

СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА



Андрей Десницкий

Поэтика библейского параллелизма



СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА

Андрей Десницкий

**ПОЭТИКА
БИБЛЕЙСКОГО
ПАРАЛЛЕЛИЗМА**



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

ЦЕНТР БИБЛЕЙСКО-ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ОТДЕЛА ПО ДЕЛАМ МОЛОДЕЖИ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

М О С К В А

ББК 83.3(0)3

УДК 22

СЕРИЯ «СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА»

Десницкий А.

Поэтика библейского параллелизма / Серия «Современная библеистика». — М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. — 554 с.

ISBN 5-89647-133-5

Книга детально рассматривает на конкретном материале одну из самых характерных черт библейского языка, которая все больше привлекает в последнее время внимание ученых – параллелизм. Анализ современной литературы по этой теме сочетается в ней с самостоятельным исследованием как теоретических положений, так и многих текстов, связанных с библейской традицией. Несмотря на серьезный научный подход, книга написана достаточно простым языком, так что она будет интересна и профессионалам, и всякому заинтересованному читателю, приступающему к чтению Библии как Священного Писания или как великого памятника мировой культуры.

Книга рекомендована к публикации Институтом востоковедения Российской Академии Наук.

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме, включая размещение в сети интернет, без письменного разрешения владельцев авторских прав.

© А. С. Десницкий, 2007

© Центр библейско-патрологических исследований Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2007

© Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007
ул. Перусалимская, д. 3, Москва, 109316, Россия
standrews@standrews.ru, www.standrews.ru

В оформлении обложки использована картина *Иона во чреве кита*

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	9
1. ИСТОРИЯ: СОВРЕМЕННАЯ БИБЛЕИСТИКА И ПАРАЛЛЕЛИЗМ	18
1.1. Новые тенденции в библейской филологии	18
1.1.1. Библистика на перекрестке наук	18
1.1.2. «Реальность за текстом» или «реальность текста»?	21
1.1.3. Библейская филология «после Соссюра».	25
1.1.3.1. Означающее и означаемое	27
1.1.3.2. Язык и речь	34
1.1.3.3. Синхрония и диахрония	35
1.1.4. Исследования параллелизма в библейской филологии	39
1.2. Поэзия, проза и параллелизм	42
1.2.1. Ветхозаветная поэзия: свидетельство древних	45
1.2.2. Ветхозаветная поэзия и современное стиховедение	49
1.2.3. «Алгебра» ветхозаветного стиха	56
1.2.4. Принцип поэтичности и параллелизм	59
1.2.5. Параллелизм в повествовательной прозе	66
1.3. Законы человеческой речи и параллелизм	70
1.3.1. Строгая синонимия или антонимия?	71
1.3.2. Лингвистический анализ параллелизма	74
1.4. Культурология и библейский параллелизм	78
1.4.1. Параллелизм как универсалия	78
1.4.2. Параллелизм и письменность Израиля	82
1.4.3. Параллелизм и типология культур	88
2. ЭКСКУРС: ПАРАЛЛЕЛИЗМ НА ДРЕВНЕМ БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ	91
2.1. Смысл и сила имени	92
2.1.1. Мир как система	92
2.1.2. Имя как сущность	99
2.1.3. Многозначные имена	108
2.2. Шумерский параллелизм	113
2.3. Аккадский параллелизм	119
2.4. Параллелизм в угаритском эпосе	122

3. ТЕОРИЯ: ПРИРОДА ПАРАЛЛЕЛИЗМА	126
3.1. Определение параллелизма	126
3.2. Параллелизм и речевые функции	131
3.2.1. Основы теории речевых функций	131
3.2.2. Параллелизм и поэтическая (эстетическая) функция	133
3.2.3. Параллелизм и другие функции	137
3.3. Звучание и значение	139
3.3.1. Две формы для одного содержания?	139
3.3.2. Значимые созвучия	141
3.4. Многозначность	151
3.4.1. Контекст и многозначность слова	151
3.4.2. Многозначность: от звука к букве	157
3.4.3. Многозначность письменного текста	161
3.5. Параллелизм и образный ряд	168
3.5.1. Образ, символ и параллелизм	168
3.5.2. Синтаксические структуры и образный ряд	172
3.5.3. Повтор или развитие?	180
3.6. Параллелизм и структура текста	184
3.6.1. Нелинейность художественного текста	184
3.6.2. Композиционный параллелизм	192
4. ТЕОРИЯ: ПАРАЛЛЕЛИЗМ, ПОВЕСТВОВАНИЕ И БОГОСЛОВИЕ	204
4.1. Повторы в повествовательных текстах	204
4.2. Параллелизм как смена точек зрения	209
4.3. Параллелизм как стереоскопия	217
4.3.1. Давид и его женщины: мастерство скупого портрета	217
4.3.2. Пастух и оруженосец: два Давида	220
4.4. Параллелизм как интертекстуальность	224
4.4.1. Что такое интертекстуальность?	224
4.4.2. Царь, патриарх и его жена: агада внутри Писания	228
4.4.3. Два пророка: развитие идеи	238
4.4.4. Эсфирь: повествование на фоне условностей	245
4.4.5. Руфь-моавитянка:	
эмпатизация богословия от родового мифа	248
4.4.6. Волхий Завет в Новом	256
4.5. Параллелизм и библейское богословие	262
5. МЕТОДОЛОГИЯ В ПОИСКАХ КЛАССИФИКАЦИИ	275
5.1. Параллелизм звуков и слов	277
5.1.1. Звуковой параллелизм	277
5.1.2. Морфологический параллелизм	282

5.1.3. Ритмико-строфический параллелизм	284
5.1.4. Лексический параллелизм	287
5.1.4.1. Пары слов	289
5.1.4.2. Одно слово в двух значениях	294
5.1.4.3. Ключевые слова	295
5.1.4.4. Формулы	297
5.1.4.5. Рефрен	298
5.1.4.6. Слова одного семантического поля	300
5.2. Параллелизм образов: попытка классификации	301
5.2.1. В поисках адекватного подхода	302
5.2.1.1. Примеры существующих моделей	302
5.2.1.2. Необходимость многостороннего анализа	307
5.2.2. Новая модель классификации	310
5.2.2.1. Основные критерии	312
5.2.2.2. Дополнительные критерии	315
5.2.2.3. Включать ли в классификацию формальные параметры?	321
5.2.2.4. Условные обозначения	322
5.2.2.5. Примеры	324
6. АНАЛИЗ ТЕКСТОВ	328
6.1. Псалом 7	329
6.2. Первая речь Иова (Иов 3)	332
6.3. История Иосифа (Бытие 37 – 48)	341
6.4. Загадочный «жених крови по обрезанию» (Исход 2:24-26)	356
6.5. Параллелизм в книге пророка Ионы	372
6.6. Книга Притчей: образец многоуровневого параллелизма	379
6.6.1. Разнообразие как параллелизм?	382
6.6.2. Параллелизм и образный ряд	384
6.6.3. Параллелизм как принцип сочетания изречений	385
6.6.4. Параллелизм на расстоянии: сходные стихи в разных главах	387
6.6.5. Параллелизм как принцип сочетания тем	390
6.6.6. Параллелизм как принцип композиции всей книги	396
7. БИБЛЕЙСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ И АНТИЧНАЯ РИТОРИКА	402
7.1. Сравнение	406
7.1.1. Параллелизм, исоколон, антитеза	406
7.1.2. Ценности и ориентиры	408
7.1.3. Дефиниция и подобие	412
7.1.4. Портрет и характер	418
7.1.5. Монолог и диалог	427

7.1.6. Единство и многозначность	436
7.2. Экскурс: созвучия и ритм у греков	440
7.2.2. Созвучия	440
7.2.3. Ритм	446
7.3. Встреча: Септуагинта	452
7.3.1. Септуагинта откуда и зачем?	453
7.3.2. Септуагинта как и почему?	456
7.3.3. Параллелизм в Септуагинте	459
7.3.3.1. Параллелизм и редакторская правка	459
7.3.3.2. Упрощение параллелизма	461
7.3.3.3. Расширение параллелизма	463
7.3.3.4. «Выравнивание» параллелизма	465
7.3.4. Формальные черты параллелизма в Септуагинте	467
7.3.5. Непереводная Септуагинта	469
7.4. Синтез: Новый Завет	474
7.4.1. Новый Завет как семитский текст?	475
7.4.2. Евангельские повествования и притчи	479
7.4.3. Послания или гимны?	484
7.4.4. Многозначное богословие Посланий	488
7.4.5. Созвучия в Откровении	492
8. ЭКСКУРС: БИБЛЕЙСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ В ВИЗАНТИИ	494
8.1. Параллелизм в богословии	495
8.1.1. Антиномии	495
8.1.2. Типология	499
8.2. Новая поэзия	505
8.2.1. Сирийская поэзия	507
8.2.2. Латинская поэзия	512
8.2.3. Греческая поэзия	514
8.3. Синтез синтеза: Акафист	519
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	524
БИБЛИОГРАФИЯ	530

Введение

Слушайте, небеса,
и внимай, земля,
потому что Господь говорит:
Я воспитал и возвысил сыновей,
а они возмутились против Меня.
Вол знает владетеля своего,
и осел – ясли господина своего;
а Израиль не знает,
народ Мой не понимает.

Так начинается книга пророка Исаии. В этих строках, как и во многих других строках Библии, с первого взгляда замечаешь одну особенность, которая сегодня обычно называется словом *параллелизм*: автор как будто излагает одну и ту же мысль двумя способами и стремится при этом выстроить свои мысли парами. Связи между строками могут быть самыми разнообразными, от полной синонимии до полного контраста, но в любом случае никакое высказывание не остается изолированным, все включены в длинные цепочки и развернутые сети.

Именно параллелизм исследователи на протяжении более чем двух последних веков обычно называли самой характерной чертой библейской литературы. Впрочем, параллелизм стали обнаруживать во множестве устных и письменных произведений из разных уголков мира. Более того, отталкиваясь от поверхностного определения «одно и то же говорится два раза» ученые пришли к глубинному пониманию многих особенностей библейских текстов, причем не только на уровне формальных приемов организации текста, но и на уровне способа мышления и картины мира библейских авторов.

Что же это такое на самом деле – библейский параллелизм? Этот вопрос может показаться совершенно несущественным и частным, как будто мы ищем новое определение для еще одной научной абстракции, которая едва ли добавляет что-то к пониманию и без того хорошо изу-

ченных текстов. Однако рассмотрев историю этого вопроса, насчитывающую уже более двух столетий, и в особенности – наиболее талантливые работы последних десятилетий (что мы собираемся сделать в первой главе), мы убедимся: этот вопрос не просто занимает досужие умы, он помогает нам лучше понять и Библию, и даже нашу современную цивилизацию, выросшую в том числе и на ее основе.

Теперь необходимо прояснить значение слова *библейский* в заглавии этой книги. Исторически сложилось так, что исследования параллелизма в основном велись на материале того корпуса текстов, который христиане называют «Ветхим Заветом», а иудеи – «Танахом» или «еврейской Библией». Потому и мы здесь будем говорить прежде всего о Ветхом Завете. Тем не менее, никак нельзя сказать, что параллелизм характерен исключительно для этого корпуса текстов. Напротив, мы не придем к истинному пониманию этого явления, если будем рассматривать Ветхий Завет изолированно. Поэтому в данной книге будут приведены и типологические параллели из разных культур мира, и генеалогически предшествовавшие ветхозаветному параллелизму примеры из более древних литератур Ближнего Востока, и, конечно же, примеры из Нового Завета.

Сразу стоит отметить, что здесь мы не будем заниматься «археологией текста», раскапывая угаритские или шумерские параллели ради того, чтобы установить, каким образом и откуда мог проникнуть в библейские произведения тот или иной художественный прием, та или иная идея. Здесь нас скорее будет интересовать текст в его целостности: псалом будет рассматриваться прежде всего в контексте Псалтири и всей Библии, а не в контексте угаритского эпоса и шумерской мифологии, хотя и они могут немало добавить к пониманию конкретного псалма.

Некоторое внимание будет обращено на ту роль, которую параллелизму было суждено сыграть в дальнейшем становлении цивилизации, называемой сегодня «европейской» или «христианской». Разумеется, первостепенное значение здесь имел Новый Завет, в котором с ветхозаветным параллелизмом сочетались многие приемы эллинистической художественной словесности. Большинство из них мы относим сегодня к области риторики.

Впрочем, слово «библейский» можно понимать не только в ограниченном смысле, как указание на Ветхий и Новый Заветы, но и расширительно, как указание на многовековую традицию, выросшую из Библии,

а еще точнее – на множество традиций. Исследовать их все было бы просто невозможно, детальное исследование какой-то одной из них, безусловно, выходило бы за рамки этой работы. Тем не менее, было бы неразумно не отметить хотя бы самые общие тенденции, связанные по крайней мере с той восточной ветвью христианской цивилизации, к которой восходит и русская культура. Этому посвящена последняя глава.

Осталось определить последнее слово, стоящее в заглавии книги – *поэтика*. Поэтикой принято называть совокупность методов, применяемых при анализе художественного текста, и, следовательно, автор исходит из того, что Библия и есть художественный текст. Ее можно и нужно рассматривать как Священное Писание и как исторический памятник, но она обладает определенной формой, и в отрыве от этой формы ее невозможно ни адекватно понимать, ни исследовать. Немало богословских и исторических недоразумений возникли на почве добросовестного или пристрастного изучения Библии только потому, что художественная ткань библейских текстов или вовсе выпадала из поля зрения исследователей, или считалась чем-то вторичным и совершенно неважным для понимания глубинного Смысла.

Мы будем исходить из того, что понимание смысла невозможно без изучения формы. И потому изучение поэтики параллелизма не сводится к анализу какого-то количества поэтических приемов. Скорее, параллелизм в данном случае – точка погружения в бездонный материал библейской словесности, а поэтика – не просто набор глубоко литературоведческих методик, но способ начать это погружение. Начав с описания художественных приемов, которыми пользовались библейские авторы для выражения своих мыслей и для описания окружающего их мира, мы неизбежно придем к вопросу о том, каким они видели этот мир и чем их идеи принципиально отличались от наших собственных.

Иными словами, оттолкнувшись от наивного определения: «параллелизм в Библии – это когда одно и то же говорится два раза», – мы через какое-то время рискуем прийти к другому, не менее наивному, но достаточно обоснованному определению: «абсолютно все в Библии – это параллелизм». Собственно, так и писалась эта книга – от частных вопросов к глобальным. Если ее читатель попробует хотя бы отчасти поставить себя на место древнего читателя или слушателя этого текста, постарается свежим взором взглянуть в глубь основанной на них многовековой традиции

и в результате заметит в Библии то, чего не видел раньше – задачу автора можно будет считать выполненной.

Ведь эта книга в конечном счете посвящена проблеме понимания, древней, как само человечество. Особенно остро стоит она в том случае, когда читателя и автора разделяют века и тысячелетия и читателю не у кого переспросить: «правильно ли я понял, что...». Если же перед ним такая книга, как Библия, плата за неверное или неполное прочтение может оказаться чересчур высокой. Мы не можем полностью устранить этот риск, но можем снизить его, если откажемся от диктата собственных стереотипов, если постараемся проникнуться, насколько это возможно, стилем мышления библейских авторов, попробуем понять их картину мира, ощутить, что их волновало и как они об этом говорили.

Помимо прочего, эта книга призвана восполнить существенный недостаток современной литературы по библеистике на русском языке. Значительная часть книги будет посвящена обзору мировой научной литературы, но никак нельзя сказать, что содержание ее сводится к пересказу работ зарубежных ученых. Отталкиваясь от них, книга предлагает самостоятельный научный анализ; в некоторых отношениях она разрабатывает вопросы, до сих пор не получившие достаточно полного освещения в мировой научной литературе.

И все же эта работа предназначена для достаточно широкого круга читателей. Автор постарался избежать профессионального жаргона, на котором может общаться лишь узкий круг посвященных. На страницах этой книги немало специальных терминов и цитат на древних языках, но все они снабжены пояснениями и переводами, так что неискушенный читатель, как надеется автор, не встретит слишком больших затруднений. Впрочем, на языке оригинала текст приводится только там, где русский перевод не передает полностью все интересующие нас черты оригинала. Есть в тексте книги и многое иное, что свойственно научному труду – например, обзор существующей научной литературы – и пусть читатель решает сам, читать ли эти страницы или пропускать их. От него потребуется только самое общее знакомство с методикой гуманитарных исследований, и еще – готовность признать, что не на все вопросы существует единственно верный ответ, не все общепринятые стереотипы верны, не всякое формально правильное высказывание помогает приблизиться к Истине.

Сразу стоит оговорить еще одну важную вещь. Мы приступаем к исследованию сборника текстов, который с самого момента своего возникновения был Священным Писанием и остался им по сей день. Если мы попробуем взглянуть на Библию глазами христианского богослова, мы сможем применить к ней те определения, которые Церковь отнесла в свое время к главному герою этой книги – Иисусу Христу – и которые сохраняются сегодня у всех основных конфессий. Библия есть книга богочеловеческая, в которой божественное и человеческое начало соединены неслиянно и нераздельно. Как и бывает обычно в богословии, эта точка зрения занимает срединное положение между некоторыми крайностями: божественное лишь облечено в человеческую форму; божественное полностью растворено в человеческом и т. д. Эти богословские положения можно считать ошибочными, однако они широко распространены и лежат в основе некоторых научных теорий и переводов.

Богословие и филология могут идти рука об руку – и вместе с тем вполне самостоятельно. Теологическая схема не должна становиться «руководящей и направляющей силой» литературного анализа, как настаивают фундаменталисты, но и филологические конструкции не должны присваивать себе силу догматов, что пробовали делать либеральные богословы. Этот труд – не богословский, но филологический. Автор-христианин верит, что Библия есть Слово Божие и одновременно – человеческое слово, и что ее человеческая сторона может и должна быть исследована с применением всех методик, которые адекватны материалу и приносят хорошие плоды. Поэтому в этой работе мы будем рассматривать и применять любые методики, которые могут оказаться пригодными для анализа наших текстов, никак не имея при этом в виду, что эти методы универсальны и отменяют все прочие.

Книга состоит из восьми глав. Они достаточно самостоятельны, чтобы их можно было читать по отдельности, но достаточно взаимосвязаны, чтобы их прочтение как единого целого помогло читателю понять смысл каждой из них.

Первая глава посвящена такому обязательному элементу научного исследования, как обзор современной литературы по данной теме. Он очень далек от исчерпывающей полноты (один полный перечень посвященных параллелизму публикаций занял бы несколько десятков страниц), задача этой главы скорее состоит в том, чтобы представить

на суд читателя наиболее интересные и характерные направления научной мысли. Если кто-то из читателей решит пропустить самую скучную главу этой книги, автор рекомендует пропустить именно первую.

Вторая глава – очень краткий экскурс в ближневосточную словесность добиблейского периода. Во времена, когда писались первые библейские книги, уже существовала своя «седая древность», и адекватное понимание этих книг просто невозможно без некоторого знакомства с предшествующей словесностью.

Третья глава пытается построить теоретическую модель библейского параллелизма. Возвращаясь к некоторым вопросам, уже затронутым в первой главе, она идет дальше и предлагает целостную теоретическую модель описания этого явления. В чем оно состоит и как «работает»? Какую роль играет оно в текстах библейской традиции? Некоторый ответ на эти вопросы, разумеется, неполный, и предлагает третья глава.

В *четвертой* главе продолжается разговор о теории, но ее материал гораздо более узок. Речь в ней пойдет о повествовательном, или так называемом нарративном, параллелизме и о том, как с его помощью библейские авторы выражали свои богословские идеи. Этот материал мог бы стать частью предшествующей главы, но в силу своего объема и значения он выделен в отдельную главу.

Пятая глава посвящена методологии. Ее цель состоит в том, чтобы предложить читателю и исследователю некоторые практические инструменты для анализа текстов, построенных на основе параллелизма – такие, как, например, практическая классификация.

В *шестой главе* разбирается ряд текстов с применением теоретических моделей и практических инструментов анализа, предложенных в предыдущих главах. Если читатель захочет ограничиться только одной главой, разумнее всего будет прочитать именно эту.

Седьмая глава сравнивает библейский параллелизм с античными приемами организации художественных текстов, которые современные ученые объединяют под названием «риторика». Синтезу библейской и античной культур, из которого возникла христианская цивилизация, мы обязаны столь многим, что часто и не замечаем преемственности – и о некоторых гранях этого синтеза также говорится в седьмой главе.

Восьмая глава вновь предлагает краткий экскурс, но на сей раз он посвящен библейскому параллелизму после Библии, даже еще уже – его месту в возникновении византийской культуры, среди наследниц

которой была и Россия. Разумеется, на эту тему можно было написать несколько самостоятельных томов, но мне показалось осмысленным наметить хотя бы некие общие контуры, оставляя детальное рассмотрение вопроса другим исследователям.

Нередко я стоял перед выбором – касаться ли материала, который не проработал детально, который известен мне из вторичных источников, для которого, наконец, просто не найти достойного места на страницах этого труда. Прежде всего это касается второй, седьмой и восьмой глав. И, после долгих колебаний, я решил: касаться, если это существенно поможет раскрытию основной темы. Другие исследователи уже писали и еще напишут подробно и точно о Талмуде и скифском зверином стиле, о шумерских поговорках и латинских гимнах; я не всегда даже знал, на что именно сослаться, какой пример привести – и приводил то, что было под рукой. Нельзя объять необъятное, но можно показать рукой в сторону горизонта и рассказать, что за страны скрываются за ним. А путешествие в эти страны – дело отдельное, и пускаться в него читателю предстоит с другими проводниками.

Ряд материалов, вошедших в эту книгу, в предварительном виде публиковался в ряде отдельных статей¹, кроме того, я включил в нее некоторые отрывки из своей кандидатской диссертации², существенно их дополнив и переработав.

В заключение автор с огромной радостью выражает искреннюю благодарность всем, кто так или иначе содействовал появлению этой книги в свет. Особо стоит упомянуть замечательного редактора Е. Б. Смагину и тех, кто прочитав эту книгу или ее черновики, высказал ценные замечания – Д.С. Раевского, М.Г. Селезнева, А.Б. Сомова, А.И. Шмаину-Великанову и других. Конечно, их помощь не избавляет автора от ответственности за недочеты и погрешности.

Отдельная благодарность – отцу А. Меню, С.С. Аверинцеву и М.Л. Гаспарову. Автору не посчастливилось быть учеником одного из этих людей, но никогда не вышла бы в свет эта книга, если бы еще в юности он не был очарован теми таинственными далями, которые приоткрывались в их работах. На это намекает само название, отсы-

¹ Десницкий, 1996а, 1996b, 1997b, 1999а, 1999b, 2000а, 2000b, 2001, 2002, 2003, 2004а и 2004b.

² Десницкий, 1997а.

лающее внимательного читателя к «Поэтике византийской литературы» С. С. Аверинцева, об этом говорит множество сносок, но степень зависимости автора от трудов этих замечательных людей не дано передать никаким формальным приемам.

Критические замечания и предложения Вы можете отправлять по адресу desnitsky@ibt.org.ru; все они будут внимательно прочитаны и учтены при подготовке новых изданий, если таковым суждено состояться.

Условные обозначения

Древнееврейские слова приводятся в оригинальном начертании, но иногда они сопровождаются транскрипцией. Эта система, с одной стороны, четко различает все существующие буквы еврейского языка, а с другой – позволяет неискушенному читателю произнести еврейские слова в примерном соответствии с принятым сегодня произношением (при этом можно не обращать внимания на подстрочные и надстрочные знаки).

Еврейские буквы передаются следующим образом:

א	'
ב	б, в
ג	г
ד	д
ה	э
ו	в
ז	з
ח	х

ט	т
י	й
כ (ך)	к, х
ל	л
מ (ם)	м
נ (ן)	н
ס	с
ע	'

פ (ף)	п, ф
צ	ц
ק	к
ר	р
ש	с
שׁ	ш
ת	т

Гласные обозначаются в примерном соответствии с принятым сегодня произношением масоретских огласовок. Ударения обозначаются обычным для русского языка знаком: *á, é, í, ó, ú, é.*

Библейские тексты приводятся в прежде изданных переводах или в собственных переводах автора (книга Притчей – как правило, в пере-

воде, выполненном в соавторстве с Е.Б. Смагиной и Е.Б. Рашковским³). Переводы, выполненные автором, никак не обозначаются; сокращенные наименования прежде изданных переводов таковы:

- ДК** — перевод И.М. Дьяконова и Л.Е. Когана;⁴
Ман — перевод Л.В. Маневича;⁵
СП — Синодальный перевод
 (в современной русской пунктуации);
Сел — переводы М.Г. Селезнева;⁶
Смаг — переводы Е.Б. Смагиной.⁷

Сокращенные обозначения библейских книг и ссылки следуют сложившейся традиции:

- Быт 1:2** — книга Бытия, глава 1, стих 2;
Быт 1:2,4 — книга Бытия, глава 1, стихи 2 и 4;
Быт 1:2–4 — книга Бытия, глава 1, стихи со 2-го по 4-й;
Быт 1–3 — книга Бытия, главы с 1-й по 3-ю;
Быт 1:1–2:3 — книга Бытия, от главы 1, стиха 1, до главы 2, стиха 3.

Номера глав и стихов приводятся по Синодальному переводу. В отдельных случаях, когда нумерация в Синодальном переводе и современных изданиях Масоретского текста (МТ) расходится, первой дается ссылка на синодальный перевод, второй, в скобках или через косую черту – на издания МТ:

- Пс 20 (21)** — в Синодальном переводе псалом 20,
 или **Пс 20/21** в Масоретской Библии 21.

³ Десницкий – Рашковский – Смагина, 2000.

⁴ Дьяконов – Коган, 1998.

⁵ Маневич, 2001.

⁶ Селезнев, 1999а; Селезнев, 2000.

⁷ Смагина, 2002; Смагина, 2004 и рукописи, любезно предоставленные переводчицей.

1. История: современная библеистика и параллелизм

Для этой книги параллелизм, как уже было сказано во введении, – точка вхождения в безбрежный материал библейской словесности. И потому прежде всего стоит рассмотреть вопрос о том, как описываются природа и функции библейского параллелизма в современной научной литературе.

Некогда библейский параллелизм понимался очень просто – как один из формальных приемов. Но в последние несколько десятилетий библеистика пришла к значительно более глубокому и полному пониманию библейского параллелизма. Прежде всего это связано с тем, что исследователи стали применять принципиально новые методики и подходы, ориентированные не столько на внешние черты тех или иных художественных приемов, сколько на функции, которые они исполняют в тексте. При этом сами тексты рассматриваются не изолированно, а в широком историко-культурном контексте.

Здесь нет возможности даже просто перечислить все работы, в которых так или иначе затрагивается тема параллелизма, и здесь нам неизбежно придется ограничиться перечислением наиболее принципиальных положений и характерных тенденций. Но прежде, чем говорить о конкретных вещах, стоит задуматься о некоторых характерных чертах современной библейской филологии в целом.

1.1. Новые тенденции в библейской филологии

1.1.1. Библеистика на перекрестке наук

Исследования текста как единого целого приводят библеистов на перекресток многих гуманитарных наук, среди которых прежде всего необходимо упомянуть филологию, историю, лингвистику и культурологию – но ими этот список не исчерпывается. В частности, изучение

библейского параллелизма оказалось тесно связанным с самыми общими вопросами гуманитарного знания, как то: природа художественного текста и закономерности его естественного восприятия, характерные для той или иной культуры парадигмы и картины мира, перевод из одной культурной традиции в другую и даже синтез двух традиций. Речь не идет о том, что исследования параллелизма позволяют начать разговор на эти достаточно популярные ныне темы (точкой отсчета для такого разговора может быть выбран практически любой частный вопрос); напротив, сам материал требует от современного исследователя обратиться к фундаментальным вопросам, связанным с функционированием языка, строением художественных текстов и культурными парадигмами.

Надо отметить, что свою роль сыграло здесь и развитие других гуманитарных наук. Так, в конце XX века многие лингвисты обратились от исследования внутренней структуры языка как некоей кантовской «вещи в себе» к изучению языка как живого инструмента человеческого общения¹. Упрощенно говоря, традиционные грамматики описывают, как *устроен* язык, а современные исследователи все чаще задаются вопросом, как он *функционирует*. Различия между этими двумя подходами прекрасно отражены в одном профессиональном анекдоте. Профессор читает лекцию по лингвистике. «Есть языки, – утверждает он, – в которых двойное отрицание образует отрицательное суждение, например, русский. Есть языки, в которых двойное отрицание образует положительное суждение, например, английский. Однако не существует языков, в которых двойное утверждение образовывало бы отрицательное суждение». И тут речь профессора прерывает иронический возглас с заднего ряда: «Ну да, конечно!»

С другой стороны, столь популярная ныне культурология выросла по сути из осознания учеными того факта, что привычные для них парадигмы мышления и сам понятийный аппарат выработаны для описания определенной культурной традиции (ее можно определить как европейскую в самом широком понимании этого слова, включающем и античное Средиземноморье, и современную Северную Америку) и что

¹ Надо отметить, что до сих пор этот новый подход плохо представлен в России: он практически не преподается в университетах и не описывается в научной литературе – так, в недавно вышедшей «Истории лингвистических учений» В.М. Алпатова (Алпатов, 1998), глубокой и оригинальной книге, он тоже представлен крайне скупо.

инородный по отношению к этой традиции материал не всегда может быть описан в привычных терминах и схемах.

Кроме того, сами границы между различными гуманитарными науками далеко не всегда представляются сегодня такими же незыблемыми, как в былые времена. Почти полвека назад Р. Якобсон патетически воскликнул²: «Поэтика имеет дело с изучением словесных структур... Поскольку лингвистика – глобальная наука о словесных структурах, поэтику можно рассматривать как интегральную часть лингвистики». Наверное, сегодня мало кто выскажется так категорично, но и сегодня провести четкую и однозначную границу между лингвистикой и поэтикой не так просто.

Библейская филология развивается как одна из отраслей единой филологической науки, претерпевая в целом все те же изменения, что и филология в целом. Еще в 1972 году Ю.М. Лотман написал по совершенно другому поводу, без всякой связи с библеистикой, слова, которые как нельзя лучше определили основную тенденцию развития исследований библейского параллелизма: «Современное литературоведение находится на пороге нового этапа. Это выражается во все растущем стремлении не столько к безапелляционным ответам, сколько в проверке правильности постановки вопросов. Литературоведение учится спрашивать – прежде оно спешило отвечать. Сейчас на первый план выдвигается не то, что составляет сокровищницу индивидуального опыта того или иного исследователя, что неотделимо от его опыта, вкусов, темперамента, а значительно более прозаическая, но зато и более строгая, типовая методика анализа. Доступная каждому литературоведу, она не заменяет личное научное творчество, а служит ему фундаментом»³.

Речь здесь, по-видимому, идет не о споре школ и методологий, а скорее о констатации того очевидного факта, что в XX веке филология, в том числе и библейская, получила возможность преодолеть и непреодолимую назидательность традиционных риторик, и вкусовую субъективность литературной критики. Не переставая быть искусством, филология все более и более становится наукой. В ее арсенале появились и заняли весьма почетное место такие невиданные доселе методы, как эксперимент и статистический анализ. В дополнение к традиционным методам описания и оценки (подчеркну: в дополнение, а не вместо

² Jakobson, 1960:350.

³ Лотман, 1972, с. 6.

них!) появляются новые методы анализа – и оказывается, что они помогают применять прежние методы точнее и убедительнее.

Такое едва ли возможно до тех пор, пока текст остается материалом для исследования, а не его объектом, пока исследователь стремится вылучить из текста, как из ореховой скорлупы, какие-то необходимые ему факты и идеи, пока он настроен видеть в “Евгении Онегине” прежде всего энциклопедию русской жизни, или образ Татьяны Лариной, или оригинальную строфику – но не законченное и цельное произведение, из которого нельзя изъять ни одного элемента, не убив целое.

Стоит отметить и еще одну интересную особенность современной школы литературного анализа Библии. Подавляющее большинство ученых, работающих в этом направлении, пишет на английском языке (хотя среди них встречаются не только американцы и англичане), но значительная часть, если не большинство, фундаментальных теоретических работ, основные положения которых они разрабатывают на библейском материале, была написана по-русски. Речь идет прежде всего о трудах М.М. Бахтина, Ю.М. Лотмана, В.Б. Шкловского, Б.А. Успенского, Р.О. Якобсона. Теперь, когда в России Библию можно не только опровергать, но и исследовать, для отечественной науки открываются новые возможности, и данная книга – одна из пока довольно немногочисленных попыток эти возможности использовать.

1.1.2. «Реальность за текстом» или «реальность текста»?

Итак, современная библеистика все больше внимания обращает на текст как таковой. Все дальше отходит она от былых споров между фундаменталистами, настаивавшими на однозначно-дословном истолковании каждого слова, и либеральными теологами, стремившимися отбросить это слово в поисках реконструируемого исторического факта⁴. Библеисты все более проникаются той идеей, что сама попытка установить раз и навсегда однозначное соотношение между словом и фактом по сути бесплодна и методологически ошибочна, что задача ученого – исследовать текст в его целостности и полноте, а не занимать безнадежную круговую оборону вокруг каждой буквы, как это делали

⁴ См. интересный обзор различных тенденций в современной библеистике в краткой, но насыщенной статье Селезнев, 1997.

фундаменталисты, и не расчленять его на гипотетические прото-элементы⁵ в не менее безнадежных поисках утраченного времени, как это делали либеральные «библейские критики».

Описывая это противостояние на богословском языке, можно сказать, что одни, называя библейский текст Божьим словом, отказывались видеть в нем человеческое; другие, напротив, полагали, что он есть лишь несовершенная человеческая оболочка, которую можно и нужно отбросить в поисках подлинного Слова. Читатель, искушенный в святоотеческом богословии, без труда увидит здесь аналогию с монофизитством и несторианством, двумя учениями, которые были отвергнуты ранней Церковью как ереси.

Но эта книга основана на целостном подходе к библейскому тексту, она относится к филологии, и потому рассматривает текст Библии прежде всего как художественное произведение. На данном этапе мы оставим в стороне предложенное С.С. Аверинцевым делением на «литературу» и «словесность»⁶. Само по себе оно вполне справедливо: Библия, как и другие тексты древнего Ближнего Востока, безусловно, лишена многих черт, которые составляют неотъемлемую принадлежность современной литературы. Однако здесь мы будем употреблять слово *литература* (и производные от него, например, *литературоведение*) в более широком смысле, включающем понятие *словесность* – применительно к текстам, зафиксированным письменно и имеющим определенную художественную структуру.

Меняется сегодня и отношение историков к Библии как к историческому источнику. Всевозможные реконструкции «истории древнего Израиля», созданные за последнюю сотню лет буквально на любой вкус, привели ученых к необходимости ответа на глобальный вопрос: а что, собственно говоря, представляет из себя древний Израиль, что мы знаем о нем, можно ли вообще написать его историю? Характерны сами заголовки работ, посвященных данной проблеме: сборник статей «Может ли быть написана история Израиля»⁷, достаточно радикальная монография «В по-

⁵ Под «расчленением» здесь имеется в виду не только «критика источников» в духе А. фон Гарнака, но и «демифологизация» по Р. Бультману. Сколь бы ни были различны методологии, их общий подход примерно тот же: отказ от древнего текста ради реконструкции, которая соответствовала бы запросам просвещенной современности.

⁶ Аверинцев, 1971.

⁷ Grabbe, 1997.

песках «древнего Израиля»⁸ – кстати, обе работы весьма интересны с точки зрения исторической методологии. Разумеется, отказ от пламенного оптимизма XIX века не обязательно должен ввергать нас в противоположную точку крайнего пессимизма⁹, и ответ, который большинство историков дает на эти роковые вопросы, выглядит все же утешительно: да, мы можем многое сказать о древнем Израиле и его истории, если только перестанем воспринимать историю как абсолютно точную реконструкцию былых событий, как попытку однозначно ответить на вопрос: «так как же все это было на самом деле?»¹⁰ Сегодня историк скорее отвечает на вопрос «Как это могло быть?» или даже «Какой след оставило это в памяти человечества?». Более четкое осознание границ собственного знания идет только на пользу – это признают и сами историки.

Интересный обзор современных дебатов в области истории и археологии древнего Израиля предлагает, например, Ц. Зевит. Он тщательно рассматривает, казалось бы, совершенно частные вопросы¹¹, которые тем не менее выводят нас на глубину методологического анализа: как соотносятся друг с другом письменные и археологические источники, религиозная традиция и современная наука.

Впрочем, эта книга – не исторического, а филологического характера, и потому речь у нас идет прежде всего о современной библейской филологии. Обращаясь к тексту как таковому, современная библеистика все чаще анализирует Библию при помощи стандартных литературоведческих методов. В современной западной библеистике на смену направлениям под звучными названиями *source criticism*, *redac-*

⁸ Davies P., 1992.

⁹ или, точнее, *минимализма* – именно так принято называть точку зрения, согласно которой научные представления об истории древнего Израиля должны быть сведены к однозначно подтвержденному археологическими данными «минимуму».

¹⁰ Именно такой девиз (*Wie es eigentlich gewesen ist*) начертал на знамени исторической науки немецкий ученый XIX века Л. фон Ранке.

¹¹ Zevit, 2002. Стоит хотя бы упомянуть сами эти вопросы. (1) Надлежит ли переименовать «библейскую археологию» в «сиро-палестинскую археологию»? (2) Написан ли Ветхий Завет полностью в персидский или даже эллинистический период, или какие-то его части все же восходят к более древним временам? (3) Не следует ли датировать археологические находки, которые традиционно интерпретировались как свидетельства существования сильного централизованного государства в Израиле в X веке до н.э., более поздним временем? По сути, статья представляет собой разбор основных положений минималистов.

tional criticism и т.д. приходит *literary criticism*¹² или даже *rhetorical criticism*¹³. Нетрудно заключить из самих названий этих методов, в чем состоит кардинальное различие между ними: первые заинтересованы предысторией текста, последние – текстом как таковым.

Литературный анализ можно было бы назвать новым методом, если бы сама его суть не состояла в применении к Библии стандартных методов филологического анализа, хорошо всем знакомых и доказавших свою состоятельность на другом материале. Вот как определил это направление один из наиболее убежденных его сторонников, Р. Олтер: «Под литературным анализом я имею в виду тщательное и всестороннее изучение языка в его художественном употреблении. Сюда относятся комбинации идей, условности, настроя, звучание, образность, синтаксис, нарративные стратегии, композиция и многое другое; иными словами, речь идет о наборе исследовательских приемов, с помощью которых изучалась поэзия Данте, пьесы Шекспира и романы Толстого»¹⁴.

Отношение литературного анализа к историческим реконструкциям попытался определить другой его сторонник, С. Геллер, посвятивший этому вопросу одну из своих статей. Он пишет, пожалуй, слишком прямолинейно: «Новый литературный анализ явно заявляет о своей внеисторичности, если не анти-историчности»¹⁵. Однако и здесь, с точки зрения Геллера, не все так просто. Так называемый «канонический подход», согласно которому библейский текст должен быть принят в его «канонической форме», т.е. в форме, дошедшей до нас и принятой как Священное Писание, тоже таит подводный камень: «Литературоведы, которые отказываются от истории ради свободы, должны учитывать опасность прелести, в которой библейский текст становится всего лишь зеркалом для нарциссического самолюбования... “Каноническому” подходу, думаюется мне, часто не хватает тщательно выверенного баланса между историей и искусством. Автор здесь отождествляется с составителем окончательной редакции и потому текст в нынешнем виде отдается в полное ведение литературоведа. Это правильно. И

¹² Английское слово ‘criticism’ лучше всего перевести как ‘анализ’; *literary criticism* не имеет никакого отношения к *литературной критике*, т.е. к написанию рецензий на произведения современных авторов.

¹³ См, например, несколько трудов, изданных в последнее время – Meynet, 1998; Porter – Stamps, 1998 и 2002.

¹⁴ Alter, 1981:12-13.

¹⁵ Geller, 1982b

все же необходимо отдавать себе отчет, что так авторство текста приписывается самому тексту, словно он мистическим образом возник сам собой. Никаких возражений не выдвинешь против “канонического подхода”, пока он представляется сугубо эстетическим подходом к Библии. К сожалению, многие из его последователей, похоже, распространяют его полномочия и на область истории»¹⁶.

Весьма драматично изображен у Геллера спор двух исследователей Библии, воображаемых Эстета и Лингвиста. На самом деле, надо полагать, что не две взаимоисключающих подхода, а скорее два полюса, между которыми и развивается библеистика. Наука эта, по меткому выражению Геллера, все же не должна превращаться в «своего рода колхоз веселых анархистов»¹⁷. Большое будущее Геллер видит здесь за структурализмом, который он тщательно отличает от формализма и считает своеобразным «психоанализом целой культуры». Такое определение тоже кажется излишне прямолинейным и категоричным, но некоторое направление развития современной науки выражено в нем совершенно верно.

Итак, целостный подход к письменным текстам ставит в центр внимания их структурные особенности, прежде всего те, что свойственны не отдельным отрывкам, текстам или даже группам текстов, а всей традиции в целом. К числу таких особенностей, безусловно, относится и параллелизм; более того, трудно указать другое явление, которое было бы настолько свойственно текстам библейской традиции. Он может проявляться в большей или меньшей степени, быть регулярным или окказиональным признаком, выглядеть по-разному, но едва ли можно найти в Библии такую главу, где параллелизма не было бы вовсе. Поэтому вполне естественно, что понимание его природы (хотя у разных исследователей оно может несколько различаться) оказывается существенно необходимым как для прочтения отдельных текстов, так и для изучения библейской традиции в целом.

1.1.3. Библейская филология «после Соссюра»

Изменение подхода к объекту научного анализа влечет за собой и сдвиги в области методологии. Можно сказать, что современная филология в целом, в том числе и библейская, расширяет горизонты класси-

¹⁶ Geller, 1982b:21-23.

¹⁷ «a sort of collective farms of happy anarchists» – Geller, 1982b:40.

ческой школы, основы которой были заложены около века назад Фердинандом де Соссюром. Его “Курс общей лингвистики”¹⁸ стал в филологии XX века, да и во многих других гуманитарных дисциплинах, примерно тем, чем в физике в свое время стали открытия Ньютона. Если продолжить эту параллель, то можно сказать, что ньютоновская механика в современной физике не отменена, но осталась пригодна для наиболее простых случаев (предельных случаев, как говорят представители естественных наук), тогда как на более высоком уровне знания действуют более сложные модели, как то квантовая механика или теория относительности. Нечто подобное произошло и в гуманитарных науках, в частности, в библеистике, когда ученые отказались видеть в тексте всего лишь источник знаний о некоем историческом факте и стали воспринимать текст как самодостаточный объект изучения.

Безусловно, и в теоретической лингвистике уже многое изменилось со времен женевского лингвиста – в значительной степени благодаря тому, что европейские и североамериканские лингвисты гораздо лучше стали себе представлять жизнь инокультурных обществ и признали относительность многих положений, ранее казавшихся им незыблемыми и абсолютными. Иногда этот процесс называют «преодолением европоцентризма» или даже «отказом от культурологического империализма». Впрочем, подавляющее большинство ученых, занимающихся библеистикой, в области лингвистики не продвинулись дальше стандартных университетских лекций, основанных все на том же незабвенном соссюрсовском курсе. Что бы ни написали с тех пор Бенвенист и Якобсон, для автора популярного комментария, для преподавателя древнееврейского языка или библейского переводчика вся эта премудрость обычно остается такой же далекой, как квантовая механика для инженера, готовящего проект нового гаража: он знает, что таковая существует, но для практической работы ему достаточно законов Ньютона.

Однако в последние десять-двадцать лет стал наблюдаться определенный сдвиг именно в прикладных областях библеистики. Об этом мы и поговорим далее, отталкиваясь от некоторых соссюрсовских определений, ставших уже классическими. Говоря об их роли в семиотике, Ю.М. Лотман высказал формулу, которая кажется верной и для многих других гуманитарных наук: «Идеи эти нельзя отделить от всего здания современной семиотики. Отказаться от них – означало

¹⁸ Соссюр, 1977.

она шарвать краеугольные камни из ее фундамента. Но именно на их примере видно, каким глубоким трансформациям подверглись и основные положения, и весь облик здания семиотики во второй половине XX века»¹⁹.

1.1.3.1. Означающее и означаемое

Соссюровский подход, как известно, строится на определении языка как знаковой системы. Знак, упрощенно говоря, имеет две стороны: означающее и означаемое. Связь между ними произвольна: нельзя привести никаких разумных логических объяснений, по которым одно и то же животное называется в разных языках 'лошадь', 'horse' или 𐌷𐌰𐌿𐍃; само животное ничуть не меняется в зависимости от того, каким знаковым комплексом мы его обозначаем. «Вся система языка покоится на иррациональном принципе произвольности знака»²⁰.

Но уже в начале XX века Э. Сепир²¹ вместо знаков предпочел говорить о символах. Эта модель более гибка, поскольку у символа связь между означающим и означаемым не столь прямолинейна. Сепир, а следом за ним Б. Уорф²², не согласились с классической схемой, согласно которой разные языки суть просто различные знаковые системы, призванные отображать одинаковую во всех случаях реальность. С их точки зрения (которая находит все больше сторонников среди нынешних библеистов), язык теснейшим образом связан с культурой его носителей. Даже самые простые высказывания, описывающие общие для всех племен и народов явления, выглядят в разных языках по-разному и отражают определенные черты мировоззрения, принятые в данной культуре. Разные языки описывают неодинаковые миры. Как знать – может быть, дело в том, что Ф. де Соссюр жил в многоязычной, но относительно монокультурной Швейцарии, тогда как Сепир и Уорф, исследователи индейских языков, сталкивались с принципиально иной ситуацией, когда в пределах одного и того же пространства сосуществуют столь несхожие культуры, как англо-саксонская и индейские?

Разумеется, мир библейских авторов тоже очень и очень существенно отличается от нашего мира – настолько, что в нем, казалось

¹⁹ Лотман, 1999:8.

²⁰ Соссюр, 1977:165.

²¹ Сепир, 1993:205 и далее.

²² Уорф, 1960.

бы, перестают работать некоторые законы, которые на студенческой скамье казались нам универсальными. Так, мы привыкли, что любое слово употребляется всегда только в одном значении. Если оно многозначно или если мы имеем дело с омонимами, то в каждом конкретном случае реализуется лишь одно из возможных значений: 'лук' может расти на грядке или метать стрелы, но никак не то и другое одновременно. Сами эти значения вполне универсальны и могут быть легко определены.

Но как только мы переходим к текстам, созданным в совершенной иной культурной среде (например, на древнем Ближнем Востоке), все выглядит далеко не так просто. Чтобы продемонстрировать эту проблему, стоит привести примеры не только из Библии. Особенно интересен в этом отношении шумерский язык. Наряду с древнеегипетским, это древнейший язык, получивший письменную форму, но от египетского шумерский отличается еще и тем, что достаточно долго он использовался наряду с аккадским. От эпохи двуязычия сохранилось достаточно текстов, чтобы можно было взглянуть на шумерский языковой материал не только изнутри, но и извне, глазами носителей аккадского языка. Вот несколько шумерских примеров, взятых из одной статьи Клейна-Сэфати²³: современные исследователи находят в них игру слов, основанную на многозначности.

Шумерское слово *an* переводится на современные языки тремя словами: «небо», «божество» и «Ану» (имя конкретного божества). Об этом можно судить, в частности, по тому, что в аккадском ему соответствует три слова: *šamû*, *ilum* и ^d*anu*. Например, выражение *dumu-an-na* может пониматься соответственно как «дитя неба» или как «дитя Ану». Нечто подобное мы найдем и во многих других древних языках: имя божества совпадает с названием той части мироздания, которая отождествляется с ним. Да и сегодня мы, говоря сегодня о чем-нибудь «российском», «американском» или «китайском», можем подразумевать или географическую, или политическую, или культурную реальность, или даже качество потребительских товаров, но это еще не значит, что слова *Россия*, *Америка* и *Китай* в русском языке многозначны.

Аналогичная ситуация складывается со словом *kur* – «горы» / «чужая земля» / «мир мертвых» (в аккадском мы снова видим целых три эквивалента для этого шумерского слова: *šadû* / *mātu* / *eršetu*, – хотя

²³ Klein – Sefati, 2000:28-29; см. также раздел 2.1.3.

они тоже не совпадают с приведенными выше русскими эквивалентами). Однако то, что мы знаем об архаичных культурах, заставляет нас задуматься, насколько правомерно говорить тут о многозначности или омонимии. Для шумеров, жителей равнин Междуречья, горы безусловно были чужой страной, а понимание чужой страны как мира мертвых в высшей степени характерно для архаичных культур. Так что перед нами, возможно, не «слово с тремя значениями», а единый концепт, которому соответствуют несколько концептов в других культурах, начиная уже с аккадской.

Нечто подобное можно заметить и в библеистике. Д. Клайнз отметил²⁴, что в современных словарях библейского иврита рост числа омонимов принимает угрожающие темпы и в результате их доля начинает существенно превышать долю омонимов в словарях современных языков. Так, в современных словарях омонимом считается слово **סֵפֶר** – обычно оно переводится как ‘книга’, но в таких местах, как Исх 17:14; Ис 30:8 и Иов 19:23, оно, по-видимому, обозначает текст, написанный на более твердом материале, например, на камне. В современных европейских языках такая надпись, безусловно, книгой не называется, и некоторые словари предлагают второе значение для этого слова: ‘таблица, скрижаль’. Существовало даже мнение, что здесь перед нами – заимствованное из аккадского слово *siparru* ‘бронза’, однако современные ученые это мнение отвергают²⁵. По-видимому, словом **סֵפֶר** древние евреи называли написанный на некоторой гладкой поверхности текст. Там, где современные языки используют два понятия (книга и табличка), древние евреи обходились одним.

Здесь стоит вспомнить явление, которое исследователи последних десятилетий называли «янусовым параллелизмом» по имени двуликого римского божества Януса: многозначные слова или омонимы употребляются одновременно в двух своих значениях; или же одно значение в данном контексте воспринимается как основное, буквальное, а второе «срабатывает» на уровне ассоциаций. Можно привести два примера из речей Иова. Первый – Иов 10:6-9:

⁶ Что же Ты выискиваешь во мне вину,
стремишься грех отыскать?

⁷ Ты же знаешь, что я несиновен,

²⁴ Clines, 1998:1609.

²⁵ HALOT, 1994-2000, 2:766-767; см. также Holladay, 1988:259.

а из рук Твоих никто меня не вырвет.

⁸ Твои руки *создали меня / огорчили меня*, слепили
и теперь взяли за меня, чтоб уничтожить.

⁹ Вспомни! Ты лепил меня, как глину,
а теперь возвращаешь во прах?

Здесь выделенное курсивом слово переводит древнееврейский глагол **עצב**, который имеет два значения: ‘придавать форму’ и ‘огорчать’. Конечно, здесь глагол употреблен в первом значении: Иов говорит о том, что создан Богом. Но и второе значение глагола здесь явно обыгрывается: почему же Бог так немилосерден к Своему созданию? При этом первое значение связано с предшествующим, а второе – с последующим контекстом.

Второй пример – Иов 13:21-24.

²¹ Пусть не приближается ко мне Твоя рука
и пусть не сотрясает меня Твой ужас!

²² А тогда позови – и я отвечу,
или дай мне сказать – и *ответь мне / возврати меня*

²³ Много ль у меня грехов и проступков?
Назови мои грехи и пороки.

²⁴ Почему Ты скрываешь от меня Свой Лик
и считаешь меня Своим врагом?

Здесь глагол **שוב** передает идею поворота и возвращения. В данном контексте имеется в виду «возвращение» реплики: Иов предлагает Богу продолжить начатый разговор. Но вместе с тем Иов явно жаждет не просто ответа, но и возвращения к тем добрым отношениям с Богом, которые по непонятной для него причине прервались.

В данном случае нам даже неважно, идет ли речь о многозначных словах или об омонимах. Допустим, сравнительно-историческое языкознание подскажет, что некоторое количество омонимов возникло, когда слова разного происхождения случайно стали звучать одинаково (в родственных языках им соответствуют слова с разным фонетическим обликом). Однако сейчас у нас речь идет не об истории происхождения тех или иных слов (диахронии), а об их употреблении и понимании, с одной стороны, живыми носителями языка, а с другой – современными учеными (т.е. о двух синхронических срезах). И если современный ученый еще может воспользоваться данными научной этимологии, то древним евреям данные этой науки были недоступны. Для них корень

из трех согласных оставался корнем из трех согласных, с которым были связаны определенные значения, а о том, один, два или три корня соответствовали ему в прото-семитском, они не имели ни малейшего представления. И поэтому с точки зрения синхронии мы вправе говорить по крайней мере о гипотетической возможности восприятия этих омонимов или многозначных слов как единых концептов. Так уж устроено человеческое мышление, что люди стремятся находить нечто общее для всех объектов, которые выглядят одинаково – в том числе и общее значение для слов одинакового или схожего фонетического облика.

Впрочем, никак нельзя сказать, что подобная двусмысленность поэтического текста встречается лишь в Библии. Приведем только один пример из культуры, очень далекой от библейской. Н.И. Конрад рассматривал²⁶ японское стихотворение из сборника “Исэ моногатари”:

Касуга-но но
Вака мурасаки-но
Суригоромо
Синобу-но мидарэ
Кагири сираэдзу.

Слово *Синобу* – топоним, название местности, известной своими окрашенными тканями. В те времена японцы красили ткань, придавив ее к плоскому камню с рассыпанными на нем травами. Сок растений создавал на каждом холсте причудливый и неповторимый узор. Но, с другой стороны, существует омонимичный глагол *синобу*, ‘любить’, который ведет за собой свои ассоциации: цветок становится метафорой девушки, а запутанный узор – метафорой любовного волнения. В результате это небольшое стихотворение может быть понято двояко:

От фиалок тех,	К этим девушкам,
Что здесь, в Касуга, цветут,	Что здесь, в Касуга, живут,
Мой узор одежда,	Чувством я объят,
Как трава из Синобу,	И волнению любви
Без конца запутан он.	Не ведаю границ.

Н.И. Конрад приводит и другие примеры того же типа, когда «автор употребляет какой-либо омоним в первом его значении, но встав-

²⁶ Конрад, 1974:25; см. также Иванов, 1979.

ляет в текст – не создавая нового смысла – какое-нибудь слово, ассоциативно связанное со вторым значением этого омонима»²⁷.

Очевидно, для японского и израильского (а может быть, и всякого другого) поэта ценность стихотворения только увеличится, если одно означающее окажется связанным более, чем с одним означаемым. Может быть, дело в том, что в восточной литературе многозначность, открытость текста к различным интерпретациям ценится не в меньшей степени, чем любезная и привычная западному исследователю однозначность?

Впрочем, и такой представитель западных научных методов, как немецкий историк Г. фон Рад, писал о библейских именах (и к ним мы еще вернемся в разделе 2.1.2.): «этиологии»²⁸, основанные на этимологиях и игре слов, в Израиле, как и повсюду, воспринимались не просто как литературные или риторические украшения. К ним относились очень серьезно, как к источнику важных знаний... В такой “игре слов” слово... в особых случаях лишается привычного значения и вступает в связь со смыслами, лежащими в глубине его магического облика и имеющими крайне мало или вовсе ничего общего с его привычным и обыденным значением... С одной стороны, это слово теряет часть своего значения и выступает скорее как звуковой комплекс, чем как средство передачи смысла; но этот звуковой комплекс, то есть слово в своем первичном виде, обретает более насыщенное значение, поскольку теперь его форма связывается с новыми ассоциациями и смыслами»²⁹. И далее: «Если в пророческой речи выражение или слово могли иметь несколько значений – тем лучше, потому что они только обогащают это высказывание»³⁰.

Сходная ситуация нередко возникает и при попытке описать грамматические структуры древнееврейского языка. Начинаются они в тот самый момент, когда мы пробуем подойти к языку с привычными мерками западной лингвистики. Мы пытаемся выстроить единую для этого языка систему употребления грамматических форм. Именно так обычно описываются классические или новоевропейские языки, но не таков библейский иврит.

²⁷ Конрад, 1974:28.

²⁸ то есть объяснения того или иного имени или географического названия через историю, связанную с этими именами, как, например, объяснение имени *Израиль* в 32-й главе Бытия (см. раздел 2.1.3.).

²⁹ von Rad, 1968:63.

³⁰ von Rad, 1968:64.

Лучше всего это видно на примере т.н. глагольных «времен» (перфекта, имперфекта и т.д.). Во-первых, изначально неясно, сколько их: считать ли за отдельные формы юссив, который отличается от имперфекта только у небольшого числа глаголов, а также формы *wayyiqtol*, *weyiqtol* и *weqatal*? Если мы засчитываем хотя бы некоторые из них за полноценные самостоятельные времена (по крайней мере для *wayyiqtol* у нас есть для того все морфологические основания), мы очень скоро убеждаемся, что практически невозможно придумать обычную для новоевропейских грамматик иллюстрацию – простейшую фразу, в которой на месте сказуемого могла бы оказаться любая из этих форм. Вопросительное или отрицательное предложение не допускают глагола с начальным вавом; впрочем, и в самом обычном утвердительном предложении не все глагольные формы смотрятся естественно. Весьма показательны в этом отношении попытки некоторых учебников библейского иврита пойти по «морфологическому» пути представления глагольных форм, обычному для учебников новоевропейских языков: в начале урока объясняется образование одной формы (к примеру, перфекта), а затем предлагается учебный текст, состоящий только из таких форм. Для английского или французского языка такой текст смотрится как несколько нарочитый, но вполне допустимый; в то же время для библейского иврита он принципиально невозможен.

В результате любые попытки выстроить универсальную схему, которая охватывала бы все глагольные формы и регулировала бы их употребление во всех нормативных фразах, натываются на самые серьезные препятствия. Сторонники построения единой теоретической системы, объясняющей употребление глагольных форм в языке в целом, как А. Никкаччи³¹, выглядят в современной гебраистике чуть ли не диссидентами. Им приходится вводить по крайней мере две независимые системы отсчета: для повествовательных текстов и для прямой речи. Впрочем, подобные независимые системы отчета, согласно Никкаччи, можно предложить и для новоевропейских языков. Действительно, во французском литературном повествовании будет употребляться *passé simple* там, где разговорный язык употребил бы *passé composé*, но все же в целом правила употребления времен достаточно схожи в разных стилях. О древнееврейском такого сказать нельзя.

³¹ Niccacci, 1994.

Гораздо более распространенным кажется другой подход, о котором можно судить по результатам работы «синтаксического семинара» при Институте восточных культур РГГУ³². При таком подходе рассматривается лишь тщательно отобранный узкий круг текстов, практически всегда – повествовательных. Как правило, это ряд примеров, где различные глагольные формы употреблены в схожих контекстах (например, *wayyiqtol* vs. *weX qatal*), что позволяет определить, какую смысловую нагрузку несет в данном случае эта оппозиция. Вопрос об общем соотношении всех глагольных форм оказывается здесь отодвинутым далеко в сторону, речь идет лишь о локальных системах: вот в таком-то количестве случаев оппозиция *wayyiqtol* vs. *weX qatal* может быть объяснена так, а другие примеры требуют другого объяснения. Речь даже не идет о том, есть ли у каждого члена этой оппозиции какое-то самостоятельное, абсолютное значение, реализующееся в данном контексте. Скорее, некое значение, а лучше сказать, некоторое количество возможных значений приписывается самой оппозиции, и обсуждение примеров сводится к тому, какой именно элемент «пучка значений» реализован в данном месте и почему.

По сути дела, здесь мы сталкиваемся с вопросом о реляционных методах в современной лингвистике – но эта тема слишком обширна, чтобы переходить непосредственно к ней. Вместо этого мы обратимся к другому важнейшему противопоставлению, введенному Ф. де Соссюром: языка и речи.

1.1.3.2. Язык и речь

Согласно определению, которое ввел в лингвистику Соссюр, *язык* (*langue*) есть некая сумма объективных и в то же время абстрактных законов, которые реализуются в живой человеческой *речи* (*language*). Речь неустойчива и переменчива, язык систематичен и определен. В семиотике используются сходные понятия с более широким наполнением: *код* и *текст*.

Одним из наиболее существенных и интересных для нас переворотов XX века стало появление лингвистики, изучающей речь, а не просто язык как замкнутую систему правил. Текст при таком подходе рассматривается не изолированно, а в связи с тем, кем, когда, для кого и с какой целью этот текст был произнесен или написан. Огромную

³² БЛЛИ, 1999.

роль тут сыграла так называемая «Пражская школа» и такой ее питомец, как Р.О. Якобсон.

В середине XX века Г. Гийом сформулировал это следующим образом: язык постоянно развивается, он всегда открыт для новых элементов, а потому системность его не абсолютна, противопоставление языка и речи условно³³. Возникновение языка Гийом описывает по-библейски: «в начале было целое, и это целое было хаосом; на стадии созидания произошло разделение, дифференциация, организация, все большее и большее проявление этой организации»³⁴. Хотя реально мы не знаем о происхождении языка и речи практически ничего, но если мы посмотрим, как начинают говорить маленькие дети, мы действительно увидим нечто подобное. Чуть ли не с самого рождения малыш вовлекается в речевую стихию, и постепенно в издаваемых им звуках проявляются определенные интонации, потом отдельные слова, потом простейшие фразы. Для ребенка не существует грамматических правил и лексиконов, для него главное – общение, речь, и только постепенно под влиянием окружающих она принимает форму какого-то конкретного языка.

Соответственно, и нам придется порой отвлекаться от хорошо знакомых правил, чтобы, например, увидеть в еврейском слове не хорошо знакомую по словарям лексему, а некий комплекс звуков, вызывающих у читателя определенные ассоциации, не отраженные в словарях (см. цитату из Г. фон Рада в разделе 1.1.3.1.). Неважно, что это «не по правилам» – если такое прочтение и не соответствует нормам *языка*, оно вполне соответствует стихии *речи*.

1.1.3.3. Синхрония и диахрония

Интерес к тексту как таковому в терминологии Соссюра можно назвать *синхроническим* подходом – исследователь рассматривает состояние языка, текста, культуры в определенный конкретный момент их развития, скажем, в момент окончательной фиксации данного произведения (пусть даже у нас нет точной, а подчас и приблизительной даты). Такому подходу, по Соссюру, противостоит *диахронический*, прослеживающий историю возникновения и развития языка или текста. Можно сказать, что в последнее время библеистика все чаще задумы-

³³ Гийом, 1992:98 и далее.

³⁴ Гийом, 1992:12.

вается об относительности самих этих понятий. Проблемам синхронического и диахронического подходов в библеистике в свое время был посвящен целый сборник статей³⁵.

Впрочем, вне всякой связи с Библией об этом говорил еще Р. Якобсон в докладе, прочитанном в Эрфурте в октябре 1959 г.³⁶: «Среди основных черт “Курса общей лингвистики” – разделение лингвистики на две составные части, синхроническую и диахроническую. Тщательная работа, проделанная в последнее время в каждой из этих областей, равно как и более совершенная методология, выработанная в ходе этих исследований, породили серьезную опасность возникновения пропасти между двумя областями, а также необходимость наводить мосты через эту пропасть. Соссюр определил противопоставление синхронии и диахронии как противопоставление статики и динамики, но сегодня мы видим, что это неверно. На самом деле синхрония вовсе не полностью статична; ее составная часть – постоянно возникающие изменения. На самом деле синхрония динамична. Статичная синхрония – это абстракция, которая может быть полезна при исследовании языка под определенным углом зрения; но настоящее, исчерпывающее и достоверное синхроническое описание языка должно последовательно учитывать и его динамику». Якобсону принадлежит и другое знаменательное (хотя и несколько туманное) изречение³⁷: «подлинная, всеобъемлющая историческая поэтика или история языка – это надстройка на серии последовательных синхронных описаний».

Разумеется, саму правомерность разграничения синхронии и диахронии как двух самостоятельных методов не оспаривает ни Якобсон, ни кто-либо еще – под вопросом лишь их независимость друг от друга. Ученые по-прежнему согласны с Соссюром, что исследование предистории того или иного слова, текста или культурного явления дает нам понять, почему оно существует. Но если мы хотим понять, какое значение имело это слово, этот текст или это явление для людей давних времен и какое значение имеет все это для нас, исторический экскурс даст очень мало или вовсе ничего. Чтобы научиться переходить улицу, ребенку не обязательно знать, кем, когда и как были изобретены автомобиль и светофор.

³⁵ de Moor, 1995. Особенно значима в данном сборнике статья Вагт, 1995.

³⁶ Jakobson, 1980a:35.

³⁷ Jakobson, 1960:352.

Казалось бы, достаточно понятна ситуация и в библеистике. Пользуясь все той же метафорой, можно сказать, что школа т.н. «библейской критики» была сосредоточена на истории возникновения светового флора, тогда как современная школа «литературного анализа» интересуется общими закономерностями организации дорожного движения. Первая группа ученых интересовалась ростом дерева, вторая исследует его строение в определенный момент времени.

Однако выполнима ли сама задача – зафиксировать этот момент, не срубая дерева? Мы все же не должны упускать из виду, что лежащий перед нами библейский текст – это никак не моментальная фотография. Достаточно вспомнить хотя бы о том, что краткие гласные были зафиксированы на письме примерно тысячелетием позже, чем согласные!

Более того, в отличие от эпоса о Гильгамеше, Библия никогда не ложилась в землю в ожидании археологов будущих веков и тысячелетий. В отличие от Илиады, она никогда не превращалась в «дела давно минувших дней, преданья старины глубокой», которые изводят нерадивых школяров и доставляют наслаждение избранным эстетам. На протяжении всей своей истории она оставалась Священным Писанием различных религиозных общин, которые постоянно ее объясняли, переводили, толковали. Мы можем по-разному относиться к истории библейской экзегезы и ее современному состоянию, но мы никак не можем сделать вид, что она возникла сто или двести лет назад. Даже отталкиваясь от традиции, мы все равно на нее ориентируемся. Как бы мы ни старались, полностью отделить синхронию от диахронии у нас в данном случае просто не получится.

Но все же необходимо уважать целостность любого текста, даже если он предстает перед нами во множестве рукописных вариантов, порой существенно отличающихся друг от друга, даже если у нас нет единого, всеми признанного его истолкования. Очевидно, что в нынешнем виде текст представляет собой результат определенного развития и некоторые следы этого развития могут быть в нем хорошо различимы. Не обладая машиной времени, мы не в состоянии провести чисто синхроническое или чисто диахроническое исследование; впрочем, едва ли стоит сожалеть о такой невозможности.

Мы не можем отказать библейским авторам в том же самом праве написать законченное и единое произведение, которое признаем за любым автором любой эпохи и страны: нас может интересовать, ка-

кими источниками пользовался Пушкин или Шекспир, но нам едва ли придет в голову признать их невеждами-компиляторами, которые механически склеивали куски текста, почерпнутые из разнородных и противоречивых источников. Наконец, ни один исследователь при всем желании не сможет абстрагироваться от того факта, что Пушкин и Шекспир были не только итогом определенного развития, но и некоторым началом, корнем, от которого выросли многочисленные побег. Значит, историку английской или русской литературы придется исследовать не только предшественников, повлиявших на Шекспира или Пушкина, но и то влияние, которое они, в свою очередь, оказали на творчество потомков. Нечто подобное происходит и в библеистике: можно изучать связи ветхозаветных авторов с угаритскими или вавилонскими предшественниками, но не менее правомерной будет попытка взглянуть на них с точки зрения Нового Завета или святоотеческой литературы. При этом нужно только не забывать, что и угаритский сказитель, и вавилонский мудрец, и апостол Лука, и Св. Иоанн Златоуст все же чувствовали, думали и писали иначе, чем ветхозаветный пророк.

Все это наводит некоторых современных исследователей на мысль, что строгая оппозиция синхронии и диахронии не исчерпывает существующих способов анализа языка или художественного произведения. Так, К. Рико³⁸ предлагает ввести два других подхода – метахронический, ориентированный на изначальный смысл текста, и автохронический, ориентированный на его современное восприятие. Он справедливо отмечает, что актуализация текста в новом контексте – например, чтение Библии за богослужением – во многом меняет его восприятие. С точки зрения Рико, различные подходы к анализу текста можно представить так:

- диахрония: знак и его история;
- синхрония: знак как часть системы;
- метахрония: знак и его смысл;
- автохрония: знак и его восприятие.

Пожалуй, эта схема может быть расширена и дальше; отметим лишь, что строгое деление на синхронические и диахронические методы слишком многое упрощает или вовсе оставляет без внимания.

³⁸ Rico, 2001a и Rico, 2001b.

1.1.4. Исследования параллелизма в библейской филологии

Как отмечал Р. Якобсон, многими поэтическими структурами даже самые неграмотные сказители пользуются бессознательно, так же, как не получившие лингвистического образования люди говорят на родном языке, не задумываясь о его грамматике³⁹. Это никак не препятствует изучению грамматики с помощью современных лингвистических методов; то же самое можно сказать и о филологическом анализе древних произведений. Но здесь возникает одна существенная проблема: исследователь должен избежать искушения «вчитывать» в текст заранее подготовленные теории, не обращая внимания на сопротивление материала; его задача состоит в том, чтобы, опираясь на материал, подбирать наиболее адекватные ему теоретические обоснования.

В рационалистическую эпоху «библейской критики» считалось само собой разумеющимся, что при наличии достаточного количества знаний и верных методик анализа ученый в состоянии препарировать древний текст и извлечь из него все, что потребуется. Но когда современный ученый приступает к древнему тексту, он гораздо лучше отдаст себе отчет в том, что много веков назад умер не только автор и первые читатели этого текста, но и последние носители языка, на котором он написан. Он применяет различные методики анализа, пользуется терминами и понятиями, которые не только не существовали в эпоху написания текста, но просто были бы тогда невысказанными. Насколько правомерен такой подход? Где его границы? Должен ли ученый перекраивать по своим меркам ткань древнего текста или, напротив, сам должен подстраивать свои аналитические методы под особенности изучаемого документа? На эти вопросы предлагаются разные ответы.

Итак, настало время подойти ближе к непосредственному предмету нашего исследования и в общих чертах рассмотреть, каковы были основные шаги новоевропейской науки в изучении библейского параллелизма. Здесь можно условно выделить три основных направления – как это и бывает обычно в истории науки, они выстроены не только и не столько в хронологическом, сколько в типологическом порядке; более того, среди последних публикаций представлены в том или ином виде все три.

³⁹ См. в частности, Jakobson, 1980b.

Первому направлению, который можно назвать *традиционно-риторическим*, положил начало английский епископ Роберт Лаут⁴⁰, исследовавший и переведивший в конце XVIII века книгу Исаяи. Именно он обратил внимание новоевропейской науки на явление, которое он назвал параллелизмом. С тех пор этот термин прочно вошел в обиход и стал связываться почти исключительно с библейским текстом. Параллелизмом изначально было принято называть фигуру речи, объединяющую два высказывания (а иногда и больше), выстроенных по единому образцу. Р. Лаут дал ему такое определение: «своеобразное сочетание предложений ... при котором один и тот же предмет описывается разными путями, но с одним и тем же смыслом; когда одно и то же описывается разными словами или различное выражается в сходных по форме словах; когда равное соотносится с равным, а противоположное – с противоположным»⁴¹. В широком смысле слова параллелизмом называли также стиль, основанный по преимуществу на таких фигурах.

Сначала параллелизм изучали в рамках традиционных риторик, восходящих в своей основе еще к античности. В нем видели прежде всего определенный прием или фигуру речи, характерную для библейских авторов, но ничем принципиально не отличающуюся от сходных риторических фигур в текстах совершенно иного рода, будь то новоевропейский роман или древнегреческая трагедия. Собственно, в те времена глубокие внутренние различия между культурными традициями довольно слабо осознавались европейцами, привыкшими описывать любое явление в привычной терминологии.

Подобное понимание параллелизма воцарилось на страницах книг по библеистике надолго, нередко оно встречается и в самых свежих изданиях. Но со временем ученые всерьез задумались о том, каковы принципы параллелизма и как именно он проявляется на ином, небиблейском материале. Например, А.Н. Веселовский⁴² еще в конце XIX века отмечал, что параллелизм (который он понимал в строго риторическом смысле, как определенную фигуру речи, состоящую в точном повторе двух высказываний) присущ многим фольклорным традициям, и приводил тому множество примеров, но далеко идущих выводов не делал.

⁴⁰ Lowth, 1778.

⁴¹ Цит. по Berlin, 1985:1.

⁴² Веселовский, 1940:125-199.

Одним из первооткрывателей в этой области стал в шестидесятые годы XX века Роман Якобсон⁴³. Начиная со времени публикации первых его статей по этой теме, прежде всего работ под названием “Поэзия грамматики и грамматика поэзии”,⁴⁴ а также “Грамматический параллелизм и его русские аспекты”⁴⁵, можно говорить о *лингвистическом* направлении в изучении параллелизма. Параллелизм понимается здесь как универсальное явление, охватывающее все слои языка, в том числе синтаксис, морфологию, лексику и фонетику.

Первая работа, как говорит сам Р. Якобсон, родилась из опыта перевода пушкинских стихов на чешский язык, когда ему пришлось задуматься о сути и роли грамматических структур в поэзии. Одним из интереснейших явлений пушкинского поэтического языка оказалось «скольжение между соположенными грамматическими категориями ... непрерывная смена ракурсов⁴⁶, которая отнюдь не снимает проблемы грамматического параллелизма, но ставит ее в новом, динамическом ракурсе»⁴⁷. Наиболее интересной из современных работ этого направления можно считать книгу А. Берлин, которая, вполне в духе Якобсона, получила название “Динамика библейского параллелизма”⁴⁸.

Наконец, в 80-е годы революционная в своем роде работа Джеймса Кугела “Идея библейской поэзии”⁴⁹ открыла третий этап в изучении параллелизма, который можно назвать *культурологическим*. Его начало было связано с осознанием того обстоятельства, что современные ученые, как правило, применяют к библейскому тексту методики и понятия, выработанные в рамках европейской риторической и литературоведческой традиции на совершенно ином материале, и что библейский текст далеко не всегда им соответствует. В мировой библеистике стало утверждаться иное понимание параллелизма, не связанное тесными рамками риторических категорий, восходящих в своей основе к Аристотелю. Стоит отметить, что

⁴³ О его роли в изучении параллелизма см. Fox, 1977.

⁴⁴ Якобсон, 1966; англ. перевод – Jakobson, 1968. Показательно, что в том же самом сборнике материалов международной конференции по поэтике присутствует и другая статья, освещающая параллелизм в духе традиционных риторик – Austerlitz, 1966.

⁴⁵ Якобсон, 1987:99-132; англ. оригинал – Jakobson, 1966.

⁴⁶ Заметим это выражение, которое пригодится нам в разделе 4.2.

⁴⁷ Якобсон, 1966:417.

⁴⁸ Berlin, 1985.

⁴⁹ Kugel, 1981; критический разбор этой книги см. в Landy 2001:96-122.

эти новые этапы не были достижениями исключительно библейской науки. По сути дела, перед нами те самые новые методы гуманитарных наук, о которых писал Ю.М. Лотман, причем применимы они не только к литературоведению: типовая методика анализа и стремление правильно ставить вопросы.

Теперь настало время рассмотреть более частные проблемы. Мы будем двигаться примерно по тому же пути, что и современная библеистика: начнем с места параллелизма в арсенале художественных приемов ветхозаветных авторов (раздел 1.2.), затем перейдем к лингвистическим аспектам (раздел 1.3.), и, наконец, отдадим дань столь модной сегодня науке, как культурология (раздел 1.4.).

