'янському матеріалі. Серед слов'ян віра в магичні можливості чужинців (євреїв, циган і татар) була надзвичайно поширеною. Відомо, що і євреї нерідко зверталися до російських знахарок, а інколи й до християнських храмів. Узагалі образ чужинця безпосередньо пов'язаний із потойбічним світом і з магією в різних культурах, що спричиняє більшу довіру до лікарів, ветеринарів, ворожок та чаклунів, які походять з іншої етнічної або релігійної групи (Белова, 2005: 128–132, 242–257;

Цала, 1995: 137–151). Подібна ситуація не обмежується слов'янським світом. Так, у сучасному Ізраїлі у скрутну хвилину, наприклад під час хвороби, араби-мусульмани звертаються до арабів-християн, і навпаки. Переходу в іншу віру це не вимагає, але люди сподіваються, що «заступництво» сусідів-іновірців має більшу силу, ніж заступництво своїх (Деїм, 2005).

Отже, можемо побудувати цілісну біографію Довбуша від народження до смерті за єврейськими джерелами таким чином:

1. Довбуш народжений за особливих обставин удовицею й ледве не гине одразу після народження. Він урятований і годований собакою, що нагадує славнозвісну історію про Ромула й Рема з вовчицею.

2. Має дивні фізичні ознаки (волохатий, як ведмідь).

3. Зустрічається з Бааль Шем Товом і визнає його магичну силу над собою.

4. Помирає на самоті високо в горах, не залишивши спадкоємця.

Ці елементи частково збігаються зі схемою біографії міфічного героя, розробленою Лордом Рагланом. Уся схема містить двадцять два пункти (Раглан, 1990: 138), але біографія історичних героїв рідко вкладається в понад шість із них. Звичайно, бідна удовиця не є непорочною королевою (пункт 1), але сам факт усунення батька з біографії героя потребує уваги. Історичний Довбуш народився у повній родині, і ще у 1739 р. батько проживав з жінкою й дорослими дітьми у Печеніжині (Грабовецький, 1994: 59). Відразу після народження ледь уникнув насильницької смерті, хоч і не з боку родича (пункт 6). Немає відомостей про його юність (пункт 9). Замість перемоги над царем, драконом або чудовиськом (пункт 11) є підкорення єврейському святому, завдяки якому Довбуш стає морально вищим за інших розбійників і їхнім фактичним правителем, або інакше, королем розбійників (пункт 13). До речі, сам Раглан, аналізуючи образ Робіна Гуда, типологічно близький Довбушу, зараховує до 13-го пункту той факт, що він був володарем лісу (1990: 146–147). Помирає незвичайною смертю на самотині високо в горах (пункти 18–19), не залишивши спадкоємця (пункт 20). Дуже важливим є той факт, що на всіх етапах цієї міфічної біографії поруч із Довбушем є постать єврея, який

допомагає герою вижити, підкоритися вищій моралі й вмерти прощеним. Цікаво, що в останні хвилини життя історичного Довбуша біля нього справді був єврей-корчмар, який давав йому пити й перев'язав йому рани (Грабовецький, 1994: 268). Таким чином, єврейські легенди про Довбуша, з одного боку, приборкують розбійника, роблять його менш небезпечним, а з другого – віддають йому шану. Перехід образу українського ватажка до єврейського фольклору супроводжується адаптацією до інших культурних норм, що є типовою ситуацією транскультурних сюжетних міграцій<sup>8</sup>. Як це часто трапляється в подібних обставинах, герой поєднується з міфологічними чи історичними персонажами, популярними в новому середовищі, образ його звільняється, згідно з «цензурою традиції», від неприпустимих рис і модифікується за жанровими вимогами (Хонко, 1981: 23–25). Так чужий герой, хоч і сприйнятий як розбійник, набув визнання в єврейській культурі.

### Література

Аарне, Томпсон – *Aarne A., Thompson S.* The Types of Folklore: A classification and Bibliography. – Helsinki, 1964.

Агнон Ш. Клинок Добуша // Агнон Ш. В сердцеvine морей / Пер. И. Шамира. – М., 1991. – С. 32–34, 257–261.

Бар-Ицхак – *Bar-Itzhak H.* The Geography of the Jewish Imagination: Po-Lin among Trees with Leaves from the Gemara // Bar-Itzhak H. Jewish Poland: Legends of Origin. – Detroit, 2001. – P. 24–44.

Бар-Ицхак – *Bar-Itzhak H.* Folklore as Expression of Intercultural Communication between Jews and Poles – King Jan III Sobieski in Jewish Legends // *Studia Mythologica Slavica.* – 2004. – N 7. – P. 91–106.

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

Бубер М. Хасидские предания: Первые наставники. – М., 1997.

Винценз – *Vincenz S.* Leśny żyd // *Vincenz S.* Barwinkowy wianek. – Londyn, 1979. – S. 191–197.

Винценз – *Vincenz S.* Opowieść o żydowskim kamieniu // *Vincenz S.* Na wysokiej połoninie. Pasma III. Barwinkowy wianek. – Warszawa, 1983. – S. 305–355.

Гарцман Ш. Українсько-єврейські мистецькі зв'язки в XVI–XVIII століттях // Пам'ятати заради життя : Матеріали «круглого столу» з приводу 40-річчя загибелі членів Єврей. антифашист. комітету. – К., 1993. – С. 118–125.

Гнатюк В. Народні оповідання про опришків // Етнограф. зб. – Л., 1910. – Т. 26.

Грабовецький В. Олекса Довбуш. – Л., 1994.

Деїм Р. Агадот кдошим локаліїот мепімесарім ноцрім ве-муслімім бегекшер шель меарат елиягу га-наві ве мінзар еліагу га-наві бе-хейфа (Місцеві сакральні легенди про печеру та монастир Іллі Пророка, записані у Хайфі від християн та мусульман): Диплом. робота. – Хайфа, 2005 (іврит).

Дов Бер бен Самуель. Сефер Шивхей ха Бешт (Книга на пошану Бешта) / Упоряд. Самуель Аба Городецький – Тель-Авів, 1960 (іврит).

Дов Бер бен Самуель – *Dov Ber ben Samuel.* In Praise of Baal Shem Tov: The Earliest Collection of Legends about the Founder of Hasidism. Translated and edited by Dan Ben-Amos and Jerom R. Mintz. – Bloomington, 1984.

Клугер Д. Балада про рабина Бешта і опришка Довбуша // Соборність. – 2005. – № 3. – С. 29–30.

Коен Д. Ноар халупі неєвак ім ха-ішімон (Передова молодь воює з пустелею) (дата на копії не збереглася). – Ха-маале, 1964 (іврит).

Коен Д. Рабі Ізраель Бааль-Шем-Тов ве-ха-лестім Добуш (Рабі Ізраель Бааль-Шем-Тов і розбійник Добуш) // Коен Д. Агадот митнагдот. – Тель-Авів, 1971. – С. 8–19 (іврит).

Мельцер Ш. Добуш і Бааль Шем Тов // Ор заруа: Сефер ха-широт ве ха-баладот ха-шалем (Продите світло: Книга віршів та балад). – Тель-Авів, 1976. – Т. 1. – С. 39–44 (іврит).

Ной Д. Агадот ха-бешт ба-харим ха-карпатим (Легенди про Бешта в Карпатських горах). – Маханаїм, Шавуот, 1960. – С. 66–73 (іврит).

Раглан – *Raglan L.* The Hero // In Quest of the Hero / Segal R. A. (ed.). – Princeton, 1990. – P. 137–164.

Хонко – *Honko L.* Four Forms of Adaptation of Tradition // *Studia Fennica.* – Helsinki, 1981. – N 26. – P. 19–33.



Цала — *Cala A. The Image of the Jew in Polish Folk Culture.* — Jerusalem, 1995.

Язон — *Jason H. Ethnopoetic: A Multilingual Terminology.* — Jerusalem, 1975.

\* Матеріали цього розділу частково були надруковані в журналі «Сучасність» (1966. — № 10. — С. 66–71), у збірці «Єврейська історія та культура в Україні: матеріали конференції. Київ 21–22 серпня 1995. (Київ, 1996, 228–230), у віснику «Україна — Ізраїль» (1999. — № 2–3. — С. 25–27, а також на івриті з англійською анотацією в журналі «Межкарсей Єрусалаїм ба-фольклор ха-егуді» (Jerusalem Studies in Jewish Folklore) (1997–1998. — Т. 19–20. — С. 271–286).

<sup>1</sup> В. Грабовецький наводить чотири варіанти написання прізвища героя: *Добош, Добошук, Довбошук* і, звичайно, *Довбуш* (Грабовецький, 1999: 60–61). У єврейському фольклорі та в єврейській художній літературі набули поширення ще два варіанти — *Добуш* і *Добіш*. До речі, в оригіналі оповідання Агнона герой зветься Добіш.

<sup>2</sup> Останнє речення пов'язує цю легенду з наступною, яка присвячена реінкарнації душ і не стосується нашої теми.

<sup>3</sup> На жаль, ніяких відомостей про Цві Софера в архіві немає. Ця легенда стисло переказана Довом Ноем (1960: 69).

<sup>4</sup> Пестлива форма від імені Ізраель.

<sup>5</sup> Зірочка перед номером вказує на те, що йдеться про додаток до класифікації сюжетів Аарне та Томпсона.

<sup>6</sup> Висловлюємо щирю подяку пану Мулі Мельцеру, сину поета, за дозвіл надрукувати баладу в нашому перекладі, а також покійному проф. Мартену Феллеру за редагування цього перекладу.

<sup>7</sup> Тоді це був переклад російською мовою, який ще досі не надрукований.

<sup>8</sup> Подібна трансформація сталася з образом польського короля Яна Собеського. В єврейських легендах він постає вихованцем єврея, який навчив його Торі й Талмуду. Саме в єврейському домі під час суботньої трапези чи після молитви парубку напрозорчили королівське майбутнє (Бар-Ішхак, 2004).

## Загадкова Україна — оповіді про катакомби, про заховані скарби та про привидів \*

### Особисті оповіді як жанр усної народної творчості

Спогади та особисті оповіді — явище надзвичайно поширене. Більшості з нас тією чи іншою мірою доводилося бути оповідачами і слухачами. Зрозуміло, що кожна оповідь індивідуальна як за змістом, так і за формою, на відміну від сталої поетики традиційних фольклорних жанрів. Разом з тим, ця індивідуальність обмежена світоглядом оповідача, який відтворює певні події зі свого життя (чи з життя своїх близьких), несвідомо орієнтуючись на певну систему цінностей та на пов'язані з нею жанрові структури.

Так, оповідь про автокатастрофу чи про грабіж може бути подана як нещасний випадок (в устах світського оповідача), а може бути усвідомлена як наслідок порушення релігійних норм, скажімо, не виголошеної перед дорогою молитви, або через відсутність культових предметів (хреста для християнина, мезузи для віруючого іудея тощо). У цьому випадку побутова оповідь отримує ознаки легенди про гріх та покарання.

Характерним прикладом залежності жанрової структури особистих оповідей від світогляду оповідача є спогад ізраїльтянки пані Іегудіт Цур про уникнення газової камери в Освенцімі, записаний на магнітну плівку її невісткою Орїт Цур у рамках курсової роботи під нашим керівництвом (наводимо скорочений текст у нашому перекладі): «Я відчула, що Циля (старша по бараку) може щось зробити для мене. Я сказала їй: “Ти повинна мені допомогти. Мою матір спалили в печі, але душа її живе на небі й охороняє мене. Якщо ти не допоможеш, вона помститься тобі”. Я все це вигадала, бо знала, що Циля — людина релігійна, і ця погроза справить на неї враження».

В устах пані Цур, яка свідомо маніпулювала поведінкою Цилі, оповідь отримує риси новели, хоча, безсумнівно, людина релігійна (наприклад, Циля, яка також вижила) розповіла б її як легенду. Сприйняття особистих оповідей також залежить від світогляду слухачів. Якщо якийсь український чи єврейський оповідач повідомить про те, що в минулому житті був іншою людиною, назве своє попереднє ім'я, адресу, родичів, то слухачі

в найкращому випадку побачать у цьому небувальщину, а в найгіршому – роздвоєння особи, яке потребує медичної допомоги. Інакше ставляться до подібних оповідей народи, серед яких поширена віра у переселення душ. Наприклад, друзи<sup>1</sup> намагаються привести оповідача/-чку до «колишніх родичів», до «колишньої садиби», тобто встановити зв'язок між минулим і сучасним. Сорокарічний офіцер може з повагою називати десятирічну дитину матір'ю, якщо вона народилася в час смерті його матері і бачила уві сні або відчула свою тотожність з небіжчицею. Обмірковування вголос подібних явищ, у свою чергу, стимулює поширення нових оповідей.

Особисті оповіді не відповідають визначенню фольклору як колективної народної творчості, а тому тривалий час не вивчалися зовсім. Першим фольклористом, який помітив цей жанр, був Карл Вільгельм фон Сідов<sup>2</sup>. У 1934 р. він запропонував терміни *меморат* та *фабулат*, але, на жаль, визначив їх досить нечітко й не проаналізував докладно у подальших працях. Як меморати він розглядав короткі оповіді про різні події з життя оповідачів, засновані на реальних фактах. Терміном «фабулат» учений позначив короткі оповіді, які ґрунтуються на елементах реальних подій та спостережень, але трансформовані людською фантазією. Обидва терміни запроваджені в контексті категорій *sagn*, тобто легенди. Родинні оповіді, побудовані з багатьох самостійних епізодів, визначалися ним як особливий жанр усної народної творчості (Сідов, 1977: 87). Докладніше спинився на мемораті та фабулаті Гуннар Гранберг<sup>3</sup>, який у 1935 р. вказав на залежність меморату від середовища, поділу праці та способу життя. Він довів, що хоч змістом меморату є розповідь про особисту подію з життя оповідача, вона тісно пов'язана з віруваннями, поширеними в даній місцевості. На думку Гранберга, меморати, на відміну від легко мігруючих розважальних оповідей, мають тенденцію до локалізації (Вард, 1991: 297). Що ж до фабулату, то цей термін у трактуванні Гранберга є синонімом легенди. Підставою для висновків стало для нього вивчення оповідей про скандинавських лісових духів (Хонко, 1964: 8). Таким чином, у період запровадження терміна «меморат» наголос був зроблений як на індивідуальному характері визначених ним оповідей, так і на їхньому зв'язку з віруваннями надпри-

родного характеру. Відмінність між меморатом та фабулатом, за Сідовим, залежала від того, чи текст був поданий від першої (меморат) або ж другої чи третьої особи (фабулат). Разом з тим, Гранберг закликав до гнучкості й вбачав можливість меморату навіть у тих випадках, коли оповідач не є безпосереднім учасником чи свідком подій. Більше того, автори термінів не вважали відмінність між меморатом та фабулатом непорушною й допускали перехід текстів з одного до іншого (Тангерліні, 1990: 373–374). Праця Сідова стимулювала багаторічну дискусію щодо значення, співвідношення або навіть доцільності пропонованих ним термінів, яка й досі не завершилася висновком, який би був прийнятий усіма фольклористами світу (див, наприклад, її частковий огляд у статті Симонідес, 2007).

Існують **три основні тенденції** у трактуванні меморату й фабулату. За **першою**, більш поширеною, обидва терміни розглядаються в контексті оповідей про надприродні явища разом з віруваннями та легендами. Відмінність між ними визначається, на думку різних учених, за різними критеріями: за особою оповідача (оповідь від першої особи у меморатах, а переказ історій, почутих від родичів, друзів і знайомих – у фабулатах<sup>4</sup>), за ступенем серйозності у трактуванні подій (велика у мемораті, що наближає його до легенди, й низька у фабулаті, що споріднює його з анекдотом та небувальщиною), за ступенем сталості форми й за естетичною якістю, які переважають у фабулаті, тощо (Хонко, 1964; Тангерліні, 1990; Вард, 1991; Померанцева, б. р. та ін). За **другою**, зміст меморату розширюється і може звільнюватися від обов'язкових надприродних елементів, місце яких заступають оповіді про будь-які незвичайні події з життя оповідача або його оточення, подані як цілком реальні. Елемент віри у зміст оповіді при цьому лишається незмінним, але замість надприродних подій та образів може йтися про речі реальні, хоч і дивовижні. Прикладом можуть бути історії про вкрадену машину з бабусиним трупом усередині або ж про людину, яка, відстоявши свій годинник від злодія, раптом побачила, що сама вкрала годинника у безвинного чоловіка (Дег, Васоний, 1974: 229–230). У руслі цієї тенденції, Бріцина й Головаха поділяють меморати й фабулати на міфологічні й побутові (2004: 425–485). Зрозуміло, що меморат при цьому

тлумачиться як універсальний термін для позначення всіх особистих оповідей. Згідно з **третьою концепцією**, меморат — це один із жанрів особистої оповіді, у центрі якої є таємниче або надприродне явище (Сталь, 1989: 24). Поза терміном залишаються армійські та родинні спогади, оповіді про еміграцію тощо. Таким чином, позиції змінюються від повного заперечення термінів через брак об'єктивних критеріїв розмежування між меморатом та фабулатом (Дег, Васоний<sup>5</sup>, 1974) до їхнього послідовного й обов'язкового вживання при коментуванні зібраних матеріалів (Бріцина, Головаха, 2004: 425–485).

На нашу думку, меморат — термін універсальний, а позначені ним тексти можуть набувати ознак різних фольклорних жанрів від легенди до небувальщини<sup>6</sup>. Проблематичність цього терміна полягає у відносній вартості таких його ознак, як особистість, відсутність варіантів та співвідношення з іншими спорідненими жанрами. Замість оповіді про себе оповідач часто розповідає про своїх знайомих («це трапилось із моїм братом, сусідом»), а дальший пошук може іноді привести до знайдення варіантів начебто особистої пригоди. Так, наприклад, багато варіантів має вже згадана історія про машину, викрадену разом з тілом шойно померлої бабусі, або інша — про цуменя, підібране біля моря, яке виявилось хижим пацюком (Дег, Васоний, 1974). Авторці цікаво відзначити те, як обросла варіантами особиста оповідь її матері про влаштування на роботу в Ізраїлі (Еленевская, Фиалкова, 2005, II: 28–30, 33–35). У цьому розділі зосередимось на матеріалах, отриманих від Олександра Становського, частина яких збігається з визначенням меморату у вузькому розумінні, а частина являє собою легенди, почуті ним від інших людей. Що ж до оповідей, з якими ми зустрінемося в розділі «Формування нової української діаспори в Ізраїлі», то вони цілком звільнені від надприродного елементу й можуть бути названі меморатами лише в широкому розумінні цього терміна. Зважаючи на проблематичність терміна «меморат» і його дискусійність, замість нього вживатимемо термін «особисті оповіді», запропонований Сандрою Сталь, який охоплює всі жанрові варіанти історій з власного життя оповідача або його знайомих. Як особисті оповіді (personal narrative) Сталь розглядає прозаїчні наративи, що здебільшого розповідаються

від першої особи й характеризуються нетрадиційним змістом, однак являють собою фольклорний жанр (Сталь, 1977, 1977a, 1989: 12–13). На думку Сталь, особисті оповіді мають три основні ознаки, а саме: драматичну наративну структуру, систематичну орієнтацію на правдивість і тотожність образів оповідача та головного героя. Чимало з них входять до стабільного репертуару оповідача й повторюються багато разів, перетворюючи подію на оповідь зі сталою структурою. Процес перетворення події з власного життя у наратив зі сталою композицією проаналізований Лабовим та Валецьким (1966) на матеріалі магнітних записів оповідей, розказаних різними людьми. Контекст записів варіювався між інтерв'ю, коли збирач був єдиним слухачем, й оповіддю в присутності звичних для оповідача людей (збирач у цьому випадку був, звичайно, присутній, але десь на периферії публіки). Для того, щоб стати оповіддю, події мають пройти наративну трансформацію і бути організованими за часом і причинністю, а також містити комунікативне послання до слухачів. Структурно цілісна оповідь складається з п'яти елементів<sup>7</sup>: 1) орієнтації (відомостей про дійових осіб, про місце, час і обставини подій); 2) конфлікту; 3) оцінки, яка враховує визначення кульмінації конфлікту й ставлення оповідача до подій; 4) розв'язки, якою інколи, але не завжди, оповідь закінчується; 5) коди — заключного речення або словосполучення, яке, не містячи додаткової інформації, завершує комунікацію й повертає оповідача з минулого до сучасності, наприклад: «Ось і все», «Так на тому й залишилося», «Проблеми на цьому закінчилися».

Сталь зосередилася на коротких оповідях світського характеру, які, на відміну від меморатів, не стосуються віри, але слушно застерегла проти занадто суворого розподілу особистих оповідей на піджанри (Сталь, 1989: 13, 15, 20, 23). За уточненням Вільсона, оповідач, який здебільшого справді є головним героєм власних історій, часто оточений й іншими дійовими особами. Людина існує і діє у зв'язку з різноманітними «іншими», від яких не може бути механічно відокремленою (Вільсон, 2000: 8), з чого випливає, що ці оповіді становлять форму комунікації між індивідом та культурою. Як показала Браун, однією з найважливіших функцій особистих оповідей є самопрезентація, а процес

оповіді невіддільний від саморозуміння та самоформування людини (Браун, 1990: 258–259).

#### Умови польової роботи та біографічні відомості про оповідача

Діяльність фольклориста не має чітко визначених часових рамок і не обмежена територією установи, де людина працює. Часто трапляється так, що найцікавіших оповідачів ми зустрічаємо несподівано, і лише від нашої спритності та від наявності магнітофона залежить використання чи втрата чудової нагоди польової роботи.

У червні 1996 р. в мене зіпсувалася духовка, і я викликала майстра. Він прийшов, розпочав роботу й попросив дозволу запалити. Я принесла йому попільницю у вигляді голови лісовика й, жартуючи, запитала, чи він не боїться її «демонічної сили». Він заперечно похитав головою й сказав, що вже нічого не боїться після того, як не раз був свідком та учасником різноманітних надприродних подій та явищ. І відразу почав розповідати. З перших слів Олександра Становського стало зрозуміло, що це один із найкращих оповідачів серед усіх, кого мені пощастило зустріти. Не скористатися з такої щасливої нагоди не можна було, і я попросила дозволу ввімкнути магнітофон. Він легко погодився і почав розповідати історії одну за одною. А перед тим, як пішов, я попросила дозволу прийти до нього й записати ще. Тижнів через два ми з дочкою, якій тоді було сім років, поїхали до оповідача, у квартирі якого я продовжила запис. Його дружина та семирічна донька були вдома, але до нашої бесіди не прислуховувалися. Розмова йшла рідною для оповідача російською мовою<sup>8</sup>. Двічі він уживав гебраїзми та одного разу українське слово «був». Одразу зазначу — Олександр здатний розпочати майже з того місця, де зупинився. Оповіді йшли одна за одною легко й невимушено. Усього він запропонував мені двадцять вісім оповідей, двадцять чотири з яких пов'язані з Україною, три — з Молдовою і одна — з Росією. Частина оповідей зберігається в Ізраїльському архіві фольклорного оповідання, як і магнітна плівка наших бесід (ІАФО, 20890–20906).

Олександр Становський, якому під час нашої бесіди було сорок два роки, народився й виріс в Одесі в нерелігійній єврейській родині, де не дотримувалися кошерності й не справляли іудейських свят. Закінчив середню школу та кілька професійних

курсів. Електрик. Одружений з українкою Оксаною, з якою має спільну дитину. В Ізраїлі з 1991 р. і продовжує працювати за фахом. Оксана у 1996 р. тільки-но почала працювати, а доти займалася виключно вихованням доньки. За свідченням Олександра, його оточення в Одесі було змішаним у національному плані і складалося здебільшого з українців та росіян. Протягом багатьох років Становський брав участь у роботі Одеського спелеологічного клубу, а саме в експедиціях до катакомб та до інших печер України, наприклад, у Хмельницькому та на Поділлі. Під час відпочинку, коли спелеологи й туристи оточували вогнище, починалися пісні під гітару та дивні, привабливі або навпаки — страхітливі розповіді про таємниці та незрозумілі явища, що трапляються в темряві печер. Власні враження та власний досвід поєднувалися в цих переказах з оповідями шахтарів і селян, почутими під час подорожей. Як оповідач, так і слухачі здебільшого сприймали ці перекази принаймні як вірогідні або навіть безперечно правдиві, що типово для сприйняття легенд. Репертуару Становського притаманні дві основні теми: по-перше, легенди про клади та, по-друге, легенди про жадливі явища — про привидів, про «погані місця» з демонічними властивостями, про незрозумілі знаки тощо. Оповіді провокували слухачів на дальші пошуки та експерименти, які, в свою чергу, ставали базою для нових переказів. В Ізраїлі ситуація розповіді значно змінилася. Становський чув про існування подібних спелеологічних організацій, але не приєднався до жодної з них і, таким чином, цілком виключений з групи, яка протягом багатьох років була для нього референтною. Під час перебування в Одесі він тільки інколи розповідав ці історії людям, далеким від спелеології чи туризму, наприклад дівчатам, щоб викликати їхню зацікавленість та прихильність. В Ізраїлі ж йому залишаються лише окремі випадкові слушні нагоди, щоб знову пригадати їх, як це трапилося в автора вдома під час ремонту духовки. Зазначимо, що батьки Олександра, як і його дружина, — люди раціоналістичного світогляду, які не розповідають подібних історій і не дуже цікавляться ними. Той факт, що до репертуару Становського входять оповіді про незрозуміле чи непізнане, не свідчить про те, що весь наявний в Одесі фольклор про катакомби має такі самі ознаки<sup>9</sup>.

Вивчення особистих оповідей так само, як і листів чи щоденників, пов'язане з втручанням в особистий світ інформантів, що, з одного боку, свідчить про інтерес гуманітарних та суспільних наук до окремої людини, а з другого, – викликає проблеми етичного плану. Деякі вчені принципово вважають польову роботу експлуататорською, бо вона призводить до привласнення вченими символічних цінностей інших людей (Панченко, 2001: 9). В інших випадках учені, розуміючи всю гостроту проблеми, все ж визнають цю роботу правомірною (Козлова, 2005: 25). Американська асоціація антропологів розробила етичний код, дотримання якого вважає необхідним. Серед головних його пунктів зазначимо важливість отримання усного чи письмового дозволу інформанта на запис перед початком польової роботи, а також вирішення з ним/нею питання про використання його/її справжнього імені або псевдоніма (<http://www.aaanet.org/committees/ethics/ethcode.htm> 27.10.2006). Як уже відомо читачам, Олександр дозволив авторові записати його оповіді й включити їх до Ізраїльського архіву фольклорного оповідання. Отримано й дозвіл надрукувати їх, але лише в наукових виданнях. Вимоги про псевдонім Олександр не висловив. Однією з етичних проблем, які постають перед ученим, є відмінність у поглядах між ним/нею та інформантом, що може виявитися при аналізі матеріалу (див. також: Бріцина, 2004: 47). Таке різне сприйняття надприродних явищ відчутне і в цьому розділі. Розуміючи це, хочемо щиро подякувати панові Становському за його співробітництво і висловити глибоку повагу до його поглядів.

#### Таємничий підземний світ

З двадцяти чотирьох оповідей Становського про Україну сімнадцять пов'язані з Одесою та навколишніми селами (Кирилівка, Нерубайське, Усатово, Іллінка), три – з Кримом, дві – з Чернігівською областю, по одному – з Хмельницьким та Кішманню. Дванадцять текстів мають відношення до катакомбного та печерного фольклору, інші стосуються різних таємничих явищ, на які оповідач натрапив особисто, або ж про які чув від людей, наприклад, розповідь про знахарку з Кирилівки, про таєм-

них охоронців таємничих скарбів десь біля Чернігова, або ж про дивну обізнаність з досі не відвіданими місцями на київсько-чернігівському шляху.

Оповідач ставиться до предмета розповіді дуже серйозно. Схильність до раціоналістичного сприйняття подій весь час вступає в нього в суперечність як з власним досвідом, так і з почутим від людей. Ця двоїстість змушує його весь час шукати обґрунтування дивовижним фактам та повідомляти про максимально велику кількість вірогідних ознак: досить чітко визначає місце дії, інколи описує пейзаж, зовнішність людей, а також самі таємничі явища. Намагаючись знайти раціональне пояснення дивовижному, Олександр, за власним свідченням, у шести випадках вдавався до експерименту, особисто перевіряв чутки або дивні явища, у чотирьох випадках консультувався з фахівцями (лікарями, наркологами, іхтіологами, спелеологами), у трьох – звертався до Комітету державної безпеки чи був туди викликаний.

Іноді Становський посилається на інформацію, що міститься в якійсь книзі про вулиці Одеси (назви не пам'ятає, а наші пошуки результату не дали). В іншому випадку він посилається на заповіт анонімного багатія, який схоронив у катакомбах величезні скарби. За чутками, той заповіт зберігся в якомусь одеському архіві і в різні часи різні люди бачили його. І все ж, здається, найважливіше значення Становський надає фотографіям, зробленим біля місць, про які йдеться. На деяких із них можна побачити друзів – свідків подій. Фотографії – дуже поганої якості, розібрати на них щось майже неможливо, а багатьох зі свідків уже немає на світі. Для Олександра навіть факт їхньої загибелі є зайвим доказом реальності його оповіді, бо вони тому померли, що були свідками. Саме заради того, щоб показати альбом з фотографіями, Олександр побажав продовжити розмову в нього вдома. Зазначимо, що використання фотографій поганої якості для доказів реальності чуда, – факт відомий фольклористам у різних країнах (Войчик, 1996). Наведемо кілька оповідей Становського в автентичному, не редагованому, записі російською мовою («пиши як чуєш» – Бріцина, 2004: 48) й прокоментуємо їх за допомогою місцевої краєзнавчої літератури

та порівняльного матеріалу про «шахтарський» і «печерний» фольклор, зібраного в різних країнах.

«Первая история меня заинтересовала настолько, что я, в общем-то, занялся всерьез катакомбами, пещерами и прочими подземными вещами, произошла на моих глазах во время спасательной операции, когда искали потерявшегося туриста. История была такова. Спелеоклуб одесский справлял День спелеолога. Человек двадцать – тридцать находились под землей, и они выходили на поверхность несколькими группами. Между группами было буквально двадцать – тридцать метров расстояния. Он побежал догонять, этот пропавший турист от одной группы побежал догонять другую. И в этом промежутке двадцать – тридцать метров исчез из видимости, и исчез. Вот, исчез настолько резко, что его больше никто и никогда не нашел. В этом, в этой операции спасательной принимало участие очень много народа, потому что это было официальное мероприятие, и принимали участие и старые спелеологи, и туристы, и альпинисты, в общем, все причастные к этому делу» (ІАФО, 20906).

«В частности, один из старых шахтеров, один из старых шахтеров рассказали такую историю, что много-много лет назад, еще до или после войны, сразу в эти годы, разрабатывая камень, этот мягкий ракушечник, который пилится обычной пилой, они выпилили остов ржавой лодки. Вернее, даже не остов, а контуры, так как лодка была полностью сгнившей, а контуры сохранились. В светло-желтом ракушечнике были видны четкие контуры металла. Учтывая, что отложения этого ракушечника насчитывают двести – триста миллионов лет, понятно, что человеческой эта лодка быть не могла. Этот район был печально известен тем, что там пропадали, что это было не первое исчезновение было, но первое, которое, так сказать, настолько плотно искали и столько шуму наделало.

Лично я после этого случая, спустя два года в этом районе видел какие-то явления, которые тоже не поддаются рациональному объяснению. В частности, на стене вспыхивает треугольник красного цвета и начинает быстро, в течение пяти – шести секунд гаснуть. Вот. Никакие попытки определить, что это такое, вплоть до ковыряния стенки в этом месте, ни к чему не приводят. После этого в том же районе, т.е. это район довольно большой, называется село Ильинка, вот еще два или три человека при таких же обстоятельствах... Да, при тех же обстоятельствах исчезли еще два – три человека из местных, которые любят

залезть выпить водки, побеситься и, вообще, провести время. Ну, вот, это один из таких моментов» (ІАФО, 20899).

Оповідь про човен має під собою реальну основу. В Нижньому Подністров'ї (біля сіл Семенівка та Бичок) археологи виявили могильник ямної культури з імітацією потойбічних вод, човна та плотів (Шилов, 1992), про що можна було дізнатися з оповідей учасників розкопок. У процесі циркуляції усних переказів ці оповіді отримували додаткові деталі. На нашу думку, розкопки курганів поєдналися в оповідах Становського зі знахідками в катакомбах, які, до речі, також мали місце. Щоправда, там знайшли не човен, а залишки давніх тварин, які належать до іншої кліматичної зони. Мова йде про так зване «місто Грицяя», згадуючи про яке наш інший інформант, Роман Давидович Чаїрський, стверджував, що на кістках бачив круглі отвори, зроблені рукою людини. За словами Чаїрського, доступ у «місто Грицяя» був заборонений через погану техніку безпеки (ІАФО, 20913). Постає питання, чи не з цим районом пов'язана погана слава про людей, що зникли? Непряма паралель з оповідами Становського полягає і в тому, що «червоний трикутник» асоціюється з червоною глиною в «місті Грицяя» (Ценнин, 1974).

Важливе місце в спогадах Становського належить оповідам про скарби, які, за його власним твердженням, є характерною ознакою «катакомбного» фольклору. Наведемо кілька прикладів.

#### **Казочка про золотий кораблик та її варіанти**

«Да, в основном, клады, склады оружия, захоронения и прочее, то есть находки, которые представляют интерес как любопытному, так и жадному. Вот, естественно, для себя мы, те, которые лазили туда, мотивировали это для себя поисками сокровищ, поисками приключений, поисками всего, что можно там найти. Из фольклора, фольклора, который зиждется, очевидно, на каких-то фактах реальных, по Одессе ходит в среде, в среде подземщиков, ходит «Сказочка о золотом кораблике». Сказочка следующая.

Какой-то из меценатов прошлого века, неизвестно по каким причинам, обратил все свои большие средства в золото и драгоценности и спрятал это в катакомбах. Благо, что входов в катакомбы в свое время было очень много, то есть несколько сот. Почему об этом

ходить устойчивый слух? Дело в том, что были свидетели, которые оставили документальные подтверждения тому. В частности, его же завешание в архиве несколько человек видели и, то есть это известный, известный момент.

**Лариса:** В архиве чего?

**Олександр:** В Одесском архиве.

**Л.:** Государственном?

**О.:** Очевидно, да, потому что другого я просто не знаю.

Дело в том, что я упоминал, я читал упоминание об этом в книжке, которая была издана и называлась что-то типа “Улицы рассказывают”, что-то, вот, такого типа, или “Одесские улицы”, в общем, как бы путеводитель. Это брошюра популярная по Одессе пятидесятих, наверное, годов. Нет у меня. Я видел, собственно, тогда как большую библиографическую редкость у собирателя, у энтузиаста и фанатика одесской вообще культуры. Ну, вот, но суть в том, что многие поколения катакомбистов одесских, искателей, вот, пытались найти этот кораблик и вообще, какие-то следы, но, к сожалению, осталось фольклором.

**Л.:** И Вы не помните, как фамилия этого человека?

**О.:** Который спрятал его?

**Л.:** Который спрятал.

**О.:** Не помню, к сожалению, не обращал внимания. Там упоминался некоторый знак, нарисованный в районе, в том районе, где он спрятал его, и, собственно, каждый из одесских катакомбистов прошел через период поисков его. Знак — это типа восьмиугольник, типа розы ветров с надписью: *salve*, то есть “привет”.

**Л.:** *Salve*?

**О.:** Да, *salve*. Это по латыни, на латыни — “привет”. Вот, кстати, марка одесских папирос. Ну, вот, это кусочек фольклора, то есть каждый, кто в Одессе хотя бы один-два раза ходил в катакомбы, он слышал этот рассказ и загорался желанием найти. Вот пока все на эту тему» (ІАФО, 20900).

Наші тривалі пошуки «Казочки про золотий кораблик», як і паралелей до інших оповідей Становського в краєзнавчій літературі, результатів не дали (див., наприклад: Атлас, 1911; де Рибас, 1995; Маркевич, 1888), але нещодавно удача все ж таки несподівано посміхнулася нам через усезнаючий Інтернет. Нам вдалося знайти шість версій цієї легенди. Той факт, що легенда

знайшлася в Інтернеті, — цілком природний, бо він давно вже став місцем побутування фольклору. Колись усне поширення вважалось однією з провідних ознак фольклору (згадаймо термін «усна народна творчість»), але часи змінилися. Сьогодні тексти різних фольклорних жанрів розповсюджуються не лише усно, а й письмовими засобами, а саме через Інтернет, факс та повідомлення на мобільний телефон. Причому тексти ці містять у собі риси усної комунікації (Бар-Ицхак, Фіалкова, 1996; Рукомойникова, 2004; Фіалкова, Єленевська, 2001). Так, наприклад, брак інтонації та міміки частково компенсується емотико-нами, чи, інакше, смайликами (Рожанский, б. р.), один із яких ми й бачимо наприкінці першого з наведених нижче текстів. Графічно він передається комбінацією трьох знаків, а саме «:^)» і позначає «збентеженість, здивованість». У багатьох випадках оповіді, хоч і доступні всім, але спрямовані до членів однієї групи, тобто одного форуму (наприклад, форуму Сергія Мавріна чи одеського форуму), від яких чекають й отримують швидку відповідь, а часто й нові історії, тобто оповідь є частиною процесу комунікації. Не знищує Інтернет і типової для фольклору варіативності. Таким чином, звернення фольклористів до Інтернету, на нашу думку, не суперечить специфіці фольклору і є новим різновидом польової роботи. Наведемо знайдені версії.

### Версія 1.

У форумі незалежного сайту Сергія Мавріна «Путешествие по странам, континентам, городам и весям» у повідомленні від 27 березня 2005 р. оповідачка Маша розповіла:

«Ну вот... А вообще про катакомбы ходит куча легенд — страшных и не очень. Про золотой “Титаник” слышала — вроде какой-то одесский магнат спасся во время крушения “Титаника” и в честь сего знаменательного события заказал отлить из золота модельку корабля эдак 20 см. А во время войны спрятал где-то в катакомбах. Искали, да ни черта не нашли. И про расстрелянных евреев — вроде сбрасывали их кучами в шахты, с тех пор их призраки бродят по катакомбам» (<http://www.s-k-mavrin.ru/phpBB2/topic102-15.html> 30.10.2006) <sup>10</sup>.

## Версія 2.<sup>11</sup>

Матеріали тематичного форуму «Катакомби», який є частиною Одеського форуму:

«Deniska: А кто слышал легенду про одесские каменоломни и Золотой Титаник?

Clodia Tzimisce: Deniska, He. А можно ознакомиться? Зды.

Deniska: Она длинная, так что попытаюсь покороче.

На борту знаменитого Титаника среди множества других богатых и влиятельных людей в Нью-Йорк плыл один простой одесский миллионер и аристократ. Историю Титаника повторять не буду, но скажу, что наш парень не погиб в океане. Он выжил, хотя был на грани жизни и смерти, и посчитав это чудом, заказал одному европейскому ювелиру отлить из своего золота копию злополучного корабля. Одесские рассказчики никогда не сойдутся во мнениях, какого размера был этот золотой кораблик, но все уверены, что это изделие стоило очень и очень много. Иначе стал бы его хозяин, находясь в Одессе, в 1917 году прятать Золотой Титаник в одной из принадлежавших ему каменоломен. Сам миллионер бежал от нового режима в Европу, но на родину больше не вернулся. Прошло много лет. Каменоломни во время войны стали катакомбами, и там, именно там, до сих пор хранится во мраке не найденное никем сокровище. Золотой Титаник» (<http://forum.od.ua/archive/index.php/t-4646.html> 30. 10. 2006).