1.2. Поэзия, проза и параллелизм

Р.О. Якобсон⁵⁰ называл параллелизм (не только библейский) «фундаментальной проблемой поэзии». Роль параллелизма даже в самом примитивном смысле этого слова прекрасно видна, например, по 114-му псалму (= начало 113-го псалма в Септуагинте и русской традиции), где каждое второе полустихие строго параллельно первому:

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם
 בֵּית יַעֲקֹב מֵעַם לֵעָז:
 הַיְתֵה יְהוּדָה לְקִדְשׁוֹ
 יִשְׂרָאֵל מִמְּשֻׁלוֹתָיו:
 הַיָּם רָאָה וַיִּנָּס
 הַיַּרְדֵּן יָסַב לְאַחֹר:
 הַהָרִים רָקְדוּ כְּאֵילִים
 וַבְּעוֹת כְּבָנֵי צֹאן:
 מִה־לֵּךְ הַיָּם כִּי תִגַּס
 הַיַּרְדֵּן תִּסָּב לְאַחֹר:
 הַהָרִים תִּרְקְדוּ כְּאֵילִים
 וַבְּעוֹת כְּבָנֵי צֹאן:
 מִלִּפְנֵי אֲדֹן חוֹלֵי אֶרֶץ
 מִלִּפְנֵי אֱלֹהֵי יַעֲקֹב:
 הוֹפְכֵי הַצּוּר אֲנֵם־מַיִם
 חֲלָמִישׁ לְמַעֲיְנוֹ־מַיִם:

- ¹ Когда вышел Израиль из Египта,
род Иакова – от народа чужого,
- ² Иуда сделался святыней Его,
Израиль – владением Его.
- ³ Море увидело их и бежало;
Иордан обратился вспять.
- ⁴ Горы тогда скакали, как овцы,
и холмы, как ягнята.
- ⁵ Что с тобою, море, что ты бежишь,
Иордан, что поток ты вспять?
- ⁶ Горы, что вы скачете как овцы,
и вы, холмы – как ягнята?
- ⁷ Пред лицом Господа трепещи, земля,
пред лицом Бога Иаковлева:
- ⁸ Он обращает в полноводное озеро скалу
и камень – в источник вод.

⁵⁰ Jakobson, 1960:368

Но чтобы глубже понять смысл столь категоричного и вместе с тем совершенно справедливого определения Якобсона, стоит сначала задуматься о том, что вообще есть поэзия и чем она отличается от прозы.

Выражение «библейская поэзия» стало для нас настолько привычным, что мы, как правило, даже не задумываемся о точном его значении. Между тем в научном мире сама возможность разделить ветхозаветные тексты на прозаические и поэтические по сей день является предметом довольно оживленной дискуссии. В то же время никак нельзя сказать, что этот вопрос носит чисто академический характер: от того, как мы будем определять формальные особенности того или иного текста, в немалой степени зависит его понимание.

Наше положение осложняется тем, что в науке нет однозначного определения таких понятий, как поэзия и проза. Как и во многих других случаях, ученые-гуманитарии предпочитают пользоваться общепризнанными понятиями, точное содержание которых не поддается определению. Действительно невозможно предложить такие единые формальные правила стихосложения, которые описывали бы и древнегреческие трагедии, и японские танка, и древнеисландские речения скальдов, и заклинания якутских шаманов, и новейшие эксперименты, опубликованные на разноязычных сайтах в интернете. Но неужели не существует каких-то общих принципов, которые, воплощаясь по-разному в различных системах стихосложения, все же отражают какие-то единые для всего человечества закономерности?

Если попытаться определить самый общий принцип отличия поэзия от прозы, то это, безусловно, будет определенная упорядоченность поэтического текста, в котором регулярно воспроизводятся те или иные формальные черты. Р.О. Якобсон отмечал, что сама этимология латинских слов *prosa* (от *pro-versa*, 'направленная прямо') и *versus* ('стих', дословно 'возврат') подсказывает основной принцип, по которому организована поэзия⁵¹. Однако и этот критерий оказывается достаточно расплывчатым: ясно, что любое стихотворное произведение на любом языке так или иначе постоянно *возвращается* к определенным моделям, будь то размер, рифма, аллитерация или просто единый образный ряд. Но в чем выражается это повторение, каковы его общие принципы?

⁵¹ Якобсон, 1987:99-132.

Достаточно даже беглого взгляда на ветхозаветный текст, чтобы убедиться: не существует таких формальных признаков, которые присутствовали бы во всех поэтических отрывках и отсутствовали во всех прозаических. Мы не видим ни регулярной рифмы, ни четко определенного размера, до нас не дошли древнееврейские поэтические трактаты, подобные древнегреческим или арабским, да скорее всего таких трактатов никогда и не было. Как пишет по этому поводу Дж. Кугел, «в библейском иврите нет слова для обозначения поэзии ... Вообще, говоря о “поэзии” в Библии, мы в некоторой степени привносим в библейский мир чуждое ему понятие»⁵². Если учесть, что это сказано в книге под названием “The Idea of Biblical Poetry”, такое утверждение покажется парадоксальным. И все же оно не лишено смысла. Как признает вслед за Якобсоном и Кугел, «один из самых распространенных формальных признаков поэзии есть регулярность, построение определенной структуры из составных элементов – строк – характеристики которых постоянно воспроизводятся»⁵³. В то же время ни одному исследователю не удалось обнаружить в дошедших до нас древнееврейских текстах регулярно повторяющуюся формальную структуру.

Если, говоря о различиях между поэзией и прозой, мы не имеем в виду конкретные и четко определяемые показатели, а пытаемся нащупать некоторые общие принципы, мы тем самым вступаем в область относительного. Слова «для поэзии характерна такая-то черта» отнюдь не означают, что эта черта встречается во всех поэтических текстах, но отсутствует во всех прозаических. Скорее речь идет о том, что в поэтических текстах она встречается регулярно и играет существенную роль, а в прозаических – появляется время от времени. Проза тоже бывает разной: техническая инструкция будет полной противоположностью стиху, но художественная проза в той или иной мере может пользоваться характерными для стиха приемами.

Тем не менее в Ветхом Завете из общего контекста достаточно четко выделяются определенные отрывки и даже книги, обладающие большей, чем остальной текст, формальной упорядоченностью. Если прочитать эти отрывки в современной масоретской записи человеку, совершенно несведущему в библейском иврите, он тоже скорее всего уловит регулярные повторы, хотя едва ли точно определит их природу.

⁵² Kugel, 1981:69.

⁵³ Kugel, 1981:69.

Так в каком же смысле мы можем говорить о прозе и поэзии в Ветхом Завете? Рассмотрим, как решался этот вопрос в древности и как решается сейчас. Что касается свидетельства древних, подробно этот вопрос обсуждается в уже упомянутой книге Дж. Кугела, и здесь можно будет ограничиться только кратким пересказом с небольшими комментариями.

1.2.1. Ветхозаветная поэзия: свидетельство древних

Если обратиться к Масоретской Библии, то окажется, что отрывки, называемые сегодня поэтическими, обычно (но не всегда) имеют особые заглавия и вводятся в общую ткань повествования иначе, чем прозаические речи. Для таких книг, как Псалтирь, Иов и Притчи, существовала даже особая система акцентуации⁵⁴. Более того, масоретская традиция сохранила для некоторых отрывков особую форму записи, с разбивкой на отдельные строки. Эта система весьма близка к современному начертанию стихов, когда каждая новая ритмическая единица начинается с новой строки. Подобный способ набора нередко сохранялся и в печатных изданиях⁵⁵. В рукописях и изданиях Нового времени именно такое начертание мы находим для двух песней Моисея, в 15-й главы Исхода⁵⁶ и 32-й главе Второзакония, причем больше нигде в Пятикнижии его нет.

Дж. Кугел сообщает, что подобное начертание (он называет его *стихографией*) встречается в свитках Мертвого моря для Псалтири, Сираха и более поздних поэтических текстов (гимнов и собраний изречений)⁵⁷. Талмудическая традиция упоминает особое «стихографическое» начертание для песни Моисея (Исх 15), песни Деворы (Суд 5), списка ханаанских царей (Ис Нав 12:9) и списка сыновей Амана (Есф

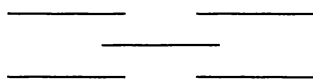
⁵⁴ Fitzgerald, 1990.

⁵⁵ Например, в Ginsburg, 1926.

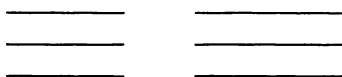
⁵⁶ Многие поэтические отрывки, записанные в древнейших рукописях в «строфическом» виде, приводит в качестве иллюстраций к своей книге Э. Тов (Тов, 1993:390-393; Тов, 2001:369-372): Втор 32 и Суд 5 в Алеппском кодексе, Исх 15 в Ленинградском кодексе, Пс 71/72 во фрагменте из Каирской генизы. Прекрасная фотография свитка Торы, предназначенного для богослужения и развернутого как раз на песни Моисея, приведена в БЭ, 1996:69.

⁵⁷ О стихографии см. Kugel, 1981:119-127.

9:7-9), причем различаются два варианта стихографии⁵⁸. Первый вариант называется «маленький кирпич на большой и большой на маленький», и им записываются обе песни:



Другой вариант предназначен для списков врагов Израиля (хананских царей в Ис Нав 12:9 и сыновей Амана в Есф 9:7-9), он называется «маленький кирпич на маленький и большой на большой»:



Всякий, кто когда-нибудь строил кирпичную стену или хотя бы играл в детский конструктор, сразу поймет разницу: первая конструкция обладает запасом прочности, тогда как вторая неминуемо развалится от первого толчка. Символический смысл такого разделения ясен: благословение израильтян пребывает нерушимым, а враги обречены на уничтожение.

Безусловно, такое начертание далеко от точной передачи внутреннего строения текста и скорее отражает позднейшую экзегезу, чем его изначальные свойства. Но, сопоставляя эту технику с кумранскими находками, где никаких «кирпичей» нет, хотя поэтические тексты нередко разбиты на строки, мы можем себе представить, что «кирпичная кладка» на самом деле представляет собой лишь переосмысление более ранней практики выделения на письме ритмических или смысловых единиц текста. Различия в оформлении поэтических текстов и списков, по видимому, появились сами по себе, и только потом этим различиям было придано экзегетическое «кирпичное» обоснование.

Талмудический трактат «Соферим» (12.8-12; 13.1) повторяет предписания Мегиллы и добавляет к четырем упомянутым отрывкам песнь Моисея (Втор 32) и песнь Давида (2 Цар 22 = Пс 17/18), а также Псалтирь, Притчи и книгу Иова. На практике в рукописях стихографическое начертание встречалось еще чаще. Кугел сообщает, что особое деление на строки применялось для Плача Иеремии и некоторых песен или по-

⁵⁸ Вавилонская версия трактата *Мегилла* 16b; палестинская версия трактата *Мегилла* 3.7.

поэтических изречений, вставленных в прозаический текст, а также для списков внутри исторического повествования⁵⁹.

Безусловно, эта система все более и более ориентировалась на графический облик текста, а не на его внутреннее строение, к тому же с XVII века она стала упрощаться из-за чисто технических затруднений типографов. Тем не менее само ее существование неоспоримо свидетельствует о том, что еврейская традиция достаточно четко выделяла из всего библейского корпуса тексты, которые мы сегодня называем поэтическими. При этом строгого деления на прозу и поэзию все же не было: песнь Моисея из 32-й главы Второзакония явно выделяется по своему внешнему оформлению из окружающего текста, а не менее поэтичное благословение Иакова в 49-й главе Бытия внешне ничем не отличается от прочих случаев прямой речи в повествовательном тексте. Более того, списки врагов, как отмечено выше, тоже приводились в подобном начертании.

Интересно для нас свидетельство тех носителей древнееврейской традиции, которые стремились рассказать о ней представителям других культур, описывая Библию на их языке. По-гречески первым заговорил о библейской поэзии Филон Александрийский. В своем трактате “О созерцательной жизни” (главы 29-30, 80) он рассуждает о еврейских поэтах, пользовавшихся различными размерами, в том числе гекзаметром и триметром⁶⁰. Точно так же и Иосиф Флавий, говоря о библейских поэтических произведениях, приписывает им греческие размеры. Так, песни Моисея в 15-й главе Исхода и 32-й Второзакония написаны, по его мнению, гекзаметрами⁶¹, а псалмы Давида – триметрами и пентаметрами⁶².

Трудно понять, что заставило Филона и Флавия назвать гекзаметрами текст, никоим образом на гекзаметры не похожий. Возможно, это был чисто риторический прием, с помощью которого они стремились убедить греческого читателя, незнакомого с еврейским текстом, в несомненных достоинствах чужой литературной традиции. Учитывая активную нелюбовь греков к заимствованию варварских слов и понятий, не стоит удивляться тому, что для описания совершенно нового явления иудеи-эллинисты вос-

⁵⁹ Kugel, 1981:123.

⁶⁰ Подробный разбор см. Kugel, 1981:128-129,140-141.

⁶¹ Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 2, 16:4 и 4, 8:44. См. также Kugel, 1981:141.

⁶² Иосиф Флавий, *Иудейские древности*, 7, 12:3.

пользовались хорошо знакомой читателю греческой терминологией. Не исключено, они действительно находили некоторое сходство в звучании песен Моисея и песен Илиады. Несомненно одно: они считали их одинаково поэтическими, а почему – мы достоверно не знаем. Они, как и многие современные исследователи, пользовались терминами ‘поэзия’ и ‘проза’ как данностью, не уточняя, что именно видят за ними.

Эта точка зрения была перенята и ранними христианскими экзегетами и переводчиками, что сыграло существенную роль в становлении собственно христианской поэзии. Наиболее известно в этом отношении примечание Оригена к 118/119 Псалму, где он почти повторяет Иосифа Флавия: песнь Моисея в 32-й главе Второзакония написана гекзаметрами, а Псалтирь – триметрами и тетраметрами⁶³.

Мнение средневековых еврейских авторов о библейской поэзии пересказывает в одной из своих работ А. Берлин⁶⁴. Как для эллинистов или раннехристианских авторов было естественно сравнивать библейскую поэзию с классической греческой, так средневековые иудеи сопоставляли ее с поэзией арабской. Например, Саадия Гаон находил в Библии арабский *раджаз* (поэтический жанр, в котором первое полустишие рифмуется со вторым, но рифма не продолжается за пределами стиха), отмечая при этом, что все-таки в арабские поэтические категории библейский текст не вписывается. Действительно, раджаз найти в Библии не намного легче, чем гекзаметр. Сходного мнения придерживался и Моше ибн Эзра, отмечавший, что Псалтирь, Иов и Притчи – все-таки скорее поэзия, чем проза⁶⁵.

Впрочем, в наши задачи не входит проследить развитие спора о характере (и даже о самом существовании) библейской поэзии на протяжении двадцати веков. Можно ограничиться лишь общим выводом: уже в античности некоторые библейские отрывки считались поэтическими, той же точки зрения придерживались в Средние века христианские и иудейские экзегеты, причем никто из них не объяснял, почему. Впрочем, сам вопрос о характере библейской поэзии в целом находился вне их интересов. Всерьез об этом задумались ученые Нового времени, для которых несходство между гекзаметрами Гомера и библейскими псалмами было слишком очевидным.

⁶³ Kugel, 1981:147.

⁶⁴ Berlin, 1991.

⁶⁵ *Китаб аль-мухадара валь-мудакара*, гл. 4; см. Berlin, 1991:37-38.

1.2.2. Ветхозаветная поэзия и современное стиховедение

Итак, современный ученый встает перед фактом: в Библии есть поэзия, но какова ее природа, никто ему не сообщает. Что же делать? Может быть, предположить, что древние евреи все-таки обладали какой-то развитой системой формальных правил, но впоследствии утратили ее?

Как показывает опыт античной или арабской поэзии, если та или иная литературная традиция создает развитые правила стихосложения, она не отказывается от них на протяжении веков, как бы ни изменялось при этом звучание живого языка. Традиция будет скорее подстраивать изменившийся язык под архаичные правила. Так, в первые века нашей эры греческий и латинский языки перестали различать долготу гласных⁶⁶, что, казалось бы, должно было бы привести к полному отказу от правил количественной метрики. Тем не менее, этим правилам (с некоторыми изменениями) следовали многие стихотворцы вплоть до Нового времени и, более того, пытались применить их даже на материале языков, где долгота гласных не различалась!⁶⁷ Так что едва ли состоятельны предположения, что некогда древнееврейский стих обладал четкой формальной структурой, но с течением времени она разрушилась из-за языковых изменений (например, утраты падежных окончаний).

Еще одно решение состоит в том, чтобы отказаться от нынешнего вида Масоретского текста и попытаться с достаточной степенью произвольности реконструировать некий изначальный текст, с архаическими огласовками и акцентуацией, иногда даже с перестановкой или заменой слов, не основанными ни на каких текстологических свидетельствах. Сравнительно-историческая лингвистика подсказывает, например, что во времена царя Давида слово מֶלֶךְ, 'царь', произносилось как односложное *малк*, тогда как в масоретской записи мы видим двусложное *мэ́лех*. Но подобные реконструкции никогда не ограничиваются такими убедительными примерами и предлагают иные замены, не подтверждаемые ни лингвистикой, ни другими научными дисциплинами. Здесь мы, без сомнения, имеем дело с насильственным «вчитыванием» научных теорий в древний текст, что совершенно не убедительно.

⁶⁶ Подробнее об этом будет сказано в седьмой и восьмой главах.

⁶⁷ Мелетий Смотрицкий в XVII в. предлагал слагать по сходным правилам русские стихи, считая букву І краткой, а И – долгой (Гаспаров, 1989:90).

Разумеется, древнееврейская поэзия в своем первоначальном виде до нас не дошла. Нам даже точно не известно, какое место в жизни иудейской общины занимал изначально тот или иной текст. То, что мы видим перед собой сегодня, сформировалось в ходе определенного исторического развития и могло претерпеть некоторые изменения; но, к сожалению, любые предположения о характере этих изменений обречены оставаться предположениями.

И если все же воспринимать библейский текст в таком виде, в каком он дошел до нас, и, доверяя свидетельству древних, попытаться раскрыть, в каком отношении одни отрывки текста звучат более упорядоченно, чем другие, то можно попробовать применить к древнееврейскому стиху современные стиховедческие модели. По мнению А. Фитцджеральда⁶⁸, существуют три принципиальных ответа на вопрос о характере библейского стиха:

- тоническое стихосложение;
- силлабическое стихосложение;
- стихосложение без определенного размера («верлибр»).

Третий ответ Фитцджеральд считает наименее убедительным, и с этим нельзя не согласиться: действительно, некоторая фонетическая упорядоченность воспринимается читателями библейских текстов на слух, да и в других поэтических традициях верлибр появляется намного позже обыкновенного стиха. Убедительнее всего звучит первый ответ, но при этом становится очевидным, что Масоретский текст в том виде, в каком он дошел до нас, не поддается строгому разбиению на строки с совершенно одинаковым числом ударений или слогов. Приходится говорить не о строгих законах (как, например, в античной метрике), а об общих принципах, которые могут воплощаться в реальном тексте с большей или меньшей регулярностью и не без исключений.

У. Уотсон приводит в пользу первой, тонической модели три аргумента: «(1) ударение в древнееврейском языке фонематично; (2) в некоторых полустишиях встречаются пропуски ударения; (3) в них может присутствовать необычный порядок слов или разрывы в синтаксических цепочках»⁶⁹. Однако каждый из этих фактов может объясняться не только стремлением к тонической организации стихотворно-

⁶⁸ Fitzgerald, 1990:201-208; см. также Hrushovsky, 1971.

⁶⁹ Watson, 1994:49.

го текста, но и многими другими причинами. Вместе с тем Уотсон приводит подробный обзор различных теорий, вплоть до таких, которые были основаны на подсчета числа согласных⁷⁰.

Весьма интересны в этом отношении сравнения угаритских текстов с библейскими⁷¹. По сути дела, все, что может быть сказано об угаритском стихе, может быть повторено практически без изменений и применительно к древнееврейскому стиху. Поиски силлабического размера («syllable count» в терминологии Парди⁷²) явно не приносят ощутимых результатов, тогда как стремление обнаружить некоторый тонический размер («word-meter» в той же терминологии, т.к. одному ударению соответствует одно слово) более реальны.

Правда, при этом перед нами неизбежно встанет вопрос, какие служебные слова считать ударными, а какие нет⁷³ – вопрос, единого ответа на который нет и, по-видимому, не может быть, поскольку не существует четкой ритмической схемы, по которой можно было бы судить об ударности/безударности отдельных слогов.

Некоторые исследователи основывали свои гипотезы на сравнительном методе, привлекая данные о системах стихосложения близкородственных семитских народов. Этот метод, безусловно, может предложить немало ценных сведений об истоках древнееврейской поэзии и о взаимосвязи литератур древнего Ближнего Востока, но окончательного ответа на вопрос о строении древнееврейского стиха он дать не в состоянии. В современной гебраистике существует достаточно перспективное направление по изучению еврейско-угаритских параллелей, в том числе и в отношении поэтического языка и, более конкретно, параллелизма⁷⁴. Впрочем, Угаритом дело не ограничивается: в уже достаточно давно ученые проводят параллели даже между древнееврейскими и древнеегипетскими текстами⁷⁵.

Обобщая современное состояние дискуссии, можно сделать вывод, что мы вправе говорить о присутствии в Библии поэзии, но не о четком делении библейского текста на поэзию и прозу в том смысле, в каком это деление применяется к классическим европейским литературам.

⁷⁰ Watson, 1994:103 и далее.

⁷¹ См. de Moor, 1978; Pardee, 1981 и в особенности – Watson, 1994.

⁷² Pardee, 1981.

⁷³ См., в частности, Holladay, 1999a.

⁷⁴ Kugel, 1981:25-40 et alibi; См. также Watson, 1986; Pardee, 1988.

⁷⁵ Auffret, 1981.

Видимо, размер древнееврейского стиха был не жестко нормированным, а в достаточной степени интуитивным, как, например, в русском фольклоре. Из всех предположений о характере этого размера наиболее убедительно выглядят теории о достаточно свободном тоническом стихосложении. Во всяком случае, усмотреть в древнееврейском стихе квантитативное или строгое силлабическое стихосложение можно только ценой явного насилия над текстами.

При отсутствии однозначных критериев нет ничего удивительного в том, что исследователи порой прибегают к введению дополнительных признаков и выделяют больше двух видов текста – например, Дж. Грей высказывал, хотя и с некоторым сомнением,⁷⁶ предположение о наличии в Ветхом Завете поэзии, прозы и промежуточного типа текстов («неметрической поэзии или основанной на параллелизме прозы»). Но на самом деле мы не видим трех отличных друг от друга типов текста. Скорее, перед нами два полюса, называемые поэзией и прозой, и некоторое количество текстов, находящихся между ними. Заметим, что сама возможность подобного подхода показывает правоту Кугела, считающего, что строго дихотомичное деление литературы на поэзию и прозу присуще сознанию современных исследователей, а не древних авторов. Библейская поэзия не может быть определена так строго, как поэзия греческая или латинская, и скорее подобна в этом смысле современному русскому или другому европейскому стиху, который может быть не просто стихом, а «стихом в большей или меньшей степени».

Два полюса – прозаический и поэтический – порождают силовое поле, в котором и развивается текст. Прозаическая книга Бытия содержит не только заключительную поэму – благословение Иакова (49-я глава), но и маленькие поэтические изречения почти в японском стиле, как, например, наречение жены Адама (2:23) или похвальба Ламеха (4:23). С другой стороны, в высшей степени поэтическая книга Исаяи содержит сугубо повествовательные эпизоды, как, например, историю осады Иерусалима Сеннахиримом (главы 36-37). Переходит эта традиция и в Новый Завет, где в начало повествования Луки включено несколько гимнов.

Л. Зогбо и Э. Вендлэнд отмечают, что подобное сочетание прозаического нарратива с поэтическими вставками характерно не только для

⁷⁶ Gray, 1972:46.

Библии, но и для африканских традиций устного рассказа: «В африканском контексте такие “песенные вставки” усиливают основную линию повествования, позволяют аудитории поучаствовать в представлении, а возможно, дают рассказчику небольшой перерыв. Относительно дошедших до нас древнееврейских примеров мы не знаем, пелись ли эти поэтические вставки аудиторией. Они часто встречаются на пике повествования и передают всю силу чувств главных героев, либо же создают фон для значимой темы. Во многих культурах такие переходы от прозы к поэзии не столь неожиданны, как для западного читателя, пусть даже они и не во всех отношениях совпадают между собой»⁷⁷. В качестве еще одной типологической параллели можно привести исландские саги, где повествование нередко останавливается в кульминационный момент, чтобы процитировать краткое поэтическое изречение одного из главных героев; в Старшей Эдде, наоборот, песни предваряются краткими прозаическими предисловиями.

Но если мы говорим о двух полюсах, что же отличает поэтический полюс от прозаического? Исследователи традиционно выделяют два основных принципа:

- **Параллелизм** синтаксический, лексический и фонетический (аллитерации и ассонансы), тесно связанный с параллелизмом смысловым.
- **Ритмическая упорядоченность**, то есть деление текста на отрывки примерно равной длины с примерно равным числом ударений (некоторые без особых на то оснований полагают, что эта упорядоченность может отражать более строгий древний размер, утраченный в масоретской записи). По сути дела, это еще одна разновидность параллелизма – ритмическая.

Объединяя эти два признака, Ю.М. Лотман сказал некогда о поэзии в целом: «поэзия – это структура, все элементы которой на разных уровнях находятся между собой в состоянии параллелизма и, следовательно, несут определенную смысловую структуру»⁷⁸.

Итак, эти две черты – параллелизм и ритмическую упорядоченность – можно встретить и в библейской прозе, и в то же время они не являются строго обязательными для каждого стиха или полу-

⁷⁷ Zogbo – Wendland, 2000:74.

⁷⁸ Лотман, 1972:91.

стишия поэтических книг Ветхого Завета. Разницу между поэзией и прозой обычно видят в том, насколько регулярны в тексте эти характерные признаки – многоуровневый параллелизм и ритмическая упорядоченность. Р. Саппан пишет: «Каждый поэтический текст в Библии построен при помощи этих двух просодических структур, ритма и параллелизма. Все же стоит заметить, что в некоторых местах мы находим только параллелизм (без ритмического размера) или только ритмический размер (без параллелизма). Особенно часто встречается второе. Критерием для причисления текста к поэзии может считаться наличие по крайней мере одного из этих двух признаков»⁷⁹. Ритм и параллелизм сами по себе величины не абсолютные, их присутствие в тексте может быть более или менее регулярным и заметным.

Возможно, принципиальные различия между библейской поэзией и прозой следует искать не в формальных признаках, а в стремлении авторов чаще или реже использовать те или иные поэтические приемы для выделения разных видов речи: повествований, диалогов, пророчеств, песен и т. д. Некоторые ученые, подчеркивая внутреннее единство ветхозаветных книг, предпочитают видеть в каждой из них единый текст, в котором специально соединены весьма разнородные элементы. Так, говоря о книге Бытия, Ф. Андерсен называет такое повествование «не прозой и не поэзией, а эпическим произведением, содержащим и поэтические приемы, и развернутые риторические структуры»⁸⁰.

Предпринимались и попытки определить древнееврейскую поэзию, исходя из чисто лингвистических критериев. Так, было замечено, что в текстах, обычно относимых к поэтическим, реже встречаются т.н. «прозаические служебные слова» (prose particles): артикль ׀, местоимение ׀ָ׀ָ׀ָ ‘который’, частица ׀ָ׀ָ, указывающая на прямое дополнение. Существовали даже попытки определить тот статистический порог, который позволил бы отделить поэзию от прозы: если относительная доля этих частиц в тексте менее 5%, перед нами, без сомнения, поэзия, а если более 15%, то проза; условную и нечеткую границу составляет доля в 10%⁸¹. Кстати, сюда можно добавить и особые поэтические слова, например, отрицательную частицу ׀ָ׀ָ, которая встречается

⁷⁹ Sappan, 1975:59-60 (цитируется по английскому переводу, Kugel, 1981:81).

⁸⁰ Andersen, 1974:124.

⁸¹ Freedman, 1987a.

только в пророческих и поэтических текстах. Разумеется, такого рода подсчеты дают нам весьма ценную подсказку относительно поэтического словаря и поэтической грамматики в древнееврейской книжной традиции, но считать это рабочим определением довольно трудно. В самом деле, хотя нетрудно было бы составить список слов, встречающихся в русской поэзии XIX–XX веков чаще или реже, чем в прозе, но невозможно себе представить, чтобы русскую поэзию мы отделяем от прозы на основании частоты их употребления!

Относительно недавно с подобным лингвистическим подходом выступил и А. Никкаччи, который предложил решать вопрос о характере древнееврейской поэзии в лингвистическом ключе⁸². С его точки зрения, нет четкой грани меж двумя понятиями, но чистая поэзия все же существует, как и чистая проза. Различия между ними состоят в следующем⁸³:

- сегментированное vs. линейное представление информации (sequented versus linear communication);
- параллелизм сходных vs. последовательность разных отрывков текста (parallelism of similar bits of information versus sequence of different bits of information);
- употребление глагольных форм по определенной системе, поддающейся классификации vs. употребление глагольных форм вне подобной системы (non-detectable versus detectable verbal system).

Первые две оппозиции достаточно ясны, что же касается третьей, здесь Никкаччи выступает не столько в качестве литературоведа, сколько в качестве гебраиста. Действительно, все существующие на сегодняшний день синтаксические описания древнееврейского глагола ограничиваются исключительно прозой. О поэзии просто говорится, что в ней глагольные формы употребляются ненормативно, поскольку они категорически не вписываются ни в одну из предлагаемых моделей.

Конечно, мы не будем углубляться здесь в лингвистические дебри и запомним пока только одно: Никкаччи определяет поэзию как принципиально иной по отношению к прозе способ подачи информации, где существенную роль играет параллелизм. В разделе 3.6.1. нам еще предстоит к этому вернуться.

⁸² Niccacci, 1997.

⁸³ Niccacci, 1997:77-78.

Итак, квалифицированное большинство ученых признает достаточно условное и нечеткое деление ветхозаветных текстов на прозу и поэзию, но вопрос о структурных особенностях ветхозаветной поэзии до сих пор остается открытым. Здесь существует два принципиальных подхода: один состоит в том, чтобы «алгеброй гармонию поверить», т.е. найти по возможности математически точные схемы и формулировки, а второй – в том, чтобы понять сам принцип этой гармонии. Далее мы рассмотрим их по отдельности.

1.2.3. «Алгебра» ветхозаветного стиха

Пожалуй, первую серьезную попытку в этом направлении предпринял Т. Коллинз. Его работа “Виды строк в древнееврейской поэзии” вышла в 1978 году⁸⁴. Цель своей работы он определяет как анализ строк, основанный на их грамматическом строении (analysis of lines based on grammatical structures). Этот анализ был им осуществлен весьма прямолинейно и однобоко: в своей книге он выстраивает синтаксические схемы отдельных строк и сравнивает их между собой. Существует краткая рецензия М. О’Коннора на эту книгу⁸⁵.

Коллинз предпринял грандиозный труд, но, как отметила А. Берлин⁸⁶, результат оказался довольно поверхностным. Он обращает внимание исключительно на внешнее сходство, и в результате два полустушия из книги Осии (5:3) оказываются совершенно не связанными между собой:

אֲנִי יָדַעְתִּי אֶפְרַיִם	Знаю Я Ефрема,
וְיִשְׂרָאֵל לֹא־נִכְתַּד מִמֶּנִּי	и Израиль от меня не сокрыт!
כִּי עָתָה הִזְנִיתָ אֶפְרַיִם	Ты пустился блудить, Ефрем,
נִטְמָא יִשְׂרָאֵל:	Израиль осквернен!

Не нужно быть знатоком работ Н. Хомского и его теории порождающей грамматики⁸⁷, чтобы понять: на самом деле высказывания в первых двух строках совершенно идентичны, только второе вместо действительного залога выражено в страдательном и вместо утвердительной формы – в отрицательной⁸⁸. Но, применяя методику Коллинза,

⁸⁴ Collins, 1978.

⁸⁵ O’Connor, 1980b.

⁸⁶ Berlin, 1985:19.

⁸⁷ Хомский, 1998 и др.

⁸⁸ К этому примеру мы вернемся в разделе 3.3.1.

мы будем вынуждены вопреки очевидному признать полное отсутствие параллелизма между ними.

О том, как это упущение исправил С. Геллер, будет сказано далее в разделе 1.3.1. В рамках данной работы мы еще не раз столкнемся с ситуацией, когда филологам для объяснения, казалось бы, чисто литературных особенностей художественного текста приходится прибегать к лингвистике, но лингвистический материал не прощает верхоглядства и заставляет все глубже погружаться в ту область, куда изначально никто как будто и не собирался заглядывать⁸⁹.

Всего на два года позже Коллинза М. О'Коннор выпустил свой объемистый (более 600 страниц) труд "Структура древнееврейского стиха"⁹⁰. В нем мы находим прекрасный обзор всех предшествующих работ и примеры из других ближневосточных традиций, прежде всего угаритской. По некоторым частным вопросам, затронутым в этом труде, высказался в серии из двух статей У. Холладэй⁹¹, впрочем, не касаясь методологических основ рецензируемой книги. Хотя работы О'Коннора и Коллинза вполне самостоятельны, их объединяет стремление выстроить четкие и однозначные лингвистические схемы отдельных элементов текста (строк, а у О'Коннора также пар слов) и затем заняться их статистическим анализом. Выше уровня отдельных строк не поднимаются ни Коллинз, ни О'Коннор – о неизбежных недостатках и серьезной ограниченности такой методологии нам еще предстоит сказать.

Впрочем, следует отметить, что в некоторых отношениях О'Коннор подправил Коллинза. Так, он несколько смягчил его жесткие требования к идентичности внешней синтаксической структуры, признав, в частности, что эллипсис (т.е. пропуск, в терминологии О'Коннора 'gapping') той или иной части предложения не разрушает его параллелизма с таким же предложением, в котором все члены даны эксплицитно.

Некоторые теоретические положения общего характера были изложены О'Коннором в отдельной работе "Необъяснимое уменье языка": лингвистическое изучение стиха"⁹², в которой, кстати, разбирается в общих чертах подход Р. Якобсона к проблеме библейской поэзии и параллелизма.

⁸⁹ Приходится признаться, что не раз по мере написания этой книги подобное происходило и с ее автором.

⁹⁰ O'Connor, 1980a.

⁹¹ Holladay, 1999a и 1999b.

⁹² O'Connor, 1982.

С точки зрения еще одного исследователя библейского параллелизма, С. Геллера, О'Коннор и Кугел представляют два полюса, причем каждый абсолютизирует лишь одну сторону феномена библейской поэзии. О'Коннор, по его мнению, все сводит к формальным критериям, тогда как Кугел вообще как будто напрочь от них отказывается⁹³.

Впрочем, в этом споре сам Геллер, кажется, стоит ближе к О'Коннору. Вот как определяет он цель поэтического анализа, в том числе и применительно к библейским текстам: «Цель поэтического анализа заключается в том, чтобы понять, каким образом поэт при помощи формальных приемов усиливает содержание текста... В поэзии значима именно форма, поэтические приемы так же важны с точки зрения факта, как и археологические находки. Именно форма открывает нам образ мышления и чувства древних израильтян»⁹⁴. Пожалуй, такой подход все же представляется слишком односторонним.

Безусловно, стоит отметить и работу Л.А. Шёкеля «Учебник древне-еврейской поэзии»⁹⁵. В ней читателю предлагается достаточно подробный обзор современного состояния научных исследований по всем основным направлениям, связанным с библейской поэзией. Работа носит обзорный характер и не предлагает глубоко оригинальных теорий, хотя содержит немалое количество интересного материала по отдельным разделам.

Последней по времени из фундаментальных работ общетеоретического характера, посвященных ветхозаветной поэзии, можно считать монографию У. Уотсона⁹⁶. Уотсон, как и Шёкель, возвращается к более традиционным литературоведческим методикам и подробно рассматривает употребление стандартных поэтических приемов (как это и анонсировано в заглавии работы), приводя многочисленные параллели из родственных литературных традиций, прежде всего угаритской. Краткий, но емкий обзор литературы восьмидесятых годов, посвященной библейской поэзии, можно также найти в отдельной статье Уотсона, вышедшей в 93-м году⁹⁷.

Более прикладными можно считать серию из трех книг, изданных Й.П. Фоккельманом⁹⁸. Теоретические введения к первым

⁹³ Geller, 1982b:26-27.

⁹⁴ Geller, 1982a.

⁹⁵ Schökel, 1988.

⁹⁶ Watson, 1986.

⁹⁷ Watson, 1993.

⁹⁸ Fokkelman, 1998, 2000 и 2002.

двум томам в основном посвящены принципам синтаксического анализа и, в частности, реконструкции до-масоретской слоговой структуры. Но основную часть книг Фоккельмана занимает анализ конкретных поэтических текстов, по преимуществу с метрической и строфической точки зрения.

В заключение разговора о работах этого направления стоит отметить, что Дж. Кугел в статье, изданной в дополнение к его главной работе, о которой уже не раз заходила речь⁹⁹, справедливо отмечает, что изощренные классификации, к сожалению, нередко лишь запутывают предмет. С его точки зрения, к библейской поэзии стоило бы подойти с несколько иной стороны и рассмотреть те частные вопросы, которые остались в значительной степени не проясненными. В частности, как сочетаются между собой различные блоки текста, состоящие из нескольких строк («*raise sequences*» в терминологии Кугела)?

Задавая этот вопрос, Кугел по сути заводит разговор на ту же тему, к которой с разных сторон подбирались многие другие авторы: параллелизм как способ организации текста и представления информации. Очевидно, что и здесь поиск решения принадлежит в немалой степени к области современной лингвистики, к которой нам еще предстоит вернуться.

1.2.4. Принцип поэтичности и параллелизм

Итак, Дж. Кугел, начав свое исследование с критического вопроса о том, можно ли вообще говорить о различии прозы и поэзии в Библии, в конце концов предложил иную модель: «Если оставить в стороне представления о библейской прозе и библейской поэзии и постараться взглянуть свежим взглядом на различные части Библии, чтобы понять, в каком отношении они различаются, то скоро нам станет ясно: существует не два вида высказываний, а множество различных элементов, которые придают стилю возвышенность и упорядочивают текст. Повторяющиеся парные структуры, явное стремление к компактности и высокая степень семантического параллелизма характерны для одних отрывков; в других отрывках параллелизм встречается менее последовательно и в меньшей степени охватывает семантику»¹⁰⁰.

⁹⁹ Kugel, 1984.

¹⁰⁰ Kugel, 1981:85.

С таким подходом, кстати, не согласился Р. Олтер¹⁰¹, который на вопрос о существовании ветхозаветной поэзии, достаточно четко отличимой от прозы, отвечал утвердительно.

Здесь мы сталкиваемся с тем случаем, когда один и тот же материал может быть непротиворечиво объяснен с помощью различных моделей. Согласно первой, о которой шла речь выше, в Ветхом Завете есть и поэзия, и проза. Однако предлагается и иная модель: существует некий общий принцип «поэтичности» (или, пользуясь терминологией Кугела, «возвышенного стиля») который с большей или меньшей регулярностью проявляется в разных текстах. Какую именно модель принять – в данном случае не так важно, но сам подход Кугела провоцирует начало разговора о том, что вообще отличает прозу от поэзии, или же возвышенный стиль от «приземленного»? С точки зрения Кугела, три характеристики: возвышенность, формальная упорядоченность и «строгость организации» или «компактность» (*terseness*).

Как известно, текст отличается от хаотического набора букв, слов и предложений прежде всего связностью – отдельные его элементы вступают в определенные смысловые связи друг в другом. Вместе с тем, всякий текст неизбежно содержит в себе неожиданные повороты – иначе он просто перестает быть интересным. Читатель должен видеть связь одного отрывка с другим, но эта связь не должна быть слишком очевидной, не должна угадываться автоматически.

Подробнее этот вопрос применительно к библейской поэзии разбирает, в частности, Э. Уэндлэнд¹⁰². Он отмечает, что *последовательность* (*continuity*) текста имеет непосредственное отношение к связности (*coherence*) и поступательности (*progression*), а *непоследовательность* (*discontinuity*) – к разбиению текста на отрывки (*segmentation*) и выделению отдельных его элементов (*prominence*). Вероятно, можно сказать, что в прозе и в поэзии баланс между этими началами в них выглядит неодинаково; более того, сама связность или поступательность достигается в них разными путями; поэт и прозаик ведут читателя к цели не только с разной скоростью, но и по разным путям.

Размышляя об этом, А. Берлин приводит весьма интересное наблюдение, сделанное одним европейцем (У. Эмпсоном) по поводу ки-

¹⁰¹ Alter, 1985:18-19.

¹⁰² Wendland, 1994.

айского стихотворения: «В этих строках нет ни рифмы, ни размера, ни таких приемов, как сравнение – и потому мы считаем их поэзией только в силу их компактности; два утверждения выглядят тесно связанными, читатель как будто принужден самостоятельно решать, каково отношение между ними. Это ему предстоит определить, по какой причине те или иные факты сочетались в едином стихотворении. Он может изобрести сразу несколько таких причин и расположить их в некотором порядке. Думаю, это главная черта в поэтическом применении языка»¹⁰³. Говоря иными словами, перед нами – все тот же принцип компактности.

Очень ярко выразил это загадочное свойство поэзии А. Генис, давший как бы мимоходом в книге, посвященной прозаику С. Довлатову, такое определение: «Поэзия... сгущает реальность, от чего та начинает жить по своим законам, отменяющим пространство и время, структуру и иерархию. Информационная среда уплотняется до состояния сверхпроводимости, при котором все соединяется со всем. В таком состоянии нет ничего случайного. Тут не может быть ошибки. Бессмысленно спрашивать, правильно ли выбрано слово. Если оно сказано, значит – верно»¹⁰⁴.

Это определение, конечно, звучит несколько максималистски. Безусловно, взаимосвязано всё, но взаимосвязи нельзя назвать полностью равноценными и произвольными – если бы это было так, вместо структуры перед нами был бы хаос. Движение «элементарных частиц» поэзии (здесь мы развиваем физическую метафорику Гениса) в значительной степени определяется силовым полем, заданным традицией, литературными условностями, наконец, здравым смыслом. Но Генис прав в том отношении, что в настоящем поэтическом тексте постоянно возникают самые непредсказуемые и необычные сочетания смыслов и слов, и что именно возможность таких сочетаний делает текст эстетически привлекательным и выразительным.

И, собственно говоря, те неожиданные и неочевидные вне данного текста отношения между различными словами, выражениями и целыми абзацами – отношения, которые и порождают смысл поэзии, – можно

¹⁰³ Empson, 1947:24-25. Чтобы читатель сам мог оценить, насколько прав был Эмпсон, стоит привести здесь эти строки:

Swiftly the years, beyond recall.

Solemn the stillness of this spring morning.

¹⁰⁴ Генис, 2001:170.

назвать параллелизмом. Это не слишком конкретное и очень широкое определение, но сейчас мы оттолкнемся от него, чтобы к началу третьей главы конкретизировать и сжать его.

Пожалуй, здесь будет уместно задать вопрос: а что тогда не есть параллелизм? Кому-то покажется, что любой поэтический прием может быть в конечном счете сведен к параллелизму. Такое предположение, как мы увидим, недалеко от истины. К этому вопросу мы тоже вернемся в начале третьей главы, а пока отметим, что параллелизмом мы не будем считать те смысловые связи между словами и предложениями, которые обусловлены синтаксической структурой, логикой, нашими представлениями о мире и т.д. Но если в связь друг с другом вступают элементы текста, которые, казалось бы, никак не связаны друг с другом, это имеет прямое отношение к параллелизму. Самый живописный рассказ о красоте лунной ночи или юной девушки не имеет отношения к параллелизму, но стоит уподобить лицо любимой Луне, стоит просто поставить два этих описания рядом – перед нами будет явный пример параллелизма.

А. Берлин¹⁰⁵ рассматривает интересный в этом отношении пример поэтической речи, сравнивая повествование о гибели Сисары с песнью Деворы (которую, кстати, нередко считают самым древним отрывком Библии¹⁰⁶):

וַיֹּאמֶר אֵלָיָהּ הַשְּׁקִינִי נָא
מֵעֵט מַיִם כִּי צָמְאֹתִי וַתַּפְתָּח
אֶת־נְאוֹד הַחֶלֶב וַתִּשְׁקֶהוּ
וַתִּכְסֶהוּ:

¹⁹ [Сисара] сказал ей: «Дай мне немного воды напиться, я пить хочу». Она развязала мех с молоком, и напоила его, и опять прикрыла его.

וַיֹּאמֶר אֵלָיָהּ עֲמֵד פֶּתַח הָאֵהָל
וְהִיָּה אִם־אִישׁ יָבוֹא וְשָׁאַלְךָ וְאָמַר
הִישׁ פֹּה אִישׁ וְאָמַרְתְּ אֵין:

²⁰ [Сисара] сказал ей: «Стань у дверей шатра, и если кто придет и спросит у тебя и скажет: “Нет ли здесь кого?”, ты скажи: “Нет!”».

וַתִּקַּח יַעֲלָ אֶשֶׁת־חֹבַב אֶת־יִתְדֵהָ
הָאֵהָל וַתִּשֶׂם אֶת־הַמַּקְבֵּת בְּיָדָהּ
וַתִּבֹּא אֵלָיו בַּלָּאֵט וַתִּתְקַע
אֶת־הַיִּתְדַת בְּרַקְתָּהּ וַתִּצְנַח בְּאַרְצָהּ
וְהָיָא־נֶרְדָם וַיַּעַר וַיָּמָת:

²¹ Иаиль, жена Хеверова, взяла кол от шатра, и взяла молот в руку свою, и подошла к нему тихонько, и вонзила кол в висок его так, что приколола к земле; а он спал от усталости и умер. (Суд 4:19-21, СП)

¹⁰⁵ Berlin, 1985:11-14; см. также Ogden, 1994.

¹⁰⁶ Дьяконов, 1995.

- תְּבַרְךָ מְנַשִּׁים יַעַל
אֵשֶׁת חֶבֶר הַקִּינִי
מְנַשִּׁים בְּאֵהָל תְּבַרְךָ:
מִים שָׁאָל חֶלֶב נָתַנָּה
בְּסִפְּל אֲדִירִים הַקְּרִיבָה חֶמְאַה:
- יָדָהּ לִיתֵד תְּשַׁלְּחָנָה
וַיְמִינָה לְהִלְמוֹת עַמְלִים
וְהִלְמָה סִיסְרָא מַחֲקָה רֹאשׁוֹ
וּמַחֲצָה וַחֲלָפָה רַקְתּוֹ:
בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפֵל
שָׁכַב בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפֵל
בְּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפֵל שְׂדוּד:
- 24 Да будет благословенна среди жен
Иаиль,
жена Хевера Кенейянина,
среди жен в шатрах да будет
благословенна!
- 25 Воды просил – молока дала,
в чаше знатной поднесла кислых
сливок.
- 26 Руку протянула к колу,
десницу – к молоту работников;
ударила Сисару, в голову поразила,
висок разбила и пронзила.
- 27 К ногам ее склонился, пал;
лежит у ног ее; склонился, пал;
где склонился, там пал, сраженный.
(Суд 5:24-27)

Нетрудно убедиться, что поэтический текст вовсе оставляет в стороне одни подробности и существенно расширяет другие. Так, в пятой главе ни слова не говорится не только о развязывании меха (эту подробность можно легко опустить без ущерба для повествования), но и о том, что Сисара в момент смертельного удара уже лежал на земле в бессознательном состоянии. Действительно, непросто было бы Иаили пронзить висок мужчины, который стоял бы на ногах и к тому же отдавал бы себе отчет во всем происходящем! С другой стороны, усиливаются те детали, которые подчеркивают ключевые контрасты этого рассказа: показное гостеприимство Иаили и нанесенный ей смертельный удар, гибель грозного некогда воина от руки слабой женщины. Каждая такая деталь изображается «по нарастающей»: была подана не просто вода, но молоко и даже кислые сливки в особой чаше; Иаиль не только ударила, но поразила и даже пронзила висок Сисары.

Нельзя не заметить, что кульминационный момент всей этой истории описан не вполне достоверно, если под достоверностью понимать фотографически точное изложение происшедших событий, как следовало бы сделать в милицейском протоколе. Сисара не склонился к ногам Иаили и не падал, сраженный; в момент смерти он уже лежал. Вместе с тем поэтическая вольность автора полностью оправдана широким контекстом. Образно говоря, Сисара действительно пал к ногам израильтянки, вопреки представлениям его придворных дам, что в эту са-

мую минуту он, напротив, делит добычу: «по девке, по две на каждого воина» (стих 30).

Как пишет об этом Л. Вау, «В любом поэтическом тексте постоянно обыгрываются две основные оппозиции: *эксплицитность vs. умолчание*, с одной стороны, и *избыточность vs. двусмысленность* с другой. Обе оппозиции связаны с вопросом об объеме информации, представленном в данном тексте... Итак, поэзия, сосредоточенная на самой себе и на знаке как таковом, обыгрывает обе эти оппозиции. С одной стороны, поэтические выражения могут содержать умолчания, а с другой стороны, могут вкладывать в многозначную форму несколько смыслов одновременно»¹⁰⁷. Иными словами, поэт нарушает баланс в этих двух оппозициях чаще прозаика. Взглянув на приведенный выше пример, мы легко убедимся, сколько в “Песни Деворы”, с одной стороны, повторов, а с другой – пропусков.

Здесь уместно будет вспомнить определение, которое давал библейской поэзии еще один исследователь, Й. де Мур: «Основной закон западносемитского стихосложения заключается в том что, в известных пределах, каждый отрезок текста может быть развернут или сужен, расширен или сжат»¹⁰⁸.

Но дело здесь еще и в том, что информативность поэзии отличается от информативности прозы. Повторы и пропуски, пробелы и излишества – не просто привилегии знаменитой «поэтической вольности», они в значительной мере и являются носителями информации, без них стихотворение теряет не только свое очарование, но и самый смысл.

Это в равной мере касается и автора “Песни Деворы”, и великих поэтов нашего времени. Приведенный нами выше отрывок, по сути, не сообщает ничего нового, напротив, он даже вносит некоторую путаницу: все-таки, какой именно напиток подала Иаиль Сисаре – свежее молоко или кислые сливки? Нам точно неизвестно, какой именно продукт обозначен здесь еврейским словом **חָמֶץ**, но можно предположить, что он был подобен айрану – кисломолочному напитку, который и сегодня во многих странах Востока подают гостю в жару, он прекрасно утоляет жажду и полезен для здоровья. Молоко в жарком палестинском климате скисает практически сразу. Но, с другой стороны, женщина, дающая беспомощному существу молоко, напоминает о материнстве, о том, что

¹⁰⁷ Waugh, 1980.

¹⁰⁸ de Moor, 1978:127.

генерь надменный завоеватель оказался в положении грудного младенца. Впрочем, задача поэта – не в том, чтобы описать точное меню, а в том, чтобы расставить определенные акценты и преподнести читателю структурированный образный ряд. К тому же можно предположить, что поэт конкретизирует образ: она подала ему нечто молочное, а именно – кислые сливки.

По сути дела, то же самое можно сказать и о современной поэзии. Одно из самых известных стихотворений Б. Пастернака, “Гамлет”, с точки зрения прозаика, не сообщает нам абсолютно никакой новой информации. Оно просто проводит совершенно неожиданную параллель между самим поэтом, шекспировским Гамлетом, актером на сцене и Иисусом Христом в Гефсиманском саду. Четыре образа просто встали в один ряд – и гениальное произведение искусства состоялось. Более того, как только стихотворение стало хрестоматийным, на него стало возможно ссылаться в других произведениях, причем не только литературных. Сегодня редкая книга, фильм или передача о В. Высоцком не поставит на главное, символическое место роль Гамлета и стихотворение Пастернака, которое читал актер со сцены Таганки. Как только этот текст занял свое место в русской культуре, к четырем образам добавился пятый, и этот ряд может быть продолжен. Кстати, современные исследователи библейской поэзии сегодня нередко оказываются в положении людей, которым, условно говоря, знакомо стихотворение Пастернака, но совершенно ничего не известно о шекспировском Гамлете. Им приходится строить свой анализ в значительной степени на догадках и реконструкциях, адекватность которых едва ли сможет когда-нибудь быть проверена.

Еще один автор, о котором нам предстоит не раз вспоминать – Р. Олтер. Практически одновременно с уже упомянутой “Динамикой библейского параллелизма” Берлин вышел его труд “Искусство библейской поэзии”,¹⁰⁹ в котором Олтер постарался дать не просто некоторую сумму фактов, но целостный и органичный подход к ветхозаветной поэзии как к явлению словесного искусства. Можно только сожалеть о том, что эти две книги появились одновременно, поскольку в результате два вполне оригинальных и талантливых автора практически не учли написанное друг другом. Тем не менее, к этим книгам нам еще предстоит обратиться.

¹⁰⁹ Alter, 1985.

1.2.5. Параллелизм в повествовательной прозе

Итак, мы выяснили, что четкого разграничения между прозой и поэзией в Ветхом Завете нет, а есть скорее два полюса, между которыми лежит достаточно обширная область промежуточных форм. Немало было сказано о том, какую важную роль играет параллелизм для поэтического полюса – но что можно сказать о прозе? Ведь мы уже выяснили, что определенная доля поэтических приемов присутствует и в прозаических текстах. Но нет ли каких-то иных, характерных именно для прозы видов параллелизма?

Трудно представить себе более прозаический текст, нежели повествовательный. В исследованиях этого типа текстов заметным шагом вперед стала еще одна работа Р. Олтера “Искусство библейского повествования”¹¹⁰, в которой, несмотря на некоторую схематичность и неполный учет предшествующих работ, высказано немало свежих и ценных идей и приведены примеры интереснейшего анализа рядка конкретных текстов.

Олтер начинает с того, что обращает внимание читателя на 38-ю главу книги Бытия. Только что, в 37-й главе, говорилось о том, как братья хотели убить Иосифа, но в конце концов продали его в рабство, а отцу, Иакову, предъявили одежду, вымазанную кровью козленка. История Иосифа только началась. И вдруг, на самом трагическом месте, повествователь прерывает свой рассказ и предлагает нам совершенно другой сюжет. Иуда, один из старших братьев Иосифа, теряет двух своих сыновей, которые поочередно были замужем за одной и той же женщиной, Фамарью. Согласно закону левиратного брака, третий сын должен был взять ее в жены, но Иуда оставляет ее жить в одиночестве. Тогда она, улучив момент, претворяется придорожной блудницей, и Иуда «входит к ней». В качестве залога он оставляет печать и посох, но друг, которого Иуда посылает к блуднице с козленком в качестве гонора, не может ее найти, и вещи Иуды пропадают. Тем временем он узнает, что Фамарь беременна, и хочет ее убить. И тут она предъявляет ему вещи для опознания. Иуде приходится признать правоту Фамари.

При чем здесь эта история? Ведь в 39-й главе мы снова встречаем Иосифа, на сей раз уже в Египте, и если бы 38-ю главу исключили из текста, никто бы и не подумал, что когда-то она там была. Сторонники «исторической критики» видели здесь лишь случайное нагромождение

¹¹⁰ Alter, 1981.

материала, руку неумелого редактора, который «вклеил» вставной эпизод, не задумываясь о цельности произведения. Вот что писал о ней такой выдающийся ученый, как Г. фон Рад: «Всякий внимательный читатель заметит, что история Иуды и Фамари совершенно не связана со строго организованной историей Иосифа, в начало которой она вставлена... Нельзя упускать из виду несоответствие, которое возникло от сочетания этого рассказа с повествованием об Иосифе»¹¹¹.

Однако нашлись и другие «внимательные читатели», которые заметили как раз противоположное. Так, Р. Олтер отмечает совпадение мотивов и даже мелких деталей в двух повествованиях. Они действительно на первый взгляд совершенно несхожи, но внимательное чтение позволит нам найти немало общего между двумя сюжетами:

Иосиф и его братья	Фамарь и Иуда
<p>Иаков любит Иосифа больше остальных сыновей, что вызывает зависть братьев.</p> <p>Сыновья Иакова предъявляют ему одежду Иосифа (со словами $\text{קָנַתְּךָ אֵת הַבְּגָדִים}$, дословно «опознай»), и тот опознает ее.</p> <p>Иуда с братьями обманывает своего отца Иакова, вымазав кровью козленка одежду Иосифа, предмет его былой гордости.</p> <p>Иосифа сначала хотят убить, но потом оставляют в живых.</p>	<p>Иуда любит сыновей и потому отказывает Фамари в законном браке со своим младшим сыном.</p> <p>Фамарь предъявляет Иуде его собственные вещи (со словами $\text{קָנַתְּךָ אֵת הַבְּגָדִים}$), и тот опознает их.</p> <p>Фамарь обманывает своего свекра Иуду, потребовав у него в залог за козленка его печать, перевязь и посох, т.е. знаки его достоинства.</p> <p>Фамарь сначала хотят убить, но потом оставляют в живых.</p>

Впрочем, Олтер не был первым, кто обратил внимание на это обстоятельство, как он и сам это признает¹¹². Полтора тысячелетия назад другой внимательный читатель, автор мидраша¹¹³, писал: «Святой, будь Он благословен, сказал Иуде: ты сказал своему отцу: “опознай!” Фамарь скажет “опознай!” тебе самому ... ты обманул своего отца при помощи козленка. Фамарь обманет при помощи козленка тебя самого». Что объединяет в данном случае автора мидраша и современного ученого – это отношение к

¹¹¹ von Rad, 1972:356-357.

¹¹² Alter, 1981:11.

¹¹³ *Берешит Рабба*, 84.20; 85.9. Здесь и далее, если не указано иное, имеется в виду вавилонская версия.

тексту как к единому целому, в котором различные элементы соединены не хаотичным и случайным образом, а с определенной целью. Автор мидраша видит текст в богословско-моралистическом плане, ученый – в литературоведческом, но эти два подхода не столько противоречат один другому, сколько дополняют друг друга. Впрочем, можно отметить, что сходство между двумя историями на этом не кончается. Иуда, в частности, не только услышал слово «опознай», но и узнал на собственном опыте, что значит потерять сына, причем дважды.

Кстати, подобная история случилась и с Иаковом. В свое время он воспользовался слепотой отца, чтобы выдать себя за брата, которого особенно любил отец, и так получить предназначенное брату благословение (Быт 27). Спустя годы, его точно так же обманет Лия: воспользовавшись ночной темнотой, выдаст себя за сестру, которую Иаков любил, и которая была предназначена ему в жены (Быт 29:21-30).

Вслед за Олтером, совпадения между этими двумя повествованиями подробно исследовал П. Нобл¹¹⁴. Он расширил поле зрения и показал, что история Фамари содержит некоторые намеки на то, чем закончатся злоключения Иосифа. Здесь стоит привести в несколько сокращенном виде сделанное им сопоставление:

Иосиф и его братья	Фамарь и Иуда
<p>Братья не любят Иосифа за его хвастовство.</p> <p>В результате братья дурно обходятся с Иосифом, продав его в рабство на чужбину. Они надолго расстаются.</p> <p>У братьев возникает потребность в хлебе, удовлетворения которой они ищут у Иосифа.</p> <p>Внешность Иосифа настолько изменилась, что братья его не узнают.</p> <p>Братья пытаются расплатиться за полученное зерно, но Иосиф не оставляет им возможности это сделать.</p> <p>Иосиф, наконец, открывается братьям.</p> <p>Братья каются в совершенном грехе</p>	<p>Иуда не любит Фамарь, так как подозревает ее причастность к смерти своих сыновей.</p> <p>В результате Иуда дурно обходится с Фамарью, обманув ее ожидания на третий брак и оставив ее в одиночестве. Они надолго расстаются.</p> <p>У Иуды возникает потребность в интимной близости, удовлетворения которой он ищет у Фамари.</p> <p>Внешность Фамари настолько изменилась, что Иуда ее не узнает.</p> <p>Иуда пытается расплатиться за оказанные услуги, но Фамарь не оставляет ему возможности это сделать.</p> <p>Фамарь, наконец, открывается Иуде.</p> <p>Иуда кается в совершенном грехе и</p>

¹¹⁴ Noble, 2002.

и резко меняют свое отношение к Иосифу.

У Иосифа рождается двое детей, причем Иаков неожиданно дает благословение правой руки младшему (Ефрем, а не Манассия).

резко меняет свое отношение к Фамари.

У Фамари рождается двое детей, причем первенцем неожиданно оказывается тот, кто вышел из утробы позже (Зара, а не Фарес).

Нечто подобное можно увидеть и в истории провидца Валаама (Числ 22-24), который сперва по авторской иронии оказывается неспособен увидеть то, что видит даже его ослица, а потом, изрекая вместо проклятий благословения Израиллю, сам оказывается в роли такой упрямой ослицы по отношению к нанявшему его Валаку: упрямо отказывается исполнить прямое повеление своего господина и тем самым открывает ему глаза на суть происходящего¹¹⁵.

Имеют ли эти внутренние связи отношение к параллелизму? Олтер даже не употребляет этого термина, но, по-видимому, перед нами то же самое явление, только проявляется оно на ином материале и на ином уровне. Будь то поэтические образы в рамках одного стиха или сюжетные ходы в рамках нескольких глав – в любом случае перед нами один и тот же, вполне определенный принцип построения текста. Различные элементы обретают полное звучание только в связи друг с другом. Олтер отмечает, что переключка между историей Фамари и историей Иосифа помогает лучше обрисовать характер действующих лиц, прежде всего Иуды, который играет ключевую роль в обоих повествованиях. Библейский повествователь не обладал, в отличие от современного романиста, неограниченным количеством чистой бумаги и чернил (или сотнями мегабайт свободного пространства на жестком диске), ему приходилось быть кратким, и в условиях этой краткости сопоставление параллельных элементов несло на себе огромную нагрузку.

Как сформулировал это Олтер, «библейское повествование, тщательно экономя изобразительные средства, вновь и вновь приглашает нас задуматься о сложности мотивировок и неоднозначности персонажей, потому что это – важнейшие грани видения человека, созданного Богом и переживающего все радости и горести данной ему свободы... В конечном счете именно настойчивые повторы библейского повествования столь ярко высвечивают перед нами неизбежное противоречие между человеческой свободой и божественным замыслом»¹¹⁶.

¹¹⁵ Alter, 1981:105 и далее.

¹¹⁶ Alter, 1981:22,113.

Впрочем, подробнее мы будем говорить об этом в четвертой главе, а пока можно ограничиться общим выводом: библейскому повествованию отнюдь не чужд параллелизм, причем не только на уровне отдельных слов и выражений, но и на сюжетном уровне. Здесь будет уместно напомнить, что выше мы уже разбирали другую работу Олтера, посвященную библейской поэзии и вышедшую несколькими годами позже, в 1985 году. Как уже было отмечено, Р. Олтер и А. Берлин работали в некоторой степени параллельно, и нет ничего удивительного в том, что через несколько лет после “Динамики библейского параллелизма” Берлин выпустила книгу под названием “Поэтика и интерпретация библейского повествования”, которая во многих отношениях дополняет работу Олтера¹¹⁷.

Таким образом, параллелизм оказывается не просто риторическим приемом или формальной чертой, характерной для определенного типа текстов. Неотъемлемым и теснейшим образом оказывается он связанным с закономерностями строения человеческой речи, в частности, со способом подачи информации. Риторических правил для определения этого явления оказалось недостаточно – и ученые прибегли к лингвистике.

1.3. Законы человеческой речи и параллелизм

Говоря о библейских текстах, Дж. Кугел предложил определение, которое, возможно, вполне подошло бы и к некоторым иным литературным и фольклорным традициям (изучение которых, разумеется, выходит за рамки нашей работы): «Было бы неправильно называть параллелизм поэтической фигурой или одним из тропов... Скорее это был синтез всех тропов, главный признак возвышенной речи»¹¹⁸. Вторя ему, А. Берлин говорит, что сама суть параллелизма была совершенно верно определена еще Р. Лаутом: «суть параллелизма состоит в *отношении между двумя понятиями*»¹¹⁹ (курсив А. Берлин). Далее она отмечает, что элементы текста, вступающие друг с другом в подобные отношения, совершенно не обязательно должны располагаться в непосредственной близости друг от друга и при этом могут быть очень различны по объему – от отдельного слова до отрывка текста. Принимая точку зрения Берлин, под параллелиз-

¹¹⁷ Berlin, 1994.

¹¹⁸ Kugel, 1981:8.

¹¹⁹ Berlin, 1985:2.

мом мы будем понимать не просто фигуру речи, а именно внутреннюю связь различных элементов этой речи.

По сути дела, ту же самую мысль высказал задолго до А. Берлин и в более общем виде Ю. Лотман: «художественный прием – не материальный элемент текста, а отношение»¹²⁰. Думаю, что только такое определение и может привести нас к подлинному пониманию параллелизма.

Стремление строить свою речь по тем или иным повторяющимся моделям признается в качестве общего свойства речевого поведения человека и даже находит экспериментальное подтверждение в психолингвистике, о чем подробнее будет сказано далее. При таком понимании параллелизма мы вступаем в область лингвистики. Каким может быть характер этой связи между различными элементами речи? Какими могут быть ее функции? На этих вопросах останавливалось немалое количество исследователей.

1.3.1. Строгая синонимия или антонимия?

Для нас, наследников Аристотеля, параллелизм нередко выглядит как неумелая и порой навязчивая попытка сказать любую мысль два раза или по крайней мере связать ее с тематически близким высказыванием. Нам, хочется видеть параллелизм простым и понятным, сводя, например, все богатство изречений книг Притчей к примитивному морализаторству: «праведник поступает хорошо, а нечестивец – плохо; праведника Господь наградит, а нечестивца накажет». На этом основании предлагаются даже конъектуры для тех библейских текстов, где нет столь явного противопоставления, а перевод непонятных мест делается исходя из предположений, что параллельные стихи и полустихия должны быть строго синонимичны или антонимичны. Эта практика, как указывает Э. Тов¹²¹, была в ряде случаев взята на вооружение еще создателями Септуагинты.

Но при таком подходе, когда в параллельных элементах усматриваются лишь строгие синонимы либо антонимы, мы упускаем из виду существенную особенность библейского текста. Как формулирует эту мысль Дж. Кугел¹²², «библейские строки параллельны не в том смысле, что утверждение Б служит параллелью к утверждению А, а в том, что Б,

¹²⁰ Лотман, 1972:24.

¹²¹ Тов, 1984.

¹²² Kugel 1981:52.

как правило, поддерживает А, продолжает, дублирует, завершает или превосходит его». Добавлю, что нередко параллельные элементы вступают друг с другом в антиномическое противоречие, в чем мы еще не раз убедимся.

И в самом деле, при внимательном чтении библейских текстов очень быстро обнаруживаешь, что их авторам были чужды прямолинейные схемы. Вот, например, что встречаем мы в Пс 138/139:8-10:

- | | | |
|-----------------------------------|---------------|-------------------------------|
| אִם-אֶפְסֶּק שָׁמַיִם שָׁם אֲתָהּ | ⁸ | Взойду ли на небо – Ты там, |
| וְאֶצְיֵעָה שָׁאוּל הַגֵּד: | | лягу ли в Шеоле – и там Ты! |
| אֲשָׂא כַנְפֵי-שָׁחַר | ⁹ | Если возьму крылья зари, |
| אֲשַׁכְנֶה בְּאַחֲרֵית יָם: | | за море переселюсь – |
| גַּם-שָׁם יִדְּךָ תִּנְחֵנִי | ¹⁰ | и там поведет меня Твоя рука, |
| וְתִאחֲזֵנִי יְמִינֶךָ: | | схватит меня десница Твоя. |

В первом стихе мы видим одновременно и строгое противопоставление (небо – Шеол), и полную синонимию. То же самое во втором: с одной стороны, здесь явное противопоставление (восток – место рождения зари, запад – край за морем). Но, с другой стороны, тут нетрудно увидеть и синтез: чтобы переселиться за море, псалмопевцу потребовались бы именно крылья зари. То же самое и в третьем: он говорит о полном контроле, который Бог будет иметь над псалмопевцем в заморской стране, но в то же время в нем противопоставляются глаголы נָחַח, ‘вести’, и אָחַז, ‘крепко держать’.

Но, может быть, все же можно поделить каждый стих на некоторое количество элементарных частиц, каждый из которых будет строго синонимичным или антонимичным? Тут хорошим примером нам послужит отрывок из Пс 145-го (146-го) псалма (ст.5-9):

- | | | |
|------------------------------------|--------------|---------------------------------------|
| אֲשֵׁרֵי שָׁאֵל יַעֲקֹב בְּעֶזְרוֹ | ⁵ | Блажен, кому в помощь – Иакова Бог, |
| שִׁבְרוֹ עַל-יְהוָה אֱלֹהָיו: | | кто надеется на Господа, Бога своего: |
| עָשָׂהוּ שָׁמַיִם וָאָרֶץ | ⁶ | Он небо и землю сотворил, |
| אֶת-הַיָּם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם | | море и все, что наполняет их! |
| הַשֶּׁמֶר אֱמֶת לְעוֹלָם: | | Он верность Свою вечно хранит: |
| עָשָׂה מִשְׁפָּט לְעֹשׂוּקִים | ⁷ | рассудит обиженных, |
| נָתַן לֶחֶם לְרַעֲבִים | | накормит голодных, |
| יְהוָה מַתִּיר אֲסוּרִים: | | освободит узников Господь! |
| יְהוָה פֹּקֵחַ עֵוְרִים | ⁸ | Господь открывает глаза слепым, |
| יְהוָה זִקְנָה כְּפוּפִים | | Господь распрямит согбенных, |

יְהוָה אֹהֵב צְדִיקִים׃
 יְהוָה שֹׁמֵר אֶת-נְדָרִים׃
 יְתוֹם וְאַלְמָנָה יְעוֹדֵד׃
 וְדַרְךְ רָשָׁעִים יַעֲנֹת׃

Господь любит праведников,
 9 Господь сохранит странников,
 сироту и вдову обережет,
 а нечестивых – с пути собьет!

Казалось бы, здесь перед нами полностью черно-белая картина, состоящая из строго синонимичных или антонимичных высказываний. Но всякий раз, как мы настраиваемся на привычные стереотипы, псалмопевец вводит нечто новое. Господь сотворил небо и землю, это выражение встречается достаточно часто – но тут к этой самодостаточной паре добавляется море и «все, что наполняет их». Далее мы видим перечисление сго благих дел, и, что интересно, имя Господа появляется лишь к концу 7-го стиха, чтобы затем повторяться в начале каждой строки 8-го стиха и снова исчезнуть к концу 9-го, где глагол перейдет с второго места на последнее – то есть при строгой смысловой синонимии варьируется форма. Но бывает и наоборот, когда при сохранении формального единства меняется содержание: строка «Господь любит праведников» построена по той же модели, что и строки «Господь распрямит согбенных» и «Господь сохранит странников», но говорит она совершенно о другом.

Бывало и так, что исследователи пытались расчленить единое высказывание на две части (раввинистические экзегеты оказывались здесь в одном ряду с наиболее критичными учеными современности) и утверждали, что параллельные высказывания на самом деле представляют собой два совершенно самостоятельных изречения. Мидраши, т.е. традиционные иудейские комментарии к библейским книгам, доходили в своем стремлении разделять единые высказывания на части до абсурда. Так, Песнь 2:10 гласит:

עָנָה דָּוִדַי וְאָמַר לִי׃

Ответил мой возлюбленный, сказал мне...

Казалось бы, тут можно только резать по живому. Автор мидраша¹²³, который видит здесь историю отношений Бога и народа Израиля, именно так и поступает: «Он ответил через Даниила и сказал через Эзру». С его точки зрения, «ответил» отделено от «сказал» и во времени, и в пространстве, и даже говорил не один и тот же человек. Но на самом деле нет никакой необходимости подвергать тексты вивисекции – см, например, Пс 91/92:2-3:

¹²³ *Шур Рабба*, 2.32

טוֹב לְהַדְרֹת לַיהוָה וּלְזַכֵּר לְשִׁמְךָ עֲלֵינוּ: לְהַנְדִּיר בְּבֹקֶר חַסְדְּךָ וְאִמּוֹנָתְךָ בַּלַּיְלוֹת:	² Благо – славить Господа, петь имени Твоему, Всевышний, ³ возвещать утром милость Твою, истину Твою – ночью.
--	--

Трудно было бы согласиться, что утром псалмопевец возвещает одно, а ночью – нечто совершенно другое.

Еще более яркий пример¹²⁴ мы находим в Плаче Иеремии (5:11):

נָשִׁים בְּצִיּוֹן עֲנֹו בְּתִלְתֵּי בְעָרֵי יְהוּדָה:	Жен на Сионе бесчестят, дев – в городах Иудеи.
---	---

Безусловно, понимать этот стих можно только так: и жен, и дев бесчестят во всех городах Иудеи, в том числе в Иерусалиме. Едва ли жестокие завоеватели насильовали замужних только на Сионе, а дев – в остальных местах.

Итак, попытка описать параллелизм в терминах строгой синонимии или антонимии обречена на поражение. Следовательно, возникает потребность в более адекватных моделях, учитывающих как формальную, так и содержательную сторону.

1.3.2. Лингвистический анализ параллелизма

В кратком очерке, посвященном истории изучения параллелизма, который открывает книгу А. Берлин, одна из глав посвящена тому, как различные исследователи определяли суть параллелизма.¹²⁵ Как видно по приведенному выше определению Р. Лаута, изначально параллелизм понимался как семантическое явление. Смысловую связь между двумя высказываниями читатель действительно замечает прежде всего остального, однако совершенно ясно, что между ними существуют обычно и иные параллели. Достаточно взглянуть на любой из приведенных выше примеров, чтобы убедиться: высказывания, параллельные по смыслу, как правило, достаточно похожи и в том, что касается формы.

На синтаксический аспект параллелизма первыми обратили внимание Т. Коллинз¹²⁶ и С. Геллер¹²⁷. Независимо друг от друга они показали, ка-

¹²⁴ Этот пример мне подсказал в частной беседе М.Г. Селезнев.

¹²⁵ Berlin, 1985:18-30.

¹²⁶ Collins, 1978.

¹²⁷ Geller, 1979.

кие основные типы предложений употребляются в параллельных высказываниях, характерных для библейской поэзии. При этом Геллер продемонстрировал, что достаточно часто в соседних высказываниях наличествует эллипсис, но тем не менее на глубинном уровне их структура может полностью совпадать. К таким высказываниям принадлежит, например, стих из благодарственной песни Давида (2 Цар 22:14)¹²⁸:

יָרַעַם מִן־שָׁמַיִם יְהוָה, Возгремел с небес Господь,
וְעֲלִיּוֹן יָתַן קוֹלוֹ и Вышний голос Свой дал

Казалось бы, с синтаксической точки зрения два полустипа не параллельны. Однако, если учесть, что выражение יָתַן קוֹלוֹ, «голос Свой дал», в данном контексте полностью синонимично глаголу יָרַעַם, «возгремел», а обстоятельство «с небес» относится к обоим полустипам, наконец, если принять, что порядок слов не имеет принципиального значения, то картина окажется строго симметричной:

Господь	с небес	возгремел
Вышний	с небес	голос Свой дал

Связь синтаксического аспекта параллелизма с семантическим исследовал Э. Гринстайн¹²⁹. Он обратил внимание на то, что в параллельных конструкциях не обязательно должны совпадать все слова. В своей статье он приводит примеры высказываний, которые не выглядят вполне параллельными, но при трансформационно-порождающем анализе (transformational-generative analysis) по принципам Н. Хомского¹³⁰ оказываются совершенно параллельными. Речь идет о глубинной структуре, для которой несущественна разница между активом и пассивом, а элидированные (т.е. пропущенные) члены предложения считаются присутствующими, если это подразумевается в данном контексте.

Одна из самых интересных идей Гринстайна – использование данных экспериментальной лингвистики. Для человека вполне естественно строить свою речь по некоторым образцам, причем синтаксическое и семантическое сходство оказываются теснейшим образом взаимосвязаны. Когда экспериментатор предлагал группе составить собственное предложение, следуя определенной синтаксической модели, ответы испытуемых, как

¹²⁸ Geller, 1979:17.

¹²⁹ Greenstein, 1982.

¹³⁰ См., например, Хомский, 1998.

правило, следовали не только синтаксису, но и семантике оригинала. Так, когда в качестве образца предлагалась фраза «Ленивый студент завалил экзамен», ответы были такими: «Умная девушка сдала зачет» или «Прилежный ученик выполнил задание», хотя фраза «Могучий бизон съел траву» ничуть не хуже удовлетворяла бы поставленным условиям¹³¹. Впрочем, на эту тему существует и самостоятельная лингвистическая литература, основывающаяся на небиблейском материале.

Таким образом, параллелизм непосредственно связан с моделями мышления, изначально присущими человеку. Он затрагивает ту составляющую речевого акта, которую сегодня принято называть «ожиданием слушателя». Второй элемент параллельной конструкции может оправдывать или наоборот, опровергать ожидание, порожденное первым элементом, может обыгрывать его самыми различными способами, но в любом случае он воспринимается именно в контексте такого ожидания. При этом, разумеется, ни автор текста, ни его слушатель или читатель, как правило, не думают о семантике, синтаксисе и тому подобных предметах, они воспринимают каждое высказывание в его цельности и полноте.

Исследователи нередко идут по другому пути, в частности, особое внимание они обращают на минимально значимые единицы параллелизма – лексические пары. Речь идет о словах, стоящих в тексте по соседству и семантически тесно связанных друг с другом. Интересный пример подобного подхода можно обнаружить в уже упомянутой книге С. Геллера¹³². О достоинствах и недостатках данного подхода речь пойдет в четвертой главе, но в целом можно сказать, что подобная «атомарная» методика сыграла весьма существенную роль в изучении параллелизма, но для понимания этого явления в целом необходим и анализ на более высоком уровне.

Иной уровень анализа представлен у М. О'Коннора¹³³. Подходя к той же проблеме с другой стороны, он исследовал структуру поэтических отрывков Библии. Поскольку для них в высшей степени характерны пары уже более высокого уровня – пары строк или, говоря иначе, полустихий – в качестве основного критерия он предложил единство синтаксической структуры этих строк или полустихий. Подобно Коллинзу и Геллеру, О'Коннор, говоря о синтаксическом единстве, имел в виду единство глубинной структуры, на которое не влияют ни порядок слов, ни даже разли-

¹³¹ Greenstein, 1982:64.

¹³² Geller, 1979.

¹³³ O'Connor, 1980a.

чия между активным и пассивным залогом и тому подобные черты синтаксиса, относящиеся скорее к оформлению высказывания, чем к его содержанию.

Так как же соотносятся друг с другом различные аспекты параллелизма, столь несхожие на первый взгляд? Стоит привести два примера, разобранные А. Берлин. Один, достаточно простой¹³⁴, взят из Плача Иеремии (5:2):

נַחֲלָתֵנוּ נִהְפָּכָה לְזָרִים Наследие наше перешло к чужим,
בְּתֵינֵנוּ לְנוֹכְרִים дома наши – к иноплеменным.

Нетрудно заметить, что синтаксис обоих полустуший совершенно идентичен (если учесть, что глагол נִהְפָּכָה относится к обоим). То же самое касается и семантики, будем ли мы смотреть на полустушия в целом или только на пары слов:

наследие наше	—	к чужим
дома наши	—	к иноплеменным

Эти слова не просто синонимичны. Совпадает их морфемный состав, что приводит и к фонетическим созвучиям. Одинаковы даже последние согласные основы: ן в первой паре и ך во второй.

Итак, в данном случае оба полустушия полностью эквивалентны. Отделить синтаксический аспект параллелизма от семантического, лексического, фонетического просто невозможно.

Второй пример¹³⁵ – Пс 110/1101:5

טָרַף נֶתַן לִירְאָיו (Господь) пищу дает боящимся Его,
יִזְכֹּר לְעוֹלָם בְּרִיתוֹ вечно помнит завет Свой

На первый взгляд мы не видим никакого семантического параллелизма. Синтаксис двух полустуший выглядит довольно сходно:

глагол в 3 л. ед. ч.	прямое дополнение	косвенное дополнение с предлогом ל
дает	пищу	боящимся его
помнит	завет	навек

¹³⁴ Berlin, 1985:27 и далее.

¹³⁵ Berlin, 1985:22 и далее.

Такое совпадение кажется чисто внешним, случайным: «давать пищу» и «помнить завет» – слишком несхожие понятия, да и предлог **↳** употреблен в двух совершенно различных функциях. Выделить здесь явные лексические пары невозможно, равно как и найти сколь-нибудь существенные фонетические созвучия.

Но этот стих предстанет перед нами в несколько ином свете, если мы рассмотрим его в контексте – причем в самом широком контексте, включающем все идеи и представления, на фоне которых звучало это высказывание. Ключевое понятие здесь – завет. Договор, заключенный Богом с избранным им народом, подразумевает, что люди чтят («боятся») Бога, а Он не оставляет их своей заботой («помнит»). Упоминание пищи здесь тоже не лишне, поскольку с заключением этого договора неразрывно связана история о манне – пище, чудесным образом данной Богом Своему народу в пустыне.

Оказывается, в этом маленьком стихе различные понятия связаны друг с другом не в меньшей степени, чем в предыдущем, только связь эта менее очевидна. Формальные соответствия не обязательно совпадают со смысловыми, но и те, и другие в равной степени играют важную роль. С другой стороны, мы видим, что не существует простых и четко формулируемых критериев, чтобы определить наличие в том или ином отрывке параллельной конструкции. Если взять за основу лексические пары, то в данном стихе мы не увидим никакого параллелизма, а если поставить во главу угла синтаксическое сходство, то два полустишия будут признаны полностью эквивалентными друг другу. Оба ответа будут по меньшей мере неполными: параллелизм в этом стихе явно присутствует, но он по своей природе гораздо сложнее, нежели простой повтор.

Следовательно, для подлинного понимания природы параллелизма необходим многосторонний анализ, причем различные аспекты должны рассматриваться не по отдельности, а в комплексе.

1.4. Культурология и библейский параллелизм

1.4.1. Параллелизм как универсалия

Поскольку параллелизм опирается на фундаментальные законы восприятия живой речи, нет ничего удивительного в том, что параллелизм характерен не только для древнееврейской, но и для других традиций.

Действительно, уже давно было замечено, что древнееврейская литературная традиция во многих отношениях далеко не уникальна; помимо генетической преемственности с другими культурами древнего Ближнего Востока можно обнаружить и немало типологических параллелей с культурами совершенно иных эпох и регионов. Так, У. Брайт опубликовал статью, посвященную исследованиям фольклора американских индейцев. С его точки зрения, к фольклорной поэзии индейцев неприменимы те же критерии, что к современной литературной поэзии. Вместе с тем некоторые его практические выводы весьма напоминают формулировки, обычно приводимые по отношению к библейской поэзии: «В некоторых видах словесного творчества используются строки, которые отчасти определяются не по фонологическим признакам... некоторые отрезки текста можно назвать строками, отрезки более высокого уровня можно назвать стихами, и выделяются они при помощи “начинательных частиц”, а также внутреннего параллелизма на моросинтаксическом, семантическом и лексическом уровне»¹³⁶. Другой автор, У. Норман¹³⁷, указал на широкое распространение в индейской поэзии т.н. «пар слов», одного из основных структурообразующих элементов параллелизма, о котором у нас еще пойдет речь¹³⁸.

Впрочем, никак нельзя назвать все это новейшим научным открытием. Более ста лет назад А. Потебня писал о решающей роли параллелизма для образного ряда в фольклорных текстах: если в народной песне упоминаются рядом девушка и дерево, то дерево выступает в качестве образа этой девушки, и все, что говорится о нем, иносказательно относится к ней¹³⁹. Примерно тогда же рассматривал параллелизм в качестве универсального средства организации поэтических текстов в различных фольклорных традициях и А.Н. Веселовский¹⁴⁰. О том, что с двучленного параллелизма начинается всякая поэзия, писал и немецкий исследователь классической греческой прозы Э. Норден¹⁴¹. Трех этих имен уже достаточно, но при желании список можно было бы существенно дополнить.

¹³⁶ Bright, 1990:437-438.

¹³⁷ Norman, 1980.

¹³⁸ О сходстве такого подхода с традиционными описаниями древнееврейской поэзии см., в частности, Watson, 1994:27 и далее.

¹³⁹ Потебня, 1883.

¹⁴⁰ Веселовский, 1940:125-199.

¹⁴¹ Norden, 1909:814.

В таком почтении к параллелизму нет ничего удивительного – как было отмечено в предыдущем разделе, он отражает определенные модели строения речи, изначально присущие человеческому мышлению. С другой стороны, как отмечал Й. Хейзинга, «в архаической фазе культуры сама жизнь строится, так сказать, еще метрически и строфически»¹⁴². Вся жизнь древнего общества была подчинена определенному циклическому распорядку, и соответственным образом были организованы тексты, порожденные этим обществом. Параллелизм – наиболее универсальное название для поэтических приемов, адекватно отражающих это свойство архаического сознания и жизни архаического общества, и поэтому не будет преувеличением сказать, что он служит наиболее универсальным средством организации поэтического текста практически для всех литературных традиций на их начальной стадии.

Можно сравнить два небольших фольклорных текста, написанных в разных концах Евразии на совершенно разные темы: русскую частушку с Урала и латышскую дайну. Несмотря на то, что между ними, казалось бы, нет ничего общего, они обнаруживают удивительное структурное сходство и в параллельной структуре, и даже в мелких деталях, как то повтор ключевых слов или сравнение любимого человека с ягодой:

Знаю, знаю, кто ворует
Черную смородину;
Знаю, знаю, кто целует
Милку чернобровую.

Salda, salda brūklenīte,	Сладка, сладка брусничка,
Vēl saldāka zemenīte;	а слаще земляничка;
Laba, laba sveša māte,	Добра, добра мачеха,
Vēl labāka māmuliņa.	а добрее матушка.

Так и для библейских притчей можно обнаружить немало параллелей в пословицах народов, отстоящих от древних евреев на тысячи лет и тысячи миль:

בְּרִזְלֵךְ יִתְחַדּוּ וְאִישׁ יִתְחַדּוּ בְּפְנֵי רֵעֵהוּ:	Железо оттачивается железом, человек оттачивается другим человеком. (Притч 27:17)
--	---

¹⁴² Хейзинга, 2001:210.

Тимир уһаарыллан тимир буолар, уол оһо эриллэн эр киһи буолар.	Железо послековки становится железом, Юноша после испытаний становится мужчиной. (Якутская пословица)
---	--

Значительную роль в таких высказываниях обычно играет синтаксическое тождество двух высказываний и фонетическое сходство ключевых слов. В качестве примера на сей раз можно привести башкирскую пословицу:

Балалы өй – базар, балаһыз өй – мазар.	С детьми дом – базар, без детей дом – кладбище.
---	--

Или тувинскую:

Оолдуг кижии оя сөглээр, кыстыг кижии кыя сөглээр.	Имеющий сыновей прямо говорит, имеющий дочерей намеками говорит.
---	---

В тувинском фольклоре есть отдельный жанр – загадки-триады. Три явления окружающего мира объединяются по одному общему признаку, причем описываются они с синтаксическим и фонетическим параллелизмом, например:

Эриин ашкан хем кончуг; эзер алган аът кончуг; эрин хоскан эшпи кончуг.	Река, что из берегов вышла, опасна; лошадь, что удила закусил, опасна; баба, что мужа бросила, опасна.
---	--

Наконец, можно привести текст большего объема, украинскую народную песню, чтобы убедиться: она полностью построена на параллелизме. С одной стороны, это диалог парня и девушки, где реплики выстраиваются парами. С другой стороны – каждая реплика сама по себе построена на параллелях; говоря о своих чувствах, желаниях, поступках, парень и девушка неизменно находят для них нечто сходное в окружающем их мире, будь то неживая природа, растения или птицы:

Несе Галя воду, коромисло гнеться,
А за нею Йванко як барвінок в'ється.
– Галю ж моя Галю, дай води напиться,
Ты така хороша – дай хоч подивиться!
– Вода у криниці – піди та й напийся,
Я буду в садочку – прийди подивися.
– Прийшов у садочок, зозуля кувала,

- А ти ж мене, Галю, та й не шанувала.
– Стелися, барвінку, буду поливати,
Вернися, Іванку, буду шанувати.
– Скільки не стелився, ти не поливала,
Скільки не вертався, ти не шанувала.

Видимо, можно было бы найти немало подобных примеров и у других народов, причем не только в коротких поэтических жанрах¹⁴³.

В этом нет ничего удивительного. Во-первых, параллелизм, как уже было отмечено, соответствует законам человеческого мышления, а во-вторых – он служил естественным мнемотехническим приемом, облегчающим запоминание и воспроизведение традиционных текстов в те времена, когда письменность еще не существовала или применялась в основном для хозяйственных нужд. Наконец, когда традиционные тексты фиксировались в письменном виде, параллельные конструкции разного рода помогали структурировать текст и выделять в нем главное – неопределимая помощь для авторов, незнакомых с такими привычными нам вещами, как оглавление, указатель, таблица, или выделение части текста особым шрифтом.

1.4.2. Параллелизм и письменность Израиля

Итак, параллелизм характерен для поэзии и, говоря шире, словесного творчества всех народов земли. Но, признавая его универсальность, нельзя не отметить и различия между разными культурами. Очевидно, на более поздней стадии формирования письменной словесности разные традиции, отталкиваясь от типологически общего начала – параллелизма – постепенно усложняют принципы организации художественного текста. Но в разных случаях этот процесс проходит по-разному. Одни традиции заменяют фольклорный параллелизм более сложными схемами, другие, напротив, развивают его до высокого уровня организации и делают одним из основных поэтических приемов. Древнееврейская поэтика явно пошла вторым путем. Новоевропейские литературные традиции, в том числе и русская, наследуя античной поэтике, выбрали скорее первый путь, и поэтому

¹⁴³ В частности, Ф. Руссо анализирует гораздо более объемные прозаические фольклорные тексты и показывает, какую роль играет в них параллелизм – Rousseau, 1989.

сегодня мы склонны воспринимать параллелизм библейского текста крайне упрощенно.

Как писал об этом С.С. Аверинцев, «методы и категории Аристотеля столь же органично связаны с художественной структурой “Илиады” или “Царя Эдипа”, сколь лишены смысла в приложении к “Книге Исаяи” или к “Повести об Ахикаре”»¹⁴⁴. Впрочем, в наши дни большинство авторов стандартных комментариев и введений в Ветхий Завет едва ли даже задумывается о подобном несоответствии. Аристотелевы категории кажутся им чем-то совершенно универсальным и неизблемым – и характерным примером здесь может служить книга В. Бюльмана и К. Шерера¹⁴⁵, «расписавших» все литературные приемы Библии по категориям античной риторики.

Можно разложить все литературные приемы на «атомы» и классифицировать в соответствии с любой выбранной системой отсчета. Тогда нетрудно будет найти параллели между древнегреческой и древнееврейской литературой, да и вообще между двумя любыми литературами мира – именно так и поступают в конечном счете, Бюльман и Шерер. И этот подход безусловно оправдан, поскольку позволяет увидеть сходство двух различных традиций – ведь помимо частного, надо уметь видеть и общее, и любой сравнительный анализ различных поэтических традиций неизбежно будет выражен на языке аристотелевых категорий, точно так же, как любой достаточно представительный международный форум неизбежно избирает основным рабочим языком английский, а не шумерский и не ирокезский. Однако оставаться на уровне такого сравнительного анализа было бы непозволительной близорукостью, поскольку бывает необходимо увидеть и различие между традициями. Для этого прежде всего необходимо рассмотреть, какое место занимает тот или иной прием в разных культурах.

Пример такого анализа, правда, не слишком подробный, можно найти во вступлении к книге Й. Крашовца об антитетическом параллелизме¹⁴⁶. Автор приводит античные и современные определения антитезы, а затем рассматривает в этом свете библейские тексты, находя в них множество антитетических конструкций. В результате Крашовец приходит к достаточно радикальному выводу: «Огромное многообразие антитетических

¹⁴⁴ Аверинцев, 1996:16.

¹⁴⁵ Bühlman – Scherer, 1973.

¹⁴⁶ Krašovec, 1984:1-18.

конструкций в том, что касается степени, предмета и способа противопоставления, заставляет нас пересмотреть существующее определение антитезы»¹⁴⁷. С этим приходится согласиться, сделав одно уточнение: дело не в том, что существующее у нас определение антитезы недостаточно полно и хорошо, но скорее в том, что оно возникло на материале совершенно иной литературной традиции, и потому в чистом виде вообще едва ли может быть применимо к библейскому тексту. По-видимому, мы имеем право сравнивать библейский параллелизм с теми или иными фигурами речи античной риторической традиции, но ставить между ними знак равенства едва ли будет правильно.

В преодолении былых стереотипов существенную роль сыграли обнаруженные в XX веке тексты других ближневосточных культур, прежде всего аккадской, шумерской и прежде всего угаритской. Их несомненная близость к Ветхому Завету, в частности, в отношении поэтического языка, заставляет нас задуматься о существовании в Восточном Средиземноморье самостоятельной поэтической традиции, не ограничивающейся рамками одного сборника текстов (Библии) на одном языке (древнееврейском с вкраплениями арамейского). Подобно тому, как мы говорим о поэзии греко-римской античности, мы, вероятно, можем говорить и о поэзии Сиро-Палестинского региона со своими характерными особенностями.

Интересный пример сравнительного анализа угаритского и библейского параллелизма на «атомарном» уровне отдельных слов и словосочетаний можно найти в книге Д. Парди¹⁴⁸ – характерно, что идея такого сравнения привела его к весьма серьезным вопросам, касающимся методологии такого анализа и в какой-то степени природы параллелизма в целом. Им, к сожалению, уделено совсем немного места в предисловии, но в целом выводы Парди достаточно интересны, и нам еще предстоит к ним вернуться, равно как и к сравнению аристотелевой риторической традиции с традицией библейской.

Итак, когда современный исследователь, воспитанный на Аристотеле и его наследниках, приступает к изучению библейского параллелизма, он должен отдавать себе отчет, что существует немалая разница не только между его компьютером и тростинкой писца, но и между двумя разными способами выражать свои мысли.

¹⁴⁷ Krašovec, 1984:137.

¹⁴⁸ Pardee, 1988.

Во многих отношениях эти различия объясняются общими ценностными установками каждой культуры. Об этом, в частности, говорит Й. Крашовец: «Основой для всех антитез еврейской Библии служит фундаментальное противопоставление: всевышний и бескомпромиссный Господь, Которого мы познаем через Его обещания, Его деяния, поведение Его последователей, и, с другой стороны, низменные идолы, человеческое неповиновение и его последствия»¹⁴⁹. Действительно, радикальный монотеизм древнего Израиля приводил к своеобразному монизму буквально во всех областях жизни. Если есть только один истинный Бог, то есть и только один избранный Им народ, только один дарованный Им Закон, только один предписанный Им храм, только один угодный Ему царь¹⁵⁰, только одно вдохновенное Им Писание.

Другие древние народы, поклонявшиеся множеству богов во множестве храмов, знавшие множество династий и священных текстов, неизбежно должны были создавать более «многополюсную» культуру. Для израильтян везде и во всем принципиально существовало только два полюса: Бог и идол, праведность и нечестие, Израиль и язычники – и напряжение между двумя абсолютными полюсами, знакомое, конечно, любому народу, в израильском достигало высшей точки. Характерно, что из письменности древнего Израиля до нас дошло только Священное Писание. Израильтяне включили в него все основные жанры, бытовавшие тогда на Ближнем Востоке, от любовной поэзии (Песнь Песней) до скептической философии (Экклезиаст), от остросюжетной новеллы из придворной жизни (Есфирь) до гротескной сказки-притчи (Иона), не оставив за его пределами даже вопль несогласного с Богом праведника (Иов). Но все они сохранились именно как части Священного Писания; другие тексты, о несомненном существовании которых мы узнаем из библейских книг (как то Книга Праведного или Хроники царей Израиля и Иуды) перестали переписываться и бесследно пропали. Или книга – часть Писания, или она не нужна.

Параллелизм в значительной степени соответствует такому максимализму. Если читателю книги предстоит делать выбор, оп-

¹⁴⁹ Крашовец, 1984:138.

¹⁵⁰ Разумеется, Давид не был единственным царем на израильском престоле, но, с точки зрения библейских авторов, всякий легитимный царь после него должен был быть не просто прямым потомком («сыном») Давида, но и царем «как Давид» – по сути дела, его копией на престоле.

ределяющий всю его судьбу, если речь идет о вещах, важнейших в целой вселенной, то на язык сами просятся выражения вроде «древо познания добра и зла», «слушай, небо, и внимай, земля». Они универсальны, они с ходу дают читателю главные ориентиры для понимания лежащего перед ним текста и, более того, окружающего мира. Сделать это необходимо и удобно только в том случае, если основные ценностные ориентиры уже незыблемо заданы в данной традиции, и потому нам, наследникам Аристотеля и современникам постмодернистов, так непросто бывает понять библейского пророка. Он не заботится о точности определений и о логической последовательности, для него важнее найти для каждого предмета и явления верное место на абсолютной шкале ценностей и провести верные параллели – а какой прием тут подходит больше параллелизма?

Безусловно, все это отражается и на строении конкретных текстов, относящихся к разным традициям. Различия между древнееврейской и новоевропейской стратегией представления информации были очень емко и кратко сформулированы М. Солсбери¹⁵¹:

Древнееврейская традиция	Новоевропейская традиция
---------------------------------	---------------------------------

аналогия	логика
цикличность	линейность
отношения	система
синтез	анализ
целостность	дробность

Попробуем несколько более подробно раскрыть эти противопоставления, разумеется, учитывая, что это всего лишь приблизительная схема, далеко не исчерпывающая предмет и допускающая множество исключений.

Аналогия – логика. Для библейских авторов достаточно просто сопоставить два предмета, явления или понятия, тогда как для человека современного европейского мышления обязательно требуется установить между ними логическую связь. Особенно хорошо это бывает заметно в тех случаях, когда библейский текст подвергается дстальному

¹⁵¹ Salisbury, 2002:260.

научному анализу со стороны исследователя, не отдающего себе в достаточной мере отчет в этой дистанции. Тогда, например, он может объявить два приведенных выше текста из книги Судей, говорящих об убийстве Сисары Йоилью, двумя независимыми преданиями на том основании, что между ними существуют определенные формальные неувязки¹⁵².

Цикличность – линейность. Это противопоставление далеко не так очевидно, как предыдущее, и может быть понято не вполне верно, если придать ему слишком обобщающий характер. Речь идет прежде всего о том, что библейские тексты обычно строятся по принципу «повторения пройденного»: так, сам Ветхий Завет открывается двумя рассказами о сотворении мира, причем второй в некоторой степени повторяет первый. Новоевропейские тексты обычно строятся по принципу целенаправленного последовательного движения, при котором повторы используются значительно реже и играют более скромную роль.

Отношения – система. Библейские тексты в значительной мере построены на сопоставлении отдельных понятий и предметов, которые при этом почти никогда не выстраиваются в единую и четко структурированную систему, как того требуют правила новоевропейского дискурса. Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить самые «богословски насыщенные» строки Ветхого Завета с самым примитивным современным катехизисом. К этому вопросу мы еще вернемся, но в целом можно сказать, что библейского пророка очень мало заботит ситуативное изложение вероучения, гораздо важнее для него вопрос об отношениях между личностями – в том числе между Богом и человеком.

Синтез – анализ. Древнееврейские писатели были ориентированы на собирание единой картины из множества фрагментов, тогда как современные авторы обычно стремятся к разложению этой картины ради познания ее деталей.

Целостность – дробность. Это противопоставление в значительной мере вытекает из всех предыдущих: ветхозаветный автор обычно стремится изобразить целостную картину, тогда как для наших современников важнее выбрать и строго ограничить предмет, о котором они говорят, тщательно определить и описать его.

¹⁵² О таком исследователе сообщает Олтер, деликатно не раскрывая его имени – Alter, 1985:47.

1.4.3. Параллелизм и типология культур

Здесь стоит отметить, что нечто похожее на сказанное о древнееврейской традиции можно будет сказать и о многих других культурах древнего Востока, да и не только древнего, и не только Востока. Речь тут идет не просто о различиях в строении художественного текста, но о разнице в восприятии мира. Во многих традициях, например, высоко ценится способность автора выразить свою мысль в разных формах, порождая тем самым многозначные и нестандартные выражения, связанные друг с другом по принципу параллелизма – именно так и доказывает он свое мастерское владение художественными средствами своего языка и письменности. Особенно хорошо это видно в традициях, пользующихся сложными графическими системами. Так, в аккадской версии «Энума Элиш» содержится список из 50 имен Мардука, которые составлены из идеограмм, употребленных по большей части в достаточно редких значениях. Для создателя этого текста, очевидно, было исключительно важно назвать божество много раз, и не просто назвать, но сделать это как можно более необычным способом¹⁵³.

А вот небольшой пример из Псалтири (71:2-4), где в максимально разнообразных выражениях описывается правление справедливого царя (надписание связывает этот псалом с Соломоном):

- ² Да судит он народ Твой по правде,
по справедливости – бедняка;
- ³ да даруют горы людям мир,
и холмы – праведность,
- ⁴ да рассудит из народа бедняков,
детей нищего спасет,
а притеснителя – смирит.

Впрочем, если параллелизмом мы называем принцип организации текста, при котором одна мысль выражается в двух высказываниях, то, возможно, имеет к нему отношение и тот случай, когда, наоборот, одно и то же высказывание имеет два разных смысла? Ведь это свойство тоже в высшей степени характерно для древних культур, и далеко не только в письменных текстах.

¹⁵³ Этот пример мне подсказал в частной беседе В.А. Якобсон.

Вероятно, здесь можно говорить и о различиях не только в способах преподнесения информации на древнем ближнем Востоке и в современной культуре, но и в различных способах мышления, которые могут быть в большей или меньшей степени характерны для разных эпох и народов.

Ю.М. Лотман¹⁵⁴ следуя М. Буберу (“Я и Ты”), вводит различия между культурами по принципу коммуникативной ориентации. Одни ориентированы на коммуникацию Я – ОН, другие – на коммуникацию Я – Я. Для первых, к которым в целом относится современная «глобальная цивилизация», выше ценится передача своевременно обновленной объективной информации; для вторых, к числу которых принадлежит и библейская традиция – накопление уникальных и личностных знаний. Лотман также отмечает, что культуры разного типа требуют активности слушателя / читателя / зрителя типа в разной степени. Первый тип хочет видеть в нем пассивного потребителя информации, поступающей извне, тогда как для второго типа совершенно необходимо его активное личностное участие, без которого коммуникация просто рискует не состояться.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что читатель, принадлежащий к первому типу культур, не вполне адекватно понимает тексты, относящиеся ко второму типу – что сплошь и рядом происходит в современном мире с Библией. Читатели выискивают готовые ответы для немедленного употребления там, где им предлагаются скорее вопросы для самостоятельного изучения. Читатели ищут единственно верного истолкования, а автор (или Автор?) ждет от них прежде всего диалогического понимания – или, лучше сказать, творческого взаимодействия, которое определяется в значительной степени личностью самого читателя и вопросами, которые он ставит к тексту в данное время и в данном месте. Способствовать преодолению этого барьера – одна из задач данной книги.

Впрочем, нам едва ли стоит сейчас останавливаться на этом подробнее и торопиться с глобальными выводами о различных типах культур. Слишком легко приходят здесь субъективные оценочные выводы, слишком легко уникальность материала приносится в жертву теоретическим конструкциям. Любые обобщения в этой области выглядят тем проблематичнее, чем пристальнее всматриваемся мы в конкретный материал, и потому нам стоит их на время отложить.

¹⁵⁴ Лотман, 1999:42-45.

Отметим только, что те культуры, которые в подобных классификациях будут отнесены к той же группе, что и культура древнего Израиля, по-видимому, будут обнаруживать общие черты и в отношении тех приемов строения художественных текстов, которые в этой книге объединены под именем параллелизма. Если эта гипотеза подтвердится (а судьями здесь могут быть только специалисты в своей области, знатоки других древних традиций), то это исследование может оказаться полезным для всех, кто стремится полнее раскрыть современному читателю смысл и красоту произведений древнего искусства и имеет при этом дело с самым различным материалом.

2. Экскурс: параллелизм на древнем Ближнем Востоке

В прошлой главе уже говорилось о типологическом сходстве параллелизма в различных культурных традициях, но можно наблюдать и генетическое родство между библейской письменностью и другими литературами древнего Ближнего Востока. Давно было отмечено, что, к примеру, библейская Книга Притчей принадлежит к многовековой традиции книг премудрости, дошедших на нас на самых разных языках. Характерный пример – т.н. «числовые притчи», хорошо известные и за пределами Ветхого Завета. Сравним отрывки из двух текстов, в которых используется один и тот же прием под названием «числовые притчи»:

Притчи 30:18 (СП):

Три вещи непостижимы для меня,
и четырех я не понимаю...

12-ое из арамейских
«Изречений Ахикара»¹:

Есть три хорошие вещи
и четыре, угодные Шамашу...

Здесь совпадают не только формулы речи и конкретные числа², но и то обстоятельство, что обе фразы вводят список понятий, относящихся к важной категории. У. Уотсон, кстати, указывает, что функция этой конструкции связана с читательскими ожиданиями: «Функция многих подобных числовых изречений связана с отложенным объяснением: читатель вплоть до самого конца не знает, чем же окажется последний, самый важный элемент в списке»³. Кроме того, подобное оформление показывает, что список не закрыт, что к ряду однотипных явлений при желании можно постоянно добавлять нечто новое.

¹ Lindenberger, 1983.

² Кстати, как в Библии, так и в родственных традициях мы встречаем по преимуществу два образца: «три и четыре» и «семь и восемь». Безусловно, это связано с символическим значением чисел три и семь.

³ Watson, 1994:75. См. также Rüger, 1981.

В этой главе мы попробуем в самых общих чертах рассмотреть традицию параллелизма на Ближнем Востоке – в шумерских, аккадских и угаритских текстах – не просто отмечая его существование, но и стремясь обнаружить некоторое развитие. К этому материалу можно было бы добавить и многое иное – например, египетские тексты, ведь влияние египетской литературы премудрости на аналогичную библейскую литературу давно известно (в частности, в книгу Притчей, видимо, вошли некоторые отрывки из египетских изречений Апенемопе). Можно не сомневаться, что параллелизм в Египте был, и что при желании можно обнаружить определенную преемственность и с ним.

Однако исторически сложилось так, что в отношении культуры сиропалестинский регион тяготел к Междуречью, а не к Египту (даже если политическое влияние Египта бывало там преобладающим). Шумерская клинопись легла в основу многих других систем письменности, а шумерская литература через посредничество аккадской стала широко известна среди всех семитоязычных народов Ближнего Востока. О египетской культуре ничего подобного сказать нельзя.

К тому же нельзя объять необъятное, невозможно достоверно говорить о том, чего толком не знаешь – и поэтому в этой книге я решил ограничиться лишь самыми близкими культурами – Междуречьем (шумеро-аккадская литература) и Сиро-Палестинским регионом (угаритские тексты), которые, вне всякого сомнения, оказали наибольшее влияние на библейскую традицию.

Но прежде, чем перейти к конкретному материалу, стоит уделить некоторое внимание общим чертам словесного творчества и, говоря шире, мировосприятия людей древнего Ближнего Востока. Разумеется, все эти рассуждения будут очень беглыми и поверхностными, и все же они представляются необходимыми.

2.1. Смысл и сила имени

2.1.1. Мир как система

Прежде всего стоит понять, что эти люди жили в ином мире, чем наш мир. Не так важно, что них не было электричества, или анестезии, или картофеля, важно другое: они по-иному воспринимали и описывали даже то, что у них было общего с нами. Современному исследователю трудно говорить об этом определенно, поскольку он не в состоянии проникнуть в

сознание давно умерших людей, но, судя по дошедшим до нас источникам, мир казался древним людям гораздо более цельным и неразрывным. Как человек был не столько индивидуумом (независимый индивидуум просто не мог бы выжить в том мире!), сколько частью социума, который, в свою очередь, ощущал себя частью большой вселенной, точно так же и единичные предметы и явления этой вселенной (к числу которых можно отнести и слова) не существовали для него изолированно, но вступали друг с другом в сложные и подчас необъяснимые отношения.

Прекрасную иллюстрацию мы находим в аккадском заговоре против зубной боли. Казалось бы, с чего может начинаться такой текст? В Вавилоне он начинался с сотворения неба⁴:

Когда Ану сотворил небо,
Небеса сотворили землю,
Земля сотворила реки,
Реки сотворили протоки,
Протоки сотворили болота,
Болота червя сотворили.
Отправился червь к Шамашу, плача,
Перед богом Эйа текут его слезы.
«Что ты выделишь мне в пропитанье?
Что ты выделишь мне для сосанья?»
«Спелые фиги
И сок абрикоса».
«На что мне фиги
И сок абрикоса?»
Среди зубов позволь поселиться,
Сделай челюсть моим жилищем.
Кровь из зуба сосать я буду,
Буду глотать я корни зуба».

Природа зубной боли никак не могла быть понята в отрыве от сотворения неба и земли, в отрыве от представлений о великих богах.

В.К. Афанасьева пишет⁵: «... есть в шумерской космогонии понятие *ан-ки* – буквально “небо-земля”. Оно означает Вселенную, миро-

⁴ Перевод В.К. Афанасьевой – см. Белова – Шеркова, 2000:229. Этот краткий, но примечательный текст дал название целому сборнику текстов древнего Междуречья, переводы из которого обильно цитируются в этой главе.

⁵ Афанасьева, 1997:21-22.

здание. Так вот, все, что описывается в шумерских сказаниях, происходит как раз в “небе-земле”. Богиня Инанна находит гибнущее дерево и пересаживает его в свой сад-цветник. Где он находится, на небе? Нет, в Уруке. В дереве заводятся чудовища, и она обращается за помощью к своему брату, солнцу, тот не отвечает; тогда она просит помочь ей героя Гильгамеша, который и спасает ее от беды. “Небесная ладья” Инанны, в которой она увозит от Энки символы культуры, Сути, движется как бы одновременно в небесах и в реальном земном пространстве (а может быть, параллельно в обоих мирах?)... Нерасчлененность божественного и земного как во времени и пространстве, так и в характерах – одна из привлекательнейших черт древних литератур... Нет ни малейшего сомнения во взаимозависимости и связанности великого и малого, где самым малым управляют высшие силы».

В этом мире иначе выглядели пространство и время. Как отмечает Афанасьева⁶, «... с самого своего рождения шумериец вступал в иной ритм и жил иным темпом, чем мы. Сколько времени нужно на то, чтобы раздробить на каменной зернотерке зерно на день? Вырезать цилиндрическую каменную печать немудреным инструментом, заполнить убористым почерком глиняную табличку, которую надо предварительно подготовить? ... человек жил в атмосфере длительных действий, у него было время войти в это действие, вдуматься в него, ощутить его вкус. Походя ничего не делалось. По девять-десять дней длились праздники в Двуречье, на которых исполнялись и большие произведения. Сколько надо времени, чтобы прочесть вслух девятьсот, тысячу строк текста, да еще в сложном музыкальном сопровождении? А это только одна часть празднично-культурного действия. Эмоциональное включение в такое действие, при всей его привычности, было иным, чем наше – не столь быстрым, но и зато более глубоким, основательным. И об этом нам сказали сами тексты, их структура и внешняя форма».

Внутренние связи между вещами и понятиями этого мира описывались в те времена далеко не формальной научной логикой. Мышление людей того времени принято называть мифологическим – это, впрочем, отнюдь не означает, что с распространением другого типа мышления, который мы называем логическим и научным, мифологическое мышление исчезло. Напротив, опыт XX века доказал, что идеологии, претендовавшие на стопроцентную рациональность и научность –

⁶ Афанасьева, 1997:28.

такие, как коммунизм или нацизм – обычно приводили к созданию совершенно примитивных мифологических систем, подминавших под себя и естественные науки, и технику, и все прочие области применения чисто логического мышления. Скорее можно сказать, что логическое и мифологическое мышление сосуществуют в сознании человека, причем в современном мире принято считать более ценным («научным, точным» и т.д.) логическое мышление, а в древности, насколько мы можем судить, доминировало мифологическое.

У нас сейчас нет возможности подробно рассуждать о том, чем одно отличается от другого, тем более что об этом написано уже достаточно⁷. Можно привести только один небольшой пример, имеющий непосредственное отношение к параллелизму. Современный человек четко знает (хотя иногда предпочитает об этом забывать), что «А похоже на Б» вовсе не означает «А и Б – одно и то же». Но если обратиться к самым древним временам человечества, от которых до нас дошли языковые свидетельства, то мы видим, что в этих языках не всегда возможно провести границу между отождествлением, сравнением и метафорой. И.М. Дьяконов⁸ приводит такой пример из шумерского языка: фраза ^dUtu-àm mu-gub означает «он встал, подобно солнцу», но грамматически она выглядит как «он есть солнце/Уту, он встал» (энклитика -àm играет ту же роль, что и глагольная форма «есть» в современных языках). Конечно, грамматика языка не есть некий слепок с мышления его носителей, но все же это неразличение тождества и подобия у шумеров кажется примечательным. К тому же солнце как небесное тело и солнечное божество Уту обозначаются в шумерском одним и тем же словом и, вероятно, шумер бы очень удивился, если бы мы сказали ему, что для нас это два совершенно разных понятия.

Следуя египтологу Р. Антесу, Дьяконов описывает, как воспринимали то же самое небо и то же самое солнце на берегах Нила: «Дабы выразить мысль, что небо представляет собой свод или кровлю, опирающуюся на четыре точки горизонта, и одновременно – что оно нечто, каждый день рождающее солнце, а также звезды и луну, а в то же время и нечто такое, по чему солнце движется ежедневно из конца в конец, можно было сказать, что небо – корова на четырех ногах, женщина, рождающая солнце, и река, по которой плывет солнце. Это достаточно выражало представление, которое надо было передать, и никто не смущался тем, каким образом не-

⁷ См., например, Голосовкер, 1987; Леви-Строс, 1994; Лосев, 2001.

⁸ Дьяконов, 1990:40.

бо может быть одновременно коровой, женщиной и рекой, ибо все ясно чувствовали, что на самом деле небо – нечто иное, чем корова, женщина или река. Но в силу той же неразвитости абстрактных понятий не существовало и таких понятий, как “сравнение”, “метафора”, “толкование”, и всего необходимого для того, чтобы выразить, что небо – все-таки не корова, не женщина и не река. Сравнение, толкование, само наименование предмета или явления воспринималось как нечто неразделимое и вещественное, например, имя – как вещественная часть именуемого»⁹.

Таким образом, проведение параллелей между различными вещами, понятиями и явлениями зачастую и было основным, если не единственным способом выражения тех логических отношений, которые мы сегодня называем «сравнением», «метафорой» или «толкованием».

Безусловно, мир древнего человека не был пародией на буддийский рай (или постмодернистский ад?), где всё могло равняться всему, но не быть при этом ничем. Человек в своем словесном творчестве постоянно заявлял об одних тождествах и отказывался от других. Он занимался структурированием окружающего мира, но это структурирование велось по иным, чем сегодня, законам. Вот как описывает это В. Емельянов: «Человек III тысячелетия любил составлять самые разные списки – от списка знаков и слов до списка профессий и ME¹⁰... Каждый такой список свидетельствует о стремлении человека к упорядочению окружающего мира. Перечень еще не имеет строгой системы, поскольку логическая компонента в это время еще не выделилась из интеллекта и единственный способ согласовывать предметы между собой – это ассоциации, основанные на игре понятиями в рамках ценностных приоритетов общества»¹¹.

Может быть, дело просто в том, что от тех времен до нас дошло слишком много хозяйственных списков – ведь шумерская письменность изначально и предназначалась для подобного рода бухгалтерии? По-видимому, все-таки нет. Форму списка обретают не только хозяйственные записи, но и вдохновенные поэмы: например, распространена была особая форма, называвшаяся *адаман-дуг-га* – словесное состязание двух предметов или существ (например, спор мотыги и плуга или коня и вола), каждый из которых перечисляет свои полезные свойства. Интересно, что на Ближнем Востоке этот жанр пережил царства и ре-

⁹ Дьяконов, 1990:45.

¹⁰ В.К. Афанасьева переводит слово *me* как ‘суть’.

¹¹ Емельянов, 2001:241-242.

лигии и проявился уже в средневековье в назидательной христианской поэме на сирийском языке “Прение неба и земли” (см. раздел 8.2.1.).

Не забудем, что списки весьма характерны и для Ветхого Завета. Современному читателю обычно кажутся утомительными и скучными длинные родословия (с такого родословия, кстати, начинается и Евангелие от Матфея и тем самым весь Новый Завет), или перечисления деталей священнических облачений, или подробные инструкции относительно чистых и нечистых животных. Но для древнего еврея они были чрезвычайно важны. Чтобы выжить в этом мире, нужно его структурировать – отнести каждое явление к какому-то определенному классу и поступать с этим явлением в соответствии со свойствами этого класса. Те явления, которые не вписываются в определенный класс – например, рыба без чешуи – подозрительны, их стоит избегать. Возможно, именно на этом основываются многие пищевые ограничения Ветхого Завета, тогда как многие случаи ритуальной нечистоты связаны с переходом явления из одного класса в другой (например, роды или смерть).¹²

Спискам сродни повторы: многократное повторение одних и тех же словесных формул обладало какой-то самостоятельной ценностью, с нашей точки зрения труднопредставимой, особенно если учесть, насколько громоздкой и трудоемкой была техника клинописи. Например, шумерская поэма “С великих небес к великим недрам...”¹³ описывает сошествие Инанны в преисподнюю в виде семи идентичных эпизодов, где меняются только номера врат и детали одеяния богини:

В одни врата ее ввел и снимает, убирает большую тиару с ее головы.

«Зачем убираешь ты, сторож, большую тиару с моей головы?»

«Входи, госпожа! У царицы земли такие законы».

В другие врата ее ввел и снимает, убирает подвески с ее ушей.

«Зачем убираешь ты, сторож, подвески с моих ушей?»

«Входи, госпожа! У царицы земли такие законы».

...

В седьмые врата ее ввел и снимает, убирает платочек стыда с ее тела.

«Зачем убираешь ты, сторож, платочек стыда с моего тела?»

«Входи, госпожа! У царицы земли такие законы».

Теперь представим себе писца, у которого, в отличие от автора этой книги, нет компьютера с функциями «копировать – вставить», а есть толь-

¹² Так объясняются многие случаи ритуальной нечистоты в Douglas, 1993.

¹³ Перевод В.К. Афанасьевой.

ко таблички из сырой глины, на которых надо тщательно выдавливать бесконечные клинышки... В упомянутом выше “Плаче о городе Уре”, к которому мы еще вернемся в разделе 2.2., одна и та же формулировка повторяется 35 раз¹⁴. Действительно, в таких повторах для автора должна была содержаться немалая ценность!

Вот как комментирует этот прием В.К. Афанасьева: «Основу стиля шумерской поэзии составляет параллелизм. Ритмические комплексы-строфы построены по принципу нарастания, увеличения звукового ряда (например: первая строка – короткая вводная фраза; вторая – повторение ее, но с добавлением имени собственного, эпитета и т.д.) или объединения двух (иногда более) последовательных строк при помощи описания в каждой строке близкого, параллельного действия, то есть главным образом по принципу двучленного параллелизма. Этот же прием широко применяется в аккадской поэзии, как, скажем, в любой поэзии, тесно связанной с фольклором»¹⁵.

Впрочем, подобные каталоги мы встречаем далеко не только в поэтических текстах. В качестве другого примера можно взять шумерские хвалебные надписи, начертанные на статуях Гудеа, правившего в Лагаше на рубеже XXII и XXI веков до нашей эры. Они описывают его великие достижения и безмятежное время его правления. Значительная часть этих надписей – подробнейшее перечисление того, что Гудеа построил или пожертвовал богам. Но даже описание золотого века подано как список (наверняка не слишком правдивый) повседневных неприятностей, которые в его правление *не* происходили:

Никто не стегал бичом, пикто не сек розгой, и мать не порола своего сына. Военный начальник, управитель, мастер, надсмотрщик, и те, кто распределяет работу – их правление было мягким, как расчесанная шерсть. На городском кладбище не работала мотыга, никого там не хоронили. Певчий не брался за арфу, не заводил плача; плакальщица не изливала плача. По всей земле Лагаша никто не состязался с противником на суде, на месте для произнесения речей; никакой кредитор не вторгался в дом должника. (колонки 4-5 статуи В)¹⁶

¹⁴ Афанасьева, 1997:13.

¹⁵ Афанасьева, 2000:15.

¹⁶ Bord – Mignañoni, 2002:46; русский перевод сделан с помощью Н. Козловой и Г. Колгановой.

2.1.2. Имя как сущность

Как отмечает В.К. Афанасьева¹⁷, «стремление “укатегорить и понять” – безусловно, свидетельство определенной стадии развития человеческого мышления, когда человек создает свое описание мира. И понятно, почему в этом каталогизированном мире для проявленности его главная творческая роль отводится Слову. Назвать Словом – это значит вызвать вещь, явление из небытия, ввести в мир реального, закрепить и тем самым понять и объяснить».

Обращаясь к текстам древнего Ближнего Востока, невозможно не заметить, что отношения между именем и предметом в них выглядят не совсем так, как видят их наши современники, привыкшие считать себя (зачастую без особых на то оснований) рационалистами. И едва ли можно выразить это точнее и ярче, чем сказано в стихах Н.С. Гумилева:

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо Свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.
И орел не взмахивали крылами,
Звезды жались в ужасе к луне,
Если, точно розовое пламя,
Слово проплывало в вышине.
А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.

Современный ученый Н. Фрай¹⁸ выражает ту же мысль в прозе, когда говорит, что на наиболее древней стадии развития языкового мышления (отраженной и в значительной части Библии) произнесенное имя означает реальное присутствие личности или вещи, названной этим именем.

Но только ли в древности люди придавали такое значение имени? Отнюдь нет. И в наше, казалось бы, сугубо рационалистическое время существует столько различных списков имен с толкованиями – что можно ожидать от Ивана или Антона, Марии или Ангелины, какие черты присущи носителям этих имен. Реклама предлагает юношам и девушкам определить, подходят ли они друг другу, отправив на опреде-

¹⁷ Афанасьева, 1997:23.

¹⁸ Frey, 1981; см. также Young, 1997:144-145.

ленный номер «эсемеску» с... их именами, словно этого достаточно, чтобы определить судьбу человека.

На самом деле такой подход очень характерен для традиционных культур. Так, буряты верят, что некоторые даже самые замечательные имена могут оказаться ребенку не по силам. Если назвать слабого мальчика Чингисом (в память о великом завоевателе), его ждет тяжелая судьба, имя окажется «неподъемным» для него. А если назвать девочку Дарима (это имя буряты возводят к имени Дары/Тары, одного из божеств буддийского пантеона), то ее жизнь будет протекать скорее в сфере духовной, нежели материальной. Если желаешь своему ребенку сытой и спокойной жизни – не давай ему таких имен, говорят они.

С другой стороны, до нас дошли споры древних греков¹⁹ относительно того, что представляют собой имена вещей: случайно наклеенные ярлыки или отражение их сущности, – но и при анализе более древних текстов возникает ощущение, что вопрос о природе имен возникал с тех самых пор, как люди стали пользоваться именами. Есть ли имя просто некоторый условный комплекс звуков, которым обозначается произвольно выбранное понятие, как утверждали номиналисты и как, со времен Ф. де Соссюра, предполагает основное направление современной лингвистики? Или же имя неким таинственным и не всегда понятным образом отражает самую сущность предмета и дано ему не случайно, как утверждали реалисты? В древних ближневосточных текстах такой подход выглядит доминирующим, если не единственным, причем Библия в этом отношении не представляет никакого исключения.

Рассмотрим в литературном переводе В.К. Афанасьевой начало академской поэмы о сотворении мира “Энума Элиш”, которую И.М. Дьяконов датирует концом II тысячелетия до н.э.²⁰, т.е. эпохой, непосредственно предшествовавшей появлению первых элементов библейского текста (песнь Деворы из 5-й гл. кн. Судей он датирует XII в. до н.э.²¹):

Когда вверху не названо небо,
А суша внизу была безымянна,
Апсу первородный всесотворитель,
праматерь Тиамат, что все породила,
Воды свои воедино мешали.
Тростниковых загонов тогда еще не было,

¹⁹ С'м., прежде всего, *Кратил* Платона.

²⁰ Дьяконов, 1967:458-459.

²¹ Дьяконов, 1995.

Тростниковых зарослей видно не было.
Когда из богов никого еще не было,
Ничто не названо, судьбой не отмечено,
Тогда в недрах зародились боги,
Явились Лахму и Лахаму и именем названы были.

Иными словами, существовать начинает только то, что названо, завершить дело творения – значит дать всему сотворенному имя. Примерно так и описывает это Библия (Быт 1:3-5, СП):

³ И сказал Бог: «Да будет свет». И стал свет. ⁴ И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. ⁵ И назвал Бог свет днем, а тьму ночью.

И в библейском рассказе о сотворении мира наречение имени служит последним штрихом, которым Творец завершает Свое творение. С момента сотворения человека он тоже включается в этот процесс (Быт 2:19, СП):

Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.

Творец в определенном смысле слова уступает здесь человеку Свое право нарекать имя, приобщая его тем самым Своему творчеству и Своей власти над сотворенным миром. Разумеется, этот стих можно понимать и в сугубо «номиналистическом» смысле: случайное и произвольное имя, которое человек давал животным, становилось их названием. Но все же здесь стоит совершенно другой оборот речи, чем в случае с названием ночи и дня: **וַיִּקְרָא אֱלֹהִים אֶת-הַיּוֹם**, дословно «это его имя». Потому в контексте всей книги Бытия мне представляется более вероятным другое понимание: имена, уже каким-то образом внутренне присущие живым существам, раскрывались в акте наименования, знаменовавшем установление определенных отношений между человеком и животными²². В любом случае, «изобретал» ли человек имена или только «озвучивал» их²³, с точки зрения библейского автора эти имена не могли быть случайными звуковыми комплексами.

²² См., в частности, Булгаков, 1954.

²³ Такое понимание восходит еще к Филону Александрийскому (*О сотворении мира*, 149).

Как показал В.В. Иванов²⁴, подобные мифы бытовали и у индоевропейцев. В «Ригведе» мы встречаем ссылки на акт «установления имен» (*nāmadhēya*), причем в одних случаях его совершает божество, называемое «всеобщим ремесленником» (*viṣvakarman*), а в других – люди-мудрецы. Подобные мотивы, как отмечает Иванов, встречаются и в греческих текстах: например, пифагорейцы на второе по мудрости место после числа ставили «того, кто установил имена вещам» (ὁ τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενος); а Платон в “Кратиле” достаточно подробно описывает, какими свойствами нужно было обладать, чтобы совершить это великое и славное дело. По-видимому, перед нами – действительно один из древнейших мифологических пластов, и знаменитый спор греков о том, даны ли вещам имена «по природе» (φύσει) или «по установлению» (θέσει), имеет под собой гораздо более солидную основу, чем может показаться стороннему наблюдателю.

Для всех культур древнего Ближнего Востока характерна твердая убежденность в том, что слово божества обладает самостоятельной силой²⁵. Вот как в аккадской поэме “Энума Элиш” боги чествуют Мардука и проверяют его пригодность к грядущей битве с Тиамат (начало IV таблицы)²⁶:

Ему воздвигли престол почета.
Перед отцами он сел для участия в Совете.
«Сколь же славен ты меж богов великих!
Несравненна судьба твоя, твое Слово – Ану!
Непреложно отныне твое повеленье,
Вознести, ниспровергнуть – в руке твоей ныне!
Твои истинны речи, слова не ложны,
Ни один из богов твоих границ не преступит!
...
Звезду меж собою они положили,
Первородному Мардуку так сказали:
«Ты возвышен, Владыка, над всеми богами!
Уничтожить, создать – прикажи, так и будет!
Промолви же Слово – звезда да исчезнет!
“Вернись!” – и появится снова!»
По слову уст его звезда исчезла.

²⁴ Иванов, 1964.

²⁵ Этот тезис прекрасно проиллюстрирован в статье Moriarty, 1974.

²⁶ Перевод В.К. Афанасьевой.

«Вернись!» – приказал, и она появилась.
 Боги-отцы, силу Слова увидя,
 Ликовали и радовались: «Только Мардук – властитель!»

Итак, главным признаком подлинно великого божества служит его Слово. Пожалуй, прочитавшему эти строки будет трудно согласиться, что знаменитое начало Евангелия от Иоанна («В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог») целиком и полностью восходит к эллинистическим представлениям о Логосе. Ближневосточные корни этого богословия не менее очевидны и гораздо старше.

Даже царское слово (поскольку царь обычно выступает как наместник божества) может обладать самостоятельной силой, которая уже неподвластна царю: «Знай, что по закону мидян и персов никакое определение или постановление, утвержденное царем, не может быть изменено» (Дан 6:15).

Здесь уместно будет вспомнить новые имена, которые получали в особые моменты своей жизни библейские патриархи, причем далеко не всегда значение нового имени объясняет необходимость такой замены:

...и не будешь ты больше называться Авраамом, но будет тебе имя: Авраам, ибо Я сделаю тебя отцом множества народов.
 (Быт 17:5, СП)

...Сару, жену твою, не называй Сарою, но да будет имя ей: Сарра. (Быт 17:15, СП)

...отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль, ибо ты боролся с Богом, и человеков одолевать будешь. (Быт 32:28, СП)

Перемена имени явно означает некую сущностную перемену в судьбе человека. Вообще имя – отражение судьбы, и потому имена могут иметь и отрицательное, и даже комическое значение²⁷. В 1 Цар 25:25 (СП) мы читаем о том, как к Давиду пришла Авигея, жена богача Навала, который в свое время отказался поддержать Давида и навлек на себя его гнев. Чтобы отвратить неминуемую гибель от своей семьи, она говорит грозному царю:

Пусть господин мой не обращает внимания на этого злого человека, на Навала; ибо каково имя его, таков и он. Навал (נבל)
 – имя его, и безумие (נבלה) его с ним.

²⁷ См., в частности, Radday, 1990:63 и далее.

В данном случае даже не вполне понятно, почему этот человек носит имя *Навал*, которое на древнееврейском действительно означает не что иное, как ‘дурак, безумец’. Возможно, это имя исторически было связано с каким-то другим словом из другого языка; можно представить себе, что уничижительное имя было в свое время дано ребенку, чтобы отвести зависть духов (практика, хорошо известная у многих народов), но во всяком случае, трудно представить себе, чтобы состоятельный землевладелец откликнулся на имя *Дурак*. Но для читателей ветхозаветного повествования оно звучит именно так, и приведенная выше фраза Авигеи служит своего рода ответом на читательское ожидание: так в чем же проявится безумие этого человека? Когда взорвется заложенная в его имени бомба?

Имя может быть и таким пророчеством о будущем человека, о точном смысле которого он сам и не догадывается. В Суд 3:12-25 мы читаем историю тучного моавитского властителя по имени Еглон (עֶגְלוֹן), которое происходит от слова עֶגֶל, ‘телец’. Моавитский язык был очень близок к еврейскому (собственно, их можно считать двумя ханаанскими диалектами), так что значение этого имени понималось одинаково и моавитянами, и евреями, но очень по-разному могло выглядеть его конкретное наполнение. Телец – символ мощи и величия, и царю такое имя подходит как нельзя лучше. Но, с другой стороны, раскормленный телец может быть заколот, что на самом деле и происходит, когда к Еглону приходит израильтянин Аод. Не случайно текст так подробно описывает «технологию» заклания:

Аод вошел к нему: он сидел в прохладной горнице, которая была у него отдельно. И сказал Аод: «У меня есть до тебя слово Божие». Он встал со стула, Аод простер левую руку свою и взял меч с правого бедра своего и вонзил его в чрево его, так что вошла за острием и рукоять, и тук закрыл острие, ибо Аод не вынул меча из чрева его, и он прошел в задние части (Суд 3:20-22, СП).

Действительно, «слово Божие» в данном случае и состояло в том, что имя *Телец* получило теперь совершенно новое толкование!

Переименование может выражать и насмешку. В 4 Цар 1:2 и других местах мы читаем о языческом божестве по имени Баал-зевув (בַּעַל זְבוּב), то есть «властелин мух»²⁸. Имя звучит довольно странно, и поэтому дос-

²⁸ Об объяснении этого имени см. Fensham, 1967.

таточно давно возникло предположение, что это – презрительное прозвище, данное еврейским автором предмету поклонения язычников. Вероятно, это пародия, а в оригинальной версии этого имени вместо слова **זבוב** стояло слово **זבל**, означающее ‘возвышенное жилище’. Действительно, божество куда приличнее называть «владельцем небесного дворца», чем «повелителем мух»! В угаритских текстах слово от корня **זבל** встречается в качестве эпитета божества Балу, да и новозаветная форма *Вельзевул* указывает именно на такое прочтение. В принципе, конечно, нельзя исключить, что «повелителем мух» могли называть божество и его почитатели: греки тоже иногда называли Зевса Ἄλομυλος, «отвратителем мух». Но даже если предположить, что нечто подобное было и в Аккароне и древнееврейский автор не переименовал божество, то явно употребил то же самое имя в совершенно ином, уничижительном смысле: если кем-то он и повелевает, то разве что мухами.

Мы видим, что знак, имя, символ или образ для древнего еврея были далеко не произвольны. Коль скоро проведена параллель между тем или иным комплексом звуков и той или иной частью реального мира, или между символом и тем, что он символизирует, все, что относится к означаемому, может быть отнесено и к означаемому. В какой-то степени то же самое касается и «говорящих имен», например, у Н.В. Гоголя, хотя у него этот прием носит уже сугубо комический характер.

Это касается не только слов, но и иных знаков. На этом и были основаны знаменитые символические поступки пророков, которые отождествляли некий предмет с человеком или народом:

¹ Так говорит Господь:

– Иди, куши у гончара глиняный кувшин. Возьми с собою несколько старейшин этого народа и несколько старших священников, ² выйди к долине Бен-Хинном, за Горшечные ворота, и провозгласи там слова, которые я скажу тебе... ¹⁰ Разбей кувшин на глазах у пришедший с тобой людей ¹¹ и скажи им: – Так говорит Господь Воинств: «Я разобью этот народ и этот город! Так разбивают кувшин гончара, и невозможно собрать его снова». (Иер 19:1-2, 10-11, Ман).

В этом пророческом действии кувшин оказывается неразрывно связанным с Израилем, судьба кувшина – с судьбой народа. Точно так же и во многих других случаях библейским авторам достаточно было лишь заявить о неразрывной связи двух слов, предметов, лиц или явлений, и потом все, что относилось к одному, могло безоговорочно быть

отнесено и к другому. Если Израиль – виноградник Господа, то к судьбе Израиля применимо все то, что можно сказать о судьбе виноградника, не приносящего своему хозяину должного урожая (Ис 5, этот пример мы будем разбирать подробно в разделе 3.6.1.).

Это больше, чем метафора, в которой образ виноградника использовался бы для большей наглядности, и даже больше, чем загадка, в которой читателю требовалось бы понять, что на самом деле названо виноградником. Это скорее можно назвать архаическим синкретизмом, в котором предметы и явления связаны гораздо более тесными связями, нежели предполагает современное научное мышление. Эта связь не обязательно диктуется законами логики, в значительной мере она построена на свободных ассоциациях, внешних созвучиях, подобиях.

Можно было бы назвать такое сознание магическим, но дело тут далеко не только в магии. Если имя вещи в определенном смысле отражает суть этой вещи, то оно становится принципиально неисчерпаемым, вступает в самые различные связи с другими именами в зависимости от того, в каком контексте оно стоит. Так, малограмотные носители русского языка опознают в слове *пиджак* корень *спин-* («спинжак»), а просвещенные студенты-филологи потешаются над неслучайным, с их точки зрения, сходством латинских глаголов *examinare* ‘экзаменовать’ и *exanimare* ‘убивать’, дословно ‘вынимать душу’. Но для древних евреев подобные логические параллели отнюдь не были предметом изысканных шуток или уделом малограмотных простаков.

Например, пророка Иеремию (Иер 13:1 – 11) Господь отправляет зарыть набедренную повязку в некое место, которое обозначается по-еврейски פְּרָצִי. О чем идет речь? Можно понять так, что о реке Евфрат (פְּרָצִי). Однако странно было бы думать, что пророк дважды предпринял многодневное путешествие, чтобы закопать на Евфрате, за тысячу километров от Иерусалима, свое нижнее белье, а потом проверить его сохранность – тем более, что там его действия остались бы незамеченными для израильтян. По всей видимости, речь все-таки идет о вадии Фара (פְּרָצִי) неподалеку от его родного города, Анатота²⁹. Действительно, такое путешествие выглядит реалистично, да и сородичи Иеремии наверняка обратили бы внимание на его прогулку, так что проповедь достигла бы цели. Но совпадение двух географических названий не случайно – автор, видимо, специально добавляет «направительную

²⁹ О сходстве этого топонима с названием реки Евфрат см. Beaudry – Nodet, 1998.

частицу», так что различить два названия становится невозможно. Это и нужно пророку: отправляясь к Фаре, он пророчесствует о грядущем выселении народа на Евфрат. В контексте пророчества имена не просто совпадают, они тождественны, хотя на самом деле, конечно, речь идет о двух разных географических объектах.

А в самом начале книги пророка Иеремии (1:11-12, Ман) мы читаем и вовсе удивительные слова:

Было ко мне слово Господне:
 – Что ты видишь, Иеремия?
 Я ответил:
 – Вижу миндалевый (תְּרִשָׁ) жезл.
 И сказал мне Господь:
 Ты видишь верно,
 ибо Я не дремлю (дословно ‘бодрствую’, תְּרִשָׁ),
 Я слово Мое исполню.

С нашей точки зрения, здесь сопоставляются два слова, обладающих чисто случайным внешним созвучием. Для нас подобная игра слов может быть предметом разве что шутки. Мне однажды довелось услышать, как моя жена обращалась к нашему маленькому сыну, хватавшему подряд все предметы на кухне: «вот это лук порей, и если ты не успокоишься, то я тебя выпорю». Дело, впрочем, не в том, насколько серьезно или несерьезно используется то или иное внешнее сходство между словами, а скорее в том, насколько это сходство считается внешним и случайным. Связь между луком-пореем и гипотетической шлепкой малолетнего шалуна совершенно случайна. Но для пророка Иеремии сходство между миндалем и бодрствованием достаточно глубоко, чтобы с через него Господь открывал людям Свое Слово.

Может быть, носители языка видели в корне תְּרִשָׁ одно слово, парадоксальным образом означающее одновременно «миндаль» и «бодрствование», и раскрытие внутренней связи этих двух понятий было не просто изящной языковой игрой, но средством познания мира? Характерно, что современный ученый порой начинает здесь идти по тому же пути. Вот как объясняет это сходство Л.В. Маневич: «Возможно, эти слова связаны этимологически (миндаль расцветает первым из всех растений Палестины, в конце января – начале февраля)»³⁰. Верна ли такая догадка с точки зрения сравнительно-

³⁰ Маневич, 2001:28-29, примечание.

исторического языкознания или нет, в данном случае не принципиально. Важно, что сходство двух слов представляется не случайным и пророку Иеремии, и современному ученому. Надо полагать, и для рядового израильтянина эта связь представлялась самой естественной и совершенно не случайной.

Впрочем, здесь нельзя забывать еще об одном аспекте. Ветхий Завет, как известно, был записан консонантным письмом, в котором начертание $\Gamma P\psi$ действительно имеет больше одного прочтения, среди которых и «миндаль», и «бодрствующий». Связаны эти слова с точки зрения современных этимологов или нет, но вплоть до появления в библейском тексте масоретских огласовок они были неразрывно связаны графически.

Понимание подлинной природы параллелизма тесно связано с этим удивительным для нас свойством архаического сознания проводить нелогичные или, лучше сказать, внелогические связи между предметами и явлениями и обозначающими их словами, относясь к ним при этом с полной серьезностью.

2.1.3. Многозначные имена

Итак, имена (как и другие слова) могут обладать одновременно несколькими значениями. Рассмотрим интересный шумерский пример³¹ – имя главного героя шумеро-аккадского эпоса. По-шумерски его имя, по-видимому, звучало не в том аккадском варианте, к которому мы привыкли (*Гильгамеш*), а как *Bil-ga-mes*, и его значение может быть истолковано по-разному.

Здесь также следует сделать одну важную оговорку. Конечно, у всякого слова может быть только одна этимология, которая не всегда нам известна (особенно трудно проследивать этимологические связи в таком языке, как шумерский – это язык давно исчезнувший, к тому же еще и изолированный³²). Но *истолкование* имени *Bil-ga-mes* не то же самое, что его *происхождение*. Относительно последнего, кстати, существует достаточно распространенное мнение³³: *bil-ga* означает ‘предок’, а *mes* – ‘герой’. Насколько эта гипотеза состоятельна с точки зрения лингвистики, в

³¹ Klein Sefati, 2000:57-58; см. также раздел 1.1.3.1.

³² то есть не выявлены его родственные связи с каким-либо другим известным языком.

³³ Его придерживается, например, В.К. Афанасьева – см. статью Гильгамеш в МНМ, 1991:1:302-304.

данном случае не принципиально. Важнее, что в контексте самого шумерского языка современные ученые могут находить и иные толкования – если они и не претендуют на этимологическую убедительность, разве мы можем совершенно исключить возникновение подобных логических связей в сознании носителей языка?

Ведь сознание этих людей не было строго научным; скорее следует назвать его мифологическим. А для мифологического сознания, как писали Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский³⁴, «множество одноименных объектов не разделяют с необходимостью никаких специальных свойств, кроме свойства обладания данным именем... Можно сказать, что общее значение собственного имени в его предельной абстракции сводится к мифу... можно считать, что система собственных имен образует не только категориальную сферу естественного языка, но и особый его мифологический слой. В ряде языковых ситуаций поведение собственных имен настолько отлично от соответствующего поведения слов других языковых категорий, что это невольно наталкивает на мысль о том, что перед нами инкорпорированный в толщу естественного языка некий другой, иначе устроенный язык».

И если принять именно эту модель, то не будет ничего странного в множественности толкований имени *Bil-ga-mes*. Клейн и Сефати предлагают следующее объяснение:

bil-ga – ‘предок’ (акк. *eṭlu*) / ‘отрасль’ (акк. *per'u*), ‘плод’ (акк. *inbu*), ‘дитя’ (акк. *šeḥru*)
mes – вид дерева (акк. *mēsu*, *mēsum*).

Значению ‘предок’ Клейн и Сефати предпочитают значение ‘отрасль’, и предлагают переводить это имя как «побег дерева мес». Но, что интересно, при этом они сами приводят пример из введения в поэму о свадьбе Марту, где употребляется именно это сочетание двух слов в нарицательном значении, и, судя по контексту, *bil-ga* означает здесь ‘предок’, а *mes* в принципе не может означать ничего другого, кроме дерева, так как употребляется с соответствующим детерминативом ^{ḡis}:

da-ab-ba ^{ḡis}erin kù-ga-me-en
bil-ga- ^{ḡis}mes-me-en
 ama-ad ^{ḡis}erin babbar-ra-me-en
 su-ḡa-šu-úr-ra-me-en

Ты – дедушка чистого кедра,
 ты – предок дерева мес,
 ты – бабушка белого кедра,
 ты – плоть дерева хашур.

³⁴ Лотман – Успенский, 2000:527-530.

В результате имя получает два противоположных толкования: «предок дерева мес» и «побег от дерева мес».

Однако оказывается, что можно предложить и другие толкования. Так, основываясь на несколько более широком толковании значения корней, составляющих это имя (*bil-ga* – ‘предок, старик’; *mes* – ‘юноша, герой’), В.В. Емельянов³⁵ предлагает еще одну гипотезу – «старик-юноша». Это толкование он связывает с солнечным богом Уту, который постоянно выступает как покровитель Гильгамеша – ведь о солнце можно сказать, что оно каждый день рождается и умирает.

И это ведь только две работы! Оказывается, современные ученые в состоянии предложить этому имени несколько объяснений, каждое из которых может быть вписано в широкий художественный и мифологический контекст. Для нас сейчас совершенно не важно, какая теория звучит убедительнее (по-видимому, все же «предок-герой»); важно, что их несколько. Как это объяснить? Возможно, у этого имени есть одно, четко определенное значение, а современные ученые просто еще не пришли к единому мнению? Не исключено. Но более вероятным представляется другое объяснение: это имя с самого начала могло звучать в разных контекстах по-разному и имело больше одного значения. Вероятно, сам набор объяснений в древности мог быть несколько иным, чем сегодня, но нет ничего невозможного в том, что сами шумеры трактовали это имя по-разному в разных контекстах.

Еще один яркий пример, на сей раз из Ветхого Завета – имя *Израиль*. Лингвистическая этимология этого имени до сих пор неясна, однако в библейском тексте мы находим то, что современный лингвист³⁶ считает безусловно ошибочной «попыткой этимологии»:

Отныне имя тебе будет не Иаков, а Израиль (יִשְׂרָאֵל), ибо ты боролся с Богом (שָׂרִיתָ עִם-אֱלֹהִים) и людьми и превозмог. (Быт 32:28, СП)

Еще во чреве матери обошел он брата своего, а возмужав – боролся с Богом (שָׂרָה אֶת-אֱלֹהִים). Он боролся с Ангелом (וַיִּשְׂרַ אֱלֹ-מְלָאָךְ) – и превозмог. (Ос 12:4-5, СП)

Действительно, библейские авторы недвусмысленно связывают здесь имя יִשְׂרָאֵל с глаголом שָׂרָה ‘бороться’ (для чего современные лингвисты не

³⁵ Емельянов, 2001:251-252.

³⁶ Коган, 1998.

усматривают веских оснований) и с существительным לַאֵל, ‘Бог’ (а вот эта связь как раз совершенно бесспорна). Однако на самом деле говорить здесь об этимологии в современном смысле слова невозможно, потому что древние евреи и не подозревали о грядущем зарождении этимологической науки. Оценка этого построения по критериям этой научной дисциплины оправдана не в большей степени, чем оценка самой борьбы Иакова с Незнакомцем с точки зрения правил дзюдо или карате. Однако для древних авторов само это случайное, казалось бы, звуковое сходство, на котором и построено большинство ветхозаветных рассуждений о смысле того или иного имени, становится фактом исключительной важности.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что имя *Израиль* с самых древних времен получало и альтернативные толкования. Их можно найти у комментаторов разных времен и народов, хотя в особенности они были ценимы, конечно, раввинистические экзегетами. Самое распространенное толкование видит в этом имени два корня: שָׂרָה/הָרָה + אֵל, ‘князь’/‘править’ + ‘Бог’. Конечно, именование «князь Божий» звучит куда почетнее, чем «богоборец»! Так переводит это имя таргум Онкелоса («ты князь перед Богом»), так объясняет его мидраш³⁷. Сходным образом толковал его и в комментарии на соответствующее место Библии самый авторитетный средневековый иудейский экзегет Раши, который, кстати, отмечает, что перемена имени имеет глубокое значение: Иаков до сих пор добывал благословение хитростью, как показывает и его имя, но отныне он становится его полноправным обладателем по Божьему избранию³⁸. Наконец, и М. Лютер в своем комментарии на *Magnificat* (Песнь Богородицы в Лк 1:46-55) переводит имя *Израиль* как «князь Божий». Все они как будто не замечают очевидного: текст оригинала указывает не на ‘князя’, а на ‘борьбу’, и пророк Осия однозначно подтверждает такое понимание!

Эта традиция продолжается вплоть до нашего современника Д.В. Щедровицкого. Он явно опирается на раввинистические источники, но, к сожалению, не раскрывает их, предлагая нам свой собственный синтез. Итак, он пишет: «...если мы вновь рассмотрим имя <Израэль>, разделив его на несколько частей: “йеш сар/шар роз Эль”, т.е. “сущность властвующая, поющая, видящая Бога”, то мы узрим те ступени духовного роста, которые последовательно должны пройти наш внутренний человек».³⁹ В таком толковании слово לַאֵל, ‘Бог’, связывается сразу с несколь-

³⁷ Берешит Рабба, 78.5

³⁸ Бранновер, 1991:412; Каплан, 1998:100.

³⁹ Щедровицкий, 2001:249. Более подробно такие истолкования мы обсудим в разделе 3.3.2.

кими корнями, которые, разумеется, не могут быть прочитаны все одновременно:

יֵשׁ	'есть, существует'
שָׂר	'правитель'
שִׁיר	'петь, воспевать'
רָאָה	'видеть'

Здесь уместно будет вспомнить, что первое имя того, кто был впоследствии назван Израилем, тоже получает в Библии объяснение, плохо соответствующее данным современной лингвистики:

Потом вышел брат его, держась рукою своею за пяту (בְּעֵקֶב) Исава; и наречено ему имя Иаков (יַעֲקֹב). (Быт 25:26, СП)

И сказал Исава: «Не потому ли дано ему имя: Иаков (יַעֲקֹב), что он заступил меня (יַעֲקֹבֵנִי), досл. «упяточил») уже два раза?» (Быт 27:36)

В самом деле, не описывается ли вся история Иакова-Израиля именно этими двумя именами? Вся история его отношений с братом словно вырастает из первого имени: Иаков (*Йа'ақов*) «упяточил» (*йе'ақав*) старшего брата, т.е. подставил ему подножку. А во втором имени (*áра* + 'эль, «боролся с Богом») не сокрыта ли вся история его отношений с Богом, замысел Которого Иаков постоянно стремился «подправить», например, присвоив себе первородство и отцовское благословение? И внешнее сходство слов, которое сегодняшнему этимологу покажется бессмысленным, оказывалось важнейшим ключом к этой задаче.

Наконец, и имя самого первого человека, Адама получает в книге Бытия своеобразное двойственное объяснение. Собственно, אָדָם и значит 'человек', и это слово библейский автор явно связывает со словом אֲדָמָה 'почва, земля' (*'adam* — *'adamá*), хотя этимологическая связь между ними довольно спорна. Но какую связь предлагает сам текст?

⁵ ...всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека (אָדָם) для возделывания земли (אֲדָמָה), ⁶ но пар поднимался с земли и орошал все лицо земли. ⁷ И создал Господь Бог человека (אָדָם) из праха земного (עֶפֶר מִן־הָאֲדָמָה) (Быт 2:5-7, СП).

Таким образом, почва, земля (которую можно считать символом этого материального мира) оказывается не только материалом, из которого создается человек, но, напротив, и точкой приложения его творческих усилий, без которых созданный Богом мир не сможет полноценно плодоносить.

Закончив на этом общий обзор древне-ближневосточного отношения к слову вообще и имени в частности, мы рассмотрим теперь некоторые примеры из трех литературных традиций, наиболее близких к Ветхому Завету – шумерской, аккадской и угаритской.

2.2. Шумерский параллелизм

Что касается шумерских текстов, то следует прежде всего упомянуть блистательную статью В.К. Афанасьевой⁴⁰, которая связывает литературные особенности этих текстов с мировоззрением шумеров, с их картиной мира. Сначала мы обратим внимание на некоторые ее основные положения, а затем перейдем к образцам текстов.

Шумерские тексты нередко организуются по принципу наращивания материала. Афанасьева приводит несколько примеров⁴¹, из которых мы рассмотрим только один.