## Версія 3.

Катамаран-тур. Экскурсии и туры.

«Безусловно, с катакомбами связано и множество легенд. Например, такая.

На печально известном “Титанике” плыл одесский магнат, которому посчастливилось спастись при кораблекрушении. В честь чудесного спасения он заказал лучшим золотых дел мастерам изготовить точную модель судна. Во время гражданской войны 15-ти сантиметровый “Золотой Титаник”, сделанный из чистейшего золота, был спрятан в одесских катакомбах.

В конце прошлого века эта легенда была необычайно популярна, и “Золотой Титаник” искали все, кому не лень было спуститься в подземелье.

Но до сих пор золотая модель погибшего судна так и не найдена» (<http://www.katamarantour.com/?p=exctours&lang=rus&pp=8> 31.10.2006).

## Версії 4 і 5.

Туристично-інформаційний холдинг «Черноморская Ривьера».

«У наших катакомб есть и свой фольклор. Одна из легенд повествует о модели корабля, сделанной из чистого золота и спрятанной одним одесским капитаном в катакомбах. Он шел на войну и решил богатство свое припрятать до поры. Но с войны моряк не вернулся, а кораблик его до сих пор так никто и не нашел. История номер два похожа на первую: как-то так случилось, что один капитан из Одессы принимал участие в спасении пассажиров с “Титаника”. В благодарность ему подарили сувенир в виде золотого “Титаника” в уменьшенном виде. И опять же капитан спрятал его в катакомбах, когда уходил на войну. Дальше вы уже знаете: с войны он не вернулся, а “Титаник” из золота никто пока не обнаружил. Говорят, что есть подземщики, которые давно ищут капитанский золотой клад.

Есть у тех, кто ходит под землю, примета: нельзя то, что находишь в катакомбах, выносить наружу. Всё, что в подземелье, принадлежит богу Буту<sup>12</sup>, говорят они, а если ты всё же решился взять, то оставь что-нибудь взамен. В противном случае бог каменного подземелья отомстит. И взрослые здравомыслящие люди рассказывают, что знают не одну историю, когда крупные неприятности начинались у тех, кто выносил из катакомб подземные трофеи. Стоило им вернуть предмет на место, как их наземная жизнь приходила в порядок. Интересно, что же оставят в обмен за модель корабля в золоте, если таковую найдут? Обмены с богами – вещь опасная, потому что непредсказуемая. Тем более с богом такого запутанного лабиринта, как одесские катакомбы» (<http://www.ta-odessa.com/dostop/digger/index.shtml> 31.10.2006).

## Версія 6.

Дві версії наводять у своїй науковій статті Пронін та Обухов. Оскільки перша з них повністю повторює версію № 3 (див. вище), процитуємо лише другу, а також результати пошуків авторів:

«По другой версии, модель изготовлена и подарена кому-то из членов экипажа русского судна, спасшего во время крушения иностранца. Действительно, одним из первых судов, подплывших к “Титанику”, был русский “Царь”, портом приписки имевший Одессу. Письменного подтверждения этой легенды найти не удалось, но в 60–70-х годах она была очень популярна, и искали “Золотой Титаник” все, кому не лень спуститься в катакомбы под 56-й школой. Один из авторов статьи попытался докопаться до крупиц истины, содержащихся в этой истории...



Легенда о “Золотом Титанике” родилась примерно в 1965 году. По рассказам члена клуба “Поиск” Леонида, в милицию, где работал его брат, пришел пожилой мужчина и рассказал приведенную выше историю. Он принес план катакомб, сделанный на куске какой-то потертой ткани. Понять что-либо на плане было трудно, что и понятно – ведь план был сделан непрофессионалами. Куда план делся потом – покрыто мраком тайны. Милиционер рассказал историю своему брату – исследователю катакомб. Потом сведения о макете золотого судна стали известны жителям окрестных катакомб, ведь тайна, которую знает более одного человека, быстро перестает таковой быть» (Пронин, Обухов, б. р.).

Таким чином, разом з варіантом Становського, ми маємо сім версій однієї місцевої легенди, що дозволяє побудувати її екотип, тобто схематичний сюжет фольклорного твору, відомий у певній визначеній культурі чи на якійсь певній території (Сідов, 1977а; Хонко, 1981: 32). Екотипи будуються за моделлю, запропонованою Аарне та Томпсоном (1964).

Золотий кораблик в одеських катакомбах:

1. Хтось а) меценат; б) магнат; в) мільйонер та аристократ; г) капітан; д) інше.

2. Багато років тому а) в XIX столітті; б) в 1917 році; в) під час війни; г) під час громадянської війни; д) інше.

3. Сховав у катакомбах а) скарби; б) золоту модель «Титаника»; в) інше.

4. Які/яку отримав а) від продажу свого майна з невідомих причин; б) замовивши на згадку про чудесне врятування з «Титаника»; в) у нагороду за участь у порятунку потерпілих з «Титаника»; г) інше.

5. Він не забрав їх/їого, бо: а) втік до Європи; б) не прийшов з війни; в) з невідомих причин; г) інше.

6. Ця легенда мала реальну документацію а) заповіт в архіві; б) відомості у книзі; в) план на тканині; г) тощо.

7. Розшуки скарбів результату не дали.

### Інші історії про скарби

[Розглядаємо фотографії]:

«Олександр: Это турецкие золотые монетки. Они очень маленькие, они с форматом с копеечку. Это очень интересная история их находки.

Лариса: Это где?

О.: Это тоже в катакомбах, именно под Олессой (...) Да, мы сидим пять или шесть человек, я уже точно не помню. Перекур. Шли по длинному ходу, устали, сели покурить. В группе было два или три новичка. И кто-то из них задает вопрос: “А каким образом вы что-то здесь находите?” Потому что у меня дома был довольно обширный музейчик: “Экспонаты, найденные в катакомбах”.

Л.: Вам не удалось это привезти сюда (в Израиль – Л. Ф.)?

О.: Нет, это со временем все рассеялось, выбросилось. Ну, там не было таких вещей, в музейчике, золота, брильянтов. Там были, в основном, памятные для меня вещи. Да, и не суть важно. Задается вопрос: “Каким образом вы что-то находите?” На что я отвечаю: “Очень просто. В любом местековыряешь стенку”. Вот. У нас тут, видите, вот, здесь на фотографии, торчит железный ломик торчит, у него ручка примерно сантиметров в сорок-пятьдесят длиной, называется – фомич. Очень удобно, то есть что-то выворотить, какой-то камень из стены и так далее. “Вот, – я говорю, – берешь фомич и выворачиваешь любой камень из стены и за ним что-нибудь находишь”. И для... вот он у меня в руке, видите, хорошо виден... и для вящей наглядности выворачиваю из стены камень, и из этого камня выпадает большая граненая бутылка, то, что когда-то называлось “четверть”, примерно наполовину заполненная керосином. В первый момент люди подумали, что это – трюк, что я специально привел их и посадил в это же место. Вот, я выворачиваю следующий камень, и за ним обнаруживается керосиновая лампа, абсолютно целая, с фитильком, причем нам ее даже удалось впоследствии зажечь. Ну, после этого всех обуял азарт поисков, вот, ну, и начали крушить, крушить камни направо и налево, и за одним из камушков нашли кожаный истлевший мешочек с этими, вот, монетками» (ІАФО, 20893).

Немає сумніву в тому, що в катакомбах, які містять у собі багато культурних шарів, можна знайти різні речі у досить добродушному стані, в тому випадку дореволюційні газети, алтечні пляшечки чи газові лампи. Про аналогічні знахідки сповіщають й інші катакомбісти (Красножон, 2005; Пронин, Обухов, б. р.). Наступна історія була частково зіпсована через техніку – магнітофон несподівано зупинився – і тому не залучена до архіву. Але, на нашу думку, вона варта публікації.

[Розглядаємо фотографії]:

«Олександр: Вот это мы с моим товарищем на кладбище. Старое еврейское кладбище в Олессе. Опять же таки ищем легендарный вход

в легендарный склеп, связанный с катакомбами, содержащий что-то такое... К сожалению, не нашли.

**Лариса:** А в районе какой могилы, не знаете? Там связана с могилкой какая-то история? С конкретной могилкой?

**О.:** Нам была дана фотография человека, из могилы которого должен начинаться вход.

**Л.:** Вы помните эту фамилию?

**О.:** Нет, уже нет.

**[Після того, як помітили невдачу з записом]:**

**Л.:** Надеюсь, что эта история о том, как вы искали с еврейского кладбища вход в катакомбы, осталась на кассете...

**О.:** Ну, я надеюсь.... Ну, я должен добавить, что мы не разрушали могилы, не оскверняли их, то есть единственное, что мы делали, — приподнимали плиту, смотрели, что нет ли под ней хода, и обратно ее укладывали. Кстати, к сожалению, этого кладбища уже нету. Его буквально через год-два после наших походов туда, снесли и построили на его месте парк».

Клады на кладовищах, причому не лише єврейських, — популярна тема як традиційного, так і сучасного фольклору, що стимулює пошуки. Газета «Новая Кама», наприклад, недавно повідомила про часті випадки вандалізму на християнському кладовищі в Єлабuzі, де були захоронені відомі жителі міста, серед яких були і багатії. Працівники музею-заповідника навіть вдалися до легенди про кару, яка чекає на злочинців, щоб припинити ці напади (Козырева 2006). Що ж до універсального міфу про єврейське багатство, — то він відомий усім. На фоні традиційного російського і, ширше, слов'янського сільського населення, яке здебільшого грошей не мало й забезпечувало себе натуральним господарством, євреї, більшість яких у ХІХ ст. займалася ремісництвом та торгівлею, були одним з «грошових» соціальних шарів (Богданов, 1995: 69). У Польщі типовою скарбничкою була керамічна фігурка єврея, який мав принести добробут своєму власникові (Цала, 1995: 163). Особисту розповідь жителя білоруського Полісся про підземний хід, який поєднує єврейське кладовище і стару бойню, наводить О. Белова (Белова, 2005: 145–146), тобто всі мотиви розповіді Становського аж ніяк не випадкові.

«Начнем издадека. Начнем с проклятия гробницы фараона. Знаете об этом, слышали об этом. Множество историй, множество домыслов и загадок. Почему погибают все, кто нарушил в свое время покой гробницы Тутанхамона, насколько я помню, и все, кто был связан с экспедицией и с перевозками, и прочее, прочее, прочее. Лично я читал, по меньшей мере, пять разных гипотез на эту тему. Наиболее часто упоминают микробы, грибки, очень сохранившиеся нетронутыми и причиняющими всякое нехорошее. Но это ни в коем случае не объясняет многочисленные катастрофы и несчастные случаи и т. д. и т. д. Это предьстория.

Теперь — история. Значит, под Черниговом есть озеро. Насколько я пытаюсь вспомнить его название сейчас, я просто не могу его запомнить, поскольку не могу вспомнить, потому что в той местности, где оно находится, оно называется по-одному, а в официальных картах, путеводителях и так далее — по-другому. Какая-то речка небольшая и какое-то озерко. Значит, с этим озерком связана довольно распространенная легенда о том, что то ли Наполеон, то ли кто-то, отступая или наступая, в общем, затопил в этом озере свою казну. Я об этом озере, собственно, раньше не слышал. Просто принимая участие в поездке увеселительной в этот район, в походе по местам, что мне, в общем-то, было не свойственно, услышал. И были мы на этом озере. Это была не моя группа, то есть это были туристы-пешеходники и водники, которые нас пригласили. Но это неважно.

Одно из главных туристических развлечений туристов, обычно это поход в ближайшее село, естественно, за разливным вином и приключениями. Так вот, в этом селе, я и мой товарищ, по имени Коля Тимофеев, ныне покойный, к сожалению, вот, и мой товарищ Володя Питель, который находится на излечении, или находился, не знаю, как сейчас, в одесской психбольнице (это, кстати, очень показательно, потому что это в связи с тем, о чем пойдет речь), мы познакомились со старичком, ну, собственно, позна... мы купили у него вино. И так как он нам предложил его продегустировать прежде, чем заплатить, то мы у него задержались на очень долго. И продегустировали, наверное, с литров пять-шесть этого вина.

Я в это время был помоложе, покрепче и пьянел слабо, вот, а старичок пил наравне с нами и оставался, на мой взгляд по тем временам, совершенно трезвым. Вот. Ну, мы, естественно, разговорились насчет вот этой вот легенды о захороненных, затопленных сокровищах. Он захихикал, сказал, что “не вы первые, не вы последние здесь это ищите”. Вот. И сказал: “Сокровища есть, но не в озере. Вот.

И не Наполеоном не этим самым затопленные, запрятанные. Говорю, дело в том, что я – сторож”.

Причем я не знаю, то ли он говорил это в шутку, то ли всерьез, был ли он трезвый или нет, то есть дело вообще странный, очень подвижный, очень шустрый и периодически производил движения, буквально невидные глазу, то есть иногда он выходил вот из этого, то есть это сейчас я вспоминаю, из имиджа старичка. Я постараюсь коротко сформулировать так, чтобы это было понятно.

Я к чему упомянул вот этого фараона, фараоново проклятье, проклятье фараона, что единственно объяснявшая это событие гипотеза, допускает только это, собственно говоря. Древнеегипетские жрецы владели той же техникой внушения, довольно примитивной, и которая сейчас довольно широко распространяется в той же самой психиатрической больнице. Я наблюдал этот же момент, то есть, как дедок сказанул, слегка сказанул в теме – можно всегда завести, украсть или сделать ребенка, и ему передается эта же функция. То есть в какое-то время, когда дедок, старушка – не важно кто – это не принципиально, что он уже стар, слаб и не может нести эту функцию, он просто ее передает следующему поколению. Это поколение, приспособившись к нынешним условиям, продолжает жить в этом районе и нести те же самые функции, вот. Так что я очень хорошо представляю, как человек, нарушивший покой гробницы фараона, приговорен этими стражами, которые в нормальное рабочее время, там, днем они рабочие того же самого завода, а ночью они выполняют и приводят приговор к исполнению, к примеру.

Да, так вот, этот дедок в длинном застольном разговоре коснулся слегка... Он не сказал прямо, он намекнул обо всем том, о чем я сейчас рассказываю, это были намеки. Но, к сожалению, потом, на следующий день у нас вышел несколько конфликт с этим дедком, и он сказал: “Ребята, я там вчера наговорил, значит, вам лишнего. Чтобы вы потом не пожалели, лучше молчите об этом”.

И вот мы молчали-молчали, но двое моих товарищей, так сказать, уже вряд ли что-то смогут, а я достаточно далеко, я надеюсь, нахожусь от того места и достаточно давно это было, чтобы мне чего-то бояться. Вот все на эту тему» (ІАФО, 20890).

Перед нами особиста оповідь, яка органічно включає в себе широковідомі фольклорні мотиви, наприклад, про покарання смертю за порушення наказу мовчати про скарби (Богданов, 1995: 19) й легенди. Про прокляття гробниці Тутанхамона напи-

сано багато книг різних жанрів (див. детектив Филлипс, 2005), зроблені фільми (наприклад, пригодницький фільм режисера Рассела Малкехі «Тутанхамон: Прокляття гробниці»), існує безліч статей, деякі з яких Становський, за власним свідченням, читав. Знає він і про деякі раціональні теорії, що демістифікують легенду, але вважає їх невірними. Звичайно, під час нашої зустрічі в 1996 р. він не міг бути обізнаний з працями Томаса Говінга та Марка Нельсона, надрукованими значно пізніше. Говінг довів, що всю історію про прокляття з вказівками на погрозливі ієрогліфічні написи було сфабриковано й поширено пресою, яка залучала до рахунку жертв усіх, хто вмирав з будь-яких причин (2002: 226–230). У статті Нельсона проаналізовані біографії сорока чотирьох іноземців із Заходу, які, за визначенням археолога Говарда Картера, були в Єгипті під час відкриття гробниці, і 25 з них мали бути проклятими. Виходячи з того, що так зване «прокляття» мало походити з фізичних, а не метафізичних причин, Нельсон ретельно вивчив біографії всіх, хто безпосередньо контактував із вмістом гробниці, тобто був присутнім мінімум при одній з чотирьох нагод (чи при кількох із них), а саме при відкритті третіх дверей гробниці 17 лютого 1923 р., під час відкриття саркофага 3 лютого 1926 р., відкриття домовини 10 жовтня 1926 р. та при вивченні мумії 11 листопада 1926 р. Порівнюючи тривалість життя всіх цих людей після потенціального прокляття з тривалістю життя тих, хто не наближався до «клятого місця» і не мав бути проклятий, Нельсон звернув увагу на кілька важливих факторів, а саме на їхні вік та стать, а також на середній вік життя для чоловіків і жінок у цілому. Виявилось, що серед першої групи, тобто серед «проклятих», були переважно чоловіки (96 %), а серед другої групи, тобто непідлеглих прокляттю, – переважно жінки (64 %). Члени першої групи були старші за віком, ніж їхні дружини, й дожили в середньому до 70-ти років, з яких близько 20-ти – після відкриття гробниці. Члени другої групи дожили в середньому до 75-ти років, з яких 28,9 – після відкриття гробниці. Середня тривалість життя жінок, як відомо, вища за тривалість життя чоловіків, тому той факт, що молодші за віком дружини пережили своїх літніх чоловіків, є цілком природним і не залишає місця для дії прокляття (Нельсон, 2002, 325: 1482–1484).

Легенда про Наполеонові скарби, яку також згадує Становський, популярна й досі. Вона полягає в тому, що Наполеон, тікаючи з Москви, відчув, що затримується на небезпечній Смоленській дорозі через занадто важкі обози з пограбованим добром. У своїй книзі «Життя Наполеона Бонапарта» Вальтер Скотт розповів, що, бажаючи прискорити рух війська, Наполеон наказав кинути пограбовану в Москві здобич у Семлевське озеро, «lake of Semelin» англійською мовою (Скотт, 2000: 553). Зрозуміло, що інформація вразила й досі вражає уяву людей, багато поколінь яких уже понад двісті років розшуковують скарб (див., наприклад: Низовский, 2001: 213–244). Багато статей про ці пошуки, як у Семлевському озері, так і в інших місцях, наприклад у Білорусі, можна знайти в Інтернеті (Глазков, 2003; Уланенков, б. р.). Зазначимо, що на думку Низовського, семлевська версія є абсолютно фантастичною, а білоруська – найвірогіднішою (Низовский, 2001: 222–227; 232). Відбилися ці пошуки й у художній літературі (Букчин, 2004; Булычев, 1992). Відзначимо також існування окремої версії, за якою скарбу не було зовсім. Наполеон нібито роздав золото своїм солдатам з вимогою обов'язково здати його в Парижі (без автора і без року <http://ostmetal.info/arta2e71fff.phtml> 3.11.2006). Ні в одному з джерел ми не знайшли вказівок на захоронення скарбів Наполеона в Україні. Відомо лише, що українці воювали на боці російської армії та разом з росіянами переслідували Наполеона (Скотт, 2000: 546). Разом з тим, Україну інколи називають «країною скарбів», а серед історій про обози з коштовностями, заховані на її території, найвідомішою є легенда про скарби гетьмана Мазепи (Низовский, 2001: 153, 189–196).

Розглянувши легенди, зі згадки про які Олександр розпочав свою оповідь, перейдемо до її центрального епізоду, а саме до зустрічі з «дідком» на Чернігівщині. Як не дивно, але й він має варіанти, один з яких нам пощастило знайти. І стосується він саме України, хоча й іншого її регіону:

«Едва ли не в каждом селе можно найти старичка-“консультанта”, который деловито и подробно опишет, где лежит клад и как его можно достать. Один из таких консультантов, проживающий в шестидесяти

километрах от Житомира, был уговорен мной рассказать о кладонскательстве. Вот что поведал дед Антон:

– Клад – это не шутка. Сколько люда полегло даже на моей памяти из-за золотишка проклятого! А здесь по лесам есть что искать. Клад – это не только монетки да камешки. Как только его зарыли, над ним стают невидимые охранные силы. Обычно хозяин золотишка перед тем, как спрятать его, произносит зарок. В нем говорится о том, кто и когда сможет овладеть кладом. Бывает, кладут “на счастливого” или “на первого встречного”, но клад может быть заговорен и на человеческую голову или даже на несколько голов: то есть, чтобы заполучить сокровища, нужно погубить человека. Клады прячутся до определенной поры. Никто не может к ним подступиться раньше положенного времени. Как искать клад? Они над землей дают о себе знать появлением дыма, огня, “красных петухов”. Где прохажуем, покажется светлячок, там и искать надо. На болотах клады выходят из грунтовых вод для просушки. Но это все враки бабские. А есть и правда. Меня еще мой дед учил, что умный вахлак (каторжник, разбойник. – В. К.) клад зарывал с особыми хитростями. Прячут так, чтобы никто не знал и не видел, было трудно и некогда. Поэтому хозяева сокровищ копали ямы будто бы для убитых лошадей. А на низ незаметно укладывалась добыча, которую нельзя было унести с собой. Сверху бросали трупы лошадей, а случалось, и погибших людей. Такая яма наскоро присыпалась и втыкался простенький крест. Так делают и сейчас. Камешки и золотишко прятали в могилах – как в гражданскую войну, так и в Великую Отечественную. Кому придет в голову разрывать могилу?

– С кладом можно “повстречаться” и в дневное время, – серьезно продолжает дед Антон. – Если ты днем увидел в лесу свинью или жеребенка, то где-то рядом серебро, а если тебе повезет и встретишь в лесочке петушка, будь слокоен – на золоте стоишь. Дед мой учил меня: коль словчишь да ударишь эту зверюшку или птичку, перед тобой рассыплет денег будет. Любого клад охраняется. Тут и замки различные, а в качестве сторожей бывают души зверей и людей. Старики говорили, что вместе с кладом закапывали и человека, который стерег камешки до тех пор, пока кто-нибудь не сменит его. Кладонскатели рассказывают о жеребцах, что ржали в могилах, волках, которые нападали на землекопов, веселых казаках, которые сидят на бочонках с деньгами, – каждому встречному служивый предлагал водку или деньги. Кто выбирал монеты, тот вместо него оставался сторожить сокровище» (Ковальчук, б. р.).

В обох версіях, Становського та Ковальчука, йдеться про особисту зустріч з ділком-консультантом в українському селі, про таємничих охоронців, які мають передати свою посаду комусь іншому, про численні смерті серед шукачів захованих скарбів. Мотив могили-схованки у варіанті Ковальчука нагадує попередню оповідь Олександра про єврейське кладовище й легенду про церковний цвинтар в Єлабузі. Фольклор часто підкреслює зв'язок між мерцями й скарбами, що й пояснює їхні розшуки через могилу. Не має сумніву, що охоронці житомирських скарбів перебувають у «родинних стосунках» з богом Бутом з одеських катакомб, так само як і з драконом з «Беовульфа» (1975: 134–143, 158–159) та з охоронцями скарбів у Німеччині, Шотландії, Франції, Швеції, Мексиці та, звичайно, в Україні (Богданов, 1995: 64; Єкельчук, 1998: 322; Ліндов, 1982: 260; Скунць, 1972: 186–189; Шраєр, 1976: 710), оскільки заховані скарби – це сталий образ язичеської міфології (Низовский, 2001: 5). Звичайно, споріднені вони і з охоронцями гробниці Тутанхамона, в якій, до речі, були справді знайдені маленькі човники. Усі вони зроблені з дерева, але деякі вкриті позолотою. За віруванням єгиптян, човники мали забезпечити різні потреби небіжчика (і побутові, і релігійні) у потойбічному світі (Джонс, 1990: 1–7). Цікаво, чи не вони разом з «Титаником» надихнули «казочку про золотий кораблик», припливши з країни мерців до одеських катакомб? Сучасні легенди продовжують традиційні мотиви фольклору, за якими гроші й скарби пов'язуються, по-перше, з потойбічним світом та його представниками (наприклад, чортами, мерцями), по-друге – із соціальними маргіналами (солдатами, розбійниками, до яких, здається, можна залучити й капітана з оповіді про «золотий кораблик»), й по-третє – з етнічними або релігійними меншинами (наприклад, євреями, циганами, татарами) (Богданов, 1995: 75; Низовский, 2001: 9).

Повертаючись до Олещини, зазначимо, що інформація про кладу в цьому районі досить поширена (див., наприклад: Низовский 2001: 157–158, 293–294) і інколи має реальну основу. В 1963 р. в с. Орловка були знайдені давні монети, більшість з яких належить до античного періоду (Бондарь, Булатович, 1992)<sup>13</sup>. Подібні знахідки завжди стимулюють подальші пошуки скарбів

і, звичайно, розповіді про них, тим більше що скарби взагалі є типовою рисою підземного фольклору (див., наприклад, легенди про кладу в зб.: Легенди..., 1972). Історики навіть винайшли спеціальний термін «надприродна економіка» для визначення феномену пошуку захованих скарбів (Тейлор, 1986), значно поширеного в різних країнах світу. На думку Сергія Єкельчука, захоплення широким верств населення України у 1990–1991 роках легендою про скарби гетьмана Полуботка навіть мали реальний вплив на розвиток націоналістичного руху в країні (1998: 315). На нашу думку, це твердження є великим перебільшенням. Здається, що легенда про Полуботкове золото в англійських банках, як це взагалі притаманно фольклору, була поширена у певній фольклорній групі й зовсім невідома в інших. Ні я, ні мої знайомі кияни про неї навіть не чули<sup>14</sup>. Все це, звичайно, не спрощує іншого висновку Єкельчука про те, що підтримка ідеї незалежності України широкими верствами населення, на той час далекими від суто націоналістичного руху, була тісно пов'язана з надіями на надприродно швидкий економічний розвиток.

### Оповіді про привиди

#### Любчин кістяк

«Значит, в районі села Усатово исчезла девочка лет пятнадцати-шестнадцати. Не знаю, не помню точно. И спустя какое-то время обнаружили ее скелет, то есть ее кто-то убил в катакомбах, некто по фамилии (пауза) капитан, лейтенант, я уже не помню его звание точно, Орлик, то есть тот, кто курировал от КГБ катакомбы, я с ним лично говорил, он мне рассказал эту предысторию. Опознали ее по вещам, по сумочке, которая была при ней, по этим вещам (пауза), там, я знаю, пудреница, расческа. Родственники опознали, но к этому времени, как решили обратно (пауза) ну, забрать этот скелет, произошел обвал и перекрыл тот ход, по которому можно было туда попасть».

Наша группа спустя еще много лет после этого нашла дорогу туда же через совершенно другой вход, то есть за гораздо большее количество километров оттуда, где она находилась, то есть от того входа, где она попала в катакомбы, это было довольно далеко. Кто-то когда-то из нашей же группы, по-моему, произнес следующие слова (пауза). Обнаружились следы, что она ползала, то есть, что ее не убили, что ее, видно, не добились в свое время, и она еще какое-то время, перед тем,

как умереть, ползала, то есть есть следы, что она там ползала. Но по принципу испорченного телефона, это превратилось в то, что она ползает, что скелет ползает. И это вызвало к жизни достаточно, так сказать, стойкую легенду, что вот там есть Любкин скелет, так называемый Любкин ход и Любкин скелет. Вот, та, где лежит скелет девушки, которая ползает, который ползает периодически. Вот.

В том районе мы производили посвящение в спелеологи, то есть сажали человека с сигаретой и двумя спичками и оставляли на какое-то короткое время. Полное отсутствие звука и света в катакомбах, то есть полная изоляция; мозг, лишенный сигналов извне, начинает создавать их себе сам, то есть начинаются галлюцинации слуховые, зрительные и прочие. И это тоже само по себе создает огромное количество легенд, ужасов, страхов и всяких таких вещей» (ІАФО, 20904).

Наші пошуки варіантів цієї легенди були марними. Єдине, що вдалося знайти, це згадку про Любчин хід в одеських катакомбах (Красножон, 2005). Але з якою Любкою він пов'язаний – невідомо. Так, згадки про іншу Любку й катакомби є в художній літературі, наприклад, в «Одеських оповіданнях» Бабеля: «Лавки эти и участок номер сорок шесть на одесских каменоломнях принадлежат Любке Шнейвейс, прозванной Любкой Казак...» (Бабель, 1968: 183). Зустрівся нам у літературі еротично активний «Любчин кістяк» у сучасному творі, пов'язаному з Одесою, який не стосувався катакомб. За цим твором, донська козачка Любка була вбита з ревнощів коханцем у власному ліжку (Стрелец, 1998–2004).

«Один из случаев интересных, опять же таки необъяснимых. Наши ребята, ходившие в определенное время в катакомбы, говорили неоднократно о том, что слышны звуки. Учтывая то, что под землей царит абсолютная тишина и темнота, любой малейший проблеск света или звук, ну, автоматически фиксируется даже при разговоре, и, особенно, когда человек спит или когда тишина, то это все мгновенно на виду и на слуху. И вот, неоднократно слышались звуки, шорохи, шаги, стуки и прочее, но ни разу никого не нашли, не поймали, то есть все тревоги были ложные. Ну, и мы решили на главном ходу, называемом штреке, сделать контрольно-следовую полоску, то есть посыпали землю мелким песочком и поставили магнитофон с автоматическим включением на звук. У меня тоже, кстати, "Панасоник", и очень

чувствительный. А (пауза) репортерский этот магнитофончик (пауза). А на следующий день мы забрали этот магнитофон: было отмотано несколько метров пленки, на которых ясно прослеживаются шаги, причем со специфическим скрипом слегка под подошвой, так как там влажный песок на полу. Ну, что самое интересное, – что на контрольно-следовой полосе не было ни одного отпечатка, то есть, может быть, кто-то прошел по стенке или по потолку. Единственное объяснение» (ІАФО, 20902).

Становський – не єдиний, хто розповідає про привидів у катакомбах. В Інтернеті можна знайти легенди про Залізного Чоловіка, що сповіщає про обвал, про Дволику, яка в образі бабусі може вивести на поверхню, а як красуня заведе до безодні, «про рогатих підземних людей» і про Білого Спелеолога, який карає колег за помилки в печері. З усіма ними зустрічі явно небажані, хоч і не завжди трагічні. З усіх цих легенд найближчою до репертуару Олександра є легенда про Білого Спелеолога:

«Однажды два человека пошли в вертикальную пещеру, один спустился, а второй страховал наверху, ждал его (тогда техника прохождения была другая). Первого долго не было, и второй отправился на поиски, спасать. Спустился вниз, походил там и вроде бы нашел останки. Тогда он вылез наверх, забрал с собой веревки и ушел. А потом, как гласит легенда, нашли в этой пещере, внизу, у входа, человека, который умер от голода и весь был исцарапан, потому что пытался лезть наверх и никак не мог выбраться. В общем, разминулся первый со вторым. Этот первый и стал Белым Спелеологом» (Коваленко-Смит, Субботин-Матрос, 2005).

Читачі, мабуть, пам'ятають оповідь про зниклого туриста (ІАФО, 20906), яку ми навели на початку цього розділу. Його, як і Білого Спелеолога, також не знайшли, і він навечно залишився в підземному світі. Може, це саме його кроки й досі бентежать людей у темряві, не залишаючи слідів? Може, то він перетворився на Білого Спелеолога?

Тетяна Федосова, працівник однієї з турфірм, розповіла журналісту Мариніну про екстремальний туризм, під час якого шукають аномальні явища за допомогою фізичних приладів (наприклад, магнітофона), і про те, як шарлатани використовують

потяг легковірних людей до надприродних явищ (Маринин, 2003). Печери та підземелля сприяють виникненню всіляких галюцинацій, нерідко колективних, розповіді про які мають тенденцію перетворюватися на легенди. Так, наприклад, серед англійських та американських шахтарів досить популярною є легенда про *томмікноккерів*, які являють собою щось середнє між ельфами та привидами. Саме їхнім маленьким молоточкам приписують дивні звуки, які порушують тишу підземелля. Ці вірування широко використовуються жартівниками, які полюбляють інсценування привидів (Джеймс, 1992).

На початку ХХ ст. де Рібас вважав, що давня Одеса катакомб і привидів, жахів та марновірств давно померла (де Рібас, 1995, репринт. вид., 1913: 167), але, як бачимо, він помилився. Розповіді про надприродні явища, зокрема в катакомбах, а також про домових, про зурочення, а інколи й про відьом не раз зафіксовані в Україні і в Росії, а також в Ізраїлі від емігрантів з колишнього СРСР (Еленевская, Фиалкова, 2005, II: 57–60, 79–83; Кавагліон, Села-Шайович, 2005: 258–259; Тартаковський 2001; Головаха-Хікс, 2006; Белова, 2005) й немає сумніву, що ці свідчення повинні вивчатися в контексті порівняльного, насамперед слов'янського, фольклору.

### Окремий додаток

У 1997–1998 роках, друкуючи перші статті про розповіді Становського, ми могли лише сподіватися, що в майбутньому нам чи комусь іншому вдасться знайти їхні варіанти. За час, що минув з тієї пори, дещо вдалося знайти. І все ж є ще тексти, прокоментувати які ми сьогодні не можемо. Тому ми й вирішили надрукувати найцікавіший із них тут, у додатку, щоб усі, хто займається сучасними легендами, мали змогу залучити його до свого корпусу (деякі тексти стосуються Молдови й до теми розділу стосунку не мають).

#### Історія про таємні двері у місті Кіцмань (з нашого власного архіву)

«Город Кицмань, верховье Днестра, Западная Украина. Один из моих бывших сослуживцев, узнав, что я увлекаюсь туризмом, спелеологией, альпинизмом и прочими такими вещами, рассказал любопытный факт. Что в районе этого города Кицмань существует секта,

не помню сейчас названия, но что-то огпочковавшееся от католичества, очевидно, у которых есть святое место, к которому они ходят молиться. Это холм, в обрывистый край которого вмазана, вмурована дверь. И к этой двери подойти нельзя. И только тот, по верованиям этих сектантов, святой из их среды, который сможет к этой двери подойти, является следующим мессией что ли. Ну, естественно, мы посмеялись сперва. А спустя каких-нибудь полгода, этот мой знакомый, у которого там живут родственники, и он ездил их навестить, вернулся оттуда, в общем, шарень, совершенно лишенный воображения и каких-либо что ли мистических заморочек, подошел ко мне и сказал, что “Саша, я видел эту дверь. Я к ней действительно не смог подойти”. После этого, естественно, мы туда поехали. В моей группе присутствовало несколько ребят, тоже начисто лишенных фантазии как таковой, то есть мистического ужаса перед какими-то такими вещами. Мы нашли эту дверь, но нас предупредили, что туда стоит подходить с большой опаской, потому что местные *датишники* (тобто “ортодоксальні євреї” на русифікованому івриті. — Л. Ф.), скажем так, очень не любят посторонних чужаков видеть в своих родных святых районах. И мы как-то в воскресное раннее утро, мы туда подобрались, подъехали на моей “Ниве”. И действительно дверь, по-видимому, очень старая, из почерневших досок, на которой, судя по всему, раньше висели крест-накрест, были закреплены цепи, но они обвалились и висели также на этой двери. Ну, что вам сказать? Действительно, к этой двери подойти никто из нас не смог. Примерно в трех-четыре метрах от двери, как бы полукругом, не знаю, как это назвать, в общем, ощущение такое, что надо себя заставить шагнуть с высокого обрыва, то есть при попытке сделать шаг вперед, — пробивает такой ужас и такое ощущение, что просто не можешь себя заставить сделать этот шаг.

На обратном пути мы приманили кошку, бездомную, судя по всему, вернулись ради эксперимента к этой двери и швырнули ее в район этой двери. Надо было видеть, с каким визгом и воем эта кошка оттуда рванула. Вот.

Мы из экспедиции, заехав на обратном пути в Черновцы (это не очень далеко, у меня там были знакомые из ответственных товарищей в штатском, скажем так), поделились за бутылкой водки этим случаем. Нам сказали, что они в курсе, никаких подробностей, так сказать, нам оттуда не перепало. Нам посоветовали больше туда не соваться. Ну, вот, но в общем-то это так никого активно не заинтересовало, то есть прохладно восприняли и сказали, что в курсе. Вот и все, что я могу об этом сказать».

## Література

Аарне та Томпсон — *Aarne A. and Thompson S.* The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography. — Helsinki, 1964. — N 3.

Аропа — *Arora Sh. L.* Memorate as Metaphor: Some Mexican Treasure Narratives and Their Narrators // Perspectives on Contemporary Legend / Bennett G., Smith P. and Widdowson J. D. A. (eds). — Sheffield, 1987. — Vol. 2. — P. 79–92.

Атлас Д. Старая Одесса, ее друзья и недруги. — О., 1911. — С. 93–108.

Бабель И. Любка Казак // Бабель И. Избранное. — М., 1966. — С. 183–188.

Бар-Ицхак Х., Фиалкова Л. Фольклор и компьютер: К постановке проблемы // Язык и культура: Четвертая международная конференция. Материалы. — К., 1996. — С. 143–152.

Бевульф. — М., 1975.

Белова О. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. — М., 2005.

Бердиева Т. Буддизм в Бухаре (по классическим трактатам) // Буддизм и христианство в духовном наследии Центральной Азии: Материалы междунар. конф. Бишкек, 3–5 октября 2002 г. Сер. «Перекрестки культур». — Бишкек, 2003. — Вып. 2.

ОФЦИР ([http://cc.host.net.kg/vol\\_2/22\\_Berdieva.htm](http://cc.host.net.kg/vol_2/22_Berdieva.htm) 2. 11. 2006).

Богданов К. Деньги в фольклоре. — С.Пб, 1995.

Бондарь Р., Булатович С. Нумизматические памятники Нижнего Подунавья // Историческое краеведение Одесщины. — О., 1992. — Вып. 1. — С. 21–23.

Браун — *Brown M. E.* Personal Experience Stories, Autobiography and Ideology // Fabula. — 1990. — N 31. — P. 254–261.

Бріщина О., Головаха І. — Коментарі // Бріщина О., Головаха І. Прозовий фольклор села Плоске на Чернігівщині (тексти та розвідки). — К., 2004. — С. 425–485.

Бріщина О. Текстологічні аспекти вивчення прозової традиції фольклорного осередку // Там само. — С. 38–56.

Букчин С. Клад Наполеона. — М., 2004.

Булычев К. Клад Наполеона // Булычев К. Приключения Алисы: В 6 кн. — М., 1992. — Кн. 5. — С. 43–49 ([http://www.rusf.ru/kb/stories/klad\\_napoleona/text-01.htm](http://www.rusf.ru/kb/stories/klad_napoleona/text-01.htm) 3. 11. 2006).

Вард — *Ward D.* On the Genre Morphology of Legendary: Belief Story versus Belief Legend // Western Folklore. — 1991. — N 50(3). — P. 296–303.

Вильсон — *Wilson W. A.* A sense of Place or a Sense of Self: Personal Narratives and the Construction of Personal and Regional Identity // Southern Folklore. — 2000. — N 57(1). — P. 3–11.

Войчик — *Wojcik D.* Polaroids from Heaven: Meraculous Image Tradition at a Marian Apparition Site // Journ. of American Folklore. — 1996. — N 109(432). — P. 129–148.

Глазков А. Тайна кладов Наполеона // Российская земля (Аграрная партия России). — 2003. — Вып. 15. 18.07. (<http://www.agroparty.ru/smi/154/>).

Говінг — *Hoving Th.* Tutankhamun: The Untold Story. — New York, 2002.

Головаха-Хікс — *Golovakha-Hicks I.* Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or «Postfolklore»? // Journ. of Folklore Research. — 2006. — N 43(3). — P. 219–223.

Де Рибас А. Старая Одесса (репринт. изд. 1913). — М., 1995.

Дег, Васоний — *Degh L., Vazsonyi A.* The Memorate and the Proto-Memorate // Journ. of American Folklore. — 1974. — N 87(345). — P. 225–239.

Джеймс — *James R.* Knockers, Knackers, and the Ghosts: Immigrant Folklore in the Western Mines // Western Folklore. — 1992. — N 51(2). — P. 153–177.

Джонс — *Jones D.* Model Boats from the Tomb of Tutankhamun. — Oxford, 1990.

Екельчук — *Yekelchuk S.* Cossack Gold: History, Myth, and the Dream of Prosperity in the Age of Post-Soviet Transition // Canadian Slavonic Papers. — 1998. — XL(3–4). — P. 313–325.

Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле: В 2 т. — М., 2005.

Каваліон, Села-Шайович — *Cavaglione G., Sela-Shayovitz R.* The Cultural Construction of Contemporary Satanic Legends in Israel // Folklore. — 2005. — N 116(3). — P. 255–271.

Коваленко-Смит Д., Субботин-Матрос В. Insectum Sapiens или «Смерж» адмирала Каннабиса: Лит.-худ. изд. — 2005 ([http://www.insectum-sapiens.com/chap02\\_3.htm](http://www.insectum-sapiens.com/chap02_3.htm) 4. 11. 2006).



- Ковальчук В. Клады и подземелья Житомира: Были и легенды. — Б. р. ([http://cathedral.net.ua/articles\\_preview\\_1\\_36\\_print.htm](http://cathedral.net.ua/articles_preview_1_36_print.htm) 3.11.2006).
- Козлова Н. Советские люди: сцены из истории. — М., 2005.
- Козырева Л. Легенда о Троицкой церкви // Новая Кама: Елабуж. общ.-полит. газ. — 2006. — 31 окт. ([http://newkama.elabugae.ru/news\\_full.php?id=22](http://newkama.elabugae.ru/news_full.php?id=22) 2.11.2006).
- Красножон А. Одесская «глубинка» (<http://www.odessapassage.com/archiv/2005/apr2005/prikluchenie20/index.php3> 4.11.2006).
- Лабов, Валецкий — *Labov W., Waletsky J.* Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience // Essays on the Verbal and Visual Arts / Helm J. (ed.). — Seattle, 1966. — P. 12–44.
- Лабов В. Трансформація шель хавая ішт ле-тахбір сілурі (Трансформація події з особистого життя в оповідь, іврит) // Ха-сіфрут (Література). — 1975. — № 20. — С. 60–83.
- Легенды нашего края / Упоряд. П. М. Скупец. — Ужгород, 1972.
- Линдов — *Lindow J.* Swedish Legends of Buried Treasure // Journ. of American Folklore. — 1982. — N 95(377). — P. 257–279.
- Маринин А. Месть рогатых воюючек // Мегалополис-Экспресс. — М., 2003. — 17 марта. — С. 21 (<http://news.ofo.ru/ofonews/7697/index.html> 4. 11. 2006).
- Маркевич А. Одесса в народной поэзии // Труды VI Археологического съезда в Одессе (1884). — О., 1888. — Т. 2. — С. 398–418.
- Нельсон — *Nelson M.* The Mummy's Curse: Historical Cohort Study // British Medical Journ. — 2002. — N 325. — P. 1482–1484 (21 Decemb.).
- Низовский А. Зачарованные клады России. — М., 2001.
- Панченко А. Инквизиторы как антропологи, антропологи как инквизиторы // Живая старина. — 2001. — № 1. — С. 7–9.
- Померанцева Э. Устные рассказы о мифических существах и их жанровые особенности. Сайт кафедры литературы Тольяттинского государственного университета <http://kaflit.tltsu.ru/hrestom/stat29.html> (19.04.2007).
- Пронин К., Обухов А. В катакомбах 56-й школы ([http://uzm.spb.ru/archive/56\\_school\\_catacombs.htm](http://uzm.spb.ru/archive/56_school_catacombs.htm) 31. 10. 2006).
- Рожанский Ф. Точка, точка, запятая (эмотиконы как живая семиотическая система) (<http://www.belb.net/obmen/Rozhanski.htm> 30. 10. 2006).

- Рукомойникова В. «Виртуальный» фольклор в контексте народной смеховой культуры : Автореф. дис. ... канд. филол. наук. — Ижевск, 2004.
- Сидов фон — *Sydow C. W. von.* The Categories of Prose Tradition // C. W. von Sydow Selected Papers of Folklore. — New York, 1977. — P. 86–88.
- Сидов фон — *Sydow C. W. von.* Geography and Folktale Oicotypes // Ibid. — New York, 1977. — P. 44–59.
- Скотт — *Scott W.* The Life of Napoleon Buonaparte, Emperor of the French. — Ann Arbor / (Mich), 2000.
- Симонідес Д. Меморат // Народна творчість та етнографія. — 2007. — № 1. — С. 120–125.
- Сталь — *Stahl Sandra K. D.* The Personal Narrative as Folklore // Journ. of the Folklore Institute. — 1977. — XIV(1–2). — P. 9–30.
- Сталь 2 — *Stahl Sandra K. D.* The Oral Personal Narrative and Its Generic Context // Fabula. — 1977. — N 18. — P. 18–39.
- Сталь 3 — *Stahl Sandra K. D.* Literary Folkloristics and the Personal Narrative. — Blomington, 1989.
- Стрелец В. (1998–2004) Душа фигуры // Собрание сочинений Вики Стрельца ([http://vstrelets.land.ru/books/tri02\\_df/g21.html](http://vstrelets.land.ru/books/tri02_df/g21.html) 4. 11. 2006).
- Тангерлини — *Tangherlini T. R.* «It Happened Not Too Far from Here...»: A Survey of Legend Theory and Characterization // Western Folklore. — 1990. — N 49(4). — P. 371–390.
- Тартаковський — *Tartakovsky E.* Group Psychodynamics of Witchcraft and Witch-hunting: Immigrant Adolescents from the Former Soviet Union in Israel // Group Analysis. — 2001. — N 34(1). — P. 129–142.
- Тейлор — *Taylor A.* The Early Republic's Supernatural Economy: Treasure Seeking in the American Northeast, 1780–1830 // American Quarterly. — 1986. — N 38. — P. 6–34.
- Уланенков — *Ulanenkoff S.* Семлевский клад: вокруг да около (<http://usveter.narod.ru/semlevo.html> 3.11.2006).
- Фіалкова, Єленевська — *Fialkova L., Yelenevskaya M.* Ghosts in the Cyber World: Analysis of the Folklore sites on the Internet // Fabula. — 2001. — N 1–2. — P. 64–89.
- Филлипс А. Египтолог. — М., 2005.
- Хонко — *Honko L.* Memorates and the Study of Folk Beliefs // Journ. of the Folklore Institute. — 1964. — N 1. — P. 5–19.

Хонко 2 – *Honko L. Four Forms of Adaptation of Tradition // Studia Fennica. – Helsinki, 1981. – N 26. – P. 19–33.*

Цала – *Cala A. The Image of the Jew in Polish Folk Culture. – Jerusalem, 1995.*

Ценнин Ю. Временный работник // Одесские катакомбы. – Одесса, 1974. – С. 110–119.

Шилов Ю. Погребение с плотами и лодкой в Нижнем Поднестровье // Историческое краеведение Одесщины. – Одесса, 1992. – Вып. 1. – С. 9–11.

Шраер – *Schryer F. J. A Reinterpretation of Treasure Tales and the Image of Limited Good // Current Anthropology. – 1976. – N 17. – P. 708–710.*

\* Матеріали цього розділу були частково надруковані в наших попередніх працях, а саме в 1997 р. у збірці «Єврейська історія та культура в Україні», с. 213–217, у 1998 р. в журналі «Живая старина», № 2, с. 35–37 та в матеріалах IV Конгресу українців в Одесі.

<sup>1</sup> Друзи – це особлива релігійна група, яка проживає в Сирії, Лівані та Ізраїлі і завжди лояльна до уряду країни мешкання. Рідною для друзів є арабська мова. Стати другом неможливо – ним /нею треба народитися. Шлюби з представниками інших етнічних або релігійних груп друзам суворо заборонені. Релігія групи становить таємницю не лише для чужинців, а й навіть для нерелігійних друзів. Єдиними відомими її постулатами є віра в переселення душ, а також в те, що месія народиться в чоловіка, а не в жінки.

<sup>2</sup> Інколи позначається як фон Зюдов.

<sup>3</sup> На жаль, нам не довелося познайомитися безпосередньо з працями Гранберга й інформацію про його теоретичні погляди ми отримали з публікацій колег.

<sup>4</sup> Разом з тим, наприклад, Арора, яка розрізняє оповіді про події з власного життя оповідача та оповіді про події, що трапилися з кимось із його/її знайомих, терміна «фабулат» не вживає. Оповіді першого типу вона називає власне меморатами, а оповіді другого – меморатами в широкому розумінні (Арора, 1987: 84).

<sup>5</sup> Інколи має написання Важоні.

<sup>6</sup> Термін «фабулат» вважаємо зайвим.

<sup>7</sup> Пізніше Лабов додав шостий елемент, з якого, до речі, оповідь у більшості випадків починається, – анотацію (Лабов, 1975: 65).

<sup>8</sup> Під час нашої зустрічі дочка Олександра та Оксани спілкувалася з батьками на івриті.

<sup>9</sup> Нам пощастило познайомитися з колишнім викладачем історії в Одеському технікумі залізничного транспорту та позаштатним екскурсиводом Романом Чаїрським, який живе в Ізраїлі з 1990 р. Чаїрський (1931 р. н.), на відміну від Становського, волив екскурсії за визначеним маршрутом і з затвердженим керівництвом бюро текстом екскурсій. Контактів з клубом спелеологів у нього майже не було. Репертуар Чаїрського, також чудового оповідача, цілком вільний від містики й майже не збігається з репертуаром Становського.

<sup>10</sup> Віртуальні матеріали, на жаль, інколи зникають, тому вказуємо дату, коли востаннє перевіряли їхню наявність. Крім того, завжди залишаємо в своєму архіві копію матеріалу. Що ж до легенди про привида загиблих євреїв, то вона не має паралелей у репертуарі Становського, хоч розповіді про привида там є. Ця легенда широко представлена на тих самих сайтах, де й історія про золотий кораблик.

<sup>11</sup> Ми зберігаємо оригінальну орфографію. Типовою, хоч і не обов'язковою, ситуацією комунікації у всесвітній мережі Інтернету є заміна власного імені учасників форумів прізвиськом.

<sup>12</sup> Бог Бут – це персоніфікований будівельний матеріал, який, як і ракушняк та піщаник, добувають у катакомбах. Малоімовірно, щоб на одеський фольклор якимось вплинув образ з Корану, де слово *бут* уживається у значенні «ідол» (див. про цей образ в ісламі: Бердієва, 2003). На нашу думку, це просто випадковий збіг імен. Серед духів – охоронців скарбів, відомих українському фольклору, зазначимо таких, як Блуд, Мара, Ховала (Низовский, 2001: 159–160).

<sup>13</sup> Недавно ізраїльські археологи повідомили про відкриття в районі міста Бейт-Шеан печер з похованням римського періоду. Знахідка була випадковою – печери знайшли під час робіт, пов'язаних з ремонтом каналізації. У могилах побачили керамічний посуд, зброю, золото й коштовності, адже людей у ті часи ховали з їхнім майном. Точне місце знахідки поки що приховується, щоб не спровокувати напад «шукачів скарбів» ([http://www.mignews.com/news/travel/world/311006\\_105023\\_50519.html](http://www.mignews.com/news/travel/world/311006_105023_50519.html) 31. 10. 2006).

<sup>14</sup> На той час я ще була киянкою.

Чорнобильська катастрофа 1986 р. фактично зруйнувала життя і побут багатьох громадян України, Білорусі та південних регіонів Росії – як евакуйованих урядом, так і тих, хто втік самотужки в далекі області тоді ще величезного Радянського Союзу, залишився вдома, втративши спокій, чи навіть емігрував за кордон. Крім того, вона привела до змін у різних галузях науки, спрощуючи чи створюючи предмети дослідження. Так, наприклад, на думку українських лінгвістів, *чорнобильські говірки як ареальна цілість* перестали існувати внаслідок відселення людей з екологічно небезпечної зони. Поняття «чорнобильські говірки» набуло нового змісту і співвідноситься зараз з говірками переселенців із потерпілих територій (Гриценко та ін., 1996: 7). Для фольклористів протягом десятиріч Чорнобиль був маленьким українським містом із гетерогенним українським, російським та єврейським населенням. Фахівці з єврейського фольклору, наприклад, вбачали в ньому, як і в Меджибожі чи Бердичеві, один із центрів хасидських легенд. Квітневий вибух атомного реактора у 1986 р. зробив це невелике місто всесвітньо відомим символом атомної катастрофи, яка на відміну від тієї, що спіткала Хіросиму та Нагасакі, була наслідком дії «мирного атома», а не ворожих сил. Сьогодні термін *чорнобильський фольклор* позначає ті різножанрові тексти, які з'явилися й поширилися після катастрофи, та є синонімічним до *ядерного*, чи *атомного*, фольклору.

Як відомо, найбільшої шкоди від аварії зазнали Україна та Білорусь, але не буде перебільшенням сказати, що вплив її на життя та думки людей був універсальним. Чорнобильський фольклор породив нову концепцію часу та простору, цілком відмінну від попередньої. Два маленьких українських міста, Прип'ять і Чорнобиль, стали водночас атомними центрами планети, трагічний зв'язок з якими, як свідчать фольклорні джерела, відчувають Польща, Чехія, Словаччина, Угорщина і навіть Швеція. Незважаючи на назву, чорнобильський фольклор в жодному разі не є локальним. Його значне поширення пояснюється різними процесами, а саме паралельним виникненням типологічно схожих текстів у різних країнах, міграціями

оповідачів, телефонним, поштовим та комп'ютерним спілкуванням, газетними публікаціями та телевізійними програмами. Носіями атомного фольклору є люди різного етнічного походження, які спілкуються різними мовами у різноманітних ситуаціях у різних країнах.

Типовими жанрами чорнобильського фольклору є чутки, особисті оповіді, частівки, переробки популярних пісень, дитячі ігри та, звичайно, анекдоти. Треба зазначити, що за 20 років, які пройшли з моменту аварії, тексти різних жанрів виявили неоднакову поширеність як в усному побутуванні, так і в переході до друку. Найбільше поширеними є анекдоти, найменше – дитячі ігри. І це не випадково. У колишньому Радянському Союзі деякі жанри сучасного фольклору визнавалися культурно значущими, а інші – взагалі залишалися поза предметом фольклористики як наукової дисципліни. Так, найшвидше почали збирати й друкувати анекдоти, важливість яких добре усвідомлювали фахівці й аматори, а дитячі ігри потрапляли до друку лише в поодиноких випадках.

У працях, присвячених чорнобильському фольклору, здебільшого вивчаються окремі колекції, зібрані тим чи іншим фахівцем. На відміну від них ми бачимо свою мету у порівнянні різних колекцій у жанровому й тематичному плані. На нашу думку, чорнобильський фольклор являє собою відгалуження фольклору катастроф, який інколи називають також «фольклором вішалників», або «чорним гумором» (Дандес, 1987; Елліс, 2002; Канаана, 1995; Нево, Левін, 1994; Обрдлік 1941–42). У цій праці ми порівнюємо його з фольклором, поширеним в Америці після вибуху на атомній станції в Міддлтауні<sup>1</sup>.

За Брюммондом, одним із наслідків Чорнобильської катастрофи стало виникнення в українців нової особистої та колективної ідентичності (Брюммонд, 2005: 52). Наше дослідження свідчить про те, що постчорнобильська ідентичність виходить за географічні, етнічні та політичні кордони.

### Засоби масової інформації та чутки про Чорнобиль

Як відомо, вибух четвертого реактора Чорнобильської АЕС стався 26 квітня 1986 р., але перше коротеньке офіційне повідомлення про аварію з'явилося у «Правді України» лише через

три дні, тобто 29 квітня (Сміт, Сміт, 1999: 153). Чутки ж досягли Києва вже 27 квітня, на день раніше, ніж розповіли про вибух «ворожі голоси», тобто західні радіостанції. За Моррісоном, громадяни Польщі отримали інформацію з Заходу також 28 квітня, а з власного радіо та телебачення – одночасно з мешканцями України 29 квітня (Моррісон, 1986–87: 67). Не викликає сумніву, що швидке поширення чуток у Києві пояснюється не лише його територіальною близькістю, а й тісними адміністративними зв'язками з епіцентром аварії. Другого травня на телебаченні, нарешті, розповіли про візит Єгора Лігачова та Миколи Рижкова до потерпілого регіону (Щербак, 1987: 64), а регулярні телевізійні повідомлення розпочалися лише 5 травня. Нагадаємо, що за тогочасною радянською пресою та за твердженням офіційних осіб, ситуація в Києві була підконтрольною, а занепокоєння викликала лише «безглузда» паніка (Касьяненко, 1986). Довір'я населення ці заяви не викликали, а їхніх авторів Щербак саркастично назвав «солов'ями Чернобиля», одразу нагадавши амбівалентне значення фразеологізму «розливатися солов'єм» та зловісний фольклорний образ солов'я-розбійника. Таким чином, засоби масової інформації виявилися ненадійними й замість фактів містили «фактоїди».

Фактоїдами ми називаємо брехливі відомості, яві видаються урядом та пресою за факти, що нібито існують. Використання фактоїдів має здебільшого ідеологічну або політичну мету й дезорієнтує людей. Пошуки правдивих відомостей привели читачів до двох статей, надрукованих до вибуху, а саме до статті Любові Ковалевської про серйозні недоліки в роботі п'ятого (не четвертого!) реактора Чернобильської АЕС та до статті Легасова із співавторами про вірогідність і можливі наслідки майбутньої атомної катастрофи (Ковалевська, 1986; Легасов, Феокистов, Кузьмін, 1985). Обидві публікації швидко зникли з багатьох бібліотечних фондів і у свою чергу стали темами чуток. Чутки, як відомо, поширюються здебільшого під час небезпеки або неспокою при дефіциті надійної інформації. Вони можуть підтвердитися, а можуть виявитися неправдивими, облудними. Таким чином, слово «чутка» вжите в цьому випадку в суто термінологічному значенні і не містить оцінного змісту (див. про чутки та фактоїди: Рознов та Файн, 1976: 10–11). Своєрідну

хрестоматію фактоїдів і чуток містить вищезгадана документальна повість Юрія Щербака – перший епос чернобильської трагедії. Під час чернобильської катастрофи чутки часто спростовувалися фактоїдами, що лише погіршувало становище мешканців потерпілого регіону.

Тогочасні чутки можна розділити на кілька груп. Перша містить чутки про саму аварію, тобто про те, що сталося насправді (пожежа або вибух), та про її найближчі наслідки (можливість другого вибуху, евакуація Києва тощо). Друга група об'єднує поради про найдоцільнішу поведінку людей у даних умовах: залишатися спокійними, не змінюючи способу життя; цілодобово мити підлогу; втікати з Києва; чекати на офіційну евакуацію; привозити продукти харчування з Москви, пити червоне вино, приймати внутрішньо йод, робити чи не робити аборти та ін. (див. наприклад: Кононенко, 1992: 148). До третьої групи ми залучаємо чутки про відносну радіоактивність тих чи інших київських вулиць або різних кутків на подвір'ї. Із засобів масової інформації було відомо, що радіація поширювалася «плямами», тобто поряд могли бути «чисті» та «брудні» будинки, подвір'я, клаптики землі. Звичайно, кожен оповідач мав, за відсутності надійної інформації, власне уявлення про їхній розподіл. Добре пам'ятаємо розповідь малописьменної сусідки про «радіоактивний куточок» біля нашого будинку на вулиці В. Забіли, який начебто хтось вимірював. І хоча свідком вона була ненадійним, у жодної з молодих мам не виникло бажання колихати дитину в тому місці. Четверта група об'єднує чутки, що поширювалися в інших регіонах колишнього СРСР про стан на Україні. Так, я особисто чула в Тбілісі, що кияни нібито отримували горілку безкоштовно. І, нарешті, п'ята група містить чутки, поширені під час річниць чернобильської катастрофи з 1987 по 1990 рр. Вони могли стосуватися інших ядерних реакторів, а не Чернобильської АЕС. Так, скажімо, 24 квітня 1990 р. мені довелося стати свідком і навіть учасником дивної ситуації виникнення чуток. Гуляючи з дочкою та сусідками з немовлятами у Голосіівському парку, ми натрапили на літнього чоловіка, який збентежено повідомив нас про вибух реактора в Інституті ядерних досліджень і запропонував негайно бігти додому. З одного боку, було зрозуміло, що якби вибух насправді стався, ми повинні

були б його почути. З другого боку, досвід виправданих чуток 1986 р. вимагав ужиття якихось заходів. Повернувшись додому, я негайно зателефонувала своєму чоловікові, який працював поряд з тим інститутом. Чоловіка не було на місці, і я розповіла його співробітникові про дивну зустріч у парку. Той заспокоїв мене, сказавши, що все це неправда, а незабаром зателефонував уже мій чоловік і, сміючись, сказав: «Як мені тільки-но сказали, ти думала, що стався вибух».

Чорнобильські чулки швидко поширювалися з вуст у уста чи телефоном і мали велику варіативність (див.: Аллпорт, Постмен, 1947: IX). Довір'я до чуток зростало час від часу, а коло їхнього поширення охоплювало майже всі соціальні верстви. Можна констатувати паралельне виникнення двох міфологій, а саме оптимістичної міфології уряду, що поширювалася засобами масової інформації, та досить песимістичної міфології мас. Телефон став новим ідолом, а люди з дозиметрами, — майже жерцями.

Багато хто й досі упевнений, що таке могло трапитися лише за радянських часів, але історія американської атомної катастрофи спростовує це припущення. Так, 28 березня 1979 р. на американській атомній станції, що розташована у Міддлтауні, неподалік від Харрісбурга (Пенсильванія) вибухнув другий реактор. Через брак коштів були евакуйовані лише діти й вагітні жінки. Керівництво штату та Федеральна комісія з ядерного врегулювання запевняли мешканців міста у повній безпеці, так само, як це робитимуть їхні колеги в СРСР та соціалістичних країнах через сімнадцять років (Мілспау<sup>2</sup>, 1981: 58–59; Харпер, 2001: 116–117; Шербак, 1987–88 та ін.). Газети, радіо й телебачення довіри не викликали. Через брак надійної інформації поширювалися різноманітні чулки. Багато розповідали про важливість чи зайвість абортів, про несподівану смертність худоби та ін. У 1979 р. серед чуток про те, що станеться ще один вибух, найпоширенішою була одна, пов'язана з ворожкою Джоанн Діксон, яка нібито визначила дату — 10 квітня. Коли ж цей день минув без пригод, почали говорити, що ворожка визначила місяць, а не рік, тобто це станеться колись у квітні, але невідомо коли (Мілспау, 1981: 59). Здається, що вона не визначила й місце, бо вибух стався у квітні 1986 р. в Прип'яті біля Чорнобиля. І лише помилково забули визнати Прип'ять та Міддлтаун місцями-побратимами, що ми й виправляємо у своїй праці.

Проблемі чуток під час катастроф Р. Рознов та Г. Файн присвятили окремий розділ у своїй вищезгаданій книзі. Аналізуючи контроль за чулками, вони зазначили, що інформація від офіційних установ під час катастроф може бути неповною (йдеться не про свідому фальсифікацію, а лише про замовчування деяких фактів, які можуть викликати небажану паніку), та всі поради мають бути корисними і спрямованими на організацію безпеки людей (1976: 118–119). Відомий соціолог Т. Шибутані слушно зазначив, що чулка являє собою засіб комунікації, завдяки якому люди, об'єднані скрутним становищем, намагаються сконструювати його змістовну інтерпретацію, активізуючи свої інтелектуальні ресурси (1966: 12). Так трапилося і під час чорнобильської катастрофи. Не дивно, що недовіра до уряду та преси широко відбилася в різних фольклорних жанрах.

### **Чорнобильський фольклор: джерела й добірки**

В основу цього розділу лягли сім добірок чорнобильського фольклору<sup>3</sup>. Перша з них міститься в документальній повісті Ю. Шербака, професора-лікаря та письменника. Він опитав багатьох людей з різних соціальних верств, зберігши для читачів їхні справжні імена та прізвища, вік, фах, а інколи й відомості про сімейний стан. Тривалий час його праця була найбільшим зібранням особистих оповідей людей, які пережили чорнобильську катастрофу<sup>4</sup>. Повість містить також поодинокі приклади віршованого чорного гумору, дитячих ігор та анекдотів. Повість надрукована російською мовою, але українська зберігається там, де це конче потрібно для передачі рими чи ритму<sup>5</sup>.

Друга добірка, упорядкована Дорою Штурман та Сергієм Тіктінім, містить сорок сім анекдотів та один римований текст (1987: 472–482). Йдеться про матеріал, що є дуже репрезентативним з боку тематики, але має три істотні недоліки. По-перше, тексти зазнали стилістичного редагування, про що ми довідалися від С. Тіктіна. По-друге, з кількох варіантів одного анекдоту до збірки залучався лише один. По-третє, упорядники не дали відомостей про оповідачів чи про місце поширення й запису текстів.

Третя добірка — моя. Вона підготовлена у 1991–1992 рр. і нараховує двадцять два анекдоти, одну легенду про долю, один

меморат, одну легенду про катастрофу як господню кару та три віршовані тексти. Усі тексти, крім трьох (18674–18676, які записав мій батько Лев Фіалков), зібрані мною. Як і інші колекції, вона має свої сильні й слабкі сторони. Киянка до квітня 1991 р., я почала збирати чорнобильський фольклор з великим запізненням уже після еміграції, коли працювала науковим співробітником в Ізрайльському архіві фольклорного оповідання (ІАФО). Усі інформанти, крім двох, були недавніми іммігрантами з Радянського Союзу<sup>6</sup>. Всі вони нерелігійні євреї (я просто не зустріла релігійних євреїв чи не євреїв, які були б носіями чорнобильського фольклору, але впевнена, що такі люди в Ізраїлі є). Єврейське походження оповідачів не робить зібрані тексти суто єврейським фольклором. Більшість із них була почута в колишньому Радянському Союзі в етнічно змішаних російськомовних компаніях. Усі зібрані мною й моїм батьком тексти наведені наприкінці цього розділу мовою оригіналу.

Четверта, й найбільша, колекція чорнобильського фольклору зібрана й видана киянином Богданом Жолдаком українською мовою (2001) і значною мірою відображає сприйняття подій саме українцями. До неї входять 161 прозовий і 21 віршований тексти. Відомостей про інформантів немає. Навіть той факт, що українська мова є мовою оригіналу, відомий нам не з самої публікації, а з усної бесіди з літературознавцем Мироном Петровським, який був автором передмови.

Усі інші добірки, з яких складається матеріал цієї праці, підготовлені за межами колишнього Радянського Союзу<sup>7</sup>. Упорядником п'ятої став Моррісон (1986–87), який надрукував вісім польських анекдотів та одного віршованого тексту. Усі анекдоти подані в англійському перекладі й лише до вірша додана транслітерація. Немає інформації про оповідачів.

Шоста колекція надрукована в тому самому часописі, що й попередня (Рейнхольд, 1986–1987). Вона нараховує сімнадцять анекдотів, зібраних у Сполучених Штатах, та один текст з Баварії, який містить дитячу образу. Крім одного, всі інформанти анонімні. Усі тексти надруковані англійською мовою.

І, нарешті, останню добірку, яку підготував Курті, надруковано як додаток до його змістовної статті про чорнобильські

анекдоти (1988). Загальна кількість наведених анекдотів становить сорок сім текстів, зібраних в різних країнах, а саме в Чехословаччині (1–18), Угорщині (19–44) та Польщі (45–47). Усі вони надруковані в англійському перекладі без інформації про оповідачів.

Таким чином, у більшості розглянутих колекцій, причому не лише аматорських, а й професійних, немає особистих відомостей про інформантів<sup>8</sup>. Відомі російські лінгвісти Шмельови, автори дуже цікавої книги з теорії анекдоту, вважають фіксацію цих даних необов'язковою, а інколи – зайвою. На їхню думку, вивчення анекдоту польовими засобами з відповідною документацією може бути притаманне соціолінгвістичним працям або дослідженням іноземців, які дивляться на цей жанр збоку, не будучи носіями традиції (Шмелева, Шмелев, 2002: 15–16). Ми не можемо погодитися з цією позицією. По-перше, ретельна польова праця, навіть створена за кордоном, не обов'язково свідчить про те, що фольклорист не є носієм традиції (автор, наприклад, до неї, безсумнівно, належить). Скоріше вона свідчить про те, що фольклорист стоїть на інших теоретичних засадах (про важливість урахування відомостей про інформантів див.: Кімакович, 1997: 129–130). По-друге, збираючи анекдоти, ми не знаємо, хто з колег, з якого боку їх розглядатиме в майбутньому, а друкуючи тексти, ми хочемо забезпечити їхнє подальше існування та вивчення. Зрозуміло, що не всі інформанти згодні дозволити надрукувати своє ім'я. У таких випадках можна погодитися на псевдоніми при збереженні іншої демографічної інформації, як ми з колегою зробили, наприклад, у праці про особисті оповіді емігрантів з колишнього СРСР в Ізраїлі (Еленевская, Фіалкова, 2005, I: 23–24).

Наявність зазначених семи добірок дозволяє поставити ряд питань, зокрема про те, чи існують істотні відмінності між добірками, підготовленими у колишньому Радянському Союзі й тими, що упорядковані за кордоном; які специфічні ознаки притаманні власне українським текстам; які риси американського атомного фольклору періоду міддлтаунської (харрізбургської) катастрофи властиві також чорнобильському фольклору.

Відповіді на них сподіваємося дати в наступних розділах цієї праці.

## Віршований та ігровий фольклор

Як уже зазначалося, віршований фольклор і дитячі ігри збереглися лише поодинокими прикладами і представлені у друку трьома мовами: українською, російською та польською. Їхня тематика дуже близька до тієї, що наявна в різноманітних формах в анекдотах.

Однією з типових римованих форм були пародії на радянські офіційні патріотичні пісні та вірші, наприклад:

«Тихо на улице,  
Чисто в квартире,  
Спасибо реактору,  
Номер четыре»  
(Шербак, 1988: 12).

Гумористичний ефект виникає на двох різних рівнях. По-перше, він є наслідком контрасту між ідилією та її причиною, тобто атомним вибухом. По-друге, реактор у вірші займає місце, яке традиційно належало Комуністичній партії та її керівникам, а отже, уподібнений до них у своєму впливі на людське життя. Цей текст за змістом і структурою належить до популярного жанру радянського шкільного фольклору, а саме до садистських віршів (Белоусов, 1998: 550)<sup>9</sup>. Пор.:

«Волосы седеют  
На головке детской.  
Хорошо живется всем...  
Эх, в стране советской!»

Аналогічні, але лаконічніші віршовані подяки містяться й у добірці Жолдака. Із семи текстів лише один є чотирирядковим, а всі інші – дворядкові, наприклад:

«Рванула АЕС?  
Слава КПРС!»  
(див ці та інші приклади:  
Жолдак, 2001: 148–150).

Другий тип текстів являє собою псевдооптимістичні заяви, що іронічно переусвідомлюють міф всесильного радянського народу, місце якого в них займає українець. Шербак визначив жанр російською мовою як «присказка». Але, на нашу думку, це примовка:

«Українці – горда нация,  
Їм до лампы радиация»  
(Шербак, 1988: 12).

«Ми украинці, гарна нація,  
Ми дуже любим радиацию.  
І навіть тысяча рентген  
Не зігнуть наш статевий член!»  
(Жолдак, 2001: 145).

Третій тип становлять гумористичні «корисні» поради, які в деяких випадках об'єднуються з віршами четвертого типу, що заперечують сексуальне здоров'я мешканців України:

«Рятуючи своє яйце  
Вживай червонеє винце!»  
(Жолдак, 2001: 145).

«“Запорожец” – не машина,  
Киевлянин – не мужчина.  
Если хочешь быть отцом,  
Прикрывай себя свинцом».  
(Штурман, Тиктин, 1987: 479).

Ми також записали варіант цього вірша, але як два окремі тексти (див. другу частину його українською мовою: Жолдак, 2001: 145). До п'ятого типу залучаємо тексти про марність рятувальних заходів, наприклад:

«Не допоможе “Каберне”,  
Як реактор шворгоне!»  
(Жолдак, 2001: 146; див. також с. 149).

Шостий тип – це тексти-звинувачення, спрямовані проти уряду чи євреїв:

«Неизвестно до какова  
Жід уехал в Комарово!  
А тупой хохол-балбес  
Цементірует АЕС!»  
(Жолдак, 2001: 147).

Ми записали варіант цього тексту:

«Все евреи до второго  
Убежали в Комарово.  
А Иванушка-балбес  
Бетонирует АЭС».

Тут наявний приклад переробки відомої пісні Ігоря Скляра «Комарово», причому у варіанті Жолдака ксенофобні образи виражені різкіше. Цікаво, що єврею (жиду) в цих текстах протиставлені різні герої: хохол-українець та Иванушка, вірогідно, – росіянин. Вираз «Іванушка-балбес» здається пристосованим для рими формулою «Іванушка-дурачок», притаманною російській народній казці. Ще один текст з колекції Жолдака, який звинувачує євреїв, є переробкою відомої пародійної пісні про антисемітів: «Если в кране нет воды – воду выпили жида», авторство якої на різних інтернет-сайтах приписується по черзі то Володимиру Висоцькому, то Юлію Кіму:

«Говорят какой-то жид  
В уран сунул динамит!  
Євреї, євреї,  
Кругом одні євреї!»  
(Жолдак, 2001: 157).

Парафрази цих куплетів дуже популярні й на території колишнього СРСР і в Ізраїлі, причому євреї можуть замінятися іншими чужинцями, наприклад вірменами чи чеченцями, або різними політичними партіями (Еленевская, Фиалкова, 2005: II: 89–90).

Сьомий тип – віршовані рядки про вселенське значення чорнобильської катастрофи:

«Хіросиму й Нагасаки  
На планеті знає всякий.  
А тепер, туди їх мати,  
Ще й Чорнобиль будуть знати!»  
(Жолдак, 2001, 147, див. також с. 149).

Крім примовок та переробок популярних пісень, віршований чорнобильський фольклор містить також частушки та лічилки.

«Радіація попала  
Просто милому в штани.  
То дарма, що все упало,  
Тільки б не було війни!»  
(Жолдак, 2001: 154).

Немає сумніву, що тут наявний варіант відомої російської частівки: «С неба звездочка упала/ Прямо милому в штаны./ Пусть горит там, что попало/ Лишь бы не было войны...» (<http://www.barynya.com/chastushki/translations.htm> 30.09.2006). Лічилку надрукував польською мовою Моррісон, який записав її наприкінці травня 1986 р. від школярів (визначення жанру наше. – Л. Ф.). Тут ми маємо надзвичайно рідкісний приклад суто дитячого фольклору (два анекдоти, записані нами від підлітків через шість років після аварії, були почуті ними від дорослих):

|  |  |
|--|--|
| «Dylu, dylu/<br>V Czernobyłu.<br>Raz, dwa, trzy.<br>Na białaczkę umrzesz ty. | Ділі, ділі<br>В Чорнобилі<br>Раз, два, три<br>Від лейкемії помреш ти»<br>(Morrisson, 1986–87: 69; переклад тут і далі – наш. – Л. Ф.). |
|--|--|

Як відомо, лічилки здебільшого вживаються перед грою, щоб визначити, кому її розпочинати. У наведеному прикладі, незважаючи на його веселий ритм, актуалізується давнє значення долі, фатуму. Терміни «лейкемія» та «радіація» увійшли



до дитячого побуту від дорослих і почали використовуватися як сучасна альтернатива до традиційних фольклорних чудись та формульних образ. Так, Рейнхольд зафіксував цікавий приклад: «У моєму рідному місті Строблінг, де діти звикли ображати одне одного прізвиськом Drechsau, тобто “брудна свиня”, семирічний хлопчик обізвав іншого Du Atomsau! “атомна свиня!”» (Рейнхольд, 1986–1987: 277). Одну з дитячих ігор записав у Києві Ю. Щербак: «И, как всегда бывает, непонятную жизнь взрослых стали копировать дети. И вот на Русановке мне довелось увидеть, как дети с палочкой в руках бегают по кустам, словно дозиметром измеряя фон. Играют в радиацию. А одна девочка, закутавшись в простыню, ходила по подъезду дома и, сделав «страшные» глаза, говорила загробным голосом: “У-у, я радиация, прячьтесь от меня. Я злая и страшная”» (1987, 7: 34). У дитячих іграх важливе місце посідають фантазія та схильність до персоніфікації (Лойтер, 1998: 61). Наведена гра належить до так званого страхітливого дитячого фольклору, до якого входять також уже згадані садистські вірші та страхітливі оповідання, семантичне ядро яких становить міфологічний образ, що втілює в собі загрозу життю. Невипадково з’явилися у грі «страшенні очі» й палочка-дозиметр. Очі становлять важливий культурний архетип, який рано засвоюється з прислів’їв і приказок («У страха глаза велики», «Глаза человеку враги»), з казок (згадаймо страхітливих Одноглазку, Двоглазку та Триглазку з «Крошечки-Хаврошечки»), з розповідей дорослих про зурочення тощо. У страхітливих оповіданнях виділяються такі предмети-медіатори, якими дорослі забороняють користуватися на самоті (платівка, телевізор, магнітофон). Діти швидко пов’язують заборону із тим чарівним явищем, що ці предмети вводять до кімнати чужих людей (чужі голоси), які одночасно тут і не тут (Чередникова, 1995: 10, 73–76). Дозиметр легко «вписався» між ними, бо був частиною світу, страшного навіть для дорослих, і мав вимірювати невідчутну загрозу. Ну, а простирадло з його мінливими формами, яке широко використовується у поховальному обряді, наче створене для страхітливих ігор та оповідей (Чередникова, 1995: 90–94). «Радіація» у простирадлі просто замінила собою жінку-небіжчицю чи відьму в білому вбранні, які прийшли до страхітливих оповідань з традиційних бувальщин і

замовлянь (див. про демонічних персонажів дитячого фольклору: Лойтер, 1998: 62–63).

Закінчивши розгляд поодиноких текстів віршованого та дитячого фольклору, перейдемо до значно різноманітнішого матеріалу, в якому, однак, є багато мотивів, уже знайомих читачам.

#### **Анекдоти: контекст і тематика**

Як уже зазначалося, чорнобильський фольклор є відгалуженням чорного гумору, чи гумору вішалників, який являє собою реакцію на небезпеку. За твердженням Обрдліка, ця реакція має дві протилежні суспільні функції – позитивну та негативну. «Позитивна функція гумору виявляється насамперед у посиленні в людей, які борються за особисте та національне виживання, моралі та готовності до опору. Його негативна функція (яка, звичайно, є дуже позитивною з погляду гноблених) втілюється у руйнівному впливі на тих, проти кого цей гумор спрямований» (Обрдлік, 1941–42: 716). Обидві функції властиві і чорнобильському фольклору.