Он покинул свое стойло, в его загон вошел ветер.

Так начинается плач о разрушении города Ура (произведение того самого жанра, в котором потом будет написан Плач Иеремии). С первого взгляда неясно, о чем идет речь, и лишь дальнейший текст постепенно разворачивает смысл, подобно свитку: стойло покинул бык, то есть верховный жрец, то есть бог Энлиль, то есть вообще все боги, обитавшие в своих святилищах:

Он покинул свое стойло, в его загон вошел ветер.

Бык покинул свое стойло, в его загон вошел ветер.

Владыка стран покинул, в его загон вошел ветер.

Энлиль жилье в Ниппуре покинул, в его загон вошел ветер.

Нинлиль покинула, в ее загон вошел ветер,

Нинлиль Киур, свой дом, покинула, в ее загон вошел ветер.⁴²

⁴⁰ Афанасьева, 1997.

⁴¹ Афанасьева, 1997:11-12.

⁴² Перевод В.К. Афанасьевой.

Как мы увидим в дальнейшем, и в библейских текстах нетрудно найти такое постепенное раскрытие однажды заданной темы.

Кстати, Афанасьева приводит⁴³ две фразы из того же плача, по которым хорошо видна роль не только повторов, но созвучий в этом тексте:

у₄-ма-ма-ал-ла и-си-иш-би ма-ла́-ла́

у₄-да у₄-сиг-га ма-ра ма-ма-ал-ла

День мне присужден... О нем мой стон.

День, черный день. Он мне ныне присужден. (91-92)

уру́-му ки-галь-ба хе́-ан-га му-да-гуль

ури ки-на́-би-а хе́-ен-га му-да-тиль

Но городу моему разрушену быть – до основания.

Но Уру моему погублену быть – лечь развалинами. (108-109)

Как комментирует сама Афанасьева, в этих текстах «наблюдается тенденция к рифме, вернее, к рифмоидным повторам, причем могут комбинироваться конец и начало строки, две, три четыре строки подряд, рифмоваться две полустроки, естественно, чаще всего за счет глагольных окончаний». Разумеется, эти созвучия подчеркивают смысловые параллели между строками.

Еще одно важное для нас наблюдение Афанасьевой – способ, которым шумеры передавали свою философию и богословие (если вообще позволительно применять к их культуре такие слова). Они не писали трактатов, они создавали поэмы: «... поэтическая формула может в шумерском мифе как бы противостоять описанию-объяснению, и тогда она настолько загадочна, что ее смысл приходится извлекать, подобно ядрышку ореха из скорлупы»⁴⁴. Речь идет о том, что воззрения автора становятся понятны только из сопоставления различных эпизодов, причем сделать эти сопоставления читатель должен сам – автор не дает ему никаких сносок на параллельные места. Нечто подобное, как мы увидим в четвертой главе, присуще и библейским повествованиям.

Например, в мифе о Энлиле и Нинлиль главный герой трижды соединяется со своей возлюбленной под чужой личиной и произности

⁴³ Афанасьева, 1997:13. У Афанасьевой вместо привычной латинской транскрипции приводится транскрипция кириллическая, которая и воспроизведена в данной книге.

⁴⁴ Афанасьева, 1997:23.

загадочную фразу: «семя мое за семя моего господина в землю пусть идет!» Оказывается, пишет Афанасьева⁴⁵, таким образом он зачинает три божества, принадлежащих подземному миру (на это показывают обстоятельства их зачатия) и выкупает из этого мира самого себя, свою супругу и их первенца. Но ясным это становится только из сопоставления этого мифа с мифом об Инанне, которой, чтобы выйти из «Страны без возврата», потребовалось оставить там своего супруга Думузи – выйти из царства мертвых можно только отдав «голову за голову».

Впрочем, и тут все не так просто. Оказывается, существует и другое повествование о браке Энилиля и Нинлиль. В нем невеста предстает образцом чистоты и невинности – казалось бы, это в корне противоречит версии, в которой Энлиль под видом других божеств уже трижды познавал ее до свадьбы. Но существуют обе версии, вторая – явно более поздняя, в каком-то смысле уточняющая и смягчающая первую, слишком грубую и приземленную. И это нам тоже придется вспомнить в четвертой главе.

Теперь мы рассмотрим несколько текстов, чтобы увидеть, как выглядит в них параллелизм. Вот начало гимна храму городу Кеша:

Княжий престол, княжий престол он вывел из храма.
Энлиль княжий престол вывел из храма.
Княжий престол царственности он вывел из храма.
Энлиль окинул взором страны.
Страны к Энлилю потянулись.
Перед Энлилем углы небес, словно сад зеленеющий, раскрылись.
Город Кеш поднял голову.
Город Кеш среди стран поднял голову,
Энлиль Кешу славу промолвил,
Нисаба, владычица решений, она для Кеша
От тех речений, словно сеть раскинула
На таблицах начертанное, ей охраняемое.
Храм – страны лик, Арата, яростный бык.
Кеша храм – страны лик, Арата, яростный бык.
До гор, что обнялись с небесами, дорос,
До Экура, что главу над страной вознес, дорос.⁴⁶

⁴⁵ Афанасьева, 1997:23-24.

⁴⁶ Перевод В.К. Афанасьевой.

Нетрудно заметить, как много в этом тексте повторов. Афанасьева⁴⁷ комментирует их с точки зрения читательского восприятия: «“Княжий престол, княжий престол он вывел из храма”. Кто “он” и что за “княжий престол”? Загадка включает внимание, как бы ударяет нас. Но вот образ обрастает подробностями. “Энлилль княжий престол вывел из храма”. Образ приблизился к нам, мы его узнали. В третьей фразе “княжий престол царственности он вывел из храма” наше внимание сосредотачивается только новых гранях образа, повторы уже опущены, они влились в сознание раньше. Они помогают рассказчику распеться, слушателю лучше их воспринять и запомнить, они помогают установлению единства исполнителя, исполняемого произведения и слушателя. И каждое новое слово, определение наделяет образ еще одной гранью, делает его выпуклым и приближает к слушателю постепенно, путем последовательного эмоционального включения».

Параллельно можно отметить, что этот параллелизм довольно просто устроен. Это действительно по преимуществу повторы, реже – сопоставления (Энлилль и Нисаба), но практически везде отношения параллелизма между двумя строками вполне прозрачны и поддаются простому определению.

Особое внимание мы сейчас обратим на шумерские пословицы, дошедшие до нас в различных клинописных сборниках. Мы не ошибемся, назвав их одним из самых древних памятников человеческой мудрости. Более того, можно с уверенностью говорить, что в шумерских пословицах мы видим самое начало той традиции, к которой относили себя авторы библейских книг Премудрости.

Э. Гордон в своем прекрасном издании шумерских пословиц (которые, кстати, на английском языке называются точно так же, как и библейская книга Притчей – “Proverbs”) отмечает⁴⁸, что из трех сотен приведенных им пословиц 138 явно основаны на параллелизме. Предлагается им и классификация, притом весьма несложная: параллелизм антитетический и паратетический (иначе говоря, синонимичный). Воспринимать параллелизм помогают созвучия.

⁴⁷ Афанасьева, 1997:28-29.

⁴⁸ Gordon, 1959:16-17. Далее нумерация пословиц приведена по этому изданию. Более новое издание того же материала – Alster, 1997.

Нетрудно убедиться, что по сравнению с любыми попытками классификации ветхозаветного параллелизма эта схема слишком проста. Но если мы посмотрим на приведенные Гордоном пословицы, то убедимся, что она вполне соответствует материалу, который довольно легко разбивается на две категории: сопоставление и противопоставление, причем связи между параллельными элементами обычно лежат на поверхности.

níg-ì-pàd-da-zu nu-ub-bé-en níg-ú-gu-dé-a-zu ab-bé-en	О найденном не говоришь, о потерянном говоришь. (1.11)
hè-lu-a nam-ba-lá hè-éb-dirig na-an-su-su hè-éb-šeg ₆ na-an-te-en-te-e[n]	Кто увеличивает, не должен уменьшать; кто преувеличивает, не должен добавлять; кто нагревает, не должен остужать. (1.110)
anše-mušen-nu-zu kaš ₄ -ta-è-a ^d enlíl lú-mušen-nu-zu lirum-ta-è-a	У твоего изнуренного осла не осталось скорости; о Энлиль, у твоего изнуренного человека не осталось сил! (2.74)
šú šu-a ba-ab-daḥ é-lú al-dù-e šà-gal šà-gal-e ba-ab-daḥ é-lú al-gul-e	Рука добавилась к руке – дом построен, рот добавился ко рту – дом разрушен. (2.138)
ur-níg-ú-zug _x -kú-a ur-ninda-u ₄ -zal-le-nu-tag ₄ -a	Собака ест то, что оскверняет, собака не оставляет еды на завтра. (2.110)

Вот замечательная мудрость, по-видимому, солдатская:

nam-šag ₅ -ga kaš-àm nam-ḥul kaskal-àm	Удовольствие – это пиво, неудобство – это поход. (2.123)
--	---

И в заключение стоит привести превосходную (хотя и не до конца понятную нам сегодня) бытовую сценку:

arád-gala-a-ke ₄ tillá-a ara _x al- gi ₄ -gi ₄ -gi ₄ kurum ₆ -mu lag-ga ab-gu-ul ki-lá-bi al-tur lag- kurum ₆ -ma-mu ga-ab-dug ₄ dag- gi ₄ -a ^{ēi} šukur mu-ni-ib- te-te-t[e]	Раб жреца-калума воеет на рыночной площади: «Мой паек велик размером, но мал весом! Дайте мне сказать о размерах моего пайка!» И так он, словно копые, проникает в городской квартал. (2.105)
---	---

В качестве примера наиболее сложного параллелизма Гордон предлагает две пословицы:

šà u bar u ₈ mu-ud-na	Внутри овца, снаружи овца –
----------------------------------	-----------------------------

LUM-ma-LUM-ma	самый плодовитый самец!
sipad h́e-en-ku ₆ -lam	Если даже убьет пастуха,
za-e na-an-ku ₆ -lam-e-d[è]	не убивай его. (1.111)
ú-ri-ri-ga kalag-ga-šè	Собирать хворост – дело сильного,
si-ga bari-rim ₄ -ma	а слабого он заставляет ждать
mu-un-na-an-tuš	на сухом месте. (2.133)

Нетрудно убедиться, что с точки зрения исследователя библейского параллелизма это как раз совершенно тривиальные случаи. В 1.111 мы имеем дело с двумя высказываниями, каждое из которых содержит строгий параллелизм, а в 2.133 видим хиазм (слова *kalag* – *sig*, ‘сильный’ – ‘слабый’, стоят рядом).

Разумеется, среди шумерских поговорок существуют и такие изречения, где явного параллелизма нет. Как правило, это очень краткие поговорки:

ukú si-ig-kalam-ma-ka	Молчалив бедняк этой страны (2.32).
anš-e-gim dam-mu-eš ₅ -àm	Как осел, трехлетнюю жену
nu-mu-un-tuku-tuku	я не возьму! (2.81)

Но можно найти и такие примеры, когда отсутствие явного параллелизма восполняется внутренней параллелью:

^d nin-giš-zi-da-ra ga-ti	Не говори Нингишзиде:
na-an-na-ab-bé-en	«пусть я буду жив!» (1.4)

Гордон не причисляет это изречение к параллельным, но поскольку Нингишзиде – одно из хтонических божеств и сын бога подземного царства Ниназу⁴⁹, возникает вполне четкое противопоставление смыслов. С формальной точки зрения, здесь нет ни одной «пары слов», но совершенно ясно, что в качестве антитетической пары здесь выступают ^dnin-giš-zi-da и ga-ti, имя божества смерти и форма 1 л. ед.ч. прекатива «пусть я буду жив».

Таким образом, если мы считаем параллелизм шумерских пословиц первым этажом здания письменности мудрых, которое строилось в течение многих веков, то, по-видимому, стоит признать, что этот фундамент достаточно основателен и в то же время достаточно прост, хотя, конечно, мы понимаем шумерские тексты куда хуже, чем древнееврейские, и многое наверняка скрыто от наших взоров.

⁴⁹ См. статью В.К. Афанасьевой *Нингишзиде* в МНМ, 1991:2:221.

2.3. Аккадский параллелизм

Следующей ступенью развития можно считать аккадские изречения. Многие из них заимствованы из шумерского, и потому даже в тех случаях, когда для аккадской пословицы у нас нет шумерского прототипа, мы не можем быть уверены, что его никогда не существовало. Вот некоторые из таких изречений⁵⁰:

ù a-wi-lum a-di la i-na-ḥu ú-ul i-ra-aš-ši mi-im-ma	Человек, пока не трудится, ничего не получит. (277)
ta-al-li-ik mi-i-nu	Ты ушел – ну и что?
tu-ši-ib mi-i-nu	Ты остался – ну и что?
ta-az-zi-iz mi-i-nu	Ты постоял – ну и что?
ta-tu-ra-am mi-i-nu	Ты вернулся – ну и что? (278)

Впрочем, на аккадском до нас дошли и сборники изречений, которые вполне напоминают библейскую книгу Притчей. Такие изречения выглядят развернутыми пословицами, которые группируются по тематическому принципу и сопровождаются подробными объяснениями. Основным композиционным принципом по-прежнему выступает параллелизм:

Не оскорбляй повергнутого;
не насмехайся над ним надменно.
Это разозлит его бога,
это негодно Шамашу, который за это оплатит.
Дай ему хлеба поесть, дай пива попить,
даруй, о чем просят, позаботься и почти его.
Это обрадует его бога,
это будет угодно Шамашу, который оплатит за это благом.
Делай дела милосердия, оказывай помощь во все свои дни. (100-103)

Ежедневно почитай своего бога.
Жертвоприношение и благословение
должны сопровождать воскурение.
Приноси добровольную жертву своему богу,
ибо так подобает поступать с богами.
Молись, преклоняй колени, падай ниц –

⁵⁰ Пословицы приводятся по изданию Lambert, 1960; в скобках указан номер страницы.

поступай так каждый день, и будешь вознагражден,
тогда ты будешь в мире со своим богом.
Со всей своей мудростью изучай табличку.
Почтение рождает благоволение,
жертвоприношение продлевает жизнь,
и молитва искупает грех. (105)

Особенно яркий пример – назидательная поэма, которая называется “Разговор господина с рабом” или, по первой строке, “Раб, повинуйся мне”. Раб, как это делали идеологи всех времен и народов, подводит теоретическое обоснование под противоречивые желания своего господина. Вся поэма построена на строгом параллелизме: тезис – антитезис, а внутри каждой части – синонимический параллелизм.

VII

– Раб, повинуйся мне! – Да, господин мой, да!
– Женщину я полюблю! – Полюби, господин мой, полюби!
Кто любит женщину, забывает печали и скорби.
– Нет, раб не полюблю я женщину!
– Не люби, господин мой, не люби.
Женщина – яма, западня, ловушка,
Женщина – острый железный нож,
взрезающий горло мужчины.

VIII

– Раб, повинуйся мне! – Да, господин мой, да!
– Поскорее неси мне воду для рук, ее полей мне,
Совершу я жертву своему богу!
– Соверши, господин мой, соверши.
Кто совершает жертву своему богу,
у того хорошо на сердце,
Один заем за другим дает он.
– Нет раб, не совершу я жертвы!
– Не свершай, господин мой, не свершай.
Приучишь ты своего бога ходить за тобой, как собака,
Раз он требует от тебя то обрядов, то послушанья,
то еще чего-то!⁵¹

Можно привести и другой пример, относящийся уже к эпическому жанру. Рассмотрим еще раз начало вавилонского космогонического

⁵¹ Перевод В.А. Якобсона.

эпоса “Энума Элиш”, на сей раз в транслитерации и в дословном переводе И.М. Дьяконова⁵²:

e-nu-ma e-liš la na-bu-ú šá-ma-mu	Когда сверху не были наименованы небеса,
šap-liš am-ma-tum šu-ma la zak-rat	внизу суша именем не была названа;
AB.ZU-ma reš-tu- ú za-ru-šu-un	лишь Аису, первый их родитель
mu-um-mu ti-amat mu-al-li-da-at	Мумму, Тиамат, родившая всех их
gim-ri-šu-un	
ameš-šu-nu iš-te-ni-iš i-hi-qu-ú-ma	воды свои воедино смешивали;
gi-pa-ra la ki-iš-šu-ru šu-šu-a	тростниковая отмель не собралась,
la še-'u-ú	камыш не находили.
e-nu-ma DINGIR.DINGIR	Когда боги – не сиял из них никто,
la šu-pu-u ma-na-ma	
šu-ma la zuk-ku-ru	именем не назывались,
ši-ma-tú la ši-i-ma	судьбы не судились,—
ib-ba-nu-ú-ma DINGIR.DINGIR	тогда создались боги среди них,
qé-reb-šú-un	
^d laḥ-mu ^d la-ḥa-mu uš-ta-pu-ú šu-mi	Лахму, Лахаму воссияли, имена
iz-zak-ru	назвались.

В этом тексте нетрудно заметить параллелизм на всех уровнях, начиная от созвучий (таких, как *ki-iš-šu-ru šu-šu-a* в 5-й строке). Также можно отметить, что параллелизм здесь вполне совместим с достаточно динамичным повествованием. Параллельные конструкции позволяют перечислить всех действующих лиц и уточнить некоторые существенные детали.

Встречаются в аккадских текстах и случаи богатого фонетического и морфологического параллелизма. Вот как примерно звучал отрывок из сказания о боге чумы Эрре (III D 5-7)⁵³:

tamtamma dalḥāta	Ты колышешь море,
šaddēma gamrāta	равняешь горы,
nišīma redāta	людей ведешь ты,
būlamma re'āta	зверей пасешь ты,
ešarrama pānūkka	в Эшарре ты славен,
e'engurrama qātūkka	в Ээнгурре державен.

Можно привести и другие яркие примеры из разных памятников⁵⁴:

⁵² Дьяконов, 1967:458-459.

⁵³ Watson, 1986:230; перевод В. Якобсона.

⁵⁴ Примеры заимствованы из Watson, 1994:142-143.

muššir mešrê še'î napšāti	Оставь богатство, ищи жизни. (Гильгамеш XI 25)
urappaš kimta mešrâ irāšši	...увеличит свою семью, приобретет богатство (Великий гимн Шамашу, 120)
šikāram šiti šīmti māti	Пиво пей по обычаю мира. (Гильгамеш P 94)

Еще один жанр, в котором часто встречаются параллельные конструкции – молитвы и магические тексты. Вот отрывок из молитвы Мадану (20-25), целиком построенное на синонимическом параллелизме⁵⁵:

Назови мое имя! Удлини мои дни!
Увеличь мои стада! Умножь моих ягнят!
Унеси мою болезнь! Объяви меня здоровым!
Да будет опущен мой грех; да будет удален мой страх.
Да будет забыт мой проступок; да будет снято мое утомление.
Я возведу твое величие! Я буду хвалить твое имя!

Стремление аккадских авторов повторять определенные образцы видно также на уровне лексики и синтаксиса⁵⁶:

Ḫumbaba	Хумбаба,
riḡmašu abūbu	рык его – потоп,
riššu ḡrumma	рот его – огонь,
napissu mūtu	дыхание его – смерть (Гильгамеш Y iii 3)

Делая самые общие и предварительные выводы, можно, по видимому, сказать, что в аккадских текстах по сравнению с шумерскими параллелизм получил дальнейшее развитие – впрочем, оно шло скорее вширь, чем вглубь. Параллельные конструкции становятся все более распространенными и многоуровневыми, но при этом сами отношения параллелизма остаются достаточно простыми, если сравнивать их с библейскими текстами.

2.4. Параллелизм в угаритском эпосе

Дальнейшую степень усложнения параллелизма можно обнаружить в угаритской поэзии – единственной дошедшей до нас пись-

⁵⁵ Перевод по Watson, 1994:143.

⁵⁶ Этот пример заимствован из Watson, 1986:110.

менной традиции ханаанейской цивилизации, у которой древние евреи, несомненно, заимствовали немало. Точнее сказать, они сами к ней и принадлежали, как принадлежали к греко-римской цивилизации первые христиане, хотя они отнюдь не разделяли ее традиционной религии.

Э. Гринстайн заметил⁵⁷, что для «ханаанейского» (то есть угаритского и древнееврейского) параллелизма пропуск глагола во второй строке характерен гораздо в большей степени, чем для аккадского. Таким образом, параллелизм меньше похож на простой повтор и больше – на развитие и уточнение мысли. Вот некоторые из приведенных Гринстайном угаритских примеров:

tqḥ mlk 'lmk drkt dt drdk	Ты получишь свое вечное царство, свое непреходящее владение. (III AB, A:10)
------------------------------	--

kyld bn ly km aḥy wšrš km aryu	Сын родился у меня, как у моего брата, отпрыск, как у моего родича. (II D, 2:14-15)
-----------------------------------	--

К сожалению, нам неизвестно, как именно звучали эти примеры – угаритское письмо передает только согласные – но нетрудно заметить, какую значительную роль могут играть в них аллитерации, особенно заметные в первом примере.

Есть у Гринстайна и ряд примеров, которые он относит к разряду «климактерического», т.е. развивающегося по нарастающей, параллелизма, характерного и для библейских текстов.

y'n ḥtkh krt y'n ḥtkh rš mid grdš tbth	Видит своего отпрыска Керет, видит: его отпрыск погиб, полностью разорен его престол. (I K, 21-25)
--	--

Вот еще более яркий пример, который стоит привести в более широком контексте, чем у Гринстайна – это отрывок из поэмы о любви Балу и Анату (IV AB, 2:10-20):

Подняла крылья свои девственница 'Анату,
Подняла крылья и устремилась в полете
в камыши Шамку, кишацие буйволами.
И поднял глаза свои Силач Ба'лу,
и поднял глаза свои и увидел,

⁵⁷ Greenstein, 1974. Далее сокращенные обозначения и транскрипция угаритских примеров приводятся по этому изданию.

и увидел девственница 'Анату,
приятнейшую среди сестер Ба'лу.
К ней он подбежал и встал,
к ногам ее склонился и пал,
возвысил голос свой и воскликнул:
«Будь здрава, сестра моя,
и да продлятся дни твои!»⁵⁸.

Угаритским эпическим поэтам удавалось сочетать напряженный динамизм с традиционной любовью к перечням предметов и явлений. Хороший пример – строки из поэмы о постройке дворца для Балу (V АВ 32-46):

Когда 'Анату увидела богов,
у нее ноги подкосились,
а потом бедра надломились,
а там лицо ее вспотело,
затрепетали стегна ее,
заколыхался низ спины ее.
Она возвысила голос свой и воскликнула:
«Как это приходят Гупну и Угару?
Какой враг поднялся на Ба'лу,
супостат на Скачущего на Облаке?
Так! Я уничтожила любимца Илу, Йамму!
Так! Я прикончила Судию Речного, бога великого!
Так! Я надела намордник на Туннуну,
в узел сплела его,
уничтожила Змея извивающегося,
властителя о семи головах!
Я уничтожила любимца Илу, Аршу,
погубила теленка Илу, 'Атаку,
Уничтожила суку Илу, Ишту,
прикончила дочь Илу, Жабубу!»⁵⁹

Впрочем, на дошедших до нас угаритских текстах можно не останавливаться слишком подробно, т.к. исследователи обычно полагают, что про технику угаритского параллелизма в общем и целом можно сказать то же,

⁵⁸ Перевод И.Ш. Шифмана; также см. комментарии к этим текстам в Шифман, 1999.

⁵⁹ Перевод И.Ш. Шифмана.

что и про параллелизм Ветхого Завета. Достаточно будет отметить, что, сохраняя приверженность параллелизму как методу, угаритские поэты сумели «встраивать» в него сложные синтаксические конструкции, передающие подчас достаточно запутанные и разветвленные описания. Параллелизм становился все менее линейным и все более многоплановым.

Древние евреи были наследниками той поэтической традиции, одну из вершин которой мы находим в угаритских эпических поэмах. При этом заимствование было далеко не автоматическим. Пожалуй, самое яркое отличие древнееврейской поэтической традиции от угаритской заключается в том, что основным дошедшим до нас поэтическим жанром Угарита была эпическая поэма, популярная и у других народов древнего Ближнего Востока, а у евреев мы не находим ни одного подобного произведения⁶⁰. Едва ли мы можем дать этому факту простое объяснение: может быть, израильтяне тщательно избегали ассоциаций с языческими преданиями, но у них могли быть и другие причины передавать свои эпические предания прозой. Скорее для нас важны последствия этой перемены: в библейских повествовательных текстах параллелизм не может быть столь заметен с первого взгляда, как в угаритских поэмах, но это никак не означает, что его там нет. Можно предположить, что в библейских текстах развитие техники параллелизма и дальше шло в сторону усложнения.

Вернемся теперь к тому, с чего мы начали эту главу. Ближневосточный параллелизм, как мы предположили, был теснейшим образом связан с мифологичностью мышления древнего человека, который зачастую не отличал сравнения от метафоры, а отождествление от сравнения. В его мире не было никакой необходимости в этом. Но если обратиться к миру Библии, мы увидим, как из мифологического материала постепенно возникает иное мышление, историческое и богословское, основанное на логике, а не на ассоциациях⁶¹. Основным средством выразить новые идеи по-прежнему оставался параллелизм, но он неизбежно должен был приобрести новые черты и новые функции, которых мы не встретим в шумерских и аккадских текстах. Об этом мы и поговорим в следующих главах.

⁶⁰ См., в частности, Alter, 1985:27.

⁶¹ См., в частности, Вейнберг, 1993.

3. Теория: природа параллелизма

В этой главе мы попытаемся обобщить материал, изложенный в первой главе (и потому неизбежно вернемся к рассмотренным прежде вопросам, но уже на новом уровне), и вместе с тем – предложить некоторую теоретическую модель описания и изучения явления, которое традиционно называют библейским параллелизмом.

Эта модель основана прежде всего на убеждении, что полное и глубокое понимание параллелизма возможно только тогда, когда мы будем видеть в нем не просто риторический или литературный прием, а определенный способ видения и описания мира, теснейшим образом связанный и с общими законами человеческого мышления, и с ценностными установками тех культур, в которых он становится одним из основных приемов организации художественных текстов. Его полноценное изучение и описание просто невозможно в рамках какой-то одной научной дисциплины. Это явление можно и нужно рассматривать во всей его полноте и разносторонности, и начать стоит с того, чтобы определить, как звучало слово библейской традиции для носителей самой этой традиции.

3.1. Определение параллелизма

В свое время М. О'Коннор называл библейский параллелизм «совокупностью различных явлений»¹. Действительно, мы убедились, что, говоря о параллелизме, ученые затрагивают самые разные пласты языка и литературы и рассматривают их с совершенно различных точек зрения, и здесь встает вопрос – можно ли разглядеть в этом какое-то внутреннее единство, какие-то общие закономерности? Отрицательный ответ означал бы принципиальную невозможность написания данной работы, поэтому нетрудно догадаться, что в данном случае предполагается положительный ответ.

¹ O'Connor, 1980a:5.

Именно такой ответ был дан в свое время Р.О. Якобсоном, писавшим: «Глубинный параллелизм неизбежно задействует все уровни языка – фонологические и просодические отличительные черты, морфологические и синтаксические категории и формы, лексические единицы и семантические классы, сходясь и расходясь, приобретают самостоятельное поэтическое значение»². Таким образом, для Якобсона речь идет о едином, но сложном по своей сути феномене.

Более детально раскрывает механику этого взаимодействия между различными элементами текста другое определение Р. Якобсона: «любое слово или предложение, попав в построенное на последовательном параллелизме поэтическое произведение, сразу же вовлекается под давлением этой системы в плотную шеренгу связанных друг с другом грамматических форм и компонентов смысла. Метафорическое образное выражение “строки-сироты” придумано сторонним наблюдателем, эстетически глухим к словесному искусству непрерывных соответствий... каков бы ни был статус у строки, все в ней – ее структура и функции – неразделимо связано с ближайшим и отдаленным словесным окружением, и задача лингвистического анализа – обнаружить рычаги этого взаимодействия. Если такое мнимое сиротство рассматривать изнутри системы параллелизма, то оно, как и все, что имеет статус компонента, оборачивается сетью нерасторжимых уз многообразного родства»³.

Система таких сопоставлений приводит к созданию определенной модели мировосприятия. Как писал об этом Ю.М. Лотман, «Качество быть моделью присуще всякой поэзии. Моделью чего: человека данной эпохи, человека вообще, вселенной – это уже зависит от характера культуры, в которую данная поэзия входит как определенная группа составляющих ее текстов»⁴. Если речь идет о Библии, то модель, безусловно, будет самого высшего порядка: библейский текст призван служить своеобразной моделью самого этого мира. И далее в той же книге Лотман продолжает: «поэтический мир – модель реального мира, но соотносится с ним чрезвычайно сложным образом. Поэтический текст – мощный и глубоко диалектический механизм поиска истины, истолкования окружающего мира и ориентировки в нем»⁵.

² Jakobson, 1966:423.

³ Якобсон, 1987:126.

⁴ Лотман, 1972:42; разрядка автора.

⁵ Лотман, 1972:131.

Кроме того, Лотман называет параллелизм «основным механизмом построения вторичной смысловой парадигмы»⁶. Он пишет, что параллелизм в различных поэтических традициях позволяет уравнивать и сопоставить друг с другом два элемента текста (по сути речь идет все о той же компактности поэзии, о которой мы говорили в первой главе), причем отмечает, что в разных поэтических системах это может проявляться по-разному. Одни стремятся к максимальным совпадениям, другие их минимизируют. Позже мы увидим, что даже в рамках одной традиции (например, библейской) могут существовать разные тенденции, но важно сразу отметить одно: совпадения и несовпадения образуют, подобно положительным и отрицательным зарядам, внутреннее напряжение, своеобразный поэтический ток, который и приводит в действие ум и чувства читателя — да простится столь материалистическая аналогия.

Итак, настало время дать некоторое предварительное и рабочее определение параллелизма, от которого можно было бы отталкиваться в дальнейших исследованиях.

Библейский параллелизм понимается нами как характерный прием организации текста, проявляющийся на всех уровнях, от фонетики до макрокомпозиции, при котором одноуровневые элементы текста соплагаются друг другу. В результате подчеркиваются парадигматические отношения между сопоставляемыми элементами текста, происходит частичное переструктурирование связи между обозначающим и обозначаемым, читательское восприятие деавтоматизируется, возникает система множественных и подчас неочевидных смыслов, не сводимых к сумме значений отдельных элементов текста. С точки зрения носителей библейской традиции, речь здесь идет не просто о случайных внешних совпадениях и не просто о риторическом приеме, но о своеобразном отражении внутренней организации окружающего мира.

Далее мы постараемся рассмотреть эту формулировку подробнее, через призму тех научных дисциплин и школ, о которых шла речь в первой главе.

Но прежде, чем мы перейдем к этому анализу, нужно постараться определить границы нашего предмета. Можем ли мы сказать, где за-

⁶ Лотман, 1972:40 и далее.

канчивается параллелизм? На самом деле это далеко не так просто, если под параллелизмом мы понимаем нечто большее, чем формальный прием. Можно уверенно сказать, что мы не считаем параллелизмом фигуры речи, которые построены на синтагматических связях, например, эпитеты или инверсию. Но с другой стороны, сами по себе эпитеты или инверсии могут вступать друг с другом в отношения параллелизма, и тогда получится, что употребление данного эпитета в данном месте обусловлено именно параллелизмом.

Поэтому мне предстает нереальным провести границу: вот эти явления мы рассматриваем в книге, а вот эти – нет. Если параллелизм – отношения между разноуровневыми элементами текста, то наше исследование неизбежно будет основано на поиске таких отношений, а не на разборе некоторого количества конкретных примеров. А искать такие отношения можно практически везде.

Итак, сначала мы рассмотрим природу параллелизма с точки зрения лингвистики. Как уже было отмечено в предыдущей главе, современная библеистика понимает отношения между словом и смыслом, языком и речью несколько иначе, чем в классической сосюрровской модели. Ключом к пониманию здесь может служить более целостный и функциональный подход: тот или иной элемент текста должен рассматриваться не изолированно, а в контексте речевого акта и с точки зрения тех функций, которые он выполняет.

Но для начала – небольшой пример: Еккл 7:1 в оригинале и в дословном переводе.⁷

טוֹב שֵׁם מִשְׁמֵן טוֹב	<i>тов шем мишшэмен тов</i>
וַיּוֹם הַמּוֹת מִיּוֹם הַיְלֻדוֹ	<i>вейом гаммавет миййом гивваледо</i>

Имя лучше хорошего масла,
и день смерти лучше дня рождения.

Первое полустишие выглядит до неприличного банально (доброе имя лучше материальных благ), второе, на первый взгляд, исполнено мрачного пессимизма. Между собой они, кажется, никак не связаны, и стих построен по принципу «в огороде бузина, а в Киеве дядька». Но если мы отвлечемся от автоматического и поверхностного восприятия и попробуем понять, что же может связывать эти два полустишия, то увидим стройную логическую связь: новорожденный ре-

⁷ См. анализ этого примера в Kugel, 1981:10.

бенок, словно драгоценное масло, существует пока только телесно и еще не имеет имени. Его потенциал, как и благовоние, может быть потрачен – или растрочен? – на очень разные цели, и может очень быстро улетучиться, как и аромат драгоценного масла. Но если в течение жизни человек приобретет себе доброе имя, в день смерти оно остается за ним навсегда.

Такое понимание присутствует и в традиционных комментариях. Вот что пишут по этому поводу авторы мидрашей⁸: «Когда рождается человек, все радуются; когда он умирает, все плачут. Должно быть не так: когда человек рождается, не следует радоваться этому, потому что неизвестно, какова будет его судьба и в каких деяниях он будет принимать участие, праведных или грешных, добрых или злых. Когда же он умирает, следует радоваться, ибо он уходит с добрым именем, оставляя этот мир с миром. Притча: это подобно двум кораблям – один покидает гавань, а другой входит в нее. Уходящему кораблю радовались, а входящему никто не радовался. Там был один умный человек, и он сказал людям: “Я вижу, вы все перепутали. Нет причин радоваться уходящему кораблю, ибо никто и не знает, какова будет его участь, какие моря и бури встретит он на своем пути; но тому, кто возвращается в гавань, всем следует радоваться, так как он прибыл благополучно”. Подобным образом, когда человек умирает, всем следовало бы радоваться и благодарить, что он покинул этот мир с добрым именем...»

А вот как комментирует это место христианский переводчик и богослов Иероним: «Подумай, о человек, о своих немногочисленных днях, о том, что вскоре плоть ослабеет и ты прекратишь свое существование. Сделай свое имя бессмертным, так, чтобы, как благовония восхищают ноздри своим благоуханием, так могли все будущие поколения восхищаться твоим именем. Симмах тонок изъяснял это: “Доброе имя, – он сказал, – лучше, чем сладко пахнущие благовония (потому евреи зовут благовония ‘дорогой мазью’)”. *И день смерти лучше дня рождения.* Это означает либо, что лучше уйти из этого мира и избежать его страданий и ненадежной жизни, чем, войдя в этот мир, терпеливо сносить все эти тяготы; когда мы умираем, наши дела известны, а когда рождаемся – неизвестны; либо еще, что рождение привязывает свободу души к телу, а смерть освобождает ее»⁹.

⁸ *Шемот Рабба*, 48:1; *Когелет Рабба* 7.4. Обсуждается в Гиршман 2002:112.

⁹ Цит. по Гиршман 2002:111-112.

Разумеется, все это можно было бы сказать открыто в достаточно пространном наставлении, но библейский стих сжат до предела – ничего лишнего, лишь самое необходимое. Читателю или слушателю даны только опорные точки, а все остальное он должен достроить сам. Ему помогут в этом богатые созвучия, ритмические и лексические повторы, которые заставляют думать, что сопоставление этих двух высказываний не случайно, что перед нами – явно параллельные друг другу изречения.

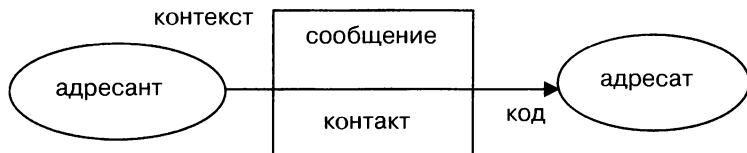
3.2. Параллелизм и речевые функции

3.2.1. Основы теории речевых функций

Возвращаясь к тем замечаниям о природе современной лингвистики, которые были кратко описаны в разделе 1.1.3.2, можно сказать, что с изучением параллелизма связана не столько лингвистика языка, изучающая текст как вещь в себе, сколько лингвистика речи, для которой текст – инструмент коммуникации.

Важнейшую роль, как уже было отмечено, здесь сыграли работы Р.О. Якобсона и его последователей, в особенности – теория речевых функций, то есть задач, которые выполняет то или иное высказывание.

Согласно Якобсону¹⁰, в акте коммуникации можно выделить несколько составляющих:

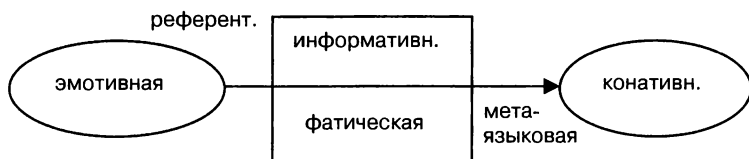


- *Адресант (addresser)* – тот, от кого исходит текст.
- *Адресат (addressee)* – тот, к кому он обращен.
- *Контекст (context)* – часть этого мира, которую адресант и адресат воспринимают (хотя бы отчасти) одинаково и понимание которой влияет на восприятие текста.
- *Сообщение (message)* – то, что адресант передает адресату.

¹⁰ Jakobson, 1960:353 и далее; Якобсон 1975:198 и далее.

- *Контакт (contact)* – физический канал и психологическая связь между адресантом и адресатом, позволяющие установить и поддерживать коммуникацию.
- *Код (code)* – совокупность знаков, причем не только языковых, общих (хотя бы отчасти) для адресанта и адресата, при помощи которых и осуществляется коммуникация.

Соответственно, в каждом речевом акте можно выделить одну или несколько функций, каждая из которых так или иначе соответствует одному из элементов вышеприведенной схемы:



- *Референтивная (referential)* – указание на факты или явления окружающего мира, передача информации, например: «Завтра вечером я иду в кино».
- *Эмотивная (emotive)* – выражение чувств адресанта: «Ну, я так не играю!»
- *Конативная (conative)* – обращение к адресату с целью повлиять на его поведение: «Что-то я проголодался, когда же обед?».
- *Фатическая (phatic)* – установление, поддержание или прерывание контакта или определенных отношений между адресантом и адресатом: «Извините, что мы к вам обращаемся...»
- *Метаязыковая (metalingual)* – уточнение и обсуждение смысла других высказываний: «Ты понимаешь, что он имеет в виду под этим словом?»
- *Поэтическая (poetic)* – направленность внимания на само высказывание. В чистом виде эта функция встречается, пожалуй, лишь в художественных произведениях, но мы имеем дело с ней всякий раз, когда стремимся облечь свое высказывание в наиболее подходящую форму, чтобы произвести на адресата определенное эстетическое впечатление.

Впрочем, более современные работы обычно выделяют и другие функции. К примеру, у Ю. Найды и Я. де Ваарда мы встречаем более подробный список¹¹:

- *экспрессивная или выразительная функция* – примерно совпадает с эмотивной функцией в классификации Якобсона;
- *когнитивная или мыслительная* – рассуждения вслух или внутренний монолог;
- *межличностная функция* – установление статуса участников речевого акта и отношений между ними;
- *контактная или фатическая* – как у Якобсона;
- *информативная* – примерно совпадает с референтивной у Якобсона;
- *императивная* – соответствует конативной у Якобсона;
- *перформативная* – изменение окружающего мира посредством речевого акта, когда, например, уполномоченное лицо говорит: «Объявляю вас мужем и женой»;
- *эмотивная* – в отличие от экспрессивной, вызывает определенную эмоциональную реакцию у слушателя;
- *эстетическая* – соответствует поэтической у Якобсона.

В других источниках можно найти еще более дробное членение или даже совершенно новые функции, как, например, магическую, или функцию хранения и передачи национального самосознания и культурных традиций¹². Разумеется, этот список можно было бы уточнять и расширять и дальше, но и приведенных выше функций достаточно, чтобы адекватно описать большинство речевых актов, поэтому здесь мы и остановимся.

3.2.2. Параллелизм и поэтическая (эстетическая) функция

Параллелизм обычно связывают именно с поэтической (эстетической) функцией, которая вовсе не ограничивается поэтическими или, говоря шире, художественными текстами. На самом деле за пределами круга чисто технических документов (вроде инструкций по пожарной безопасности или железнодорожных расписаний) немного найдется таких текстов,

¹¹ де Ваард – Найда, 1998:28-37.

¹² Статья Н.А. Слюсаревой *Функции языка* в ЛЭС, 1990:564-565.

составители и читатели которых вовсе не стремились облечь свою речь в наиболее подходящую форму. С другой стороны, и в поэзии эта функция, как правило, не выступает в качестве единственной – разве что в смелых экспериментах В. Хлебникова. Обычно поэт все же стремится выразить свои чувства, в чем-то убедить читателя и т.д.

Итак, согласно Якобсону, поэтическая функция ориентирована на сообщение как таковое. Интересной иллюстрацией здесь может служить стихотворение И. Бродского “Представление”, в котором звучат «голоса с улицы» – анонимные высказывания, вырванные из контекста и тем самым лишённые своих обычных функций. Это обстоятельство ставит на первое место поэтическую функцию и придает совершенно неожиданное звучание словам, которые в ином случае никоим образом не выглядели бы как стихи:

«Жизнь – она как лотерея».

«Вышла замуж за еврея».

«Довели страну до ручки».

«Дай червонец до полочки».

Здесь, кстати, мы видим пример той самой «поэтической компактности», о которой шла речь в разделе 1.2.4. Когда эти высказывания звучат среди тысяч подобных, это не более чем фон, информационный мусор. Когда из фона выбираются именно они и ставятся в столь тесное и парадоксальное соседство, что читатель принужден воспринимать их как соседние штрихи на одной картине, это уже поэзия. И в данном случае принципом организации поэтического текста оказывается параллелизм, достигающий максимального эффекта именно благодаря своей неожиданности, на фоне изначальной «непараллельности» составных элементов текста. Читатель просто вынужден воспринимать эти четыре строки как параллельные, чему способствует ритм и рифма. Здесь, как и во многих библейских текстах, параллелизм оказывается, в терминологии Якобсона, «фундаментальным свойством» поэзии (constitutive device)¹³.

Но как именно осуществляется эта функция? С точки зрения Якобсона, «поэтичность – не дополнение к высказыванию, которое добавляет ему риторического изящества, а полная переоценка высказывания и всех без исключения его составных частей»¹⁴. Эта мысль была в дальнейшем развита многими исследователями, в частности,

¹³ Jakobson, 1960:358; Якобсон, 1975:217.

¹⁴ Jakobson, 1960:397.

Ю.М. Лотманом, писавшим, что поэтическое произведение скорее подобно языку в целом, чем его отдельной его части, и Й. Ужаревичем, сказавшим, что поэтическая функция «скорее является *функцией сообщения*, чем языка... Дело в том, что сообщение (здесь мы в первую очередь имеем в виду художественные произведения) ведет себя как язык в целом, а не как один из его “факторов”»¹⁵.

Ключевая идея Jakobsona, много раз оспаривавшаяся и уточнявшаяся с тех пор, как она была впервые высказана, заключается в том, что поэтическая функция заставляет язык работать несколько по-иному, чем остальные функции. Это стоит разобрать подробнее.

В каждом языке существуют *синтагматические* связи, по которым выстраиваются высказывания: к подлежащему присоединяется сказуемое, к определяемому – определение. Построение таких связей можно назвать *комбинацией*. Вместе с тем в языке существуют и *парадигматические* связи, т.е. аналогии между однотипными элементами языка: рифмующиеся слова оканчиваются на одни и те же звуки, синонимы обладают примерно одним и тем же значением, синтаксически идентичные высказывания построены по одной схеме. Когда мы говорим или пишем, мы постоянно выбираем один из нескольких возможных вариантов передачи нашей мысли, и этот процесс можно назвать *селекцией*.

Сочиняя нехудожественный текст, носитель языка прежде всего стремится создать подходящие грамматические конструкции, но гораздо меньше внимания обращает на то, как будут соотноситься друг с другом параллельные элементы внутри самих этих конструкций. Поэт, а в значительной мере также и прозаик, обращает гораздо больше внимания именно на соотношение этих параллельных элементов, заботясь не только о построении стандартных синтагматических конструкций (иной раз его целям соответствует как раз нарушение правил синтагматики).

Р. Jakobson выражал эту мысль такими словами: «Поэтическая функция проецирует принцип эквивалентности с оси селекции на ось комбинации. Эквивалентность становится конституирующим моментом в последовательности; словесное ударение приравнивается к словесному ударению, а отсутствие ударения – к отсутствию ударения; просодическая долгота сопоставляется с долготой, а краткость – с краткостью; словесные границы приравниваются к словесным границам, а отсутствие границ – к отсутствию границ... Могут возразить, что метаязык также использует эквивалентные единицы при образовании последовательностей, когда си-

¹⁵ Ужаревич, 1999:615.

нонимичные выражения комбинируются в предложения, утверждающие равенство: $A=A$ («Кобыла – это самка лошади»). Однако поэзия и метаязык диаметрально противоположны друг другу: в метаязыке последовательность используется для построения равенств, тогда как в поэзии равенство используется для построения последовательностей»¹⁶.

Р. Олтер излагает примерно ту же мысль несколько иными словами: «Между стихами часто возникает то, что Якобсон назвал бы синтагматическими связями, то есть они выстроены по оси смежности, которую поэт превращает в самое настоящее соединение, а не по оси селекции.»¹⁷. Параллелизм, с его точки зрения, и есть «появление синтагматики из парадигматики: как только поэт предлагает примерный эквивалент только что вызванному им образу или идее, он тут же начинает, следуя логике спецификации или интенсификации своей поэтической системы, разворачивать изначальную идею в действие, переходя от одного образа к другому, который следует непосредственно за первым и вытекает из него».¹⁸

В качестве примера Якобсон приводит знаменитое изречение Цезаря: «*veni, vidi, vici*» (к сожалению, русский перевод «пришел, увидел, победил» весьма слабо передает звучность и красоту латинского оригинала). Это изречение, несомненно, грубо нарушает синтагматические принципы латинского языка, в котором совершенно не принято строить повествовательные предложения из трех однотипных глагольных форм. Столь ярким и запоминающимся этот текст делает близкое сходство этих трех форм, а оно уже относится к области парадигматики.

Таким образом, именно параллелизм оказывается основным способом выражения эстетической или поэтической функции; или, иначе говоря, установление парадигматических связей между элементами текста оказывается основным содержанием параллельных конструкций. Разумеется, параллелизм не означает полного тождества, как и силлаботонические стихотворные размеры не означают, что на слоге в сильной позиции обязательно будут стоять полноценные ударения. Якобсон пишет о таких отклонениях от идеальной схемы: «Мы склонны называть такие явления, как отсутствие ударения в *иктусе*¹⁹ и наличие ударения в слабой позиции, отклонениями, однако следует помнить, что все это – допустимые колеба-

¹⁶ Якобсон 1975:204.

¹⁷ Alter, 1985:37.

¹⁸ Alter, 1985:37.

¹⁹ *Иктус* или *икт* – сильная позиция в стихотворной строке, на которую должен приходиться ударный слог (в силлабо-тоническом стихосложении) или долгий слог (в квантитативном стихосложении).

ния, отклонения в пределах закона. В британской парламентской терминологии это не оппозиция его величеству размеру, а оппозиция его величеству»²⁰. То же самое, разумеется, можно сказать и о других отклонениях от железной логики схемы: если бы художественные тексты целиком и полностью укладывались в прокрустово ложе тех или иных схем, они бы просто перестали быть художественными.

Стоит отметить и еще одно неотъемлемое свойство поэтической функции, о котором говорит Якобсон – неоднозначность, которую он считает «внутренне присущим, неотчуждаемым свойством любого направленного на себя сообщения». Действительно, если референтивная или информативная функция требует однозначного соответствия слова факту, явлению или вещи – иначе сообщение просто не сможет передать информацию с достаточной точностью – то поэтическая функция сосредоточена на слове как таковом, и однозначная привязка к факту просто убивает ее. Якобсон продолжает: «Не только сообщение, но и его адресант и адресат становятся неоднозначными. Наряду с автором и читателем в поэзии выступает “я” лирического героя или фиктивного рассказчика, а также “вы” или “ты” предполагаемого адресата драматических монологов, мольбы или посланий. В потенции любое поэтическое сообщение – это как бы квазикосвенная речь».²¹

Вероятно, именно это свойство художественного текста и способствует тому, что каждое новое поколение читателей воспринимает его заново, ставя эту «косвенную речь» в свой собственный контекст и открывая тем самым в произведении все новые грани – в отличие от строго информативного расписания поездов, которое безнадежно устаревает в день окончания срока его действия.

3.2.3. Параллелизм и другие функции

Однако будет ли правомерным утверждение, что параллелизм служит лишь внешнему украшению текста и непричастен к исполнению других функций? Безусловно, нет. Какие бы примеры мы ни брали – от частушек до библейских псалмов – всюду сопоставление двух как будто не связанных меж собой явлений будет обычно иметь и иные функции, помимо поэтической. Более того, поэтическая функ-

²⁰ Якобсон, 1975:212.

²¹ Якобсон, 1975:221.

ция здесь служит основой для других функций. Если юноша пишет стихи, чтобы выразить свою любовь к девушке (экспрессивная функция), вызвать в ней ответное чувство (эмотивная) и побудить ее выйти за него замуж (императивная), он тем вернее добьется своего, чем сильнее будет эстетическое впечатление от его стихов. Если же мы вернемся к тому примеру из начала книги пророка Исаяи, который открывает эту книгу («Вол знает владетеля своего, и осел – ясли господина своего; а Израиль не знает, народ Мой не разумеет»), то неужели можно сказать, что сравнение Израиля с животными не имеет никакой другой цели, помимо эстетического наслаждения?

Нетрудно будет привести примеры, где сопоставление двух образов или понятий явно исполняет и иные функции, помимо поэтической. Вот яркий пример *императивной*:

Еще чуть поспишь, подремлешь,
еще посидишь сложа руки –
и придет к тебе бедность, как бродяга,
пагрянет нужда, как грабитель. (Притч 6:10-11)

Понятно, что в данном случае повторение синонимичных оборотов призвано наиболее полно обрисовать картину недолжного поведения и тем самым призвать человека к труду. Нетрудно обнаружить и примеры *экспрессивной* функции, особенно в гимнах разного рода:

Буду славить Тебя, Господи, всем сердцем моим,
возвещать все чудеса Твои;
радоваться и торжествовать о Тебе,
петь имени, Вышний, Твоему. (Пс 9:2-3)

Даже такая, казалось бы, далекая от поэзии функция, как *межличностная*, может реализовываться в параллельной конструкции – например, в знаменитой песне, которая положила конец хорошему отношению Саула к Давиду:

Саул сразил тысячи,
а Давид – десятки тысяч. (1 Цар 18:7 и 21:11)

Или в возгласе, под который израильтяне отвергли Давида:

По пшатрам своим расходишь, Израиль!
О собственном доме заботься, Давид! (3 Цар 12:16; 2 Пар 10:16)

Понятно, что и в та, и другая фраза прежде всего выражает отношение людей к своим правителям.

Можно было бы и дальше приводить примеры, однако и этого достаточно, чтобы убедиться: библейский параллелизм принципиально несводим к поэтической функции. Те или иные элементы текста сопоставляются не просто потому, что так будет красивее, а потому, что автору необходимо установить между ними определенное соответствие. Ведь параллелизм, как уже было сказано выше, не просто формальное сопоставление, но прежде всего смысловая связь.

3.3. Звучание и значение

3.3.1. Две формы для одного содержания?

Как уже отмечалось, параллелизму иногда дают примерно такое наивное определение: «два высказывания с одним и тем же значением». Но возможно ли, чтобы одна и та же мысль выражалась бы в двух достаточно разных по форме высказываниях? Некоторые современные лингвисты достаточно категорично утверждают, что нет: «когда автор имеет возможность выразиться двумя способами, смысл этих двух высказываний будет различен»²². Разумеется, это не вполне совпадает с более традиционной точкой зрения. Учебники иностранных языков обычно изобилуют заданиями, требующими переписать данные предложения по определенному образцу, в точности сохраняя их значение.

И в художественной литературе, и в повседневной речи нетрудно найти множество фраз, в которых можно заменить некоторые слова и выражения синонимами, поменять порядок слов таким образом, что значение не претерпит никаких видимых изменений. Часто такие изменения влияют на значение текста на более высоком уровне – например, определяют эмоциональное воздействие текста на читателя. Нередко они связаны со стилистикой и речевыми характеристиками говорящего. Но все же нетрудно убедиться, что в достаточно длинной фразе из прозаического художественного текста можно произвести некоторые перемены (переставить слова, заменить некоторые из них синонимами), которые не приведут к сколько-нибудь заметному изменению смысла. С поэзией, пожалуй, такой эксперимент удастся

²² Levinsohn, 1992:8.

реже – видимо, по той причине, что в стихах «смысл» определяется прежде всего эстетической функцией языка.

Способность выразить одну и ту же мысль несколькими способами – одно из фундаментальных свойств любого естественного языка, делающее возможным существование художественной словесности. Поэтому в любой литературной традиции умение автора пользоваться максимально широким набором языковых средств служит свидетельством его мастерства, а демонстрация этого умения нередко становится одной из основных целей создания художественного произведения.

Не исключение здесь и библейская традиция. В предыдущей главе мы встречали немало примеров высказываний, построенных по принципу параллелизма, в которых вторая половина по значению практически не отличается от первой. Один такой пример (Ос 5:3) мы уже рассматривали в разделе 1.2.3.:

Знаю Я Ефрема,
Израиль от меня не сокрыт!
Ты пустился блудить, Ефрем,
Израиль осквернен!

Впрочем, здесь мы видим не только переход от активной и утвердительной конструкции к пассивной и отрицательной, а во втором полустиишии – от второго лица к третьему, но и своеобразное употребление имен *Ефрем* и *Израиль*. Строго говоря, Ефрем – лишь одно из племен Израиля, но метонимически название этого самого многочисленного племени Северного царства постоянно употребляется в том же значении, что и Израиль (Северное царство, противопоставленное Южному, т.е. Иуде – см., напр., Ис 7:5 или Ос 7:1). Таким образом, в данном контексте это абсолютные синонимы, хотя в ряде других контекстов понятие ‘Израиль’ будет включать в себя более частное понятие ‘Ефрем’ (напр., Суд 5:14, где Ефрем упоминается в ряду других израильских племен). Параллельная конструкция здесь помогает читателю увидеть это контекстуальное тождество двух в принципе не тождественных друг другу имен.

Петрудно найти и такие примеры, где при всем сходстве двух выражений каждая вторая строка не просто повторяет первую, но развивает и продолжает ее:

Живущий на небесах посмеется,
Господь поругается им,
скажет им во гневе Своем,
яростью в смятение приведет... (Пс 2:4-5)

Господь не просто посмеется над тщетностью усилий нечестивцев, но и грозно обличит их. Он не только скажет им нечто, но и приведет своими словами в смятение.

Итак, для библейского автора соположение двух высказываний, очень близких, но не идентичных друг другу, может быть самостоятельной целью. Такое сочетание высказываний порождает новое смысловое единство, в котором значение каждого слова и словосочетания в значительной степени определяется ближайшим контекстом.

3.3.2. Значимые созвучия

Если одна из существенных черт параллелизма – проведение не определяемых грамматикой формальных и смысловых связей между различными элементами текста, то стоит задуматься о «технологии» проведения этих связей, и в первую очередь – о том, как соотносится в текстах, основанных на параллелизме, звучание слова с его значением.

Как уже было отмечено в разделе 1.1.3.1, в классическом «соссуоровском» языкознании никакой существенной связи между звуковыми комплексами и значениями, которые они передают, нет и быть не может. Однако в поэтических текстах дела обычно обстоят иначе, и ветхозаветная поэзия дает нам немало таких примеров.

Рассмотрим один из них: Михей 1:10-16²³.

- | | |
|--|---|
| <p>בְּנֵת אֵל-תִּגְדְּדוּ
 בְּכֹוּ אֵל-תִּבְכְּוּ:
 בְּבֵית לְעֶפְרָה
 עֶפֶר הַתְּפֹלְשָׁתִי:
 עֲבָרִי לָכֶם יוֹשְׁבַת שָׁפִיר
 עָרְיָהּ-בְּשָׁת:
 לֹא יֵצֵאֵהּ יוֹשְׁבַת צְאָנָן:
 מִסֶּפֶד בֵּית הָאֵצֶל
 יִקַּח מִכֶּם עֲמֻדָתוֹ:
 כִּי-חָלָה לְטוֹב
 יוֹשְׁבַת מְרוֹת:
 כִּי-יִרְדַּר רַע מֵאֵת יְהוָה</p> | <p>¹⁰ В Гате не объявляйте,
 плача не поднимайте!
 В Бет-Леафра –
 прахом покройтесь!
 ¹¹ Девы Шафира, ступайте:
 Срам не прикрывт!
 Кто живет в Цаанане – не выйдет!
 Плач в Бет-Эцеле:
 защита исчезла!
 ¹² Дева из Марот
 рыдает: нет ей добра!
 От Господа – беда пришла</p> |
|--|---|

²³ Пример взят из книги Zogbo – Wendland, 2000:39, причем мной внесены некоторые изменения, отчасти по подсказке М.Г. Селезнева.

לְשַׁעַר יְרוּשָׁלַם :	к вратам Иерусалима!
רַחֵם הַמִּרְכָּבָה לְרַכֵּשׁ יּוֹשֶׁבֶת לְכִישׁ	¹³ Запрягай коней в колесницу, дева Лахиша;
רֵאשִׁית חַטָּאת הִיא לְבַת-צִיּוֹן	ты – начало греха дочерей Сиона,
כִּי-בָדָד נִמְצְאוּ פְשָׁעֵי יִשְׂרָאֵל :	и с тебя начались преступления Израиля,
לָכֵן תִּתְּנִי שְׁלוֹחִים עַל מוֹרֶשֶׁת גַּת	¹⁴ за это будешь дань посылать в Морешет-Гат.
בְּהֵי אַכְזִיב לְאַכְזֹב לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל :	Будет дома Ахзива для царей Израиля обманом.
עַד הִרְשֵׁ אֲבִי לָדָד יּוֹשֶׁבֶת מְרֶשֶׁה	¹⁵ Приведу к тебе владетеля, дева Марешы,
עַד-עַדְקָם יְבוֹא כְבוֹד יִשְׂרָאֵל :	и уйдет в Адуллам слава Израиля.

Глядя на этот текст, нетрудно убедиться, что пророк связывает свои предсказания с самими именами иудейских городов, фонетически или этимологически. Так, имя города Офра созвучно слову ‘пепел’, а значение имени города Шафир образует резкий смысловой контраст с позорной наготой его обитательниц:

- ¹⁰ «В Гате не объявляйте»: *beḡat ‘al-taḡīdu*
Леафра – «прах»: *le‘afra ‘afar*
- ¹¹ Шафир (‘прекрасный’) – постыдная нагота
«не выйдет» – Цаанан: *lo ya’ce’á ца’anán*
Эцель (‘-ц-л ‘уносить’) – «исчезла»
- ¹² Марот (*marót* ‘горечь’) – «рыдает»
«беда пришла» (*ya’rad ra’*) –
«к вратам Иерусалима» (*leshá‘ar йерушалáйим*)
- ¹³ «упряжка (коней)» – Лахиш – «начало» – «дева»:
laréxesh ... laxísh ... re’šíit ... levát
- ¹⁴ «дань» – Морешет (*morešet* ‘приобретение’)
Ахзив – «обман»: *axzív le‘axzáv*
- ¹⁵ «владетель» – Мареша: *yorésh... mareshá* однокоренные
Адуллам (*adullám*) – созвучно глаголу ‘-д-х’ ‘украшать’

Чтобы убедиться, насколько непривычен для нас подобный способ изложения, попробуем представить себе следующий прогноз погоды:

В Мурманске будут заморозки,
в Тамбове начнется таяние,
а в Тихвине грянет буря.

Вместе с тем, для ветхозаветного пророка такое сопоставление выглядит вполне правомерным. Имя, как мы уже видели в разделе 2.1., воспринималось на древнем Ближнем Востоке не как простой ярлык, произвольно наклеенный на тот или иной предмет, но скорее как некий намек, указывающий на значение или судьбу этого предмета – намек, нуждающийся в истолковании и разъяснении.

Рассмотрим еще один пример, предложенный Э. ван Волде²⁴. Голландская исследовательница показывает, как в истории Ноя взаимодействуют меж собой различные элементы текста, внешне, казалось бы, никак не связанные меж собой. Так, в явную связь вступают слова с этимологически совершенно различными корнями, но созвучные имени главного героя:

- נח – 'Ной'
- נוח – 'покой, остановка'
- חן – 'милость, приязнь, расположение'
- נחם – 'утешить, передумать, изменить решение, воздержаться от действия'
- מחה – 'изгладить, уничтожить'

Речь идет не просто о том, что автор стремится употребить созвучные слова и выражения. Скорее, само значение того или иного слова в данном контексте выявляется в сопоставлении с другими словами этого ряда. Речь идет как бы о создании особого модифицированного семантического поля, действующего в данном контексте, и внешние созвучия играют тут не последнюю роль.

Еще до того, как перед нами разворачивается история Ноя, автор указывает, как понимал смысл его имени тот, кто его дал – Ламех, его отец (Быт 5:29): «он принесет нам утешение (נחם) в нашей работе, в

²⁴ van Wolde, 1994.

наших трудах на земле, проклятой Господом». Такая этимология (как и практически все остальные подобные этимологии в книге Бытия) фактически неверна – разумеется, если рассматривать ее через призму современной этимологии. Имя נֹחַ никак не может происходить от корня נָחַ, впрочем, едва ли и библейский автор мог «не заметить», что в глагольном корне присутствует еще и буква נ. Дело в том, что автор не был знаком с современной этимологией, и простое созвучие для него было достаточным основанием для проведения смысловых связей.

И если мы посмотрим на всю дальнейшую историю Ноя, то увидим, что слова из приведенного выше ряда действительно играют в ней решающую роль. Рассмотрим некоторые ключевые для данного повествования фразы:

(Бог) пожалел (נָחַ) что создал на земле человека... и сказал: «Я смету (נִסְפֶּתֶם) с лица земли всех людей... Я жалею (נִחַמְתִּי), что создал их». Один лишь Ной был угоден (נִחַם) Господу. (Быт 6:6-8)

(Господь говорит Ною): «Я смету (נִסְפֶּתֶם) с лица земли всех, кого Я создал» (7:4)

... все было сметено (נִסְפֶּתֶם) с лица земли (7:23)

... ковчег остановился (נָחַ) на Араратских горах (8:4)

Отметим, что все эти слова в Библии появляются впервые в истории о потопе, за исключением глагола נָחַ ‘покоиться, останавливаться’, который до этого был употреблен в 2:15, где речь шла о завершении сотворения мира. Это тоже весьма символично, особенно если вспомнить, что в истории потопа перед нами проходит как бы сотворение мира наоборот: стирается грань между сушей и морем, водами небесными и водами земными, исчезают живые существа и т.д.

В 8:21 мы читаем, как Ной принес Богу жертву и как она была Им принята, дословно «Господь вдохнул успокоительный аромат, (נִחַם)». Это выражение встречается в Бытии только здесь, но в других местах Пятикнижия оно служит вполне обычным обозначением для жертвы, принятой Богом. Но в данном контексте можно сказать, что речь идет и об установлении полного спокойствия, которым и завершается эта история потопа.

Собственно говоря, все ее ключевые элементы могут быть описаны с помощью этих нескольких корней, причем по большей части они будут употреблены в различных значениях: Бог передумал (פננ) и решил уничтожить (פנמ) человечество, но пожалел (פננ) угодного (ןן) ему Ноя и оказал ему милость (ןן). После того, как все было уничтожено (פנמ), ковчег остановился (ננ) и покой (ננ) был восстановлен. Еще короче можно сказать, что это повествование о том, как Бог перешел от одного значения глагола פננ, 'передумать', к другому – 'пожалеть'.

Читая подобные отрывки, приходишь к выводу, что ветхозаветные объяснения имен не столь уж наивны и ошибочны, как представляется современным этимологам. Они просто строятся по иному принципу: внешнее созвучие подтверждено глубоким внутренним единством. Даже если в имени Ноя и нет буквы פ, то все дальнейшее повествование подтверждает глубокую смысловую связь его имени с глаголом פננ.

Как отметила некогда Э. ван Волде, «отношения между текстом и древнееврейском языком радикально отличаются от подобных отношений между текстом и, скажем, английским или нидерландским языками»²⁵. Сама структура древнееврейского языка, где корень слова образован тремя согласными, а список корней гораздо меньше, чем в современных языках, заставляет носителя языка внимательно вслушиваться в корневые согласные. Их роль не сравнима с ролью каких бы то ни было морфологических элементов русского, английского или другого новоевропейского языка. Если для А.А. Блока выражение «чудь начудила, да мера намерила» было скорее языковой игрой, то для библейского автора подобное звуковое сходство наверняка стало бы поводом подробно рассказать, как именно начудила чудь и что именно намерила мера, и как эти события повлияли на дальнейшую судьбу этих народов.

С этим свойством древнееврейского текста, порожденным самой структурой языка и развитой в литературной традиции, прекрасно были знакомы и библейские авторы, и их первые читатели. Первые активно им пользовались, а вторые от них того ожидали. Как сформулировала это ван Волде, «текст ориентирован на читателей/слушателей, которые знакомы с этой языковой системой и отталкиваются от такого отношения языка и текста»²⁶.

²⁵ van Wolde, 1995:229.

²⁶ van Wolde, 1995:230.

Подобные переименования были и остаются широко распространенными в традиционной иудейской экзегезе. Например толкователи берут имена людей и географические названия и подыскивают созвучные корни, которые могли бы объяснить их. Удивительный пример – рассуждение о названии города Тивериада, которое мы встречаем в Талмуде²⁷. Казалось бы, все предельно ясно: город назван в честь императора Тиберия. Однако равви Иеремия полагает иначе: город получил такое имя потому, что он находится в самом центре земли Израиля (др.-евр טַבְּוּר *tabbúr* ‘пуп’). А Рабба предлагает другое объяснение: потому что его вид хорош (др.-евр. רְאִיתָהּ טְבָהּ *re’ayitáḡ*). Можно ли представить себе рассуждения такого рода: Ленинград назван так, потому что жителей города из-за их лени не наградили? Для нас это звучит совершенно нелепо, но для талмудических мудрецов имя было загадкой, которую можно разгадать разными способами.

А вот как расшифровывает имена потомков Каина современный наследник раввинистических экзегетов, Д.В. Щедровицкий²⁸:

Имя в СП	Еврейское имя	Созвучные корни	Истолкование
Енох	חֲנוּךְ <i>chanóx</i>	חָנַךְ ‘обучать’	«воспитанный» (по образцу отца)
Ирад	עֵרָד <i>‘irád</i>	יָרַד ‘нисходить’ עוֹר ‘бодрствовать’	«бодрствующий в нисхождении» (т.е. тот, кто опускается все ниже)
Мехиаель	מְחִיָּאֵל <i>mechuyá’él</i>	מָחָה ‘изгладить’ אֵל ‘бог’	«забывший Бога» или «забытый Богом»
Мафусал	מְתוּשָׁאֵל <i>metushá’él</i>	מוֹת ‘смерть’ שָׂאֵל ‘просить’	«просящий смерти»
Ламех	לֶמֶךְ <i>lémech</i>	מוֹדַע ‘приходить в упадок, слабая’	«предназначенный для слабой, неутвержденной жизни»

²⁷ Мегила ба.

²⁸ Щедровицкий, 2001:74-75

Этимологи, вероятно, смогут предложить для многих из этих имен альтернативные объяснения – трудно себе представить, чтобы родители сознательно давали такие имена своим детям (за исключением, может быть, имени Еноха). Конечно, можно предположить, что младенцам давали уничижительные имена, чтобы отвратить зависть духов, как это делается у многих народов, но все же такие имена редко остаются за людьми, вышедшими из детского возраста, да и в Библии мы не находим явных свидетельств такой практики. К тому же имена מְרוֹנִיאל и מְרוֹשָׁאֵל явно построены по одному образцу, весьма популярному среди семитских народов, и содержат один и тот же конечный элемент אל, ‘бог’ – а Щедровицкий толкует второе из этих двух имен совершенно по-иному. Зато этот ряд предлагает прекрасную иллюстрацию для описания нравственной деградации рода Каина – ведь для еврейских экзегетов такое истолкование было не просто интеллектуальной шарадой, а попыткой разгадать пророчество, которое таило в себе каждое имя. При таком подходе получается, что подлинное значение имени может быть скрыто и от того, кто дает это имя, и от того, кто его носит.

Рассмотрим еще один пример из того же автора, касающийся истолкования достаточно редкого имени Бога Шаддай (שַׁדַּי). Традиционно оно переводится как ‘Вседержитель’ или ‘Всемогущий’; С.С. Аверинцев предлагает его переводить как ‘Крепкий’²⁹, поскольку это краткое слово лучше соответствует библейской картине мира. Научная этимология этого имени не вполне ясна, но, действительно, обычно его связывают с идеей силы и могущества. А вот что пишет Щедровицкий:

«Когда мы всматриваемся во Вселенную, которой управляют повсюду одни и те же законы, то начинаем понимать, что и Вселенная, подобно Библии, есть единство во множестве. И не зря уже в древние времена толкователи библейского текста уподобляли свиток Торы вселенной. Развертывание свитка подобно расширению вселенной, а свертывание – ее сжатию. Только в XX веке физики пришли к выводу о том, что вселенная расширяется и сжимается, а библейские экзегеты знали это тысячи лет назад. Одно из древних толкований библейского текста гласит, что имя Бога שַׁדַּי <Shaddāy>, “Всемогущий”, объясняется так: “Тот, Кто сказал: ‘Довольно’” (по-древнееврейски -שׁ <ше> означает “тот, который”, יַד <дай> – “довольно”). Это объяснение сопровождается преданием, соглас-

²⁹ Аверинцев, 2004:113.

но которому вселенная, будучи сотворена, стала расширяться с огромной скоростью, и тогда Бог сказал ей: ״ן <дай> – “довольно”»³⁰.

Мы можем относиться весьма скептически к подобным методикам (что общего у пастухов пустыни с теорией о расширяющейся вселенной?!), но стоит признать, что подобная экзегеза, столь внимательно высматривавшая корневой состав слова, менявшая местами буквы и взывавшая к чисто внешним созвучиям, была вовсе не так глупа и наивна, как казалось в свое время просвещенным библейским критикам. Скорее перед нами – еще один из возможных видов истолкования, ставящий перед собой специфические цели и задачи и пользующийся своеобразными методами. И, как это ни удивительно для современных библеистов, такие методы находят основание в самой Библии, тогда как наша современная лингвистика восходит к совершенно иным источникам.

Интересно, что в последнее время традиционные раввинистические методы получают признание и со стороны лингвистов. Вот что пишет о них А.Ю. Милитарев, основная специальность которого – этимология: «Эта связь [между сходными по составу согласных корнями – А.Д.], которая иногда выступает в качестве текстообразующего приема в Библии, осознаваемого самими носителями языка как выявление скрытых в нем сущностей..., в талмудической литературе, похоже, превращается в некое подобие сознательной языковой игры, в интеллектуальное упражнение. Благодаря надстроенной на языковой игре сложнейшей структуре – ссылкам, пересылкам, отступлениям, критическому комментарию, многослойному подтексту, открытому и скрытому цитированию – памятники раннераввинистической словесности стали считаться образцом “интретекстуального дискурса”, столь созвучного постмодернистскому мироощущению»³¹.

Милитарев, ссылаясь на неопубликованную работу С.С. Майзеля, отмечает, что значимые для читателя ассоциации между различными словами (он предлагает для них термин «этимопоэтика») могут даже объяснять возникновение тех или иных сюжетов³². В качестве примера он приводит имя патриарха Иакова, יַעֲקֹב. Это имя получает объяснение в самом тексте: при рождении Иаков держится за пятку (קַבֵּץ) Исава, и об этом мы уже рассуждали в разделе 2.1.3.

³⁰ Щедровицкий, 2001:22.

³¹ Милитарев, 2003:108-109.

³² Милитарев, 2003:115-119.

Но история о том, как Иаков обманом получил предназначенное брату благословение, заставляет древнееврейского читателя вспомнить также о глаголе עָרַב 'предавать, обманывать' и о глаголе קָבַע 'красть, предавать', в котором те же согласные ('-қ-б) выстроены в ином порядке. Если мы обратимся к родственным семитским языкам, зацепок будет еще больше. Так, в арабском слово с тем же консонантным корнем عَقُوب ('-қ-б) означает 'достойный наследник' – что это, как не идеальное определение роли Иакова в истории патриархов! При обращении к арабскому мы найдем слова, которые напомнят о годах, проведенных Иаковом у Лавана. Там он пас скот, причем особенно успешно разводил пестрых овец и коз, которые и были ему платой от Лавана (Быт 30:32-42). В арабском мы находим слово مَعْقَب 'искусный пастух, скотовод' с тем же составом корня ('-қ-б), и слово بَعَق 'пестрота, черно-белый окрас', в котором те же корневые согласные расположены в другом порядке (б-қ-').

Однако при чем тут арабский язык? Едва ли автор книги Бытия был с ним близко знаком. С точки зрения Милитарева, предания об Иакове могут восходить к той эпохе, когда еврейский и арабский были еще близкими и взаимопонимаемыми (по данным глоттохронологии, разделение между ними произошло в XXVI – XXVII вв. до н.э.). Если так, то во времена, когда складывались эти предания, все эти созвучия действительно могли быть значимыми, и трудно установить, что первично – сходство корней, породившее текст, или текст, который активизировал в сознании носителей языка это сходство. Разумеется, доказать этот тезис едва ли возможно, но стоит отметить, по крайней мере, что некоторые современные лингвисты всерьез обращаются к внешним совпадениям, которые в былые времена не получали от них оценки выше уничижительного ярлыка «народная этимология».

К этому странному единству внешних созвучий можно подойти и с точки зрения функциональной поэтики. Как отмечал на материале современной русской поэзии Ю.М. Лотман, звуковые совпадения в стихе не случайны. Слова, обычно не связанные друг с другом сколь-нибудь четкими отношениями, благодаря звуковым совпадениям неожиданно образуют в данном конкретном контексте единый комплекс понятий, причем их общее значение уже не сводимо к сумме значений каждого из них. Как пишет об этом Лотман, «фонологическая организация текста образует сверхъязыковые связи, которые приобретают характер организации смысла»³³.

³³ Лотман, 1972:65.

Здесь стоит на время отвлечься от библейского материала, и, поскольку рассматриваемые нами закономерности характерны для поэзии в целом, с не меньшим успехом можно привести примеры из российской поэзии минувшего века. Начнем с двух строк из “Стихов о неизвестном солдате” О.Э. Мандельштама:

Неподкупное небо окопное,
Небо крупных оптовых смертей...