Анекдоти в Києві з’явилися відразу після катастрофи і їх можна було почути скрізь (у хатах, на вулиці, на роботі) від людей різного віку та суспільного статусу. Мешкаючи в той час у Києві, я була впевнена, що вони невідомі в інших регіонах Радянського Союзу, не кажучи вже про інші країни світу. Помилкове сприйняття чорнобильського фольклору як локального явища було притаманне також Л. Курті. Він стверджував, що польські, угорські та чеські анекдоти ніколи не перетинаються (Курті, 1988: 326), але порівняння різних добірок, безумовно, заперечують цей висновок. Чимало анекдотів з його колекції були відомі також на території СРСР. Так, наприклад, чеському анекдоту № 2 відповідає такий записаний нами текст: «Після чорнобильської аварії ввічливою формою звернення до киян стало “Ваше сіятельство”» (український аналог “ясновельможність” не так чітко передає специфічні радіаційні конотації – Л. Ф.) (ІАФО, 19382).

Польському анекдоту № 47 з колекції Курті відповідають анекдоти з кількох добірок, але з різними дійовими особами. Наведемо його тут у перекладі з англійської мови:

«Розмова, яка станеться через двадцять років:

– Тату, – каже батькові синок, – чи це насправді тут на атомній станції була страшна аварія двадцять років тому і багато радіації викинуло у повітря?

– Так, це вірно, але про те вже забули й нема чого турбуватися, – сказав гордий батько й попестив свого хлопчика по голівці.

– Але тату, – продовжив хлопчик, чи дійсно були чутки про те, що справжні наслідки тієї аварії будуть відчутними лише через багато років?

– Ох, пішли, синку, адже я вже сказав тобі, що немає про що турбуватися, – відповів батько й попестив сина по другій голівці».

У Моррісона дідусь із хлопчиком ідуть українською пустелею на місці колишнього Києва в 2086 р. (1986–1987: 69–70). У нашій колекції діють дідусь та онук, час в одному тексті не визначений, в іншому йдеться взагалі про двадцять перше століття (ІАФО, 18674, 18779). У добірці Штурман та Тіктіна бабуся й дівчинка розмовляють через двісті років (1987: 480)<sup>10</sup>. Дуже схожий польський анекдот № 45 з колекції Курті (1988: 333–334) та текст із добірки Моррісона (1986–1987: 68) («Що сяє на столі? Український борщ»), приклад з колекції Штурман і Тіктіна та Рейнхольда: «Що таке котлета по-київськи? Вона сяє у тарілці» (Штурман, Тіктін, 1987: 477; Рейнхольд, 1986–87: 278; див. також інший варіант: Жолдак, 2001: 161). Як уже зазначалося, «сяючими» в анекдотах є не лише їжа, а й люди, причому той самий образ зафіксований ще під час американської атомної аварії: «Ви просто “сяєте” сьогодні»; «Ми всі будемо сяяти» та «Назвіть дві речі, які сяють у темряві. – Волосся Тома Снайдера та мешканці Харрісбурга» (Мілспау, 1981: 60–61)<sup>11</sup>. «Чому чорнобильські дівчата вважаються найвродливішими? Тому що вони світяться» (Курті, 1988: 331). «Як упізнати українець? Дуже просто: світиться у темряві» (Жолдак, 2001: 161).

Ось ще кілька прикладів: «Який прогноз погоди в Харрісбурзі на наступні п'ять днів? Два дні, температура до 3000 градусів» та «Прогноз: хмарно й 40-відсоткова можливість вижити» (Мілспау, 1981: 61); «Каков прогноз погоды по Киевской области? – Переменная облачность, ветер восточный умеренный. Максимальная температура воздуха 1500 градусов» (Штурман, Тиктин, 1987: 475); «Прогноз погоди київського радіо:

Похмуро, хмарно з короткочасним дощем, температура 300 градусів» (Курті, 1988: 332, № 5); «Який прогноз погоди в Києві? – Хмарно і 6000 градусів» та «Який прогноз погоди на наступні п'ять днів у Чорнобилі? – Три дні» (Рейнхольд, 1986–1987: 279). Подібний текст зафіксований і під час війни у Перській затоці (Нево, Левін, 1994: 134).

Тема шкідливих наслідків радіації хвилює всіх, але все ж різні добірки мають свої тематичні особливості. Колишні радянські люди, де б вони зараз не жили, більше розповідають анекдоти про мутації та передчасну смерть, ніж це роблять оповідачі з Америки та Європи (у великій добірці Курті їх усього дев'ять, а в нашій, значно коротшій, – п'ятнадцять), а фольклор про імпотенцію і взагалі можна знайти тільки в них. Причиною цього, вірогідно, стало те, що для людей, які проживають чи проживали близько до місця аварії, страх був більше фізично відчутний. У 1990–1992 роках близько 150 тис. євреїв і членів їхніх родин емігрували до Ізраїлю, де було створено всеізраїльську асоціацію «Чорнобиль» та розпочато роботу з вивчення наслідків аварії на здоров'я та психічний стан емігрантів<sup>12</sup>. На думку деяких соціологів, стрес, пережитий ними під час та після аварії, негативно впливає й на адаптивні можливості пристосування до життя в Ізраїлі (Ременник, 2002)<sup>13</sup>.

Різне співвідношення із загальною кількістю текстів відчувається й при порівнянні мотиву чорнобильської атомної загрози для інших країн світу.

Так, наприклад, у колекції Штурман та Тіктіна тільки шість анекдотів із сорока семи присвячені поширенню радіації за кордон. Рейнхольд зафіксував лише один приклад: «Яким буде наступне покоління шведів? – з білявими очима та блакитним волоссям» (1986–1987: 279), а в Курті їх вісімнадцять. У нашій добірці є лише один такий текст, а в Жолдака – тринадцять, включаючи й варіант записаного нами, який має, однак, зовсім іншу спрямованість. Наведемо його повністю:

«– Подонок Пушкін!

– Чому?

Бо це ще він, гад, накаркав:

“Отсель грозить ми будем шведу,  
Назло коварному соседу  
Здесь будет Город заражон”!»  
(Жолдак, 2001: 147).

Варіант, записаний нами від батька (ІАФО, 18723), – значно коротший, він містить мінімальне втручання в пушкінський текст (граматична однина замінена множиною у слові «швед») і не звинувачує поета у катастрофі. Цікаво, що коли провидцями аварії в анекдотах постають Гоголь і Шевченко, які, на відміну від росіянина Пушкіна, сприймаються своїми, а не чужинцями, український фольклор не містить елементів агресії (Жолдак, 2001: 147, 160). До речі, лише в російських та українських анекдотах широко представлені алюзії на художню літературу, відсутні в інших добірках, а Шевченко згадується виключно в матеріалах Жолдака.

У більшості добірок бачимо імена політичних діячів або вчених, але їхній вибір зумовлений контекстом. Так, угорські, румунські та польські керівники (Янош Кадар, Миколає Чаушеску, Лех Валенса) зустрічаються лише в матеріалах Курті (1988: 332–334, № 21, 22, 46). М. Горбачов став героєм чотирьох добірок, а саме Курті (1988:22, №22), Моррісона (1986–1987: 69), Штурман та Тіктіна (1987: 480) й Жолдака (17 текстів). Рейган з’являється в трьох добірках: Моррісона (1986–1987: 69), Штурман та Тіктіна (1987: 480) і Жолдака (2001: 146, 150, 154, 157); академік А. П. Александров, засновник радянської атомної енергетики, – у двох – ІАФО (18673, 18765) та в Жолдака (2001: 146, 155), а Шербицький і Лігачов представлені лише поодинокими прикладами в українських текстах (Жолдак, 2001: 151, 157), тощо.

Скептичне ставлення до офіційної інформації значно ширше представлено у пострадянських колекціях. Так, у Курті їх усього три, в Моррісона – два, в Рейнхольда немає зовсім, у Жолдака – дванадцять, а у Штурман та Тіктіна – дев’ятнадцять (хоч в ІАФО – лише один, 18767): «Якими були два перші оголошення про радіацію? – Перше: радіації немає. Друге: за другий тиждень радіація значно поменшала й становить лише половину тої, що була протягом першого тижня» (Курті, 1988: 332, № 7).

«Каков уровень радиации? – Уже снижается, хотя и нарастает» (Штурман, Тиктин, 1987: 474). «А як же все-таки довідатися про справжній рівень радіації? – Треба прочитати про нього в газеті. А потім помножити на тираж цієї газети» (Жолдак, 2001: 152).

Усі відомі нам добірки атомного гумору, починаючи з матеріалів харрізбургської аварії, містять сарказм проти тих, у кому вбачають винуватців трагедії, але в їхньому виборі є суттєві відмінності. Об’єктом звинувачення для американців були лише власні політичні діячі та фахівці ядерної енергетики. Американським конгресменам так само, як пізніше академіку Александрову, чорний гумор пропонував маєток на території АЕС (див.: Мілспау, 1981: 62; ІАФО 18765). У чорнобильському фольклорі до внутрішніх ворогів додаються й вороги зовнішні: Америка, Радянський Союз, Росія, які, звичайно, є різними або неоднаково популярними в різних добірках. Так, радянська загроза більше представлена в анекдотах із соціалістичних країн, американська – в радянських (російсько- та українськомовних), радянська, російська та єврейська (не ізраїльська!) – в українських (див. також: Петрина, 1995: 209–216). Поодиноким прикладом ксенофобного гумору наведений також Мілспау: «Ви чули про людину певного етнічного походження, яка, дізнавшись про очікувану евакуацію Харрісбурга, поїхала до Міддлтауна побачитися с родичами?» (1981: 61). Цей анекдот був записаний фольклористкою від американського студента польського походження і більше ніколи їй не зустрічався. У тексті не визначено, яке саме походження мається на увазі (існує велика кількість анекдотів і про поляків, і про євреїв), але Івонна Мілспау люб’язно пояснила нам в особистому листі, що йдеться про поляка. За її твердженням, гумор у даному випадку пов’язаний з обмеженістю героя, який не знає, що евакуація Харрісбурга охоплює й Міддлтаун, а отже, вірогідно, що його родичів там уже не буде (ситуація приблизно така, як при неусвідомленні зв’язку між Прип’яттю та Чорнобилем). Важливо, що один і той самий текст, почутий в етнічно гомогенному оточенні (наприклад, серед поляків чи серед євреїв або в компанії друзів, які не викликають підозри в антипольських чи антиєврейських поглядах), може бути сприйнятий легко й із задоволенням, а в етнічно гетерогенній і не дуже близькій компанії – викликати

обурення. Тому не треба в кожному антиєврейському тексті з колекції Жолдака вбачати антисемітизм українців. І це добре зрозуміли редактори єврейського часопису «Єгупець», які надрукували добірку.

У Чорнобильських анекдотах згадуються різні попередні катастрофи й насамперед – японські міста Хіросіма й Нагасакі та американський космічний корабель «Челенджер», хоч є згадки й про затонулого «Адмірала Нахімова» й навіть про виверження Везувія. Але є й цікаві «білі плями». Так, американці про японців «забули», а чорнобильці про Міддлтаун просто не знали. Лише так можна пояснити повну відсутність згадки про нього в усіх добірках, крім угорської (Харпер, 2001: 120).

Американський ядерний фольклор існував у двох формах: усній та письмовій. До усного фольклору, крім чуток, належали анекдоти, побудовані здебільшого у формі запитань та відповідей, які в самому Міддлтауні протрималися лише кілька днів, маючи більшу тривалість на окраїнах пошкодженого регіону. Ми не знаємо, чи були анекдоти та римовані тексти поширені у Прип'яті й Чорнобилі, але в Києві вони мали тривалу популярність. Більш сталим і різноманітним виявився в Міддлтауні письмовий фольклор, який поширювався факсом чи на одязі (здебільшого надрукований на майках) або на сувенірах (чашках, попільницях, поштових листівках, лампах тощо) чи в об'явах про продаж житла й поряд із типовими функціями анекдотів отримав нову – маркетингову. Наприклад, компанія з продажу автомобілів пропонувала укласти «виблискуючу угоду» (Мілспау, 1981: 62). Зазначимо, що багато з цих написів близькі до усних чорнобильських анекдотів, які лише імітують оголошення та бізнес-об'яви, не маючи до бізнесу жодного відношення (цензура не пропустила б оголошення до друку, а приватного бізнесу на той час в Україні ще не було), наприклад: «Оголошення: “Міняю квартиру в Києві на в будь-якому іншому місті. Хіросіму й Нагасакі не пропонувати”» (Жолдак, 2001: 146); «Объявление в газете “Чернобыльская правда”: “Меняю четырехкомнатную квартиру со всеми удобствами, с видом на атомную станцию на любую лачугу в любом месте, достаточно удаленном от ядерного реактора. Хиросиму и Нагасаки прошу пока не предлагать”» (Штурман, Тиктин, 1987: 478);

«Оголошення: “Міняю новісінький “Шарп” на зашарпаного дозиметра”» (Жолдак, 2001: 151).

Жолдак згадує, що кияни дописували нові слова до плакатів, змінюючи їхній зміст: «Ускоренье – главный фактор! – та не витримав реактор!» (2001: 145). Штурман та Тиктин зафіксували трагікомічний ефект від двох офіційних написів, за недбалістю розмішених поряд: «На дороге в Чернобыль щит: “Опасная зона. Въезд воспрещен”. Рядом старый плакат: “Мирный атом – в каждом доме”» (1987: 477)<sup>14</sup>. В Угорщині різні письмові форми фольклору зафіксовані під час відзначення десятирічного ювілею чорнобильської катастрофи (Харпер, 2001: 120). У цілому, чорнобильський усний фольклор був різноманітнішим у жанровому плані й охоплював також коломийки, частушки, перероблені популярні пісні, загадки тощо, а письмовий – значно менше поширеним, ніж в Америці після харрісбурзької катастрофи.

### Хасидський елемент у чорнобильському фольклорі

На початку цього розділу ми показали, як термін «чорнобильський фольклор» змінився від хасидського до атомного. Але обидва значення збігаються в легенді, записаній нами по пам'яті від В. Кравця, і яку він пізніше сам надрукував, на жаль, лише в переказі. За легендою, Чорнобильську АЕС побудовано на місці зруйнованого хасидського кладовища, отже, катастрофа стала карою за святотатство (Кравець, 1997: 194). Висновок ученого про те, що ця легенда демонструє залишки хасидського месіанського міфу, який потрапив до слов'ян від колишніх сусідів-євреїв, підтверджується спорідненими матеріалами з українського, білоруського та польського фольклору. Так, Аліна Цала збрала сім сучасних польських оповідей про сакральну силу покинутих хасидських кладовищ і про кару, яка очікує на тих, хто намагається щось побудувати на могилах чи якимось іншим чином порушити спокій померлих (1995: 133–134). Подібні історії, які й досі поширені серед слов'янського населення в колишніх єврейських містечках, наводить і Ольга Белова (Белова, 2005: 144–146). Таке сприйняття чорнобильської катастрофи притаманне й сучасній пісні «Чорнобиль», написаній мовою їдиш американським єврейським скрипалем, співаком і поетом Міхаелем Альпертом на перероблену хасидську народну

мелодію «Ху ца ца»<sup>15</sup>. Вона видана вперше на компакт-диску клейзмерської музики «Хоробрий старий світ» у 1990 р. Вдруге вона дійшла до слухачів під назвою «Балада про Чорнобиль» і на іншу, джазову, мелодію на компакт-диску «Клейзмерське божевілья», виданому співаком Давидом Кракауером у 1995 р.<sup>16</sup> Цікаво, що пісня «Чорнобиль» входить до репертуару фольклорного ансамблю «Народна музика Старого світу», створеного в 1982 р. не де-небудь, а саме в Харрізбурзі й спеціалізацією якого є не лише клейзмерська, а й слов'янська народна музика. В їхньому виконанні вона ввійшла до компакт-диску «Понад новими кордонами», виданому в 1998 р.<sup>17</sup> Текст цієї пародійної пісні охоплює багато мотивів, розглянутих у даному розділі, наприклад, оптимістичну брехню радянського уряду, страх перед їжею, всесвітню небезпеку скоєної катастрофи. Але особливо важливим є суто хасидський мотив: у місті, де колись жили євреї і де сяяла шхіна (жіноча еманация бога, духовна енергія), наразі «завдяки» катастрофі все навколо «світиться». Шхіна, як і євреї, тут більше не живе, а на могилах єврейських предків танцює ангел смерті<sup>18</sup>. Здається, що цей образ додає нового аспекту есхатологічному значенню чорнобильської катастрофи, добре усвідомленому в Україні<sup>19</sup>.

### Чорнобиль як пересторога

Чорнобильський фольклор зображує катастрофу як причину й водночас свідчення апокаліптичної дійсності. Звичайно, атомна ера розпочалася не з Чорнобиля. Скоріше він став лише одним із ланцюжків в історії катастроф. За шістнадцять років до аварії Даніель Мартін у заголовку до своєї праці про американську атомну катастрофу поставив риторичне запитання, чим вона буде – прологом чи епілогом? (Мартін, 1980)<sup>20</sup>. На жаль, академік Александров, «батько» чорнобильського реактора та герой чорного гумору, до нього не дослухався. Навпаки, він був занепокоєний тим, що аварія в Міддлтауні може призвести до уповільнення розвитку радянської атомної енергетики (Медведев, 1991: 26). Офіційним заявам про ядерну безпеку чорнобильський фольклор протиставив образи апокаліптичної дійсності, яку скоїло безглузде керівництво. Перефразовуючи Брюммонда, можна сказати, що він свідчить про створення специфічної «екологіч-

ної» ідентичності (2000: 61), спільної для людей різних народів, які живуть у різних країнах. Усі люди, життя яких розділилося навпіл – «на до і після квітня 1986 року», – стали чорнобильцями, незалежно від того, чи жили вони колись у цьому місті, чи ні.

У 2000 р. російське телебачення показало надзвичайно вражаючий документальний фільм Олени Лукашевич, Дмитра Завильгельського та ін. «Наш новий дім – Чорнобиль». У ньому йдеться про тих, хто, втікаючи з колишніх радянських республік, охоплених війною чи погромами, насамперед з Таджикистану й Казахстану, прийняв пропозицію білоруського уряду переїхати до «брудних» районів (у тридцяти п'яти кілометрах від реактора), оселитися в покинутих будинках і почати працювати за фахом. Багато з біженців зробили це «заради дітей». Дехто з них глузував з авторів фільму, які намагалися пояснити, що онкологія серед чорнобильських дітей зросла на 130 відсотків і що сім із половиною тисяч мешканців Білорусі через аварію стали інвалідами. Багато з тих, хто й зараз живе в чорнобильській зоні, не вірять у небезпеку, яку не можна ані побачити, ані почути. Інші вбачають у радіації якусь істоту, подібну до домового, й намагаються замовити її. На їхню думку, радіація небезпечна лише для тих, хто полюбить місто з його комфортом, а не просте життя на лоні природи. Ці нові чорнобильці не лише самі живуть у «брудних» районах, займаються сільським господарством, п'ють опромінене молоко й ловлять у річці рибу, що «світиться», а й продають вирощений ними «блискучий» урожай тим, хто живе в інших місцях. Чорнобильський досвід належить не лише минулому, а й сьогоденню. Наша мета – запобігти розширенню меж чорнобильської зони до всесвітніх масштабів.

### Література

- Алексиевич С.* Чернобыльская молитва: хроника будущего. – М., 2006.
- Аллпорт, Постмен – *Allport G., Postman L.* The Psychology of Rumour. – New York, 1947.
- Белова О.* Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. – М., 2005.
- Белоусов А.* Садистские стишки // Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Белоусов А. Ф. (сост.) – М., 1998.

Брюммонд — *Brummond J.* Liquidators, Chernobylets, and Masonic Ecologists : Ukrainian Environmental Identities // Oral History. — 2000. — N 28 (1-2). — P. 52-61.

Гриценко П. та ін. — Говірки Чорнобильської зони : Тексти / Гриценко П. та ін. (упоряд.). — К., 1996.

Дандес — *Dundes A.* Cracking Jokes: Studies of Sick Humor Cycles and Stereotypes. — Berkeley; Los Angeles, 1987.

Елліс — *Ellis B.* Making a Big Apple Crumble: The Role of Humor in Constructing a Global Response to Disaster. — Philadelphia, 2002.

Жолдак Б. Грибочки з-під Чорнобиля: Анекдоти часів ядерної катастрофи // Єгупець. — 2001. — № 8. — С. 144-162.

Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле : В 2 т. — М., 2005.

Канаана — *Kanaana Sh.* Palestinian Humor During the Gulf War. // Journ. of Folklore Research. — 1995. — N 32/1. — P. 65-75.

Касьяненко А. Из беседы по республиканскому телевидению заместителя министра здравоохранения УССР А. М. Касьяненко и других специалистов-медиков // Вечерний Киев. — 1986. — 1 июля.

Кімакович І. Анекдот як складник комунікативної ситуації // Усна епіка. Етнічні традиції та виконавство : Матеріали міжнар. наук. конф., присвяченої пам'яті Ф. Колесси та А. Лорда. — К., 1997. — Ч. 1. — С. 129-132.

Ковалевська Л. Не приватна справа // Літ. Україна. — 1986. — 27 берез.

Кононенко — *Kononenko N.* Duma pro Chernobyl: Old Genres, New Topics // Journ. of Folklore Research. — 1992. — N 29(2). — P. 133-154.

Кравец В. Эсхатологические контексты Чернобыля и вопрос о хасидическом элементе в мифологии катастрофы // Чернобыль — літературний Апокаліпсис і дійсність : Література після Чорнобиля. — К., 1997.

Курті — *Kurti L.* The Politics of Joking: Popular Response to Chernobyl // Journ. of American Folklore. — 1988. — N. 101. — P. 324-34.

Легасов В., Феоктистов Л., Кузьмин И. Ядерная энергетика и международная безопасность // Природа. — 1985. — № 6. — С. 6-16.

Лойтер С. Детские страшные истории // Русский школьный фольклор: от «вызываний» Пиковой дамы до семейных рассказов / Белоусов А. Ф. (сост.). — М., 1998. — С. 56-134.

Мартін — *Martin D.* Three Mile Island: Prologue or Epilogue? — Cambridge, 1980.

Медведев — *Medvedev G.* The Truth about Chernobyl. Trans. Evelyn Rossiter. — New York, 1991.

Мілспай — *Milspaw Y. J.* Folklore and the Nuclear Age: «The Harrisburg Disaster» at Three Mile Island // International Folklore Review. — 1981. — N 1. — P. 57-65.

Моррісон — *Morrison J. F.* Fallout from Chernobyl: Radioactive and Irreverent Polish Humor // Maledikta: The Intern. Journ. of Verbal Aggression. — 1986-1987. — N 9. — P. 67-70.

Нево, Левін — *Nevo O., Levine J.* Jewish Humor Strikes Again : The Outburst of Humor in Israel during the Gulf War // Western Folklore. — 1994. — N 53/2. — P. 125-46.

Обрдлік — *Obrdlik A. J.* Gallows Humor : A Sociological Phenomenon // American Journ. of Sociology. — 1941-1942. — N 47. — P. 709-16.

Петрина — *Petryna A.* Sarcophagus : Chernobyl in Historical Light // Cultural Anthropology. — 1995. — N 10(2). — P. 196-220.

Рейнхольд — *Reinhold A.* Chernobyl // Maledikta : The Intern. Journ. of Verbal Aggression. — 1986-1987. — N 9. — P. 277-79.

Ременник — *Remennick L.* Immigrants from Chernobyl-Affected Areas in Israel : The Link between Health and Social Adjustment // Social Science and Medicine. — 2002. — N 54. — P. 309-317.

Рознов, Файн — *Rosnow R. L., Fine G. A.* Rumor and Gossip : The Social Psychology of Hearsay. — New York, Oxford; Amsterdam, 1976.

Сміт, Сміт — *Smith S. J., Smith St. A.* Undeniable Truth : The Chernobyl Accident and Nuclear Energy in Soviet Press, 1986-91 // Slovo. — 1999. — N 11. — P. 151-69.

Фіалкова — *Fialkova L.* Chernobyl's Folklore : Vernacular Commentary on Nuclear Disaster // Journ. of Folklore Research. — 2001. — N 3. — P. 181-204.

Фіалкова Л. Міддлтаун і Прип'ять — міста-побратими : Історія анекдоту, який забули вигадати // Український альманах (Варшава). — 2003. — С. 162-165.

Харпер — *Harper K. M.* Chernobyl Stories and Anthropological Shock in Hungary // Anthropological Quarterly. — 2001. — N 74. — P. 114-123.

Цала — *Cala A.* The Image of the Jew in Polish Folk Culture. — Jerusalem, 1995.

Чередникова М. Современная русская детская мифология. – Ульяновск, 1995.

Шибутані – *Shibutani T. Improvised News: A Sociological Study of Rumour.* – Indianapolis; New York, 1966.

Шмелева Е., Шмелев А. Русский анекдот. – М., 2002.

Штурман Д., Тиктин С. Советский Союз в зеркале политического анекдота. – Иерусалим, 1987.

Шербак Ю. Чернобыль // Юность. – 1987. – № 6. – С. 44–66; № 7. – С. 33–53; № 9. – С. 5–8; № 10. – С. 11–29.

\* Матеріали цього розділу було частково надруковано у трьох наших статтях: Чернобыльська катастрофа і фольклор // Вісник Академії Наук України. – 1993. – № 1. – С. 70–74; Chernobyl's Folklore: Vernacular Commentary on Nuclear Disaster // Journ. of Folklore Research, 2001. – Р. 181–204; Міддлтаун і Прип'ять – міста-побратими: Історія анекдоту, який забули вигадати // Український альманах (Варшава), 2003. – С. 162–165.

<sup>1</sup> Звичайно, не всі жанри фольклору катастроф є гумористичними, але саме на гуморі спиняємося в цій статті. Порівняння чорнобильського гумору з гумором періоду війни в Перській затоці див. у нашій попередній праці англійською мовою (Фіалкова, 2001: 195–197). Чорнобильський анекдот, який є прямим відгомном на війну в Перській затоці, дав також Жолдак (2001: 157).

<sup>2</sup> Ми широ вдячні проф. Біллу Еллісу, який звернув нашу увагу на статтю Івонни Мілспау.

<sup>3</sup> Етнографічні праці Харпер (2001) та Петриної (1995) враховані при аналізі матеріалу як додаткові джерела.

<sup>4</sup> У цій праці ми не аналізуємо жанр особистих оповідей. Поза аналізом залишилися великі добірки особистих оповідей, зібрані П. Гриценком із співавторами (1996) та С. Алексієвич (Чернобыльская молитва: хроника будущего. – М., 2006), які, разом з матеріалами Ю. Шербака, потребують окремого вивчення.

<sup>5</sup> Важливим аспектом книжки Шербака став аналіз висвітлення чорнобильських подій у радянських засобах масової інформації. На жаль, англійські вчені Сміт та Сміт (1999), які спеціально вивчали роль чорнобильської катастрофи у переході до політики гласності, не помітили повісті Шербака, що призвело до серйозних недоліків у їхньому аналізі радянської преси.

<sup>6</sup> Більшість текстів була прийнята до ІАФО й отримала порядкові номери (виняток становлять віршовані тексти, які знаходяться поза спеціалізіцією архіву, одна легенда, записана від В. Кравця не безпосередньо, а по пам'яті). Лише один оповідач, Олександр Гріншпун, фармацевт сорока з лишком років, приїхав з Ленінграда, всі інші – з України, а саме з Києва та Вінниці. Оповідання за різними інформантами розподілилися так: Лариса Фіалкова (автор цієї статті, на той час тридцяти п'яти років) – 18761, 18765, 18767, 18768, 18773, 18779, 18782, 18785, 18787, 18789; Лев Фіалков (батько автора, лікар-рентгенолог, за шістьдесят): 18723, 19380, 19382; Фелікс Гальперін (журналіст, за шістьдесят): 18673, 18674, 18675, 18676; Діана Шнайдерман з Вінниці (школярка 13 років): 18756, 18757; Веніамін Духовний (архітектор, приблизно 55–59 років): 18671, 18672; Олександр Гріншпун: 18634; Єфрем Ліхтенштейн (школяр, 12 років): 18679; Віктор Кравець (філолог, приблизно тридцяти років) – номери немає. Двоє останніх оповідачів – кияни, що приїхали до Ізраїлю на короткий термін. Два дворянкові вірні записані від Зіни Тобіаш, матері Діани Шнайдерман.

<sup>7</sup> Хоч збірка Штурман та Тіктіна видана в Ізраїлі, матеріал, безсумнівно, збирався ще в СРСР.

<sup>8</sup> У збірці Гриценка відомостей про інформантів також немає, але ретельно позначено звідки вони були відселені, коли й куди, оскільки ця інформація необхідна для діалектологічного дослідження.

<sup>9</sup> Наскільки нам відомо, садистські вірні ніколи не вивчалися у порівнянні з аналогічними жанрами у фольклорі інших народів. Проте це не виключно радянський феномен. В Америці йому відповідає цикл про мертве немовля (the dead baby joke cycle).

<sup>10</sup> Пор. цей текст з анекдотом, зафіксованим у Міддлтауні: «Як тобі подобається бути частиною історії?» «Зовсім не подобається». «Але ми зможемо розповісти про це онукам». «Так, якщо вони матимуть вуха». «Вони можуть хитнути головами». «Так, якщо матимуть голови» (Мілспау, 1981: 60).

<sup>11</sup> Том Снайдер – відомий ведучий ток-шоу на американському телебаченні 70-х років, який мав дуже світле волосся й незвичайну зачіску, що стала темою багатьох жартів.

<sup>12</sup> Див., наприклад, звернення асоціації «Чернобыль» у газеті «Вестник Хайфы и Севера» (1992. – 19 черв.).

<sup>13</sup> Не вступаючи в полеміку з висновками Л. Ременник, хочемо зазначити, що вона шукала інформантів в установах, куди вони зверталися по допомогу. Зрозуміло, що там можна було знайти переважно тих, кому не вдалося влаштуватися. Але вихідці з України та Білорусі,

для яких аварія стала поштовхом до еміграції, є всюди, в тому числі серед викладачів університетів, лікарів, успішних програмістів та ін.

<sup>14</sup> Через брак інформації про польову роботу Штурман та Тіктіна ми ніколи не дізнаємося, чи вони бачили ці плакати на власні очі, чи чули про них в усній формі. Цілком може бути, що мова йде про усний текст, в якому використана вірогідна ситуація.

<sup>15</sup> Ми широко влячні проф. Дану Бен-Амосу, який не тільки розповів нам про цю пісню, а й надіслав добірку пісенних текстів зі звукового архіву єврейської пісні Роберта та Моллі Фрідман, до якої вона ввійшла як мовою оригіналу, так і в англійському перекладі.

<sup>16</sup> Див.: <http://www.klezmershack.com/bands/bow/klezmer/bow.klezmer.html> (6.10.2006); <http://www.emusic.com/album/10876/10876016.html> (6.10.2006).

<sup>17</sup> <http://www.oldworldfolkband.org/recordings.html> (6.10.2006).

<sup>18</sup> Ми звернулися до М. Альперта з проханням дозволити нам надрукувати повний переклад цієї пісні, але відповіді не отримали, тому обмежимося переказом.

<sup>19</sup> Есхатологічне значення катастрофи відображено, наприклад, у «Думі про Чернобыль», створеній сліпим бандуристом Павлом Супруном на вірш Миколи Чичкана в руслі традиційного українського епосу. Звичайно, образу єврейських могил там немає. Натомість є згадка про відсутні козацькі могили (Кононенко, 1992: 135–136, 153–154).

<sup>20</sup> Three Mile Island – назва атомної станції в Міддлтауні.

### Додаток

**Тексти з матеріалів Ізраїльського архіву фольклорного оповідання ім. проф. Дова Ноя**

«– Что означает развод по-чернобыльски?

– Это, когда женщина разводит ноги, а мужчина разводит при этом руки» (18634).

«Украина просит гуманитарную помощь, в том числе несколько составов сена.

– Зачем вашему народу продукты – ясно, но зачем сено?

– Будем выстилать в Киеве улипы.

– Улипы?

– Ну, конечно. Пришло время яйцекладки, и мы хотим сохранить генетический фонд народа» (18671).

«Во время Чернобыля встречаются двое. Поговорили немного. Прошаются:

– Всего хорошего!

– Приятного полураспада!» (18672).

«Можно использовать атом в военных целях.

Можно использовать атом в мирных целях.

Академик Александров использовал атом в личных целях» (18673).

«Идут дедушка с внуком по полю чернобыльскому...

– Дедушка, правда, что тут был красивый город?

– Правда, внучек, правда, – сказал дедушка и погладил внучка по головке.

– Правда, дедушка, что в этом городе люди жили?

– Правда, внучек, правда, – вздохнул дедушка и погладил внука по второй головке...» (18674).

«Катится по полю колобок. Встречает его серый волк:

– Колобок, колобок, я тебя съем...

– Дурак! Я не колобок, я чернобыльский ёжик» (18675).

«– Граждане, граждане! Покупайте яблочки! Яблочки спелые, наливные, чернобыльские...

– Бабка, а бабка! Ты зачем продаешь радиоактивные яблоки, да еще говоришь, откуда. Никто ведь не купит.

– Покупают, милый, покупают. Кто для тещи, кто для начальства... У каждого свой резон» (18676).

«Спрашивают на митинге:

– Что будем делать, если в Чернобыле взорвется и второй реактор?

Один человек отвечает: – Мы будем работать 16 часов в сутки!

– Очень хорошо! А что мы будем делать, если в Чернобыле взорвется и третий реактор?

Тот же человек: – Мы будем работать 24 часа в сутки!

– Очень хорошо! Вот хороший пример для всех! А где Вы работаете?

– Я работаю на кладбище!» (18679).

«Пришел Петр Первый на берег реки Припять и сказал: “Отсель грозить мы будем шведам”» (18723).



«Сидит в Москве чинуша за столом и пишет. Вдруг заходит в кабинет скелет с заплечной сумкой. Чинуша испугался, вскакивает и кричит:

– Чур меня, чур меня!

А скелет говорит:

– Да нет, я не привидение, я – пострадавший от Чернобыля» (18756).

«Катится по лесу колобок. Катится, катится, навстречу ему лиса. Лиса говорит:

– Колобок, колобок, я тебя съем.

А колобок ей отвечает:

– Ты – дура, лиса. Я не колобок, я ёжик из Чернобыля» (18757).

«Во время чернобыльской аварии я многократно слышала от разных людей этот рассказ: «Одна мать очень боялась, как бы сын ее, которому нужно было идти в армию, не попал в Афганистан, где шла война. Поэтому она заплатила большую сумму чиновнику, чтобы он оставил сына в Советском Союзе. Мать была очень рада, когда сына оставили на Украине. Дело происходило в 1986 году, и весь полк, в котором служил ее сын, отправили в Чернобыль. Все люди, которые рассказывали мне об этом, говорили, что знакомые их знакомых знают женщину, с которой это произошло. Но я не видела ни одного человека, с которым это действительно произошло» (18761).

«Как может Украина отблагодарить академика Александрова за создание атомного реактора в Чернобыле?

– Предоставить ему дачу на берегу Припяти» (18765).

«Встречаются двое.

– Скажите, каков сейчас уровень радиации в Киеве?

– Вы разве не знаете? Радиация, как проституция. Ее нет вообще, и с каждым днем становится все меньше» (18767).

«Ты знаешь, что молочный магазин переименовали в магазин радиотоваров?» (18768).

«Грузия прислала в помощь Украине после взрыва реактора двенадцать вагонов. В шести было красное вино для мужчин, и в шести грузины для женщин» (18773).

«В двадцать первом веке.

– Дедушка, что такое Чернобыль?

– Не помню, милый.

Сказал это дедушка и погладил внука по обеим головкам» (18779).

«Выпустили новый сорт конфет: стронций в шоколаде» (18782).

«Какая самая большая река в мире?

– Припять.

– Почему?

– Редкая птица долетит до середины Припяти» (18785).

«Вышел голый мужчина из Припяти и плачет.

– Что случилось?

– Трусы уплыли.

– Ну, и хрен с ними.

– Поэтому и плачу» (18787).

«Вор слышит стук в дверь и открывает ее со страхом. Видит милиционера и облегченно вздыхает:

– Слава Богу! А я думал, что это родственники из Киева» (18789).

«После аварии на Чернобыльской АЭС КГБ бросил лучших агентов на поиски виновных. Конечно, нашли. Виновниками аварии оказались два еврея: Изя Топ и Миля Рентген» (19380).

«После аварии на Чернобыльской АЭС принято решение ко всем киевлянам обращаться: “Ваше сиятельство”» (19382).

#### Без номерів:

«Запорожец – не машина.

Киевлянин – не мужчина».

«Если хочешь быть отцом,

Оберни трусы свинцом».

### ФОРМУВАННЯ НОВОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ІЗРАЇЛІ \*

#### Вихідці з України в Ізраїлі

Українці опинилися в Ізраїлі двома різними шляхами, а саме як члени єврейських та арабських родин. У першому випадку йдеться про єврейську еміграцію з колишнього СРСР, а в другому — про шлюби між студентами-арабами, які навчалися в українських вищих навчальних закладах, та українками. Якщо єврейська еміграція потягла за собою українців та українок, то за арабами поїхали переважно або виключно жінки: студентів-чоловіків серед арабів було значно більше, ніж жінок, і вони частіше брали шлюб з місцевими мешканками, ніж арабські дівчата, які здебільшого уникали контактів з місцевими парубками, що пояснюється патріархальними настановами арабського суспільства. Зрозуміло, що в Ізраїлі колишні співвітчизники опинилися у двох громадах, розділених суспільним статусом, способом життя, побутом, мовою. Українці — шлюбні партнери євреїв — відразу отримують ізраїльське громадянство, безкоштовний курс івриту, служать в армії. Українки з арабських родин інколи роками чекають громадянства, повинні самостійно вчити арабську мову та, якщо хочуть розширити можливості професійного влаштування, іврит, за курс якого платять власні гроші, а їхні діти не служать в армії. Перехід з єврейської до арабської громади та навпаки трапляється рідко<sup>1</sup>.

Точну цифру вихідців з України, які сьогодні проживають в Ізраїлі, назвати важко. За даними Аль-Хаджа та Лешема, вони становлять 31,5 % усіх іммігрантів 1990-х (2000: 8), тобто близько 300 тис.<sup>2</sup> Ці дані не враховують ні тих, хто приїхав у 70-і роки, ні тих, хто прибув до Ізраїлю, одружившись з арабами, ні тих, хто потім залишив Ізраїль, ні нелегальних іммігрантів, які приїхали на заробітки. Ще важче назвати точну цифру етнічних українців, які за ізраїльською статистикою потрапляють до категорії

«інших», тобто не євреїв і не арабів<sup>3</sup>. Дуже приблизно можна сказати, що їх, мабуть, не менше 30 тис. Що ж до осіб «частково українського походження», то, здається, їхню кількість встановити неможливо, адже діти матері-єврейки в Ізраїлі завжди реєструються як євреї, хоч і немає сумніву, що в Україні переважна більшість тих, хто має батька-українця чи навіть лише бабусю або дідуся, була записана українцями.