Прозаик может подробно описывать страшный быт мировой войны с его «окопной правдой» на множестве конкретных примеров, но для поэта открыт другой путь: соединить в неожиданном единстве несколько образов, каждый из которых сам по себе был бы слишком незначителен или банален. «Неподкупное небо» и «небо окопное» – звучные поэтические словосочетания, но друг с другом они имеют мало общего. Одно намекает на беспристрастный Божий суд, другое указывает на серый просвет над головой солдата. Но их синтез – «неподкупное небо окопное» – порождает резкий контраст между вечным и тленным, вселенским и частным, создавая тем самым неожиданный, напряженный и емкий образ. Далее, выражение «небо крупных оптовых...» добавляет новый контраст: между личностью отдельного солдата и массовым механизмом войны, между все той же вечностью и торговым расчетом, обесценивающим жизнь отдельной человеческой личности. Наконец, слово «смертей», совершенно неожиданно разрешающее ожидание, порожденное определениями «крупных оптовых», звучит как синтез всех предшествующих антитез и вместе с тем – как напоминание об основной теме стихотворения. Обратим внимание, что только оно не образует ярких созвучий с соседними словами – так это слово выделяется из общего ряда.

Служат ли эти созвучия только внешней красоте? Едва ли. Внешнее сходство столь разных слов, как ‘небо’, ‘неподкупный’, ‘окопный’ и ‘оптовый’ подспудно настраивает читателя на поиск внутренней связи между ними, связи, возникающей исключительно в данном контексте и вовсе не вытекающей из словарного значения всех этих слов. Для того, чтобы слова *звучали* как единое целое, они должны быть *созвучны*. Это созвучие искусственно и искусно, и если отказаться от него, стихи будут не просто звучать менее изящно, но будут гораздо хуже восприниматься. Чтобы убедиться в этом, достаточно будет попытаться выразить ту же мысль иными словами, соблюдая размер: «Беспристра-

стное небо траншейное, небо – многих смертей поставщик».

Приведем теперь пример из книги Иова (32:18-22). Вот оригинальный текст с дословным переводом:

כִּי מָלְתִי מַלְאִים	18	Ибо я полон (<i>малéти</i>) словами (<i>миллím</i>),
הַצִּיקְתָּנִי רוּחַ בְּטִנִּי:		давит меня дух (<i>руáх</i>), мое чрево.
הִנֵּה-בְטִנִּי כְּיַיִן לֹא יִפְתָּח	19	Вот, мое чрево, как вино, не открывается,
כְּאִבּוֹת חֲדָשִׁים יִבְקַע:		как новые мехи, разорвется.
אֲדַבֶּרָה וַיִּרְוַח-לִי	20	Заговорю, и отдышится (<i>вейиурвáх</i>) мне,
אֶפְתָּח שִׁפְתַי וְאֶעֱנֶה:		открою мои уста и отвечу.
אֲלֹנָא אֲשָׂא פְנֵי-אִישׁ	21	Да не буду возносить лицо мужа
וְאֶל-אָדָם לֹא אֲכַנֶּה:		и человеку не буду льстить.
כִּי לֹא יִדְעֵתִי אֲכַנֶּה	22	Ибо не умею, чтобы я льстил,
כְּמַעֵט יִשְׂאֲנִי עֲשָׂנִי:		если [хоть] немного – да поразит меня
		(<i>йисса'эни</i>) Сотворивший меня (<i>'осéни</i>).

Нетрудно заметить, как фонетическое сходство между словами помогает в этом случае установить между ними и смысловые параллели. В особенности это касается однокоренных слов 'дух' и 'отдышится'. В результате сам образ, выраженный в стихах 18-20, можно понять по-разному. Во-первых, слово 'дух' можно, конечно, трактовать в высоком, «духовном» смысле, и начало 18-го стиха подталкивает нас именно к такому прочтению. С другой стороны, образ вина, бродящего в закупоренном мехе, может вызвать представление о винных парах, выделяемых молодым вином. И в-третьих, в выражении *вейиурвáх-ли*, которое можно понять как «я смогу перевести дух», скорее всего имеется в виду человеческое дыхание. В данном контексте уместны все эти три значения слова *руáх* и однокоренных ему слов, но ни одно из них не самодостаточно.

3.4. Многозначность

3.4.1. Контекст и многозначность слова

Мы отметили выше, что хорошая поэзия, образно говоря, устраивает для читателя ловушки, предлагая ему необычные сочетания хорошо знакомых звуков и смыслов. Несколько упрощенно можно было бы сказать, что нехудожественная проза информативна в той мере, в которой она привычным языком излагает некие новые для читателя факты, максимально

точно и однозначно отображая реальный мир в слове – тогда как подлинная поэзия информативна прежде всего потому, что придает новый смысл самому языку, творит особый мир слова, отражающий реальность опосредованно, не напрямую. А. Тарковский в стихотворении “Первые свидания” писал об этом так:

Ты пробудилась, и преобразила
Вседневный человеческий словарь,
И речь по горло полнозвучной силой
Наполнилась, и слово ‘ты’ раскрыло
Свой новый смысл и означало: ‘царь’

В нехудожественном тексте мы привыкли различать несколько уровней: звук – слово – предложение – абзац – текст. С точки зрения традиционной грамматики, каждый следующий уровень использует предыдущие как строительный материал: из звуков составляются слова, из слов фразы и т.д. Любое введение в языкознание скажет нам, что фонемы не обладают самостоятельным значением. Минимально значимая единица – морфема; значение отдельной морфемы полностью растворяется в слове; а значения слов – в предложении и т.д. Так при строительстве типового дома отдельный кирпич учитывается только каменщиком и только до тех пор, пока не ляжет на отведенное ему место. Прораб воспринимает стену как единое целое, не обращая внимания на относительное расположение кирпичей. В свою очередь, для архитектора и стена есть лишь часть целого здания, а для градостроителя само здание – лишь часть квартала.

Однако в художественном и особенно в поэтическом тексте автоматизм этой конструкции нарушается. Каждый из уровней обладает собственным значением, которое не поглощается уровнями более высокого порядка, а сочетается с ними. Образно говоря, каждый из кирпичей может оказаться краеугольным камнем, на котором держится постройка – уникальным, единственным, определяющим облик всего здания и даже целого квартала. Каменщик, прораб, архитектор и градостроитель должны выступить здесь в одном лице. Как уже отмечалось, в значительной степени это свойственно всем сложно организованным художественным текстам; перед нами не столько железный критерий для отделения поэзии от прозы, сколько еще одно возможное описание того самого принципа поэтичности, который может присутствовать в текстах в большей или меньшей мере.

Контекст в этом случае не просто уточняет значение слова, не просто помогает выбрать одно из указанных в словаре значений – он порождает смыслы, не всегда однозначные, не всегда засвидетельствованные в других контекстах и в словарях. В приведенных выше примерах мы не раз замечали, что в библейских текстах слово может быть принципиально многозначно, причем в конкретном месте оно может иметь более чем одно релевантное значение. Возможно, именно этим до некоторой степени объясняется отмеченная в разделе 1.1.3.1. особенность современных словарей библейского иврита: в каждом новом издании возрастает число омонимов. И если выражение одной и той же мысли двумя разными способами безусловно относится к области параллелизма, то не логично ли будет рассмотреть и обратный случай, когда одно и то же высказывание может иметь два разных смысла? Ведь таким образом автор тоже выстраивает своеобразные и совершенно неочевидные параллели между различными образами и идеями.

Говоря о поэзии вообще, О.Э. Мандельштам в “Разговоре о Данте” замечает, что поэту «надо перебежать через всю ширину реки, загроможденной подвижными и разноустремленными китайскими джонками, – так создается смысл поэтической речи. Его, как маршрут, нельзя восстановить при помощи опроса лодочников: они не расскажут, как и почему мы перепрыгивали с джонки на джонку». Пожалуй, это неплохая иллюстрация к знаменитому тезису Якобсона об оси комбинации (течение реки с джонками) и оси селекции (маршрут поэта-прыгуна). Словарное или грамматическое значение отдельных элементов языка (сведения, полученные от лодочников об их грузе, месте назначения и т.д.) в поэзии не только не определяет смыслового целого, но порой и прямо «перпендикулярно» ему.

И далее, рассуждая, как обыгрывается в поэзии многозначность или, лучше сказать, семантическая поливалентность слова и деавтоматизируется читательское восприятие, Мандельштам пишет: «Любое слово является пучком, и смысл торчит из него в разные стороны, а не устремляется в одну официальную точку. Произнося ‘солнце’, мы совершаем как бы огромное путешествие, к которому настолько привыкли, что едем во сне. Поэзия тем и отличается от автоматической речи, что будит нас и встряхивает на середине слова. Тогда оно оказывается гораздо длиннее, чем мы думали, и мы припоминаем, что говорить – значит всегда находиться в дороге».

На этом свойстве библейского иврита, присущем в той или иной мере всякому естественному языку, основан и т.н. янусов параллелизм, о котором уже говорилось в разделе 1.1.3.1. и еще будет сказано: одно и то же слово в двух или даже трех разных значениях вступает в смысловые связи с разными отрезками текста. На нем основана вообще всякая игра слов, столь характерная для оригинального библейского текста и столь трудно передаваемая при переводе. Читатель прочитывает текст и понимает его в одном смысле, потом возвращается к тому же слову и понимает его уже в другом смысле, иногда – не по одному разу; и у нас есть все основания предполагать, что все эти смыслы так или иначе предусмотрены автором или, по крайней мере, не противоречат его изначальному замыслу.

Порой мы видим, что так начинают вести себя слова, значение которых, казалось бы, всем прекрасно известно и не допускает никаких сомнений. Так, в первых главах книги Иова глагол בָּרַךְ, обычно означающий ‘благословлять’, исходя из контекста, явно приходится переводить как ‘хулить, проклинать’:

Быть может, мои сыновья согрешили – хулили Бога в сердце своем (1:5).

Но стоит Тебе протянуть руку и тронуть его имущество – ручаюсь, он похулит Тебя (2:9).

Но протяни руку, тронь его кости, его плоть – ручаюсь, он похулит Тебя (2:5).

Ты все еще тверд в своей непорочности? Похули Бога – и умрешь! (2:10)

Уже раввинистические комментаторы предположили, что в данном случае имела место благочестивая редаKTура, и отнесли эти места к «тиккуне-софрим»³⁴. С их точки зрения, изначально в тексте стояло слово, означающее именно ‘проклинать’ (например, глагол קָלַל), но поскольку в качестве объекта проклятий всюду выступал Господь, переписчик-редактор решил заменить неподобающий глагол на его антоним. Едва ли в этой жизни мы узнаем, так обстояли дела на самом деле или не так – возможно, автор книги Иова сам употребил именно глагол בָּרַךְ, вложив в него горькую иронию. Но существенно иное: в книге Иова, какой мы читаем ее сегодня, глагол בָּרַךְ означает

³⁴ «исправления писцов», т.е. места, где, по мнению раввинистических экзегетов, древние переписчики сознательно исправили библейский текст. Предположения о таких заменах встречаются в Талмуде – см. Тов, 2001:60-62.

одновременно ‘проклинать’ и ‘благословлять’ (в последнем, нормативном значении, он употреблен, напр., в 42:12).

В особенности характерны такие словоупотребления для пророческого языка. Вот, например, отрывок из пророка Осии (2:21-22 / 2:23-24) в оригинале и дословном переводе:

וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא אֶעֱנֶה	И будет в тот день: Я <i>ответчу/возвращу</i> –
נְאֻם־יְהוָה אֶעֱנֶה אֶת־הַשָּׁמַיִם	слово Господа! – Я <i>ответчу/возвращу</i> небу,
וְהֵם יַעֲנֵנוּ אֶת־הָאָרֶץ:	а оно <i>ответит/возвратит</i> земле,
וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה אֶת־הַדָּבָר	а земля <i>ответит/возвратит</i> зерну,
וְאֶת־הַתִּירֹשׁ וְאֶת־הַיַּצְהָר	вину и маслу,
וְהֵם יַעֲנֵנוּ אֶת־זֵרְעָאֵל:	и они <i>ответят/возвратят</i> Изреелю.

Разумеется, здесь речь идет о том, что Господь с неба пошлет на землю дождь, и земля произведет в изобилии зерно, виноград и маслины для Изрееля (Израиля, оскверненного жестокой резней в Изрееле – 4 Цар 10). Все эти значения переданы глаголом *ענה*, ‘возвращать, отвечать’, который сам по себе никак не обозначает ни дождя, ни плодоношения. Но он получает это значение в контексте пророчества о том, как Господь ответит на молитву и возвратит Израилю благоденствие. Кстати, и географическое название Изреель получает в этом отрывке новое значение.

Рассмотрим еще один пример из книги Притчей (30:33). Вот еврейский текст с дословным переводом:

כִּי מִיץ חֶלֶב יוֹצֵא חֲמָאָה	Ибо давление молока выводит масло,
וּמִיץ אֶף יוֹצֵא דָם	а давление носа/гнева выводит кровь,
וּמִיץ אֲפִים יוֹצֵא רִיב:	а давление носов/гнева/лица выводит вражду.

Здесь обыгрывается многозначность слова *אף* – ‘нос, гнев’, а в двойственном числе также ‘лицо’. О чем же говорит этот текст? Первая строка явно описывает физическую реальность: технологию изготовления сливочного масла или какого-то иного молочного продукта. В этом контексте и вторая строка выглядит как физиологическое наблюдение: если сильно надавить на нос, пойдет кровь.

Правда, здесь можно задаться вопросом: зачем, собственно говоря, надо давить на нос? Ответ может подсказать третья строка. Начало ее может быть понято тоже сугубо физиологически, но последнее слово – «вражда» – заставляет вернуться к уже прочтенному тексту и его переосмыслить. Здесь уже перед нами явно не просто нос, но и гнев. «Дав-

ление гнева» может понято в таком случае в переносном смысле: человек руководствуется своим чувством гнева. И если так, то и «кровь» во второй строке можно понять в переносном смысле: в Ветхом Завете нередко именно так называется убийство (ср. выражение אִישׁ דָּמַיִם «муж кровей», т.е. тот, кто пролил много человеческой крови – например, в 2 Цар 16:8). Ключевые слова в этом стихе имеют по два-три значения, существенных для данного контекста.

В результате для этого стиха можно предложить как минимум два перевода:

От сбивания молока бывает масло,
от битья по носу – кровь,
от битья по лицу – вражда.

От сбивания молока бывает масло,
от биения гнева – кровопролитие,
от биения гнева – вражда.

Как описывала эту особенность библейского текста Ф. Лэнди, “загадка становится языком, на котором поэт ведет повествование, она ведет текст вперед и тут же обращается вспять, к себе самой, выходя за пределы времени”³⁵.

Эти примеры кажутся малой частностью, но можно себе представить и ситуацию, когда подобная «особая лингвистическая система» создается для гораздо большего объема текстов и охватывает несравненно бóльшие пласты языка. Вспомним, что в разделе 1.1.3.1. мы отмечали: правила употребления глагольных форм в древнееврейской прозе не применимы к древнееврейской поэзии.

О подобном говорил и Ю.М. Лотман: в рамках одной традиции, а нередко даже в рамках одного произведения, могут действовать разные правила, разные художественные системы³⁶. Подобная разность создает определенное эстетическое напряжение, необходимое для художественного текста. Так, в древнегреческой трагедии партии хора и диалоги солистов писались на разных диалектах, а в древнерусской иконе центральные и периферийные фигуры изображаются по разным правилам. По-видимому, похоже обстоит дело и с большинством ветхозаветных этимологий, которые звучат совершенно неоправданно с точки зрения *языка*, каким знает его наш современник-лингвист, но вполне оправдываются живой стихией древнееврейской *речи*, причем оправдание это не претендует на абсолютность: оно не-

³⁵ Landy, 2001:43.

³⁶ Лотман, 1972:124 и далее.

пременно привязано к конкретному отрезку этой речи и вне него непредставимо.

3.4.2. Многозначность: от звука к букве

Изучая дошедшие до нас письменные тексты древнего Ближнего Востока, не исключая и Библии, мы не должны забывать, что, по сути дела, говорим о верхушке айсберга – о произведениях, которые венчают собой многовековую устную традицию. Классическая «библейская критика» в свое время приложила немало усилий к тому, чтобы эту традицию реконструировать, однако сейчас речь пойдет о другой проблеме. Переход от устного исполнения к письменному тексту есть не просто автоматическая фиксация некоей последовательности звуков и слов на бумаге, папирусе или глиняной табличке. Это прежде всего переход от фольклора к литературе, от переменчивой сказительской фантазии к канонической монолитности священного Писания.

В фольклоре, как писал А.Б. Лорд, «каждое исполнение в действительности представляет собой самостоятельную песню, поскольку каждое исполнение уникально и несет на себе печать поэта-сказителя»³⁷. Преемственность и узнаваемость текстов достигается в значительной мере за счет формул, под которыми Лорд понимает достаточно устойчивые сочетания слов, призванные передать определенные «смысловые ядра». Однако за исполнителем сохраняется достаточная свобода сочетать эти «ядра» в том или ином порядке, оставаясь в рамках заданной поэтической традиции. Таким образом фольклорный исполнитель достигает оптимального сочетания стабильности и вариативности, узнаваемости и новизны³⁸.

Но при письменной фиксации текста вариативность неизбежно уходит. Отныне при всяком воспроизведении текст остается неизменным (случаи искажения или сознательного исправления рукописей при копировании мы сейчас не рассматриваем). Казалось бы, письменный текст по определению не может вместить в себя все то бесконечное множество вариаций, которые присущи фольклорным устным жанрам.

³⁷ Лорд, 1994:15.

³⁸ Нечто подобное происходит и в любом традиционном искусстве, например, иконописи. Иконописец, оставаясь в рамках канона, пользуется традиционным набором изобразительных приемов, но он может сочетать их в различных комбинациях и даже в определенных рамках видоизменять, и таким образом его творчество отнюдь не сводится к простому копированию образцов предшественников.

Однако и здесь возможна определенная компенсация. Письменный текст – не магнитофонная запись, не застывший навечно слепок одного случайного отрезка живой речи. Ведь процесс чтения и понимания прочитанного происходит не автоматически, он требует от читателя определенных интеллектуальных усилий, и поэтому мы вправе задуматься: а не стремятся ли – сознательно или бессознательно – авторы или редакторы этого письменного текста заранее заложить в него более одного варианта прочтения, чтобы хотя бы отчасти сберечь вариативность и многозначность, присущие устному тексту? Сделать это, по-видимому, они могут разными способами.

Во-первых, сама форма письменного текста обладает определенной эстетикой, да и не только эстетикой: выбор определенных начертаний знаков, их расположение на поле для письма очевидным образом структурирует текст, подсказывает определенные способы его понимания. Уступая в вариативности устной речи, письменный текст получает и одно преимущество перед ней: графическую форму, которая может иметь и эстетическую ценность, и определенную семантику. Вероятно, немалая часть формальных признаков возникает случайно и не имеет принципиального значения, но даже и в этом случае последующие читатели могут увидеть в них глубокий смысл.

Некоторые из этих признаков были взяты на вооружение традиционной иудейской экзегезой, но отвергнуты современной наукой как явно поздние и не имеющие отношения к «изначальному замыслу автора». Однако если мы воспринимаем библейский текст в том виде, в котором он до нас дошел, мы не можем не заметить, что в целом ряде случаев он сам провоцировал читателей на подобные понимания – вне зависимости от того, насколько стремился к этому автор.

Например, в еврейских рукописях встречается³⁹ такое начертание Исх 15:19:

כִּי בָא סוֹס פָּרְעֹה בְּרִכְבּוֹ וּבַפָּרָשָׁיו בַּיָּם וַיִּשָּׁב יְהוָה עֲלֵהֶם אֶת־מִי
הַיָּם וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בַיַּבֶּשֶׁה בְּתוֹךְ הַיָּם:

Когда вошли кони фараона с колесницами его
и с всадниками его в море, то Господь обратил на них воды
моря, а сыны Израилевы прошли по суше среди *моря*.

³⁹ Rendsburg, 2000.

Нетрудно заметить, что расположение слов во второй строке как бы иллюстрирует происходящее: слева и справа ׀׀׀, море, а посредине – идут сыны Израилевы. По-видимому, здесь неизвестный нам переписчик создал оформление, которое никак не входило в авторский замысел и может быть сочтено случайным.

Кроме того, при чтении письменного текста неизбежно возникают неоднозначные понимания – в особенности это касается древних языков, где не существовало ни развитой пунктуации, ни, как в случае с консонантным семитским письмом, такой орфографии, которая всегда позволяла бы четко отделить одно слово от другого. А что уж говорить об иероглифике! Текст, записанный таким письмом, выглядит отнюдь не слепком с речи автора, а скорее дорогой для читателя, по которой ему придется идти самому. Да, у этой дороги есть четкие границы, начало и конец – но подробности путешествия при каждом новом прочтении будут выглядеть несколько иначе.

Например, Ис 54:13 гласит: «И все сыновья твои будут научены Господом, и великий мир будет у сыновей твоих» (СП). Казалось бы, этот текст вполне понятен и не требует перетолкований. Но вот как передает Талмуд мнение равви Элезара, говорившего от имени равви Ханины: «Ученики мудреца увеличивают мир в этом мире, как сказано: “все сыновья твои будут научены Господом, и великий мир будет у сыновей твоих”. Читай не ‘сыновья твои’ (בְּנֵיךָ, *банáйих*), но ‘созидатели твои’ (בְּנֵיךָ, *бонáйих*)»⁴⁰. Талмудический толкователь читает текст так, как будто он не огласован; более того, он предлагает прочтение, которое противоречит традиции и хуже вписывается в контекст. Но для него это важно, потому что так расширяется пространство возможных интерпретаций.

И, наконец, даже если текст прочитан двумя людьми одинаково (то есть все знаки переведены в звуки строго определенным образом), у читателя остается свобода интерпретации. Упрощенно говоря, в первых строках Бытия современному читателю ясно, кто сотворил небо и землю, но он вправе гадать, идет ли речь о физическом небе или о духовном мире; что или кто именно названы духом Божьим и тьмой и в каком смысле дух носился над водой; является ли первый стих самостоятельным предложением («в начале Бог сотворил...») или служит придаточным для второго («в начале сотворения Богом...»). На этом список вопросов к первым двум стихам Бытия, естественно, не исчерпывается. Вероятно, набор интерпре-

⁴⁰ *Берахот*, 64а.

таций, стоявших перед читателем древним, несколько отличался от современного, но скорее всего число их тоже превышало единицу. Определенные традиции истолкования и устные предания так или иначе направляли и древнего читателя на его пути к постижению смысла текста, но и они наверняка оставляли ему немалую свободу выбора.

Ведь даже существующие огласовки представляют собой по сути дела комментарий средневековых толкователей-масоретов к древнему консонантному тексту – в большинстве случаев, вероятно, самый традиционный и самый «правильный» (если вообще можно говорить в таких случаях о правильности), но далеко не единственно возможный.

Но стоит попробовать взглянуть на древнееврейский текст глазами человека, для которого масоретские огласовки либо еще не существуют (как для первых читателей), либо не являются неоспоримыми директивами (как для современных ученых). В книге Даниила можно найти прекрасный пример такого подхода: во время пира Валтасара на стене появляется загадочная надпись: מֵנָא מֵנָא תְּקֵל וּפְרָסִין (5:25). Разумеется, в современных изданиях Библии эти слова огласованы, но во времена Даниила и Валтасара, как и во времена написания книги, огласовок просто не существовало, поэтому читателям приходилось иметь дело с консонантным письмом. Даже если бы текст, возникший на стене дворца, и был бы огласован по любой из существующих ныне систем, никому из присутствовавших эта система была бы не знакома. Вот как «расшифровывает» эти слова пророк (5:25-27, Смэг):

מֵנָא מֵנָא תְּקֵל וּפְרָסִין	МЕНЕ – «Исчислил Бог твоё царствование и положил ему конец».
מֵלְכוּתְךָ וְהִשְׁלַמָּה	ТЕКЕЛ – «Взвешен ты на весах и оказался слишком легким».
תְּקֵל תְּקֵל תְּהָהּ בְּמֵאזְנֵי	ПЕРЕС – «Разделено твоё царство и отдано мидянам и персам».
וְהִשְׁתַּכַּחַת חֲסִיר	
פֶּרַס פְּרִיסַת מְלְכוּתְךָ	
וַיְהִיבַת לְמַדְי וּפְרַס	

Нетрудно убедиться, что начертание слов становится «смысловым скелетом», но толкование просто невозможно без добавления «смысловой плоти», выбор которой в значительной степени остается за толкователем. Кроме того, начертание третьего слова варьируется так, что неизменным остается только трехбуквенный корень – פֶּרַס וּפְרָסִין – и толкуется оно тоже в двух разных смыслах: «разделено» и «персы». Текст как единое целое обретает значение только тогда, когда соединяются оба эти смысла, одного было бы просто недостаточно.

3.4.3. Многозначность письменного текста

Нечто похожее на загадку Валтасара и Даниила можно найти и во фразах, которые в самой Библии никаким таинственным способом не «расшифровываются». Вот, например, слова Бога, обращенные к Авраму (Быт 15:1):

אַל-תִּירָא אֲבָרָם אָנֹכִי מִגֵּן לָדָּךְ
שְׂכָרְךָ תִּרְבֶּה מְאֹד׃

Не бойся, Аврам; Я для тебя
благодетель (maggán) / награждающий (magén) / щит (magén), награда твоя будет весьма велика.

В Масоретской огласовке слово מִגֵּן понимается как *magén* ‘щит’, но ведь оно может быть огласовано и как *mégen* ‘дар’⁴¹. Ведь не случайно в 14:20, всего несколькими строками выше, употреблен редчайший (встречается всего три раза во всей Библии) однокоренной глагол со значением ‘отдавать’: אֱלֹהִים אֲשֶׁר-מִגֵּן צָרֶיךָ בְּיָדָהּ. «Бог Всевышний, Который предал врагов твоих в руки твои». Оба значения – *щит* и *дар* – идеально вписываются в контекст и в конечном счете не противоречат друг другу, хотя с лингвистической точки зрения они, конечно, различны.

Особенно характерны такие «двойные» прочтения для литературы Премудрости, например, для книги Притчей. Первый пример – 26:17:

מִחֲזִיק בְּאָזְנֵי-כָלֵב עֵבֶר
׃ מִתְעַבֵּר עַל-רֵיב לֹא-לוֹ׃

Хватает (а) *бродячего* пса за уши, кто
(б) *походя* вмещивается в чужую ссору.

В этом стихе употреблены два глагола עֵבֶר, которые в современных словарях помечаются как омонимы (‘идти’ и ‘гневаться’). Кроме того, не вполне понятно, к чему относится первый глагол, употребленный в виде причастия: то ли это определение к собаке (*бродячий* пес), то ли это подлежащее второй половины стиха (*прохожий* вмещивается). Опять-таки оба понимания не противоречат друг другу, а скорее друг друга дополняют. Другой пример из книги Притчей⁴² относится к похвале добродетельной жене (31:21):

לֹא-תִירָא לְבֵיתָהּ מִשָּׁלֵג
כִּי כָל-בֵּיתָהּ לְבֶשֶׁת שָׁנִים׃

Снегопад семье ее не страшен,
вся семья одета в *туртурные (шанім) / двойные (шенайим)* одежды.

⁴¹ HALOT, 2:445; Ср. Ос 4:18, где употребляется это существительное.

⁴² Rendsburg, 2000:146.

В какую же одежду облакает свою семью добродетельная жена? С одной стороны, от снегопада лучше защитит двойная ткань, чем ткань определенного цвета. Но, с другой стороны, пурпурная одежда гораздо красивее! В результате возникает два прочтения, одно из которых дает более реалистичное описание действительности, а другое – звучит изящнее. Читатель может выбирать, что в данном случае ему милее – двойная или пурпурная одежда.

Здесь можно провести параллель с традиционными методами раввинистической экзегезы, основанными на перестановке букв и чисто внешних созвучиях, а заодно и задуматься, не оправдывает ли их в некоторой степени сам библейский текст.

Порой объяснения, предлагаемые раввинистической экзегезой, касаются некоторых букв, выделяемых в масоретских рукописях и печатных изданиях цветом, положением на строке и т.д. Рассмотрим в качестве примера Быт 2:4 (СП).

אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ Вот происхождение неба и земли,
בְּהִבְרָאֵם при сотворении их ...

В слове אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, «сотворение их», в традиционных рукописях несколько приподнята над строкой буква ה. С точки зрения современного лингвиста, это палеонтологическая окаменелость, случайная особенность одной древней рукописи, многократно растиражированная в последующие века, а содержащее ее слово – инфинитив породы нифаль от глагола בָּרָא, и ничего более. Но с точки зрения раввинистического экзегета, в этом слове сокрыто указание на Авраама, поскольку имя праотца содержит те же самые буквы, хотя и в другом порядке и с другими огласовками: אַבְרָהָם. Выделение буквы ה подчеркивает эту «тайнопись», поскольку именно эта буква была добавлена Господом к прежнему имени праотца (Быт 17:5). Таким образом, рассказ о сотворении неба и земли уже подразумевает рассказ об избрании Авраама.

Разумеется, просвещенный современный лингвист посмеется над этими наивными рассуждениями. Но такими уж ли наивными они покажутся нам, если мы взглянем на текст книги Бытия глазами ее автора или первых читателей, особенно если мы вспомним, что, как уже отмечалось в разделе 3.3.2., сама структура древнееврейского языка подталкивала их к таким поискам, заставляла «вылавливать» в потоке речи знакомые корневые согласные? Имя Авраама им было безусловно известно; более того,

они твердо помнили, что в книге Бытия это имя занимает центральное место.

Так уж ли нелепо будет выглядеть предположение, что с самого начала словоформа **הבראם** могла вызвать вольные или невольные ассоциации с именем **אברהם**? Более того, такая ассоциация оправдана и композицией всей книги, в которой история сотворения мира служит своеобразным прологом к истории избрания праотцев израильского народа. Наконец, такие ассоциации не могут быть бессмысленными и с точки зрения современной лингвистики, если ее столп – Ф. де Соссюр – немало занимался в свое время анаграммами⁴³, т.е., по сути дела, именно таким ассоциативным созвучиями. Он считал, что повторение тех или иных звуков в гимнах «Ригведы» не случайно, оно связано со стремлением создателей и исполнителей этих гимнов еще и еще раз произнести имя божества или героя и тем самым вновь вступить в общение с ним⁴⁴.

Разумеется, подобную неожиданную многозначность мы замечаем далеко не только на уровне отдельных слов и выражений, но и на уровне целых текстов. Пожалуй, самый яркий пример многозначного текста – Песнь Песней. Как только не определяли характер этой книги! Высказывалось даже предположение, что это – пародия на описательную любовную поэму (в арабской традиции такие поэмы носят название *вауф*)⁴⁵. Может быть, слово «пародия» звучит слишком сильно, но в этой книге действительно немало достаточно комичных двусмысленностей.

Я. Закович, рассмотрев несколько отрывков из Песни Песней, называет ее не иначе как «загадкой загадок», причем таких загадок, на которые может быть больше одного правильного ответа⁴⁶. Речь при этом не идет о толкованиях символических (видящих в этой песни историю любви Бога и Израиля или Церкви), но о самом прямом и первом прочтении этой книги как образца любовной поэзии. Влюбленным свойственно дразнить друг друга, замечает Закович, и очень многие места в этой книге могут быть поняты как своеобразные «дразнилки» – отчасти в шутку, отчасти всерьез, но все-

⁴³ Соссюр, 1977:639-645.

⁴⁴ См. также Елизаренкова, 1993:27.

⁴⁵ Brenner, 1990.

⁴⁶ Zakovitch, 2000; некоторые из его примеров были рассмотрены также в Landy, 2001:47 и далее.

гда – неоднозначно. Стоит рассмотреть несколько из приведенных им примеров.

אָחֲזוּ-לָנוּ שׁוּעִלִים	Схватите нам лисиц,
שׁוּעִלִים קְטָנִים	тех маленьких лисят,
מְחַבְּלִים כְּרָמִים	что портят виноградники –
וּכְרָמֵינוּ סְמָרָר	а виноградники наши в цвету (2:15).

Можно, пишет Закович, увидеть в этом стихе незатейливую песенку, что-то вроде детской считалки. Но, с другой стороны, можно вспомнить, что в этой же книге виноградником дважды (1:5 и 8:11-12) названо то, чем обладает и что хранит молодая девушка; по-видимому, есть все основания считать его символом девственности. Тогда угрожающие винограднику «лисыца» – это, разумеется, мужчины, но дразнящиеся девушки не воспринимают их слишком серьезно – ведь это всего лишь маленькие лисятки! Впрочем, можно вспомнить и о том, что глагол חָזַק, ‘хватать’, употребляется в этой книге и в значении ‘крепко обнимать’ (3:4; 7:9). Тогда, пожалуй, призыв к нежным объятиям маленьких лисят начинает звучать в совершенно противоположном смысле: девушки вовсе не прочь познакомиться с ними поближе и только поддразнивают своих ухажеров...

Следующий пример тоже связан с виноградниками (1:4-5; МТ 1:5-6).

שְׁחֹרָה אֲנִי וְנֹאֲדָה	Смугла я, но прекрасна,
בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם	девы Иерусалима,
כְּאֶהְלֵי קֵדָר	как шатры Кедара,
כִּירֵיעוֹת שְׁלֹמֹה:	как покровы Соломона.
אַל-תִּרְאוּנִי שְׂאֲנֵי שְׁחֹרָתִי	Не смотрите, что смугла я:
שֶׁשָּׁפַתְנִי הַשֶּׁשׁ	это солнце взирало на меня.
בְּנֵי אִמִּי נִחְרֹוּ-בִי	сыны матери моей рассердились на меня,
שָׂמְנִי נִטְרָה אֶת-הַכְּרָמִים	поставили виноградники стеречь –
כְּרָמִי שְׁלִי לֹא נִטְרָתִי	своего виноградника не сберегла я ...

Невозможно не отметить, как игриво обращается здесь девушка к своим слушателям, говоря и о своей красоте, и о единственном недостатке. Впрочем, такой ли уж это недостаток? Как мы знаем, в те времена, когда уделом низшего сословия была необходимость много работать под открытым небом, загар повсюду ценился куда ниже белой кожи благородных

дам⁴⁷. Тем не менее, девушка находит немало слов в похвалу своему загару: он подобен шатрам, которые покрывались черными полотнищами, сотканными из козьей шерсти. Таковы и царские шатры. Кроме того, девушка сообщает своим подругам, что на нее смотрело⁴⁸ само солнце.

Двусмысленна и ситуация с виноградниками, из-за которых девушка так загорела. Возможно, ей не удалось уследить за своим собственным виноградником, потому что она охраняла виноградники братьев? А может быть, напротив, братья таким образом наказали ее за небрежность, проявленную в отношении собственного виноградника? И тогда, пожалуй, под виноградником может подразумеваться не просто участок земли с виноградными лозами, но девственность?

А может быть, можно предположить, что девушка не только оправдывается перед подругами, но и в некоторой мере хвастается перед ними, запертыми в городских стенах: она гуляет на воле, наслаждается солнечным светом, живет в «Соломоновых», то есть царских шатрах – ведь для израильтян кочевой образ жизни всегда оставался символом свободы и независимости. Может быть, и под солнцем здесь подразумевается могущественный царь? Не случайно ведь древнее предание связывало эту книгу с любовными приключениями Соломона... И подруги, запертые в иерусалимских стенах, поблизости от царского дворца, даже не подозревали до сих пор, что эта смуглая красавица встречается с царем там, на воле, в шатрах, и что подлинная близость к царю обретается вдали от стен душного города.

Стоит, пожалуй, рассмотреть и еще один отрывок (8:8-10), в котором Закович видит спор между строгими, но несколько невнимательными братьями и их младшей сестрой:

- | | |
|---|--|
| <p>אָחוֹת לְנוֹ קַטְנוּהָ
וְשָׂרִים אֵין לָהּ
מַה נַּעֲשֶׂה לְאַחֲתָנוּ
בַּיּוֹם שֶׁדַּבְּרָבָה:
אִם־חֹמֶה הִיא
נִבְנֶה עָלֶיהָ מִירַת כָּסֶף</p> | <p>⁸ – Есть у нас малая сестренка,
грудей у нее еще нету.
Что же нам с сестренкой делать,
когда придут ее сватать?
⁹ Будь она городской стеной –
мы б надстроили серебряную башню;</p> |
|---|--|

⁴⁷ Речь здесь отнюдь не идет о расовой принадлежности девушки, и потому совершенно неправы современные авторы, которые из политкорректности призывают переводить начало этого отрывка как «черна я и прекрасна», делая из этой красотки негритянку.

⁴⁸ Перевод «обожгло» основан на том, что глагол שָׁרַף прочитывается как שָׁרַף.

וְאִם-דָּלֶת הִיא	будь она дверью –
נִצֹּר עָלֶיהָ לִוַח אֶרֶז:	наложили б панель из кедра.
אֲנִי חוֹמָה וְשָׂרֵי כַּמְנַדְלוֹת	¹⁰ – Я стена! мои груди как башни!
אֲזֵ הָיִיתִי בְּעֵינָיו	Потому в его глазах
כְּמוֹצֵאת שְׁלוֹם:	я обрела покой.

Братья говорят о своей сестренке как будто бы с заботой, но в их словах можно уловить некоторую издевку, особенно если предположить, что сама девушка слышит их разговор: она еще мала, если вдруг за нее посвадтаются, мы попадем в очень неудобное положение... Может быть, стоит нацепить на ее плоскую грудь пышные серебряные или деревянные украшения, и таким образом скрыть изъян в ее фигуре? Впрочем, слово נִצֹּר в последней строке их реплики таит в себе даже некоторую скрытую угрозу: глагол צֹר означает не только ‘накладывать’, но и ‘осаждать’⁴⁹. Если вспомнить, что братья только что сравнивали ее с городской стеной, то получится, что они видят себя войском, стоящим вокруг этой стены. Разумеется, девушка, с их точки зрения, находится у них в полном подчинении. Она не может сама устраивать свою судьбу – так думают они, относясь к ней как к пассивному объекту, и жестоко ошибаются...

«Что вы беспокоитесь, – отвечает им девушка, – мои груди стройны и крепки, как башни (а вы, похоже, и не заметили!), и есть даже “он” (а вы, наверное, и не догадывались!), который нашел во мне то, что искал» (слово שְׁלוֹם обычно переводится как ‘мир’, но также оно означает благополучие, благоденствие, спокойствие). Далее, можно сопоставить выражение «обретать мир, благополучие» (מִצָּא שְׁלוֹם) с другим, очень сходным, «обретать спокойствие» (מִצָּא מְנוּחָה), которое в Руф 1:8 явно означает благополучную семейную жизнь. Если так, то девушка просит братьев не беспокоиться: им не придется ничего придумывать на случай сватовства, потому что она сама уже нашла себе жениха!

Кстати, само сравнение девушки со стеной укрепленного города и дверью тоже звучит по-разному. Для братьев на первый взгляд это метафора плоской поверхности. Но девушка переворачивает метафору: она – мощная стена с прекрасными башнями, которую не так-то просто взять приступом, но уже есть юноша, завладевший ключом от ее ворот. Пусть братья затевают военные приготовления, но они и не догадываются, что мир (שְׁלוֹם) уже заключен. С другой стороны, принимаемые братьями ме-

⁴⁹ HALOT, 1994-2000 определяет эти два глагола как омонимы.

ры, утверждают они, зависят от линии поведения самой девушки. Если она по отношению к молодым людям будет неприступной стеной, то получит от них серебряные украшения. Но если она станет дверью, открытой для любого, то придется заколотить эту дверь кедровой (то есть очень большой и прочной) доской.

Трудно сказать, насколько объективны и убедительны изящные интерпретации Лэнди и Заковича, но ничего невероятного в них нет. Во всяком случае, они неплохо показывают, насколько интересными миниатюрами могут оказаться небольшие отрывки библейского текста, которые обычно прочитываются бегло.

Непрямой, но яркой параллелью к этим свойствам библейских текстов может послужить т.н. «звериный стиль» скифской культуры, вовсе не знавшей письменности. Д.С. Раевский⁵⁰ предлагает рассматривать произведения скифского искусства как своего рода визуальные эквиваленты вербальных гимнов (предполагая при этом, что словесное творчество скифов было близко хорошо засвидетельствованной индоарийской поэзии).

Для скифского «звериного стиля» весьма характерно, что одно и то же изображение может быть истолковано по-разному. В результате один и тот же элемент дополнительно семантизируется, т.е. получает одно или несколько дополнительных значений. В особенности хорошо это заметно на материале т.н. «зооморфных превращений», которые Раевский определяет как трактовку отдельных элементов фигуры зверя в виде дополнительных зооморфных мотивов. Завитки рогов лося становятся клювами хищных птиц, а коготь птицы, наоборот – головой лося; лапы пантеры превращаются в маленьких свернувшихся пантер. Эту особенность изобразительного искусства скифов Раевский сравнивает с характерной для индоарийских поэтических текстов дополнительной семантизацией элементов языка, обычно несущих другую, несравненно более простую смысловую нагрузку – когда, например, служебные слова подбираются таким образом, чтобы они образовывали анаграммы (то есть их звучание напоминало имя божества, которому посвящен гимн).

Раевский справедливо связывает такие художественные приемы с игровым началом, следуя здесь Лотману, который считал игровой моделью, допускающую неоднозначные решения, которые не отменяют, а скорее дополняют друг друга. Он писал: «механизм игрового эффекта заключает-

⁵⁰ Раевский, 2001.

ся не в неподвижном, одновременном сосуществовании разных значений, а в постоянном сознании возможности других значений, чем то, которое сейчас принимается»⁵¹. Одно истолкование или другое? Голова птицы или завиток лосиного рога? Любовная песенка или высокое богословие? Ответ зависит от читателя и зрителя, и у этой загадки правильных ответов – всегда больше одного.

3.5. Параллелизм и образный ряд

3.5.1. Образ, символ и параллелизм

По словам Й. Хейзинги, «от обыкновенной поэтической речи тем и отличается, что она умышленно пользуется особыми образами, которые не каждому понятны»⁵². В дальнейшем нам придется оперировать такими ключевыми понятиями, как образ и символ. Дать им однозначные исчерпывающие определения трудно, как обычно бывает трудно это сделать с основными терминами в области гуманитарного знания. *Образ* иногда определяют как «присущую искусству форму воспроизведения, истолкования и освоения жизни путем создания эстетически воздействующих объектов»⁵³. *Символ* в той же системе координат оказывается «образом, взятым в аспекте своей знаковости, и знаком, наделенным всей органичностью и неисчерпаемой многозначностью образа»⁵⁴. У. Уотсон определяет образ как фигуру речи (обычно метафору или сравнение), «которая конкретна, основана на чувственном восприятии и содержит в себе нечто необычное для читателя». Он также отмечает, что образы «эффективнее, если они свежие, или хотя бы относительно неизвестны читателю, или хотя бы старый образ рассматривается под новым углом зрения»⁵⁵.

Стандартные учебники по семиотике и семантике⁵⁶ отмечают, что символами принято называть такие знаки, в которых связь между означающим и означаемым в наивысшей степени условна (в отличие, например, от иконических знаков, таких, как план дома или пиктограмма «не курить»), где смысл улавливается интуитивно).

⁵¹ Лотман, 1970:89.

⁵² Хейзинга, 2001:218-219.

⁵³ ЛЭ, 2001:668, определение И.Б. Роднянской.

⁵⁴ ЛЭ, 2001:977, определение С.С. Аверинцева.

⁵⁵ Watson, 1994:252.

⁵⁶ Например, Кронгауз, 2001:31-32.

Нам также следует учитывать, что образный ряд в текстах библейской традиции очень часто оказывается рядом символов, и что параллелизмом можно назвать и те отношения, которые возникают между различными символами при их сопоставлении в рамках единого текста. В силу этого современный читатель нередко плохо понимает библейский символизм. Он склонен воспринимать библейские образы слишком буквально или видит в них однозначные метафоры и аллегории. В чем разница между этими двумя способами восприятия и в чем их сходство? Смелый воин может быть назван рядовым Ивановым (буквализм) или могучим орлом (метафора), в любом случае мы однозначно относим это выражение к определенному человеку. Но символ не обозначает кого-то или что-то конкретно и может быть истолкован по-разному в разных обстоятельствах.

Рассмотрим, например, в самых общих чертах идеи, которые воплощал в себе в разные исторические эпохи современный государственный герб России. Двуглавый орел восходит к Римской империи, в которой он мог символизировать двуединое государство со столицами в Риме и Константинополе. Восточная половина империи (Византия), сохранившая двуглавого орла, по-видимому, подчеркивала тем самым свои претензии на политическое главенство во всем христианском мире, хотя реально власти над бывшей Западной империей у нее уже не было. Когда орел был принят на Руси, он стал воплощением идеи византийско-московской преемственности и идеологии «третьего Рима». После революции 1917 года он был отвергнут как символ самодержавной монархии, а в 90-е годы XX века вернулся в качестве символа преемственности, но на сей раз уже не с Византией, а с дореволюционной Россией.

Менялось и понимание некоторых деталей этого герба. Например, царские регалии (короны, скипетр и держава) вплоть до недавнего времени воспринимались как сугубо монархический символ – еще до принятия «нового старого герба» банк России избрал своим символом «республиканский» вариант орла без этих регалий, и он надолго поселился на монетах и банкнотах. Но с официальным принятием государственного герба монархическая идея, очевидно, уже никак не связывается с наличием у орла корон.

Еще более показательна история польского (одноглавого) орла. При восстановлении польской государственности в XX веке был избран традиционный герб с короной. Очевидно, как и в России в конце того же века, корона уже не связывалась напрямую с монархической идеей. Но когда в результате Второй мировой войны в Польше возник просоветский режим,

орел лишился своей короны, и возвращена она ему была только с падением коммунистов. Таким образом, для поляков знаковым стало как раз отсутствие короны, символизировавшее коммунистическую диктатуру. В фильме А. Вайды “Перстенок с орлом в короне” этот символ становится центральным, как можно судить и по названию. В более узком контексте фильма момент, когда главный герой спиливает корону с орла на своем перстне, означает уже не смену власти в стране, а личное подчинение главного героя коммунистической власти, его отказ от былых идеалов и, с точки зрения его возлюбленной – прямое предательство. Если этот эпизод из фильма увидит человек, совершенно незнакомый с польской историей и государственной символикой, он просто ничего не поймет. Возможно, он решит, что корона натирала главному герою палец, или что без короны перстенок смотрелся симпатичнее.

Не так ли и Библия порой истолковывается в наши дни? Многие ее образы просто не поддаются верному истолкованию вне своего изначального семантического поля. С другой стороны, само это поле видоизменяется с течением времени, все те же библейские образы могут получать все новые и новые истолкования в новых исторических контекстах. Достаточно вспомнить ряд исторических персонажей, которых совершенно всерьез отождествляли с Антихристом из Откровения Иоанна Богослова.

По мнению Ю.М. Лотмана, которое прекрасно можно проиллюстрировать фильмом Вайды, «символ выступает в роли сгущенной программы творческого процесса. Дальнейшее развитие сюжета – лишь развертывание некоторых скрытых в нем потенциалов. Это глубинное кодирующее устройство, своеобразный “текстовый ген”»⁵⁷. Впрочем, роль символа не ограничивается рамками текста, он действует на всем пространстве культуры: «символ выступает как бы конденсатором всех принципов знаковости, и, одновременно, выводит за пределы знаковости. Он – посредник между разными сферами семиозиса, а также между семиотической и внесемиотической реальностью. В равной мере он посредник между синхронией текста и памятью культуры. Роль его – роль семиотического конденсатора»⁵⁸.

Как уже было отмечено во второй главе, для древних культур в высшей степени была характерна вера в реальность имен, в которых архаичный человек видел прежде всего символы. Они воспринимались

⁵⁷ Лотман, 1999:145.

⁵⁸ Лотман, 1999:160.

как своего рода знаковая система, сознательно заложенная в этот мир его Творцом; распознать эти знаки – одна из основных задач поэта, пророка и простого верующего. Посредничество имен-символов позволяет им говорить о Божестве, подступая к неприступному, познавая непостижимое и выражая невыразимое. Один из раннехристианских поэтов, в огромной степени унаследовавший именно библейское отношение к символам – Ефрем Сирийский – писал об этом так⁵⁹:

На что бы вы не смотрели, это – Его символ,
чтобы вы ни читали, вы найдете Его образ,
ибо в Нем создано все творение,
и символами Своими Он отметил Свои владения,
когда сотворял мир (О левстве, 20.12)⁶⁰.

Творение и Творца – невозможно сравнить,
ибо для их имен общей меры нет;
причем не только для имен – их сущности также различны.
Потому Господь по Своей любви
пожелал дать Своим служителям имена.
По милости Твоей священники и цари получили Твои звания,
Моисей и Иисус – Твои собственные имена!
Когда Милосердный Господь принял наши имена,
Он смиренно скрылся в образах, даже в образе горчичного зерна.
Он нам дал Свои имена и принял наши.
Его имена возвеличили нас, наши имена умалили Его (О вере, 5.6-7)⁶¹.

Если в своей сложной богословской схеме Св. Ефрем и ушел достаточно далеко от простой веры первых пророков, то его восприятие символов близко к библейскому. Символ для него – средство общения Творца и сотворенного Им человека, и как мы можем судить по первым главам Бытия, библейским авторам такой подход был близок.

Но в наш достаточно рационалистический век мы привыкли к однозначности понятий. Мы живем в мире, где информацию принято преподносить линейно, четко указывая разделы и ссылки, плавно и логично переходя от одной темы к другой; где в информационном поле властвуют законы стандарта, логики и простоты. Этот мир был в опре-

⁵⁹ См. также Murray, 1975-1976.

⁶⁰ CSCO 223 (Syr. 94), p. 70.

⁶¹ CSCO 154 (Syr. 73), pp. 18-19.

деленном смысле открыт И. Гутенбергом, и отчасти он уходит в прошлое в эпоху компьютерных технологий и интерактивных документов. Но и существовал он не всегда: библейским авторам он был неведом.

В какой-то мере эти различия объясняются степенью насыщенности информационного поля тогда и сейчас. В нашем мире, где информация избыточна, мы просто нуждаемся в ее классификации и систематизации, у нас нет времени на поиск аналогий. Но не так обстояло дело для библейских авторов и их первых читателей, которые были уверены, что способность «познать мудрость и наставление, понять изречения разума ... разуместь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их» (Притч 1:2,6, СП) есть искусство, которому надо учиться. Такое понимание не приобретается путем накопления информации, оно требует духовного наставления, преподать которое – не всегда в человеческих силах, как показывают и новозаветные авторы (Лк 24:25-27; Деян 8:30-31 и др.).

3.5.2. Синтаксические структуры и образный ряд

Как уже было отмечено выше, строение поэтического текста далеко не всегда определяется его синтаксисом. Разумеется, бывает и так, что образный ряд в целом согласуется с поверхностным уровнем синтаксиса, но это далеко не всегда так. Вновь возвращаясь к примерам из русской поэзии, рассмотрим последнюю строфу “Сказки” Б.Л. Пастернака:

Сомкнутые веки.
Выси. Облака.
Воды. Броды. Реки.
Годы и века.

С точки зрения синтаксиса здесь перед нами не более, чем название ряда предметов и явлений, а с точки зрения лексики, они распадаются на четыре изолированные группы слов, относящиеся к совершенно различным семантическим полям. Смысла, с точки зрения традиционного языкознания, здесь не более, чем в инвентарном перечне: «Стол, стул, лампа, светильник, ручки, карандаши». Однако в контексте всего стихотворения мы воспринимаем эти образы в их единстве как определение положения героев во времени и пространстве, как картину их вечного блаженного сна, наконец, как их выход из сказочного «во время оно» в безвременную вечность и тем самым – приближение к нашему миру. В этой строфе на первый план

выходят два уровня: слова и текста, тогда как на уровне отдельных фраз синтаксис упрощен до предела. Не последнюю роль играют здесь и созвучия, отнюдь не ограничивающиеся рифмами (например, *veki – veka*).

Сходный пример нетрудно найти и в Псалтири. Так, в 132/133-м псалме перечисляется несколько явлений и событий, связь между которыми можно восстановить только по самому общему контексту, исходя из нашего понимания всей ветхозаветной культуры. Вот дословный перевод этого псалма:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד	1	Песнь ступеней. Давиду.
הִנֵּה מְהֻטָּב וּמְהֻנָּעִים		Как хорошо, как приятно
שָׁבַת אֶתִים בְּסִיחָד:		жить братьям вместе!
כְּשֶׁמֶן הַטּוֹבוֹ עַל-הָרֹאשׁ	2	Так елей драгоценный с макушки
יָרַד עַל-הַזָּקֵן		стекает на бороду,
זָקֵן-אַהֲרֹן שִׁירָד		на бороду Аарона,
עַל-פִּי מְדוּתָיו:		на складки его одежды;
כְּטַל חֶרְמוֹן	3	Так роса Хермона
שִׁירָד עַל-הַרְרֵי צִיּוֹן		стекает по склонам Сиона.
כִּי שָׁם צִוָּה יְהוָה		Там Господь заповедал
אֶת-הַבְּרָכָה תַּיִם עַד-הָעוֹלָם:		благословение жизни – навеки!

Псалмопевец словно нанизывает на нить своего произведения образ за образом, оставляя читателю самому догадываться, что общего между ступенями, Давидом, братьями, маслом, бородой Аарона, горами Хермон и Сион; а также почему роса одной горы попадает на другую, отстоящую от нее на пару сотен километров, где и как Господь заповедал «благословение жизни навеки» и что вообще все это означает. Отметим, что для современного читателя эти связи неясны без специального комментария, а порой и сам комментарий носит предположительный характер. Именно так обстоит дело с надписанием многих псалмов, в том числе и этого: «песнь ступеней» или «песнь восхождения» – вероятно, песнь паломников, идущих в Иерусалим на праздник? «Песнь Давиду» – песнь, написанная Давидом, для Давида, в подражание Давиду или в связи с царскими ритуалами, где вспоминался Давид как основатель династии? Похоже, однозначного решения современная библеистика предложить здесь не в силах. С утратой понимания символического смысла упомянутых в псалме явлений меняется и их восприятие: современному читателю едва ли пока-

жется «хорошим и приятным», если кто-то обильно польет ему голову растительным маслом, так что даже запачкает одежду.

Б. Дойле, назвавший этот псалом «прерванной метафорой», предлагает следующее толкование⁶². Речь идет о единстве израильского народа, причем это единство может иметь несколько измерений. Так, упоминание Сиона, культового центра, и Аарона, основателя первосвященнического рода, указывает на религиозное и культовое единство, а упоминание двух гор – галилейского Хермона и иерусалимского Сиона – может указывать на призыв к политическому единству двух государств, Израильского и Иудейского царств. Это единство настолько приятно, что его можно сравнить с физическим ощущением от благовонного масла, которое наносится на тело. Оно влечет за собой неиссякаемые Божьи дары, в частности, плодородие, символом которого служит роса.

Собственно, до Дойле еще А. Берлин писала о том, что пафос этого псалма – в призыве к единству израильтян⁶³. Правда, при этом она полагает (надо думать, совершенно справедливо), что масло связывается вовсе не с физическими ощущениями, а скорее с помазанием священника. Она обращает наше внимание на тот факт, что выражение «жить (буквально “сидеть”) вместе» (евр. *יָחַד... יָחַד*) встречается в Библии в терминологическом значении там, где говорится об общем ведении хозяйства у родственников (Быт 13:6; 36:7; Втор 25:5). Тогда здесь действительно идет речь о соединении двух братских царств в единое целое. Не случайны и остальные образы: елей посвящения, стекающий по голове Аарона, указывает, что такое объединенное царство будет царством священным. Третий главный образ – небесной росы – часто служит в Библии метафорой для Божьего благословения (2 Цар 1:21; Мих 5:7). Таким образом, этот стих можно понять так, что объединенное царство получит обильное благоволение от Господа, которое коснется и Северной (Хермон), и Южной (Сион) части. Кроме того, в стихах 2 и 3 сохраняется образ плавного течения елея по голове Аарона или росы, которая сначала сходит на самую высокую точку обетованной земли (Хермон), а потом достигает и ее сакрального центра (Сиона).

Пожалуй, это самое вероятное объяснение изначального смысла псалма. Но значит ли это, что его использование в других контекстах неправомерно? Отнюдь нет. Не случайно первая его строка стала распространенной песней, а зачастую она употребляется и вне всякого религиоз-

⁶² Doyle, 2001.

⁶³ Berlin, 1987.

ного контекста. Когда, например, в современном фильме, воспевающим операцию израильского спецназа по освобождению заложников в Энтеббе, мы видим солдат, которые сидят в самолете по дороге к вражескому аэродрому и распевают, как «хорошо сидеть братьям вместе», мы воспринимаем ее скорее как указание на боевое братство спецназовцев или на национальную солидарность израильтян. Круг интерпретаций разомкнут, каждое новое прочтение этого текста может добавить новые оттенки значения.

Контраст между синтаксисом и смыслом в особенности заметен в тех псалмах, где есть рефрен, например, в 135/136-ом. Рефрен разрывает синтаксические связи внутри текста и венчает собой даже строки, казалось бы, противоречащие ему по смыслу:

הוֹדוּ לַיהוָה כִּי טוֹב כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	¹ Славьте Господа! Он благ, милость Его – навек!
הוֹדוּ לַאלֹהֵי הָאֱלֹהִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	² Славьте Бога богов, милость Его – навек!
...	...
לְמוֹלֵךְ עֲמוּ בַמִּדְבָּר כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	¹⁶ Сквозь пустыню народ Свой провел, милость Его – навек!
לְמַכַּח מְלָכִים גְּדֹלִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	¹⁷ Великих царей сразил, милость Его – навек!
וַיַּהַרְג מְלָכִים אֲדִירִים כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	¹⁸ Могучих царей убил, милость Его – навек!
לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֲמֹרִי כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	¹⁹ Сихона, царя аморесв (милость Его – навек!)
וּלְעוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ:	²⁰ и Ога, царя Башана (милость Его – навек!)...

Даже по русскому переводу видно, что в стихах 18-20 рефрен разрывает и синтаксис, и семантическое поле, если рассматривать эти стихи изолированно: убийство Сихона и Ога можно назвать проявлением Господней милости только в широком контексте истории израильского народа, но само по себе оно говорит скорее о гневе и правосудии. Линейное развитие повествования об исходе Израиля сочетается с постоянным возвращением к отправной точке, обозначенной в самом начале псалма; рефрен относится к псалму в целом. Даже употребление местоименного суффикса («милость Его») не подчиняется грамматиче-

ским правилам, согласно которым в стихах 19 и 20 он должен был бы отсылать нас к Сихону и Огу, а не к Господу.

Возможны и такие случаи, когда формальная синтаксическая связь между различными словами не только не отражает логического соотношения, которое видит между ними читатель, но и прямо ему противоречит. Если обратиться к русским примерам, то именно это мы видим в начальных строках стихотворения О.Э. Мандельштама “Ленинград”:

Я вернулся в мой город, знакомый до слез,
До прожилок, до детских припухших желез.
Ты вернулся сюда – так глотай же скорей
Рыбий жир ленинградских речных фонарей!

С точки зрения русской грамматики, припухлые железы описывают степень знакомства поэта с городом, а рыбий жир относится исключительно к фонарям – но такая трактовка для любого читателя выглядит полнейшей бессмыслицей. В то же время на уровне стихотворения в целом эти образы вступают друг с другом в очевидные отношения помимо синтаксиса и даже вопреки ему. Детская болезнь легко воспринимается читателем как одно из воспоминаний, связанных с городом, и вместе с тем – как символ страдания от разлуки с городом, лекарством от которого оказываются речные фонари, похожие на пятна рыбьего жира на воде. Обратим внимание и на то, каким необычным способом достигается в этом тексте связность повествования: в обыденной речи мы используем для указания на одного и того же человека местоимения одного и того же лица, но его действия выражаем разными глаголами. Нарушение этого правила будет засчитано школьнику как стилистическая ошибка, но здесь перед нами – полная противоположность, поэт говорит о себе самом «я вернулся... ты вернулся», повторяя в первом и втором лице один и тот же глагол, субъектом при котором выступает он сам! Если мы попробуем «подправить» третью строку: «Я приехал сюда и глотаю скорей...» – единство образного ряда пострадает.

Очевидно, такая неправильность служит определенной цели, создает образ равноправного диалога между поэтом и городом – ср. далее в седьмой и восьмой строках: «Петербург! ... У *тебя* телефонов *моих* номера», а не наоборот, «у меня есть твои телефонные номера», что опять-таки звучало бы ближе к нормам обыденной речи (кстати, при невнимательном цитировании эти строки часто именно так и произносятся). Обратим, кстати, внимание и на то, что один и тот же город име-

нуется то Ленинградом, то Петербургом: телефонные номера друзей по прежней жизни еще «петербургские», тогда как нынешние речные фонтаны – уже «ленинградские».

Сходным образом в “Стихах о неизвестном солдате” у Мандельштама местоимение первого лица «я» тоже меняет своего референта – иногда оно указывает на автора, иногда – на то, что он описывает (причем это не обязательно должен быть человек!):

Я не битва народов, я новое...

Я рожден в девяносто одном
ненадежном году...

В скобках отметим, что нетрудно будет подобрать сходные примеры и из художественной прозы, хотя в ней они выглядят скорее исключениями. Казалось бы, какую еще роль может играть имя и отчество главного героя, кроме как сугубо референтную – прямое указание на действующее лицо? Вместе с тем в набоковской “Защите Лужина” имя и отчество главного героя, названные единственный раз в последней строке романа, когда он уже погиб, звучат совершенно по-иному, чем в обыденной речи: они раскрывают самую суть романа, словно мораль в классической басне. Читатель, возможно, впервые задумывается, что главного героя в течение всей его жизни никто не называл по имени, не воспринимал просто как человека, как близкую и неповторимую личность, и что роман, по сути, не о гениальном и безумном шахматисте Лужине, а об одиноком и несчастном Александре Ивановиче. К тому же называть его по фамилии начинают в самом начале книги (в дошкольном детстве его, очевидно, звали по имени), и так замыкается композиционный круг.

Подобную смену местоимений нетрудно обнаружить и в псалмах, например, в 81/82-м, где о Боге говорится и в третьем, и в первом, и во втором лице:

מִזְמוֹר לְאַסָּף
אֱלֹהִים נִצָּב בְּעַד־תְּאֵל
בְּקִרְבַּי אֱלֹהִים יִשְׁפָּט:
עַד־מְתֵי תִשְׁפָּטוּ־עוֹלָם
וּפְנֵי רְשָׁעִים תִּשְׁאוּ־סֵלָה:
שִׁפְטוּ־דָל וַיְתוֹם
עֲנֵי וַיְרַשׁ הַצְּדִיקוֹ:

¹ Мизмор. Асафу.

Поднялся Бог на совете богов,
чтобы творить над богами суд:

² – Доколе будете превратно судить
и нечестивцам потворствовать?

³ – Справедливость несчастному и
сироте,
правосудие неимущему и бедняку!

- פְּלִטוּ דָל וְאֶבְיוֹן
 מִיַּד רְשָׁעִים הַצִּילוּ:
 לֹא יֵדְעוּ וְלֹא יִבְיִנוּ
 בַּחֲשֵׁכָה יִתְהַלְכוּ
 יִמוּטוּ כָּל-מוֹסְדֵי אֶרֶץ:
 אֲנִי-אָמַרְתִּי אֱלֹהִים אֲתָם
 וּבְנֵי עֲלִיוֹן כְּלַכְּם:
 אַכֵּן כָּאָדָם תִּמּוּתוּן
 וּכְאָדָם הַשָּׂרִים תִּפְלוּ:
 קוּמָה אֱלֹהִים שִׁפְטָה הָאָרֶץ
 כִּי-אַתָּה תִּנְחַל בְּכָל-הַגּוֹיִם:
- 4 Избавьте несчастного и бедного,
 от нечестивцев спасите его!
- 5 Не уразумеют они, не поймут,
 все бродят и бродят во тьме –
 и сотрясаются основания земли.
- 6 Я сказал: Вы – боги,
 все вы – дети Всевышнего!
- 7 И все же вы умрете как люди,
 как любой из правителей, падете.
- 8 Сверши, о Боже, суд над землей,
 все народы – наследие Твое!

Если мы составим таблицу, в которой будут представлены переходы от одного лица к другому, она будет выглядеть примерно так:

ст.	кто говорит 1 лицо	кому говорит 2 лицо	о ком говорит 3 лицо
1	псалмопевец	читатель	Бог
2	Бог	боги	нечестивец
3	Бог	боги	несчастный
4	Бог	боги	несчастный и нечестивец
5	псалмопевец?	читатель	боги?
6-7	Бог	боги	боги
8	псалмопевец	Бог	все народы

У современных исследователей, неизбежно принадлежащих к новейшей европейской литературоведческой традиции, такое отступление от, казалось бы, общепринятых норм находило разные логические объяснения. Например, предполагалось, что смена грамматических лиц обязательно должна отражать смену говорящего. Подобные тексты расписываются «по ролям», вполне в духе древнегреческой трагедии: предполагается, что изначально их исполнял хор (иногда он даже разбивается на два полухора) и солист или несколько солистов. Разумеется, мы не можем однозначно утверждать, как мог и как не мог исполняться этот текст в глубокой древности, но сам подобный подход отражает скорее аристотелевские корни классического литературоведения, чем характерные особенности самого текста. На самом деле тексты библейской традиции нуждаются в подобных объяснениях не в большей степени, чем стихотворения Манделштама. Скорее перед нами некий восточный орнамент, в котором все элементы причудливым образом пере-

плетаются в узоре, лишенном однозначности, но не лишенным определенной регулярности.

Но странности данного псалма не ограничиваются нерегулярным употреблением грамматических лиц. Далеко не всегда вообще здесь можно однозначно понять, кто, что и кому говорит. Начнем с того, что не вполне понятен «совет богов», введенный в самом начале псалма – непонятен настолько, что некоторые переводы предпочитают говорить о «судьях», переосмысливая текст в духе аллегорической экзегезы, например: «God presides over heaven's court; he pronounces judgment on the judges» («Бог заседает в небесном суде, произносит суд над судьями» – New Living Translation). Казалось бы, в первом стихе для такого подхода нет надежного основания, но второй стих, где говорится о несправедливом суде, в значительной мере его оправдывает. Но может быть, связь между первым и вторым стихом не такая прямая и непосредственная? Может быть, первый стих говорит о существовании высшей справедливости, а второй – о том, как часто она попирается на земле? Или речь идет о божествах, которые правят другими народами, подобно тому, как Господь управляет Своим народом, Израилем?

Кто и к кому обращает пламенный призыв в третьем и четвертом стихе? Господь предъявляет это требование небесному «совету богов»? Или земным правителям и судьям? Или это уже говорит псалмопевец? Каждое из этих толкований находит в тексте свидетельства в свою пользу.

Пятый стих представляет уже комментарий от третьего лица. Казалось бы, здесь речь идет исключительно о земных грешниках, но заключительная фраза «сотрясаются основания земли» вновь выводит действие на тот вселенский уровень, с которого псалом начался. Автор как будто специально не оставляет нам никакого шанса истолковать текст прямолинейно и однозначно.

Шестой и седьмой стихи – самые удивительные. По-видимому, здесь говорит от первого лица сам Господь, но кому он это говорит? Может быть, небесным существам, которые в первом стихе названы «богами»? Но почему тогда они умрут как люди? Может быть, земным правителям⁶⁴? Но в каком смысле тогда они названы «богами» и «сынами Всевышнего»? Здесь будет уместно вспомнить, что согласно

⁶⁴ Именно так понимал этот стих еп. Феофан Прокопович, применявший этот стих к Петру I – см. Шохин, 1997:258.

евангелисту Иоанну (10:34-36, СП), Христос, явно вне общего контекста псалма, отнес эти слова к Своим слушателям:

³⁴ Иисус отвечал им:

– Не написано ли в законе вашем: «Я сказал: вы – боги»? ³⁵ Если Он назвал богами тех, к которым было слово Божие, и не может нарушиться Писание, – ³⁶ Тому ли, Которого Отец освятил и послал в мир, вы говорите: «богохульствуешь», потому что Я сказал: «Я – Сын Божий»?

Недоумение переводчиков по поводу этого стиха порой заставляет их выравнивать текст, предлагая простые и логичные варианты, например: «I had thought, “Are you gods, are all of you sons of the Most High?” No! You will die as human beings do, as one man, princes, you will fall» («Я подумал: “Боги ли вы? Сыны ли Всевышнего все вы?” Нет! Вы умрете, как люди; как один человек, правители, вы падете» – New Jerusalem Bible). Действительно, такой перевод может быть оправдан с точки зрения грамматики: в Пс 29/30:7 и 30/31:23 выражение אָמַרְתִּי אֱלֹהִים, дословно «я сказал», означает не что иное как «сперва я решил... но впоследствии это оказалось неверным». Тем не менее, в большинстве контекстов – особенно там, где говорит Господь! – оно означает «я сказал, и это действительно так и никак иначе» (Руфь 4:4, Пс 40/41:5, Ис 49:4 и др.). Интерпретация New Jerusalem Bible плохо согласуется с первым стихом (Бог ошибся, сочтя судей богами?), а уже тем более – с новозаветной цитатой. Хотя, впрочем, можно увидеть в этих словах сарказм: «Я-то уж чуть было не подумал, что вы боги...» или риторический вопрос: «Я подумал: боги вы, что ли?» В любом случае этот пример прекрасно показывает, с какими трудностями сталкивается исследователь библейской поэзии, пытающийся определить для любого текста простой и однозначный смысл.

Впрочем, псалмопевец не оставляет нас в этой точке высшего недоумения. Он завершает свое творение единственным однозначно простым и до конца понятным выражением – непосредственным обращением к Богу (восьмой стих).

3.5.3. Повтор или развитие?

В предыдущем разделе речь шла в основном о связях между различными элементами текста. Но параллелизмом обычно называют несколько иное: когда автор «два раза говорит одно и то же». В чем за-

ключается эффект таких повторов – да и можно ли их считать просто повторами?

Уже достаточно давно было отмечено, что в художественном тексте, в отличие от объявлений на вокзале, даже дословный повтор одного и того же слова или выражения дополняет или изменяет его смысл. Ю.М. Лотман приводит в качестве примера строки из песни Б. Окуджавы (а следом за ним этот пример повторяет и Р. Олтер⁶⁵):

Вы слышите: грохочет барабан,
Солдат, прощайся с ней, прощайся с ней!
Уходит взвод в туман, в туман, в туман,
а прошлое – ясней, ясней, ясней.

Вполне можно сказать, что повторы задают здесь ритм, создают звуковой образ марширующих новобранцев. Если так, то отказ от повторов не приведет к существенной потере или искажению смысла. Однако посмотрим, так ли это на самом деле:

Грохочет барабан,
Солдат, прощайся с ней!
Уходит взвод в туман,
а прошлое – ясней.

В этих строках сохранился и ритм, и рифма, и все слова, кроме повторяющихся («вы слышите» тоже уже звучало в предыдущей строфе). Но, наверное, всякий согласится, что из них ушло не только поэтическое очарование, но и некоторая доля смысла. Стихи словно бы лишились скелета, превратились в набор несвязных высказываний.

Наверное, можно по-разному объяснить этот эффект. Одно из наиболее очевидных объяснений заключается в том, что дословные повторы помогают соотносить друг с другом различные элементы текста: вы слышали одно, а теперь вы слышите еще и другое; именно по мере того, как взвод уходит в туманное будущее, милое прошлое с особенной силой поднимается из глубин памяти. Кроме того, повторы создают эффект длящегося, постепенного или многократного действия: можно легко представить себе площадь, на которой сотни людей прощаются друг с другом, и многие из них уже наверняка не увидятся; можно ощутить тоску тех женщин, на глазах которых их любимые, ставшие

⁶⁵ Alter, 1985:64-65.

теперь серой массой, взводом, медленно исчезают вдали... На фоне этих размашистых, широких штрихов еще заметнее выделяется страшная простота тех слов, которые в песне не повторяются: барабан – солдат – уходит – прошлое.

Кроме того, повтор создает своего рода загадку: зачем повторяются здесь эти слова? – и читатель может отвечать на нее по-разному. Как отмечает Ю. Лотман, «Читатель, привыкший к графическому восприятию текста, видя на бумаге повторяющиеся начертания слов, полагает, что перед ним – простое удвоение понятия. Между тем речь обычно идет о другом, более сложном понятии, связанном с данным словом, но усложненным совсем не количественно... Второй стих совсем не означает приглашения попрощаться дважды. В зависимости от интонации чтения он может означать: “Солдат, торопись прощаться, взвод уже уходит”. Или: “Солдат, прощайся с ней, прощайся навсегда, ты ее больше никогда не увидишь”. Или: “Солдат, прощайся с ней, со своей единственной”. Но никогда: “Солдат, прощайся с ней, еще раз прощайся с ней”»⁶⁶.

Разумеется, у повторов может быть не только эстетический, но и другие эффекты, к примеру, литургический. Не случайно любое богослужение содержит много повторяющихся элементов: с одной стороны, многие из них переходят из службы в службу, а с другой – некоторые повторяются в течение самой службы. Можно даже вывести определенную закономерность: чем большей ценностью обладает для молитвенной общины мистическое созерцание, тем больше будет повторов (как, к примеру, в буддийском дацане); чем более молящиеся склонны к рационалистическому богословствованию, тем, наоборот, меньше будет их доля (как на богослужениях у западных протестантов).

Этот феномен тоже можно объяснять по-разному, но, вероятно, в его основе лежит изначально заложенное в человеке стремление не только описывать, но и структурировать окружающий мир своим словом. Не случайно маленькие дети так любят, чтобы им перечитывали и пересказывали одни и те же сказки, говорили одни и те же нежности, отвечали на одни и те же вопросы. Слово здесь – не указатель на дороге и не схема местности, но кирпичик на строительной площадке мироздания, и труд зодчего необходимо включает в себя и укладывание одних и тех же кирпичей в кладку, пока не будет достигнута нужная высота и толщина стены. Существуют и чисто психологические объясне-

⁶⁶ Лотман, 1998:131.

ния: повтор одних и тех же слов и формул может приводить к своеобразному эффекту, когда повторяемое наконец-то надежно закрепляется в подсознании слушающего и начинает влиять на его мышление и поведение, порой совершенно незаметным и неожиданным для него самого образом.

Впрочем, обычно в библейских текстах перед нами оказываются не дословные повторы, а своего рода пересказы, когда одна и та же основная идея раскрывается в двух или нескольких высказываниях, причем раскрытие отчасти и заключается в сопоставлении этих высказываний. Вот пример из самой поэтичной книги Библии, Псалтири (49/50:20, СП):

...сидишь и говоришь на брата твоего,
на сына матери твоей клеветать.

Здесь, казалось бы, два раза сказано практически одно и то же! Но если мы присмотримся внимательнее, то увидим здесь явное развитие образа: ты не просто говоришь, но даже клеветать, и ведешь себя так по отношению к брату – а ведь он не кто иной, как сын твоей матери! Р. Олтер, отмечавший, как уже было сказано выше, что библейские поэты избегали писать поэмы с повествовательным сюжетом, говорил о подобном развитии поэтического образа так: «поэты дают нам не повествования, но повествовательность – то есть повествовательное развитие метафоры»⁶⁷. Это высказывание тоже опирается на более широкое определение Ю.М. Лотмана, называвшего символ «геном сюжета»⁶⁸: он потенциально содержит в себе сюжет целой книги.

Впрочем, стоит привести примеры из совершенно непоэтичных, законодательных книг – вот несколько отрывков только из одной главы книги Левит:

Кто будет злословить отца своего или мать свою (А), тот да будет предан смерти (В); отца своего и мать свою он злословил (А'): кровь его на нем (В') (20:9, СП).

Если кто возьмет сестру свою (А), дочь отца своего или дочь матери своей (А'), и увидит наготу ее (В), и она увидит наготу его (В'): это срам, да будут они истреблены пред глазами сынов

⁶⁷ Alter, 1985:39.

⁶⁸ Лотман, 2000:220 и далее.

народа своего (С); он открыл наготу сестры своей (А'В'): грех свой понесет он (С') (20:17, СП).