Міжнародні міграції завжди стикаються з мовними проблемами, розв'язання яких впливає, позитивно або негативно, на подальшу інтеграцію людей, на їхню вертикальну мобільність, родинні стосунки та, звичайно, на їхній психологічний стан. Контакткування дорослих людей з іншими мовами та процесі опанування ними активізують мовну свідомість, що відбивається в особистих оповідях. Деніс Престон, один з провідних фахівців у галузі, відомій на Заході як «фольклорне мовознавство», сумно зазначив, що, незважаючи на неодноразові спроби наблизити соціолінгвістику до фольклористики, справжнього симбіозу між ними поки що не вийшло (1996: 71). Тим часом, у більшості інтерв'ю з емігрантами містяться роздуми про мову та її місце в житті людини, що саме і становить предмет фольклорного мовознавства як окремого напрямку в науці. Напрямок цей вивчає широкий спектр проблем — від відображення у мовленні суспільної стратифікації до тлумачення носіями мови синонімів та омонімів, від роздумів обивателів про мовні аномалії до стратифікації мовних стилів, захоплення одними з них і накладення табу на інші (Недзельські, Престон, 2000: 2). У цьому розділі ми вперше комплексно розглядаємо проблему існування української мови в Ізраїлі, використовуючи матеріали як вільних інтерв'ю, зібраних разом з Марією Єленевською в 1999–2002 роках, так і інтерв'ю, присвячених конкретно українській мові, більшість з яких записана нами в 2006 році<sup>4</sup>. Для того, щоб краще й глибше зрозуміти проблему мовної ситуації у країні, пропонуємо коротенький нарис про мовну політику Ізраїлю.

#### Мовна політика в Ізраїлі

Як відомо, іврит майже дві тисячі років був «мертвою» мовою, яка здебільшого обслуговувала релігійні потреби євреїв (переважно чоловіків), де б вони не жили, і мала величезне

сакральне значення, але поступалася у побутовому житті їдишу (мові європейських євреїв-ашкеназі), лаліно (мові сефардів в Іспанії, Греції, Турції), іудейсько-арабській (в арабських країнах), іудейсько-перській в Ірані та в деяких регіонах колишнього СРСР (маємо на увазі мову бухарських євреїв та джугурі – мову гірських євреїв з Дагестану та Азербайджану) тощо, а також мовам країн, де євреї перебували (докладніше див.: Членов, 2003). Зазначимо, що всі єврейські мови мали певний шар івритських слів. Із кінця другої половини ХІХ ст. й протягом усього ХХ ст. формування нової ідентичності єврейського народу, що становило одне з основних завдань сіонізму, було тісно пов'язане з вибором мови. І наріжним каменем цієї ідеології стало відродження івриту як мови побутового спілкування (Спольский, Шохами, 1999: 65–93). Модернізація івриту й реалізація мети перетворення його на основну мову Ізраїлю відбувалися паралельно з політикою повної відмови від усіх мов діаспори (Ольштайн, Котик, 2000: 206). Деякі ізраїльтяни, які прибули до країни з першими хвилями імміграції (або *алиї*, адже саме це слово, яке має релігійні та сіоністські конотації, використовується виключно в офіційному, а донедавна і в науковому дискурсі з метою відокремлення суто єврейської імміграції до Ізраїлю від будь якої іншої імміграції), охоче відмовилися від рідної мови з ідеологічних міркувань. Інші з величезними зусиллями перейшли на іврит, підкорившись суспільному тиску, а нерідко й волі власних дітей. На думку багатьох учених, теорія «плавильного котла», за якою всі групи іммігрантів (*олим*) мали відійти від притаманних їм культур (і мов) задля перетворення на єдину ізраїльську націю, гомогенну в культурному відношенні, виявилася невдалою через ксенофобію та жорсткий поділ євреїв на привілейованих ашкеназі та принижених сефардів, а також на старожилів та новоприбулих. Цей поділ нагадував стану ієрархії європейських народів (Цфадія, 2000: 57; Фельдман, 2003: 380–381). Швидкий перехід на іврит призвів до тяжких конфліктів між поколіннями, збіднив духовне життя й уповільнив соціальну мобільність значних верств населення. І все ж є вчені, які й досі вважають цю політику надзвичайно вдалою і навіть бачать у ній приклад для подальшого розвитку української мови у статусі державної (Ткаченко, 2004: 211–213).

Сьогодні в Ізраїлі є дві державні мови, іврит та арабська, фактичний статус яких непропорційний. На нашу думку, статус арабської мови в Ізраїлі нижчий за статус мов деяких союзних республік у колишньому СРСР порівняно з «мовою міжнаціонального спілкування», тобто російською. Не кажемо всіх, бо рівень володіння громадянами мовами республік був різним у регіонах. Взагалі, вертикальна мобільність вимагає володіння івритом і англійською мовою, але зовсім не залежить від знання арабської. Зрозуміло, що всі школярі, євреї та араби, вивчають іврит, але лише відносно невелика кількість єврейських дітей обирає арабську як другу (після англійської) іноземну мову. І навіть у цьому випадку вони не опановують арабського мовлення, бо вивчають мову літературну, притаманну радіо та телебаченню, а не спілкуванню між людьми. Що ж до єврейських мов діаспори, то вони, за деякими винятками, майже знищені. Мовою їдиш розмовляє група ортодоксальних євреїв, які не згодні використовувати святую мову іврит у своєму побуті, та деякі іммігранти похилого віку, які або не опанували івриту, або просто віддають перевагу їдишу в спілкуванні зі своїми однолітками, кількість яких весь час меншає. Крім цього, існує театр на мові їдиш. Інколи відбуваються концерти зі співом на їдиш та лаліно. Разом з тим, для більшості населення країни, не лише для арабів, а й для євреїв, іврит не є рідною мовою. Першою групою, яка по-бунтарськи не захотіла відмовитися від рідної мови задля івриту, причому мови неєврейської, стала масова хвиля іммігрантів 90-х років з колишнього СРСР. З погляду демографії, ця група, близько мільйона осіб, є достатньо великою для забезпечення безперервного використання мови (Котик-Фридгут, 2000: 208; Спольский, Шохами, 1999: 236). Істеблішмент був змушений підтримати російську мову як засіб спілкування, інформаційний канал та, частково, як мову просвіти й культури на інституційному рівні. Зміни в мовній політиці були спрямовані на полегшення інтеграції колишніх радянських євреїв в Ізраїлі (Глінерт, 1995).

#### **Українська мова в колишньому СРСР і в Ізраїлі**

Стосовно вихідців з колишнього СРСР і широкі верстви населення, і вчені з різних країн часто використовують терміни

«колишні радянські євреї», «російські євреї» або «російськомовні іммігранти» як синонімічні, включаючи до цієї групи всіх емігрантів, незважаючи на їхнє етнічне походження або колишнє місце проживання (Бірман, Йінон, 2001; Хеймець, Епштейн, 2001; Лешем, Ліссак, 1999, Пфандль, 1994 та ін). Так само зробили й ми з Марією Єленевською в нашій спільній книзі (Еленевская, Фіалкова, 2005, 1: 21). Підставою для такого узагальнення було те, що всі наші інформанти спілкувалися російською мовою незалежно від того, з якого регіону колишнього СРСР вони прибули до Ізраїлю. Разом з тим, ми записали багато думок щодо різних мов (російської, української, білоруської, вірменської, узбецької, джугурі, їдишу, івриту, англійської) і присвятили аналізу цих роздумів окремий розділ (2005, 2: 104–156). Крім цього, ми розглянули діалектику ідентичності та сприйняття чужинців, яка свідчить про певну неоднорідність групи новоприбулих, і надали відомості про етнічний склад інформантів. Зазначимо, що вихідців з неєвропейських регіонів СРСР інколи розглядають як специфічну групу чи групи (Брам, 2003; Гітельман, 1991; Лосон, Глушковська 1994), але в науковій літературі досі на розмежуванні вихідців з Росії, України та Білорусі увага не акцентувалася. Володимир (Зеєв) Ханін, єдиний фахівець, який вивчав етно-лінгвістичну ідентифікацію українських євреїв, спинився здебільшого на конкуренції між їдишем та івритом, практично проігнорувавши українську мову (Ханін, 2002). І це зрозуміло. Оскільки найважливішою мовою в СРСР була російська і вивчення її було обов'язковим, люди часто опанували її краще, ніж мови республік. Можна погодитися з Григоряном, що російська була не лише мовою міжнаціонального спілкування, а щонайменше другою, а в деяких регіонах практично першою мовою (1996: 42). Щоправда, у вимові емігрантів з України відчутний вплив української фонетики й можна твердити про їхню специфічну «українізовану» російську мову (Головаха та ін., 1994: 67). За даними Т. Марченко, 48,6 % українських євреїв володіли українською мовою (Марченко, 1994: 145), але вона рідко була мовою особистого спілкування.

Розпад СРСР привів до різкого зниження статусу російської мови в нових незалежних державах і до створення так званої « нової російської діаспори ». У деяких випадках вимога

перейти з російської на якусь іншу мову, наприклад українську чи узбецьку, ставала додатковою, а іноді й головною причиною еміграції до Ізраїлю, Америки, Німеччини (Єленевська, Фіалкова, 2003; Іонцев и др., 2001; Савоскул, 2001; Шлапентох та ін., 1994). Російська мова в СРСР мала метафоричне значення « мови влади та добробуту » (Райс, 1997: 30–32), яке, до речі, як і значення мови культури вона зберегла і в емігрантських анклавах. Неспроможна змусити мало не мільйон громадян відмовитися від своєї мови, ізраїльська влада косо дивиться на таку доляльність щодо мови, що знаходить вияв у суспільних та ідеологічних конфліктах. Проблемою для ізраїльських ідеологів і для широких верств населення стало тяжіння іммігрантів 90-х до своєї культури, яку вони вважають вищою за власне ізраїльську культуру (Горенчик, 2000: 18)<sup>5</sup>. На цьому тлі стає зрозумілим, що україномовні емігранти опинилися у ще важчому становищі, по-перше, як меншина в івритомовній країні, і, по-друге, як меншина серед групи емігрантів з колишнього СРСР. Українська не має такої аури міжнародної мови – провідника культури, як російська, вона сприймається багатьма російськомовними іммігрантами як локальна і, що найгірше, як мова « антисемітська », прихильність до якої нібито несумісна з добрим ставленням до Ізраїлю. Наявності її у країні тривалий час просто не помічали: навіть згадки про неї немає в книзі Спольського та Шохамі « Мови Ізраїлю: Політика, ідеологія та практика » (1999). Настав час виправити цю помилку.

#### **Роздуми про українську мову та приклади її вживання (за матеріалами вільних інтерв'ю 1999–2002 рр.)**

Як уже зазначалося, більшість вихідців з України, незалежно від етнічного походження, є російськомовною. У 1999–2002 роках разом з М. Єленевською ми провели вільні інтерв'ю зі 143 оповідачами, 44 з яких прибули з України. Жоден з них, враховуючи двох українців та шістьох нащадків змішаних українсько-єврейських родин, не виявив бажання перейти під час інтерв'ю на українську мову<sup>6</sup>. Роздуми про українську мову та використання її у висловах, жартах, цитатах тощо були поодинокими. Колишній киянин, шістдесятишестирічний архітектор Євген Л.<sup>7</sup> остаточно

вирішив емігрувати, коли несподівано став свідком дискусії про українську мову та українську символіку. Шістдесятитрирічна Юлія Н. з Дніпропетровська, у минулому хімік, зазначила, що онуки-підлітки вже втратили українську мову, але не бачить у цьому проблеми, на відміну від ситуації з російською, яку намагається врятувати, хоч і без особливих успіхів. Двадцятишестирічний звукооператор Анатолій П., який приїхав до Ізраїлю з Ленінграда підлітком, пригадав, як колись «дискваліфікував» однокласника за український акцент:

«Единственный мой, действительно друг, из школы из моей, это был Миша. А он был из Донецка. Вот (...) И мы чего-то с ним как-то познакомились, а у него акцент такой украинский и чего-то такое, и я ему говорю: “Аквариум”, а он говорит: “Что это за дерьмо такое?” Вот. И в какой-то момент мы стали очень близкими друзьями, потому что он, оказывается, ему тринадцать лет было, да, ему исполниться должно было четырнадцать через месяц. А мне должно было исполниться семнадцать. (...) Э-э и мы с ним вдруг в какой-то момент стали людьми, которые вдруг поняли, что мы о музыке можем говорить. Слушать музыку вместе. А он оказался, его папа оказался контрабасист. В конечном счете, один из лучших в Израиле. Вот. И они поселились тут, ниже, в пятьдесят восьмом доме. Первый год они прожили здесь, потом уехали. Вот. И мы с ним здесь подружились за этот год. Вот. Даже стали что-то играть вместе» (Еленевская, Фиалкова 2005: 1, 131).

Колишні львів'яни інженер Ада Г., сорока дев'яти років, та тридцятирічний інвалід Григорій Г. зазначили, що вдаються до української мови задля влучних і часто непристойних прислів'їв та приказок, наприклад: «Змилювалися боги на рака, що дали очі в сраку». Ісаак Ш., колишній викладач політекономії з Дніпропетровська, розповів анекдот, деякі персонажі якого розмовляють українською мовою:

«Прежде, чем начать рассказ свой, я хочу рассказать притчу, которую привезли репатрианты из Украины и которая показывает, какое огромное значение имеет юмор, смех.

Да, так вот, в период гражданской войны банда зелёных захватила еврейское местечко. Выступает атаман и говорит: “Жиди! В казни нема грошей. А треба м'яса, сала, зброя. Давайте гроши, а то повбиваємо.”

Евреи заплакали, а потом богатые люди нашлись, — заплатили деньги. Банда ушла. Через некоторое время еврейское местечко захватила банда Тютюнника. Опять выступает: “Жиди! Треба гроши”. Опять собрали деньги. Плачут, но собрали, — рассчитались. Потом вошёл отряд Будённого. Выступает секретарь комячейки и говорит: “Товарищи красноеврейцы и комисусеры! Наша комячейка во главе товарища Рабиновича поздравляет отряд товарища Буденовича! Гвалт!” Через некоторое время вошла банда Маруси. Маруся выступает и говорит: “Жиди, треба гроши”. А вони сміються! Сміються, сміються. Все евреи смеются. Она тогда говорит своему помощнику: “Микола! Чого це вони всі сміються?” “О, наша мати! Це коли євреї сміються, це вже наше погане діло. Вони сміються тому, що нема нічого у них. Вони завжди сміються, коли нічого немає в них. Вони тому й вижили, тому й живуть і будуть завжди сміяться”» (Фиалкова, 2005: 261–262).

Інший, позитивний, погляд на українську мову та культуру в цьому корпусі відбився в двох інтерв'ю, а саме з двадцятидворічною студенткою Лілією В. зі Львова та з п'ятдесятип'ятирічною Еллою О. з Білгорода-Дністровського (який вона називає Білгородом), медсестрою за фахом. Зазначимо, що Лілія, дочка єврейки та українця, з дитинства вважала обидві мови рідними, розмовляючи російською з матір'ю, а українською — з батьком. Єврейка Елла виросла в українському дитячому будинку, де розмовляла виключно українською мовою.

Лілії бракує української мови в її ізраїльському побуті. Щоб якось компенсувати це, дівчина слухає касети з піснями львівських ансамблів, співає й сама на самоті. Серед улюблених творів згадує Шевченків вірш «Мені однаково, чи буду / Я жить в Україні, чи ні». Поїхавши до Ізраїлю в 1995 р. за рішенням матері, яка не могла підтримувати її матеріально в період економічного розвалу й тому не бачила для доньки майбутнього<sup>8</sup>, Лілія не думає про повернення. Але вона сумує за львівським дощем та за яскравими барвами української природи. Під час рідких зустрічей з земляками вона розмовляє російсько-українською сумішшю й сама помічає, що з часом перебування в Ізраїлі кількість українських слів у її мові зменшується. В Ашкелоні живе її подруга, чоловік якої вдома розмовляє лише українською, бо російської мови до еміграції майже не знав і опановував її вже в Ізраїлі, щоб якось спілкуватися з російськомовним іммігрантським

оточенням. Під час зустрічі зі мною, Лілія була ще незамижненою, але думка про мови, якими розмовлятимуть її майбутні діти, дівчину турбувала. Вона хотіла, щоб вони володіли не лише івритом та англійською, а й обома материнськими мовами:

**«Інтерв'юєр:** Как Вы предполагаете в условиях Израиля научить и русскому, и украинскому? (...)

**Лілія:** Чисто технически я просто видела у некоторых людей, которые говорят: “Я не понимаю. Скажи мне на украинском языке”. Пока ребёнок не скажет на украинском, человек не реагирует на его вопрос, просьбу и т. д.

**І:** А как разделить русский и украинский? (...)

**Л:** Мне кажется, что нужно... Есть люди, которые делают день украинский, например, день русский. Хотя это очень тяжело, в принципе».

До проблеми збереження мови ми повернемося пізніше, під час аналізу фокусних інтерв'ю, зазначимо лише, що, незважаючи на ширю любов до України, Лілія, безперечно, ідентифікує себе з російськомовними ізраїльтянами.

Елла в дитинстві мріяла стати оперною співачкою і разом із Софією Ротару брала участь у самодіяльних конкурсах. Серед іншого, в її репертуарі були українські твори, з яких вона ностальгічно згадує народну пісню «Віють вітри, віють буйні» й арію з опери Лисенка «Наталка Полтавка». У своєму дорослому житті Елла спілкується російською мовою. Лише одного разу протягом тривалого інтерв'ю вона вдається до української мови, а саме коли має передати мовлення персонажа, про зустріч з яким розповідає. Прекрасна оповідачка, вона перетворює розповідь на міні-п'єсу, імітуючи лексику й інтонацію мільйонера, в якій владні нотки переплітаються з батьківськими.

**«Елла:** И ещё интересный случай — я забыла Вам рассказать, тоже, что в моей жизни, поменяло мою жизнь. В корне! Когда мне исполнилось 16 лет, я должна была получить паспорт. А у нас милиция, паспортный стол, были во дворе швейной фабрики. Начальник паспортного стола — я никогда не забуду — его фамилия была Чернов. Я одно путаю с другим...

**Інтерв'юєр:** Ничего страшного.

**Е.:** Это был интересный такой мужик, украинец. Но его, почему-то все говорили на него, что он антисемит. Он не любит евреев, и такой он, суровый, но он был очень такой, красивый, как говорили, красивый хохол. Здо-ро-вый мужлан такой, дебелий. Такой, вот, с голубыми глазами, с таким украинским говором, с баритоном таким. Ну, настоящий мент, как теперь говорят. И он постоянно кушал у нас в столовой на швейной фабрике. А когда у нас бывали концерты, так они всей милицией ходили к нам смотреть. И он слышал, как я пела и как я пою. И когда исполнилось мне 16 лет, я ж получила паспорт и сразу уехала. Я пришла получать паспорт. Значит, в свидетельстве о рождении у меня написано: папа мой — еврей и мама моя, конечно, еврейка. Когда он стал выдавать мне паспорт, он закрыл дверь и сказал: “Я — секретарше — так, Марино, мене нема. Мені треба порозмовляти з цією дівчиною”. Закрыл двери, и там тогда были такие двери, ещё кожаные, как звукоизоляция. Вот. Сейчас даже нет таких дверей, чтобы никто не слышал. Он говорит: “Седай дитинко. Мені треба з тобою побалакати.” Я, вот, помню всё это, как сегодня. Это очень интересный случай в моей жизни был. И он мне говорит: “Оце каже ще... шо Чернов, це я. Шо я тобі буду казать... тобі ніхто не скаже, шо я тобі таке казав. Бо я — начальник міліції, не, я — начальник паспортного стола, я — начальник міліції, тут ВЕЛИКИЙ начальник”. Вот, мол, “тебе никто не поверит, что я мог тебе такое сказать, потому что ВСЕ в Н. считают, что я большой антисемит. Но я тебе скажу, что моя жинка — жидівка. Жидівка вона! Но вона пишеться, шо вона українка! І хай її вб'ють сьогодні, вона все одно скаже, шо вона — українка. То я тобі вот шо скажу, дитинко: если ты с сегодняшнего дня запишешься, что ты еврейка, ты уже была в детском доме среди украинских детей. Детей нету евреев при живых родителях в детских домах. Есть только круглые сироты. А уж кой твои родители, евреи, тобой не нуждались, а я знаю про тебя. Ты очень талантливая, тебе надо учиться, но ты не сможешь учиться, если ты запишешься еврейкой. Где ты родилась? В Ри-и-ге. Кто твой папа был? Ла-тыш. А мама — еврейка. Значит, мы сейчас запишем: ла-тыш-ка. И ты будешь жить спокойно. Ты будешь жить, ты будешь учиться. Ты должна забыть на ВСЮ твою жизнь, что папа твой был еврей. Но ты будешь всегда помнить ЧЕРНОВА, что он тебе сказал и помог. И чтоб ты знала: Чернов — не антисемит. Чернов в душе всегда еврей, потому что только евреи научили его, как жить, и евреи помогли ему стать начальником”. По сей день старые евреи знают, что Чернов — это был хохол-антисемит. Это до сегодняшнего дня! И возможно, я одна из единиц, которые знают, что у него

жена была єврейка. Поэтому всю свою жизнь я имела возможность работать, и я всегда работала так, как работают русские и украинские женщины. Я не боялась никакой работы. Вот»<sup>9</sup>.

Сьогодні вже важко дізнатись, чи заслуженою була антисемітська репутація Чернова, чи ні. Важливим є те, що і Елла, і він сам були впевнені у благодійності зробленої ним підробки. Радянський чиновник, який мав стежити за виконанням закону, виявив до нього відверту зневагу, не маючи з цього ніякої матеріальної вигоди. І випадок цей був не поодиноким у радянському побуті. Подібну історію, де, до речі, єврея спочатку плутають з латишем (згадаймо «латишку» Еллу), але з іншим фіналом, я записала під час фокусного інтерв'ю з Давидом Ландером<sup>10</sup> (див. також аналогічний приклад у книзі Носенко, 2004: 60). До речі, Еллина оповідь містить стереотипне сприйняття євреїв як людей, не спроможних кинути дитину, але водночас і як людей, які тікають від фізичної праці. Останнє твердження лежить в основі сприйняття євреїв як небезпечної, корумпованої і домінантної суспільної групи (Левінсон, 1950: 63), яке, подібно до багатьох стереотипів, стало частиною самосприйняття євреїв.

Прихильне ставлення Лілії та Елли до українців і української культури близьке до того, що міститься в корпусі фокусних інтерв'ю, зібраних нами під час роботи над цією книгою.

#### **Фокусні інтерв'ю: відомості про польову роботу і про інформантів**

Ідея розшукати іммігрантів, які спілкуються українською мовою або, щонайменше, володіють нею тією чи іншою мірою і прихильно ставляться до української культури, виникла під впливом кількох факторів. По-перше, це були вищезгадані вислови з вільних інтерв'ю, в яких українська тематика виникла стихійно. По-друге, за нашими спостереженнями, українську мову стало більше чути на ізраїльських вулицях і навіть інколи вона почала з'являтися в деяких об'явах та в поодиноких літературно-музичних виступах. І по-третє, поштовхом стало особисте звернення до автора у квітні 2005 р. організаторів конгресу «Українська мова вчора, сьогодні, завтра в Україні і в світі», які попросили розповсюдити анкету про українську мову серед української діаспори Ізраїлю. Прохання це несподівано висвітило досить

цікаву картину. З одного боку, такі люди, безперечно, є, а з другого – їх, на відміну від російськомовних іммігрантів, треба спеціально розшукувати, адже навіть членство в земляцтві вихідців з України такої прихильності до мови не гарантує. Нам довелося якось запитати сімейну пару колишніх киян, які організують дешеві туристичні поїздки в Ізраїлі для своїх земляків, чи розмовляє хтось серед їхніх товаришів українською мовою. І почули жорстку відповідь: «Українських пісень у нас не співають!»

Намагаючись розповсюдити анкету, ми знайшли в Інтернеті список форумів українського земляцтва в Ізраїлі, серед яких був і форум, заснований Джуwalі Морозом у липні 2004 р., присвячений українській мові, й 25-го квітня 2005 р. розмістили там об'яву, запросивши всіх, хто цікавиться анкетною, звернутися до нас за адресою: <http://forum.souz.co.il/viewtopic.php?t=33921&sid=7ba5a2dcf4169e2861b734254d2dcda2.12.2006><sup>11</sup>. На наше здивування, ми отримали лише одну відповідь і допомогти колегам були неспроможні. Пізніше за тією ж об'явою автора знайшов молодий україномовний журналіст, який живе в Ізраїлі та прашає здебільшого за кордоном, а саме у «Львівській газеті» і на радіостанції «Німецька хвиля», Дмитро Каневський (див.: Каневський, 2006). Зазнавши невдачі в розшуках україномовних ізраїльтян через Інтернет, я вдалася до інших стратегій, зокрема почала пильніше прислухатися до мовлення у різних ситуаціях, і до пошуків старим методом «снігової грудки» через знайомих. Так, по дорозі з Хайфи на конференцію в Бар-Іланський університет розговорила з Тамарою Славутською із Зугреса (Донбас), яка не лише погодилася на запис інтерв'ю, але й допомогла авторові знайти інших інформантів, а саме родину Морозових-Ландер з Вінниці, Михайла Меламуда з Гайсина та Марка з Катериною з Києва<sup>12</sup>. Під час недавньої війни з Хізбаллою, залишивши небезпечну Хайфу і перебуваючи в Нетанії в липні 2006 р., я почула в центрі міста українську пісню і познайомилася з вуличною співачкою Ганною Любарською з Дніпропетровська. Колишній львів'янин і мій колега, етнолог Моше Кенігштейн з Тель-Авівського університету, познайомив мене зі своєю двічі землячкою (по Львову та по Аріелю) Оленою. І, нарешті, давня подруга моїх батьків ще по Києву, Неля Мізрухіна, яка зараз живе в Кір'ят-Ямі під

Хайфою, не лише охоче розповіла про себе, але й познайомила мене з мешканцем Єрусалима Іваном Потьомкіним. Окремо стоїть інтерв'ю з Валерією, записане мною значно раніше, в 2001 році, коли я планувала розпочати проект про слов'янок з арабських родин. Саме тоді за допомогою студента-араба Раїфа я й знайшла цю колишню харківчанку, яка з 1991-го року разом із чоловіком і чотирма дітьми мешкає в арабському селі Мажд-Аль-Крум на півночі країни<sup>13</sup>.

Таким чином, я записала дев'ять інтерв'ю з дванадцятьма інформантами (Марко і Катерина, як і три члени родини Морозових-Ландер побажали розмовляти зі мною одночасно). Троє з дванадцяти – українці, які народилися в селах і в дитинстві розмовляли виключно українською мовою: Неля походить із села Голики Іллінецького району Вінницької області, Катерина – із села Липова Долина Сумської області, а Іван – з Гришенців Канівського району. Усі троє одружилися з євреями (євреями) і з подружжям розмовляють російською мовою. Що ж до осіб частково українського походження, то цю категорію можна поділити на дітей та онуків українців. До першої належать Михайло Меламуд і Раїса Морозова, причому обоє мають батька-українця і матір-єврейку, та Валерія, дочка українки й росіянина. Першою мовою в Михайла і Раїси була українська, причому з Михайлом нею спілкувалася матір (батько рано помер). Михайло закінчив українську школу, а Раїса вчилася там лише в початкових класах, бо ще перед війною виїхала з матір'ю на Урал. Валерія звикла користуватися обома мовами (батько українською володів), але, здається, переважала російська (вчилася вона в російській школі). Михайло одружився з українкою із села, вчителькою української мови, і вдома розмовляє українською. На відміну від нього, і Раїса, і Валерія з чоловіками спілкуються російською мовою<sup>14</sup>. Онуки Віктор Ландер і Олена (в обох дідусі з материного боку були українцями, причому Олена свого діда в живих не застала) вчилися в російських школах, але українською володіли з дитинства і відчували її як емоційно близьку. Точних відомостей про етнічне походження Ані Любарської в нас немає, бо вона визначила його без конкретизації як «дуже змішане». Знаємо, що вона закінчила українську школу. Таким чином, ніякої кровної спорідненості

з українським етносом не мають лише Тамара Славутська та Давид Ландер. Тамара рано залишилася сиротою. Мати її померла після пологів, а батько, директор української школи, був убитий під час війни у 1942 р., коли Тамарі було шість років. Дитинство Тамари пройшло з мачухою-українкою частково в евакуації в Узбекистані, а частково в рідному містечку Базар Житомирської області, де вона розпочала навчання в українській школі. Після одруження мачухи Тамара жила на Донбасі, спочатку в дядька (де навчалася за власним бажанням у російській школі), а потім, як і Елла О. (див. вище), потрапила до дитячого будинку<sup>15</sup>. Офіційно шлюб не брала, але має дорослу дочку, з якою розмовляє здебільшого російською мовою, лише інколи переходячи на українську. І, нарешті, Давид Ландер українською мовою володіє з дитинства. Ставши лікарем, десять років працював у селах, де спілкувався виключно нею.

Слід відзначити високий рівень освіти інформантів, притаманний емігрантам з колишнього СРСР (Еленевская, Фіалкова, 2005, 1: 28). Четверо з них, а саме Валерія, Неля, Давид і Раїса – лікарі, причому Неля – кандидат, а Раїса доктор медичних наук (вони з Давидом працювали до самої еміграції в 1994 р., а зараз подружжю вже далеко за вісімдесят). Валерія і Неля продовжують працювати за фахом в Ізраїлі, для цього перша з них повинна була скласти важкий професійний іспит<sup>16</sup>, а друга, яку звільнили від іспиту через великий стаж, працює, незважаючи на похилий вік (їй сімдесят років), що можна сміливо назвати винятковим явищем. П'ятеро інших – учителі. Катерина викладала математику, Іван, Михайло, Тамара та Олена закінчили російське відділення різних філологічних факультетів, але на практиці викладали обидві мови, особливо коли почалася українізація (Іван працював учителем в українському інтернаті на початку своєї професійної діяльності, а потім обіймав посаду редактора в різних видавництвах). В Ізраїлі Михайло закінчив курси екскурсоводів при Хайфському університеті і вже дев'ять років працює екскурсоводом, використовуючи обидві мови у своєму професійному житті, російську – з іммігрантами з колишнього СРСР, а українську – з прочанами з України. Зараз йому п'ятдесят років. Олена стала чиновником, *пкідою*, як вона сама визначила, використавши русифікований іврит. Іван, незважаючи



на вік (йому шістдесят дев'ять), працює на типовій для емігранта посаді – охоронцем, «в *имірі*», як він каже на українізованому івриті. Сімдесятирічна Тамара не працює. Марко – інженер (сьогодні вони з Катериною – літні хворі люди). Вищу освіту має і Віктор (економіст), але під час нашої розмови був безробітним. Відомостей про професійну освіту Ганни в нас немає, але вона розповіла, що співала й танцювала у дніпропетровському та кіровоградському театрах. Зараз, у сімдесят п'ять років, співає на вулицях Нетанії і виконала на моє прохання «Червону руту».

Багато інформантів мають творчі здібності. Іван, Тамара, Давид, Віктор і Раїса пишуть вірші чи прозу українською і російською мовами, Тамара перекладає Цветаєву українською, а Раїса ще й вишиває. Вона – заслужений майстер народної творчості України, нагороджена почесним знаком лауреата ВДНХ. Марко – гуморист. У створеному ним тлумачному словнику жартів близько семи тис. слів, але лише одне українською мовою: *абонемент – хіба не мент?*

Інтерв'ю з Валерією, Тамарою, Іваном, з родиною Морозових-Ландер, Ганною та Михайлом записані на магнітну плівку. З Валерією ми зустрілися в Хайфському університеті, Тамара та родина Морозових-Ландер приймали мене в себе, а Іван та Михайло прийшли до моїх батьків<sup>17</sup>. З Оленою, Марком, Катериною і Нелею відбулися телефонні розмови, записані мною й надіслані їм на перевірку електронною поштою. Не всі інформанти змогли підтримати розмову українською мовою. Російською розмовляли Валерія, Олена, Ганна, Марко. З Нелею розмова відбулася також російською, але причина полягала не в недостатньому володінні українською, а в тому, що за роки знайомства ми звикли спілкуватися саме російською мовою. Один з інформантів, Михайло, скритикував мій російський акцент, слушно зазначивши, що я не можу вважатися справжнім носієм української мови. Усі інші відгукнулися про моє мовлення схвально.

### **Роздуми про українську мову та практику її вживання в Ізраїлі (за матеріалами фокусних інтерв'ю)**

Серед запитань, які я задавала під час розмов з інформантами, виділю такі: 1) чи зберігаєте Ви українську мову для своїх дітей

і, якщо так, то що для цього робите? 2) де і з ким Ви спілкуєтесь українською мовою (в родині та серед друзів, в земляцтві, в літературній студії, на роботі тощо); 3) як Ви користуєтесь в Ізраїлі українською мовою і як знаходите інформацію про новини української культури? 4) як реагують російськомовні іммігранти на українську мову?

Слід зазначити, що під час інтерв'ю деякі мої співрозмовники торкнулися не заданого мною, але такого важливого для них питання про почуття, які викликає в них українська мова, і про людей, з якими вона для них пов'язана. Здебільшого розповіді ці стосуються дитячих років, коли відбувалося формування особистості. І, мабуть, саме з цих розповідей варто розпочати цей розділ.

#### *Спогади про мову та про дорогих людей*

Тамара Славутська:

«Матінка моя бідна, молода, двадцять чотири їй було, не могла розродитися і її повезли в Київ. Не в Житомир, бо це містечко близько до Києва. Ну, от там мене спасли, а мати захворіла і так вже не повернулася до життя. Так, а оце – іконка. Пантелеймон-цілитель. Це я потім взяла, коли вже в мене дочка була, доросленька, і лікувалася в дитячому санаторії в Пуші-Водиці під Києвом, а я поїхала побачити бабу Уляну. Знайшла її в сусідки і хотілось мені, якось цікаво, щоб вона мене взяла. А поки я йшла по селу, то обліпилася дітьми. І казала, що в цій школі батько був директором. А вони мені розказували, що це – інтернат, це – школа. І я ж до класу першого там закінчила. Ну, йшли-йшли, привели. А в баби операція була, такі товсті в неї скельця на окулярах. І сидить вона коло своєї сусідки Марії, тітка Марія. І ніяк не вгадає: “То то циганка?” “Та, ні, – кажу, – не циганка”. Бо бачить, що якісь діти, а хто, вона не бачить. Їй було вісімдесят шість років бабі Уляні. “Ну, то хто ж?” І ця тітка Марія каже: “Це, мать, та дівчина, що ти її гледіла”. І мені так сподобалося це “гледіла”. Вот, я учитель русского языка, обожаю русский язык и поэзию и все, но оце слово “гледіла”... По-руски говорят: “Она смотрит детей, она смотрит ребенка, она няней работает, да?” А по-українські мені щось здалося, що оце “гледіла” так “добре дивилася”. І я пам'ятаю, як вона дійсно гледіла. Була рідна її онука, мачухина дочка, і я. Я пам'ятаю, як у дерев'яній ложці вона за мною аж до порога йшла, отакі... пшоняну кашу, отакі розварені крупичі з верхом, отакі засмажені на молоці.

Я пом'ятаю, я так руку її відштовхнула трохи, і ті крупинки розсипалися, і мені довго-довго муляла совість, що я так (нерозбірливо), вона до мене так відносилась. (...)

**Лариса:** Добре гляділа?

**Тамара:** ДОБРЕ гляділа. Добре гляділа, що називається. У неї там була ікона, ікона була така, я пам'ятаю, в окладі такому, з квіточками зробленими, штучними. Там була Божа матір, це я пам'ятаю добре. Пам'ятаю, як вона вчила нас з сестрою говорити: "Спасибі Богу за хліб, за сіль". Ну, багато що пам'ятаю. Пом'ятаю, як повернулися з евакуації, з Узбекистану, з мачухою, я і сестра<sup>18</sup>.

Тітка Мар'я. Тітку Мар'ю я пам'ятаю. В мене є вірш "День Перемоги"<sup>19</sup>. Оце він би найкраще розказав. Що ж я початок не згадаю ніяк.

"Міцний був сон  
у той весняний ранок.  
Та пробудилась  
від гіркого плачу.  
Здивована:  
світ ясний у віконце.  
А в відчаї  
красиву мачуху я бачу.  
Вона і слова вимовить не в силі.  
а я відчула  
серденьком дитячим,  
Що Перемога –  
празник превеликий,  
але без батька –  
ось, що плач той значить!  
І довго ще з сестрою нас питала  
Баба Уляна,  
чергу встановивши –  
"Сьогодні старша скаже хай про батька:  
живий, чи ні,  
до Бога помолившись.  
А потім пам'ятаю  
збірний стіл –  
усе село позносило припаси:  
До тітки Мар'ї  
мав приїхати син,  
і був той син  
неначе всіхній, власний".

**Т.:** Розказувать весь вірш?

**Л.:** М-г

**Т.:**

"Зненацька страшна тиша полягла,  
То біля келиха розбитого залякли.  
"На щастя, Ви не бійтесь!" –  
хтось сказав,  
Це сприйнялося,  
наче звуки клятви.  
І він прийшов,  
неначе батько мій,  
Стрункий, здивований у одязі воєнній,  
Усі жінки –  
і тільки він один!  
І досі не вважається таємним.  
Пісні тоді, мабуть,  
звучали всі,  
Про огірочки, легковажну Галю,  
Про козаченька у вишневому саду –  
З тих пір я в пам'яті  
наснагу ту тримаю.  
І ще був празник  
для дітей-сиріт,  
За довгими столами  
нас вітали,  
Зігрить хотіли нас теплом своїм,  
Гіркота і сльоза  
щоби розтали.  
Нема на мачуху образи:  
Знайшла судьбу удруге  
на життя.  
Мене дяльки  
в Донбас забрали.  
Жаль до сестри немає вороття.  
Ішло життя.  
Був дітбудинок домом.  
На вчительку  
я вивчилася згодом.  
Минуло півстодіття.  
Вже назад  
йдемо по тих нелегких сходах.  
З сльозами на очах  
ждемо День Перемоги.

Хай пам'ять збереже  
хвилини літ святих.  
Загиблі царствують  
нехай у тому світі,  
Вітаємо живих —  
небагатьох живих”.

Я надіслала цього вірша в День Перемоги, якраз п'ятидесятиріччя було, у Народицького району газету, так не називаючи нічого. Народиці. То був Базарський район, а тепер Народицький. І сказала, що, якщо опублікують у газети, — нехай надішлють. І така була передмова, що батько працював директором школи і так далі. Вони надрукували мого вірша в газеті “Життя і слово”. Я їм влячна. Що я продовжую справу батька, що я вчителюю, що перекладаю Цветаєву, що пишу вірші. От, ну, такі справи. Бабу Уляну це я бачила тоді востаннє. Кажу: “Бабо, подаруйте мені рогаці”. “Нащо тобі, дитино, рогаці?” Кажу: “На пам'ять”. “Ні, як ти їх повезеш?” І правда, думаю, як я рогаці ці повезу? “Ну, подаруйте мені ікону”. “О, як же я ікону? З цією іконою я заміж йшла”. Це друга була ікона, саме я їй не знала, що це був Пантелеймон-цілитель. Я кажу: “Ну, бабуля, якщо будете другий раз заміж іти, то не буду брать ікону”. Вона розсміялася, а тоді я спитала: “Чи живе, чи знає вона щось про Марію Дмитренко”. Вона каже: “Вона зараз у відпустці тут”. Це дівчина, з якою я навчалась в першому класі. В першому і другому. відмінниця. І баба взяла свою палицю і почапали ми по вулиці Шевченка, такій прямій-прямій, я пам'ятаю, де це було, і прийшли. Маруся дійсно така маленька, акуратенька, лікар-стоматолог. І чоловік у неї, здається теж за фахом, і хлопчик є шістнадцятирічний, старший за мою дочку. І я їй шепнула, що “Марійка, ходімо, допоможеш мені взяти на пам'ять у баби ікону, що-небудь таке святе, щоб мені була пам'ять. Оце, я кажу, “я не можу зняти”. Оце вона зняла оцю ікону Пантелеймона, оце вона в мене.

Л.: І баба Уляна дала?

Т.: Дала, дала. Звісно, що дала. Просто я сказала: “Марія, щоб ти, щоб, знаєте, не було на мене якоїсь образи”.

Л.: А вона Вас не хрестила в дитинстві?

Т.: Я думаю, що ні.

Л.: Не пам'ятаєте?

Т.: Мені здається, що ні. Ні. Я пам'ятаю тільки, що мені не дуже хотілося цілувати руку попа, просто того, що не хотілося. Такий

великий був. Як ховала дядька, діда Якова, бабиного чоловіка, мачухиного батька, то треба було в попа руку цілувати. Було якось страшно, було багато людей. Ну, так що я багато пам'ятаю. Пам'ятаю, як ціпом молотили. Пам'ятаю кагати, в яких картоплю закопували. Пам'ятаю, як шинкували капусту. Пам'ятаю, як масло збивали. Пам'ятаю з шухляди доставали. Це побут оцей український. Воно в мене якось... Тому, коли я говорю українською, коли я спілкуюся, воно присутньо, воно в моїй крові. А що в мене перше таке з євреями пов'язане, то, то курйози. Один кращий за другого. Дідок з такою інтонацією: “Тебя не обижають?” Я тоді не розуміла, чому мене повинні обижать. Я не відчувала, що я чуже, чи щось таке».

Наведена історія настільки красномовна, що коментувати її не варто. Додам лише, що під час розповіді Тамара показала мені ту іконку Пантелеймона-цілителя. Простенька, паперова й приклеєна на картоні, вона не має матеріальної цінності (нагадаю, що в баби Уляни була й інша, дорожча, ікона, яку Тамара навіть не спробувала попросити). Іконка і рогаці виступають у цій оповіді як рівновеликі символи, адже Тамара, людина нерелігійна, воліла отримати будь-що на згадку, аби відчутти себе рідною онукою, а не сторонньою особою. Через багато років після їхньої останньої зустрічі Тамара, вже літня жінка, привезла іконку до Ізраїлю в емігрантських валізах поряд з рушниками та писанками, книжками Шевченка, Франка, Стуса, словниками української мови і книжкою під символічною назвою «Наша мова солов'їна». Привезла не як символ християнства, а як свідчення духовного зв'язку з тією людиною, що навечно залишилася в її пам'яті.

Раїса Морозова та Давид Ландер:

«**Раїса:** Або є таке, це ще з дитинства. Вчителька в нас була. Я починала вчитися в українській школі. В нас була вчителька ще з старих вчителів, дуже знала. І вона нам показала зв'язок назв місяців з порами року.

**Ландер:** Лютий. Жовтень, що все жовте.

**Р.:** Зараз. Я це згадала і оце в мене такий вірш.

“Січень січе,  
Лютий лютує,  
А березень вередує.  
В квітні квітами все вкрито,

Травень травами цвіте,  
В червні все червоне, гарне.  
Липень бджолами гуде.  
В серпні жнуть серпами жито,  
Вересень вінчає літо.  
Жовтень жовтим листям вкрито.  
Плаче листопад дощами,  
Грудень кидає грудками”.

Такий вірш.

(...)

**Р.:** Вчителька перших класів Олександра Олексіївна Богуш.

**Л.:** Бокуш?

**Р.:** Богуш. Була з старих українських вчителів. Вона дуже любила українську мову, українську природу, вона була в нас з першого по четвертий клас, а запам’яталась мені більш за всіх послідуючих вчителів. І ця вчителька, вона вже була немолодого віку, вона водила нас на екскурсії, вона нам розказувала про українську природу, вона мені, вона призвичаїла до природи, ця природа ввійшла в мене з дитинства. І по сій час, незважаючи на мій вік, мої хвороби, мені доставляє велике задоволення писати на українській мові, вишивати українські орнаменти. Це – мій зв’язок, мої корні, зв’язок з дитинством.

**Давид:** (сміється) Я запам’ятав. “Йдуть дощі. Холодні осінні тумани клубочаться вгорі, десь пускають донизу довгі сирі коси. Сидять старі біля шолу та й гадають, чи прийде коза до возу”. Все дитинство – забув, а оцю фразу **Франка** запам’ятав<sup>20</sup>.

**Р.:** Вчителька...

**Д.:** В нас теж прищепила любов до української мови, Єлізавета Гоноріївна була така вчителька (сміється). Вона ще казала: “Які в нас жіночі прізвища цікаві. Ото й каже: “Мою жінку зовуть так, як в горлі дере: Катерина”. А отой каже: “А мою жінку зовуть так, аж губи зліпаються: Гапка”. А це не забув.

(...) Це така людина була! Так вона любила, ну, прищепила любов. Вона читала вголос. Класиків українських, Шевченка читали. Ми слухали. І всі з нашого класу, всі добре знали українську мову.

**Р.:** А ще я пам’ятаю про свою няньку Танасю. Танася дуже любила Шевченка, особливо “Катерину”. А я вже вчилася в школі, вже вміла читати, і вона мене кожний раз просила почитати “Катерину”. Це було в якийсь п’ятий, десятий раз, і вона кожний раз плакала. А коли вона мене випроводила кататися на санках, взимку, то вона одягала

на мене свою хустку і свої чоботи, ті, що на празник. Певно, любила. А коси мила, в мене були довгі коси, то вона помие мені голову, а коси тягне: “Ростіть коси вниз, а дівка – вгору”. Оце така була Танася-українка. Завжди розказувала про українську хату. Де стояли намисники, де була лавка з рядом. Все це теже ввійшло в мене з дитинства».

Як бачимо, у ці оповіді про далеке минуле органічно вплітаються вірші, створення яких і становить основну практику нинішнього використання оповідачами української мови. Тамара, Раїса, Давид та Іван відвідують літературні студії, де інколи читають свої вірші вголос.

### *Спілкування українською мовою в Ізраїлі та ставлення до мови*

Іван:

«**Лариса:** Скажіть, будь ласка, а як Ви з українською мовою почуваетесь в Ізраїлі?

**Іван:** Прекрасно.

**Л.:** Прекрасно?

**І.:** По-перше, я Вам скажу чесно, що для творчості моєї аудиторія не дуже потрібна. (...) Я пишу, але знов-таки є в мене й аудиторія. І навіть більше того, я тут більше випробував себе як поет в контактах з аудиторією, ніж там. У мене там не було жодних прилюдних виступів, а тут і творчі вечори є.

**Л.:** В товаристві “Теена”<sup>21</sup>?

**І.:** І там, і в інших аудиторіях. Уже й не пригадую, скільки творчих вечорів відбулося. І чимало людей було. Не скажу сотні, але...

І це, в основному, російськомовні люди, але з охотою читають і просять дати той чи інший вірш.

**Л.:** Ви не чули, щоб хтось сказав, що то не мова і навіщо вона потрібна...

**І.:** Ні! Навпаки. Коли я читав свої вірші чи переклади, то не один із слухачів широкосердо зізнавався, що доти вважав, що знає українську мову, але насправді то був суржик, а не літературна українська мова».

Раїса:

«**Раїса:** Ми ходимо в клуби найближчі. Ми відвідуємо літературну студію “Інтерлінгва,” і там я завжди читаю вірші на українській мові.

**Лариса:** А як сприймаються вірші українською мовою?

**Р.:** Дуже добре.

**Л.:** Дуже добре? Немає якихось висловів?

**Раїса:** Не-є. Дуже добре сприймають. Дехто каже так: “Непонятно, но очень красиво”».

**Олена:**

«**Лариса:** Испытываете ли Вы в Израиле нехватку украинского языка?»

**Олена:** Нет. Я – не пример. Мне все равно, на каком языке говорить. Было бы, что сказать. У нас есть украинские телеканалы, и мы их смотрим. Приятельница-украинка из Кфар-Сабы иногда распечатывает из Интернета произведения львовских авторов и дает нам почитать. Сейчас был словарь старого украинского жаргона. Во Львове, в Ивано-Франковске язык очень отличается. Это специфический западноукраинский язык, в котором много польских и немецких слов, уже алаптированных, усвоенных языком в грамматическом плане.

**Л.:** Бываете ли Вы в Израиле на украинских концертах?

**О.:** Я о них никогда не слышала. Если бы услышала, – пошла бы (...)

Мы недавно на пляже встретили большую группу людей, говорящих по-украински. И это не иностранные рабочие. Мы их спросили, приехали ли они на работу, а они отвечают: “Ні, ми назовсім сюди перебралися”. Мама моего мужа ходит в клуб пенсионеров. У них там женщина в хоре пост. Еврейка, но была замужем за украинцем. Русского она не знает, только украинский. Ей лет семьдесят. Она из местечка, где разговаривали только по-украински. На рынке и в супермаркете часто слышен украинский».

**Віктор:**

«**Віктор:** Зараз часто можна почути, бо я на вулицях зустрічав людей, що розмовляли українською мовою. Щось вони питаються, я їм теж українською мовою відповідаю, то вони навіть не дивувалися. В книгарнях вже досить часто в останні роки трапляються книжки. Ну, в букіністичних, да. (...) В мене є багато аудіокасет. Ну, я теж купував, де тільки бачив.

**Лариса:** І українські пісні Ви купували?

**Давид і Віктор:** А як же!

**Лариса:** В мене також є.

**В.:** Є в мене і Мареничи, і Яремчук».

**Катерина та Марко:**

«**Лариса [До Катерини]:** Вам в Ізраїлі бракує української мови? Чи, може, Вам є з ким спілкуватися українською мовою?»

**Катерина:** Бракує. Я б хотіла спілкуватися українською мовою, але нема з ким. В нас є сусіди з Кременчуга, але вони своєю рідною мовою розмовляти не хочуть, лише російською. Інколи приходимо до сестри Марка, так вони трохи розмовляють зі мною українською та ставлять мені український телеканал. Або якщо Тамара приїздить <sup>22</sup>. Тоді вона нам і свої вірші, і переклади Цветаєвої на українську читає.

**Л.:** А в Вас немає українського телеканала?

**Марко:** Был. Нам дали на три месяца на пробу, но мы потом отказались. Смотреть там было нечего, а так – жаль лишних денег. Мы смотрим три канала на русском языке: RTVi, режє OPT, ну, и иногда местный израильский русскоязычный девятый канал».

**Михайло:**

«**Михайло:** Ну, інколи мені, допустимо, для екскурсії, якщо в мене бувають, я обов'язково цитую, якщо в мене туристи з усіх усьох, але я обов'язково процитую біля Мегідо поста рядки: “Се ж остання війна! Се до бою чоловіцтво зі звірством стає, Се поборює воля неволю, “Царство боже на землю зійде” <sup>23</sup>, “Благословен той день і час, Коли прослалась килимами, Земля, яку сходяв Тарас” <sup>24</sup>, а я кажу “Ісус”. Бо так і просяться ці рядки, щоб вони прозвучали. Це Рильський, хоча це (нерозбірливо), але твір такий, який мене проймає.

**Лариса:** А діти щось читають тут українською мовою? Вони ж зараз дорослі.

**М.:** Діти, на жаль, не читають і російською мовою (сміється).

**Л.:** Тобто українська мова обмежена домашнім спілкуванням?

**М.:** Побутовим.

(...) Про мовне оточення дружини

**М.:** Ні, а чого ж їй мучатися російською? На роботі вона спілкується теж, до речі, там є єврейка зі Львову, яка залюбки з нею розмовляє винятково українською, є румунка, яка ближче сюди до України, вона теж з нею українською розмовляє з дружиною.

**Л.:** З Буковини десь? Близько до Буковини.

**М.:** Ну, вона близько до України, через те вона, можливо, вона і українка румунського походження. І ще там хлопець теж з України. Вони всі там теж такий гурток.

**Л.:** Вона також гуманітарій чи ні?

**М.:** Вона викладач української мови. І вони теж спілкуються там винятково українською мовою<sup>25</sup>. Між собою в побуті. А вже так, звичайно, або іврит, або російська.

(...)

Колись мені захотілося створити, не знаючи про Ваше існування, клуб на колесах: "Експерсії українською мовою". Я розвішав оголошення: "Запрошую на Голанські висоти послухати як жебонить струмочок", ще щось. І я отримав дзвінок. Так кілька дзвінків було. Так, як Ви кажете, одна анкета до Вас прибула.

**Л.:** Одне прохання надіслати анкету.

**М.:** Але один дзвінок був, який (пауза) перебив мені охоту. "Ти що"... По-руски ко мне обратились. "Кто ты такой? Что ты себе позволяешь? Организовывать клуб на том языке, на котором Пеллора и так далее нас убивали. Антисемиты". Нема правди куди діти. Україна завжди славилася своїм антисемітизмом, і про це я теж розповідаю в Яд Вашемі, наприклад. Навіть, коли були делегації. Але я подумав: "І чого це я маю бісер кидати?" Через те я кинув оцю справу, а так, хотілося щось зробити. Це було років три тому. Тепер в мене вже менше бажання, в мене більше роботи і (сміється) менше бажання займатися дурницями.

(...)

Наступні історії зі своєї практики Михайло розповів у відповідь на мою оповідь про знайому іммігрантку з Києва, дочку відомих дисидентів, яка пішла з його дому, не витримавши звуків українських пісень.

**«М.:** Я працюю з православними людьми і, на жаль, сьогодні відроджується православне, але це не православне, це невігластво, чорна сотня, ще щось.

**Л.:** Ви відчуваєте це добре.

**М.:** Я це прекрасно відчуваю. І коли в мене був з Вінницької області монах. Який не подав мені руку. Він не хотів (пауза), ні по-російські, не скажу українською мовою.

**Л.:** Що рука брудна.

**Михайло:** Так. Бо я ж нелюдь, мабуть, у його очах. Він же так любить Бога (сміється), так цілує каміння на Святій землі, що як йому взяти ще почуття любити ближнього свого, хоча Ісус сказав: "Я там, де любов, а там де нема любові, там мене немає". І я завжди, коли ми їдемо до Іоанна-Хрестителя в Ейн-Карем в Єрусалимі, я кажу:

"Справа музей Яд Вашем", розповідаю кількома рядками, що він присвячений Катастрофі, шість мільйонів. Після цього одна сказала: "Не тільки ваших вбивали. Голодомор і таке інше". Є дослідження (нерозбірливо), в голодоморі вмирали і євреї, я не хочу, розумію їй аргументи не потрібні. Вона не буде з того приводу сперечатися. Але був такий випадок, що одна жінка каже: "Давайте ми заїдемо туди". Я кажу: "Та мабуть всім це не цікаво. Якщо батюшка благословить, – заїдемо, якщо ні...". Батюшка, звичайно, не благословляє. Це не святиня (іронічно). А вона підходить до мене і каже: "Ну я все-таки повинна там побувати". "Чому?" "Тому, що я приїхала ще з однією метою. Моя бабуся була занесена сюди, посажене дерево, вона у списку праведників світу"<sup>26</sup>.

**Л.:** Рятувала євреїв.

**М.:** Так. Потім в нас випала така вільна хвилинка, я з нею з'їздив, ми знайшли її прізвище.

**Л.:** І дерево знайшли?

**М.:** І дерево. І після цього я вже завжди розповідаю про неї. Не всі українці були антисемітами, але таких було... Це все, що дає мені зрозуміти, чому ця жінка встала і пішла. В неї от така асоціація.

**Л.:** (...) Я її розумію, просто розповіла. Що це було в моєму домі.

**М.:** Ну, коли пишуть "Бей жидов, спасай Израиль" це мене теж турбує, але така моя доля, що я є місточком між українцями і євреями.

**Л.:** Я з усіх боків єврейка, але здається мені, що я завжди між. І ніколи не була не між.

**М.:** М-г. В мене самоідентифікація – єврей, але я пишаюся (вимовив з наголосом. – Л. Ф.) тим, що знаю українську мову, люблю українську культуру. І, мабуть, це в моїх очах мене робить більше людиною».

Неля:

«У нас есть украинский канал (от фирмы Yes). Часто смотрю фильмы, слушаю музыку, слежу за новостями. В Израиле общаюсь только по-русски. У нас все друзья русскоязычные, а некоторые даже возмущаются, когда слышат украинский. Привезла с собой украинские книжки, но ничего нового не читаю. В магазинах и в библиотеках их нет, а искать их у меня нет ни сил, ни времени. Устаю».

Тамара:

«Тамара: В нас немає українського каналу. Я взагалі боюся техніки. Не знаю, що тут можна зробити і як, щоб послухати.

Лариса: Ви казали, що Вам важко, що тут ставляться до української мови погано.

Т.: Так-так, я переживаю, я переживаю, я сперечаюся. Оце зараз реклама. Ця реклама в деяких визиває роздратування. Ну воно і справді, ні з того, ні з того. Взагалі реклама, *пірсомет* (іврит "реклама", – Л. Ф.) це *лехаргіз*, да? Ось вчили ми слово вчора, таке, івритське, що воно дратує. А то таке більшість і українці російську розуміють. І так воно. І особливо, коли рекламували крем і "шкіра" вимовляли, ну, може, й вимовити його треба пом'якше як-небудь. От, то я дуже часто доказую, довожу до свідомості людей, що "ко-жа" звучить набагато гірше, ніж "шкіра". Навіть по звучанню. Я ні так уже знаю, все ж таки вчителька російської мови, в українському не стільки знаю, але предубедження проти української мови. Хоча тут же коли я починаю говорити, тут згадують, що пісні, так-так, і починається вже відступна, так що я прямо місіонером (сміється) себе вважаю. От так. Тим більш, що люди бачать, що в мене користі з цього ніякої для мене».

Особиста історія про ставлення деяких російськомовних ізраїльтян з України до української культури є й в мене. Сталася вона десять років тому, коли я тільки-но почала займатися висвітленням образу Довбуша в єврейському фольклорі. У той час я вела рубрику «Из фольклорного архива» в російськомовній газеті «Вести-Север», де й надрукувала шостого червня 1996 р. у своєму перекладі російською мовою «Історію Добуша», записану Шимоном Тодером (див. розділ «Олекса Довбуш в єврейській культурі»). І вже через два тижні, а саме двадцятого червня, в газеті з'явилася обурена відповідь історика Петра Сегала, яку доречно навести повністю:

«Вот уж чего не ожидал так не ожидал: в еврейской стране, в Израиле, в русской газете встретить легенду об атамане украинских опрышков Олексе Довбуше. В газете "Вести-Север" за 6.06.1996 напечатана легенда о нем, записанная Шимоном Тодером. Она меня заинтересовала потому, что я в свое время при поступлении в аспирантуру написал реферат о Довбуше. Я ознакомился с легендами о нем, но с напечатанной в газете легендой "История Добуша" не встречался. Но дело не в этом, а в другом: а надо ли вообще печатать такие легенды? Ведущая рубрики "Из фольклорного архива" Лариса Фиалкова, как бы предчувствуя критику в свой адрес, заранее оправдывается: видите ли, "Довбуш бедных евреев не притеснял". А богатых, значит, можно притеснять, сам Бог (или сын Маркс) велел это делать.

В действительности Довбуш не только "притеснял", но и нередко убивал евреев – корчмарей и арендаторов, хотя они были не такие уж и богатые. И вообще: зачем нам, русскоязычным олим, в Израиле читать легенды о Довбуше? Не лучше было бы нам знакомиться с легендами о наших доблестных предках, начиная от Авраама и Моисея и до героев войн за независимость Израиля, включая сюда также евреев – героев Второй мировой войны. Думаю, что это было бы полезнее для нас, а мы, в свою очередь, рассказывали бы об этом своим детям, внукам и правнукам. Это сыграло бы определенную роль в патриотическом воспитании нашей молодежи, в чем она так остро нуждается. А легенда о Довбуше ничего нам не дает, это просто чтиво» (Сегал, 1996).

Зазначимо, що стиль листа як дві краплі води схожий на прийняту в Радянському Союзі офіційну риторику, властиву викладачам марксизму-ленінізму з її чітким поділом явищ на культурно корисні та шкідливі чи зайві. Можна бути впевненими, що в тому давнішньому рефераті, який мав відкрити пану Сегалу двері до аспірантури в Україні, образ Довбуша був витриманий в іншому, більш позитивному дусі, наприклад, у плані його визначної ролі у боротьбі проти соціального та іноземного гноблення. Гадаємо, не буде помилкою й інше наше припущення, яке стосується термінології: визначення війни як Другої світової, а не Великої Вітчизняної також є наслідком еміграції і свідчить про легке засвоєння колишнім радянським істориком «правильного напрямку», провідником якого замість Комуністичної партії стала сіоністська держава. Редакція газети стала на захист легенди і публікатора, визначивши, що йдеться про факт саме єврейської культури, яка існує незалежно від наших поглядів, побажань та «ролі в патриотическом воспитании нашей молодежи».

У російськомовній ізраїльській пресі і дотепер час від часу з'являються негативні відгуки про лояльність деяких іммігрантів до української культури, наприклад до пісень (Штерн, 2003). Як бачимо, проблема української мови тісно пов'язана з розумінням єврейсько-українських відносин, і важливості цього аспекту не можна ігнорувати. Факт цей хвилює не лише тих, хто ставиться до української мови вороже, й тих, хто, як Михайло Меламуд, ідентифікує себе з нею. У цьому контексті показовим є відкритий лист громадянина Ізраїлю, педагога

та поета, члена Товариства єврейсько-українських зв'язків, зараз уже покійного, Олександра Воловика, який закликає до чесної переоцінки українцями історичного минулого і покаяння, про яке волають загублені душі євреїв у рові під Вінницею. Лист цей став відгуком на численні антисемітські статті Петра Мірчука, який, у свою чергу, залучив його до нової чорносопної публікації (Мірчук, без року). На нашу думку, звинувачення з обох боків лише піддають жару у вогнище недовіри та ненависті. Не можна забути трагічні історії з життя обох народів, але й вимога каятися за зроблене дідами, видається неплідною. Людей треба караги за особисті провини. Цілий народ не може бути винним. Добре відомо, як відгукнулося УСІМ євреям звинувачення у розпинанні Христа дві тисячі років тому, до якого абсолютна більшість народу жодного відношення не має<sup>27</sup>. Не треба йти тією самою дорогою, адже міфологічне мислення в реальному житті недоречне.

#### *Розповіді про плекання або занедбання української мови*

Катерина та Марко:

«Лариса: Якою мовою Ви розмовляли між собою і з дітьми?

**Катерина:** Між собою російською, а з дітьми я розмовляла українською. Зараз вони в Києві. Четверо онуків. Двоє з них розмовляють українською і двоє — російською<sup>28</sup>.

**Марко:** Я український знаю плохо, хотя учился на Украине. По-украински читал редко, в основном, по-русски. Я — инженер, но очень увлекаюсь юмористикой. Составил словарь из семи тысяч переименованных и как бы “перетолкованных” слов. Например: *бездарный* — не получивший подарка. Есть и один пример с использованием украинского языка: *абонмент* — хіба не мент? Но это — единичный пример.

**Л.** [до Марка]: А как Вы относились к тому, что Катерина с детьми разговаривает по-украински? Вам это не мешало?

**М.:** Абсолютно спокойно. Если бы я знал идиш, — я бы ей отомстил (жартує. — Л. Ф.) и разговаривал бы с ними на идиш»<sup>29</sup>.

Валерія:

«Лариса: А с детьми? Как у детей с русским или украинским языком?

**Валерія:** С украинским у детей — никак. Потому что у моего мужа с украинским тоже никак. Потому что, кто родился там, учился там.

я понимаю по-польски, я понимаю по-чешски, а, естественно, они-то учили, для их слуха это неславянские языки. Знают русский и все. Дети, детям смешно.

**Л.:** Они плохо или хорошо говорят по-русски?

**В.:** Они говорят по-русски, но не со мной. Потому что со мной, они знают, что я знаю арабский, поэтому им легче говорить со мной на арабском. Но если приходит тетя, моя мама или сестра приезжает, или тетя, которая не знает (пауза) по-арабски или на иврите, так они разговаривают с ней по-русски. У них переключается какая-то кнопка в голове. А если со мной, они могут в одном предложении сказать одно слово на иврите, одно слово по-арабски и одно слово по-русски. И они так и говорят.

**Л.:** И Вас это, в общем, не напрягает? Вы к этому спокойно относитесь?

**В.:** Конечно, я спокойно. Им так легче сказать, им так легче понять. Иногда есть какое-то предложение из домашней работы по математике или еще по чем-то. Если я начну им объяснять это по-русски, то это у меня займет полчаса. И они не поймут ничего. Зачем мне это нужно? Я скажу им это слово по-арабски, здесь же они поймут по-арабски, и я то же самое переведу теперь по-русски (неразборчиво). То есть я пробовала говорить дочке на русском языке...

**Л.:** А сколько у Вас детей?

**В.:** Четверо. Но я вижу, что она меня понимает пятое через десятое, она здесь смотрит телевизор, смотрит еще что-то, на что-то отвлекается. И я чувствую, что это начинает меня нервировать, так я уже потом скажу ей это по-арабски, чтоб она сделала то, что я хочу, и все дела. Когда четверо... когда это один или два — это можно еще находить... Это — раз. И второе, мы редко просто ездим на Украину. И все. Если приезжаем, то — да, они соответственно, забывают арабский. Девочка маленькая моя, мы поехали с ней в Украину, вот, и она там начала говорить, она еще не умела говорить. И она начала говорить там на русском».

Олена:

«Лариса: Знает ли Ваш ребенок украинский? А русский?

**Олена:** Украинского не знает совсем. Когда мы ездили во Львов, то даже понимал с трудом. По-русски говорит и читает, но не пишет. (...)

**Л.:** У Вас есть знакомые, сохраняющие детям украинский?

**Олена:** Нет. У меня есть приятельница-украинка, из настоящих греко-католиков. Сын ее родился уже здесь, и с ним она разговари-



ваєт по-руски. (...) Моя подруга, живущая в Ирландии, русская, а муж у нее украинец. С дочкой он говорит только по-украински, и девочка владеет обоими языками».

Михайло:

«М.: І навпаки я ще з ними воюю за чистоту мови. І з дружиною теж.

Лариса: Іврит входить, чи російська?

М.: Російська. У Вінничині теж засмічена мова. Всі, коли ми жили в Гайсині, всі дивувалися, що оскільки я володію і тією, і тією мовами, то в мене є водорозділ. Оце я не переходжу, коли я однією мовою щось кажу (...). Через те мене завжди ріже, коли дочка каже “Спасиба”. Не “спасиба”. Або вже російською говори, або українською. Ще цікаво, коли до нас приходять їх друзі. Вони спілкуються російською мовою вперемішку, там, з івритом. Сідають – спілкуються. А до мене звертаються українською, і до мами звертаються українською.

Л.: Друзі знають українську мову?

М.: Ні.

Л.: А як вони звертаються, а діти...

М.: Діти до мене звертаються українською. Тому, що вони знають, що в нашому домі – це українська».

Розповіді Валерії, Катерини, Олени та Михайла про мовну практику у стосунках з дітьми знову повертають до нашої розмови з Лілією В. про можливість збереження української і російської мов в іншомовному оточенні (див. підрозділ про вільні інтерв'ю). Михайлу це вдалося, але слід зазначити, що, по-перше, його діти емігрували з України підлітками, тобто отримали певну освіту (дочка – початкову, а син – неповну середню) ще там, а по-друге, їхні українська та російська мови обмежені побутовим спілкуванням, що є сумним симптомом занедбання. І все ж зазначимо, що, не дозволяючи дітям розмовляти суржиком, Михайло професійно використовує правильну стратегію. Умовою формування повноцінної і контрольованої двомовної (і, додам, багатомовної) особи є послідовне використання тільки однієї мови з тим самим співрозмовником (Вальдес 1997). Практично це означає, що можна розмовляти українською з батьками, російською – з друзями, на івриті – в школі. Або, інакше, російською – з матір'ю, українською – з батьком, англійською – в школі, як робить в Ірландії дочка Олениних друзів. До речі,

так само – українською з батьком, російською з матір'ю і на івриті в хайфській школі «Босмат» спілкувався і майбутній журналіст Дмитро Каневський, який, подібно до Михайлових дітей, опинився в Ізраїлі у підлітковому віці. Нагадаємо, що й сама Лілія, як і діти Марка й Катерини, розмовляла з кожним з батьків лише однією мовою, що мало позитивні наслідки. У всіх цих випадках мови усвідомлюються як різні коди, доречні у спілкуванні з різними людьми. Вони ніби перебувають у різних кюточках мозку, доступ до яких свідомо контролюється. Образ «кнопочки», що перемикає мову, був використаний Валерією, але, на жаль, в її випадку коди перемішані, як овочі в салаті. Спілкування різними мовами з тією самою особою замість вільного володіння ними призводить до появи мовної (Вайнрайх, 1968: 73–74) і, додам, нерідко когнітивної суміші. Поділ мов за різними днями тижня, про що мріє Лілія, можливий у навчальному закладі. Покійна Анастасія Євгенівна Рубашова, київський професор-рентгенолог і колишня вихованка Смольного інституту благородних панянок, розповідала про подібну практику нашому батькові, який був на той час її дисертантом. Щодня дівчата повинні були розмовляти іншою європейською мовою, залишаючи неділю для російської. Що ж до подібної стратегії в родинному колі, то, на нашу думку, вона є абсолютно утопічною. Припускаємо з великим ступенем вірогідності, що Лілія, в мові якої вже й зараз присутня неконтрольована «суміш», відмовиться від збереження української мови для своїх дітей. В абсолютній більшості випадків подібний вибір роблять й інші вихідці з України в Ізраїлі<sup>30</sup>.

Зазначу, що мовна проблема існувала в Ізраїлі і для мене, адже я емігрувала з малою дочкою, дворіччя якої ми святкували вже в Хайфі. Проводячи послідовну політику мовного розмежування (зі мною, з бабусею, прабабусею та дідусем – російська, у дитячому садочку й у школі – іврит), я зберегла їй російську мову в повному обсязі (враховуючи читання для задоволення та письмо), що вимагало великих витрат часу й творчого підходу. Дитину не можна довго примушувати займатися діяльністю, яка в школі не ціниться, а, навпаки, вважається зайвою чи навіть шкідливою. Тому й завдання полягало у створенні постійної особистої комунікації, цікавої для дочки. Так, наприклад, не її,

а ляльок ми разом навчали читати. Разом слухали російські платівки й дивилися російські фільми-казки, постійно обговорювали почуте й побачене, не перетворюючи телевізор та програвач на електронних вихователів. Ходили на рідкі російськомовні вистави, грали в слова, до дванадцяти років щоденно читали вголос (спочатку я – доньці, а потім по черзі одна одній). І все це у важкий період вивчення івриту, влаштування житла й власної професійної кар'єри. Чотири роки дочка ходила до російськомовної вечірньої початкової школи, за яку потрібно було платити. Школа давала соціальну підтримку, адже все, що ми вдома робили, там вважалося доцільним. За моїми спостереженнями, в усіх випадках, коли батьки вбачали в подібних школах головний, а не додатковий ресурс збереження російської мови, результати були поганими або посередніми. Разом з тим від української мови я мала відмовитися. Я не вважала її зайвою, а дочка не чинила опору. Я просто не бачила, й досі не бачу шляхів її збереження в івритомовному оточенні за відсутності україномовного члена родини. Виникає питання: чому я, як і багато інших іммігрантів із колишнього СРСР, була згодна на досить великі труднощі, а інколи й на особисті жертви заради збереження доньці російської мови? Адже з погляду теорії премордальності рідної мови я повинна була швидко перейти на іврит, який мав стати моєю рідною мовою. Питання це турбує багатьох ізраїльтян і, мабуть, незрозуміле декому з російських та українських лінгвістів. Адже йдеться про рідну мову і про критерії її визначення. Теорія премордальності мови ототожнює мову з етнічним походженням. Виходячи з неї, подібно до того, як діти ефіопів, українців чи фіннів зовнішньо схожі зі своїми батьками, так і амхарська, фінська чи українська мови мають бути рідними мовами кожного з їхніх нащадків. Послідовно дотримуючись цього погляду, відомий російський мовознавець О. Земська, яка зробила великий внесок у вивчення російської мови в емігрантських родин, розглядала лише етнічних росіян, уникаючи російськомовних німців чи євреїв (Земская Е, 2001: 44). До цієї теорії тяжіє й відомий український лінгвіст О. Ткаченко (2004: 267). Ізраїльські лінгвісти тривалий час виходили з неї навіть у створенні методик викладання івриту, який подавався дорослим людям як рідна, а не

іноземна мова. На їхню думку, таке викладання мало позитивний вплив на формування ізраїльської ідентичності. І лише в останнє десятиліття у ставленні до мови та принципів її викладання намітилися зміни (Спольский, Шохами, 1999: 65–94). Стоячи на інших теоретичних засадах, я вважаю рідною ту мову, в рамках якої людина сформувалася як особистість. Для мене це російська мова і аж ніяк не іврит, хоч я викладаю ним уже близько п'ятнадцяти років. Збереження мови для дитини – це важка праця, а в ситуації повної відсутності суспільної підтримки, як у випадку української мови в Ізраїлі, – подвійно важка. І батьки, багато з яких ще в Україні були двомовними, переходять на російську чи на іврит.

*Інші (немовні) практики збереження української культури: дизайн помешкання, хобі, одяг*

Валерія:

«Лариса: Песни они (дети) знают украинские или русские?»

**Валерия:** Украинские – нет. Русские они, какие, Наташа Королева они поют.

**Л.:** И слова знают?

**В.:** Конечно, Наташа Королева, “Маленькая сторона” (тобто “Маленькая страна” – Л. Ф.). В этом плане. Ну, это было несколько лет назад. Да, конечно (неразборчиво). Дочка старшая она вышла на сцену, пела “Маленькую страну”, танцевала украинские танцы.

**Л.:** А где она учит эти танцы?

**В.:** Приехал ансамбль украинский из Киева. Парень остался здесь. Остался здесь. Он жил долго с нами, работал в пекарне, утром это было, а вечером он вел там балет. Ну, называется по-простому балет, но это *хуг рикудей алим* (кружок танцев народов мира, іврит. – Л. Ф.). Вот, они занимаются танцами. Есть у него, конечно, элементы такого чуть-чуть балета, разминка все это, а остальное занимаются народными танцами. (...) Они танцуют не только гопак, они танцуют танго, танцуют испанские танцы, украинские все эти, прыгают вприсядку. Они прыгают на шпагате вот это все. Они был в Турции два раза, это второй уже, потому что моя дочка с ними ездит тоже. Один раз они ездили в Киев. Из Киева тоже приезжала группа, но сейчас в связи с положением <sup>31</sup>... Сюда должны были приехать еще с Киева, но не приехали. (...)

**Л.:** Эти танцы, это арабский детский ансамбль или есть общество какое-то фольклорное?

**В.:** Только арабские. Он работал в нашей деревне, он работал в Жлайде».

**Неля:**

«Ни у кого в Израиле, наверное, нет такой кухни, как у нас. Везде картины с украинскими хатками, рушники, керамика. Я привезла несколько десятков украинских керамических зверюшек. Мне их когда-то Толин папа (свекр. — Л. Ф.) дарил, зная, как я люблю такие вещи. У каждой свое неповторимое выражение мордочки. Перед отъездом из Киева, когда уже появились деньги от продажи машины, я купила себе в художественном салоне свытку — закарпатское суконное пальто с очень красивой аппликацией. Мне всегда хотелось такое иметь, но никогда не было денег. К сожалению, израильский климат не очень располагает к такой одежде, но раза три-четыре в году я его одеваю. Оно все еще очень красивое».

**Олена:**

«Мы взяли керамику, картины, лижники».

**Раїса та Давид (про вишивки):**

«**Давид:** Це її ліки. Вона трохи заспокоюється. Коли приступ астми, навіть вдома, вночі приступ астми, більш вночі. Я чую, що вона щось ходить. Підхожу: “Що таке?” Ну, бачу, що приступ. Вона бере вишивку, вишиває, і так заспокоюється.

**Лариса:** Легше?

**Д.:** Легше. Ліки свого роду.

(...) Ось в неї блуза два кольори. Це Подільська гамма кольорів — червоне та чорне. Бачите, на Україні кожна область має свою гамму кольорів. Наприклад, Волинська — там жовте, блакитне. А Подільська — чорне, червоне».

Культурна ідентифікація людей складається з різних факторів і мовою, за всієї її важливості, не обмежується. Вивчення емігрантських валіз, дизайну квартири, переліку улюблених страв чи хобі не менш важливе, ніж аналіз мовних стратегій. Ставлячи на полицю керамічних звірят, застилаючи ліжко ліжником чи килимом, готуючи борщ або галушки, одягаючи вишиванку або

танцюючи гопака, ми даємо суспільству нашу візитну картку, адже тут ідеться про упорядкування життя у звичних нам формах у чужому часі та просторі. Інакше кажучи, при цьому ми перетворюємо хаос на космос (Ксікзентміхалі, Рохберг-Халтон, 1981: 13; Топоров, 1995: 10), і в цьому космосі Україна також нерідко буває репрезентована.

### Тенденції адаптації

Опинившись в Ізраїлі різними шляхами і з різних причин, вихідці з України, євреї та українці, проходять нову соціалізацію. Усі вони, незалежно від етнічного походження, повинні вчити іврит або арабську (чи, як Валерія, обидві мови), шукати роботу або вчитися жити на грошову допомогу, яку замість втраченої пенсії отримують люди похилого віку. Вони звикають працювати в неділю і відпочивати в суботу, знайомляться з єврейськими святами і з єврейськими поглядами на історію. І, що найважче, мають знайти тут власне місце. Як і завжди, емігранти, свідомо чи ні, обирають різні стратегії адаптації. Деякі з них змінюють імена й замість Івана, Світлани чи Михайла стають Йохананом, Орою та Моше. Інші, навпаки, залишаються вірними тим, які отримали від батьків (докладніше див.: Еленевская, Фиалкова, 2005, 1: 168–176). До речі, сьогодні ізраїльська влада не вимагає від емігрантів змінювати ім'я, хоча, звичайно, прихильно ставиться до випадків їхньої гебраїзації. Зміна або збереження імені, — як євреями, так і українцями, — справа особиста. Вона може мати різну мотивацію й означати, наприклад, спробу розчинитися в навколишньому середовищі, повернення до власного коріння, набуття нової ідентичності, збереження вірності самому собі<sup>32</sup>. Пригадую, як колись у педагогічному коледжі «Оранім», де я підробляла протягом шести років, мені порадили змінити ім'я з Лариси на Брурію щоб не відштовхувати студентів, що викликало в мене обурення. Пригадалася реакція тітки, Цилі Хоновни Тонклевської, на постійні помилки у зверненнях до неї з боку керівника її відділу в Кисві: «Запам'ятайте моє ім'я, адже я запам'ятала, що Ви — Іван Іванович, хоч мені це й було непросто!». І, що цікаво, — він запам'ятав, так само як запам'ятовують зараз ізраїльтяни російські й укра-

їнські імена, а ми – імена єврейські та арабські. Наведу дві оповіді про імена з мого корпусу фокусних інтерв'ю.

Валерія:

«Лариса: Вообще, как имена давались детям? Можете рассказать?»

Валерія: Все имена давал мой муж. Я родила четвертого, я сказала: “Этого назову я”. Была София Ротару.

Л.: А Соня – это в честь Ротару?