Отличайте (А) скот (В) чистый от нечистого (С) и птицу (D) чистую от нечистой (С') и не оскверняйте (А') душ ваших скотом (В') и птицею (D') и всем пресмыкающимся по земле, что отличил Я (А') как нечистое (С') (20:25, СП).

Конечно, ветхозаветное законодательство не было сводом сугубо юридических текстов – вспомним, что само слово לְוַיִּחַד , 'закон', происходит от глагольного корня לָו со значением 'учить, наставлять'. Для уголовного кодекса достаточно было бы обозначить вину и наказание, единожды приведя все полагающиеся предписания, но библейский Закон этим не ограничивается и показывает читателю еще и еще раз, как ужасно преступление, за которое должен быть казнен человек, и почему именно так важно соблюдать правила ритуальной чистоты. Разумеется, здесь это тоже далеко не двойное изложение одной и той же информации: например, определение «дочь отца своего или дочь матери своей» гораздо точнее, чем определение «сестра своя»: оно очерчивает круг, в который входят и родные, и единокровные, и единоутробные сестры, но, очевидно, не входят двоюродные.

3.6. Параллелизм и структура текста

3.6.1. Нелинейность художественного текста

Здесь будет уместно предложить один существенный для нашего анализа тезис, сформулированный А. Берлин: поэтический текст, в отличие от прозаического, нелинеен (nonlinear): он излагает те же самые события гораздо более избирательно и менее последовательно. Что же это означает?

Образно говоря, нехудожественный прозаический текст можно сравнить с линией, а поэзию (и, в меньшей степени, художественную прозу) – со сложным узором. Линия не обязательно должна быть прямой: не отрывая карандаша от бумаги, можно создать довольно сложный рисунок. Но от любой точки этой линии переход к следующей точке будет вполне однозначен, тогда как узор состоит из множества симметричных и не симметричных элементов, которые можно группи-

ровать по-разному, а взгляд будет скользить по рисунку в произвольном порядке. «Золотые яблоки на серебряном узоре» – так сама Библия (Притч 25:11) определяет искусную поэтическую речь.

Мы можем вспомнить наблюдение вспомнить замечание А. Никкаччи, о котором было сказано в разделе 1.2.2.: до сих пор не удалось выстроить какую-либо схему, которая объясняла бы употребление древнееврейских глагольных форм в поэтическом тексте. Можно высказать осторожное предположение, что едва ли удастся это и в будущем. Вероятно, причина кроется именно в такой особенности поэтического текста, как смешение и взаимопроникновение различных языковых уровней. Современные гебраисты склонны рассматривать глагольные формы в древнееврейском языке как своеобразный структурирующий элемент, синтаксически связывающий фразы и большие отрывки текста. Но в поэтическом тексте нарушение стандартных правил структурирования становится нормой, и потому обнаружить такие же четкие схемы, как в прозе, оказывается принципиально невозможно. Структура повествовательного текста линейна, тогда как поэзия принципиально многомерна. Многозначность, переосмысление одного и того же текста – одна из основных ее характеристик.

В связи с этим можно вспомнить и еще одну особенность библейских поэтических текстов, о которой тоже шла речь в разделе 1.2.2.: сравнительно редкое употребление т.н. ‘prose particles’, т.е. артикля ׀, местоимения ׀ִי ׀ִי ‘который’ и частицы ׀ִי, указывающей на прямое дополнение. Нетрудно заметить, что эти слова служат организации и связности текста. Если мы примем положение, что прозаический текст по своему строению линейен, а поэтический дискретен, то вполне понятно, что связность этих двух текстов потребует разных средств организации. В прозе это будут по преимуществу лингвистические средства (определенная последовательность глагольных форм, референтные слова), а в поэзии – поэтические, прежде всего параллелизм.

Ненормативные переходы, неожиданные контрасты, как формальные, так и содержательные, создают внутренне напряжение, необходимое для хорошей поэзии, напряжение, порождающее новые смыслы. Какие смыслы принять и как связать их между собой? Выбор в значительной степени остается за читателем.

Впрочем, параллелизм, как уже много раз отмечалось в первой главе, характерен в библейской традиции не только для поэзии, но и для прозы, и поэтому имеет смысл рассмотреть свойства библейского текста в целом, без разделения на поэзию и прозу.

Текст отличается от хаотического набора букв, слов и предложений прежде всего связностью. Если мы принимаем, что параллелизм есть прежде всего смысловое отношение между одноуровневыми элементами текста, тогда он оказывается одним из главных средств построения связного текста. Однако любой текст, а в особенности художественный, устроен достаточно сложно. Нельзя сказать, что каждый элемент текста должен находить простое и однозначное соответствие с другим подобным элементом – в противном случае вершиной художественного мастерства была бы таблица умножения. Но текст привлекает читателя прежде всего тем, что соответствия не всегда однозначны, ожидания читателя не всегда оправдываются.⁶⁹ Чтобы быть связным, текст должен быть последовательным, читательские ожидания должны отчасти сбываться; но чтобы быть интересным, текст должен быть непоследовательным, и читательские ожидания должны в некоторой степени нарушаться.

При чтении или слушании любого текста мы находимся в постоянном ожидании. Одна фраза или часть фразы может, как правило, продолжиться несколькими различными способами, из которых реализуется один, а порой появляется совершенно новая линия, никак не обусловленная предшествующим текстом. Чтобы текст был информативным и в то же время привлекательным для читателя, должен существовать некоторый баланс между ожидаемыми и неожиданными продолжениями, причем каким будет этот баланс – зависит и от жанра, и от аудитории, и от авторского мастерства, и от культурной традиции в целом. Мы по опыту знаем, что маленькие дети обожают дословное повторение одних и тех же сказок, а устроители постмодернистских перформансов ничто не ценят так, как абсолютную оригинальность и неподражаемость.

Разумеется, технические, бюрократические и иные нехудожественные типы текстов должны быть максимально последовательны и предсказуемы, сюрпризы и двусмысленности будут здесь крайне неже-

⁶⁹ См, в частности, Jakobson 1980c:26.

лательны, тогда как поэзия в любой культуре при строгой формальной последовательности (следование определенным ритмическим и звуковым образцам) стремится к неожиданности. Для поэта новая рифма, свежий образ, необычный размер или новый образец параллелизма (в зависимости от того, что составляет характерные признаки поэзии в данной культуре) – явная находка. В художественной прозе баланс между этими двумя крайностями выдерживается достаточно строго, хотя нередки и экстравагантные исключения.

В качестве примера блистательной игры с читательскими ожиданиями можно привести рассказ В. Пелевина “Зигмунд в кафе”. Он начинается с того, что в венском кафе, судя по описанию – начала XX века, некий Зигмунд внимательно наблюдает за парами: вот зашли пообедать господин и дама, вот играют мальчик с девочкой, вот официант с хозяйкой меняют перегоревшую электрическую лампочку. Рассказчик передает мельчайшие детали их поведения, причем загадочный и весьма наблюдательный Зигмунд комментирует каждый эпизод коротким восклицанием «Ага!»

Разумеется, читатель, к которому обращается В. Пелевин, читатель, претендующий на близкое знакомство с культовыми фигурами новейшей культурной истории и привычный к тонкой интеллектуальной иронии, не может не узнать в венском посетителе кафе основателя психоанализа З. Фрейда. Его восклицания в такой ситуации автоматически расшифровываются как признак того, что он отгадывает истинные мотивы, движущие этими людьми, и строит выводы относительно их психического склада и личной жизни. Вслед за воображаемым Фрейдом читатель начинает строить предположения о значении способа, каким дама ест пирожное, и о манере официанта спускаться в подвал. Некоторые из этих жестов читаются во фрейдистской системе координат довольно легко, другие провоцируют буйство нездоровой фантазии, в просторечии именуемое «фрейдухой».

Наконец, восклицания Зигмунда привлекают к нему всеобщее внимание. К нему подходят прочие действующие лица, читатель ожидает развязки на тему «гений и толпа»; причем читатель, привычный к пелевинскому стилю, уверен, что она будет решена в неожиданном ключе, с прозрачным намеком на иллюзорность всего сущего и с неким двойным дном. И тут выясняется, что Зигмунд – не основатель

психоанализа, а всего лишь попугай. Зоркий птичий глаз выхватывал сцены человеческой жизни, но в птичьем мозгу никак не могли возникнуть психоаналитические рассуждения, на которые был спровоцирован читатель.

Двойное дно здесь – в неожиданном отсутствии двойного дна; иллюзорность всего сущего явлена в иллюзорности читательской трактовки, которая, как оказывается, была изначально построена на неверном допущении. И все же в конце рассказа есть короткая фраза о загаженной клетке, в которой Зигмунду предстоит жить – может быть, это относится все же не к птице, а к поклонникам психоанализа?

Пожалуй, здесь стоит задаться вопросом – а какое отношение имеет этот рассказ к нашей модели параллелизма? Самое прямое. Различные детали, жесты, события, совершенно, казалось бы, разрозненные и незначительные, прочитываются в тесной связи друг с другом и с общими представлениями читателя о психоанализе. Как только читатель понимает, что поданы они не глазами Фрейда, а глазами попугая, все эти связи рассыпаются, рассказ превращается в перечисление несущественных мелких деталей быта никому не интересных людей. Точно так же и поэтический параллелизм проводит смысловые связи между различными элементами текста, которые вне этого текста, вне заданного данной культурой фона могут оказаться совершенно не связанными меж собой.

Попробуем представить себе, как будет прочитан этот рассказ человеком иной культуры, для которого имя З. Фрейда теряется в веренице других малозначительных имен. Он, скорее всего, увидит в рассказе лишь бесстрастную и нестерпимо скучную зарисовку с натуры безо всякого подтекста; вся авторская стратегия останется для него недоступной только потому, что его читательские ожидания изначально отличались тех, на которые ориентировался автор.

Не оказываемся ли иногда и мы сами в подобной ситуации по отношению к библейскому тексту? И, развивая аналогию, нетрудно представить себе более продвинутого пелевиноведа грядущих веков, который поймет и оценит фрейдовский подтекст рассказа и... объявит «птичий финал» позднейшей вставкой, искажившей первичную, документально точную версию рассказа о З. Фрейде; или же станет говорить о трансформации исторического персонажа в мифологический образ говорящей птицы.

Во всяком случае, в библеистике подобное нередко происходит, и коренится такая методология, надо полагать, в интуитивном нежелании исследователя признать за древним автором право излагать события не напрямую, избирать сложную стратегию повествования.

Конечно же, отсутствие чего-то ожидаемого уже содержит важную информацию. Даже в грамматике отсутствие окончания может быть значимым нулевым показателем, например, в последовательности падежных форм *река – реки – рек*. Соответственно, в традиции, где развит принцип параллелизма, читатель привык интуитивно угадывать связь одного элемента текста с другим. Неполный, неожиданный, нестандартный параллелизм не есть «плохой» параллелизм, как это порой представляется нам, а есть параллелизм более изысканный и нестандартный, и в силу этого, пожалуй, даже более совершенный с точки зрения традиции, где параллелизм – один из основных художественных приемов.

Рассмотрим один из знаменитых образцов библейской поэзии, “Песнь о винограднике” (Исайя, 5:1-7) с точки зрения игры с читательскими ожиданиями:

- | | |
|---|---|
| אֲשִׁירָה נָא לְיַדַּי
שִׁירַת דּוֹדַי לְכַרְמִי
כָּרֶם הִיא לְיַדַּי
בְּקֶרֶן בּוֹ שָׁמֶן:
וַיַּעְזְבֵהוּ וַיִּסְקֵלֵהוּ
וַיִּטְעֵהוּ שָׂרֵק
וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ
וְנִסְיָקָב חֲצֵב בּוֹ
וַיִּקְוֶה לְעִשׂוֹת עֲנָבִים
וַיַּעַשׂ בְּאֲשֵׁים:
וַעֲתָה יוֹשְׁבֵי יְרוּשָׁלַם
וְאִישׁ יְהוּדָה
שִׁפְטוּ-נָא בֵינִי
וּבֵין כַּרְמִי:
מַה-לַּעֲשׂוֹת עוֹד
לְכַרְמִי וְלֹא עָשִׂיתִי בּוֹ
מִדּוֹעַ קִנִּיתִי לְעִשׂוֹת עֲנָבִים
וַיַּעַשׂ בְּאֲשֵׁים:
וַעֲתָה אֹדְעֵה-נָא אֶתְכֶם | <p>¹ Я спою Возлюбленному песнь,
о Его винограднике спою!
Был у Возлюбленного сад,
виноградник на тучном холме.</p> <p>² Он вскопал его, очистил от камней,
и отборные лозы насадил;
Он башню посреди него воздвиг
и вытесал из камня давилню.
Стал Он спелых гроздьев ждать –
а выросли только дички.</p> <p>³ – Вы, жители Иерусалима,
вы, кто населяет Иудею!
Рассудите, как Мне поступить
с виноградником Моим?</p> <p>⁴ Чего Я не сделал для него,
о каком труде позабыл?
Отчего же Я спелых гроздьев ждал –
а выросли только дички?</p> <p>⁵ А теперь Я объявлю вам,</p> |
|---|---|

את אשר אני עשה לְכַרְמִי
הסר משוכתו
והנה לבער
פְּרִץ גְּדָרוֹ
והנה לְמַרְמָס׃
וְאִשְׁתֵּהוּ בְּתֶהָ לֹא יִזְמַר
וְלֹא יַעֲדֵר וְעֵלֶה שְׁמִיר וְשִׁית
וְעַל הָעֵבִים אֲצִוֶּה
מִהַמְטִיר עֲלָיו מִטֶּר׃
כִּי כָרַם יְהוָה צְבָאוֹת
בְּיַת יִשְׂרָאֵל
וְאִישׁ יְהוּדָה נִטַע שְׁעִשׂוּעִי
וַיִּקְוֶה לְמִשְׁפַּחַת וְהִנֵּה מִשְׁפַּח
לְצַדִּיקָה וְהִנֵּה צְעָקָה׃

что сделаю с виноградником Своим:
Я обрушу его ограду,
вдребезги разобью стену,
чтобы был вытоптан он,
чтобы пришел в запустение,
6 подрезать и пропалывать не стану –
пусть терном зарастет сорняками!
А тучам Я повелю
не поливать его дождем.
7 – Израиль – вот виноградник
ГОСПОДА воинств небесных,
Иудея – сад Его любимый!
Он ждал правды – а явилась кривда,
вместо справедливости – кровопролитие.

По сути дела, перед нами точно такая же игра с читательскими ожиданиями, как и в рассказе В. Пелевина, только еще более сжатая и многоплановая⁷⁰. Песнь начинается как любовная поэма. Сам выбор слов наводит слушателей на мысль, что это прекрасная и юная девушка обращается к своему возлюбленному, а растительные образы, особенно связанные с виноградом и вином, были характерны для любовной лирики не только у библейских авторов (см. Песнь Песней), но и, наверное, во всех культурах Средиземноморья.

Но только слушатель настроится выслушать рассказ о влюбленной паре, как во втором стихе песнь переходит к описанию тяжелого труда, что для любовной лирики вовсе не характерно. Теперь перед нами – скорее трудовая песнь виноградарей.

Слушатель вновь настраивается на новый лад, но в третьем стихе он вдруг оказывается не в прекрасном ухоженном саду, а на суде, где ему предлагают вынести приговор этому саду. Вероятно, в этот момент какая-то часть изначальной аудитории начинала догадываться о том, что на самом деле они на этом суде не судьи, а подсудимые, и что под виноградником разумеется сам израильский народ.

Автор словно играет со слушателями в забавную игру: «Угадайте, что я собираюсь вам сказать! Нет, неверно. Еще раз? Опять неверно!» Главная тема этой песни – обманутые ожидания, и именно на обману-

⁷⁰ См. также Clark, 1999.

тых читательских ожиданиях выстроена вся ее композиция.

В каком-то отношении, наверное, и такое многообразие можно назвать параллелизмом: здесь соплагаются не только и не столько сами отрывки текста, сколько образы, лежащие в основе этих отрывков, и основной смысл тексту придает именно такое соположение.

Впрочем, может быть, все вышесказанное относится только к поэтическим отрывкам Библии? Отнюдь нет. Нелинейность свойственна в библейской традиции даже таким, казалось бы, линейным текстам, как повествования.

В отношении книги Бытия к такому выводу пришел американский лингвист и библеист Р. Лонгекер⁷¹. Он отмечает, что повествование об Иосифе, к которому нам еще предстоит вернуться в разделе 6.3., прерывается в момент кульминации, чтобы уступить место «вставному» рассказу об Иуде и Фамари (Бытие 38, см. раздел 1.2.5.). Нечто подобное происходит и в истории Исаака (Бытие 26), когда гладкое течение повествования прерывается эпизодами, не имеющими прямого отношения к сюжету (Ревекка у Авимелеха, спор о колодцах и т. д.), и даже в истории Авраама, куда вставлены краткие рассказы о судьбе Лота и его отношениях с Авраамом (Бытие 13:5 – 14:24; 18:16 – 19:38). Классическая «библейская критика» видела в подобных вставках свидетельство их происхождения из отдельных источников, и такое утверждение может быть вполне справедливым. Однако если исходить из восприятия библейских текстов как единого целого, стоит задуматься о том, какую роль играли они в едином повествовании.

Лонгекер делает следующий вывод: «В книге Бытия есть своя собственная система отложенных эпизодов и переплетающихся сценариев. Автор или составитель не был при этом похож на измученного редактора, который в спешке склеивает заметки для утреннего выпуска газеты – он был мастерским рассказчиком. Верующий увидит в Бытии Бога, Который действует повсеместно, чтобы невзирая на многообразные и порой совершенно отвратительные поступки людей, продиктованные ревностью, насилием, обманом, невзирая на реальные и потенциальные угрозы привести в исполнение Свой замысел. И в то же время, читать эту книгу не скучно». С точки зрения Лонгекера, таким образом пове-

⁷¹ Longacre, 1995.

ствователь подчеркивает, как совершался в реальности Божий замысел – невзирая на любые препятствия, вызванные греховными поступками людей.

С этим можно вполне согласиться. Древнееврейский повествователь не видел ничего дурного в том, чтобы разделять тесно связанные меж собой эпизоды. Текст явно представлялся ему нелинейным, и связи между удаленными друг от друга эпизодами могут быть не менее важны для понимания, чем связи между двумя соседними фразами.

3.6.2. Композиционный параллелизм

В приведенных выше примерах мы рассматривали параллелизм на уровне отдельных фраз и отрывков. Однако теперь мы можем задасться вопросом: а не можем ли мы обнаружить некие сходные принципы при анализе композиции отдельных текстов и групп текстов?

Чтобы увидеть, как параллелизм работает на композиционном уровне, можно рассмотреть один небольшой псалом (123/124), который частично анализирует Л.А. Шёкель⁷²:

שִׁיר הַמַּעֲלוֹת לְדָוִד
לוֹלֵי יְהוָה שְׁהִיָּה לָנוּ
יֹאמֶר-נָא יִשְׂרָאֵל:
לוֹלֵי יְהוָה שְׁהִיָּה לָנוּ
בְּקוֹם עָלֵינוּ אָדָם:
אֲזִי חַיִּים בָּלְעוּנוּ
בְּחַרְוֹת אִפְסֵם בָּנוּ:
אֲזִי הַמַּיִם שִׁטְפוּנוּ
נִחַלָּה עָבַר עַל-נַפְשֵׁנוּ:
אֲזִי עָבַר עַל-נַפְשֵׁנוּ
הַמַּיִם הַזֵּידוּנִים:
בְּרוּךְ יְהוָה
שְׁלֹא נִחַנְנוּ טָרַף לַשִּׁנְיָהּ:
נִפְשָׁנוּ כְּצִפּוֹר נִמְלָטָה
מִפֶּחַ יוֹקָשִׁים
הַפֶּחַ נִשְׁבָּר

- ¹ Песнь ступеней. Давиду.
Если б Господа не было с нами, –
так пусть скажет Израиль! –
- ² если б Господа не было с нами,
когда люди на нас восстали,
поглотили бы нас живыми:
- ³ ярость их на нас пылала!
Потопили бы нас воды,
прокатились бы над нами потоки;
- ⁴ прокатились бы над нашими главами
бурные воды.
- ⁶ Благословен Господь:
не отдал он им нас в добычу!
- ⁷ Спаслись мы, как спасается птица
из сети птицелова:
порвана сеть,

⁷² Schökel, 1988:49.

וְאַתְּחַנּוּ נַמְלֵטָנוּ:
 עֲזָרָנוּ בְּשֵׁם יְהוָה
 : עֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ

мы свободны!

8 Помощь наша – Господа имя,
 Творца земли и неба.

Нетрудно убедиться, что организация этого текста опирается на параллельные конструкции. Первые три стиха легко можно переписать таким образом, чтобы параллелизм совершенно исчез: «Да скажет Израиль: Если бы не Господь был с нами, когда восстали на нас люди, то когда возгорелась ярость их на нас, живых они поглотили бы нас». Но вместе с параллелизмом исчезнет и поэтическая структура.

Эмфатический повтор фразы «если бы не Господь был с нами» позволяет автору выделить центральную тему и задать определенный формальный образец, которому затем и следует псалом. Точно так же и в третьем стихе на первое место ставится главное, а второстепенная информация дается во втором полустишии. Яркие противопоставления первых двух стихов (Господь – Израиль, Господь – люди) смягчаются в третьем, а в четвертом и пятом стихах напряжение между полустишиями спадает: два полустишия четвертого стиха синонимичны, а в пятом они, наконец, становятся частями единого предложения. Начавшись с яркого противопоставления и разорванного синтаксиса, псалом в пятом стихе подходит к плавной гармонии.

Вторая часть псалма, начиная с пятого стиха, построена уже не на контрасте, а на гармонии. Синтаксис здесь нормативен, полустишия одного стиха выстраиваются в единое целое и не образуют контраста, а переход от одного стиха к другому не создает смысловых напряжений. Стоит обратить внимание, что такой необычный рисунок – с переходом от крайнего внутреннего напряжения к полному спокойствию и гармонии – вполне соответствует содержанию псалма, где речь идет об избавлении. Собственно, можно сказать, что вторая часть как единое целое вступает в отношения параллелизма с первой частью.

Однако мы вправе задуматься и о том, какую роль параллелизм может играть на уровне композиции больших текстов или даже сборников текстов. Рассмотрим, например, такой сборник, как Псалтирь. Для рационалистической библейской критики образца XIX века это собрание гимнов представляется вполне случайным, хаотичным: на протяжении долгих веков их авторы «складывали в копилку» свои произведения, а потом их

зафиксировали на бумаге в более или менее случайном порядке. Действительно, мы не найдем в Псалтири четкого деления на рубрики или иных структурных черт, характерных для книг самих рационалистов XIX века. Но разве это означает, что в книге нет и не может быть никаких других структур, а соседние псалмы соседствуют случайно, как камешки на морском берегу?

Отнюдь нет. Весьма интересный обзор дискуссии по этому вопросу приводит Ж.-М. Овер⁷³. Так, уже раввинистические толкователи отмечали, что стоящие рядом псалмы нередко перекликаются по смыслу, и можно только удивляться, что библеисты просто упустили это открытие из виду и вынуждены были совершать его заново во второй половине XX века. Так, Пс 3, где речь идет о восстании Авессалома против Давида, не случайно помещен рядом с Пс 2, где описывается восстание народов против царя из рода Давида⁷⁴. А сам второй псалом, в свою очередь, есть развернутый комментарий на первый стих первого псалма, описывающий поведение грешников⁷⁵. Хорошо заметно тематическое и формальное сходство отдельных блоков псалмов – прежде всего стоит упомянуть «песни восхождения», т.е. Пс 119 – 133 (в МТ 120 – 134). Их объединяет не только название *שִׁיר הַמִּצְעוֹת*, но и многие иные черты. Овер предполагает, что они составляли единое целое еще до окончательной фиксации Псалтири как сборника гимнов; возможно, это песни паломников, «восходивших» в Иерусалим на праздник.

По-видимому, к композиционному параллелизму имеет отношение и та ситуация, когда группа текстов в той или иной степени следует единому образцу. Например, У. Уотсон⁷⁶ отмечает, что нередко псалмы, отнесенные им к одному и тому же жанру, состоят из одних и тех же элементов, выстроенных примерно в одном и том же порядке – так, например, устроено большинство псалмов, которые он определяет как личные благодарственные молитвы (Пс 17, 29, 39):

- *провозглашение*
- *обобщение*

⁷³ Auwers, 2000.

⁷⁴ *Мидраш Тегиллим* 3.1, см. также Auwers, 2000:11.

⁷⁵ Так располагает материал одна из кумранских рукописей (4Q174 = 4QFlorilegium = 4QMidrEschat^a); так же рассматривали эти псалмы Иероним, Ориген и Талмуд – Auwers, 2000:97-100.

⁷⁶ Watson, 1986:167; см. также Wendland, 1998:37 и далее.

- *исторический экскурс*
- *изложение*
- *обет*
- *хвала*

Другой подобный жанр – плач, личный (Пс 73, 78, 79) или общинный (26:7-14, 101, 142):

- *обращение*
- *плач*
- *исповедание веры*
- *прошение*
- *благодарственный обет*

Впрочем, Уотсон отмечает, что далеко не все выделяемые им жанры обладают такой четкой структурой – например, ее нет в общинных благодарственных молитвах.

Если же говорить о структуре Псалтири в целом, то уже давно было замечено⁷⁷, что Псалтирь органично делится на пять больших разделов:

I	Пс 1 — 40
II	Пс 41 — 71
III	Пс 72 — 88
IV	Пс 89 — 105
V	Пс 106 — 150

Вэндленд пишет: «для Псалтири в целом характерен переход от скорби и жалоб к восхвалению и благодарению. Эту тенденцию отражают три дидактических псалма (1, 17, 118), а также четыре главных царских псалма (2, 71 в конце части II, 88 в конце части III и 144, ближе к концу части V)... Жалобы и мольбы о помощи в трудные времена встречаются в основном в Книгах I-III, а гимны или песни восхваления и благодарения явно преобладают в книгах IV и V. Псалтирь завершается чередой полных ликования псалмов, призывающих всех людей «славить Господа» (это не только Пс 150), – своего рода кульминацией всей книги». Хотя четкой симметрии между этими разделами нет, но в целом они построены по одной и той же модели: призыв о помощи и

⁷⁷ См., например, Wendland 1998:20-22; нумерация здесь дана согласно русской традиции.

жалобы псалмопевца постепенно сменяются благодарением и славословием. Та же самая смена настроения заметна и в Псалтири в целом: по мере перехода от одного раздела к другому доля благодарений и славословий возрастает. Не удивительно, что при этом в Псалтири встречаются и т.н. «парные псалмы»: например, Пс 13 и 52 не только схожи меж собой, но и занимают в своих разделах примерно одно и то же место.

Впрочем, не стоит ограничиваться Псалтирью, чтобы не создавать впечатления, что композиционный параллелизм присущ лишь поэтическим текстам. Напротив, именно в больших повествовательных книгах, например, в Бытии, исследователи уже достаточно давно стали обнаруживать стройные и достаточно сложные параллельные конструкции, как только они перенесли свое внимание с реконструируемой предыстории текста Бытия на его сложившуюся форму. Так, Дж. Найкол⁷⁸ рассматривает одну (а именно 26-ю) главу Бытия, где, казалось бы, изложены ничем друг с другом не связанные события. Однако они следуют единому образцу: Господь дает Аврааму обещание – его исполнение оказывается под угрозой – обещание все же сбывается. Такую манеру построения рассказа Найкол называет «нарративной техникой», но в данном случае важно не название, а само отношение к тексту, при котором он понимается как нечто связное и сложно организованное, пусть эта организация и отличается от той, к которой привыкли мы.

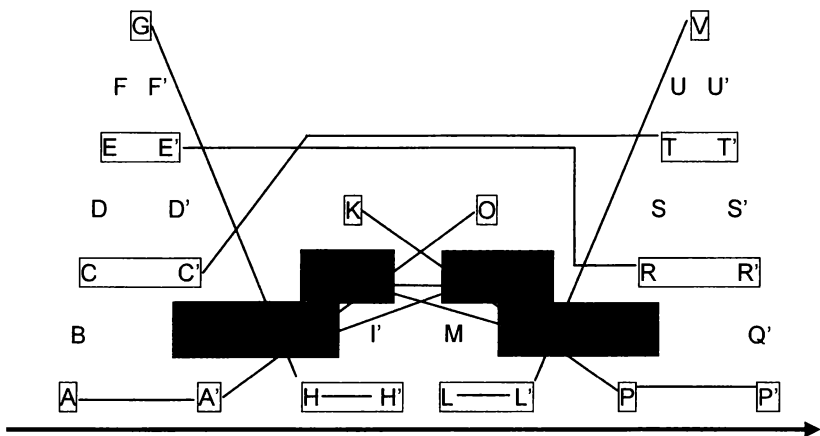
В качестве еще одного примера можно привести уже достаточно давнюю статью Д. Кларка⁷⁹, в которой тщательно разобрана композиция повествования о патриархах от призвания Авраама до возвращения Иакова в землю обетованную (роман об Иосифе представляет собой самостоятельный блок, и он будет подробнее разобран в 6-й главе). Д. Кларк выделяет в этом повествовании четыре больших блока, каждый из которых организован по принципу хиазма. Более того, параллельны друг с другом сами эти блоки, а также отдельные эпизоды внутри них. Здесь нет никакой возможности повторять все рассуждения Кларка, но можно привести получившуюся у него в итоге схему. Линия развития повествования проходит здесь сверху вниз по левому краю, а потом снизу вверх по правому:

⁷⁸ Nicol, 1996.

⁷⁹ Clark, 1974.

<p>A Призвание Авраама и обетование 12:1-9</p> <p>B Хитрость Авраама в Египте 12:10-20</p> <p>C Уход Лота 13:1-13</p> <p>D Политические бедствия: война и пленение Лота 13:14 — 14:16</p> <p>E Мистический опыт: благословение Мельхиседека 14:17-24</p> <p>F Повтор обетования 15</p> <p>G Обетование еще не исполнилось: родился Измаил 16</p> <p>F' Повтор обетования 17</p> <p>E' Мистический опыт: Божоявление 18</p> <p>D' Природные бедствия: гибель Содома и спасение Лота 19:1-29</p> <p>C' Падение Лота 19:30-38</p> <p>D' Хитрость Авраама в Гераре 20</p> <p>A' Исполнение обетования: родился Исаак 21:1-7</p>		<p>P Иаков покидает землю обетованную 27:46 — 28:5</p> <p>Q Жена Исава — исмаилитянка 28:6-9</p> <p>R Мистический опыт в Вефиле 28:10-22</p> <p>S Иакова принимают благодаря встрече с Рахилью 29:1-12</p> <p>T Первоначальная благосклонность Лавана 29:13-20</p> <p>U Иаков женится 29:21-30</p> <p>V Потомки Иакова 29:31 — 30:24</p> <p>U' Иаков приобретает богатство 30:25-43</p> <p>T' Лаван меняет свое отношение к Иакову 31:1-21</p> <p>S' Иаков уходит, Рахиль его прикрывает 31:22 — 32:2</p> <p>R' Мистический опыт в Пенуэле 32:3-32</p> <p>Q' Исава принимает Иакова 33:1-17</p> <p>P' Иаков возвращается в землю обетованную 33:18-20</p>
<p>H Исамаил и Агарь отосланы прочь 21:8-21</p> <p>I Авраам договаривается с Авимелехом 21:22-34</p> <p>J Жертвоприношение Исаака Потомки Нахора 22</p> <p>K Смерть Сары и покупка могильной пещеры 23</p> <p>J' Женитьба Исаака Потомки Кетуры 24:1 — 25:6</p> <p>I' Смерть Авраама 25:7-11</p> <p>H' Потомки Исмаила 25:12-18</p>	<p>L Иаков хватает Исава за пятку 25:19</p> <p>M Исава продает первородство 25:29-34</p> <p>N Исаак в Гераре 26:1-22</p> <p>O Повтор обетования 26:23-25</p> <p>N' Исаак в Вирсавии 26:26-33</p> <p>M' Иноплеменные жены Исава 26:34-35</p> <p>L' Иаков получает благословение вместо Исава 27:1-45</p>	

Внутренние связи между различными элементами этой структуры Д. Кларк представляет в виде достаточно сложной схемы. Линейное развитие повествования можно проследить от левого к правому краю:



Задумываясь о том, как истолковать это явление, и сравнивая его с аналогичными проявлениями параллелизма в современных нехудожественных текстах, Д. Кларк высказывает несколько тезисов. Он полагает, что стремление выстраивать текст по параллельным моделям присуще человеческому сознанию как таковому (с этим тезисом мы уже согласились в первой главе), и что в данном конкретном случае мы не можем вынести однозначного суждения относительно степени осознанности этой структуры.

Ценность этого метода анализа – не только в том, что он не позволяет нам видеть в библейских текстах хаотическое собрание разнородных текстов, случайным образом связанных между собой (как это иногда выглядит в некоторых классических работах библейской критики). Его практическое значение прежде всего в том, что он дает нам возможность лучше увидеть структуру текста, внутренние связи и те отрывки, которые находятся в фокусе авторского внимания. В данном тексте, например, в центре хиастических конструкций оказываются эпизоды, связанные с постепенным исполнением обетования о наследовании Ханаана потомками Авраама⁸⁰.

⁸⁰ Еще один интересный пример структурного анализа повествований об Аврааме см. в Abela, 1989.

Еще один любопытный пример – организация книги Даниила в ее еврейско-арамейской версии (т.е. без греческих дополнений).⁸¹ Она состоит из двух основных частей, которые условно можно назвать «Жизнь Даниила» и «Видения Даниила». Но книга и написана на двух языках – еврейском и арамейском, причем арамейская часть имеет концентрическую структуру. В результате получается примерно такая схема:

г л а в ы	1	история четырех отроков	Жизнь Даниила	<i>еврейский язык</i>
	2	сон о четырех царствах		<i>арамейский язык</i>
	3	избавление отроков		
	4	наказание царя Навуходоносора		
	5	наказание царя Валтасара		
	6	избавление Даниила		
	7	видение о четырех царствах	Видения Даниила	
	8	видение о животных		
	9	видение об Иерусалиме и сроках		
	10	ангел беседует с Даниилом		
	11	ангел говорит о войнах		
	12	ангел говорит о сроках		

Мы видим, что эпизоды книги организованы в сложном порядке. Это касается и глобального деления книги, и отдельных эпизодов, которые образуют и пары, и тройки, и концентрические структуры. Действительно, ее можно поделить на две части в соответствии с тем, какие в ней употреблены языки, или в соответствии с основными жанрами, причем две эти схемы будет несколько различны. Это не строгая симметрия, но и не хаос – это сложно организованный узор. Распределение языков тоже не случайно: истории из жизни вавилонского двора написаны на арамейском, то есть на языке, который как минимум со времени персидской империи воспринимался как язык имперский (хотя в Вавилоне, разумеется, говорили скорее по-аккадски). А вот видения, близкие к пророческим книгам Ветхого Завета, написаны на языке этих пророчеств.

⁸¹ Смагина, 2002:4-5.

Но почему тогда происходит сдвиг на одну главу?⁸² По-видимому, рассказ о четырех отроках в первой главе тоже не случайно написан на еврейском языке, это подчеркивает: юноши и в Вавилоне остались носителями традиционной религии и культуры. А видение о четырех царствах в седьмой главе перекликается со сном царя о четырех царствах, к тому же арамейский, как мы выяснили – «придворный» язык, на котором и уместно рассуждать о смене мировых империй. Кроме того, седьмая глава, таким образом, служит переходным мостиком между двумя частями книги.

В последнее время заходит речь и о параллелизме как принципе сочетания нескольких книг. Так, все более популярной в последнее время становится точка зрения, согласно которой Пятикнижие в его нынешнем виде сложилось не в результате постепенного накопления материала, как полагала классическая «теория источников», а под пером единого автора, который, безусловно, использовал существовавшие прежде материалы, но замыслил эту книгу единой и цельной. При этом российский библеист С.В. Тищенко⁸³ обращает наше внимание на одно обстоятельство, которое было замечено уже достаточно давно: в трехлетнем цикле чтений Торы, который некогда практиковался в синагогах Палестины, многие отрывки расположены таким образом, что они соответствуют наиболее подходящим для них датам. Например, в середине нисана третьего года читается повествование о второй Пасхе, повеление о которой было дано «во второй год по исшествии их из земли Египетской, в первый месяц» (Числ 9:1-14). Оно прекрасно подходит по теме к пасхальному периоду, но явно нарушает хронологию книг Чисел – ведь ее начало отсылает нас к «первому дню второго месяца, во второй год по выходе их из земли Египетской», то есть к более позднему времени!

Тищенко предлагает следующую гипотезу: Пятикнижие и трехгодичный круг чтения складывались одновременно, причем традиция синагогального круга чтений повлияла на относительное расположение материала в Пятикнижии. Повествование о «второй Пасхе», таким образом, оказывается параллельным повествованию о

⁸² Если быть точными, арамейский текст начинается в 2:4, с прямой речи царедворцев.

⁸³ Тищенко, 1998.

первой Пасхе. Трудно судить, насколько надежна такая историческая реконструкция, но несомненно, что связь между различными отрывками Пятикнижия гораздо менее прямолинейна и произвольна, чем это представлялось сторонникам классической «библейской критики».

Кстати, в синагогальной практике это развитие пошло и дальше – к каждому отрывку из Пятикнижия, который читается по субботам, была добавлена *гафтара*, чтение из другой библейской книги (обычно пророческой). Подобным образом и в христианской традиции для определенных праздников были выбраны определенные чтения из библейских книг.

Здесь будет уместна интересная типологическая параллель – исследования “Илиады” и “Одиссеи”, проведенные в свое время грузинским филологом Р. Гордезиани⁸⁴. Тщательный анализ композиции гомеровских эпических поэм привел Р. Гордезиани к выводу, что эти древние корпуса текстов были построены по очень четким и сложным схемам, а не возникали «кумулятивно», путем постепенного накопления материала. С точки зрения Гордезиани, это обстоятельство однозначно указывает, что автор владел письменностью и с самого начала фиксировал свое произведение на письме. С последним утверждением, разумеется, можно не соглашаться, но для нас сейчас важнее нечто другое. Современные ученые все больше склонны видеть в древних текстах не хаос, а сложную и тонкую организацию – разумеется, существенно отличающуюся от той, которую мы привыкли находить в современных книгах. Впрочем, наше поколение, вступившее в эпоху компьютеров и гипертекста, очень хорошо может представить себе эпоху, когда линейно организованный печатный текст без гиперссылок будет казаться таким же странным, каким кажутся нам сегодня старые рукописи без нумерации страниц, без разбивки текста на разделы и без оглавления.

Пятикнижие или гомеровская поэма больше не воспринимаются учеными как некая копилка, в которую несколько поколений сказителей бросали монетки разного достоинства и происхождения, а потом эта копилка была разбита, и накопленные веками сокровища рассыпа-

⁸⁴ Гордезиани, 1988; ср. более раннюю работу того же автора – Гордезиани, 1978.

лись в случайном порядке. Р.О. Якобсон в свое время отмечал, что «“параллелизм большого охвата” вызывает недоверие литературоведов, полагающих, что читатель “совершенно неспособен осознать” параллелизм между началом и концом стихотворения, хотя история поэзии знает немало стихотворных форм типа рондо, построенных на жесткой связи между началом и концом текста»⁸⁵. Но, теперь, похоже, у нас нет другого выбора, как только признать существование такого параллелизма. Остаются, впрочем, методологические вопросы: а как распознавать присутствие такого параллелизма, как его анализировать? Ответов у нас пока меньше, чем хотелось бы.

Д. Фридман, например, предлагал проводить статистические подсчеты количества слов или знаков, употребляющихся в различных частях Библии⁸⁶. С его точки зрения, так можно доказать, что Библия выстроена по определенному образцу. Наверное, чисто арифметический подход выглядит несколько наивным, но и отвергать его с ходу едва ли стоит. В разделе 5.1.3. мы увидим, что диалоги Бога и Ионы в 4-й главе книги Ионы построены именно на такой «арифметической» симметрии – так почему не допустить, что она может действовать и на более дальних дистанциях? Кстати, и традиционная раввинистическая экзегеза всегда с большим вниманием относилась к подсчету числа стихов, слов и букв в каждой книге.

В связи с этим можно вспомнить и о таком модном сегодня направлении в исследовании Библии, как «библейские коды». Его нередко считают шарлатанством, и не без основания. Если взять огромный массив текстов, оцифровать его и пропустить через компьютер, то путем перебора бесчисленных комбинаций («каждая ...надцатая буква по диагонали, начиная с левого нижнего угла») действительно можно получить все что угодно, от пророчеств о Гитлере до рецепта приготовления соленых огурцов. Особенно если учесть, что без огласовок в древнееврейском чуть ли не каждое сочетание букв может иметь осмысленное значение, причем нередко не одно.

Но есть у такого подхода и здоровое начало. Он видит в Библии единое целое, организованное про достаточно сложным законам. Сами эти законы понимаются чрезвычайно упрощенно, совершенно в

⁸⁵ Якобсон, 1987:87-88; см. также Jakobson 1980c:28.

⁸⁶ Freedman, 1997b.

духе нашего «оцифрованного» века, хотя сами по себе они продолжают давнюю традицию числовых толкований, хорошо знакомую средневековым иудейским экзегетам. Но достойный ответ на такую примитивную теорию уже невозможно дать на не менее примитивном языке «библейской критики» – тут потребуются взвешенный и многосторонний подход к Библии как к единому и сложно организованному тексту.

Собственно, эта книга – одна из работ, написанных в поисках подобного подхода.

4. Теория: параллелизм, повествование и богословие

Эта глава тесно смыкается с предыдущей, поскольку в ней также речь пойдет о природе параллелизма. Тем не менее, она достаточно своеобразна, так как здесь рассматривается более специальный материал, а именно – ветхозаветные повествования. Нелегко бывает понять, как действует параллелизм «на близком расстоянии» – в соседних стихах или полустихиях. Зато когда речь заходит о больших отрывках текста, взятых из разных частей одной и той же книги или даже из разных книг, такой параллелизм бывает трудно не только понять, но и просто заметить. И если это нам удастся, мы начинаем лучше понимать, какими глазами библейские авторы смотрели на окружающий мир, а значит – каким было их богословие.

Ведь Библия и для иудеев, и для христиан всегда оставалась прежде всего Священной Историей. Да, в ней есть и закон (Пятикнижие), и гимны (Псалтирь), и пророчества о грядущем, и многое иное, но и закон, и гимны, и пророчества всегда вписывались в контекст истории. Это в полной мере относится и к Новому Завету: Евангелия – не что иное как повествование о жизни Иисуса Христа, а самые богословски насыщенные послания Павла – не что иное, как письма конкретным людям и общинам в их конкретной исторической ситуации, и они не могут быть адекватно поняты в отрыве от этой ситуации. И если мы хотим понять, что библейские авторы думали о Боге и человеке, нам следует не искать формальных определений, как в современных катехизисах, а приглядеться к библейским повествованиям.

4.1. Повторы в повествовательных текстах

В первой главе уже заходила речь о книге Р. Олтера, где была отмечена роль, которую играет в развитии повествования внутренняя переключка сюжетных ходов и линий. Р. Олтер показывает, что нередко подобные совпадения возникают благодаря определенным условно-

стям (conventions), существующим в каждой литературной традиции. Те или иные образы, сюжеты, ситуации приобретают определенное значение: лев означает мужество, цветок символизирует любовь, а выход на сцену красавицы, героя и злодея предполагает вполне определенное развитие сюжета и счастливую его развязку. Ситуация может развиваться непредсказуемо: например, красавица полюбит злодея и он исправится – но в данном случае история будет восприниматься читателями, слушателями или зрителями именно по контрасту с ожидаемым стереотипом.

Как раз таким стереотипам (type-scenes) уделяет немало внимания Олтер, поскольку справедливо считает, что верное понимание текста зависит в том числе и от верного понимания набора стереотипов, принятого в данной литературной традиции. Приводя довольно карикатурный пример, он предлагает нам представить себе ученых будущего, увлеченных анализом голливудских вестернов второй половины двадцатого века¹. Как объяснят они отраженную в каждом из дошедших до них фильмов способность героя-шери́фа стрелять с умопомрачительной скоростью в своих врагов прежде, чем они достанут собственные кольты из кобуры? Возможно, они примут ее за реалистическое отображение уникальных свойств нервной системы, выработавшихся у членов наследственной касты шерифов; а может быть, увидят в вестернах десакрализованную версию не дошедшего до них древнего мифа о небесном божестве с руками-молниями. Многие шерифы действительно умели быстро стрелять, у многих народов есть мифы о божествах, поражающих своих врагов молнией, но нам прекрасно известно, что на самом деле это лишь обычная для данного жанра условность, без которой вестерн уже не будет вестерном. Своеобразие каждой отдельной картины заключается не в тех деталях, которые свойственны жанру в целом, а скорее в том, каковы особенности интерпретации этих деталей и в чем данный текст отличается от шаблона.

К числу подобных стереотипов (в ином контексте они могут быть названы архетипами) относится мотив девушки, будущей жены, которую герой встречает у источника в незнакомой земле и которая дает ему напиток. Олтер отмечает, каким символическим значением могут быть наполнены образы, связанные с этим сюжетом: «Герой оставляет

¹ Alter, 1981:48.

семью, в которой вырос... чтобы вне родных стен найти себе спутницу жизни. Эта перемена описывается как путешествие юноши в чужую страну; возможно, чужбина – лишь географическая метафора столь резкого отличия женщины, его будущей жены, от него самого. Колодец, равно как и оазис – очевидные символы плодородия и, по-видимому, женственности. Зачерпнув воды из колодца, девушка устанавливает связь между мужчиной и женщиной, хозяйкой и гостем, девушкой-помощницей и путником издалека – и вот она уже в восторге бежит, чтобы сообщить эту новость, чтобы проявить гостеприимство и тем самым, по сути дела, свершить помолвку»².

К этому можно добавить, что сама ситуация знакомства юноши с девушкой у источника вполне естественна для патриархального общества. Для девушки нет лучшей возможности оказаться под благовидным предлогом наедине с юношей вне поля зрения родителей, чем пойти к колодцу; для юноши нет лучшего повода вступить с ней в разговор, чем попросить напиться. Вспомним среди множества фольклорных текстов, говорящих о встрече у колодца, и украинскую песню про Галю и Иванка, приведенную в разделе 1.4.1. Нет, кстати, и лучшей возможности проверить отзывчивость и трудолюбие девушки – вспомним Ревекку, которая по собственной воле напоила всех верблюдов Элиэзера (Быт 24:17-20), а ведь после дальнего перехода каждый верблюд выпивает по паре ведер воды!

Именно так была устроена судьба Ревекки (Быт 24), Рахили (Быт 29), Сепфоры (Исх 2). В последнем случае самой знаменательной деталью оказывается тот факт, что Моисей сам защитил девушек от чужих пастухов и напоил их скот (Исх 2:17), поскольку именно он нарушает хорошо знакомый нам стереотип. С другой стороны, именно эти детали служат своеобразным предсказанием о дальнейшей судьбе Моисея, которому было суждено освободить от угнетателей свой народ и напоить его в пустыне.

Рассмотрим, вслед за Олтером, еще один эпизод, на сей раз из истории Саула: 1 Цар 9:11-12. Саул вместе со своим слугой странствуют в поисках пропавших ослиц и у ворот чужого города встречают идущих по воду девушек. Они заводят с ними разговор, но вместо того, чтобы попросить напиться, спрашивают их о живущем в городе провидце Самуиле. В данном случае Саул нашел не жену, а пророка,

² Alter, 1981:52 и далее. Эта тема получила развитие в Селезнев, 1999b.

который помазал его на царство и с которым оказалось тесно связана вся его дальнейшая жизнь, однако завязка сюжета вполне вписывается в привычный стереотип. Очевидно, и это не случайно: встреча с девушками, которые дальше в повествовании никак не упоминаются, легко могла быть опущена безо всякого ущерба для основной линии повествования, но в замысел автора входило повести читателя по хорошо известной ему дороге, чтобы затем неожиданно свернуть в сторону.

Можно предложить различные объяснения такого приема. С одной стороны, так проводятся определенные смысловые параллели: помазание на царство приравнивается к свадьбе, а отношения царя и пророка уподобляются отношениям супругов. С другой – довольно стандартное начало с неожиданным поворотом сюжета служат прекрасным стилистическим приемом, который поддерживает читательский интерес и подчеркивает определенное событие в цепочке других. Неожиданное бросается в глаза. Олтер цитирует в связи с этим Э. Гомбрича: «Чем выше вероятность, что тот или иной символ встретится в данной ситуации, тем меньше его значимость. Когда мы все знаем заранее, нам незачем слушать»³. Верно и обратное: чем неожиданнее поворот сюжета, тем более значим он для читателя.

Итак, разнообразные внутренние переключки и недословные повторы играют весьма существенную роль в библейских повествовательных текстах. Р. Олтер предлагает следующую классификацию⁴:

Ключевое слово (Leitwort). Сюда относятся постоянно повторяющиеся в тексте слова (или производные от того же корня), задающие основную тему того или иного отрывка. Так, для книги Руфь такими словами будут 'идти' и 'возвращаться', а для истории Валаама – разнообразные слова со значением 'видеть'.

Мотив (Motif), который Олтер определяет как «конкретный образ, воспринимаемое чувствами качество, действие или предмет, которые постоянно встречаются на протяжении всего повествования» – например, вода в истории Моисея, сны и темницы в истории Иосифа.

Тема (Theme), т.е. ключевая идея, связанная с системой ценностей автора («an idea which is part of the value-system of the narrative»). Эта идея обычно сочетается с определенными ключевыми словами. В исто-

³ Gombrich, 1961:205.

⁴ Alter, 1981:95-96.

рии Иосифа такой темой будет знание, в истории Самуила – избрание и отвержение царя.

Цепочка событий (Sequence of actions). Сюда относится весьма характерное для фольклора многих (если не всех) народов повторение одних и тех же событий (иногда с нарастанием интенсивности/значимости) – например, троекратное благословение Валаама, сопряженное с изумлением Валака, или постигшие Иова бедствия.

Стереотипы (Type-scene). Этот вид повторов был рассмотрен выше: речь идет о привычных для автора и читателя схемах, которым в той или иной степени следует повествование.

Помимо подобных внутренних смысловых стержней существуют, конечно, и буквальные повторы. Олтер отмечает, что и они позволяют связывать повествование воедино. Он пишет, что подобные буквальные повторы были широко распространены в литературных традициях Месопотамии и Угарита (и об этом мы уже говорили во второй главе), тогда как в Египте к ним почти не прибегали. Если же мы посмотрим на библейскую традицию, то обнаружим, что с течением времени буквальные повторы становились более редкими и уступали место утонченным аллитерациям и смысловым повторам, классифицированным выше⁵.

В другом месте Олтер отмечает⁶, как богата повторами история Саула и Давида: три раза Саула провозглашают царем, два раза Саул оказывается среди пророков, два раза он бросает копьё в Давида, два раза Давид может убить его, но отказывается сделать это... Библейский критик XIX века, вероятно, увидел бы в этом доказательство того, что история была составлена из разнородных преданий; Олтер видит в этом свидетельство литературного мастерства автора, который подчеркивает двойственность и неоднозначность первого израильского царя.

Но здесь неизбежно встает важный методологический вопрос: насколько значимы такие совпадения? Количество сюжетов и деталей ограничено и в жизни, и в литературе, так что при желании у двух любых людей или литературных персонажей можно найти что-то общее. П. Нобл⁷ предложил достаточно точный, но вместе с тем простой критерий: в двух повествованиях должны соответствовать друг другу не просто некоторые детали, но ключевые эпизоды, по которым можно

⁵ Alter, 1981:103.

⁶ Alter, 1999:xix.

⁷ Noble, 2002.

было бы в общем и целом восстановить и одно, и другое повествование. Пример такого совпадения был приведен в разделе 1.2.5.: история Фамари и история Иосифа в книге Бытия.

Впрочем, даже не столь явные соответствия привлекают сегодня внимание ученых и позволяют говорить о межтекстуальных связях в библейских текстах. Собственно, это лишь продолжение древней традиции истолковывать трудные места Библии по параллельным отрывкам. Даже если то или иное совпадение и не входило в авторский замысел, оно может оказаться значимым для читателя, поскольку автор художественного текста, как известно, никогда не видит всех возможных смыслов, которые выведут из его произведения читатели. Это, однако, не ставит предела читательской пытливости, тем более что о замыслах авторов, умерших пару тысячелетий назад, мы можем лишь смутно догадываться.

4.2. Параллелизм как смена точек зрения

Видный отечественный филолог Б.А. Успенский в свое время написал книгу, которая носила название “Поэтика композиции”⁸, но основной предмет этой книги был гораздо уже заявленного названия. Успенский говорил по преимуществу о точках зрения, которые могут быть представлены в повествовательном тексте. Он отмечал, что автор описывает события с позиции того или иного персонажа, причем нередко почти моментально переходит от одной точки зрения к другой или даже совмещает их.

Казалось бы, какое отношение имеет это обстоятельство к параллелизму? С точки зрения Успенского, самое прямое: «прием параллелизма, характерный для эпоса самых разных народов, нередко свидетельствует именно о параллельном использовании нескольких точек зрения. Когда говорится, например:

Добрый молодец к сеничкам приворачивал,
Василий к терему прихаживал, –

то перед нами не что иное, как описание одного и того же события в двух разных планах – соответствующих двум разным точкам зрения (так сказать, для кого “добрый молодец”, а для кого – “Василий”)⁹.

⁸ Успенский, 2000.

⁹ Успенский, 2000:273.

Идеи Успенского были развиты и применены к библейскому материалу А. Берлин. Рассмотрим только один из приводимых ею примеров¹⁰, несколько дополнив его – историю об изнасиловании дочери Иакова Дины Шехемом или, в синодальной традиции, Сихемом, описанную в 34-й главе Бытия.

Сюжет этой истории очень прост: Шехем изнасиловал Дину, после чего попросил своего отца Хамора посватать ему эту девушку. Сыновья Иакова поставили условие: все мужчины в селении должны совершить обрезание, и тогда семья Иакова и жители этого селения станут одним народом. Шехем и Хамор убедили своих соплеменников принять эти условия. Когда все мужчины лежали после обрезания больными, Симеон и Левий напали на селение и перебили их.

Понятно, что в этой ситуации у каждого из действующих лиц были свои цели, свои приоритеты и свои оценки происходящего. Шехем – пылуший страстью юнец, готовый пойти на все, что угодно ради обладания возжеленной девушкой. Хамор – любящий отец и тонкий политик, который стремится одновременно удовлетворить желания сына и достичь экономических и политических выгод. Иаков – осторожный глава большого семейства, который стремится сохранить свой род в любых условиях. Его сыновья – разгневанные, но хладнокровные братья, готовые мстить за поруганную честь сестры. Жители селения – инертная толпа, которой дела нет до любовных приключений, но которую можно увлечь заманчивыми посулами. Соответственно по-разному описывается и ситуация, в зависимости от того, кто и кому ее описывает. Даже авторский голос не всюду одинаков: повествователь порой как будто поочередно описывает происходящее то с одной, то с другой точки зрения.

Рассмотрим эту историю подробнее (Быт 34:3-31, Сел).

С точки зрения семьи Иакова: ³ Шехем... увидел ее, схватил – и овладел ею.

С точки зрения семьи Шехема: ³ Полюбил он Дину, дочь Иакова, привязался к ней, говорил ей нежные слова, ⁴ а Хамору, своему отцу, сказал: «Возьми эту девушку мне в жень».

С точки зрения Иакова: ⁵ Иаков узнал, что его дочь Дина обесчещена. В ту пору его сыновья пасли скот в поле; Иаков не стал ничего делать до их прихода.

¹⁰ Berlin 1994:76-79.

С точки зрения Хамора:	6 Хамор, отец Шехема, пришел к Иакову поговорить с ним.
С точки зрения сыновей Иакова:	7 ... и тут сыновья Иакова, узнав, что произошло, вернулись домой. Они были в гневе и ярости, ведь насилие над дочерью Иакова – это страшное оскорбление Израилю: так поступать нельзя!
Хамор говорит семье Иакова:	9 Вы с нами породнитесь, будете отдавать нам в жены своих дочерей и брать наших дочерей себе в жены. 10 Живите с нами вместе, наша страна пред вами – можете селиться в ней, свободно по ней странствовать, владеть землей.
Шехем говорит семье Иакова:	11 Сделайте милость, я дам вам все, что скажете! 12 Назначьте самый большой выкуп и самые богатые дары – я дам вам все, что скажете, только отдайте эту девушку мне в жены.
Сыновья Иакова говорят Шехему:	15 На одном лишь условии мы согласимся: если вы станете как мы и все мужчины у вас будут обрезаны. 16 Тогда мы будем отдавать вам в жены своих дочерей и брать ваших дочерей себе в жены, тогда мы поселимся с вами и станем с вами одним народом. 17 А если вы не послушаетесь нас и не сделаете себе обрезание, тогда мы забираем нашу сестру и уходим.
Хамор говорит своим соплеменникам:	21 Эти люди настроены мирно. Пусть они селятся на нашей земле и свободно по ней странствуют. Места для них много. 22 Мы будем брать их дочерей себе в жены и давать им в жены наших дочерей. Но они согласны с нами жить и стать с нами одним народом на одном условии: чтобы все мужчины у нас были обрезаны, как у них. 23 Их стада, их имущество, их скот – все это будет нашим, если только мы примем их условия и они станут жить с нами вместе!

Лексические повторы в этих стихах словно усиливают контраст в восприятии ситуации между тремя сторонами. В конце этой истории выясняется, что даже единственные оставшиеся в живых участники – Иаков и его сыновья – видят в происшедших событиях совершенно разные стороны:

Иаков говорит сыновьям:	31 Вы навлекли на меня беду! Вы сделали меня ненавистным для местных жителей – ханаанеев и периззеев.
--------------------------------	---

У нас людей немного, а они объединятся и убьют меня, и весь наш род погибнет!

**Сыновья говорят
Иакову:**

³¹ Нельзя поступать с нашей сестрой как с продажной девкой!

В результате простое повествование наполняется подлинным драматизмом и психологической глубиной. Кроме того, именно через сопоставление разных точек зрения раскрываются перед нами мотивы поведения героев.

Иаков не просто трусит: он беспокоится о продолжении рода. Если мы вспомним всю его историю, мы увидим, насколько легко он рисковал в былые дни, до своего возвращения в Ханаан. Но после таинственной борьбы с незнакомцем, описанной в 32-й главе Бытия, после получения нового имени *Израиль* он начинает вести себя совершенно по-другому. И здесь, и в последующей истории Иосифа для него главное – сохранить свою семью, будущие двенадцать племен Израиля, которые произойдут от его сыновей. Это требует от него крайней осторожности, и здесь, пожалуй, мы вправе сказать, что точка зрения Иакова ближе всего к божественному замыслу о нем и о будущем избранном народе.

А всегда ли так было? На протяжении всей предшествующей истории Иакова не раз можно было заметить, как одни и те же его поступки получали два как будто не связанных меж собой объяснения. Одно – прямое повеление Господа, второе – сложившиеся житейские обстоятельства, то есть конфликты и связанные с ними опасности.

В Быт 27:41 – 28:5 (Сел) мы видим, как Иаков отправляется на поиски жены в Месопотамию. С одной стороны, он спасается от гнева брата, а с другой – сохраняет в чистоте «генофонд» патриархов.

**Сложившиеся
обстоятельства**

⁴¹ Исав затаил на Иакова злобу за то, что тот получил благословение отца. «Наступят дни траура по отцу, – подумал Исав, – убью моего брата Иакова!» ⁴² Но Ревекке донесли о том, что замышляет ее старший сын. Она позвала к себе Иакова, младшего, и сказала ему: – Твой брат Исав собирается убить тебя. ⁴³ Слушай, сынок, что я тебе скажу: беги к моему брату Лавану, в Харран. ⁴⁴ Ты поживешь там, пока не стихнет ярость твоего брата, ⁴⁵ пока не пройдет его гнев против тебя и он не забудет, как ты поступил с ним, – а тогда я по-

шлаю за тобою и заберу тебя оттуда. Иначе придет день, когда я потеряю двоих сразу!

**Исполнение
божественного
замысла**

⁴⁶ Ревекка сказала Исааку:

– Мне жизнь не мила от этих хеттеянок. Если еще и Иаков женится на местной, на хеттеянке, вроде этих, мне и жить не стоит!

^{28:1} Исаак позвал Иакова, и, благословив его, дал такое наставление:

– Ханаанянок в жены не бери. ² Ступай в Паддан-Арам, к Бетуэлу, отцу твоей матери, и возьми себе жену из дочерей Лавана, ее брата. ³ Да благословит тебя Бог Всесильный! Да сделает Он твой род плодовитым и многочисленным, чтобы множество народов произошло от тебя! ⁴ Да передаст Он тебе и твоим потомкам благословение, данное Аврааму, – и ты овладеешь землей, где живешь как пришелец, землей, которую Бог даровал Аврааму!

⁵ Исаак простился с сыном, и тот пошел в Паддан-Арам, к Лавану, сыну Бетуэла-арамея. Лаван был брат Ревекки, матери Иакова и Исава.

Нечто подобное мы видим и в 31-й главе (Сел), когда Иаков собирается возвращаться назад. Здесь мы видим даже четыре точки зрения: божественную и три человеческих, Иакова и его жен, причем все три излагаются попеременно:

**Сложившиеся
остоятельства
(точка зрения
сыновей Лавана,
а также Иакова)**

¹ Иакову стало известно, что сыновья Лавана говорят про него так:

– Иаков забрал у нашего отца все! Это за счет нашего отца он приобрел свое богатство!

² Иаков уже и сам заметил, что Лаван относится к нему совсем не так, как прежде.

⁴ Иаков послал за Рахилью и Лией, чтобы они вышли в поле, где паслись его стада, ⁵ и сказал:

– Я смотрю, ваш отец относится ко мне уже не так, как прежде. Но со мною Бог моего отца. ⁶ Сами знаете: я работал на вашего отца изо всех сил, ⁷ а он меня обманывал и все время менял назначенную плату. Только Бог не давал ему причинить мне зла. ⁸ Если ваш отец говорил мне: «Твоей платой будут крапчатые», – весь скот рождался крапчатым. А когда говорил: «Твоей платой будут пестрые», – весь скот рождался пестрым. ⁹ Вот так и передал мне Бог стада вашего отца.

Божественный замысел

³ И ГОСПОДЬ сказал Иакову:
– Вернись домой, к родным. Я буду с тобою.

...

¹⁰ Как-то раз в пору случки скота я увидел во сне, что все козлы, которые покрывали коз, были пестрыми, крапчатыми или пятнистыми. ¹¹ «Иаков!» – воззвал ко мне ангел Божий во сне. Я ответил: «Да!» ¹² И он сказал мне: «Посмотри, все козлы, что покрывают коз, – или пестрые, или крапчатые, или пятнистые. Я вижу все, что Лаван с тобой делает. ¹³ Ведь Я – Бог Бет-Эла, где ты дал Мне обет, возлив оливковое масло на камень. Вставай, уходи из этой страны, возвращаясь в родную землю».

Сложившиеся обстоятельства
(точка зрения жен Иакова)

¹⁴ Рахиль и Лия отвечали Иакову:
– Разве нам еще что-то принадлежит в отцовском имуществе или наследстве? ¹⁵ Он считает нас чужими; он нас продал, а все, что получил за нас, присвоил себе. ¹⁶ А раз так, то все добро, какое Бог отобрал у нашего отца, принадлежит нам и нашим сыновьям. Так что поступай, как велит тебе Бог.

Двойственность мотивировок достигает особого накала в следующей, 32-й главе. Иаков делит все свое имущество на две части. Для чего? С одной стороны, рассредоточение сил – самая разумная тактика в виду опасности нападения численно превосходящего врага. Но, с другой стороны, в самом начале главы Иаков встречает ангелов, которые тоже разбиты на два лагеря (מַחֲנֵי, по-древнееврейски – двойственное число). Может быть, он увидел в этом намек или просто решил подражать устройству «божественного войска»? Вот текст Быт 23:1-12 (Сел):

**Два стана:
Божье воинство**

¹ Иаков продолжил свой путь, и его встретили ангелы Божьи. ² Завидев их, Иаков сказал:
– Это стан Божий.
И назвал это место Маханаим.

**Два стана:
хитрость Иакова**

⁶ ... вестники сказали Иакову:
– Мы были у твоего брата Исава. Он идет навстречу тебе, и с ним четыреста человек.
⁷ Мучительный страх охватил Иакова. Он развел своих людей, скот, верблюдов по двум стоянкам. ⁸ «Если, – думал Иаков, – Исав нападет на одну из стоянок и всех перебьет, то хотя бы те, кто на другой стоянке, спасутся бегством».

**Два стана:
благословение
Божье**

⁹ И взмолился Иаков:

– О, Боже отца моего Авраама, Боже отца моего Исаака – ГОСПОДЬ, что повелел мне вернуться домой, к родным, и обещал Свое покровительство! ¹⁰ Я не достоин щедрот и милостей, какими Ты непрестанно осыпал меня, раба Своего. Я уходил за Иордан с одним лишь посохом в руке, а ныне у меня два стана с добром. ¹¹ Спаси же меня от моего брата Исава! Мне страшно: он придет и убьет нас всех, вместе с женщинами и детьми! ¹² А ведь Ты обещал мне Свое покровительство, Ты обещал, что мое потомство будет нечисленно, как песок морской!

Есть в этом рассказе и еще одна тонкость. В 32:2 ‘ангелы’ упомянуты только в русском тексте – еврейский оригинал говорит о ‘вестниках’, מַלְאָכִים, поскольку в древнееврейском языке не было отдельного слова для обозначения вестников Бога. И уже через два стиха (32:4) то же самое слово обозначает вестников-людей, которых Иаков направил к брату с богатыми дарами. Может быть, действительно Иаков воспринял эту встречу с «двумя станами вестников» как знамение и решил, что от опасности его спасет разделение единого стана и отправка вестников с дарами навстречу разгневанному брату? А может быть, так предваряется таинственная встреча с Незнакомцем, который будет бороться с Иаковом у реки Иавок (32:24) – как Иаков отправил вестников к брату, так и Незнамец выслал ангелов навстречу ему самому? Трудно сказать наверняка.

Сходным образом совершается последнее переселение Иакова, на сей раз в Египет (45:26-28 и 46:1-4, Сел):

Желание Иакова

^{45:26} – Иосиф жив, – сказали они Иакову, – Он теперь правит всем Египтом.

Замерло у Иакова сердце: не мог он поверить. ²⁷ Но сыновья пересказали ему слова Иосифа, он увидел своими глазами повозки, которые Иосиф прислал, чтобы забрать его, – и, воспрянув духом, ²⁸ Израиль сказал: – Довольно! Так Иосиф, мой сын, жив?! Я пойду поведу с ним перед смертью!

Повеление Божье

^{46:1} Израиль собрал все свое добро и отправился в путь. Придя в Беэр-Шеву, он принес жертву Богу своего отца Исаака – ² и Бог позвал его в ночном видении: – Иаков, Иаков!

– Да, – ответил Израиль.

³ Бог сказал:

– Я Бог, Бог отца твоего. Не бойся, иди в Египет: там Я произведу от тебя великий народ. ⁴ Я Сам пойду с вами в Египет, Я Сам и выведу вас оттуда. Иосиф своею рукою закроет тебе глаза.

⁵ И Иаков оставил Беэр-Шеву.

Современный богослов, наверное, мог бы сказать, что Господь часто использует даже не самые возвышенные наши намерения для того, чтобы свершить через них свой благой замысел. Древние евреи, по-видимому, не владели столь развитой богословской терминологией. Они об этом просто рассказывали...

Впрочем, по меньшей мере один раз в книге Бытия все же встречается открытое объяснение такой двойной мотивировки – именно так ободряет Иосиф своих братьев (Быт 45:4-8, Сел):

⁴ – Это я, Иосиф, – сказал он им, – ваш брат, которого вы продали в Египет. ⁵ Но не мучьтесь, не терзайте себя за это. Ведь Бог послал меня сюда, чтобы спасти вам жизнь. ⁶ Вот уже два года, как длится голод, и еще пять лет не будет ни пахоты, ни жатвы. ⁷ Бог послал меня сюда прежде вас, чтобы ваш род уцелел на земле – уцелел и стал многочисленным. ⁸ Не вы – Бог отпирал меня сюда и сделал так, что я стал фараону отцом – господином над всем, что ему принадлежит, и правителем всей земли египетской.

Наверное, такие двойные мотивировки связаны и с развитием образа того или иного библейского персонажа. Как отмечает Сэндмел (хотя с его формулировками можно и не согласиться), «в цикле сказаний об Иакове мы видим фольклорного героя с невысокими нравственными характеристиками, которого надо было превратить из простого предка в предка уважаемого, а из уважаемого человека – в национальный символ»¹¹. А можно вспомнить и еще одно обстоятельство: Иаков и Исав – близнецы, у которых все происходит «вдвойне». Например, Иаков отбирает у своего брата и первородство, и отцовское благословение, причем оба понятия обозначаются на древнееврейском очень похожими словами: בְּכֹרָה – בְּרִכָּה, *bexorá* – *berachá*.

К тому же повествователь в какой-то мере оправдывает все хитрости и не слишком благовидные поступки Иакова – подобным образом

¹¹ Sandmel, 1961:116

Иаков сохраняет от истребления будущий богоизбранный народ. «На Бога надейся, а сам не плошай» – к Иакову вполне подходит эта пословица, и Библия, не оправдывая конкретных поступков, оправдывает их общую направленность.

Пожалуй, здесь мы вправе задать вопрос: не являются ли знаменитые повторы исторических книг Ветхого Завета сознательной попыткой организовать повествование по принципу параллелизма, представив различные взгляды на одно и то же явление в наибольшей полноте? Обычно их объясняют так: в основание библейского повествования легли два (или больше) варианта устного предания. По-видимому, во многих случаях дела обстояли действительно так, но библейские авторы, сводившие источники воедино, явно не были бездумными компиляторами, методом «ножниц и клея» сочетавшими несочетаемое. Основная причина, по которой они соединяли в одном тексте столь разнородные, а порой и противоречивые элементы, должна корениться в осознанной стратегии повествования.

4.3. Параллелизм как стереоскопия

Библейские авторы, как известно, не располагали всем тем арсеналом художественных средств, которые находятся в распоряжении современных романистов. На страницах Библии мы не встретим ни психологических портретов (да и физические портреты скупы до крайности), ни внутренних монологов, ни развернутых авторских отступлений. Вместо описаний и рассуждений мы видим в ветхозаветных повествованиях прежде всего слова и поступки героев. Но ведь и они могут сказать достаточно много – особенно если мы обратим внимание не только на то, что сказано, но и на то, как сказано, да и на то, что *не* сказано.

4.3.1. Давид и его женщины: мастерство скупого портрета

А. Берлин отмечает, что библейские авторы нередко характеризуют своих персонажей, изображая их в двух разных ситуациях очень по-разному. Один из самых интересных из приведенных ей примеров¹² – Вирсавия, жена Урии, впоследствии жена Давида и мать Соломона. В

¹² Berlin, 1994:25-30.

главах 11-12 2-й книги Царств она выглядит совершенно безликой. По сути дела, эта глава – о прелюбодеянии Давида. Если речь идет о прелюбодеянии, то должна быть в наличии чужая жена. Вирсавия играет роль именно такой чужой жены – и не более того. Повествователь ничего не сообщает о ее чувствах ни по отношению к Давиду, ни по отношению к покойному мужу, ни даже по отношению к умершему младенцу:

² Однажды под вечер Давид, встав с постели, прогуливался на кровле царского дома и увидел с кровли купающуюся женщину; а та женщина была очень красива. ³ И послал Давид разведать кто эта женщина. И сказали ему: это Вирсавия, дочь Елиама, жена Урии Хеттеянина. ⁴ Давид послал слуг взять ее; и она пришла к нему, и он спал с нею. Когда же она очистилась от нечистоты своей, возвратилась в дом свой. ⁵ Женщина эта сделалась беременною и послала известить Давида, говоря: я беременна. (2 Цар 11:2-5, СП)

¹⁹ И увидел Давид, что слуги его перешептываются между собою, и понял Давид, что дитя умерло, и спросил Давид слуг своих: «умерло дитя?» И сказали: «умерло». ²⁰ Тогда Давид встал с земли и умылся, и помазался, и переменял одежды свои, и пошел в дом Господень, и молился. Возвратившись домой, потребовал, чтобы подали ему хлеба, и он ел... ²⁴ И утешил Давид Вирсавию, жену свою, и вошел к ней и спал с нею; и она родила сына, и нарекла ему имя: Соломон. (2 Цар 12:19-24, СП)

Берлин называет действующих лиц такого рода «деятелями» (agents): они не имеют никаких самостоятельных характеристик, но необходимы для развития действия. Впрочем, по-русски даже имя «деятеля» кажется для Вирсавии неподходящим: во всех случаях она выступает лишь пассивным объектом действий Давида; можно назвать такой персонаж «служебным». А ведь на самом деле эта женщина, несомненно, остро переживала все случившееся с ней – но текст не говорит об этом ни слова.

Зато в главах 1-2 3 книги Царств ситуация меняется кардинальным образом. Автор не описывает детально те перемены, которые произошли с Давидом накануне его смерти. Он просто показывает, что могучий царь, который в истории с Вирсавией действовал один, в сходной ситуации, описанной в самом начале 3-й книги Царств, вы-

ступает уже в качестве пассивного объекта действий других людей (3 Цар 1:1-4, СП):

¹ Когда царь Давид состарился, войдя в преклонные лета, то покрывали его одеждами, но не мог он согреться. ² И сказали ему слуги его: «пусть поищут для господина нашего, царя, молодую девицу, чтоб она предстояла царю и ходила за ним и лежала с ним, – и будет тепло господину нашему, царю». ³ И искали красивой девицы во всех пределах Израильских, и нашли Ависагу Сунамитянку, и привели ее к царю. ⁴ Девица была очень красива, и ходила она за царем и прислуживала ему; но царь не познал ее.

Давид, некогда прославившийся своим гаремом, уже не делает того, что в подобной ситуации сделало бы подавляющее большинство мужчин. Более того, мы даже не знаем, как он отнесся к Ависаге, понравилась ли она ему, хорошо ли она за ним ухаживала. Вирсавия, будущая царица-мать, напротив, действует самым решительным образом. Соответственно меняется и тон повествователя, когда речь заходит о ней. Вот как выглядит рассказ о последней беседе Вирсавии с несостоявшимся претендентом, Адонией, произошедший уже после смерти Давида (3 Цар 2:13-20, СП):

¹³ И пришел Адония, сын Агифы, к Вирсавии, матери Соломона.

Она сказала:

– С миром ли приход твой?

И сказал он:

– С миром. ¹⁴ И сказал он: у меня есть слово к тебе.

Она сказала:

– Говори.

¹⁵ И сказал он:

– Ты знаешь, что царство принадлежало мне, и весь Израиль обращал на меня взоры свои, как на будущего царя; но царство отошло от меня и досталось брату моему, ибо от Господа это было ему; ¹⁶ теперь я прошу тебя об одном, не откажи мне.

Она сказала ему:

– Говори. ¹⁷

И сказал он:

– Прошу тебя, поговори царю Соломону, ибо он не откажет тебе, чтоб он дал мне Ависагу Сунамитянку в жену.

¹⁸ И сказала Вирсавия:

– Хорошо, я поговорю о тебе царю.

¹⁹ И вошла Вирсавия к царю Соломону говорить ему об Адонии. Царь встал перед нею, и поклонился ей, и сел на престоле своем. Поставили престол и для матери царя, и она села по правую руку его ²⁰ и сказала:

– Я имею к тебе одну небольшую просьбу, не откажи мне.