В.: Я прихожу в роддом, я рожаю в роддоме, лежат обычно семь дней в нашем роддоме, и я называю ее Маша. Вот ее привезли, и она мне Маша и все. Приходит мой муж и говорит: “Я сказал твоим родителям, я позвонил своим родителям в Израиль. Вот я ее записал, ее зовут София”. Я говорю: “Здравствуйте, девочки!” Ну, София, так София. Слава Богу, чтоб здоровая была. Вот это имя – нормальное. Мы не советовались ни с кем, мы не собирали совет дома, все, не говорили по этому поводу. Ну, записал, так и записал. Потом я рожаю Саф и Анжелу, это двойня была. Здесь же вообще это все в больнице записывается. Ну, имя мальчика он придумал сам, я говорю: “Ну, хай буде по-арабски, по-нашему, по-арабски, лишь бы было простое”.

Л.: Произносимое.

В.: Произносимое! И небольшое. Он назвал Сафи, девочку назвал Анжелой.

Л.: Он назвал.

В.: Она была с голубенькими глазками, така беленькая. Ну, назвал Анжелой – назвал Анжелой. Четвертую я сказала: “Уже я назову”.

Л.: Эту, которую Вы хотели назвать Ларисой?

В.: Лара. Так и называли ее Ларой.

Л.: А получилась...

В.: А какая разница. Лара и Лара».

Зазначимо, що ім'я Лара серед ізраїльських арабів нам зустрічалося й раніше. За їхніми поясненнями, воно має літературне походження і поширилося після перекладу роману Пастернака «Доктор Живаго». В усіх відомих нам випадках ідеться саме про Лару, а не Ларису.

Іван:

«Лариса: Скажіть, будь ласка, а чому Ви вирішили тут друкуватися під іменем Йоханан?»

Іван: По-перше, коли я ще був там, двоюрідний брат дружини з Москви, який перед від'їздом в Ізраїль в 70-і роки гостював у нас у Києві, сказав: “Ти будеш Йохананом там”. І ще там звертався до мене тільки цим іменем. І коли я приїхав сюди, то попросив, щоб мене записали Йохананом... Адже від цього імені пішла по Європі решта однокорінних імен.

Л.: Ви самі...

І.: Так. Ну, якось воно дивно, Іван асоціюється з російським там Іваном, бо українського Івана не знали тут».

Уже після інтерв'ю Іван надіслав нам електронною поштою свого вірша з того ж приводу:

«Ліси палали...

Дуби правічні корчилися в агонії...

Вся покарьожена, земля здригалась...

Світ за очі тікала звірина...

В усібіч розліталось птаство...

Шкварчали голопузики у гніздах...

То як же я, нікчемна трісочка,

Наділена лиш правом на життя,

В пожежі тій вселенській уцілів?

Тільки через півстоліття відкрив,

Як все те сталося.

То був не просто порятунок.

Непритомного,

Мене Він у свій Дім відніс

І, похилившись наді мною,

Нашіптував про дивний край,

Що Він навічно передав юдеям.

А наостанок

Ще й назвав ім'я моє справдешне –

Йоханан.

Себто помилуваний Б-ом.

Інакше й бути не може.

Відки ж би взялись, скажіть на милість,

Перші мої рядки на цій Святій Землі:

“Мені здається – тут я уже був.

От тільки мову дещо призабув”?»

Історія Івана дуже цікава. Сам факт, що ідея гебраїзації імені належала емігранту сімдесятих років, — не випадковий. У той час асиміляційна позиція ізраїльської влади була ще жорсткою і, як наслідок, зміни імені були поширеним явищем. Разом з тим, зазначимо, що Іван, як і багато інших емігрантів, від власного імені не відмовився, уживаючи обидві форми. Його вірші за підписом Йоханан Потьомкін можна знайти в Інтернеті<sup>33</sup>, а за підписом Іван Потьомкін — в ізраїльському україномовному журналі «Соборність» (Потьомкін 2005). Вірш Потьомкіна поєднує спогади про те, як він урятувався в роки Великої Вітчизняної війни, з його сьогоденням в Ізраїлі й свідчить про глибокі особисті почуття та несподіваність зробленого кроку.

Інша тенденція, яку можна спостерігати серед емігрантів, пов'язана зі ставленням до релігії або, частіше, до реєстрації етнічного походження. Якщо в Радянському Союзі діти від змішаних шлюбів чи навіть чистокровні євреї уникали запису «єврей» (згадаймо історію Елли О.), в Ізраїлі вони, як уже зазначалося, за найменшої нагоди обирають саме його. До початку масової імміграції 90-х років це легко було для неєвреїв, адже достатньо було оголосити себе євреєм під час прибуття до аеропорту Бен-Гуріон. Потім вимоги до доказів посуворішали. Не аналізуючи цієї проблеми докладно (див.: Еленевская, Фіалкова, 2005, 1: 63–86, 125–129, 242–244), зазначимо, що ситуація в Ізраїлі дещо нагадує сумнозвісний п'ятий пункт у колишньому Радянському Союзі. Відмінність полягає в тому, що з особливими проблемами не євреї стикаються не в період вступних іспитів чи при влаштуванні на роботу, а при одруженні й похованні, адже в Ізраїлі немає громадянського шлюбу, а поховання не євреїв на єврейському цвинтарі заборонене. Зрозуміло, що подібні проблеми, але пов'язані з ісламом, стоять перед українками з арабських родин. Ізраїльська влада очікувала на швидкий перехід іммігрантів до єврейства через ортодоксальний гіюр, але це трапляється у порівняно невеликій кількості випадків. Частіше люди звикають до своєї «іншості» або намагаються обійти закон (Фіалкова, Еленевська, 2006). Два таких приклади є і в нашому корпусі.

Валерія:

«Лариса: И, в общем, Вам достаточно все равно, будут дети ориентированы христиански или мусульмански? Или нет?»

Валерия: Тут нет такого, все равно или не все равно. Но просто так как-то сложи-и-лось. Когда Соня, моя старшая дочь, родилась там, мама сказала моему мужу: “Мой дорогой зятёк! Делай там у себя за границей то ты хочешь, а здесь я буду делать то я хочу”. Мы взяли Сонечку, пошли покрестили, одели ей крестик (пауза) вот такой (жест). Фотография висит. Он сказал: “Не знаю, понравится это моим родителям или нет”. Я сказала, что “это *ло эйхнат ли* (мне безразлично, иврит. — Л. Ф.). Это наша семейная фотография. Хочешь — показывай, хочешь не показывай, афишируй — не афишируй. Это абсолютно не важно”. То же самое, когда у меня есть возможность вырваться на Пасху, я еду или к своим друзьям в Акко или (неразборчиво)... Мы идем в церковь, Соня со мной тоже ходит в церковь. Соня занимается на балете, у нее там в основном одни христиане. Она тоже ходит с ними. Иногда у меня нет возможности, или мне некого оставить там с остальными детьми, или нет машины, она говорит: “Мама, я пойду к своим друзьям в эту деревню, сегодня есть такой праздник христианский, пойду с ними в церковь”. “Иди, дочечка”. Все.

Л.: То есть муж к этому относится либерально? Он это принял де факто. Вот оно так и так. У него это не вызывает какой-то...

В.: (задумчиво) Я не знаю.

Л.: Или вызывает, но молчит?

В.: Может быть, вызывает, может быть, не вызывает. Конечно, мне было как-то странно, что когда мы пришли в министерство внутренних дел записываться (пауза) ребенка, записывать религию, тогда записывали, сейчас уже не пишут, но тогда записывали.

Л.: У меня записано, у меня ж давно выдан *теудат-зеут* (удостоверение личности, иврит, — Л. Ф.).

В.: У меня-то есть, но сейчас, по-моему нету. И тогда мы *не* советовались как-то. Просто у меня была здесь подруга, она мне сказала: “Лера! Когда вы приедете сюда, у вас деревня мусульманская, у меня тоже, я просто через это прошла..”. Ира меня как-то подготовила, сказала, что лучше будут дети, не надо делать на этом конфликта, все равно они пойдут в мусульманскую школу, все равно их будут этому учить, “чтоб у тебя не было шока!”. Вот, то же самое мы пошли в министерство внутренних дел и записали здесь ее как мусульманку, хотя она крещенная христианка. Ну, записали — и пусть записали! Мне шо? Мало ли шо мы там записывали, когда были... Сколько мы там чего

ни записували? Да? Кем нас тільки не записували! Ну, пусть будет записано. Но она знает, она знает эту религию, она знает эту религию. Конечно, у нее есть возможность выбирать, у нее есть возможность выбора. Я не меняла свою религию. Мой муж относится так к этому, я не меняла свою религию.

Л.: То есть Вы не принимали ислам?

В.: Я, может быть, бы и приняла, но у меня просто был мой папа. И он сказал: “Лера, это моя единственная просьба к тебе”... (неразборчиво) Он просто сказал мне: “Это моя единственная к тебе просьба”. У меня дедушка был священник, мы знали, что это такое, мы всегда, несмотря ни на какие годы советской власти, папа стабильно ходил на пасху в церковь. Знали все праздники. Книжки религиозные, какие-то реликвии, кресты, у нас даже украли, иконы постоянно у нас в доме. Вот. И он только вот это мне сказал: “Лера! Вот у меня к тебе нет никаких просьб, только вот, пожалуйста. Ты хочешь — сделай, как хочешь, но не меняй свою религию!”. Я сказала: “Хорошо, папа!”

Л.: И Вы просьбу его выполнили.

В.: Я выполнила его просьбу. Пусть меня зарежут, пусть меня убьют, не из-за того что, я просто, просто я ему это пообещала. Мне тоже говорили: “Давай ты поменяешь, давай ты примешь мусульманство”. Но так как мы женились за границей там, то есть многие не женились там, приехали сюда, женились сюда, и им это надо было *хаяв* (обязательно, иврит. — Л. Ф.). По-другому нельзя, им надо менять религию, сказать: “Я — Вася, я — мусульманка”, идти в мечеть и сказать вот так, вот так, вот так. Это, наверное, твой вариант (реплика в бэк іншої інформантки зі Словаччини, яка прийняла іслам. — Л. Ф.). Мне этого было не надо. Мы были женаты и все. И мне говорили, там, родственники, всё: “Вот, это не выгодно так. А вот, если вы разведетесь, у тебя, мол, типа, ничего не будет. А если, прими мусульманство”, и соседи, и родственники. Они не просили меня, они не давили на меня, просто как факт. Спросили: “Ты откуда, вообще, с какой..., ты — такая или такая?” Я сказала, что я — христианка. Ну, не хотите видеть мой крест, я его не выставляю...»

Іван:

«Лариса: Тобто Ви в документах Ви Йоханан?

Іван: В документах у мене йде Йоханан і...

Л.: Йоханан — українець? Так написано?

І.: Ні!

Л.: А як? Написали “без національності”?

І.: Без. Без національності. Чому? Дружина хотіла, щоб мене записали євреєм. Навіть послала у равінатський суд. Ой, це таке глумління було! Ну що я міг сказати їм на запитання, як ти — відчуваєш себе євреєм?... По-перше, на їдиші говорили поміж собою.

Л.: А Ви їдиш знаєте? <sup>34</sup>

І.: (сміється) Не знаю я його. Як і більшість київських євреїв, знаю кільканадцять застольних хохм та й годі...

Л.: Що таке “шлемазл” Ви знаєте?

І.: Певно ж. І не тільки це. Дехто з моїх нових знайомих дивується, коли я часом вставляю якусь репліку на їдиші. Уже тут знайшов підручник їдишу і почав самотужки вчитися. Читати мені просто, оскільки це ж літери івритські, та коли дійшов там до Леніна і тракторів, облишив.

Л.: А як було в равінатському суді?

І.: Почали, “Як ти відчуваєш?” І таке інше. Чи обрізаний, то вже і не питали якось це. Якись такі местечкові, штетлівські дідусі, мало не з того світу, що мені... Тої миті я подумки звернувся до дружини: “Ну нашо ти мене послала сюди на цей глум?”

Л.: А вона думала, що то просто?

І.: Певно ж, бо були такі випадки, що в декого нікого, ні батько, ні мати не євреї, а їх записали євреями. Сила-силенна людей приїхала. Не до того було. То в мене таке, я кажу, було враження, що перехрестити їх та й піти. Ясно, потім віддали мене на розмову російськомовному равіну. А він каже: “Нащо воно тобі здалося це єврейство? Ти, — каже, — працюєш?” Я говорю: “Працюю”. “Тебе хтось питав, хто ти? В тебе хтось документи просив? Що там в тебе написано?” “Ні”. “Так, — каже, — тут тобі буде добре, а за межами Ізраїлю уже ти єврей, уже ти жертва. Нащо, — каже, — воно тобі здалося? Тим паче, що ніяких документів про єврейство в тебе немає і ти їх не добуєш <sup>35</sup>».

Зазначимо, що таке ставлення до закону є типовим серед емігрантів із колишнього СРСР незалежно від їхнього етнічного походження. Люди частіше погоджуються на реєстрацію за прийнятими правилами, аніж справді змінюють свої погляди. До речі, словачка, яка була присутня при нашій розмові з Валерією, — людина нерелігійна. Вимушено погодившись на прийняття ісламу (інакше не можна було одружитися й залишитися в Ізраїлі з коханим), вона мусульманкою себе не вважає. Натомість

мість Іван Потьомкін, не згодний на гіюр, фактично прийняв єврейський погляд на життя, про що свідчать як його вірші, так і зацікавленість в іудаїзмі. Подібна тенденція зафіксована серед іммігрантів – не євреїв, серед яких були й українці, також Моше Кенігштейном (2007: 245).

Важливо відзначити, що сам факт єврейства не є свідченням обізнаності з традиціями. І шлях до них єврейки Тамари подібний до Іванового шляху. Обое намагаються переосмислити минуле в інших когнітивних категоріях, які опановують уже в Ізраїлі. Відмінність полягає лише в міфологізації крові.

Тамара:

«Тамара: Традиції – дуже подобаються. Я в них багато бачу. Як я кажу, що у крові я бачу в Наталки щось, я по своїй крові теж багато. Ну, наприклад, у компанії, так, вино. Я не можу ковтнути вина, щоб не було сказано якогось тосту. Тобто я думаю, що це в крові йде благословіння на вино<sup>36</sup>. Що це його не просто п'ють, я люблю хороше там вино просто. Но мені не подобається, як це взяти його і смакувати, – ні. Мені треба щоб воно було, значить, я думаю, думаю, що це, ну, по крові єврейській, що це благословіння йде. І воно тут виявляється, що на вино йде перше благословіння. Перше, перше, ніж на хліб, там, на фрукти чи на що-небудь. Мені дуже подобається (нерозбірливо) тут робить, мені подобається от які проводяться. І в Пурім я була, приймала участь першого ж року, і ця *мегілат Естер* мені дуже подобається що кожного разу я визнаю все нове, й нове, й нове. Ось в цьому році, вже я тут шостий рік, я знала, що Естер, ім'я, – це значить, скрита. А *мегіла* (сувій. – Л. Ф.) – це навпаки, це откритая. Ось в цьому протиріччя, що це треба було і виявити, і скрити, що це – *галут* (розсіяння. – Л. Ф.), що це... Ну, дуже багато цікавого, багато. В мові, дуже мова мені подобається. Дуже подобається мова.

Лариса: Ви себе добре тут відчуваєте?

Т.: Ні, я не можу сказати цього, бо я не можу ще зріднитися так, як треба. Перше, спочатку у мене була така ностальгія, що просто неможливо. Я не бачила ні пальм, ні кіпарисів, нічого. А тоді бачу – барвінок росте отут коло музею Техніона. Ви бачили тут барвінок? Ну і я, оці вірші пішли про барвінок. А тоді з'явилися люди».

Кожен з наших інформантів вибрав свою дорогу, вирішив, чим поступитися і що зберегти. Але всі вони, незалежно від

етнічності й рідної мови, емоційно близькі Україні та українській культурі.

Підсумовуючи аналіз фокусних інтерв'ю, виділимо кілька факторів, спільних для наших співрозмовників:

1. Первісна соціалізація інформантів, – як тих, хто має етнічні зв'язки з українцями, так і євреїв, – відбулася в українській або одночасно в російській та українській культурах.

2. Інформанти часто згадують українські літературні або музичні твори, що свідчить про їхню символічну роль у світогляді людей. Нагадаємо, що лише в українських анекдотах про Чорнобильську катастрофу були згадки про Т. Шевченка (див. розділ «Радіоактивний гумор»).

3. Багато інформантів має творчі здібності, які втілюються в літературній діяльності як російською, так і українською мовами. І не дивно, адже серед творчих людей тяга до збереження культури вища.

4. Українська культура відчутна в побуті інформантів, у дизайні їхнього житла, у кулінарних уподобаннях тощо.

5. Матеріали інтерв'ю свідчать про надзвичайну обмеженість українського інформативного і культурного поля в нинішньому житті інформантів. Найважливішими каналами культурної інформації з України є для них телебачення та Інтернет, але й ними користуються рідко і не всі.

6. Спроби зберегти українську мову у молодого покоління є поодинокими і не мають суспільної підтримки.

7. Інформанти, незалежно від етнічної належності, проходять нову соціалізацію, опановуючи культурні коди, притаманні єврейському чи арабському секторам ізраїльського суспільства.

8. Абсолютна більшість інформантів в Ізраїлі спілкується російською мовою.

### Публічна діяльність діаспорного характеру

В останні роки помітними стали спроби деяких українців та євреїв активізувати вживання в Ізраїлі української мови і посилити пропаганду української культури.

Серед продуктів харчування, які емігранти полюбили в Україні і які виготовляють в Ізраїлі, більшість рекламується російською мовою, у тому числі «Украинский хлеб» чи «Дарницький

хлеб», але є й винятки. Цікаво, що назва торта «Карпати» перекладена івритом, як «Добуш». Читачі пам'ятають, що саме так називають на івриті Олексу Довбуша, українського ватажка, відомого ізраїльтянам через єврейський фольклор та єврейську художню літературу, а функцію української мови на етикетках інколи виконують фотографії українців у національному вбранні. Лише одного разу нам трапився магазин з українською вивіскою («Львів»); навіть магазин «Україна» має російську графіку. Слід зазначити, що велика частина асортименту так званих російських магазинів імпортується з України, наприклад «Горілка з перцем» чи «Апельсинні та лимонні часточки».

У 2002 р. мені довелося побувати на чудовому концерті ансамблю «Українці Ізраїлю» (керівник – Ігор Табель), який пройшов з аншлагом, зібравши разом українців, росіян, євреїв – усіх, хто пам'ятає та любить українську пісню й український танок. Серед репертуару ансамблю поряд з відомою українською піснею «На Україну повернусь» була пісня, виконана на івриті «Тут я народивсь, тут народилися мої діти» (*кан наладиті, кан нолду лі еладай*), що ніби поєднувало дві різні ідеї: ми українці й разом з тим – ізраїльтяни (див. також: Слуцька, 2007). Виконавці отримали чудовий подарунок від Товариства єврейсько-української дружби – гопак у виконанні дитячого єврейського ансамблю (на жаль, арабського дитячого танцювального ансамблю там з гопаком не було).

У липні 2003 р. одночасно відбулися два концерти. Перший, «Цветы Израиля», був організований в Рішон ле Ціоні Всеізраїльською асоціацією вихідців з України. Про його успіх мені відомо лише з Інтернету, оскільки я того вечора була в Хайфі на концерті «Говорить Київ», макаронічну об'яву якого випадково побачила на стовпі під час прогулянки із собакою. Мені вже доводилося відзначати, що різномовні варіанти тієї самої об'яви не тотожні, оскільки спрямовані до різних адресатів (Фіалкова, 1999). Так трапилося і того разу. Головною мовою об'яви була російська, якою подано більшість інформації. Українська мова вживалася лише в назві концерту та в запрошенні («ласкаво просимо»), а на івриті були пропущені всі елементи, які вказували на спробу об'єднання емігрантів з України. Івритомовний ізраїльтянин мав сприймати захід лише як концерт

певної культури (докладніше див.: Фіалкова, 2005: 257–258). Разом з цим, організатор концерту, колишній диктор українського радіо Олександра Єфіменко-Айнгорн, яка на івриті пропустила своє українське прізвище, мала на увазі не лише співи та декламування, а й об'єднання людей. Вона звернулася до публіки зі словами: «Говорить Київ. Починаємо передачу для співвітчизників, які зараз проживають за кордоном». Проводячи «передачу», вона нібито знову й справді була диктором (в об'яві слово «колишній» у позначенні посади було навмисно пропущене, ніби повертаючи час назад). Людей у залі було небагато, здається, не більше півсотні, і лише емігранти похилого віку, які, незважаючи на досить аматорський рівень виступів, тепло приймали виконавців літературно-музичної композиції з творів українських митців. Але тільки-но пролунали останні акорди, мовою спілкування стала російська. Цікаво, що вечір проводився в серії заходів під спільною назвою «Чтобы помнили», типовою для радянських концертів, присвячених жертвам та героям Великої Вітчизняної війни. А назва концерту «Говорить Київ» повертала до типового початку передач українського республіканського радіо, незалежного від теми передачі. Недоречно поєднання двох символічних назв, яке мало на увазі збереження пам'яті про життя, якого більше немає, не з волі організатора набуло комічного ефекту. Хоча рівень цих двох концертів («Українці Ізраїлю» та «Говорить Київ») дуже різний, вони є близькими за значенням в етнографічному плані – це перші спроби емігрантів уголос заговорити в Ізраїлі українською мовою<sup>37</sup>. І в обох випадках українську мову витиснула російська відразу після закінчення виступів.

Спроби об'єднання вихідців з України робляться в Інтернеті, наприклад, на форумах Українського земляцтва в Ізраїлі. Більшість форумів ведеться російською мовою, але інколи зустрічаються серед них й україномовні<sup>38</sup>. Особливо зацікавив нас приватний «Сайт емігрантов из Львова», заснований у 2002 р. Олександром Толчинським, відомим також під красномовним псевдонімом «Львовский»<sup>39</sup>. За цим сайтом ми стежимо вже майже чотири роки. У різні роки Олександр по-різному пояснював походження псевдоніма. Так, колись він пов'язував його з армійським прізвиськом Лев, а зараз просто каже, що обрав



його, коли приєднався до мережі Інтернету. Але здається, що пов'язаний він із назвою його улюбленого міста. Метою сайта є об'єднання колишніх львів'ян, де б вони не жили й чим би не займалися. У багатьох розділах сайта є безліч фотографій Львова та його колишніх мешканців, розповіді про місто, вірші тощо. Мова сайта – російська. Українська з'являється рідко, наприклад, у вірші В. Симоненка «Український лев». Вона, безперечно, зрозуміла відвідувачам сайта, але спілкуватися вони звикли саме російською.

Із 2003 р. в Ізраїлі в єврейсько-арабському місті Маалот-Таршиха видається газета «Бабушка», яка, за словами головного редактора пані Олени Лейбензон<sup>40</sup>, є по суті філією однойменної української газети, де читачі обмінюються народними засобами лікування (газета має зацікавити фольклористів). Абсолютна більшість матеріалів привозиться з України та перекладається російською мовою, а поодинокі листи наводяться українською для колориту.

І, нарешті, з 2005 р. в Ізраїлі почав видаватися перший літературно-публіцистичний часопис українською мовою «Соборність», який існує з 1997 р. й видавався спочатку в Україні, а потім у Німеччині. Видається він на громадських засадах за спонсорські кошти Федерацією спілок письменників держави Ізраїль. Головний редактор – український письменник, єврей і ізраїльтянин Олександр Деко (див. про нього: Подражанский, 2007: 34). Журнал друкує і українську класику (наприклад, твори Івана Франка та Володимира Винниченка), і твори сучасних українських прозаїків та поетів (наприклад, Василя Слапчука, Марини Павленко, Людмили Кисилюк-Подгорної), і ізраїльських україномовних поетів та перекладачів (наприклад, Даніеля Клутера, Івана Потьомкіна, Рахель Торпусман). Друкуються тут і літературознавчі статті, а також публіцистичні та історичні матеріали, присвячені різним сторінкам історії України, наприклад, голокосту та голодомору. Загальний тираж часопису – 500 примірників, двісті з яких розходиться в Ізраїлі, а інші – за кордоном. Сьогодні ще рано говорити про реальний вплив «Соборності» на об'єднання україномовних ізраїльтян, але сам факт існування часопису надзвичайно важливий.

## Висновки

Близько трьохсот тисяч вихідців з України стали громадянами Ізраїлю, що спричинило виникнення певних явищ і тенденцій діаспорного характеру. Це й наявність постійних контактів між емігрантами та їхніми друзями й родичами, які залишилися в Україні, створення спільного бізнесу, наукових і мистецьких проєктів. В обох напрямках, хоча частіше поки що з Ізраїлю в Україну, переказують гроші, що впливає на сімейну економіку. Багато вихідців з України стоять на консульському обліку в посольстві України, але лише ті, які поїхали після проголошення незалежності України 24 серпня 1991 р. Усі, хто поїхав раніше, а велика хвиля еміграції розпочалася в 1989 р., цього права не мають. Їм потрібно кожного разу отримувати візу (правда, пільгову) і стояти у довгих чергах, які, до речі, також є свідченням постійного зв'язку багатьох нових ізраїльтян з Україною. Останнім часом помітна і зворотна міграція (Каганович, 2006: 6; Солганик, 2006: 4). Разом з тим, більшість вихідців з України – люди російськомовні й становлять складову частину російськомовної громади Ізраїлю. Україномовні ізраїльтяни здебільшого розчиняються в російськомовному оточенні й лише зрідка спілкуються рідною мовою, дивляться телебачення чи відвідують поодинокі культурні заходи. Основою об'єднань вихідців з України є передусім територіальний, а не мовний критерій. Люди відчувають ностальгію за друзями й родичами, улюбленими містами, за звичною природою. Купують в ізраїльських «російських» магазинах звичну, в тому числі українську, їжу й напої. Україна присутня в їхньому репертуарі легенд, особистих оповідей, жартів, прислів'їв і приказок. Тих, хто прагне спілкуватися, читати й писати українською мовою і хоче докласти до цього певних зусиль, небагато. Тих, хто привіз із собою обереги, прикрасив житло українською керамікою чи килимами, хто радіє улюбленим українським пісням, а по можливості пішов би й на спектакль театру української драми, – значно більше. Але такого спектаклю жодного разу в Ізраїлі не було. Немає й українських книжок, за винятком тих, що час від часу з'являються в букіністичних магазинах. Практично вся ця діаспорна діяльність обмежена людьми похилого віку. Ніякої суспільної підтримки для збереження української мови в наступному поколінні не існує.

Українська мова в школах або в гуртках не викладається. Вивчення україністики в університеті практично припинилося з того моменту, як пішов на пенсію професор Єрусалимського університету Вольф Москвич <sup>41</sup>.

Таким чином, прогноз подальшого розвитку української діаспори в Ізраїлі є досить песимістичним, адже для її збереження мало що робиться. На нашу думку, Україна має вирішити, чи зацікавлена вона у збереженні культурного ресурсу в Ізраїлі та у підтримці своїх колишніх громадян. І якщо так, то має докласти великих зусиль і зробити чималі капіталовкладення <sup>42</sup>. Насамперед варто переглянути питання про тих, хто емігрував до проголошення незалежності України й надати їм право стати на консульській облік. По-друге, треба розв'язати проблему пенсій. В Ізраїлі проживають десятки тисяч людей, які пропрацювали по 25-40 років у радянській Україні та ще до еміграції отримали пенсії, які втратили, виїхавши до Ізраїлю (див., наприклад: Гугель, 2006; Нудельман, 2006). Не отримують їх навіть ті, хто стоять на консульському обліку, не кажучи вже про інших. Легко зрозуміти, що ці люди відчувають себе скривдженими, адже їхні друзі, які поїхали з Росії, пенсії отримують. По-третє, слід докласти зусиль для поновлення викладання української мови та культури в університетах, а може й відкрити різні гуртки для дітей як єврейської, так і арабської громад; розширити гастроляну діяльність українських митців, відкрити «поліції української книжки» в російськомовних книгарнях і бібліотеках та матеріально й морально підтримати тих, хто там працюватиме. Скажемо чесно, ми не впевнені, що ці заходи будуть аж надто популярними, адже діти й молодь поки що не бачать, де вони зможуть прикласти отримані знання. Створення таких умов, за яких знання української мови та культури буде прагматично доцільним, є надзвичайно важливою справою. Важливо усвідомити, що без усіх цих заходів українська мова та культура в Ізраїлі приречені.

### Література

Абесадзе Н. Чтобы помнили // Вести. – 2007. – 10 мая. – № 5.  
Аль-Хадж, Лешем – *Al-Haj M., Leshem E.* Immigrants from the Former Soviet Union in Israel: Ten years later. A research report. – Haifa, 2000.

Бен-Рафаель – *Ben-Rafael E.* The Transformation of Diasporas: The Linguistic Dimension // Identity, Culture and Globalization. – Leiden, Boston, Köln, 2001. – P. 337–351.

Бірман, Йінон – *Bizman A., Yinon Y.* Perceived Threat and Israeli Jews' Evaluations of Russian Immigrants: The Moderating Role of Jewish and Israeli Identity // Intern. Journ. of Intercultural Relations. – 2001. – N 25(6). – P. 691–704.

Брам – *Брам Х.* Хакара, хеиалер хакара ухакара шгуя беквуцот микерев Олей хевер ха-мединот (Визнання, невизнання та помилкове сприйняття груп репатріантів з СНГ) // Рав-тарбутиют бе-мивханха-исраелиют. – Єрусалим, 2003. – P. 163–191, (іврит).

Вайнрайх – *Weinreich U.* Languages in Contact: Findings and Problems. – The Hague; Paris; New York, 1968.

Вайсбанд Е. Тарас Шевченко у житті і творчості Осипа Мандельштама // *Соборність*. – 2006. – № 2. – С. 67–77.

Вальдес – *Valdes G.* Bilinguals and Bilingualism: Language Policy in an Anti-immigrant Age // Intern. Journ. of the Sociology of Language. – 1997. – N 127. – P. 25–52.

Вахніна Л. Сучасне побутування українського фольклору в Польщі // *Фольклор українців поза межами України*. – К., 1992. – С. 92–100.

Гітельман – *Gitelman Z.* Ethnic Identity and Ethnic Relations among the Jews of the Non-European USSR // Ethnic and Racial Studies. – 1991. – N 14(1). – P. 24–54.

Гугель В. О пенсиях наших замолвите слово // *Казначей*. – 2006. – 8 июня. – С. 6–7.

Глінерт – *Glinert L. H.* Inside the Language Planner's Head: Tactical Responses to a Mass Immigration // Journ. of Multilingual and Multicultural Development. – 1995. – N 16(5). – P. 351–371.

Головаха та ін. – *Golovakha E., Panina N., Churilov N.* Russians in Ukraine // The New Russian Diaspora: Russian Minorities in the Former Soviet Republics. – Armonk; New York, 1994. – P. 59–71.

Горенчик – *Horenczyk G.* Conflicted Identities: Acculturation Attitudes and Immigrants // Language, Identity and Immigration. – Jerusalem, 2000. – P. 13–30.

Григорян Е. А. Динамика современных языковых ситуаций // *Русская речь*. – 1996. – № 2. – С. 41–46.

Еленевская М., Фялкова Л. Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле: В 2 т. — М., 2005.

Еленевська, Фялкова — *Yelenevskaya M., Fialkova L.* From «Muteness» to Eloquence: Immigrants' Narratives about Languages // Language Awareness. — 2003. — N 12(1). — P. 30–48.

Земская Е. Язык русского зарубежья: Общие процессы и речевые портреты. — М.; Вена, 2001.

Ионцев В. и др. Эмиграция и репатриация в России. — М., 2001.

Каганович М. Виктор Янукович: «Евреями не бросаются» // Вести. — 2006. — 7 дек. — С. 6.

Каневський Д. «Українська мова в Ізраїлі приречена»: Розмова з Ларисою Фялковою, збирачем фольклору, літературознавцем // Львів. газ. — 2006. — 26 січ. (<http://www.gazeta.lviv.ua/articles/2006/01/26/12513/> 2.12.2006).

Карпенко Н. Українська мова в середовищі іноземців (на прикладі ісламського суспільно-культурного центру «Аппаїд»). — Б. м. — 2005 (<http://ualogos.kiev.ua/fulltext.html?id=82> 2.12.2006).

Кенигштейн М. Чужие среди своих? Иммигранты-неевреи в Израиле // «Русское» лицо Израиля: Черты социального портрета. — Иерусалим; М., 2007. — С. 218–250.

Котик-Фридегут Б. Динамика языковой политики в Израиле // Миграционные процессы и их влияние на израильское общество. — М., 2000.

Коэн Х. Иисус — суд и распятие. — Иерусалим, 1997.

Ксікзентміхалі, Рохберг-Халтон — *Csikszentmihalyi M., Roehberg-Halton E.* The Meaning of Things. — Cambridge, 1981.

Левінсон — *Levinson D. J.* The Study of Anti-Semitic Ideology // The Authoritarian Personality. — New York, 1950. — P. 57–101.

Лешем, Ліссак — *Leshem E., Lissak M.* Development and Consolidation of the Russian Community in Israel // Roots and Routes: Ethnicity and Migration in Global Perspective. — Jerusalem, 1999. — P. 135–171.

Либерман А. Израиль находится на перепутье // В. Е. К.: Ежедельник. — 2003. — 4 февр. ([http://jewish.kiev.ua/news\\_r/04-222-4\\_r.htm](http://jewish.kiev.ua/news_r/04-222-4_r.htm)).

Лосон, Глушковська — *Lawson E. D., Glushkovskaya I.* Naming Patterns of Recent Immigrants from the former Soviet Union to Israel // Names. — 1994. — N 42(3). — P. 157–180.

Марченко — *Marchenko T.* The New Social and Cultural Situation and the Ouster of the Russian-Speaking Population from the Former Union Republics // The New Russian Diaspora: Russian Minorities in the Former Soviet Republics. — Armonk; New York, 1994. — P. 141–154.

Марковиць — *Markowitz F.* Emigration, Immigration and Cultural Change: Towards a Transnational Russian-Jewish Community? // Jews and Jewish Life in Russia and the Soviet Union. — London, 1995. — P. 403–414.

Мірчук П. Становище жидівських нацистів до українців. — Б. м., б. р. (<http://exlibris.org.ua/mirczuk/20.html> 6.12.2006).

Недзельські, Престон — *Niedzielski N. A., Preston D. R.* Folk Linguistics, 122. — Berlin; New York, 2000.

Носенко Е. Быть или чувствовать? Основные аспекты формирования еврейской самоидентификации у потомков смешанных браков в современной России. — М., 2004.

Нудельман М. Возвращаясь к напечатанному // Казначей (Прилож. к газ. «Вести»). — 2006. — 15 мая. — С. 6.

Ольштайн, Котик — *Olshtain E., Kotik B.* The Development of Bilingualism in an Immigrant Community // Language, Identity and Immigration. — Jerusalem, 2000. — P. 201–217.

Подражанский С. Неудобный Деко // Окна. — 2007. — 1 февр. — С. 34.

Потьомкін І. Поезії // Соборність. — 2005. — № 2. — С. 30–37.

Престон — *Preston D.* Whaddayaknow? The Modes of Folk Linguistic Awareness // Language Awareness, 1996. — N 5(1). — P. 40–74.

Пфандль Г. Русскоязычный эмигрант третьей и четвертой волны // Рус. яз. за рубежом. — 1994. — № 5–6. — С. 101–108.

Райс — *Ries N.* Russian Talk: Culture and Conversation During Perestroika. — Ithaca; London, 1997.

Ременник — *Remennick L.* Transnational Community in the Making: Russian-Jewish Immigrants of the 1990s in Israel // Journ. of Ethnic and Migration Studies. — 2002. — N 28(3). — P. 515–530.

Савоскул С. Русские нового зарубежья: выбор судьбы. — М., 2001.

Сегал П. Зачем нам легенда о Довбуше? // Вести-Север. — 1996. — 20 июня.

Слуцька І. Про що співають «Українці в Ізраїлі» // Соборність. — 2007. — № 2. — С. 119–121.

Солганик И. Чемоданное настроение // Окна (Еженед. прилож. к газ. «Вести»). — 2006. — 7 дек. — С. 4–6.

Спольський, Шохами — *Spolsky B., Shohamy E.* The Languages of Israel: Policy, Ideology and Practice. — Clevedon, 1999.

Ткаченко О. Українська мова і мовне життя світу. — К., 2004.

Тольц М. Российская эмиграция в Израиль. Демоскоп Weekly: Электронная версия бюллетеня «Население и общество». — 2003. — 17–30 марта. — С. 105–106 (<http://demoscope.ru/weekly/2003/0105/tema01.php>) 29.11.2006.

Топоров В. Апология Плюшкина: вещь в антропоцентрической перспективе // Топоров В. Миф, ритуал, символ, образ: Исслед. в области мифопоэт. — М., 1995. — С. 7–111.

Фельдман Э. Русский Израиль: Монография. — М., 2003.

Фиалкова Л. Русский язык в израильской торговле: Язык иммигрантов в свете социолингвистики // Русистика сегодня. — 1999. — № 1–2. — С. 80–89.

Фиалкова — *Fialkova L.* Byelorussian and Ukrainian Languages in Israel: Preliminary Remarks // *Jews and Slavs.* — Jerusalem; Sofia, 2005. — N 15. — P. 252–264.

Фиалкова, Еленевська — *Fialkova L., Yelenevskaya M.* How to Outsmart the System: Immigrants' Trickster Stories // *Studia Mythologica Slavica.* — 2006. — N 9. — P. 279–296.

Ханин Вл. (Зеев) Этно-языковая идентичность как фактор политических противоречий в украинско-еврейском движении: историческое наследие и современность // Вестн. еврей. ун-та. — 2002. — № 7. — С. 179–200.

Хеймець, Епштейн — *Kheimets N., Epstein A.* Confronting the Languages of Statehood: Theoretical and Historical Frameworks for the Analysis of Multilingual Identity of the Russian Jewish Intelligentsia in Israel // *Language Problems and Language Planning.* — 2001. — N 25 (2). — P. 121–143.

Цфадия — *Tsfadia E.* Immigrant Dispersal in Settler Societies: Mizrahim and Russians in Israel Under the Press of Hegemony // *Geography Research Forum.* — 2000. — N 20. — P. 52–69.

Членов М. К вопросу о социолингвистической характеристике еврейской диаспоры: Еврейские языки // Диаспоры. — 2003. — № 1. — С. 87–109.

Шлапентох та ін. *The New Russian Diaspora: Russian Minorities in the Former Soviet Republics.* — New York, 1994.

Штерн А. Прогулки Агасфера // Вести-2. — 2003. — 28 июля. — С. 8.

\* Матеріал цього розділу частково був надрукований у наших статтях: «Byelorussian and Ukrainian Languages in Israel: Preliminary Remarks» (*Jews and Slavs.* — Jerusalem; Sofia, 2005 — Fasc. 15. — P. 252–264) та «Українська діаспора в Ізраїлі» (Народна творчість та етнографія. — 2005. — № 2. — С. 122–123), а також у наших з Марією Еленевською спільних працях, а саме в книзі «Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле» (М., 2005. — Т. 2. — С. 104–156) та в статті «From “Muteness” to Eloquence: Immigrants' Narratives about Languages» (*Language Awareness.* — 2003. — N 12(1). — P. 30–48).

<sup>1</sup> Одна наша знайома українка приїхала з Молдови з чоловіком-євреєм та спільною дитиною, а після розлучення, яке мало особисті, а не етнорелігійні підстави, вийшла заміж за араба-християнина. Цікава деталь: вона хрестилася лише в Ізраїлі з цілком прагматичних причин, а саме щоб узяти шлюб (в Ізраїлі є лише релігійний шлюб, а виїзд до Кіпру, де існує шлюб громадянський, вимагав зайвих витрат). Дитина від її першого шлюбу продовжувала навчання в єврейській школі, а вдома спілкування відбувалося на івриті (арабської мови жінка не вивчила). Через три роки українсько-арабсько-єврейська родина емігрувала до Австралії.