И сказал ей царь:

– Проси, мать моя; я не откажу тебе. (3 Цар 2:18-20)

Подробнейшим образом рассказывается здесь о самых мелких деталях бесед, которые вела Вирсавия, о том почете, которым была она теперь окружена. Несомненно, в ее судьбе и в судьбе Израиля гораздо большую роль сыграли события, описанные во 2-й книге Царств, нежели сватовство Адонии к Ависаге. Несомненно, тогда они с Давидом тоже о многом говорили меж собой, но повествователь не находит нужным пересказывать те разговоры, поскольку они ничего не добавляют к главной линии его рассказа. Что бы ни говорил Давид Вирсавии, когда она впервые пришла во дворец или когда он утешал ее после смерти первенца, это ничего не добавляет к характеристике Давида. Несомненно, современный романист тщательно обыграл бы эти сцены, но для библейского рассказчика они не представляют особого интереса.

Но в 3-й книге Царств рассказчика занимает совершенно иной предмет: расстановка сил накануне и сразу после смерти Давида, борьба за власть и та решающая роль, которую сыграла в этой борьбе Вирсавия¹³. Здесь она уже полноправное действующее лицо, и потому важны все детали, которые подчеркивают ее высокое положение, незлопаметный характер, способности к дворцовой дипломатии и огромное влияние на молодого сына-царя.

4.3.2. Пастух и оруженосец: два Давида

Поскольку выше мы заговорили о формальных противоречиях в библейском тексте, будет уместно вспомнить еще один эпизод из

¹³ Сходную роль играли *валиде-султан* (матери султанов) в Османской империи: нередко при жизни старого султана они всеми силами добивались, чтобы наследником стал именно их сын, а после его восшествия на престол реальная власть оказывалась в их руках. Ср. также положение матери Валтасара (Дан 6).

жизни Давида – историю его победы над Голиафом (1 Царств 16-18). Странностей в этой истории и в самом деле немало. Так, в 1 Цар 16:17-23 мы видим Давида оруженосцем и любимым музыкантом царя Саула, но в 1 Цар 17:12-20, где мы встречаем его накануне поединка, он снова предстает перед нами как мальчишка-пастушок, которого отец посылает отнести провизию старшим братьям. Довольно неожиданное обращение с ближайшим слугой царя! Более того, столь важную фигуру при дворе не узнает не только Саул (что можно было бы объяснить душевной болезнью – 1 Цар 16:14), но и царские приближенные (1 Цар 17:55-58), и до самой победы Давида над Голиафом Саул даже не интересуется, что это за юноша! Конечно, это прекрасно характеризует Саула: ему совершенно все равно, кого посылать на смерть, и только когда юноша неожиданно побеждает богатыря, царь в изумлении старается хоть что-то о нем разузнать. Но тот факт, что Давид вообще не был признан никем из царского окружения, объяснить довольно трудно.

Можно предположить, что здесь соединены воедино два предания о Давиде: согласно первому, он был оруженосцем и музыкантом Саула, согласно второму – неизвестным героем, появившемся при дворе только после победы над Голиафом. Однако вопрос о том, почему же автор не избавился от очевидных противоречий или хотя бы не постарался их сгладить, все равно остается. Может быть, потому, что традиционная форма повествования требовала соединить эпизод единоборства с эпизодом представления неизвестного героя царю? А можно объяснить это явление и как смену точек зрения. Автору крайне важно нарисовать два портрета Давида: безвестного пастушка и верного царского оруженосца, – и каждый портрет прорисован в деталях, со всеми сопутствующими эпизодами. А то, что они вступают друг с другом в формальное противоречие, автора совершенно не смущает. Безусловно, такое объяснение не исключает теории о соединении в тексте двух самостоятельных преданий (чему находятся и текстологические подтверждения¹⁴), но скорее объясняет, почему два предания были соединены именно таким образом.

Приведем еще один пример того же рода и из того же повествования: непосредственно перед единоборством Давид рассказывает Саулу удивительную историю (1 Цар 17:34-36, СП)¹⁵:

¹⁴ См., например, Tov, 1993:335-337.

¹⁵ См., в частности, Fokkelman, 1999:29 и далее.

³⁴ Раб твой пас овец у отца своего, и когда, бывало, приходил лев или медведь и уносил овцу из стада, ³⁵ то я гнался за ним и нападал на него и отнимал из пасти его; а если он бросался на меня, то я брал его за космы и поражал его и умерщвлял его; ³⁶ и льва и медведя убивал раб твой, и с этим Филистимлянином несобрезанным будет то же, что с ними, потому что так поносит воинство Бога живого.

Однако в предшествующих главах мы не встретим ни намека на эти славные подвиги. Подросток, голыми руками убивающий льва или медведя – не такая малозначительная деталь, которую легко можно опустить в повествовании (ср. Судей 14:5-6, где с подобного подвига начинаются славные деяния Самсона), да к тому же из рассказа Давида можно сделать вывод, что с ним подобное происходило неоднократно (так и в еврейском оригинале). Правда, можно предположить, что эпизод единоборства со львом присутствовал в каких-то не вошедших в окончательный текст Библии преданиях, но вновь встает вопрос: почему автор вспомнил об этом событии именно в этом месте? И почему ни один человек из всего израильского войска не вспомнил, что на единоборство выходит не безвестный пастушок, а юный герой, уже не единожды доказавший свою силу в схватке со страшным зверем? Ведь, пожалуй, это филистимлянам следовало бы опасаться, справится ли их выскочка-переросток Голиаф с таким прославленным воином.

Нет, перед нами, скорее всего – обыкновенное мальчишеское хвастовство подвигами, которых никогда не было. Но зачем оно приведено в данном контексте? В любом случае, почему ничем не подтвержденный рассказ Давида произвел столь яркое впечатление на царя Саула, что дальнейших расспросов не последовало? По-видимому, понять это мы сможем только в том случае, если возвратим слова Давида в тот контекст, в котором они прозвучали.

Для древнего ближнего Востока, как, возможно, и для культур из других эпох и регионов, весьма характерно было представление о том, что самое главное «царское дело» – быть впереди своего народа на победоносной войне. Образ правителя, разящего с боевой колесницы врагов во главе своего воинства – постоянный мотив в египетском и ассирийском изобразительном искусстве. Именно так видят своего будущего царя и израильтяне: «пусть царь будет над нами, и

мы будем как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши» (1 Цар 8:19-20, СП). Более того, он даже находит свое отражение и в новейшей российской истории: Ленин на броневике, Ельцин на танке, Путин на летящем в Чечню боевом самолете.

В мирное время войну заменяет охота, но, конечно, это должна быть охота на самых сильных и свирепых хищников. На древнем Ближнем Востоке такими хищниками были именно лев и медведь, и в ассирийских хрониках мы найдем рассказы об охотничьих трофеях ассирийских владык. Итак, хвастливое утверждение Давида есть еще один штрих к его притязаниям на царское достоинство (после поединка с Голиафом очевидных не только для Самуила и самого Давида, но и для всего народа – ср. 1 Царств 18:7). Слова о царской охоте предвосхищают царское поведение Давида, царского оруженосца, который выходит навстречу вражескому богатырю, впереди которого тоже идет оруженосец (17:41), но только за Давидом не идет следом царь. Он сам оказывается и оруженосцем, и царем.

Появление этой фразы может быть обусловлено требованиями литературной формы: именно так полагается говорить о себе царю, пусть пока только будущему. К тому же победа над свирепыми хищниками образует явную параллель к победе над Голиафом, своего рода представителем звериного царства:

⁴³ И сказал Филистимлянин Давиду: «Что ты идешь на меня с палкою? разве я собака?» И проклял Филистимлянин Давида своими богами. ⁴⁴ И сказал Филистимлянин Давиду: «Подойди ко мне, и я отдам тело твое птицам небесным и зверям ползвым». (1 Царств 17:43-44, СП).

Этот дикарь не только собирается предать тело Давида «зверям полевым», но даже сам сравнивает себя с собакой (удивительное для восточного богатыря сопоставление, пусть даже в риторическом вопросе!).

Давид предстает перед нами, с одной стороны, как будущий царь, а с другой – как человек, побеждающий дикую, звериную стихию, воплощенную в разоряющих стада хищниках и иноплеменном звероподобном богатыре. Защищающий стадо от хищников пастушок становится орудием в руке Бога, защищающего Свое стадо – народ Израиля. Позитивист в духе «библейской критики» конца XIX века мог бы ска-

зять, что тем самым подтверждается мифическое происхождение всей истории о Давиде. Но если мы задумаемся не над происхождением этих рассказов, а скорее о том, как они организованы, то придем к выводу, что для их понимания исключительно важно установить смысловые связи вот таких, казалось бы, мелких и выпадающих из общего повествования эпизодов. А историческая реальность может описываться и мифологическим языком – это хорошо известно всем, кто жил в Советском Союзе.

4.4. Параллелизм как интертекстуальность

4.4.1. Что такое интертекстуальность?

Так мы подошли к еще одной очень важной особенности библейских повествований – *интертекстуальности* (intertextuality). Это понятие было впервые предложено более 30 лет назад Ю. Кристевой,¹⁶ которая, опираясь на идеи М.М. Бахтина, понимала под ним «диалогичность» разных текстов (в том числе и сосуществующих в рамках одного произведения). Собственно, то, что принято было называть повторами, цитатами или аллюзиями, и относится к интертекстуальности. Но введение еще нового термина – не просто интеллектуальное пижонство. Он лучше отражает суть этого явления: тексты не просто «пересказывают» друг друга, но вступают друг с другом в диалог; смысл не просто повторяется, но заново рождается именно в этом сопоставлении одного текста с другим. Как мы уже выяснили в разделе 3.5.3., даже простой повтор одной и той же фразы может содержать какой угодно смысл, но только не повтор одной и той же мысли. Тем более это относится к случаям, когда один текст так или иначе ссылается на другой.

С. Мойиз¹⁷ выделяет три вида интертекстуальности, хотя на самом деле это скорее три разных отношения к этому явлению:

- **Интертекстуальное эхо** (intertextual echo), т.е. ссылки и аллюзии на уже существующие тексты. Эта разновидность, пожалуй, самая простая и понятная: позднейший автор опирается на уже существ-

¹⁶ Kristeva, 1969.

¹⁷ Moyise, 2000. См. также сборник статей на эту тему – de Moor, 1998.

вующие тексты, чтобы донести до читателя свою мысль.

- **Диалогическая интертекстуальность** (dialogical intertextuality), т.е. употребление цитат и аллюзий в новом контексте, который словно бы вступает с прежним текстом в диалог, порождая новый смысл. Этот вид наиболее интересен для нас.
- **Постмодернистская интертекстуальность** (postmodern intertextuality), которая обращается с текстом с еще большей свободой и считает единственно правильным прочтение «здесь и сейчас», в отрыве от изначального контекста того или иного высказывания. Пожалуй, для многих современных толкователей Библии это самый основной, если не единственно возможный способ ее прочтения – да и не только для современных, если вспомнить многие кумранские толкования, относившие библейские пророчества к жизни самой кумранской общины. Но все же община верующих, в которой родилась Библия, равно как и общины, которые донесли ее до нас, жили в русле различных традиций, далеко не всегда совпадавших между собой, не говоря уже об изначальной традиции автора и первых слушателей текста. Библейские тексты никогда не бывали помещены в «экзегетически стерильную среду», где любое понимание становится возможным. Свобода прочтения и выбора интерпретаций существовала всегда, но всегда существовали и пределы этой свободы. Поэтому к такой интертекстуальности мы будем относиться с крайней осторожностью.

Конечно, список конкретных разновидностей может быть гораздо более обширным. Например, П.К. Бенчес выделяет еще один способ связи – «инвертированное цитирование», при котором более поздний текст приводит цитату из более раннего, но располагает слова и словосочетания в обратном порядке¹⁸. Интертекстуальность, разумеется, встречается не только в повествованиях¹⁹, но повествовательные тексты – самый удобный материал для рассмотрения этого явления. Мой-из приводит интересный пример из нового Завета. В Откр 5:5-6 (СП) мы читаем:

И один из старцев сказал мне: «Не плачь; вот, лев от колена Иудина, корень Давидов, победил и может раскрыть сию книгу и снять

¹⁸ Bentjes, 1996.

¹⁹ См., например, об интертекстуальности у Исаяи: Miscall, 1992.

семь печатей ее». И я взглянул, и вот, посреди престола и четырех животных и посреди старцев стоял Агнец как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей, которые суть семь духов Божиих, посланных во всю землю.

Разумеется, выражения «лев от колена Иудина» и «корень Давида» отнюдь не изобретены автором этой книги. Он ссылается на хорошо известные образы Ветхого Завета:

Быт 49:9-12
(Сел)

- ⁹ Ты как *лев молодой*, Иуда, –
над добычей вздымаешься, сын мой.
Словно *лев* в засаде к земле припал –
кто осмелится *льва* потревожить?
¹⁰ Не выпадет жезл из рук Иуды,
правителя посох у ног его.
Время придет – он получит дань
и народы ему покорятся.
¹¹ Для осла у него привязь – виноградная ветвь,
винная лоза – ослятам привязь.
Одежды свои он полощет в вине,
свои ризы – в крови виноградной.
¹² А глаза его – темнее вина,
молока белее зубы его.

Ис 11:1-10
(СП)

- ¹ И произойдет *отрасль от корня Иессеева*,
и ветвь произрастет от корня его;
² и почует на нем Дух Господень,
дух премудрости и разума,
дух совета и крепости,
дух ведения и благочестия;
³ и страхом Господним исполнится,
и будет судить не по взгляду очей Своих
и не по слуху ушей Своих решать дела.
⁴ Он будет судить бедных по правде,
и дела страдальцев земли решать по истине;
и жезлом уст Своих поразит землю,
и духом уст Своих убьет нечестивого.
⁵ И будет препоясанием чресл Его правда,
и препоясанием бедр Его – истина.
⁶ Тогда волк будет жить вместе с *ягненком*,
и барс будет лежать вместе с козленком;
и теленок, и *молодой лев*, и вол будут вместе,
и малое дитя будет водить их.
⁷ И корова будет пастись с медведицею,

- и детеныши их будут лежать вместе,
и лев, как вол, будет есть солому.
- ⁸ И младенец будет играть над норою аспида,
и дитя протянет руку свою на гнездо змеи.
- ⁹ Не будут делать зла и вреда
на всей святой горе Моей,
ибо земля будет наполнена ведением Господа,
как воды наполняют море.
- ¹⁰ И будет в тот день: к *корню Иессееву*,
который станет как знамя для народов,
обратятся язычники, —
и покой его будет слава.

Оба отрывка издавна понимались в мессианском смысле, т.е. как пророчества о грядущем Спасителе, победа которого будет означать установление Царства Божьего на земле. Оба говорят о силе, славе и победе Мессии, о подчинении ему всех народов (хотя выражение из книги Бытия очень туманно и может истолковываться по-разному). Но в Откровении мы неожиданно видим, что Тот, Кого называют Львом, предстает перед нами в виде «Агнца как бы закланного». Для христианина победа Мессии приходит через его жертвенную смерть, и поэтому Лев необходимо оказывается Агнцем, а закланный Агнец — Львом. И тогда шестой стих из пророчества Исайи о том, что хищники будут пастись вместе с травоядными, наполняется новым значением: лев и ягненок не просто окажутся в одном пространстве, не просто будут мирно сосуществовать, но станут Одним, Который одновременно — Лев-Победитель и Закланный Агнец. Соединясь с Ним, все мироздание перестает быть разделенным на враждующие лагеря и приходит к единству.

Апостол Павел выражал сходную мысль в сложных богословских определениях или развернутых метафорах, например:

Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более приемлющие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством единого Иисуса Христа. Посему как преступлением одного — всем человекам осуждение, так правдою одного — всем человекам оправдание к жизни. Ибо как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие. (Рим 5:17-19, СП)

Ибо, как тело одно, но имеет многие члены, и все члены одного тела, хотя их и много, составляют одно тело, – так и Христос. Ибо все мы одним Духом крестились в одно тело, Иудеи или Еллины, рабы или свободные, и все напоены одним Духом. (1 Кор 12:12, СП)

...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем – Христос. (Кол 3:11, СП)

Ибо Он есть мир наш, соделавший из обоих одно и разрушивший стоявшую посреди преграду, упразднив вражду Плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового человека, устроая мир, и в одном теле примирить обоих с Богом посредством креста, убив вражду на нем. (Ефес 2:14-16, СП)

Но автор Откровения, мистик и поэт, выражает свою мысль в символах. Вместе с тем он вступает в диалог, может быть, даже в спор с предшествующими пророчествами и не просто подкрепляет ими свою правоту, но придает им более глубокое значение. Не случайно с самых первых веков христианства считалось, что Ветхий Завет раскрывает свое истинное значение только в Новом Завете.

4.4.2. Царь, патриарх и его жена: агада внутри Писания

В предыдущем примере перед нами был достаточно сложный символический текст. Понятно, что такие тексты всегда опираются на известные читателю образы, иначе бы они были просто непонятны. Но как обстоят дела с простыми повествованиями? Представим себе историю супружеской пары, которая в те непростые времена вынуждена была переселиться на чужбину. Жена была красива, и у мужа возникло обоснованное подозрение, что правитель той земли захочет его убить, а ее взять в свой гарем. Тогда он решил выдавать жену за свою сестру. Местный царь действительно строил в ее отношении брачные планы, и они уже были близки к осуществлению, но тут истина раскрылась, и он, сурово упрекнув мужа в обмане, отправил супругов восвояси. Так им удалось избежать опасности.

В книге Бытия такую историю мы встречаем трижды: в 12:10-20 и в 20:1-18 это Аврам/Авраам и Сара/Сарра, а в 26:1-16 это уже их

сын Исаак со своей женой Ревеккой. Зачем нужны три почти одинаковых истории? Классическая «библейская критика» предполагала, что перед нами один и тот же рассказ, возможно, пришедший из разных традиций. Что ж, такое вполне возможно, но мы, как уже было сказано с самого начала, не стремимся реконструировать предысторию текста, но ищем пути к более адекватному пониманию самого текста.

Современный исследователь, напротив, может высоко ценить связность этой истории – например, Дж.Ч. Экзам рассматривает эти три повествования с точки зрения «психоаналитической критики»²⁰. Цель ее анализа – разглядеть в тексте «нарративное бессознательное», и выглядит оно примерно следующим образом. Патриарх – психоаналитическое ‘оно’ (id), то есть подсознательное желание мужа, чтобы его жена испытала интимную близость с другим мужчиной, и одновременно – страх перед тем, что это произойдет, источник невроза. Царь – ‘сверх-я’ (super-ego), контролирующее поведение человека и осуждающее его. Бог – нравственный закон, осуждающий секс между замужней женщиной и другим мужчиной (попутно Экзам справедливо отмечает, что в патриархальном обществе к мужчинам применялись вовсе не те же стандарты, что к женщинам). А зачем эта история рассказывается в трех версиях? В психотерапевтических целях. Таким образом автор «объективирует» свои переживания и исцеляется от собственного невроза – прием, известный в практике психоанализа.

Экзам безусловно права в том отношении, что библейские авторы тоже были людьми, и ничто человеческое, в том числе подавленные желания и неврозы, не было им чуждо (читая, например, книгу Иеремии, невозможно не пожалеть истерзанного своими переживаниями пророка). Но что добавляет подобный анализ к нашему пониманию книги Бытия? Боюсь, при всей его занимательности – ничего или почти ничего.

Теперь мы попробуем рассмотреть сами эти рассказы, разбив их на эпизоды. Если эпизод встречается только в одной истории, его название набрано обычным шрифтом, если в двух – *курсивом*, если в трех – **жирным**.

²⁰ Exum, 1993.

	Быт 12:10-20 (Сел)
<i>Причина переселения: голод</i>	¹⁰ В стране начался голод –
Патриарх переселяется в чужую страну	такой сильный, что Авраму пришлось искать пристанища в Египте.
Господь объявляет Свою волю патриарху	
Патриарх объявляет свою волю жене	¹¹ Приближаясь к Египту, он сказал Саре: – Я знаю, какая ты красивая. ¹² Египтяне увидят тебя, поймут, что ты моя жена, и тебя оставят в живых, а меня убьют! ¹³ Скажи им, что ты моя сестра, – и все будет хорошо: ты спасешь мне жизнь!
<i>Патриарх называет свою жену сестрой</i>	
Царь берет себе жену патриарха	¹⁴ Аврам пришел в Египет, и египтяне увидели, как прекрасна Сара. ¹⁵ При-

Быт 20:1-18 (Сел)	Быт 26:1-16 (Сел)
	¹ В стране вновь случился голод (как прежде, во времена Авраама),
¹ Уйдя из этих мест на юг, в Негев, Авраам стал жить между Кадешем и Шуром, а затем поселился в Гераре.	и Исаак ушел в Герар, к филистимскому царю Авимелеху.
	² ГОСПОДЬ явился Исааку и сказал: – Не ходи в Египет, а живи в той стране, которую Я укажу тебе. ³ Она приютит тебя, а Я буду с тобой и благословлю тебя. Я исполню клятву, которую дал отцу твоему Аврааму: отдам все эти земли тебе и твоим потомкам. ⁴ Я сделаю твоих потомков многочисленными, как звезды на небе, и отдам им все эти земли. Твое потомство будет благословением для всех народов земли ⁵ – за то что Авраам слушался Меня и соблюдал все Мои веления: заповеди, законы и правила, данные Мною.
² Он называл Сарру своей сестрой,	⁶ Исаак поселился в Гераре. ⁷ Когда местные жители спросили его про Ревекку, он ответил: – Это моя сестра. А сказать «жена» побоялся: как бы они его не убили из-за Ревекки, которая была очень хороша собой.
поэтому Авимелех, царь Герара, послал за Саррой и взял ее себе.	

	<p>дворные, посмотрев на нее, стали расхваливать фараону ее красоту, и Сару взяли к фараону во дворец. ¹⁶ Дела Аврама шли хорошо благодаря Саре: у него появились и овцы, и коровы, и ослы, и рабы, и рабыни, и ослицы, и верблюды.</p>
<p>Обман раскрывается</p>	<p>¹⁷ Но ГОСПОДЬ поразил фараона и его близких тяжкими бедами за то, что фараон взял себе жену Аврама.</p>
<p>Царь вызывает к себе патриарха</p>	<p>¹⁸ Фараон позвал Аврама и сказал ему: — Что ты наделал? Почему скрыв, что она твоя жена? ¹⁹ Зачем назвал ее сестрой? Ведь я из-за этого взял ее в жены!</p>
<p><i>Патриарх объясняет свое поведение</i></p>	

<p>³ Но ночью, во сне, Бог явился Авимелеху и сказал: – Ты умрешь за то, что взял себе эту женщину. Она замужем. ⁴ А Авимелех еще и не прикасался к ней. – Владыка мой! – взмолился он. – Неужели Ты уничтожишь неповинный народ? ⁵ Ведь этот человек сам сказал мне, что она его сестра! И она говорила то же самое! Совесть моя чиста, и руки неповинны! ⁶ – Да, – отвечал ему Бог во сне, – Я знаю, что совесть твоя чиста. Потому и не дал тебе овладеть этой женщиной – удержал тебя от греха предо Мною. ⁷ Но теперь верни ее мужу. Он пророк, и он помолится, чтобы ты остался жив. Знай: если ты не вернешь ее мужу, то погибнешь и сам, и весь род твой!</p>	<p>⁸ Шло время. Как-то раз Авимелех, филистимский царь, увидел из окна, как Исаак забавляется с Ревеккой.</p>
<p>⁸ Наутро Авимелех собрал своих приближенных, пересказал им эти слова – и все они сильно испугались. ⁹ Авимелех позвал к себе Авраама и стал его упрекать: – Что ты делаешь с нами? Чем я тебя обидел, что ты ввел в такой страшный грех и меня, и все мое царство? Так не поступают! ¹⁰ Зачем ты это сделала?</p>	<p>⁹ Он позвал Исаака и сказал ему: – Так она твоя жена?! Зачем же ты говорил, что она тебе сестра?</p>
<p>¹¹ Авраам ответил: – Я подумал, что в этих местах не боятся Бога и могут убить меня из-за жены.</p>	<p>Исаак ответил: – Я боялся, как бы меня не убили из-за нее.</p>

Царь вторично упрекает патриарха	
Царь приказывает не причинять вреда патриарху	
<i>Патриарх получает богатство</i>	
Бог по молитве патриарха возвращает царю благополучие	
<i>Царь отправляет патриарха прочь</i>	– Забирай свою жену, – сказал фараон, – и уходи! ²⁰ И он велел отправить Аврама прочь, вместе с женой и со всем его добром.

<p>¹² К тому же она и вправду сестра мне – дочь моего отца, только от другой матери. Она стала моей женой, ¹³ но когда Бог велел мне покинуть отчий дом и отправиться в странствие, я сказал ей: «Прошу тебя, куда бы мы ни пришли, говори про меня, что я твой брат.»</p>	
	<p>¹⁰ – Что ты с нами делаешь? – сказал Авимелех. – Кто-нибудь из нас переспал бы с твоей женой – какой грех был бы на нас!</p>
	<p>¹¹ И Авимелех объявил своему народу: – Всякий, кто тронет этого человека или его жену, будет предан смерти.</p>
<p>¹⁴ Авимелех подарил Аврааму овец, коров, рабов, рабынь, вернул ему Сарру ¹⁵ и сказал: – Вся моя земля перед тобою: где хочешь, там и живи. ¹⁶ А Сарре он сказал: – Я даю твоему брату тысячу шекелей серебра. Это покроет твою обиду в глазах близких, и твоя честь будет восстановлена.</p>	<p>¹² Поселившись в той стране, Исаак стал сеять хлеб. ГОСПОДЬ благословил его: в тот год урожай у него был сто кратным. ¹³ Исаак делался все богаче и богаче. Он стал настоящим богачом: ¹⁴ теперь у него были стада овец и коров и многочисленная челядь.</p>
<p>¹⁷ Авраам помолился Богу, и Бог исцелил Авимелеха, его жену и служанок, и те вновь стали рожать детей ¹⁸ (а до этого из-за Сарры, Авраамовой жены, ГОСПОДЬ сделал бесплодными всех женщин в доме Авимелеха).</p>	
	<p>Филистимляне стали завидовать ему. ¹⁵ Они засыпали и забили землей все колодцы, которые еще во времена Авраама были вырыты Авраамовыми рабами, ¹⁶ а сам Авимелех сказал Исааку: – Уходи. Ты стал для нас слишком могущественным.</p>

Итак, мы видим, что три рассказа совпадают не только на уровне сюжета, но и во многих деталях. Различаются они в основном способом представления материала. Многие из этих различий относятся к области стиля: автор просто рассказывает примерно одну и ту же историю в разных выражениях, что обычно считается признаком хорошего стиля во многих традициях. Но часть этих расхождений связана с существенными деталями повествования или с теми объяснениями, которые предлагает автор.

С. Сэндмел полагал, что более поздние рассказы в данном случае дополняют более ранний и уточняют, в каком смысле следует его понимать, примерно так, как агадический материал в иудейском предании дополняет и уточняет сам текст Писания²¹. Поскольку сам Сэндмел не описал подробно, как именно это происходит в данном случае, попробуем сделать это сами: взглянем на текст глазами читателя, который продвигается последовательно от одной истории к другой.

Вторая история явно ссылается на первую, и потому автору нет необходимости повторять ни основные факты, ни даже основные мотивировки: не названа ни причина переселения в другую землю, ни причина, по которой Авраам называл Сарру сестрой. По-видимому, читатель может полагать, что практически все, сказанное в первом случае, будет верно и во втором. Завязка, на которую первая история тратит семь стихов, во второй прекрасно укладывается в два стиха. Зато гораздо подробнее описано все то, что произошло с момента раскрытия обмана.

У читателя после первой истории действительно могло остаться некоторое количество недоуменных вопросов. Почему Бог наказал царя, если тот ничего не знал? Второй рассказ приводит достаточно подробный диалог Бога и царя, где мы находим объяснение: «тяжкие беды» не безусловны и исчезнут после того, как царь восстановит справедливость и вернет жену ее законному мужу; смысл наказания, таким образом – не в слепой мести за проступок по неведению, а в том, чтобы заставить провинившегося исправить причиненный им вред, а Бог в то же время позаботится о том, чтобы этот грех по неведению не был слишком тяжким и необратимым.

Другой возможный вопрос читателя первой истории – о том, как патриарх будет после всего этого смотреть царю в глаза. На этот во-

²¹ Sandmel, 1961.

прос отвечает диалог Авимелеха и Авраама. С одной стороны, Авраам подробно описывает, что заставило его пойти на обман, а с другой – показывает, что обман был на самом деле полуправдой и потому не так уж и тяжел. Наконец, Авраам и Авимелех обмениваются благодеяниями: царь одаривает патриарха, по молитве патриарха восстанавливается благоденствие царя (чем не идеальная модель отношений светской власти и духовенства!) – несомненный признак восстановленного мира. Наконец, во втором рассказе царь уже не прогоняет патриарха прочь.

Третий рассказ отстоит от первого достаточно далеко, к тому же сменились имена патриархов (напротив, словно для равновесия, имя царя из второго рассказа, оставлено без изменений). Поэтому придется заново напомнить читателю многие частности: голод как причина переселения, опасение патриарха за собственную жизнь как причина обмана. Зато в начало повествования введен совершенно новый элемент: Бог напрямую обращается к Исааку, обещая ему Свое покровительство и благословение, и указывая конкретную страну, куда следует спасаться от голода.

Как мы видели в разделе 4.2., такие двойные мотивировки, сочетающие сугубо земные расчеты и чисто человеческое стремление к благополучию с Божественным Промыслом о сохранении избранного рода, очень характерны для историй о близнеце-Иакове, который постоянно шел на хитрости, ради будущего народа Израиля. И в данном случае, пожалуй, то же самое можно сказать про его предков, Авраама и Исаака, которые тоже порой поступали не самым благовидным образом.

Всё, что касается отношений патриарха с царем, в третьей истории тоже разительно преобразуется. Вторая ее часть нарочито снижена, словно бы для равновесия с чрезвычайно возвышенной и богословски насыщенной первой частью. Обман раскрывается, словно в оперетте XIX века: царь случайно подсматривает за любовными играми патриарха и его супруги (пожалуй, нигде больше в Библии патриархи не попадали в столь комедийное положение!). Жена патриарха, оказывается, вовсе не была назначена в царицы, но зато кто-то чужой мог с ней переспать. Сохранение семьи патриарха в чужой земле объясняется указанием перепуганного царя; уход этого семейства из плодородной земли – распрями между родом Иакова и местными жителями, а также опасением царя, что нарушается демографический баланс (в скобках заме-

тим, что с подобных чувств начинается рассказ о главном Исходе израильской истории, что дает нам еще одну интертекстуальную ниточку).

Словом, эти рассказы о патриархах, как и как и многие другие, сочетают изящное и высокое богословие с самыми приземленными рассказами о том, как это богословие стало реальностью – вовсе не такой возвышенной и неземной, как мог бы подумать слишком восторженный читатель. Начинаясь с сугубо земных мотивов – голод, страх за свою жизнь – цикл из трех историй о царе, патриархе и его жене заканчивается земными мотивами любовной игры, страха перед могущественным соседом, распрями между народами. Но в этом незатейливом повествовании воплощаются богословские идеи избранничества и Промысла.

4.4.3. Два пророка: развитие идеи

Предыдущий пример был основан на единстве сюжета двух повествований. Теперь можно попробовать рассмотреть другую ситуацию, когда сюжетные повторы вовсе не столь очевидны, но различные части повествования обнаруживают единство мотивов.

В 4 Цар 2:9-11 (СП) мы читаем о своеобразной передаче пророческих полномочий от Илии к Елисею:

⁹ Когда они перешли, Илия сказал Елисею:

– Проси, что сделать тебе, прежде нежели я буду взят от тебя.

И сказал Елисей:

– Дух, который в тебе, пусть будет на мне вдвойне.

¹⁰ И сказал он:

– Трудного ты просишь. Если увидишь, как я буду взят от тебя, то будет тебе так, а если не увидишь, не будет.

¹¹ Когда они шли и дорогою разговаривали, вдруг явилась колесница огненная и кони огненные, и разлучили их обоих, и понесся Илия в вихре на небо. ¹² Елисей же смотрел и воскликнул:

– Отец мой, отец мой, колесница Израиля и конница его! И не видел его более.

Следовательно, Елисею действительно была дана «двойная сила» по сравнению с той, что была у Илии. Но что это означало на практике?

Можно рассмотреть две главы из книг Царств, повествующие об этих пророках. В одной мы видим два эпизода из жизни Илии, в дру-

гой – четыре очень похожих рассказа из жизни Елисея. Елисею был обещан «дух вдвойне», и дважды два действительно четыре. Впрочем, дело не в числах, дело скорее в том, как развиваются в истории Елисея мотивы, появившиеся в истории Илии. Вот что сообщает Библия об Илие (3 Цар 17:8-24, СП):

⁸ И было к нему слово Господне: ⁹ «Встань и пойдй в Сарепту Сидонскую, и оставайся там; Я повелел там женщине вдове кормить тебя». ¹⁰ И встал он и пошел в Сарепту; и когда пришел к воротам города, вот, там женщина вдова собирает дрова. И позвал он ее и сказал:

– Дай мне немного воды в сосуде напиться.

¹¹ И пошла она, чтобы взять; а он закричал вслед ей и сказал:

– Возьми для меня и кусок хлеба в руки свои.

¹² Она сказала:

– Жив Господь, Бог твой! у меня ничего нет печеного, а только есть горсть муки в кадке и немного масла в кувшине; и вот, я наберу полена два дров, и пойду, и приготовлю это для себя и для сына моего; съедем это и умрем.

¹³ И сказал ей Илия:

– Не бойся, пойдй, сделай, что ты сказала; но прежде из этого сделай небольшой опреснок для меня и принеси мне; а для себя и для своего сына сделаешь после; ¹⁴ ибо так говорит Господь, Бог Израилев: «мука в кадке не истощится, и масло в кувшине не убудет до того дня, когда Господь даст дождь на землю».

¹⁵ И пошла она и сделала так, как сказал Илия; и кормилась она, и он, и дом ее несколько времени. ¹⁶ Мука в кадке не истощалась, и масло в кувшине не убывало, по слову Господа, которое Он изрек чрез Илию.

¹⁷ После этого заболел сын этой женщины, хозяйки дома, и болезнь его была так сильна, что не осталось в нем дыхания. ¹⁸ И сказала она Илии:

– Что мне и тебе, человек Божий? ты пришел ко мне напомнить грехи мои и умертвить сына моего.

¹⁹ И сказал он ей:

– Дай мне сына твоего.

И взял его с рук ее, и понес его в горницу, где он жил, и положил его на свою постель, ²⁰ и воззвал к Господу и сказал:

– Господи Боже мой! неужели Ты и вдове, у которой я пребываю, сделаешь зло, умертвив сына ее?

²¹ И простершись над отроком трижды, он воззвал к Господу и сказал:

– Господи Боже мой! да возвратится душа отрока сего в него!

²² И услышал Господь голос Илии, и возвратилась душа отрока сего в него, и он ожил. ²³ И взял Илия отрока, и свел его из горницы в дом, и отдал его матери его, и сказал Илия:

– Смотри, сын твой жив.

²⁴ И сказала та женщина Илии:

– Теперь-то я узнала, что ты человек Божий, и что слово Господне в устах твоих истинно.

Итак, перед нами связный рассказ о жизни пророка, вдовы и ее маленького сына. Речь идет о голоде, болезни, чудесном умножении пищи и воскресении умершего... Об очень похожих вещах будет идти речь и в рассказе про Елисея – впрочем, болезнь и смерть всегда были главными проблемами для человека, а при тогдашнем уровне сельского хозяйства к ним постоянно добавлялся и голод. Так что значимо не простое совпадения этих мотивов, значимо их развитие от одной истории к другой. Вот истории о Елисее (4 Цар 4, СП):

¹ Одна из жен сынов пророческих с воплем говорила Елисею:

– Раб твой, мой муж, умер; а ты знаешь, что раб твой боялся Господа; теперь пришел заимодавец взять обоих детей моих в рабы себе.

² И сказал ей Елисей:

– Что мне сделать тебе? скажи мне, что есть у тебя в доме?

Она сказала:

– Нет у рабы твоей ничего в доме, кроме сосуда с елеем.

³ И сказал он:

– Пойди, попроси себе сосудов на стороне, у всех соседей твоих, сосудов порожних; набери немало, ⁴ и пойди, запри дверь за собою и за сыновьями твоими, и наливай во все эти сосуды; полные оставляй.

⁵ И пошла от него и заперла дверь за собой и за сыновьями своими. Они подавали ей, а она наливала. ⁶ Когда наполнены были сосуды, она сказала сыну своему: подай мне еще сосуд. Он сказал ей: нет более сосудов. И остановилось масло. ⁷ И пришла она, и пересказала человеку Божию. Он сказал:

– Пойди, продай масло и заплати долги твои; а что останется, тем будешь жить с сыновьями твоими.

⁸ В один день пришел Елисей в Сонам. Там одна богатая женщина упросила его к себе есть хлеба; и когда он ни проходил, всегда заходил туда есть хлеба. ⁹ И сказала она мужу своему:

– Вот, я знаю, что человек Божий, который проходит мимо нас постоянно, святой; ¹⁰ сделаем небольшую горницу над стеною и поставим ему там постель, и стол, и седалище, и светильник; и когда он будет приходить к нам, пусть заходит туда.

¹¹ В один день он пришел туда, и зашел в горницу, и лег там, ¹² и сказал Гиезию, слуге своему: «Позови эту Сонамитянку». И позвал ее, и она стала пред ним. ¹³ И сказал ему:

– Скажи ей: «вот, ты так заботаешься о нас; что сделать бы тебе? не нужно ли поговорить о тебе с царем, или с военачальником?»

Она сказала:

– Нет, среди своего народа я живу.

¹⁴ И сказал он: «Что же сделать ей?» И сказал Гиезий: «Да вот, сына нет у нее, а муж ее стар».

¹⁵ И сказал он:

– Позови ее.

Он позвал ее, и стала она в дверях. ¹⁶ И сказал он:

– Через год, в это самое время, ты будешь держать на руках сына.

И сказала она:

– Нет, господин мой, человек Божий, не обманывай рабы твоей.

¹⁷ И женщина стала беременною и родила сына на другой год, в то самое время, как сказал ей Елисей.

¹⁸ И подрос ребенок и в один день пошел к отцу своему, к жнецам.

¹⁹ И сказал отцу своему: «Голова моя! голова моя болит!» И сказал тот слуге своему: «Отнеси его к матери его».

²⁰ И понес его и принес его к матери его. И он сидел на коленях у нее до полудня, и умер. ²¹ И пошла она, и положила его на постели человека Божия, и заперла его, и вышла, ²² и позвала мужа своего и сказала:

– Пришли мне одного из слуг и одну из ослиц, я поеду к человеку Божию и возвращусь.

²³ Он сказал:

– Зачем тебе ехать к нему? сегодня не новомесячие и не суббота.

Но она сказала:

– Хорошо.

²⁴ И оседлала ослицу и сказала слуге своему: «Веди и иди; не останавливайся, доколе не скажу тебе». ²⁵ И отправилась и прибыла к

человеку Божию, к горе Кармил. И когда увидел человек Божий ее издали, то сказал слуге своему Гиезию: «Это та Сонамитянка. ²⁶ Побегни к ней навстречу и скажи ей: “здорова ли ты? здоров ли муж твой? здоров ли ребенок?”» Она сказала: «Здоровь». ²⁷ Когда же пришла к человеку Божию на гору, ухватилась за ноги его. И подошел Гиезий, чтобы отвести ее; но человек Божий сказал: – Оставь ее, душа у нее огорчена, а Господь скрыл от меня и не объявил мне.

²⁸ И сказала она:

– Просила ли я сына у господина моего? не говорила ли я: «не обманывай меня?»

²⁹ И сказал он Гиезию:

– Опояшь чресла твои и возьми жезл мой в руку твою, и пойди; если встретишь кого, не приветствуй его, и если кто будет тебя приветствовать, не отвечай ему; и положи посох мой на лицо ребенка.

³⁰ И сказала мать ребенка:

– Жив Господь, и жива душа твоя! не отстану от тебя.

И он встал и пошел за нею. ³¹ Гиезий пошел впереди их и положил жезл на лицо ребенка. Но не было ни голоса, ни ответа. И вышел навстречу ему, и донес ему, и сказал: «Не пробуждается ребенок». ³² И вошел Елисей в дом, и вот, ребенок умерший лежит на постели его. ³³ И вошел, и запер дверь за собою, и помолился Господу. ³⁴ И поднялся и лег над ребенком, и приложил свои уста к его устам, и свои глаза к его глазам, и свои ладони к его ладоням, и простерся на нем, и согрелось тело ребенка. ³⁵ И встал и прошел по горнице взад и вперед; потом опять поднялся и простерся на нем. И чихнул ребенок раз семь, и открыл ребенок глаза свои. ³⁶ И позвал он Гиезю и сказал: «Позови эту Сонамитянку». И тот позвал ее. Она пришла к нему, и он сказал: «Возьми сына твоего». ³⁷ И подошла, и упала ему в ноги, и поклонилась до земли; и взяла сына своего и пошла.

³⁸ Елисей же возвратился в Галгал. И был голод в земле той, и сыны пророков сидели пред ним. И сказал он слуге своему: поставь большой котел и свари похлебку для сынов пророческих. ³⁹ И вышел один из них в поле собирать овощи, и нашел дикое вьющееся растение, и набрал с него диких плодов полную одежду свою; и пришел и накрошил их в котел с похлебкою, так как они не знали их. ⁴⁰ И налили им есть. Но как скоро они стали есть похлебку, то

подняли крик и говорили: «Смерть в котле, человек Божий!» И не могли есть. ⁴¹ И сказал он: «Подайте муки». И всыпал ее в котел и сказал: «Наливай людям, пусть едят». И не стало ничего вредного в котле.

⁴² Пришел некто из Ваал-Шалиши, и принес человеку Божию хлебный начаток - двадцать ячменных хлебцев и сырые зерна в шелухе. И сказал Елисей:

– Отдай людям, пусть едят.

⁴³ И сказал слуга его:

– Что тут я дам ста человекам?

И сказал он:

– Отдай людям, пусть едят, ибо так говорит Господь: «насытятся, и останется».

⁴⁴ Он подал им, и они насытились, и еще осталось, по слову Господню.

Сюжеты можно изложить вкратце следующим образом:

(И1) Наступил голод, вдове и мальчику грозила смерть. Пророк призвал вдову поверить Господу и позаботиться о нем. Она послушалась и покормила его, в результате скудная пища чудесным образом умножилась. Жизнь вдовы и мальчика была спасена.

(И2) Мальчик заболел и умер, в результате у вдовы наступил кризис доверия к пророку. По дерзновенной молитве пророка мальчик чудесным образом ожил, в результате вдова вновь обрела доверие к пророку.

(Е1) Наступил голод, и детям «сына пророка» и его вдовы грозило долговое рабство. Вдова попросила пророка о помощи, он призывает ее поверить Господу и исполнить его поручение. Она послушалась, в результате скудная пища чудесным образом умножена. Свобода семьи была спасена.

(Е2) Женщина принимала пророка и кормила его. Пророк предложил ей помощь, но та отказалась. Тогда пророк при посредничестве слуги обещал ей чудесное рождение ребенка. Женщина не верила ему, но пророчество сбылось.

(Е3) Ребенок заболел и умер. Женщина обратилась к пророку за помощью, отвергнув посредничество слуги. У нее явно наступил кризис доверия к пророку. Пророк попытался тоже прибегнуть к посредничеству слуги, но ничего не получилось. Тогда по молитве самого пророка ребенок чудесным образом ожил, в результате вдова вновь обрела доверие к пророку.

(Е4) Наступил голод, «сыны пророческие» сварили еду, которая оказалась

ядовитой, им грозила смерть. Чудесным образом пища была превращена в здоровую, и жизнь «сынов пророческих» была спасена; к тому же другая скудная пища чудесным образом умножилась.

Сразу можно отметить, кстати, что в истории E2 мы видим явную аллюзию на обещание сына Аврааму и Сарре (Быт 18:9-15). Но сейчас мы можем посмотреть на другое обстоятельство: как вариации одного и того же мотива позволяют автору раскрыть свою мысль.

Рассказы о Елисее далеко не так цельны, как рассказы об Илие. Здесь становится особенно очевидно, что перед нами – не просто биографическое повествование, но ряд характерных примеров, то, что в античной риторике позднее будет называться *exemplum*: как в принципе действовал главный герой в тех или иных ситуациях. И если рассмотреть рассказы о Елисее на фоне рассказов об Илие, мы увидим, что автор предлагает нам рассмотреть разные вариации одной и той же проблемы.

В И1 и И2 вдова полностью пассивна: она ни о чем не просит пророка, но послушно делает все то, что он ей приказывает. Очевидно, читатель, размышляющий над этим повествованием, может задуматься и о других вариантах поведения вдовы. А что, если бы она сама попросила пророка о помощи? Об этом нам рассказывают E1 и E3 – в ситуациях, почти совершенно тождественных ситуациям И1 и И2. А что если бы женщина сама стала помогать пророку, не по его приказу, а по собственной инициативе? И об этом повествуют E2 и E3. А если бы это была не вдова, а замужняя женщина, то как бы отнесся к ее поступкам муж? Об этом повествует E2. И, наконец, можно ли считать, что благодеяния пророка ограничивались вдовами и сиротами, самыми беззащитными людьми в Израиле, а самостоятельные взрослые мужчины не могли рассчитывать на его помощь? На этот вопрос отвечает E4, в котором повторяются мотивы избавления от смерти и умножения пищи, представленные в E1 и И1 – но получают благодеяния как раз взрослые мужчины.

Если же читатель обратит внимание не на образ вдовы, а на образ пророка, то и тут может возникнуть некоторое количество вопросов. Всегда ли пророк действует самостоятельно, или ему может кто-то помочь? Слуга Гиезий, оказавшийся успешным посредником в E2 и неуспешным – в E3, ясно отвечает на этот вопрос. Пророк – представитель Бога, может ли он, как и Бог, знать сокровенное? Ответ мы находим тоже

в ЕЗ. Обязательно ли чудо умножения пищи должно быть связано с неминуемой угрозой голодной смерти или долгового рабства, или оно может произойти в более благоприятных условиях, когда столь тяжелой угрозы нет? Об этом повествует Е4.

Итак, автор книг Царств перебирает сюжетные вариации примерно на одну и ту же тему, рассматривая ее с разных сторон. Полностью понять его идеи можно только из сопоставления всей совокупности эпизодов.

Нельзя не заметить, что евангельские повествования об Иисусе во многом следуют той же модели. Разумеется, на память прежде всего приходят очень схожие рассказы о чудесах: воскрешение сына вдовы (Лк 7:11-15); воскрешение дочери Иаира (Мф 9:23-25; Мк 5:38-42; Лк 8:49-56); две сцены с умножением хлебов (Мф 15:32-38; Мк 8:1-8 и Мф 14:15-20; Мк 6:35-44; Лк 9:12-17; Ин 6:5-13) выглядят как непосредственное продолжение историй Илии и Елисея. Последнее из упомянутых евангельских чудес, кстати, было настолько важным, что его описали все четыре евангелиста – другого такого примера нет.

4.4.4. Эсфирь: повествование на фоне условностей

Понятие интертекстуальности, разумеется, включает в себя и тот историко-культурный фон, на котором разворачиваются события той или иной книги, и общие литературные стереотипы, на фоне которых они воспринимаются читателем. Во многих случаях нам трудно сегодня представить эти стереотипы с достаточной точностью, особенно если учесть, что множество древних текстов до нас просто не дошло.

Интересную попытку реконструкции такого фона предприняла А. Берлин²². Об историчности книги Эсфирь в свое время спорили исследователи; большинство исследователей, пожалуй, согласились, что это скорее художественный вымысел, нежели историческая хроника. Захватывающий сюжет этой книги помещен в декорации персидского двора для того, чтобы сделать его более интересным и напряженным. Но Берлин не останавливается на этом утверждении; она полагает, что сама манера повествования точно так же рядится в одежды исторического повествования о персидском дворе: «автор книги Эсфирь не писал историю, он *играл* в написание истории, даже превращал это заня-

²² Berlin, 2000.

тие в бурлеск... Эсфирь – обобщенный пример того, как писались книги о Персии в персидский период».

Что же, атмосфера книги действительно напоминает карнавал (не случайно так карнавалыно выглядит посвященный ей иудейский праздник Пурим) – так, может быть, и художественный метод автора несет на себе некоторый отпечаток веселого розыгрыша? Объект авторской насмешки – Аман. Некоторые детали, мало что говорящие сегодняшнему читателю, обыгрывают то, что, вероятно, было известно во времена написания этой книги о знаменитом персидском дворе. Вот, например эпизод, когда Аман, сам того не зная, придумывает почести для своего злейшего врага, Мардохея, наивно полагая, что они предназначены ему самому (6:6-9, Смаг):

⁶ И вошел Аман. И сказал ему царь:

– Что сделать бы тому человеку, которого царь хочет отличить почестью?

Аман подумал в сердце своем: «Кому другому захочет царь оказать почести, кроме меня?»

⁷ И сказал Аман царю:

– Тому человеку, которого царь хочет отличить почестью, ⁸ пусть принесут одеяние царское, в которое одевается царь, и приведут коня, на котором ездит царь, возложат царский венец на голову его, ⁹ и пусть подадут одеяние и коня в руки одному из первых князей царских, - и облекут того человека, которого царь хочет отличить почестью, и выведут его на коне на городскую площадь, и провозгласят пред ним: «Так делается тому человеку, которого царь хочет отличить почестью!»

Итак, Аман хочет надеть на себя царскую одежду, и это, как отмечает А. Берлин, уже есть явная претензия на трон – по рассказам древних историков мы знаем, что во время церемонии восхождения на престол персидские цари надевали парадные одеяния Кира Старшего. Но еще больше усиливается этот эффект, когда мы читаем о попытке Амана договориться с Эсфирью, что выглядит в глазах царя как попытка изнасилования (7:8, Смаг):

Когда царь возвратился из сада при дворце в дом пира, Аман был припавшим к ложу, на котором находилась Эсфирь. И сказал царь: «Даже и насиловать царицу хочет в доме у меня!» Слово вышло из уст царя, – и накрыли лицо Аману.

Овладение гаремом царя, безусловно, было не только самым тяжким оскорблением, но и однозначным свидетельством, что на престол взошел новый правитель. Именно это сделал в первую очередь узурпатор Авессалом (2 Цар 16:21-22, СП):

²¹ И сказал Ахитофел Авессалому: «Войди к наложницам отца твоего, которых он оставил охранять дом свой; и услышат все Израильяне, что ты сделался ненавистным для отца твоего, и укрепятся руки всех, которые с тобою». ²² И поставили для Авессалом палатку на кровле, и вошел Авессалом к наложницам отца своего пред глазами всего Израиля.

Таким образом, для понимания всего горького комизма положения Амана нам действительно придется представить себе, как обычно изображалась жизнь персидского двора в текстах, которые, может быть, до нас и не дошли.

Д.Н. Фьюэлл²³ обращает наше внимание и на библейские «интертексты» для Эсфири. Это, во-первых, история Моисея, который тоже спасает свой народ от иноземного царя. Если сравнивать Эсфирь с Моисеем, можно заметить несколько разительных отличий. Эсфирь, в отличие от Моисея, женщина, а потому она не может действовать напрямую. Кроме того, в истории Моисея инициатива всегда исходила от Бога, а в книге Эсфирь инициатива, по крайней мере на внешнем уровне, всегда исходит от людей; в еврейской версии этой книги Бог вообще не упоминается. Заметим также, что ключевую роль в истории Эсфири играет чтение и письмо, тогда как исход из Египта – повествование о простых кочевниках, людях устной культуры.

Еще одним «интертекстом» к Эсфири Фьюэлл считает книгу Даниила. Оба главных героя, Даниил и Эсфирь, занимают высокое положение при дворе иноземного царя, оба стоят перед выбором: сохранить ли верность своему Богу и своему народу или добиваться личного благополучия, – оба делают правильный выбор и оба добиваются успеха. Как и при сравнении с Моисеем, мы видим, что, в отличие от Даниила, Эсфирь действует не прямо, а по-женски мягко и постепенно. Кроме того, если подводить богословский итог книге Даниила, то он мог бы звучать примерно так: не надо ни о чем беспокоиться, Бог все устроит.

²³ Fewell, 1992.

Но в книге Эсфирь он звучал бы наоборот: обо всем должна беспокоиться ты сама.

Наверное, можно сравнить эту разницу в подходах с тем, как соотносятся три канонические книги Премудрости. Основной тезис Притчей, если упростить его до одного предложения, звучит так: «праведнику всегда бывает хорошо, а нечестивцу – плохо». Основной тезис Иова – «праведнику часто бывает плохо, а нечестивцу хорошо». Основной тезис Екклесиаста – «и праведника, и нечестивца ждет одно и то же». Как мы видим, эти три книги отстаивают все логически возможные точки зрения, и было бы опасно принимать лишь одну из них за полноту Божественного Откровения. Откровение – это именно их сочетание, а как разбираться с этими тремя противоречивыми тезисами – уже отдельный вопрос для читателя. Но в любом случае «ветхозаветным богословием» можно называть не одну из этих точек зрения, а их сочетание, сколь бы парадоксальным оно нам ни казалось.

4.4.5. Руфь-моавитянка: эмансипация богословия от родового мифа

Книга Руфь – удивительный пример истории, которая, с одной стороны, кажется совершенно прозрачной, а с другой – раскрывается только такому читателю, который хорошо знает Ветхий Завет. В самом деле, эта простая и трогательная история выглядит одинаково понятной во все времена и для всех народов, которые только знакомы с земледелием и институтом брака. Супруги-израильтяне бежали от голода в Моав (как некогда Авраам с Саррой в Египет, см. раздел 4.4.2.), где их сыновья нашли себе местных жен. Через некоторое время в живых остались только женщины, и старшая вдова решила вернуться на родину. Ее взялась сопровождать одна из двух невесток. Чтобы найти пропитание для них двоих, невестке пришлось подбирать колоски на поле богатого родственника, а свекровь подучила ее, как заставить родственника взять ее в жены и тем самым обеспечить будущее двух бедных вдов.

Но с другой стороны, эта книга содержит множество намеков, ускользающих от современного читателя. Для нас национальность Руфи не значит практически ничего, но полный смысл этой истории мы поймем только тогда, когда задумаемся: а как выглядели в те времена моа-

витяне в глазах израильтян²⁴? Чтобы понять это, достаточно будет посмотреть, что говорит о них Пятикнижие, центральная часть Ветхого Завета (а вовсе не бульварная пресса и не националистическая пропаганда, где были бы уместны такие обличения).

Для удобства представим эти сведения в виде таблицы, поместив в первую колонку то, что уже знали о моавитянах первые читатели книги Руфь, а во вторую – то, что они узнавали о самой Руфи.

Моавитяне как народ...	Моавитянка Руфь...
<p>...произошли от дочери Лота, которая обманом переспала с собственным отцом:</p> <p>³¹ И сказала старшая младшей: «Отец наш [= Лот] стар, и нет человека на земле, который вошел бы к нам по обычаю всей земли; ³² итак, напоим отца нашего вином, и переспим с ним, и восставим от отца нашего племя». ³³ И напоили отца своего вином в ту ночь; и вошла старшая и спала с отцом своим; а он не знал, когда она легла и когда встала. ³⁴ На другой день старшая сказала младшей: «Вот, я спала вчера с отцом моим; напоим его вином и в эту ночь; и ты войди, спи с ним, и восставим от отца нашего племя». ³⁵ И напоили отца своего вином и в эту ночь; и вошла младшая и спала с ним; и он не знал, когда она легла и когда встала. ³⁶ И сделались обе дочери Лотовы беременными от отца своего, ³⁷ и родила старшая сына, и нарекла ему имя: Моав. Он отец Моавитян донныне. ³⁸ И младшая также родила сына, и нарекла ему имя: Бен-Амми. Он отец Аммонитян донныне. (Быт 19:31-38, СП)</p>	<p>...оказалась нежной и заботливой женой и невесткой:</p> <p>Ноемиль сказала двум снохам своим: «Пойдите, возвратитесь каждая в дом матери своей; да сотворит Господь с вами милость, как вы поступали с умершими и со мною!» (Руф 1:8, СП)</p>
<p>...проклинали израильтян:</p> <p>¹ И отправились сыны Израилевы,</p>	<p>...покаялась в своей вечной принадлежности к израильскому народу:</p>

²⁴ См., в частности, Landy 2001:228 и далее.

Моавитяне как народ...	Моавитянка Руфь...
<p>и остановились на равнинах Моава, при Иордане, против Иерихона. ² И видел Валак, сын Сепфоров, все, что сделал Израиль Аморреям; ³ и весьма боялись Моавитяне народа сего, потому что он был многочислен; и устрашились Моавитяне сынов Израилевых. ⁴ И сказали Моавитяне старейшинам Мадиямским: этот народ поедает теперь все вокруг нас, как вол поедает траву полевую. Валак же, сын Сепфоров, был царем Моавитян в то время. ⁵ И послал он послов к Валааму, сыну Веорову, в Пефор, который на реке Евфрате, в земле сынов народа его, чтобы позвать его и сказать: «Вот, народ вышел из Египта и покрыл лицо земли, и живет он подле меня; ⁶ итак, приди, прокляни мне народ сей, ибо он сильнее меня: может быть, я тогда буду в состоянии поразить его и выгнать его из земли; я знаю, что кого ты благословишь, тот благословен, и кого ты проклянешь, тот проклят.» ⁷ И пошли старейшины Моавитские и старейшины Мадиямские, с подарками в руках за волхование, и пришли к Валааму, и пересказали ему слова Валаковы. (Числ 22:1-7, СП)</p>	<p>¹⁶ Но Руфь сказала: «Не принуждай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты жить будешь, там и я буду жить; народ твой будет моим народом, и твой Бог - моим Богом; ¹⁷ и где ты умрешь, там и я умру и погребена буду; пусть то и то сделает мне Господь, и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою». (Руфь 1:16-17, СП)</p>
<p>... вовлекли израильтян в грех разврата и идолопоклонства:</p> <p>¹ И жил Израиль в Ситтине, и начал народ блудодействовать с дочерьми Моава, ² и приглашали они народ к жертвам богов своих, и ел народ, и кланялся богам их. (Числ 25:1-2, СП)</p>	<p>...прибегла к Богу Израиля и повела себя как добродетельная вдова:</p> <p>¹⁶ Но Руфь сказала: «Не принуждай меня оставить тебя и возвратиться от тебя; но куда ты пойдешь, туда и я пойду, и где ты жить будешь, там и я буду жить; народ твой будет моим народом, и твой Бог - моим Богом; ¹⁷ и где ты умрешь, там и я умру и погребена буду; пусть то и то сделает мне Господь, и еще больше сделает; смерть одна разлучит меня с тобою. (Руфь 1:16-17)</p> <p>¹⁰ [Вооз] сказал: «Благословенна ты от Господа, дочь моя! это последнее твое</p>

Моавитяне как народ...	Моавитянка Руфь...
	<p>доброе дело сделала ты еще лучше прежнего, что ты не пошла искать молодых людей, ни бедных, ни богатых; ¹¹ итак, дочь моя, не бойся, я сделаю тебе все, что ты сказала; ибо у всех ворот народа моего знают, что ты женщина добродетельная». (Руфь 3:10-11, СП)</p>
<p>...не дали в свое время хлеб израильтянам: ... они не встретили вас с хлебом и водою на пути, когда вы шли из Египта. (Втор 23:4, СП).</p>	<p>...была одной из тех, кто помог израильской семье спастись от голода в Моаве: ...случился голод на земле. И пошел один человек из Вифлеема Иудейского со своею женою и двумя сыновьями своими жить на полях Моавитских. (Руф 1:1) ...обеспечила пропитание своей свекрови-израильтянки: И сказала Руфь Моавитянка Ноемини: «Пойду я на поле и буду подбирать колосья по следам того, у кого найду благоволение». (Руфь 2:2, СП) Взяв это, она пошла в город, и свекровь ее увидела, что она набрала. И вынула и дала ей то, что оставила, навешись сама. (Руфь 2:18, СП)</p>
<p>... потерпели поражение как враги израильтян: ...тогда смутились князья Едомовы, трепет объял вождей Моавитских, уныли все жители Ханаана. (Исх 15:15, СП)</p>	<p>...достигла успеха в единстве с израильским народом: ¹¹ И сказал весь народ, который при воротах, и старейшины: «Мы свидетели; да соделает Господь жену, входящую в дом твой, как Рахиль и как Лию, которые обе устроили дом Израилев; приобретай богатство в Ефрафе, и да славится имя твое в Вифлееме; ¹² и да будет дом твой, как дом Фареса, которого родила Фамарь Иуде, от того семени, которое даст тебе Господь от этой молодой женщины». ¹³ И взял Воз Руфь, и она сделалась его женою. И вошел он к ней, и Господь дал ей беременность, и она родила сына. (Руфь</p>

Моавитяне как народ...	Моавитянка Руфь...
	4:11-13, СП)
<p>...вплоть до десятого поколения не могли стать полноправными израильтянами:</p> <p>Аммонитянин и Моавитянин не может войти в общество Господне, и десятое поколение их не может войти в общество Господне вовеки. (Втор 23:3, СП)</p>	<p>...стала прабабкой величайшего царя Давида:</p> <p>¹⁸ И вот род Фаресов: Фарес родил Есрома; ¹⁹ Есром родил Арама; Арам родил Аминадава; ²⁰ Аминадав родил Наассона; Наассон родил Салмона; ²¹ Салмон родил Вооза; Вооз родил Овида; ²² Овид родил Иессея; Иессей родил Давида. (Руф 4:18-22, СП)</p>

Итак, в Пятикнижии невозможно найти ни одного доброго слова в адрес моавитян, а про Руфь говорят слова исключительно хорошие. Но дело далеко не только в смене оценки. Эта книга – не просто трогательная семейная история, она содержит важные богословские положения.

Перед нами своего рода богословский спор, или, говоря иначе, эмансипация богословия от мифологии. Израильтяне, как и любой другой народ древности, имели определенную мифологию, включавшую в себя и рассказы о происхождении окрестных народов, и объяснения застарелых конфликтов с ними. Значительная часть этой мифологии нашла свое отражение и в Библии. Автор отчетливо, по пунктам показывает, что традиционные штампы, возникшие из этой мифологии, оказываются несправедливы в отношении Руфи. Руфь – не просто исключение, но пример, который призван перечеркнуть все эти штампы. Мифы о плохих народах – ничто по сравнению с живым человеком, с его мыслями и поступками, с его «здесь и сейчас», говорит нам автор.

Впрочем, интертекстуальность этой книги далеко не ограничивается ее «моавитским» фоном. Можно сравнить Руфь и с другими женщинами из родословия Давида – Фамарью, которой уподобляют Руфь жители Вифлеема (кстати, в самом начале Нового Завета, в первой главе Евангелия от Матфея в родословии Христа будут упомянуты всего четыре женщины, среди них – Фамарь и Руфь), и старшей дочерью Лота, прародительницей моавитян. Этих женщин объединяет забота о сохранении рода, ради чего они пошли на самые неожиданные, а порой и предосудительные, с точки зрения традиционной морали, поступки. Дочь Лота переспала с собственным отцом, Фамарь – со свекром (при-

чем оба мужчины и не догадывались об этом – Лот был пьян, а Иуда не узнал невестки). Рисковала своей репутацией и Руфь, тайком пришедшая ночью к чужому мужчине. Но, в отличие и от своей прародительницы, дочери Лота, и от прародительницы Вооза Фамари, Руфь не пошла на кровосмесительную связь, которую можно было ожидать от моавитянки.

Книга не случайно обходит деликатным молчанием обстоятельства ночного пребывания Руфи под боком у Вооза. По-видимому, между ними не было близости, но книга намеренно ничего не говорит даже о ее отсутствии (а ведь мог бы автор написать: «и не вошел Вооз к Руфи...»), поскольку это не повесть об амурных приключениях прекрасной моавитянки, но занимательный рассказ, призванный проиллюстрировать определенные богословские идеи.

Одна из ключевых фраз этой книги – слова, которыми Руфь той ночью ответила на недоумение Вооза (3:9): «я Руфь, раба твоя, простри крыло твое на рабу твою, ибо ты искупитель» (אֲנֹכִי רוּת אֲמֹתָיָהּ (וּפְרִשְׁתָּ כְנָפֶיךָ עַל-אֲמֹתָיָהּ כִּי גֹאֵל אֶתָּה). Эти слова²⁵ можно понять в прямом смысле: כְּנָפֶיךָ, ‘крыло’ – это еще и пола одежды, которой Вооз может прикрыть холодной ночью бедную вдову, а слово גֹּאֵל, ‘искупитель’, означает, что Воозу принадлежит право и обязанность покупки земельного надела, оставшегося после умершего родича («Если брат твой обеднеет и продаст от владения своего, то придет близкий его родственник и выкупит проданное братом его» – Лев 25:25, СП). Слова Руфи можно перевести и так: «прикрой меня, купить оставшийся участок должен именно ты».

Но вместе с тем ее слова обладают и насыщенным богословским значением. Во-первых, Избавителем, Искупителем для верующих называется непосредственно Бог, например, в Псалтири (во всех трех случаях в оригинале стоит то же самое слово גֹּאֵל):

Да будут слова уст моих и помышление сердца моего благоугодны пред Тобою, Господи, твердыня моя и *Избавитель* мой! (18:15, СП)

...и вспоминали, что Бог – их прибежище, и Бог Всевышний – *Избавитель* их. (77:35, СП)

... [Бог] *избавляет* от могилы жизнь твою, венчает тебя милостью и щедротами. (102:4, СП).

²⁵ Обзор дискуссии вокруг этой фразы см в Landy, 2001:234 и далее.

Как Бог – Искупитель для Израиля, так и сам Израиль призван стать искупителем для окрестных языческих народов, и об этом призвании Воозу напоминает моавитянка Руфь. Откликаясь на ее призыв, он не просто прикрывает женщину, замерзшую холодной ночью, не просто берет под свою защиту вдову в соответствии с требованиями ветхозаветного Закона, наконец, не просто исполняет обычай левиратного брака – но делает по отношению к ней именно то, что делает по отношению к Израилю Сам Бог.

Впрочем, может быть, мы делаем слишком далеко идущие выводы? Подсказать, так ли это, может употребление в Ветхом Завете другой фразы из обращения Руфи – «прости крылья». Во Втор 32:10-12 (СП) именно так описывается забота Господа об Израиле:

¹⁰ Он нашел его в пустыне, в степи печальной и дикой, ограждал его, смотрел за ним, хранил его, как зеницу ока Своего; ¹¹ как орел вызывает гнездо свое, носится над птенцами своими, *распростирает крылья свои*, берет их и носит их на перьях своих, ¹² так Господь один водил его, и не было с Ним чужого бога.

Еще ближе к истории Руфи описывает это Иезекииль (16:8, СП; в оригинале употреблено то же самое выражение פֶּרַשׁ כַּנְפָיִם):

И проходил Я мимо тебя, и увидел тебя, и вот, это было время твое, время любви; и *протер Я воскрилия риз Моих* на тебя, и покрыл наготу твою; и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, - и ты стала Моєю.

Парадоксальным образом, у Иеремии (48:39-41, СП) то же самое действие, *распростирание крыл Господа*, будет означать не заботу, а скорее подчинение Моава:

³⁹ «Как сокрушен он!» – будут говорить, рыдая; «как Моав покрылся стыдом, обратив тыл!» И будет Моав посмеянием и ужасом для всех окружающих его, ⁴⁰ Ибо так говорит Господь: вот, как орел, налетит он и *распрострет крылья свои* над Моавом. ⁴¹ Города будут взяты и крепости завоеваны, и сердце храбрых Моавитян будет в тот день как сердце женщины, мучимой родами.

Может быть, автор книги Руфь спорит не только с родовыми мифами, отраженными в Пятикнижии, но и с пророчествами Иезекииля? Если учесть, что эту книгу обычно датируют после пленным периодом,

такое вполне возможно. Израильтяне верят, что забота Бога о них, «простирающие крыльев», означает угрозу для их врагов – а автор Руфи показывает, что даже враги по крови и по традиции могут становиться не просто друзьями, но частью избранного народа.

Стоит посмотреть и на то, как Вооз отвечает Руфи (3:11, СП):

Дочь моя, не бойся, я сделаю тебе все, что ты сказала; ибо у всех ворот народа моего знают, что ты женщина добродетельная.

Призыв не бояться, который сопровождается обещанием помощи и заступничества... Во многих книгах Ветхого Завета это обычная форма обращения Бога к Его избранникам. Приведем примеры только из Бытия:

После сих происшествий было слово Господа к Авраму в видении, и сказано: «*Не бойся*, Аврам; Я твой щит; награда твоя весьма велика». (15:1, СП)

...и услышал Бог голос отрока; и Ангел Божий с неба воззвал к Агари и сказал ей: «Что с тобою, Агарь? *не бойся*; Бог услышал голос отрока оттуда, где он находится». (21:17, СП)

И в ту ночь явился ему Господь и сказал: «Я Бог Авраама, отца твоего; *не бойся*, ибо Я с тобою; и благословлю тебя и умножу потомство твое, ради Авраама, раба Моего». (26:24, СП)

[Бог] сказал: «Я Бог, Бог отца твоего; *не бойся* идти в Египет, ибо там произведу от тебя народ великий». (46:3, СП)

Может быть, автор этой книги даже провозглашает своего рода богословие богоподобия: как человек может уподобиться Богу и как избранный народ должен осуществлять на земле роль представителя Бога. Впрочем, напрямую в книге Руфи об этом не сказано ничего, и это в любом случае наши догадки. Точно так же догадками будут и предположения о моменте в истории Израиля, когда могла возникнуть такая книга. Например, очень подходит эпизод из 1-й книги Ездры (10:1-5, СП):

¹ Когда так молился Ездра и исповедовался, плача и повергаясь пред домом Божиим, стеклось к нему весьма большое собрание Израильтян, мужчин и женщин и детей, потому что и народ много плакал. ² И отвечал Шехания, сын Иехиила из сыновей Еламовых, и сказал Ездре: «Мы сделали преступление пред Богом нашим, что

взяли себе жен иноплеменных из народов земли, но есть еще надежда для Израиля в этом деле; ³ заключим теперь завет с Богом нашим, что, по совету господина моего и благоговееющих пред заповедями Бога нашего, мы отпустим от себя всех жен и детей, рожденных ими, — и да будет по закону! ⁴ Встань, потому что это твое дело, и мы с тобою: ободришься и действуй!» ⁵ И встал Ездра, и велел начальствующим над священниками, левитами и всем Израилем дать клятву, что они сделают так. И они дали клятву.

Вполне вероятно, что автор книги Руфь спорил с этой позицией — но спорил не полемическими речами, а рассказом об одной конкретной моавитянке, без которой не было бы на свете царя Давида.

4.4.6. Ветхий Завет в Новом

Итак, сопоставление разных эпизодов есть способ актуализации текста, и потому нет ничего удивительного в том, что тексты начинают звучать в довольно неожиданных смыслах. Параллелизм эпизодов порождает новые смыслы в новых контекстах. В частности, это относится к интерпретации Ветхого Завета в Новом²⁶. Насколько далека может быть такая интерпретация от первичного значения текста, было замечено достаточно давно. Пожалуй, лучше других описал эту черту Нового Завета переводчик Библии на латинский язык блаженный Иероним в 57-м письме к Паммахию²⁷:

...разница в словах примиряется единством духа. У Матфея мы читаем, как Господь предсказывает бегство апостолов, приводя в свидетельство того же Захарию: «ибо написано: поражу пастыря, и рассеются овцы» (Мф 26:31). Но и в Септуагинте, и в еврейском подлиннике это совсем не так: эти слова сказаны не от лица Бога, как у Евангелиста, но пророка, просящего Бога-Отца: «поразит пастыря, и рассеются овцы» (Зах 13:7). Я думаю, в этом месте, по выскооумию некоторых, евангелиста можно обвинить в страшном грехе: он посмел слова пророка приписать Богу!

Тот же евангелист рассказывает о повелении ангела Иосифу взять Младенца и Мать Его и бежать в Египет и оставаться там до смерти Ирода, дабы исполнилось реченнок Господом через про-

²⁶ Также об этом см. в разделе 8.2.4.

²⁷ Русский перевод Н. Холмогоровой.

рока: «Из Египта воззвал Я Сына Моего» (Мф 2:15). В наших списках этого нет, но в еврейском подлиннике в книге Осии сказано: «Ибо отрок Израиль, и Я возлюбил его, и из Египта воззвал Я Сына Моего» (Ос 11:1). Вместо этого в том же месте Семьдесят толковников перевели так: «Ибо мал Израиль, и Я возлюбил его, и из Египта воззвал Я сыновей его»...

Вот что еще написано у того же евангелиста: «И пришел поселился в городе, называемом Назорет, да сбудется реченное через пророка, что Он назореем наречется» (Мф 2:23). Пусть ответят знатоки и придирчивые оценщики всех толкователей, где они это читали? Пусть знают, что у Исаяи. Ибо в том месте, где мы читали и переводили: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и цвет поднимется от корня его», в еврейском тексте, сообразно особенностям этого языка написано: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и назорей произрастет от корня его» (Ис 11:1). Почему Семьдесят оставили это без внимания, как не потому, что нельзя переводить слово за словом? Ведь это кощунство – то ли не заметить, то ли скрыть тайну...

Лука, муж апостольский и евангелист, пишет, что первоученик Христов Стефан рассказывал в собрании иудеев: «С семьюдесятью пятью душами перешел Иаков в Египет, и скончался сам и отцы наши, и перенесены были в Сихем и положены во гробе, который купил Авраам ценою серебра у сынов Еммора Сихемова» (Деян 7:15-16). В книге Бытия это место выглядит не так: Авраам купил у Ефрона Хеттейского, сына Сеора, за четыреста драхм серебра двойную пещеру возле Хеврона и поле вокруг нее и похоронил там Сарру, жену свою (Быт 23). И в той же книге читаем, как Иаков с женами и детьми после возвращения из Месопотамии разбил шатер перед Салсом, городом сихемлян в земле Ханаанской, и поселился там, и купил ту часть поля у Еммора, отца Сихемова, за сотню овец, где имел палатки, и сделал жертвенник, и призвал там Бога Израилева (Быт 33:18-20). Авраам не покупал пещеру у Ефрема Сихемова – он купил у Ефрона, сына Сеора, и погребен не в Сихеме, а в хевроне, который искаженно называется Арбох. Двенадцать же патриархов похоронены не в Арбохе, а в Сихеме, где поле было куплено не Авраамом, а Иаковом (Нав 24:32). Я так подробно разъясняю и этот небольшой пример, чтобы недоброжелатели мои разобрались и поняли, что в Писании не о словах надо рассуждать, а о мыслях.

Современный читатель, точно так же как и недоброжелатели Иеронима, склонен задаваться вопросом: какое именно историческое событие имеется в виду в том или ином тексте? Например, на протяжении долгих веков идет ожесточенный спор о том, что имеется в виду в пророчестве Исайи об Эммануиле (7:14-16). Идет ли речь о грядущем девственном рождении Мессии, как, вслед за евангелистом Матфеем (1:22-23), верят христиане, или же Исайя подразумевает рождение собственного сына, царского наследника или, может быть, просто указывает на стоящую поодаль молодую женщину, которая скоро должна будет родить ребенка – такое толкование свойственно иудеям?