<sup>2</sup> Ізраїльський політичний діяч Авігдор Ліберман обережно зазначає, що їх понад 250 тис. (Ліберман, 2003). За даними М. Тольця з Російської академії наук, у 1989-2000 роках до Ізраїлю з України приїхало 285736 євреїв та членів їхніх родин (Тольц, 2003). Ці дані практично збігаються з даними Міністерства абсорбції Ізраїлю — 285737 (<http://www.moia.gov.il/english/netunim/matzgete.pdf> — 9.12.2006). Від 2000 р. до 2006 р. з України прибуло 51825 іммігрантів, що становить 36,2 % усіх іммігрантів з колишнього СРСР; див. статистику Міністерства

абсорбції Ізраїлю (<http://www.moia.gov.il/english/netunim/klali.asp?sug=9&YachasKodem=1&KodShemDoch=7&ezor=0> 1.12.2006).

<sup>3</sup> Див. статистику Міністерства абсорбції Ізраїлю ([http://www1.cbs.gov.il/reader/cw\\_usr\\_view\\_Folder?ID=141](http://www1.cbs.gov.il/reader/cw_usr_view_Folder?ID=141) 30.11.2006). На відсутність статистичних даних про етнічний та/або релігійний склад не євреїв вказав також Моше Кенігштейн, зазначивши, що за ізраїльськими правилами при оформленні особистих документів від них, на відміну від євреїв, не вимагають точних відомостей з цього приводу (Кенігштейн, 2007: 219).

<sup>4</sup> Єдиний виняток становить інтерв'ю з Валерією, записане нами в 2001 р.

<sup>5</sup> Така ж прихильність до російської мови властива й іммігрантам, які оселилися в інших країнах, і не тільки євреям, а й, наприклад, грекам, німцям (див.: Бен-Рафаель, 2001; Марковиць, 1995; Ременник, 2002).

<sup>6</sup> Російськомовними були й інформанти Моше Кенігштейна, серед яких є й українці і особи частково українського походження (Кенігштейн, 2007: 239, 242).

<sup>7</sup> Усі інформанти записані нами під час спільного проекту під псевдонімами. Уся інша інформація про них змін не зазнала.

<sup>8</sup> Батьки Лілії давно розлучені.

<sup>9</sup> Інтерв'ю записане М. Єленевською. Прізвище героя змінено нами (Єленевская, Фіалкова, 2005, 1: 72–73).

<sup>10</sup> «Давид: Вот я скажу так. Я – стопроцентный еврей. Даже я з кантоністів.

**Лариса:** А, Ви з кантоністів?

**Д.:** Да. Але наш рід відкався хреститися. Тоді дід відслужив двадцять п'ять років! І вище, ніж старший унтер-офіцер не піднявся.

**Л.:** Тому, що не хрестивсь?

**Д.:** Не хотів хреститися. А він принципово не хотів. Він вважав, це якась зрада. І він не хотів. Але характер трохи кантоністський.

**Раїса:** нерозбірливо...

**Л.:** Це дуже цікаво для фольклористів.

**Д.:** Але кантоністи – дуже вперті люди. І служакі. І незважаючи за мою національність, я – ніколи не скривав. Я попав в госпіталь без документів. Вважали, що я вбитий, і (нерозбірливо) винули солдатську цю книжку. Винули з кармана. А потім йшов другий ешелон за нами. Якась добра людина побачила, що я ще живий. І відправила в медсанбат. Мене пишуть: “З якого полка?”. І нічого не пам'ятаю. Нічого. “Як тебе звуть?” Нічого не пам'ятаю. Я лежав десять днів в госпіталі, і не знали, хто я такий. Потім, в нас же був, добра душа, один начальник відділення, єврей, до речі, він що зробив, він пішов на вузел зв'язі

і попросив... А надо сказати, в Червоній армії до поранених відносились ідеально. І попросив, вони його зв'язали з штабом полку. Він каже: “У нас лежить один сержант з Вашого полку. Він згадав, з якого він полку, а фамілії не знає. Я боюся, що похоронка піде до його мамі чи до тата, хто там у нього вдома. Я вас дуже прошу, подивіться список, хто там...

**Л.:** Загиблий.

**Д.:** Загиблий за цей тиждень. За цей тиждень в нашому полку загинуло десять сержантів. “Що Ви про нього можете сказати?”. Він згадав: “У нього нарукавка, нарукавна нашівка: чорний ромб з жовтим хрестом” – винищувачі танків. Сорокоп'ятка – це протитанкова пушка. Він подивився: “Таких троє. Двоє росіян і один латиш”. І він каже: “А як фамілія латиша?” І він називає мою фамілію (сміється).

**Л.:** Латиш (іронічно).

**Д.:** А він каже: “Це ж єврейська фамілія!” Каже: “Товариш майор, що Ви кажете, єврейська фамілія Абрамович, Рабінович” (сміється). Він попросив, щоб похоронку не надсилали і, значить, він точно сказав. А там же хотять мене виписувати. Ще книжка моя солдатська, ще не переслали з того стрілецького полку. А зав. ділопроизводством каже: “Знаєш що: “Я не антисеміт. Ти знаєш, як до Вашої нації відносяться. Давай я тебе запишу: “Іванов Сідор Іванович. Ну, тобі легше буде в житті”. Я кажу: “Не, цього не буде. Отак, товариш майор узнав, хто я такий, так і пишіть”. “Ну, як хочеш”.

<sup>11</sup> Матеріали в форумі друкуються в хронологічному порядку, тобто спочатку читачі бачать ранні матеріали, а за пізнішими треба «спускатися». Сьогодні, в грудні 2006 р., я знайшла цей форум за старою адресою, бо серед діючих форумів він уже не з'являється. Усього за період існування в ньому зафіксовані 33 відповіді, а тих, хто продивлявся записи, але участі у дискусії не брав, було 797. Моя об'ява виявилась останньою поштою форуму.

<sup>12</sup> Всі імена в цьому розділі справжні, але в деяких випадках інформанти не дали прізвища, або ж дали, але з проханням його не друкувати. Тамара Славутська, Михайло Меламуд, Раїса Морозова з чоловіком Давидом і сином Віктором Ландерами живуть зараз у Хайфі, Марко та Катерина – в Афулі.

<sup>13</sup> Зазначимо, що ми припинили проект, побоюючись, що відверті інтерв'ю, надруковані у наукових виданнях, можуть викликати роздратування серед арабів і мати поганий вплив на побут слов'янок в арабських громадах, адже цих жінок легко впізнати навіть під псевдонімами. Недавно, через п'ять років після нашої зустрічі, ми подзвонили Валерії і ще раз попросили її дозволу на використання цього ма-

теріалу, відверто пояснивши причину свого вагання. І знову, як і тоді, Валерія охоче надала його й не побажала сховатися під вигаданим ім'ям.

<sup>14</sup> Чоловік Валерії закінчив у Харкові медичний інститут, в якому вони й познайомилися. Зазначимо, що і зараз в Україні студенти-іноземці розмовляють переважно російською, а не українською мовою (див.: Карпенко, 2005), а в другій половині вісімдесятих років, здається, лише одиниці з них володіли українською.

<sup>15</sup> У дитячому будинку виховувався й Іван Потьомкін.

<sup>16</sup> Під час нашої розмови в 2001 р. 37-річна Валерія тільки-но отримала постійну ліцензію з правом на роботу.

<sup>17</sup> Я особливо влячна Іванові, який звільнив мене від необхідності їхати для зустрічі з ним до Єрусалима і сам приїхав до Хайфи для особистої розмови.

<sup>18</sup> Пропускаю відповідь на моє недоречне запитання про стосунки з сестрою, яке перервало оповідь.

<sup>19</sup> На касеті початок вірша звучить інакше. Текст виправлений на прохання Тамари Славутської, яка перевірила запис і побачила, що помилилась, читаючи по пам'яті.

<sup>20</sup> Давид помилився. Це неточна цитата з повісті М. Коцюбинського «Fata Morgana» (<http://www.ukrlib.com.ua/books/printthebook.php?id=53&bookid=1> (стор. 1–2) 17.11.2006).

<sup>21</sup> Культурно-освітнє товариство в Єрусалимі.

<sup>22</sup> Катерина має на увазі Тамару Славутську.

<sup>23</sup> <http://www.franko.lviv.ua/ifranko/franko/zb7/v1.html> – 13.11.2006.

<sup>24</sup> Рильський М. Слово про рідну матір (<http://www.ukrcenter.com/library/read.asp?id=1435> – 13.11.06).

<sup>25</sup> Дружина Михайла, як і багато інших іммігрантів, роботи за фахом не знайшла й працює в притулку для людей похилого віку.

<sup>26</sup> Давид також розповів про те, як його колишня няня селянка Вікторія приїхала підводою до міста, щоб його врятувати, але нікого не знайшла. Потім вони побачилися вже після війни.

<sup>27</sup> До речі, на думку відомого ізраїльського юриста Хаїма Коена, Ісус, за тогочасними єврейськими законами, не підлягав страті (Коэн 1997).

<sup>28</sup> Син Катерини та Марка, заради якого вони емігрували з України, повернувся з родиною до Києва після семи років життя в Ізраїлі.

<sup>29</sup> Порівняйте зі спогадами Раїси про українську та «їдиш»: «Не, в дитинстві першою моєю мовою була українська мова. Ще одне згадала. Батько не знав єврейської мови. А мама з своєю сестрою розмовляли на їдиш. І ось треба мене стригти. Ну, це вже мама розповідала, я зовсім мала була. І вони між собою кажуть на їдиш: *дер kind wilt weijnen* – “дитина буде плакати”! Батько нічого не зрозумів. Ми пішли.

Не доходячи до перукарні метрів там шість, я починаю плакати. Батько: “Раечка! Что такое? Ми ще не дійшли з тобою, чого ти плачеш?”. “А тітка казала, що дитина буде плакати!”(...)».

<sup>30</sup> Нам розповіли про молоду хайфську українку, яка зберігає доньці дві мови, але, на жаль, жінка від інтерв'ю відмовилась. І, звичайно, поговорити з дитиною, щоб визначити рівень мовної досконалості, також не вдалося.

<sup>31</sup> Валерія натякає на інтифаду.

<sup>32</sup> Зміна імені – це, зрозуміло, не суто ізраїльське явище (див. наприклад, про ополчення імен українців: Вахніна, 1992: 95).

<sup>33</sup> Див., наприклад: [http://community.livejournal.com/ua\\_il/136880.html#cutid1](http://community.livejournal.com/ua_il/136880.html#cutid1) – 9.12.2006.

<sup>34</sup> Нам відомий випадок, коли єдиною людиною, яка розмовляла на їдиш у змішаній єврейсько-українській родині, був батько-українець з Прилук (див.: Еленевская, Фиалкова 2005, 1: 94–96).

<sup>35</sup> Іван Потьомкін попросив нас надіслати йому розділ і трохи виправив текст стилістично.

<sup>36</sup> Гости та благословіння пов'язані одні з одними не лише в іудаїзмі, а, наприклад, у традиціях грузинської гостинності, які відчутно вплинули на традиції гостинності в колишньому СРСР. Див., наприклад, пояснення рабина З. Когана ([http://www.religio.ru/news/12780\\_print.html](http://www.religio.ru/news/12780_print.html) – 16.11.2006) та статтю Тіни Шиошвілі про грузинську гостинність (<http://www.nukri.org/index.php?name=News&file=article&sid=555> – 16.11.2006) (Гость – посланник Бога).

<sup>37</sup> Коли цю книжку було вже написано, в Інтернеті з'явилася інформація про концерт, присвячений п'ятнадцятиріччю встановлення дипломатичних зв'язків між Україною та Ізраїлем, який з успіхом пройшов у Бат-Ямі (<http://bat-yam.israelinfo.ru/news/600> – 28.01.2007).

<sup>38</sup> <http://forum.souz.co.il/viewforum.php?f=6&sid=611e85e62454da2fb8f43ce69c505f8a> – 12.12.2006.

<sup>39</sup> <http://www.lvov-emmigrant.sitecity.ru/index.phtml> – 12.12.2006.

<sup>40</sup> Наша розмова відбулася по телефону.

<sup>41</sup> Поки що в Єврейському університеті є поодинокі докторанти, які займаються україністикою, наприклад Едуард Вайсбанд (див.: Вайсбанд, 2006).

<sup>42</sup> Нещодавно на зустрічі Олександра Фельдмана, депутата Верховної Ради України та президента Єврейського фонду України, з мером Єрусалима Урі Луполянськи було вирішено закласти у столиці Ізраїлю парк на згадку про євреїв – жертв голодомору (Абесадзе 2007).

## Сповідь колишньої киянки

Сплив час відтоді, як квітневого дня 1991 р., коли я з маленькою донечкою, батьками й бабусею сіла в поїзд, який повіз нас повз Вадул-Серет до Бухареста, з якого літаком ми відлетіли до Ізраїлю. Подорож була нелегкою. Митники вирішили, що в пасажирів занадто багато речей і відмовилися перевіряти їх прямо у вагоні, який відчепили від локомотива й залишили на ніч на запасній колії. Я й досі пам'ятаю важкі баули, які треба було витягти з вагона на митницю, а потім повернути на місце. Вантажників не було. У вагоні були переважно жінки й старі. Ми тягли баули утрьох: крім мене й шістдесятидворічного батька ніс їх і Вадик, Володимир Безобчук, чоловік моєї родички Емми й один з найвідданіших нам людей. На той час вони залишалися в Києві, і тільки Вадик, єдиний з усіх друзів і родичів, поїхав за нами до самого кордону. За правилами, усі проводжаючі мали повернутися до Києва, але Вадик побачив, що нас залишили, й умовив чиновників пустити його у вагон, щоб уранці допомогти нам. Я плакала, прощаючись із рідним містом і людьми, яких уже не сподівалася побачити. Сталося інакше. Уже через три роки я вперше приїхала до Києва на конференцію, а через десять Вадик і Емма перебралися до Хайфи. І саме ми зустрічали їх у Хайфському порту, куди вони прибули пароплавом з Одеси, й знайомили їх із тутешнім, тобто ізраїльським, життям. Так опинилася в Ізраїлі наша родина, так приїхали сотні тисяч інших людей, євреїв, росіян та українців.

Я народилася в Києві в асимільованій інтелігентній російськомовній єврейській родині. Мій дід, проф. Єфрем Ісаакович Ліхтенштейн, був одним із провідних київських терапевтів і викладачів медичного інституту (Ступак, 1998). Учень академіка В. Василенка, він був під слідством під час сумнозвісної «справи лікарів» у 1952–1953 рр., публічно відмовився виступити проти заарештованих колег на зборах студентів і викладачів медичного інституту й залишився на волі лише завдяки смерті Сталіна (Лихтенштейн, 2006; Нимченко, 1999: 158). Після звільнення

Василенка з в'язниці дід першим поїздом поїхав до Москви, щоб побачитися зі вчителем. Подарунок Володимира Харитоновича – маленький Будда – й зараз зберігається в моєму домі.

У нас було багато книжок, часто звучали вірші Цветаєвої, Блока, Єсеніна, які дід чудово читав уголос. Це дід уперше привів мене на Андріївський узвіз до дому Булгакова, творчість якого я потім вивчала протягом багатьох років і досі на івриті викладаю в Ізраїлі. Дитиною запам'ятала я Новорічну ніч і дзвоник у двері. Дід відчинив і через кілька хвилин повернувся до кімнати з шоколадним тортом і пляшкою коньяку, враз посмутнівши. Цей подарунок він отримав від визначної української співачки, тяжко хворої Зої Гайдай, урятувати яку було неможливо. Дід був людиною надзвичайно освіченою. Обидва видання його єдиної книги «Помнить о больном: Пособие по медицинской деонтологии», присвяченої медичним темам у художній літературі й історіям хвороб видатних митців, розкупили за кілька днів. Один із розділів книги присвячено історії хвороби Михайла Коцюбинського (Лихтенштейн, 1978). До речі, передмову до дідової книги написав В. Василенко, а післямову – лікар і письменник Ю. Шербак, на повість якого «Чорнобиль» я посилаюся в розділі «Радіоактивний гумор».

Подібно до інших київських дітей, росла я російськомовною, і саме російську мову вважаю своєю рідною. Але й українська поволі входила в моє життя. Адже я слухала по радіо не лише «Сказки бабушки Арины», але й «Казки дідуся Панаса», поряд з російською телепрограмою «Спокойной ночи, малыши» дивилася українську: «На добраніч, діти». У подальші роки залюбки читала як «Иностранную литературу», так і «Всесвіт», а крім російських вистав театру ім. Лесі Українки полюбляла й вистави театру української драми ім. Івана Франка. Я навчалася в російській школі, а потім на російському відділенні філологічного факультету Київського педагогічного інституту ім. М. Горького (тепер ім. М. Драгоманова), але майже завжди, тобто з другого класу й до інститутського диплому з відзнакою, вивчала й українську мову та літературу. Успіхи мої в оволодінні ними були непоганими, між «добре» і «відмінно». Пам'ятаю, як у десятому класі вчителька, Раїса Іванівна, «подарувала» мені півбала, щоб забезпечити п'ятибальний атестат зрілості, що для

абітурієнтки-єврейки було конче необхідним. Чи жива вона зараз? Не знаю. Але якщо жива, то, напевне, здивувалась би тому, що через п'ятнадцять років після еміграції, я ще пишу й доповідаю українською мовою, чесно «відпрацювавши» оцінку.

У ті київські роки мого життя активно користуватися українською мовою мені доводилося рідко. Якось надрукувала у «Всесвіті» рецензію на книжку Петера Рашворта «Дитячий садок»<sup>1</sup>, задля підробітку готувала передачі про російських письменників для українського радіо (читали їх диктори – мені це робити заважала відчутна російська вимова). Потім була стаття про Булгакова в «Літературній Україні». Ось, мабуть, і все.

Значно менше спогадів є в мене про єврейську культуру. Їдишу я не знаю зовсім, а іврит почала вивчати в тридцять три роки напередодні еміграції. У російських перекладах читала твори Шолом-Алейхема, Льва Квітки, Менделе Мойхер-Сфоріма і, звичайно, російськомовних письменників-євреїв, наприклад І. Бабеля, В. Гроссмана, І. Еренбурга. Інколи слухала платівки з піснями на мові їдиш. Зрозуміти їх допомагав батько, який востаннє перед еміграцією розмовляв цією мовою тільки з дідом-небіжчиком ще років за три до Великої Вітчизняної війни.

Краще пам'ятаю сутички з антисемітами й проблеми, пов'язані з антисемітизмом. Уперше дізналась я про власне єврейство в дев'ять років, коли на вулиці біля нашого будинку якась літня жінка обізвала мене жидівкою. Не зрозумівши, що це таке, але відчувши образу, я побігла до свого дядька, який підхопився, готовий до бійки. Дід його ледве зупинив. Пізніше билася і я. Оглядаючись назад, розумію, що ні я, ні дядько, який був старший за мене на шістнадцять років, не бачили іншого, цивілізованішого, шляху захистити свою гідність, наприклад, звернутися до міліції чи до іншої установи. До речі, в Ізраїлі російськомовні та ефіопські діти також б'ються у відповідь на расистські образи, а ось корінні ізраїльтяни ідуть до суду.

Одним із найстрашніших спогадів назавжди залишилися для мене вступні іспити. Через тридцять два роки я ще пам'ятаю додаткові питання, які були задані на усному іспиті з російської мови та літератури<sup>2</sup>, й оцінку «задовільно», а також фальсифіковану дату на іспиті з історії, завдяки якій замість «відмінно» отримала «добре». Пам'ятаю й іспит з англійської, де я

отримала п'ятірку, але мала відповісти на питання про умовні речення («якби я знав, що ви прийдете, то приніс би вам книгу»), а поруч людей питали про прості часові форми («перекладіть: “я їду до школи”»). Урятували мене грамоти районних та міських олімпіад із літератури, історії та англійської мови. Багато років не віталась я з одним із екзаменаторів<sup>3</sup> в інститутських коридорах і по-дитячому мріяла про помсту: «Ось стану вченим, знайду праці своїх екзаменаторів, напишу рецензію і розтрошу їх всерть!» Я пам'ятаю їхні імена, але сьогодні мені це нецікаво.

Пам'ятаю й інше. Державний іспит з наукового комунізму. Екзаменатор явно вирішив поставити мені «четвірку», щоб позбавити диплома з відзнакою. Сім додаткових запитань і, нарешті, я помилилася. Стою в коридорі, чекаю на рішення. З кімнати виходить проф. Віра Денисівна Войтушенко, моя улюблена викладачка російської літератури, й запитує, чому до мене так причепилися. І я відповіла: «Мабуть, щоб нагадати вступні іспити». Віра Денисівна посмутніла й, повертаючись до аудиторії, рішуче відповіла: «Зачекайте. Ще не вечір». Голова державної комісії, вона відмовилася підписати протокол з «четвіркою», завдяки чому я й отримала «відмінно».

Моя професійна кар'єра була нелегкою. Отримала направлення до аспірантури, а разом з ним і усне попередження, що мене туди не візьмуть. Рік працювала вчителькою, пішла зі школи за власним бажанням, десять місяців була безробітною, підробляючи приватними уроками англійської мови, рефератами з англійської, української та болгарської<sup>4</sup> мов для московських реферативних журналів, лекціями у товаристві «Знання» тощо. У той час я марно намагалася влаштуватися і в туристичне бюро. У Лаврі навіть підготувала екскурсію, яку високо оцінили, але на роботу мене не взяли. Одна з провідних київських екскурсоводів, до речі єврейка, запропонувала мені вказати в анкеті, яку треба було подати на курси екскурсоводів, що я росіянка (добре, що прізвище з російським закінченням), і запевнила, що паспорт не вимагатимуть. Я відмовилась і заяви на курси не подала. Чи таким важливим було для мене єврейство, про яке я нічого не знала? Зовсім ні. Просто не хотіла зрадити батьків і ділів, які, до речі, теж були далекими від традиційного єврейського світогляду та побуту.



Нарешті, влаштувалася бібліографом у міській бібліотеці для молоді й стала пошукачем при Латвійському державному університеті. Науковим керівником дисертації погодився стати професор Тартуського університету Юрій Михайлович Лотман. П'ять років, що пройшли до захисту дисертації, я три-чотири рази на тиждень, відпрацювавши повний робочий день, прямувала до наукової бібліотеки й залишалася там майже до зачинення. Але й дисертація і досить численні публікації принесли мені лише погодинну викладацьку роботу в різних київських вузах.

Потім грянув чорнобильський вибух. Моя мати, Ісання Єфремівна Ліхтенштейн, кандидат медичних наук, добровільно погодилася відпрацювати десять днів у лабораторії, розташованій у тридятикілометровій зоні, щоб захистити молоду співробітницю, майбутню матір, яка мала їхати туди за «комсомольською путівкою»<sup>5</sup>. Через півроку після цього відрядження мати тяжко захворіла. Відтоді й почалися в домі розмови про еміграцію, які значно почастишали з мою вагітністю і народженням у квітні 1989 р. доньки Лілії. Я довго пручалася, не мислячи життя без улюбленого міста. Останнім поштовхом стала відмова у посаді штатного викладача, що звільнилася, цього разу в Київському театральному інституті, де я з насолодою працювала. З'явилося відчуття, що мене можуть вічно тримати у «погодинниках» через упевненість, що піти мені просто нікуди<sup>6</sup>. І тоді ми сіли в потяг, який повіз нас до Бухареста.

Що було у наших валізах і в двох контейнерах? Трохи меблів, одяг, посуд, картини, подаровані батькам друзями-художниками, ліжники та килими з художнього салону, керамічні обереги, пластикова ялинка, дві друкарські машинки, одну з яких ми загубили на митниці, автографи Марії Чехової, Іллі Зільберштейна, Зої Гайдай, Петра Панча, Юрія Лотмана<sup>7</sup>, але головним чином – книжки. Вісімсот кілограмів книжок, здебільшого російською мовою. Але були там також Шевченко, Леся Українка та Ліна Костенко. І словники, багато словників, серед яких і пов'язані з українською мовою. З мене глузували: «Навіщо тобі українські словники?» І я відповідала: «Не знаю. А раптом я там викладатиму українську мову?»

Глузували спочатку і в Ізраїлі з моїх записів в анкетах, про те, що володію українською. А коли у складі ізраїльської делегації

на чолі з професором Вольфом Московичем я поїхала до Харкова на конгрес українців, сміятися перестали. Але сталася дивна річ. Після доповіді на конгресі один з українських професорів звернувся до мене із запитанням: «А де це пані з Ізраїлю так добре вивчила українську мову?» І я усвідомила, що стала іноземкою.

В Ізраїлі мене прийняли на роботу у фольклорний архів, тобто мову й новий фах довелося вивчати паралельно. Дуже швидко почала викладати на івриті (без додаткової платні), щоб поступово перейти на кафедру, адже життя без студентів собі не уявляла. І все це з малою дочкою на руках. Як і скрізь в ізраїльських та американських університетах, моє керівництво одразу захотіло побачити результат – мої публікації. Фраза *publish or perish* (друкуйся або пропадай) звучала постійно. І друкуватися треба було в найкращих часописах світу. У пошуку порятунку я звернулася до єдиного капіталу, який привезла з собою, а саме до соціального капіталу. Так я почала займатися різними аспектами вивчення російського та українського фольклору, які були актуальними і для Ізраїлю. Саме в архіві вперше зрозуміла, що фольклор – це не лише пісні й оповіді людей неписьменних чи малописьменних, а й те, що розповідаємо ми. Так я прийшла до теми емігрантського фольклору, дуже близької мені особисто. Друкувалася спочатку тільки в Москві та Києві, а потім у різних країнах світу (в Ізраїлі, Польщі, Словенії, Хорватії, США, Голландії, Великобританії) і різними мовами. Великий проект вивчення особистих оповідей російськомовних емігрантів із колишнього СРСР в Ізраїлі ми здійснили разом з Марією Єленевською (Еленевская, Фиалкова, 2005)<sup>8</sup>. Під час роботи над цим проектом у мене й народилася ідея написати власну книгу з україноюдаїки українською мовою.

Виникає питання: чому через п'ятнадцять років після еміграції я, російськомовна громадянка Ізраїлю, яка поїхала до проголошення незалежності України і тому позбавлена права стати на консульській облік у посольстві України в Ізраїлі, пишу цю книжку? На мою думку, в основі цього бажання лежать кілька чинників. Першим із них стала ностальгія. Другим – постійне життя з двома іноземними мовами, адже я викладаю на івриті, а пишу і друкуюся переважно англійською мовою.

На тлі російської, *рідної*, мови українська здавалася мені *іншою*. На фоні івриту, *моєї четвертої мови*, вона стала *всього лише другою*, тобто майже моєю. І, нарешті, завжди перебуваючи «між», я добре відчуваю проблеми меншин і діаспорні тенденції. Українці та євреї жили і живуть поруч, чи то в Україні, чи в Ізраїлі, а отже, мали і мають культурні контакти. Дослідженню цих контактів і присвячена пропонувана книжка.

### Література

Еленевская М., Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране: Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле: В 2 т. — М., 2005.

Лихтенштейн Е. История болезни и смерть М. М. Коцюбинского // Лихтенштейн Е. Помнить о больном: Пособие по медицинской деонтологии. — К., 1978. — С. 91–101.

Лихтенштейн И. «Я слова не просил...»: О «деле врачей» глазами очевидца // Долгожитель. — 2006. — 25 мая. — С. 27–31.

Лотман Ю. М. Л. Л. Фиалковой // Лотман Ю. Письма. — М., 1997. — С. 711–721.

Нимченко А. Без Бухбиндера // Егупец. — 1999. — № 1. — С. 129–163.

Перельмутер П. Бесчестное бесправие // Казначей. — 2006. — 14 дек.

Ступак Ф. Є. І. Ліхтенштейн — професор медицини і літератор // Єврейська історія та культура в країнах центральної та східної Європи: Збірн. наук. праць. — К., 1998. — Т. 2. — С. 454–457.

Фиалкова, Еленевська — *Fialkova L., Yelenevskaya M. Ex-Soviets in Israel: From Personal Narratives to a Group Portrait*. — Detroit, 2007.

<sup>1</sup> За іронією долі, саме цей роман перекладає зараз з англійської на іврит моя сімнадцятирічна дочка Лілія Дашевська.

<sup>2</sup> «1. “Как правильно перенести суффикс “ск”, например, пионерский или пионерс-кий?” Ответ: “пионер-ский”. Экзаменатор: “Сейчас ввели смягчение правил. Оба варианта верны. Вы дали неточный ответ”. 2. “Когда написан второй том романа Шолохова “Поднятая целина”? Ответ: “Во второй половине пятидесятых годов”. Экзаменатор: “Требуется дата”. Ответ: “1956”. Экзаменатор: “1958.

Выдали неверный ответ”. 3. “Как изменился образ Давыдова во втором томе по сравнению с первым?” Ответ: “Шолохов учитывал изменения, реально произошедшие с коммунистами за эти годы”. Экзаменатор: “Он стал человечнее. Вы дали неверный ответ”».

<sup>3</sup> Вона впізнала мене й не могла приховати здивування, побачивши на зборах для зарахованих. Двох інших я більше ніколи не бачила.

<sup>4</sup> З болгарською справлялася завдяки вивченню старослов'янської мови, за хороше викладання якої при зустрічі подякувала доценту Галині Андріївні Содоль.

<sup>5</sup> За кілька років до пенсії мама перейшла з наукової посади на посаду лікаря-лаборанта, щоб отримати гроші за вищу категорію й заробити максимальну пенсію. Як і всі інші емігранти похилого віку, чесно зароблену пенсію, яку вона вже півтора роки отримувала, мама втратила, перетнувши кордон.

<sup>6</sup> І в Ізраїлі та сама впевненість у тому, що людям немає куди піти, також призводить до дискримінаційних контрактів. Жертвами найчастіше стають жінки, нові іммігранти та представники нацменшин (Перельмутер, 2006).

<sup>7</sup> Листи Лотмана до мене пізніше були надруковані (Лотман, 1997).

<sup>8</sup> Інша версія книжки вийшла в Америці англійською мовою (Фиалкова, Еленевська, 2007).

**When Mountains Meet:  
Essays in Ukrainian-Israeli Folklore Studies**

## Зміст

|   |     |
|---|-----|
| <i>Подяка</i> . . . . .   | 3   |
| <b>Вступ</b> . . . . .  | 4   |
| <b>Частина I.</b> Образ Єрусалима в українському фольклорі. . . . .                       | 10  |
| <b>Частина II.</b> Фольклор з України в Ізраїлі . . . . .                                 | 22  |
| Олекса Довбуш у єврейській культурі . . . . .   | 22  |
| Загадкова Україна: оповіді про катакомби, про заховані скарби<br>та про привидів. . . . . | 41  |
| Радіоактивний гумор . . . . .   | 76  |
| <b>Частина III.</b> Формування нової української діаспори<br>в Ізраїлі. . . . .           | 106 |
| <b>Післямова.</b> Сповідь колишньої киянки . . . . .                                      | 164 |
| Contents . . . . .  | 173 |
| Summary . . . . .   | 174 |

## Contents

|   |     |
|---|-----|
| <i>Acknowledgments</i> . . . . .  | 3   |
| <b>Introduction</b> . . . . .   | 4   |
| <b>Part I.</b> The Image of Jerusalem in Ukrainian Folklore . . . . .       | 10  |
| <b>Part II.</b> Folklore from Ukraine in Israel . . . . .                   | 22  |
| Oleksa Dovbush in Jewish Culture . . . . .                                  | 22  |
| Mysterious Ukraine: Ghost Stories and Stories of Buried Treasures . . . . . | 41  |
| Nuclear Humor . . . . .   | 76  |
| <b>Part III.</b> Incipient Ukrainian Diaspora in Israel. . . . .            | 106 |
| <b>Afterward:</b> Confession of a Former Kyiv Dweller. . . . .              | 164 |

## Summary

Ukrainians and Jews have been neighbors and co-citizens for a long time. They live together nowadays as well. But the circumstances of their co-existence have changed. Both nations have acquired their nation-states, where having changed their status from a minority to a majority group they confront problems they never knew before. But Jews continue to live in Ukraine as a minority, and many Ukrainians for their part have immigrated to Israel as relatives of Jews or Arabs and have got Israeli citizenship. Immigrants from Ukraine (Jews, Ukrainians, and Russians) constitute at the very least one third part of the great wave of the immigration of the 1990s to Israel from the former Soviet Union, and are usually perceived as part of the so-called «Russian Israel». This book is the first attempt to question this tendency. Does Ukrainian culture affect the identity of the immigrants from Ukraine? What languages do they speak? What stories do they tell? Do they form a distinct group? These are the problems addressed in this book which is based on fieldwork and research by the author between 1992 and 2006.

In the introduction readers are given a short survey of the sparse studies in Jewish-Ukrainian comparative folklore by Israeli folklorists, both professional and amateur. A large collection of songs, including so-called multi-lingual (macaronic) songs, was collected by Meir Noy who published a paper of limited circulation on this issue. This collection is housed in the National library in Jerusalem. Moshe Hoch in his M. A. thesis produced another study on comparative Jewish-Ukrainian musical folklore not published in a monograph form. Amateur research on the Israeli variants of Slavic songs is being conducted by Uri Yakubovich and Iliia Dobosarskii, who have never published the results of their activities. Two collections of Yiddish proverbs from Ukraine, collected respectively by Baruch Hirga, an immigrant from Lviv, and Lev Kirtsman, an immigrant from Khmil'nyts'kii, are stored in the archives of proverbs at the Hebrew University of Jerusalem, while narrative folklore is housed in the Israel Folktales Archives (IFA) named in honor of its founder Prof. Dov Noy. It was he who began the investigation of the Jewish-Ukrainian parallels in prosaic folklore, concentrating on Hucul folklore and paying primary attention to the image of Dovbush in Jewish folklore. Until recently all the stories from Ukraine were dispersed in the IFA among four different card indexes: Russia, Poland, Rumania and Hungary. It was only the author of the current book who formed a separate card index for Ukraine in 1992 (now it contains more than 800 texts) and embarked on systematic research into the life of folklore from Ukraine in Israel.

The first part of the book considers how Holy Land geography is reflected in Ukrainian folklore. Real geography is transformed into a legendary locus where Jerusalem is situated on the banks of the river Jordan. It is full of cedars (folk etymology of the toponym Kidron – kedr (cedar) in Ukrainian and Russian – or transformed memory about the Jewish Temple, built of cedars of Lebanon). Holy Land's geography is linked to or even identified with that of Ukraine: Kyiv is perceived as Jerusalem and the Dnieper as the river Jordan.

The second part of the book consists of three essays. The opening essay is devoted to Oleksa Dovbush (Dobush), an 18<sup>th</sup>-century Ukrainian national hero (1700-1745), a leader of *opryshki* – an anti-feudal and anti-Polish movement, and a Ukrainian Robin Hood. Following Dov Noy's discovery of his image in Jewish Hasidic legends about the founder of the movement, the Ba'al Shem Tov (Ha-

Besht), the author presents newly found Jewish sources on Dovbush as well as a Ukrainian version of his meeting with the Ba'al Shem Tov and a Ukrainian legend of a Jewish girl's affection for the dying hero. Of special importance is an original poetic translation from Hebrew of Shimshon Meltzer's ballad «Dobush and Ba'al Shem Tov». The Jews considered Dovbush (Dobush) a repentant robber, while for the Ukrainians he is first of all an epic hero. The second essay is devoted to tales of ghosts and buried treasure (both legends and personal narratives) recorded by the author from a recent immigrant from Odessa, Oleksandr Stanov's'kyi. The narrator is a secular Jew married to a Ukrainian woman, they have a daughter. The couple speak Russian among themselves and at least partly Hebrew with the child. Although all the stories were told in Russian they undoubtedly originated from Ukraine. The stories and their versions from the Internet are analyzed in the context of Odessa regional studies, personal narrative research and comparative folklore about ghosts in mines and caves and about buried treasure. The material illustrates the living belief and narrative tradition imported from Ukraine to Israel. The last essay is devoted to the vernacular commentary on the Chornobyl disaster. Though folklorists have long known Chornobyl as a small Ukrainian town with diverse traditional cultures, from April 26, 1986 it became the symbol of nuclear disaster. Today «Chornobyl's folklore» is defined exclusively in terms of those narrative forms that developed following the event. These forms include rumors, personal narratives, children's games, jocular verses and jokes. Previous scholars have largely considered this material from the perspective of individual collections; this essay compares and analyzes comparative material collected in different countries (Ukraine, Russia, Poland, Hungary, Czechoslovakia, and Israel) and in different languages, including material recorded in Israel from the immigrants from Ukraine by the current author. Chornobyl's folklore is also compared with the humor that spread after the Middletown nuclear disaster in 1979, and the typological resemblance between the two has been traced. Particular attention is paid to the Hasidic element in Chornobyl folklore, where the explosion is perceived as a punishment for the desecration of a Jewish cemetery. The Chornobyl disaster proved to be one of the reasons for emigration from Ukraine to Israel.

The third part of the book discusses an incipient Ukrainian diaspora in Israel. It is based on the material of unfocused interviews with 44 immigrants and focused interviews with 12 immigrants from Ukraine (some interviews in Russian others in Ukrainian) and on participant observation of the functioning of Ukrainian language and culture in Israel. In the last few years Ukrainian has sometimes been heard on the streets of Israel, spoken by adults and children alike; Ukrainian actors visit Israel, and immigrants' Ukrainian artistic groups are being created. In 2005 *Sobornist*, an Israeli literary magazine in Ukrainian was launched. In sum, there are diverse signs of diaspora trends but they are not strong enough to produce positive results. Although many immigrants know Ukrainian to some extent, only a minority perceive it as their native language. Fewer still are ready to invest in its preservation. Others, including those nostalgically attached to Ukrainian cities, food, songs, and dances, feel no symbolic ties with the language itself and form part of the Russian-language Israeli community. In the absence of social and financial investment of the Ukrainian aspect the outlook for the rise of a distinct Ukrainian cultural diaspora in Israel is bleak.

In the afterword the author, a former Kyiv dweller and a Russian-speaking Israeli, confesses the reasons for her emigration from her native and highly cherished city, and reveals her personal way to Ukrainian studies in Israel.

Лариса Фіалкова

**КОЛИ ГОРИ СХОДЯТЬСЯ  
НАРИСИ УКРАЇНСЬКО-ІЗРАЇЛЬСЬКИХ  
ФОЛЬКЛОРНИХ ВЗАЄМИН**

Редактор *Чумак В.*  
Оператори *Абрамова В., Коваль І.*  
Комп'ютерна верстка *Кунського В.*

Підписано до друку 15.10.2007. Здано в друк 14.12.2007.  
Формат 60x84/16. Обл.-вид. арк. 9. Ум.-друк. арк. 10,23.  
Папір офсетний. Гарнітура «Таймс». Наклад 500 прим.  
Зам. № 8-9.

ТОВ "Автограф"

*avtohraf@gmail.com*

*Свідоцтво про внесення суб'єкта вид. справи до Державного реєстру видавців,  
виробників і розповсюджувачів вид. продукції  
Серія ДК № 1572 від 19.11.2003 р.*

Віддруковано ЗАТ "ВШОЛ". 03151, Київ, вул. Волинська, 60  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
серія ДК № 752 від 27.12.2001 р.