Однако при подобной постановке вопроса мы упускаем из виду, что пророчество не есть метеорологический прогноз, который очевидным образом буквально сбывается или не сбывается в конкретный отрезок времени. Пророчество весьма причудливым образом соединяет вместе различные пласты исторического бытия, и чтобы убедиться, насколько его восприятие могло быть неоднозначным, достаточно обратиться к тексту того же Матфея. Так, сразу после точного указания, что именно Вифлеем станет местом рождения Спасителя (2:5-6), он без колебаний применяет к Вифлеему пророчество, сказанное о Раме (2:17-18, СП):

¹⁷ Тогда сбылось реченное через пророка Иеремию, который говорит: ¹⁸ «глас в Раме слышен, плач и рыдание и вопль великий; Рахиль плачет о детях своих и не хочет утешиться, ибо их нет».

Самое же удивительное – с точки зрения географа – истолкование пророчества касается Назарета, о котором писал и Иероним (2:23, СП):

...и, придя, поселился в городе, называемом Назарет, да сбудется реченное через пророков, что Он Назореем наречется.

Точное происхождение греческого слова Ναζωραῖος в целом остается неясным: традиционно его объясняют как «житель Назарета» (такое значение слову явно придавал и евангелист), но эта этимология порождает определенные проблемы, существуют и иные объяснения²⁸. Однако в Ветхом Завете нет никаких пророчеств, которые подпадали бы хоть под одну из возможных этимологий. С этим местом обычно

²⁸ Berger, 1996; Mimouni, 1998; Левинская, 1999:131-132.

связывают одно из мессианских пророчеств Исайи: «И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь (נֹצֵר) произрастет от корня его» (11:1). Слово ‘ветвь’, נֹצֵר, созвучно названию города Назарет, נִצְרַת, и, возможно, даже происходит от того же корня. Для Матфея такого созвучия оказалось вполне достаточно, чтобы увидеть в названии города исполнение пророчества о грядущем Мессии.

Исайя, «ветхозаветный евангелист», и евангелисты Нового Завета – вообще достаточно разработанная в современной библеистике тема. О том, как Матфей использовал еще одно пророчество Исайи, сократив его текст и поставив в совершенно иной контекст, существует неплохая статья М. Менкена²⁹, а еще одна статья, В. Верена³⁰, показывает, как рассмотренная нами в разделе 3.6.1. «Песнь о винограднике» (Ис 5:1-7) была использована при написании притчи о виноградарях (Мк 12:1-12 СП; ср. Мф 21:33-46):

¹ И начал говорить им притчами:

– Некоторый человек насадил виноградник и обнес оградой, и выкопал точило, и построил башню, и, отдав его виноградарям, отлучился. ² И послал в свое время к виноградарям слугу – принять от виноградарей плодов из виноградника. ³ Они же, схватив его, били и отослали ни с чем. ⁴ Опять послал к ним другого слугу; и тому камнями разбили голову и отпустили его с бесчестьем. ⁵ И опять иного послал: и того убили; и многих других то били, то убивали. ⁶ Имея же еще одного сына, любезного ему, напоследок послал и его к ним, говоря: «постыдятся сына моего». ⁷ Но виноградары сказали друг другу: «это наследник; пойдем, убьем его, и наследство будет наше». ⁸ И, схватив его, убили и выбросили вон из виноградника. ⁹ Что же сделает хозяин виноградника? – Придет и предаст смерти виноградарей, и отдаст виноградник другим. ¹⁰ Неужели вы не читали сего в Писании: «камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла: ¹¹ это от Господа, и есть дивно в очах наших?»

¹² И старались схватить Его, но побоялись народа, ибо поняли, что о них сказал притчу; и, оставив Его, отошли.

Действительно, самое начало притчи возвращает читателя к Ис 5:1-2, т.е. к схожей загадке, ответ на которую ему уже прекрасно известен (и мы ее уже разобрали в разделе 3.6.1.):

²⁹ Menken, 1998.

³⁰ Weren, 1998.

Был у Возлюбленного сад,
виноградник на тучном холме.
Он вскопал его, очистил от камней,
и отборные лозы насадил;
Он башню посреди него воздвиг
и вытесал из камня давяльню.

Загадка для слушателей и читателей притчи заключалась вовсе не в том, что имеется в виду под виноградником – ответ им был известен не хуже, чем нам известны ответы на загадки вроде «без окон, без дверей, полна горница людей». Скорее слушатели были призваны задуматься над вопросом, кто имеется в виду под сыном хозяина и какое богословское понимание вкладывал Иисус в эту притчу, или, точнее, что нового добавлял он к традиционному пониманию Исаяи. Верен, кстати, отмечает, что Иисус был не единственным, кто обращался к этой притче для описания событий в современном Ему израильском обществе – похожим образом притча Исаяи используется в одном из кумранских текстов (4Q500) и в таргуме.

Точно так же и пророчества Самого Иисуса, записанные, к примеру, в 13-й главе от Марка, могут быть поставлены в различные контексты.

¹ И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: – Учитель! посмотри, какие камни и какие здания!

² Иисус сказал ему в ответ:

– Видишь сии великие здания? Всё это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне.

³ И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей:

⁴ – Скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда всё сие должно совершиться?

⁵ Отвечая им, Иисус начал говорить:

– Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас, ⁶ ибо многие придут под именем Моим и будут говорить, что это Я; и многих прельстят. ⁷

Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть, – но это еще не конец. ⁸ Ибо восстанет народ на народ и царство на царство; и будут землетрясения по местам, и будут глады и смятения. Это – начало болезней. ⁹ Но вы смотрите за собою, ибо вас будут предавать в судилища и бить в синагогах, и перед правителями и царями поставят вас за Меня, для

свидетельства перед ними. ¹⁰ И во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие...

²⁴ Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, ²⁵ и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. ²⁶ Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. ²⁷ И тогда Он пошлет Ангелов Своих и соберет избранных Своих от четырех ветров, от края земли до края неба.

Читая эту главу, мы едва ли будем в состоянии ответить на простой, казалось бы, вопрос: о каких конкретно событиях идет в ней речь? О разрушении Иерусалима, о грядущих гонениях на последователей Иисуса или о конце света? Это три совершенно различных события, но здесь все они представлены как звенья единой цепи, и нет совершенно никакой необходимости насильственно привязывать их друг к другу хронологически, утверждая, например, что Матфей ждал конца света сразу после разрушения иерусалимского Храма. Скорее евангелист и его первые читатели видели глубинную духовную связь между этими событиями, относя их не столько к единому хронологическому периоду, сколько к единой логической (или даже мистической) цепочке событий, которые при этом могут отстоять друг от друга на века.

В конце концов, нечто подобное происходит и в духовной жизни человека, читающего Библию и примеряющего ее строки к своему нынешнему состоянию и своим нынешним проблемам, внешне, казалось бы, таким далеким от буквы библейского текста. Собственно, именно такая способность полноценно жить и получать все новые истолкования в грядущих временах и отличает Слово Божие от артефакта, пылящегося на музейной полке. Вероятно, одинаковой ошибкой было бы исключать из Библии символизм, сводя ее смысл к буквальному значению текста и, впадая в другую крайность, увлекаться символическими истолкованиями, забывая о первичном и конкретном смысле. И то и другое означало бы сведение сложного и насыщенного смыслами текста к примитивному однообразию, отказ от подлинно библейского понимания пророческого духа в пользу современного рационализма. И в понимании этого обстоятельства современная наука³¹ в целом согласуется с традиционной верой.

³¹ Например, Moysie, 2000.

4.5. Параллелизм и библейское богословие

Итак, мы рассмотрели, какие связанные с параллелизмом особенности библейского текста стоит иметь в виду сегодняшнему читателю. Однако, говоря о поэтических или повествовательных страницах Библии, мы не можем забывать, что в ней всегда видели текст по преимуществу богословский, а не поэтический или повествовательный. Можем ли, должны ли мы уделить в наших исследованиях параллелизма особое внимание библейскому богословию? По-видимому, да, если мы не считаем параллелизм каким-то исключительно внешним признаком библейского текста, не отражающим его внутренние особенности. Не раз на протяжении этой главы мы отмечали, каким образом анализ отношений параллелизма, связывающих те или иные отрывки Писания, помогает нам понять богословскую мысль библейских авторов.

Впрочем, сперва стоит сказать несколько слов и о том, что представляет собой библейское богословие. Само это понятие широко распространено, оно стоит в заглавии многих книг, но в то же время нельзя не признать, что оно остро парадоксально. Ни в Ветхом, ни в Новом Завете мы не найдем ни самого слова «богословие», ни образцов классического богословского дискурса. Все это еще придет потом (и к этому нам еще предстоит вернуться в восьмой главе). Для библейских текстов в высшей степени нехарактерны точные определения, развернутые логические рассуждения или утонченные классификации. Недаром одна и та же Библия служит основой для такого огромного количества несовместимых друг с другом богословских систем.

Современные христианские богословы могут с пеной у рта спорить, например, следует ли отождествлять «Дух Божий», упомянутый во втором стихе книги Бытия, с третьим лицом Святой Троицы, или нет – вероятно, автор этой книги очень бы удивился, если бы ему задали такой вопрос. Даже самые богословски насыщенные книги Нового Завета – Послания Павла – меньше всего напоминают стройную систему, наподобие той, что создали в свое время на их основе Фома Аквинский или Жан Кальвин. По всей видимости, Павел и не подозревал о том, какие далеко идущие выводы будут впоследствии сделаны из некоторых его высказываний.

Выше мы отмечали, что библейское богословие выросло на почве мифологии и во многих отношениях говорило языком мифа (правда, в отличие от Р. Бульзмана и его последователей, я далек от мысли, что

мифологичность мышления чужда современному читателю и что он испытывает потребность в некоей искусственной «демифологизации» библейского текста). Библейские авторы зачастую отталкивались от мифа, но говорили при этом его языком. Это, в частности, значит, что они не стремились давать вещам, понятиям и личностям четкие определения, но скорее называли их и показывали, как они соотносятся друг с другом. Даже качества личности или предмета интересуют автора, как правило, в отношении к другой личности или предмету. Бог не просто благ – благодать проявляется в Его отношении к избранному народу. Авраам не просто праведен – его праведность состоит в его вере и послушании Богу. Вирсавия не просто красива – ее красота привлекла царя Давида.

В высшей степени характерен ответ, который в книге Исход (3:14, Сел.) Бог дает Моисею на вопрос «как Твое имя?»³²:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲל־מֹשֶׁה	Бог сказал Моисею:
אֲדֹנָי אֲשֶׁר אֲדֹנָי	– Я Тот, Кто Я Есть.
וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל	Так и ответь сынам Израилевым:
אֲדֹנָי שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם	«Того, Кто послал меня к вам, зовут “Я Есть”»

Собственно, Бог не называет никакого имени; Он даже не утверждает, что глагольная форма (אֲדֹנָי) «Я есмь» тождественна четырехбуквенному имени, которым называли Бога израильтяне (יהוה). Это читатели воспринимают такой ответ как объяснение этого имени, но напрямую из текста это не следует. Собственно, Бог лишь утверждает, что Он действительно есть, и что Он – это именно Он. Это «Я есмь» настолько значимо и самоценно, что даже нарушает синтаксические нормы языка, и Моисей должен сказать: «“Я есмь” послал меня к вам».

Эти слова можно истолковать очень по-разному. Толкования начались уже с самого первого перевода, Септуагинты: ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν «Я есмь Сущий». Простая мысль еврейского оригинала была здесь переведена на язык греческой философии, для которой сущее, τὸ ὄν, со времен Платона было одной из основных категорий. Переводчики использовали эту константу эллинистической культуры и видоизменили ее, заменив безликий средний род на мужской и превратив таким способом безликое понятие в Личность.

³² Взглянуть внимательнее на этот пример меня побудили некоторые соображения, высказанные М.Г. Селезневым в одном из его докладов.

По-видимому, это толкование, как и многие другие, может быть выведено из оригинала в ином культурном контексте. Можно, наверно, даже говорить, что слишком широкий и расплывчатый оригинал просто нуждается в подобного рода истолкованиях при переводе на другие языки и при переносе в другие культуры, где существует развитая философская терминология, которой еще не было у пастухов древнего Израиля. Но древние израильтяне вряд ли бы даже смогли выразить эту греческую мысль на своем языке. Можно даже задуматься, почему у народа, который первым подарил миру Священное Писание, отсутствовала тяга к абстрактной философии (и к этому вопросу мы еще вернемся в седьмой главе).

Дело еще и в том, что это Священное Писание, как мы отмечали в начале этой главы – Священная История. Более конкретно, это история *отношений* Бога и человека – всего человечества, избранного народа, отдельных личностей. Не случайно, когда пророк Осия говорит, что Бог гневается на Свой народ, он передает эту весть такими словами (1:9):

<p>וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אֶתֶם לֹא עַמִּי וְאַנְכִי לֹא־אֱהִיָּה לְכֶם:</p>	<p>И сказал: назови его «не Мой народ», потому что вы Мне не народ, и Я вам не «Я есть».</p>
--	--

Так что на самом деле Бог Израиля – это не «сущее» и даже не «Сущий» греческих философов, это Тот, Кто вступает с тобой в личные отношения. Его слова «Я есть» – не просто констатация факта («Иордан впадает в Мертвое море»), они отражают Его актуальное и деятельное присутствие в жизни отдельных людей и целых сообществ, и, не меняясь внутренне, Он может изменять Свое отношение к этим людям. И тогда его бытие будет выглядеть для них совсем иначе, для них Он уже не будет «Я есть».

Параллелизм мы тоже определили с самого начала как *отношение*, и это не случайное совпадение. Форма библейского богословия вполне соответствует его содержанию. Вернемся к процитированному отрывку из Исхода: собственно, все богословие там выражено в параллельных отношениях. Четырехбуквенное имя Божие сопоставляется с глагольной формой «Я есмь»; эта форма, в свою очередь, оказывается тождественной самой себе; наконец, именно это «Я есмь» оказывается сказуемым при моисеевом «Тот, Кто меня послал к вам». Ни формул, ни определений, ни рассуждений – только отношения, выраженные словесными параллелями. Как именно их понимать – во многом зависит от читателя.

Современные читатели часто недоумевают: что именно хотел сказать Христос когда, согласно Евангелию от Иоанна (18:5,6,8), в Гефсиманском саду троекратно произнес те же слова «Я есмь» (Ἐγώ εἰμι)? Стремился ли Он отождествить Себя с Тем, Кто говорил с Моисеем? Можно так предположить, исходя из неожиданной реакции стражников – они вдруг пали на землю, хотя потом все-таки арестовали Иисуса. Или же Он просто отвечал людям, которые хотели удостовериться, что перед ними действительно Иисус из Назарета? Ведь прежде точно такими же словами отвечали на подобные вопросы другие люди (например, слепорожденный в 9:9). Параллели могут быть проведены разные; выбор остается за слышавшими, остается он и за читателем, у которого, как и в случае с Моисеем, не отнята свобода выбора: поверить или отказаться.

Рассмотрим еще один пример, относящийся к основанию слеполенной общины³³. Евреи возвращаются на землю обетованную, чтобы исправить ошибки своих отцов и основать общинную жизнь, которая была бы угодна Господу. Что станет для них краеугольным камнем? В Библии мы встречаем два рассказа примерно об одних и тех же событиях: в 1 книге Ездры и в книге Неемии. Многие моменты совпадают дословно, например, генеалогические списки евреев, вернувшихся из плена в 1 Езд 2 и Неем 7. Но то, что следует непосредственно за списками, выглядит очень по-разному:

Ездра 2 – 3 (Смар)	Неемия 7 – 8 (Смар)
<p>⁶⁴ Все общество вместе состояло из сорока двух тысяч трехсот шестидесяти человек, ⁶⁵ кроме рабов их и рабынь их, которых было семь тысяч триста тридцать семь; и при них певцов и певиц двести... ⁷⁰ И стали жить священники и левиты, и народ и певцы, и привратники и нефинеи в городах своих, и весь Израиль в городах своих.</p>	<p>⁶⁶ Все общество вместе состояло из сорока двух тысяч трехсот шестидесяти человек, ⁶⁷ кроме рабов их и рабынь их, которых было семь тысяч триста тридцать семь; и при них певцов и певиц двести сорок пять... ⁷³ И стали жить священники и левиты, и привратники и певцы, и народ и нефинеи, и весь Израиль в городах своих.</p>

³³ Этот пример взят из лекции, прочитанной Дж. Элуолдом (J. Elwolde) на семинаре по повествовательным книгам Ветхого Завета (Голицыно, сентябрь 2002 г.).

¹ Когда наступил седьмой месяц, и сыны Израилевы уже были в городах, тогда собрался народ, как один человек, в Иерусалиме. ² И встал Иисус, сын Иоседеков, и братья его священники, и Зоровавель, сын Салафиилов, и братья его, и соорудили они жертвенник Богу Израилеву, чтобы возносить на нем всесожжения, как написано в законе Моисея, человека Божия. ³ И поставили жертвенник на основании его, так как они были в страхе от иноземных народов; и стали возносить на нем всесожжения Господу, всесожжения утренние и вечерние. ⁴ И совершили праздник кущей, как предписано, с ежедневным всесожжением в определенном числе, по уставу каждого дня. ⁵ И после того совершали всесожжение постоянное, и в новомесячия, и во все праздники, посвященные Господу, и добровольное приношение Господу от всякого усердствующего. ⁶ С первого же дня седьмого месяца начали возносить всесожжения Господу. А храму Господню еще не было положено основание. ⁷ И стали выдавать серебро каменотесам и плотникам, и пищу и питье и масло Сидонянам и Тирянам, чтоб они доставляли кедровый лес с Ливана по морю в Яфу, с дозволения им Кира, царя Персидского. ⁸ Во второй год по приходе своем к дому Божию в Иерусалим, во второй месяц, Зоровавель, сын Салафиилов, и Иисус, сын Иоседеков, и прочие братья их, священники и левиты, и все пришедшие из плена в Иерусалим положили начало и поставили левитов от два-

¹ Когда наступил седьмой месяц, и сыны Израилевы жили по городам своим, тогда собрался весь народ, как один человек, на площадь, которая пред Водяными воротами, и сказали книжнику Ездre, чтобы он принес книгу закона Моисеева, который заповедал Господь Израилю. ² И принес священник Ездра закон пред собрание мужчин и женщин, и всех, которые могли понимать, в первый день седьмого месяца; ³ и читал из него на площади, которая пред Водяными воротами, от рассвета до полудня, пред мужчинами и женщинами и всеми, которые могли понимать; и уши всего народа были приклонены к книге закона. ⁴ Книжник Ездра стоял на деревянном возвышении, которое для сего сделали, а подле него, по правую руку его, стояли Маттифия и Шема, и Анаия и Урия, и Хелкия и Маасея, а по левую руку его Федаия и Мисаил, и Малхия и Хашпум, и Хашбадана, и Захария и Мешуллам. ⁵ И открыл Ездра книгу пред глазами всего народа, потому что он стоял выше всего народа. И когда он открыл ее, весь народ встал. ⁶ И благословил Ездра Господа, Бога великого. И весь народ отвечал: «аминь, аминь», — поднимая вверх руки свои, — и поклонялись и повергались пред Господом лицом до земли. ⁷ Иисус, Ваная, Шеревия, Иамин, Аккув, Шавтай, Годия, Маасея, Клита, Азария, Иозавад, Ханан, Фелаия и левиты поясняли народу закон, между тем как народ стоял на своем месте. ⁸ И читали из книги, из закона Божия,

<p>дцати лет и выше для надзора за работами дома Господня.</p>	<p>внятно, и присоединяли толкование, и народ понимал прочитанное. ⁹ Тогда Неемия, он же Тиршафа, и книжник Ездра, священник, и левиты, учившие народ, сказали всему народу: «день сей свят Господу, Богу вашему; не печальтесь и не плачьте», потому что весь народ плакал, слушая слова закона. ¹⁰ И сказал им: пойдите, ешьте тучное и пейте сладкое, и посылайте части тем, у кого ничего не приготовлено, потому что день сей свят Господу нашему. И не печальтесь, потому что радость пред Господом – подкрепление для вас. ¹¹ И левиты успокаивали весь народ, говоря: перестаньте, ибо день сей свят, не печальтесь. ¹² И пошел весь народ есть, и пить, и посылаять части, и праздновать с великим веселием, ибо поняли слова, которые сказали им.</p>
--	---

Что мы видим здесь? Два разных рассказа о двух очень разных и очень важных вещах: возобновление жертвоприношений и восстановление Храма с одной стороны, и чтение и разъяснение Закона – с другой. Мы знаем, что именно это сочетание стало основой слепого иудаизма: в Храме приносились жертвы, в синагогах читалось Священное Писание. Об этом говорит и Библия, ненавязчиво сопоставляя одно другому.

Из этой особенности библейского богословия – соположение разнородного материала и подача его через повествование – проистекает его видимая противоречивость. В одной и той же книге Исход мы встречаем строжайший запрет на изображения живых существ, особенно в связи с религиозным контекстом, и повеления изобразить херувимов на множестве деталей Скинии и даже на самом священном ее предмете – Ковчеге Завета:

Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли; не поклоняйся им и не служи им (Исх 20:4-5, СП).

Сделай из золота двух херувимов: чеканной работы сделай их на обоих концах крышки; сделай одного херувима с одного края, а другого херувима с другого края; выдавшимися из крышки сделайте херувимов на обоих краях ее; и будут херувимы с распростертыми вверх крыльями, покрывая крыльями своими крышку, а лицами своими будут друг к другу: к крышке будут лица херувимов (Исх 25:18-20, СП).

Можно сказать, что здесь дано общее правило и исключение, касающееся исключительно святилища, где все выглядит не так, как в обыденной жизни. Но весьма характерно, что это исключение никак не оговаривается, оно просто соплагается правилу, а как их согласовать – дело читателя, или, точнее, дело общины верующих читателей.

Нечто подобное мы встречаем и в Новом Завете. Посмотрим, например, на историю, рассказанную в 7-й главе Евангелия от Луки (36-47, СП)³⁴:

³⁶ Некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег. ³⁷ И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром ³⁸ и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром. ³⁹ Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: «Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница». ⁴⁰ Обратившись к нему, Иисус сказал:

– Симон! Я имею нечто сказать тебе.

Он говорит:

– Скажи, Учитель.

⁴¹ Иисус сказал:

– У одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят, ⁴² но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбил сего?

⁴³ Симон отвечал:

– Думаю, тот, которому более простил.

Он сказал ему:

– Правильно ты рассудил.

³⁴ Этот пример мне подсказал О.М. Лазаренко.

⁴⁴И, обратившись к женщине, сказал Симону:

– Видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла; ⁴⁵ ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ⁴⁶ ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. ⁴⁷ А потому сказываю тебе: прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит.

Что первично: Божье прощение или благодарная любовь человека к Богу? Что служит причиной, а что следствием? На этом в свое время было сломано немало богословских копий: одни (например, кальвинисты) утверждали, что Божье прощение безусловно и зависит только от выбора Бога, человек же никак не в силах на него повлиять; другие (например, православные) утверждали, что от человека тоже требуется определенный волевой акт, чтобы это прощение получить. Но на протяжении всей этой истории Иисус не выносит четкого определения, а под конец ее дает определение остро парадоксальное: одновременно первичны и любовь («прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много»), и прощение (кому мало прощается, тот мало любит)³⁵). Курица прежде яйца, а яйцо прежде курицы.

Вернемся теперь к тому, о чем говорилось в разделе 4.2., а именно, к формальным противоречиям в библейских повествованиях. Тогда мы предположили, что в них можно видеть разносторонние описания одного и того же события, явления, понятия, предмета. Едва ли нам стоит воспринимать их как простое следствие механического соединения различных версий или каких-то иных недоразумений.

Повторы (точные и неточные), возвращение к одним и тем же темам – это своего рода модель мира, где все взаимосвязано, где есть абсолютные ценности, но любые конкретные суждения об этих ценностях относительны и неполны. Течение речи напоминает процесс познания, в котором все области знания переплетены между собой, и ученик постоянно возвращается к одним и тем же урокам, но иногда этот

³⁵ В частной беседе мне было высказано предположение, что это инверсия: «мало прощается тому, кто мало любит». Однако греческая конструкция ϕ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἠγαπᾷ едва ли поддерживает такое толкование (см. в том же Евангелии сходные выражения в 8:18, 9:48, 9:50 и 14:33).

возврат означает повторение, иногда дополнение, иногда поправку, а иногда и опровержение прежнего, неточного и неполного знания. На уровне философском можно, наверное, сказать, что эти разногласия суть разные способы хоть как-то попытаться выразить невыразимое, приблизиться к неприступному. Любое суждение о высшей Истине будет приблизительным, так что лучше дать несколько равноудаленных от Истины суждений, чтобы по крайней мере верно указать направление к ней.

Наиболее известный пример – два рассказа о сотворении мира в начале книги Бытия. Вот как выглядит в них появление человека:

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם
בְּצַלְמוֹ בְּצַלְמֵם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם: ²⁷ Бог сотворил человека, образ Свой,
Божий образ Он сотворил,
мужчину и женщину сотворил
(1:27, Сел).

וַיִּצְרֶה יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עֹפָר
מִן-הָאָדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נְשָׁמַת
חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה: ⁷ И создал ГОСПОДЬ Бог человека
из пыли земной, вдохнул в его ноз-
дри дыхание жизни и человек
ожил...

וַיִּפֹּל יְהוָה אֱלֹהִים תְּרִדְמָה
עַל-הָאָדָם וַיִּישָׁן וַיִּקַּח אֶחָת
מִצִּלְעֹתָיו וַיִּסְגֶּר בָּשָׂר תַּחְתָּנָה: ²¹ ГОСПОДЬ Бог погрузил человека
в глубокий сон и вынул у него реб-
ро, а место, где оно было, закрыл
плотью.

וַיִּבֶן יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הַצֶּלַע
אֲשֶׁר-לָקַח מִן-הָאָדָם לְאִשָּׁה וַיִּבְאֶהָ
אֶל-הָאָדָם: ²² Из ребра ГОСПОДЬ Бог создал
женщину и привел ее к человеку
(2:7, 21-22, Сел).

Замечание, что первый рассказ принадлежит т.н. Элохисту, а второй – т.н. Яхвисту, вероятно, справедливо и даже помогает понять происхождение этих двух рассказов, но оно еще ничего не говорит о том, почему они соединены вместе. Но нетрудно убедиться, что это не просто повтор одной и той же мысли другими словами, это два очень разных рассказа об одном и том же событии, и они прекрасно дополняют друг друга. Первый, например, говорит о единстве и равенстве мужчины и женщины, а второй подчеркивает столь характерное для многих древних культур представление о первенстве мужчины. Первый кратко описывает место, которое занимал акт творения человека в сотворении всего мира, второй сосредотачивается на «технологических» деталях этого акта. Первый указывает на

«образ Божий», уподобля сотворенного человека его Творцу, второй – указывает, что он, созданный «пыли земной», материален, как и прочие твари. Заодно можно отметить, что первый рассказ облечен в поэтическую, а второй – в прозаическую форму.

Ветхозаветные авторы не знали такого термина, как «богословская антиномия», поскольку, как уже было сказано, они вообще не обладали какой бы то ни было богословской терминологией. Но это еще не значит, что само явление было им чуждо или неизвестно. Вероятно, они просто выражали свои антиномические тезисы не в виде отточенных догматических формулировок, а скорее через сопоставление двух очень разных описаний или повествований, каждое из которых в целостности и полноте излагает одну из граней антиномии. Сомнительно, чтобы они не замечали противоречия между этими гранями, но полнота для них, очевидно, состояла не в устранении этого противоречия, а в преодолении его через синтез тезиса и антитезиса – и о том, что стало с антиномиями в христианской письменности, мы еще будем говорить в восьмой главе.

Проблема современных богословов, похоже, заключается в том, что они нередко не в состоянии увидеть обе грани этой антиномии и стремятся выбрать лишь одну, наиболее симпатичную, а вторую объяснить в каком-то совершенно особом смысле, который позволил бы не воспринимать ее всерьез.

Впрочем, если иногда параллелизм выглядит как два разных описания одного и того же события или явления, то иногда, напротив, мы встречаем одинаковое словесное оформление для, казалось бы, совершенно несхожих вещей.

Например, в Быт 3:16, наказывая первых людей заслушание, Бог говорит Еве:

וְאֶל-אִשְׁתּוֹ תִשְׁקָתִיךְ וְהוּא יִמְשַׁלְּבֶךָ	Мужа своего ты будешь вождельть: муж будет господином твоим. (Сел)
---	---

Практически те же слова говорит Он в следующей главе (4:7) Каину, в совершенно иной ситуации, не наказывая уже совершенный грех, но стремясь предупредить его совершение:

לִפְתַּח חַטָּאת רִבְךָ וְאֵלֶיךָ תִשְׁקָתוּ וְאַתָּה תִּמְשַׁלְּבֶנּוּ	...у порога грех таится. Он тебя вожделеет, ты его господин. (Сел)
---	--

Такое буквальное сходство явно не случайно, и потому, например, С. Фо³⁶ предлагает такое толкование: слово פְּרִשְׁתָּהּ, 'желание', обозначает не просто любовное влечение, но стремление обладать объектом страсти, господствовать над ним (как грех стремится господствовать над человеком). Соответственно, перевести проклятие женщине можно было бы так: «ты будешь стремиться преобладать над своим мужем, но все же именно он будет властвовать над тобой». С точки зрения С. Фо, речь идет о борьбе за главенство в семье, которая после грехопадения сменяет гармоничное главенство мужчины.

Нельзя не заметить, что подобная интерпретация ориентируется не только на Библию, но и на современные для интерпретатора проблемы, а именно, на богословие феминизма, которое иногда прочитывало соответствующий отрывок из третьей главы Бытия совершенно иным способом: главенство мужа над женой есть следствие грехопадения и должно быть упразднено в христианской семье. Действительно, сама С. Фо ссылается на феминистские дебаты в первом абзаце своей статьи.

Можем ли мы сказать, что в данном случае перед нами не экзегеза, а *эйсегеза*, то есть «вчитывание» в текст собственных идей? По-видимому, так и есть, но до некоторой степени это и неизбежно. Богослов обращается к Библии в поисках ответа на насущные вопросы своего времени, а не в поисках какой-то абстрактной и якобы объективной информации, не имеющей никакого отношения к его собственным проблемам и переживаниям.

Мы, разумеется, не можем с уверенностью сказать, что именно так понимал этот отрывок его автор, но у нас, по-видимому, есть все основания считать, что предложенное С. Фо понимание – одно из возможных. Библейский параллелизм дает богослову определенные направления поиска и предлагает для него определенную основу, но не детерминирует его результатов.

В определенном смысле слова библейский параллелизм создает сеть смыслов, подобную современным компьютерным сетям, прежде всего интернету: от каждого узла этой сети протянулось множество нитей к другим узлам – одни используются чаще, другие реже, и если возникает необходимость, то могут быть проложены и новые маршруты. Сеть достаточно гибка, и потому трудно предугадать точный мар-

³⁶ Foh, 1974.

шрут сигнала, отправленного с одного компьютера на другой, но существуют и общие правила пользования этой сетью, достаточно четкие и конкретные, чтобы можно было избежать хаоса. А самое главное, принципиально невозможно исчерпать все мыслимые переходы внутри этой сети. Разумеется, в интерпретации библейских текстов (не знаю, как точно обстоят дела в интернете) не любой переход возможен, не любой возможный осуществляется. Сопоставление эпизодов, образов, деталей происходит в рамках, заданных традицией и контекстом, но сами по себе эти рамки достаточно широки, чтобы породить неисчерпаемое богатство различных прочтений и интерпретаций.

Все ли из них оправданы, все ли законны? Полагаю, здесь нет общих правил. В последнее время среди филологов-христиан можно услышать оценки сугубо филологических методов с духовной точки зрения (особенно часто это касается семиотики). Можно услышать тут и гневную проповедь-обличение³⁷, можно встретить и своего рода покаяние³⁸. Но мне такая позиция не близка. Семиотика и структурализм нередко действительно оказывались своего рода «игрой в бисер» для узкого круга посвященных, нередко подменяли все богатство красок настоящего мира примитивной черно-белой схемой, нередко не видели за деревьями отдельных примеров леса исторической реальности. Кстати, эти особенности достаточно давно были замечены людьми, которые сами широко использовали структуралистские методы, например, немало слов о пределах структурализма сказал еще в 1968 году У. Эко³⁹.

Впрочем, свойствен ли подобный схоластический догматизм только этим методам? И перевешивают ли злоупотребления ту пользу, которую в определенных случаях эти методы могут принести? Обяза-

³⁷ «Мутное брожение, стремившееся избавиться от Бога всеми мыслимыми и немислимыми методами, изобрело т.н. “бинарные оппозиции”... Строго говоря, семиотике поклонились большинство из тогдашних властителей умов... Кое-кто смог избавиться от искушения и, отринув псевдонаучный или, точнее говоря, псевдорелигиозный миф семиотики, пришел к Православию» – Муравьев, 1999:238.

³⁸ «Обратившись к истории, расстаешься со структурализмом, хотя это, конечно, не единственный способ с ним расстаться. Поворот к истории отнюдь не был моим индивидуальным жестом. Долго питаться такой нездоровой и непривлекательной пищей, как грамматика поэзии и поэзия грамматики и сходные по интеллектуальному варварству блюда, нормальные люди не могли» – Живов, 2002:10.

³⁹ Эко, 2004.

тельно ли в очередной раз утверждать одно из двух: «учение N все- сильно, потому что оно верно» либо «учение N бессильно, потому что оно неверно»? Я уверен, что нет.

В гуманитарных науках всякая теория есть лишь более или менее точная модель описания действительности, но эти модели имеют дело не с абстрактными числами, химическими формулами или идеальными физическими телами, а с исключительно неидеальными и конкретными проявлениями исторической реальности и потому никогда не могут претендовать на точность и абсолютность, а в большинстве случаев даже на воспроизводимость и экспериментальную проверку результатов исследования.

Но если эта теория или методика позволяет нам увидеть в тексте нечто новое и вместе с тем интересное – она по крайней мере имеет право на существование. Поисками такой исследовательской методике мы и займемся в следующей главе.

5. Методология: в поисках классификации

В предыдущей главе мы пришли к выводу, что не так-то просто определить, где же в Библии заканчивается параллелизм, какие именно художественные приемы и особенности библейских текстов не имеют к нему никакого отношения. Однако в этой главе мы постараемся вернуться к более строгому пониманию параллелизма, чтобы попробовать найти для него наиболее удобные и адекватные методы анализа.

Как отмечалось в предыдущей главе, параллелизм – это прежде всего отношения между различными элементами текста. Эти элементы могут быть сколь угодно малыми или большими, от звуков до блоков текста. По мере того как мы будем изучать наш материал, нас будет интересовать не столько вопрос «как это может выглядеть?», сколько «как это работает?». Что дает параллелизм с точки зрения авторской стратегии и читательского восприятия? Что стоит знать современному читателю, чтобы лучше понять древний текст?

Прежде всего перед нами встанет вопрос масштаба: какие именно единицы анализируются, связи какого уровня рассматриваются? Как мы уже видели, значительная часть исследователей ограничивается элементарным уровнем: С. Геллер¹ и Д. Парди² исследовали лексические пары, М. О'Коннор³ – строки, которые определяются синтаксически (впрочем, в другой работе на этот уровень переходит и Геллер⁴). При таком подходе параллелизм ограничивается уровнем отдельных высказываний: словосочетаний, простых предложений, самое большое – коротких фраз.

Разумеется, существуют примеры анализа и на другом уровне. В-первых, можно говорить, как сочетаются стоящие рядом стихи, в том числе и те из них, которые как будто не связаны друг с другом по

¹ Geller, 1979.

² Pardee, 1988.

³ O'Connor, 1980a.

⁴ Geller, 1982a.

смыслу. Пример такого анализа можно найти в статье Д. Гэррета⁵. Достаточно часто он приобретает характер обычного риторического анализа – см., например, статьи М. Лихтенштайна⁶ и Т. Мак-Криша⁷, где на материале относительно небольших отрывков речь идет о хорошо знакомых фигурах речи, в частности, о хиазме. Существуют и отдельные книги, посвященные таким фигурам речи – о хиазме, например, подробно писал Дж. Брек⁸. Такой подход на практике означает, что к библейскому материалу применяются категории античных поэтик, и об ограниченности этой методологии мы уже говорили выше.

Мы начнем с самого элементарного уровня и постепенно начнем подниматься к уровням более высоким, причем по мере восхождения, как это обычно и бывает, наша дорога будет все менее торной. Это, в частности, значит, что в некоторых разделах мы можем ограничиться лишь общим обзором отдельных опубликованных работ. Например, о созвучиях в библейском тексте уже было сказано разными исследователями немало. Подробно пересказывать все это нет никакой нужды; добавить что-то новое практически невозможно. Но там, где мы приблизимся к малоисследованным областям, нам следует задержаться подольше и рассмотреть их подробнее.

Сначала мы рассмотрим, как могут выглядеть отношения параллелизма на низших уровнях – звук, морфема, слово. Но в последние десятилетия в исследованиях параллелизма берут за основу более высокий уровень – отдельные строки и сочетания строк. Этому уровню посвящен второй раздел главы, причем там мы попробуем определить, какой именно характер могут иметь отношения параллелизма, и на этой основе создать классификацию.

В данной главе мы не будем рассматривать параллелизм на уровне целых текстов или больших отрывков текста, но это обстоятельство никак не означает, что мы избегаем такого анализа. Напротив, многие черты, связанные с композиционным параллелизмом, уже рассматривались в предыдущих главах – например, в разделе 3.6., да и вся четвертая глава была по преимуществу посвящена связям между достаточно крупными блоками повествовательных текстов (начиная с

⁵ Garret, 1995.

⁶ Lichtenstein, 1995.

⁷ McCreech, 1995.

⁸ Breck, 1994.

нескольких стихов). Но чем выше уровень нашего анализа, тем сложнее бывает определить, какие именно формы принимает параллелизм, и даже просто отделить параллелизм от других структурных особенностей библейского текста.

Например, считать ли параллелизмом стройную композицию произведения, в котором различные части связаны друг с другом? Считать ли параллелизмом формальные образцы (паттерны), к которым постоянно возвращается поэтический текст – такие, как рефрен или акростих? С одной стороны, использование термина «параллелизм» само по себе едва ли может добавить нечто новое к нашему пониманию этих явлений. Но с другой стороны, некоторые особенности библейских текстов, отмеченные нами в связи с исследованием параллелизма, могут помочь понять, как связаны друг с другом различные элементы текста и что хочет нам сказать автор, связавший их воедино.

Но в этой главе мы будем стремиться не столько к широте панорамы, сколько к точности деталей и потому выше уровня отдельных образов подниматься не будем – хотя не будем забывать и о том, что для полноценного понимания природы параллелизма время от времени подниматься выше просто необходимо.

5.1. Параллелизм звуков и слов

5.1.1. Звуковой параллелизм

Что касается параллелизма звукового или, говоря иначе, созвучий, этот вопрос уже достаточно хорошо разработан и на библейском, и на ином материале. Этим приемом сознательно пользуются поэты во всем мире, его ожидают читатели. Вот, например, строки К.Д. Бальмонта, который этим приемом, пожалуй, несколько злоупотреблял:

Чуждый чистым чарам счастья,
Челн томленья, челн тревог,
Бросил берег, бьется с бурей,
Ищет светлых снов чертог.

В некоторых поэтических традициях подобные созвучия могут становиться главным средством формальной организации стиха и достигать высокой степени упорядоченности – именно так, например, слагали стихи

древние кельты и скандинавские скальды⁹. Но древние израильтяне в этом отношении были ближе к нам, хотя у них образцы, подобные бальмонтовскому, встречались чаще, чем в русской поэзии. К тому же нужно отметить, что звуковой параллелизм в Библии можно считать основным: все другие виды параллелизма обычно (хотя не обязательно) сочетаются с ним и поддерживаются им. Вероятно, причина такого первенства кроется в том, что звуковой параллелизм доступен непосредственному восприятию: мы слышим его прежде, чем понимаем значение сказанного.

Т. Мак-Криш¹⁰, рассматривавший звуковые повторы в книге Притчей, отметил, что в тексте они могут исполнять разные функции, например, выделяют определенные части текста или связывают различные отрывки между собой. К некоторым из его примеров нам еще предстоит вернуться.

Б. Грушовский¹¹ предлагает весьма интересную общую типологическую классификацию звукового параллелизма, в основу которой положено сосюроевское представление о знаке как единстве означающего и означаемого. Мы уже отмечали, что параллелизм разрушает автоматизм восприятия и придает отдельным звукам значение, которого они по определению лишены в обыденной речи. С точки зрения Грушовского, звуковые повторы не просто служат дополнительным средством привлечь внимание читателя и украсить текст: в поэзии они могут обретать и самостоятельное значение. Он предлагает различать четыре разновидности, которые мы рассмотрим по отдельности:

- ономатопея;
- экспрессивные повторы;
- повторы, фокусирующие внимание читателя;
- нейтральные повторы.

1. Ономатопея, то есть звукоподражание. Отношения между звуком и значением здесь наиболее просты и очевидны: звук непосредственно передает значение. Крик петуха по-русски передается словом 'кукареку', по-французски – 'kikericki', по-английски – 'cock-a-doddle-doo', да и кукушка в этих языках будет называться практически одинаково, если отбросить русский суффикс: англ. 'cuckoo', франц. 'coucou'.

⁹ Гаспаров, 1989:38-49; Матюшина, 1993.

¹⁰ McCreesh, 1991.

¹¹ Hrushovsky, 1980.

Разумеется, в огромном количестве случаев подобное звукоподражание уже не воспринимается носителем языка как таковое. Например, во многих европейских языках слово ‘ветер’ (ср. англ. ‘wind’, франц. ‘vent’ и т.д.) в некоторой степени сходно с завыванием ветра, но едва ли мы часто задумываемся об этом. С другой стороны, как говорит Грушовский, «поэзия может пробуждать случайное звукоподражание, деавтоматизируя читательское восприятие»¹² – например, подобное звукоподражание подчеркивается и обыгрывается в строфе К. Бальмонта:

Я вольный ветер, я вечно вею,
Волную волны, ласкаю ивы,
В ветвях вздыхаю, вздохнув, немею,
Лелею травы, лелею нивы.

Такое звукоподражание вполне однозначно: одно означающее соответствует одному означаемому.

Впрочем, поэзия не ограничивается уже существующими в языке случаями звукоподражания. Грушовский приводит¹³ пример из Т.С. Элиота: «red sullen faces sneer and snort», в котором явственно проглядывает хищный оскал тех, о ком говорит поэтическая строка. На русский язык ее можно было бы перевести, используя другие аллитерации: «грозят и гогочут багровые рожи». Из русской поэзии можно привести строки Б.Л. Пастернака, в которых слышны осторожные шаги в пустой комнате:

Тишину шагами меря,
ты как будущность войдешь.

Можно привести и библейский пример, как это делает Э. Вендлэнд¹⁴ – Пс. 139/140:4

שָׁנְנוּ לְשׁוֹנֵם כְּמו־נְחָשׁ шанану́ лешона́м кемо-на́хаш
חַמַּת עֲכָשׁוּב תַּחַת שְׁפָתַימוּ хамат ‘ахшув та́хат ше́фатэмо

...изошряют язык свой, как змея;
яд аспида под устами их. (СП)

Обилие шипящих и носовых согласных создает звуковой образ шипящих змей.

¹² Hrushovsky, 1980:48.

¹³ Hrushovsky, 1980:47.

¹⁴ Wendland, 1998:162.

2. Экспрессивные звуковые повторы отличаются от предшествующего вида, поскольку говорящий звуками своей речи не имитирует непосредственно звуки, о которых он говорит, но создает определенное настроение, тонирует текст. Связь между означающим и означаемым здесь в большей степени опосредована. Впрочем, нередко первый и второй тип перекликаются. Грушовский приводит подобный пример из Э.А. По:

And the silken, sad, uncertain	Шелковый, печальный, томный
rustling of the purple curtain...	шелест занавеси темной...

В качестве русского примера можно взять пушкинское «Буря мглою небо кроет» с обилием лабиализованных гласных. Звукоподражание ('rustling/шелест' у По, 'буря' у Пушкина) задает некоторую звуковую тему, которая становится в данном отрывке ведущей и потому продолжается и в словах, которые уже никак не выглядят с звукоподражательными.

Примеры такого рода щедро разбросаны по страницам поэтических книг Библии, нередко они и в книгах прозаических, и можно взять буквально первый попавшийся (Иов 37:16).

הֲתָדַעַ עַל־מִפְלְשֵׁי־עַב מִפְלְאוֹת הַתְּמִים דְּעִים	<i>ḥatedá' 'al-miflase-'áv mifl'e'ót temím de'ím</i>
---	--

Знаешь ли, как подвешены облака?
Совершенно Его знание, дела чудесны!

3. Звуковые повторы, фокусирующие внимание читателя. Здесь связь между означающим и означаемым еще более опосредована: звуковые повторы связывают между собой некоторые слова и тем самым заставляют читателя задуматься о внутренних смысловых связях между этими словами. Грушовский приводит пример из О.Э. Мандельштама¹⁵:

Вооруженный зреньем узких ос,
сосущих ось земную, ось земную...

Можно привести и пример из Э.А. По, на который обратил внимание Р. Якобсон¹⁶: в его знаменитом произведении "Nevermore" существенную роль играет перекличка между ключевыми словами *raven*, 'ворон', и *never*, 'никогда', которые почти зеркально отображают друг друга.

¹⁵ Hrushovsky, 1980:52.

¹⁶ Якобсон, 1975:222-223.

Здесь тоже можно привести пример подобные созвучия из Псалтири, подобранный Э. Вендлэндом – Пс 3:2.

יְהוָה מְהֵרָבֵנוּ צָרָיִךְ *ÿwē ma-rabbū cārāy*
 רְבִים קָמִים עָלַי *rabbīm qāmīm ‘alāy*

Господи! Как много врагов у меня!
 Как много восстающих на меня!

Пожалуй, именно этот тип звуковых повторов наиболее интересен для нас, именно он точнее других иллюстрирует природу параллелизма как способа провести самые неожиданные смысловые связи внутри текста. Именно к нему относится большинство ветхозаветных толкований собственных имен – иногда их еще называют этимологическими, но на самом деле к современной лингвистической этимологии они не имеют практически никакого отношения.

4. Нейтральные звуковые повторы. Здесь мы имеем дело со случаем, когда аллитерации, ассонансы и рифмы не имеют конкретного значения. Грушовский связывает их с поэтической речевой функцией, смысл которой состоит в привлечении внимания к языку как таковому. В данном случае мы вообще не видим на уровне звуков соответствия между планом выражения и планом содержания, и едва ли имеет смысл говорить здесь об означающем и означаемом. В то же время именно этот тип звуковых повторов наиболее обычен как в европейских системах стихосложения (будь то германский аллитерационный стих или новоевропейская рифма), так и в ветхозаветной поэзии с ее богатыми аллитерациями и, насколько позволяет нам судить масоретская запись, ассонансами.

Раскрывая механизм этого явления, Грушовский пишет: «Всекие созвучия в поэзии разрывают привычную, автоматическую связь между означающим и означаемым... Звук начинает восприниматься самостоятельно и бросаться в глаза. Но стремление человека... придавать, где только возможно, значение всем элементам языка превращает этот звук в новое означающее»¹⁷. Впрочем, следует признать, что граница между этим типом созвучий и предшествующим довольно условна и мы не всегда можем четко определить, к которому из них стоит отнести тот или иной отрывок.

¹⁷ Hrushovsky, 1980:49.

В качестве примера, пожалуй, можно привести самый первый стих Псалтири, насыщенный аллитерациями:

אֲשֶׁר־יְהִי אִישׁ אֲשֶׁר־יֵלֵךְ	<i>'ašré ža'úš 'ašér</i>
לֹא הָלַךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים	<i>lo' žaláx be'aḥát reša'ím</i>
וּבְכַרְךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד	<i>uvdérex haṭṭa'ím lo' 'amáđ</i>
וּבְמוֹשָׁב לְצִים לֹא יָשָׁב	<i>uvmošáv leḥím lo' yašáv</i>

Блажен муж,
что по совету нечестивых не ходит,
на дороге грешников не стоит,
и в собрании наглецов не сидит.

Подобное, разумеется, нередко происходит и в прозе, граница между случайными звуковыми повторами и целенаправленными аллитерациями тут очень и очень условна. Мы не в состоянии спросить автора, стремился ли он к созвучиям или они получились у него случайно. Впрочем, это и не играет принципиальной роли: в художественном творчестве очень многие приемы воспринимаются и автором, и читателем на уровне подсознания, но это обстоятельство не делает их менее действенными. Так и художник, создавая большое полотно, не просчитывает заранее точную длину и ширину каждого штриха; возможно, некоторые штрихи даже получаются не совсем такими, какими он стремился их сделать. Но если мы рассматриваем готовое произведение, мы не стремимся отделить «запланированные» штрихи от «незапланированных»; мы воспринимаем тот эффект, который они производят в совокупности.

5.1.2. Морфологический параллелизм

С параллелизмом звуковым теснейшим образом связан параллелизм морфологический, который иногда еще называют словообразовательным¹⁸ (но, видимо, такое определение все же неоправданно сужает рамки исследуемого явления). Собственно, морфологический параллелизм вполне можно считать особой разновидностью звукового, при которой созвучные части слова представляют собой идентичные морфемы. Например, у В.Ф. Ходасевича:

¹⁸ См. обсуждение этого вида параллелизма на русском материале: Кронгауз, 1999.

Перешагни, перескочи,
Перелети, пере- что хочешь...

Или у М.И. Цветаевой:

Рас-стояние: версты, мили...
Нас рас-ставили, рас-садили...

Разумеется, в древнееврейском языке приставочное словообразование далеко не столь продуктивно и многообразно, как в русском, поэтому там созвучные морфемы обычно относятся к области словоизменения (прежде всего глагольного спряжения и местоименных суффиксов). Приведем, следуя Э. Вэндленду, и здесь пример из Псалтири – Пс 101/102:7, где рифмуются начальные слова двух строк.

דָּמִיתִי לְקָאֵת מִדְּבָר *damítí liq'át midbár*
הֵייתִי כְּכֹס חֲרָבוֹת *ḥayítí kexós ḥaravót*

Я уподобился пеликану в пустыне;
я стал как филин на развалинах...

Вот еще несколько примеров¹⁹ – Притч 6:21.

קָשְׂרָם עַל-לִבְּךָ תָּמִיד *qashrém 'al-libbexá tamíd*
עֲנֵדָם עַל-גְּרִגְרֹתֶיךָ *'ondém 'al-gargerotéxa*

Носи их всегда в своем сердце,
надень, как ожерелье, на шею.

И своеобразный пример с повтором местоименного суффикса 1-го лица ед.ч. – Песн 6:3а.

אֲנִי לְדֹדִי *'aní ledodí*
וְדֹדִי לִי *vedodí lí*

у моего возлюбленного – я,
возлюбленный мой – у меня...

По своим функциям морфологический параллелизм идентичен фонетическому, с той лишь разницей, что здесь неизбежен и семантический параллелизм слов, образующих созвучия.

И о фонетической, и о морфологической разновидности параллелизма можно сказать, что они деавтоматизируют восприятие и приглашают чи-

¹⁹ Два следующих примера заимствованы из Watson, 1986:224.

тателя увидеть – или даже выстроить – смысловые связи между различными словами и блоками текста, которые вне этих созвучий не выглядят столь очевидными, и таким образом структурировать текст.

5.1.3. Ритмико-строфический параллелизм

Сходными функциями обладает и другой вид параллелизма, также ориентированный прежде всего на звучание – ритмический параллелизм. Как уже было отмечено в первой главе, даже в тех частях Библии, которые традиционно относят к поэтическим, мы не можем обнаружить строгого размера, однако определенная ритмическая упорядоченность может присутствовать даже в прозаических текстах.

Здесь мы не будем вновь обсуждать вопросы общего порядка, связанные с проблемой ритмической структуры древнееврейского стиха, которые уже обсуждались в первой главе. Достаточно будет отметить, что в современной науке предпринимались серьезные попытки выстроить определенные ритмические схемы для поэтических книг Ветхого Завета. Так, П. ван дер Люхт предложил своеобразный «строфический анализ» книги Иова. В весьма объемистом труде (более полутысячи страниц) он дал тщательную разбивку библейского текста на строфы, вводя при этом столь конкретные понятия, как строфа, антистрофа и «промежуточная строфа» (*Zwischenstrophe*)²⁰. Основной единицей он считает колон, или поэтическую строку, подобно тому как это делает большинство других исследователей. Схожая попытка была предпринята также М. Корпелом и Й. де Мором, предложившими в еще более объемном труде (более 750 страниц!) подробнейшую схему разделения шестнадцати глав Исаяи²¹.

Впрочем, однозначному делению на строфы не поддается ни книга Иова, ни книга Исаяи: разные исследователи предлагают несовместимые модели, и это само по себе уже свидетельствует, что идея регулярной строфики, привнесенная на библейскую почву из теории античной литературы, чувствует себя на этой почве не слишком уверенно. По-видимому, к библейскому тексту такие понятия, как, например, «строфа», могут быть применены со значительно большей долей условности, чем к произведениям классической античной или новоевропейской поэзии.

В то же время некоторые выводы ван дер Люхта вполне значимы и интересны: например, о том, что триколоны (т.е. группы из трех коло-

²⁰ van der Lugt, 1995:13.

²¹ Korpel – de Moor, 1998.

нов, вступающих в явные параллели друг с другом) играют роль «индикатора перехода» (transition indicator), т.е. сигнализируют о конце одного отрывка и о начале другого²². Также интересно предложенное ван дер Люхтом деление на внутренний и внешний (internal vs. external) параллелизм. Первый охватывает соседние колоны, второй «действует на расстоянии». Подробнее развивает эту идею Э. Вэндленд²³, и об этом нам еще предстоит говорить.

У. Уотсон полагает, что ритмическая упорядоченность может иметь несколько функций в поэтическом тексте²⁴. С его точки зрения размер (meter):

- задает темп прочтения и структуру текста;
- задает определенные образцы, повторение или нарушение которых значимо для читателя;
- указывает на мастерство поэта;
- деавтоматизирует читательское восприятие, показывая, что художественный текст отличается от повседневного;
- настраивает читателя на восприятие необычного сообщения;
- помогает запоминать текст наизусть.

Какие же можно выделить виды ритмического или, говоря иначе, строфического параллелизма?

1. Ритмическое сходство отдельных слов. По сути, такое сходство можно считать дополнительным признаком фонетического параллелизма: для того чтобы слова звучали похоже, они должны обладать не только одними и теми же звуками, но и примерно одинаковой просодией. Подробнее останавливаться на этой разновидности ритмического параллелизма едва ли стоит.

2. Ритмическое сходство линейных отрывков текста. Этот вид ритмического параллелизма, безусловно, изучен лучше всего. В поэтических текстах Ветхого Завета стоящие рядом строки в большинстве случаев обладают существенным ритмическим сходством (отдельных примеров можно не приводить – подойдет практически любой из примеров, приведенных выше), то же самое можно сказать и о многих отрывках прозаического текста, например, Быт 1:27.

²² van der Lugt 1995:9 и далее.

²³ Wendland, 1998.

²⁴ Watson, 1986:111-113.

וַיִּבְרָא אֱלֹהִים	<i>vaiyivrá' 'элогím</i>
אֶת־הָאָדָם בְּצַלְמוֹ	<i>'эт-ǵa'adám beцалmó</i>
בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ	<i>бецэле́м 'элогím барá' 'отó</i>
זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם	<i>zahár unqevá bará' 'otám</i>

Бог сотворил человека,
образ Свой,
Божий образ Он сотворил,
мужчину и женщину сотворил (Сел.)

В этом примере, как мы видим, ритмический параллелизм тесно связан с фонетическим, морфологическим, лексическим и синтаксическим. Собственно, так это обычно и происходит: библейский текст напоминает восточный ковер, в котором узоры разных видов и уровней образуют неразрывное единство.

3. Сходство ритмического рисунка двух частей текста. В данном случае речь идет о том, что некоторые отрывки текста, как стоящие рядом, так и удаленные друг от друга, обладают определенным ритмическим сходством, и это заставляет задуматься об их внутреннем сходстве.

Рассмотрим, выписав только прямую речь, диалог, который ведут в четвертой главе книги Ионы Бог и пророк (первая и последняя реплика ради краткости даны только по-русски):

слова Ионы

² – Ну вот, ГОСПОДИ, именно этого я и боялся, когда еще был на родине. Потому-то и хотел я скрыться в Таршиш. Ведь я знал, что Ты – Бог добрый и снисходительный, Твой гнев медлителен, а милость велика, и зла Ты людям не желаешь. ³ Так вот, Господи, забери мою жизнь, ибо лучше мне умереть, чем жить.

слова Господа

הֲיִטֵּב תָּרָה לָךְ	<i>ǵaǵetév ǵará lax</i>	⁴ – Стоит ли тебе так горячиться?
----------------------	-------------------------	--

слова Ионы

טוֹב מוֹתִי מֵחַיִּי	<i>tov motí meǵaiǵái</i>	⁸ – Лучше мне умереть, чем жить!
----------------------	--------------------------	---

слова Господа

הֲיִטֵּב תָּרָה לָךְ עַל-הַקִּיקָיִן	<i>ǵaǵetév ǵará-lehá 'al-ǵaqqikayón</i>	⁹ – Стоит ли тебе так горячиться из-за дерева?
---	---	---

слова Ионы

הֵימָב חָרָה-לִּי *hēmév xāra-lí* ‘ad-⁹ – Еще бы, для меня это
 עַד-מָוֶת *mávet* смертельное горе!

слова Господа

¹⁰ – Ты жалеешь деревце, над которым не трудился и которого не растил, за ночь оно возникло и за ночь пропало –
¹¹ так Мне ли не пожалеть Ниневию, город великий, в котором больше, чем сто двадцать тысяч человек не отличаются правой руки от левой, да к тому же и скота немало?

Мы видим, как длинная и богословски насыщенная речь Ионы в начале главы уравнивается подобной речью Господа в ее конце. Сходны и пары реплик, которые стоят в середине главы – в них содержится строго одинаковое число слов (то же самое, кстати, касается и двух больших речей – с оригинале каждая из них насчитывает 39 слов), да и структура высказываний очень похожа. Бог отвечает Ионе на его языке, но не совсем так, как Иона того ожидает – и сложная ритмическая симметрия подчеркивает эту идею автора.

5.1.4. Лексический параллелизм

Лексический параллелизм часто бывает тесно связан с фонетическим и морфологическим, так что провести четкую границу между ними не всегда возможно – например, в Иов 14:2²⁵.

כְּצִיץ יִצָּא וַיִּמָּל *keciṣ yīṣá’ vāyīmál*
 וַיִּבְרַח כְּצֶלַל וְלֹא יֵעֲמוֹד: *vāyīivrāx kaṣṣél véló’ ūa’amód*

Словно цветок, он распускается и вянет,
 промелькнет, как тень, и исчезнет.

Ключевые слова – צִיץ *циц*, ‘цветок’ и צֶלַל *цел*, ‘тень’, созвучны и друг с другом, и с другими словами этого стиха. Собственно, можно сказать, что два ключевых слова задают определенное созвучие, которое так или иначе выдерживается на протяжении всего стиха.

Еще один подобный пример – постепенно «затишающее» созвучие, заданное ключевыми словами שָׁלוֹם *шалом*, ‘мир’, и יְרוּשָׁלַיִם *йерушалáим*, ‘Иерусалим’, в Пс 121:6-8:

²⁵ Этот пример заимствован из Watson, 1986:227.

שָׁלוֹם יְרוּשָׁלַם	ша'алу́ шалом́ йерушала́им
: יְשֻׁלְיוּ אֶת־בְּיָדָה	йишл'а́йу 'оḡавáйих
יְהִי־שָׁלוֹם בְּחֵילָה	йеḡí-шалом́ беḡейл'эх
: שָׁלוֹה בְּאַרְמְנוֹתֶיךָ	шалва́ бе'арменотáйих
לְמַעַן אֶתִּי וְרַעִי	лемá'ан 'аḡáй вера'áй
: אֲדַבְּרָה נָא שָׁלוֹם בְּךָ	'адабберá-на' шалом́ бах

Желайте *мира* Иерусалиму!
 Да благоденствуют любящие тебя,
 да будет *миф* стенам твоим,
 покой – укреплениям твоим!
 Ради братьев и ближних моих
 я говорю: «*мир* тебе!»

Лексическому параллелизму, то есть сопоставлению слов, уже посвящено немало исследований. Это неудивительно: с одной стороны, эта грань параллелизма исключительно важна и многообразна, с другой стороны – легче поддается описанию, чем многие другие. Синонимы или антонимы – вещи объективные, наличие их в тексте нет необходимости доказывать, а вот где лежит та грань, за которой частое употребление в тексте одного и того же звука можно назвать эстетически значимым отклонением от статистически ожидаемой частоты или, иначе говоря, аллитерацией? Так что лексический анализ воспринимался исследователями как своего рода нить Ариадны в дремучем лабиринте параллелизма.

Например, М. Дахуд²⁶ в свое время предлагал такой метод интерпретации туманных мест Библии: если два слова стоят в параллельной конструкции и одно из них неизвестно, его смысл выводится по параллели. При этом исследователь имплицитно предполагает (но обычно не говорит этого явно), что отношения параллелизма должны быть строго синонимичными или антонимичными. Как мы уже не раз убеждались, такой подход слишком схематичен и порой приносит больше вреда, чем пользы: все богатство красок оригинала насильственно сводится к черно-белой схеме.

Кроме того, лексический параллелизм далеко не всегда означает полную симметрию. Вернемся к самому первому стиху Псалтири:

Блажен муж,
 что по совету нечестивых не ходит,
 на дороге грешников не стоит,
 и в собрании наглецов не сидит.

²⁶ Dahood, 1978.

Здесь мы видим три тройки слов. Существительные «нечестивые – грешники – наглецы» могут в таком контексте считаться близкими синонимами, но вот глаголы «поступать (в евр. оригинале “ходить”) – стоять – сидеть» явно выражают три разных действия. Иногда этому обстоятельству придается даже экзегетическое значение: так человек постепенно утверждается во зле – от временного «хождения» к стабильному «стоянию», а там и к уютному «сидению»²⁷. Наконец, «совет – путь – собрание» вообще едва ли имеют между собой нечто общее вне контекста данного стиха.

Приходится признать, что исследования лексического параллелизма пока еще далеки от исчерпывающей полноты; едва ли мы достигнем ее и в этой книге. Мы лишь остановимся на некоторых наиболее значимых аспектах лексического параллелизма.

5.1.4.1. Пары слов

Как уже было отмечено, логические отношения между двумя словами относительно легко поддаются классификации, и в последнее время в исследованиях библейского параллелизма все больше говорится о «парах слов»²⁸. Действительно, они характерны практически для всех фольклорных традиций, и параллелизм обычно понимается как конструкция, кирпичиками которой выступают именно такие пары. Один стих может содержать несколько различных кирпичиков. Разумеется, такие пары, как *небо – земля* или *добро – зло*, самоочевидны. Но как быть в пограничных случаях, когда слова, явно связанные друг с другом по смыслу, не являются ни синонимами, ни антонимами в узком смысле слова? У. Уотсон полагает²⁹, что об устойчивых парах слов мы вправе говорить там, где слова, принадлежащие к одному и тому же грамматическому классу (глагол, существительное и т.д.) достаточно часто встречаются в параллельных строках.

Как показывает У. Уотсон³⁰, некоторые пары слов, характерные для библейских текстов, были весьма распространены и в других литературных традициях древнего Ближнего Востока, как то шумерской, вавилонской, финикийской и угаритской – вплоть до буквальных совпадений. Вот, например, цитата из угаритского текста:

²⁷ См, в частности, Аверинцев, 2004:133-143.

²⁸ См., например, Berlin, 1985:64 и далее.

²⁹ Watson, 1986:128.

³⁰ Watson, 1986:129 и далее

bḥyk abn nšmḥ О твоей жизни, отец наш, мы *радуемся*,

blmtk ngln о твоём неумирании *ликуем*
(СТА 16 ii 98-99)

А вот – из Ис 9:3, где употреблена та же пара слов שָׂמַח и גִּיל:

שָׂמְחוּ לְפָנַי בְּשִׂמְחַת בְּקִצִּיר *Радуются* пред Тобой, как во время жатвы,
כְּאִשֶּׁר יִגִּילוּ בְּחֶלְקָם שָׂלָל: как *ликуют*, деля добычу.

Едва ли мы можем определить, идет ли здесь речь о генетическом или типологическом сходстве, т.е. о прямых заимствованиях или о самостоятельных находках разных авторов. Разумеется, некоторые сопоставления, например, *корни – побеги/цветы/плоды* или *вдова – сирота*, подсказаны самой природой или социальными установлениями, общими для всего Ближнего Востока (вдовы и сироты как два самых незащищенных класса людей). Такие пары слов могли возникать в разных традициях независимо друг от друга.

Иногда³¹ выделяют два класса подобных пар сравниваемых меж собой понятий и явлений. У пар первого класса существует *tertium comparationis*, т.е. основание для сравнения: льва и героя объединяют понятия смелости и силы; девушка и цветок сопоставляются благодаря их чистоте и красоте. Для второго класса связи между понятиями лежат в экстралингвистической плоскости, они принадлежат к одним и тем же семантическим полям. К этому можно добавить, что подобные экстралингвистические связи обычно задаются культурной традицией.

Как поясняет С.А. Геллер³², слова *вода, вино, молоко, пиво* относятся к семантическому полю **напитки**. С другой стороны, *вода* относится к семантическому полю **водная стихия**, куда также входят *море, река, поток, бездна*. Можно добавить, что если первые два поля универсальны, то в каждой конкретной культуре мы можем найти еще и специфические поля. Так, в библейском повествовании «воды бездны» теснейшим образом связаны с мифологическими чудищами, и поэтому можно выделить и третье семантическое поле **хтонической мифологии**, куда, помимо воды, будут относиться *море, чудища, Рахав и Левиафан*. Собственно, это даже не отдельное семантическое поле, а некое иное измерение семантического

³¹ Levin, 1962.

³² Geller, 1979.

поля **водная стихия**. В греческой мифологии, разумеется, другими будут не только имена божеств, но и сама окраска всего этого пласта мифологии, его внутренне содержание, и даже соотношение с семантическим полем **напитки** – ср. гомеровский эпитет «виноцветное море».

Итак, С. Геллер предлагает классифицировать прежде всего логические отношения между отдельными словами и выделяет при этом три вида отношений:

- простые
- осложненные (т.е. простые, в которых используются имена собственные или местоимения)
- составные (т.е. сочетание двух или более простых)

Простые, по Геллеру, выглядят так:

1	Синонимы	преступление – грех, мой голос – мои слова
2	Антонимы	внутри – снаружи
3	Список	есть – пить, дождь – роса
4	Меризм (подвид списка, в котором две крайности обозначают целое)	небо – земля
5	Определение (подвид синонимии)	вино – кровь гроздьев
6	Собственное имя (подвид синонимии)	Его народ – сыны Израиля
7	Местоимение (подвид синонимии)	Его народ – он
8	Целое – часть и часть – целое	твои враги – их спины
9	Абстрактное – конкретное и конкретное – абстрактное	несчастья – стрелы, меч – ужас
10	Числа	трое – и четвертое
11	Тождественность полная или неполная – повторение одного и того же слова или слова от того же корня в том же значении (в последнем случае тождественность неполная)	Израиль – Израиль
12	Метафора	воск – грешники

Примеры осложненного параллелизма, по Геллеру, выглядят так:

Иаков – Израиль (повсеместно в ВЗ; синонимия);

Каин – Ламех (Быт 4:24; список).

Вот примеры составного параллелизма:

бедные люди – гордые глаза (2 Цар 22:28; антитеза и целое – часть);

мой Бог – Бог моего отца (Исх 15:2; эпитет и тождественность).

Кроме того, Геллер предлагает вводить определенную градацию: одни пары слов в рамках единого семантического поля стоят ближе друг к другу, чем другие. Соответственно, ассоциации между двумя словами могут быть более или менее естественными, ожидаемыми для читателя. Об этом аспекте параллелизма действительно важно помнить, и мы к нему еще вернемся.

Безусловно, такой подход весьма полезен тем, что позволяет нам уйти от эмпирического умножения сущностей и создать строгую систему классификации, основанную на четких внутренних критериях, а не на расплывчатых впечатлениях исследователя. В дальнейшем, когда речь пойдет о классификации, мы пойдем именно этим путем.

Но с другой стороны, параллельные высказывания могут не иметь строго параллельных «пар слов». Кое-что может только подразумеваться. Иногда это явление называют «асимметричным параллелизмом»³³. Рассмотрим, например, Притч 10:5, как это делает Маузер³⁴:

אָרְבַּךְ בְּקַיִץ בֵּן מְשֻׁכֵּל Собирает (урожай) летом сын разумный,
נֹרְדָם בְּקַצִּיר בֵּן מְבוֹשָׁה: спит в жатву сын позорный.

Если мы попробуем выстроить пары слов, то у нас окажутся не слишком точные антонимы: собирает – спит, разумный – позорный. Здесь видна определенная асимметрия: за первой парой стоит очевидное противопоставление труда безделью, но вот понятия *разум* – *позор* уже не образуют столь тесного единства. По-видимому, читатель призван самостоятельно дополнить логическую цепочку: первый поступает *разумно* и потому похвально, второй действует глупо и потому *позорно*. Эксплицитно даны только первое и последнее понятие (разум-

³³ См., в частности, Mouser, 1995.

³⁴ Mouser, 1995:140.

5.1.4.2. Одно слово в двух значениях

Хороший пример отрывка, построенного на лексических повторах и парах антонимов, мы находим в Иов 1:21.

עָרַם יצתי מִבֶּטֶן אִמִּי	<i>'aróm yaáá'ti mibbétén 'immí</i>
וְעָרַם אֲשׁוּב שָׁמָּה	<i>ve'aróm 'ashúv sháma</i>
יְהוָה נָתַן וַיְהוּדָה לָקַח	<i>yĕhōwā nātán vайĕhōdā laqá</i>
יְהוָה שָׁם יְהוּדָה מְבֹרָחַ	<i>yĕhōwā shem yĕhōdā mevoráx</i>

Нагим я из чрева матери вышел,
нагим я туда и вернусь.
Господь дал, Господь взял –
будет имя Господа благословенно!

Три раза повторяется в этой краткой формуле имя Господа. Конечно, такое повторение не случайно, оно явно подчеркивает твердость веры Иова, который исповедует Господа своим Богом. В речах Иова это имя будет названо еще только дважды – в 12:9 и 28:28, а друзья и вовсе его не произносят (остальные случаи его употребления в этой книге – повествовательная проза или речь самого Господа). Может быть, автор хотел тем самым подчеркнуть, что Иов в момент своего отчаяния отказался называть Его этим именем, а друзьям, религия которых построена на правилах и изречениях, а не на опыте богопознания и богообщения, оно было и вовсе неизвестно? Трудно судить наверняка, но во всяком случае повторение имени здесь не случайно.

Повторяется и слово עָרַם, 'нагой'. Каждый новорожденный, разумеется, обнажен, но едва ли соплеменники Иова хоронили мертвецов безо всякой одежды! Первая строка заставляет читателя принимать это слово в его буквальном значении, 'голый', но вторая ясно указывает на метафорическое: лишенный всякого имущества и социального статуса, ничего не имеющий в этом мире.

Наконец, меняет свой смысл и выражение כִּי אִמִּי בֶטֶן, 'чрево моей матери' (хотя, строго говоря, оно не повторяется, на него лишь указывает местоименное наречие). В каком смысле Иов утверждает, что «туда вернется»? Некоторые сторонники учения о перевоплощении видят здесь указание на грядущее рождение в новом теле, но против такого понимания вопиет вся книга Иова, да и вся Библия. Если бы Иов верил в перевоплощение, ему бы не на что было жаловаться: оче-

видно, он искупает грехи прошлой жизни, а в следующей его ждет награда за долготерпение. Нет, вся его боль проистекает именно из этого ощущения единственности и неповторимости земной жизни, которым проникнуты и его друзья (при всей разнице в богословских доводах), да и вообще ветхозаветные евреи переживали это чувство острее многих других народов древности и современности.

Тогда что же имеется в виду под «чревом матери»? Очевидно, земля, мать всех живущих, и понять это нам помогает параллельное место в Быт 3:19 («возвратишься в землю, из которой ты взят»). Итак, этот небольшой отрывок основан на том, что одни и те же слова повторяются здесь в достаточно разных значениях.

Уместно будет вспомнить здесь и отрывок из повествовательного текста, который мы уже разобрали в разделе 4.2.: Иаков накануне таинственного поединка с Незнакомцем и решающего свидания с Исавом повстречал ангелов (מַלְאָכִים), после чего он сразу отправил вестников (מַלְאָכִים) с богатыми дарами для брата. Вновь одно слово употребляется в двух значениях.

5.1.4.3. Ключевые слова

О повторяющихся ключевых словах мы уже говорили в разделе 4.1. Нередко мы видим, что одно или несколько слов играют особую роль в определенном отрывке текста, задают его тему, связывают воедино разные эпизоды. Ключевые слова могут относиться и к достаточно большим отрывкам текста. Так, А. Абела показал³⁶, что в повествованиях об Аврааме можно выделить несколько основных тем, которые тесно переплетены между собой, и каждой теме соответствует одно или два ключевых слова:

Благословение –	בָּרַךְ	‘благословлять’
Потомство –	זָרַע	‘семья’
	בֵּן	‘сын’
Обетованная земля –	אֶרֶץ	‘земля’

В небольших отрывках текста ключевые слова иногда связаны со звучиями. Вот, например, Быт 9:6³⁷ – первый пример ветхозаветного законодательства:

³⁶ Abela, 1989:13 и далее.

³⁷ См. разбор этого примера в McCreech, 1991:76.

שִׁפְךָ דָּם הָאָדָם	шофэх дам ža'adám
בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ	ba'adám damó yiishaфэх
כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים	ки бецэле́м 'элозі́м
: עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:	'asá 'эт-ža'adám

Кто пролил кровь человека,
 кровь того человек прольет.
 Ведь по образу Бога
 Он создал человека.

Конечно же, здесь обыгрывается и звуковое сходство двух слов: אָדָם, 'adám, 'человек', и דָּם, дам, 'кровь'.

Еще один интересный пример – история грехопадения, рассказанная в третьей главе Бытия. Рассмотрим несколько ключевых цитат (СП):

И были оба наги (עֲרוּמִים), Адам и жена его, и не стыдились. (2:25)
 Змей был хитрее (עָרוּם) всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. (3:1)

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги (עֵירָמִם), и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания. (3:7)

И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят (אָרוּר) ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми... (3:14)

Четыре ключевых слова этого отрывка созвучны между собой:

עָרוּם	'aróm	– 'обнаженный' – это слово может обозначать непостыдную наготу ³⁸
עָרוּם	'arúm	– 'хитрый'
עֵירָם	'эрóm	– 'голый' – это слово в Библии обязательно связано с понятием стыда ³⁹
אָרוּר	'arúr	– 'проклятый'

Собственно, эта история о том, как первые люди от невинной наготы младенчества пришли к постыдному голому состоянию, а змей – от хитрости к проклятию.

³⁸ См, в частности, Иов 1:21 или Мих 1:8. Другие случаи употребления этого слова – 1 Цар 19:24; Ис 20:2; 20:3; 20:4; 58:7; 22:6; 24:7; 24:10; 26:6; Еккл 5:14; Ос 2:5; Ам 2:16.

³⁹ В каждом из десяти известных нам контекстов это слово относится к людям, находящимся в крайне унижительном положении: Быт 3:10; 3:11; Втор 28:48; Езек 16:7; 16:22; 16:39; 18:7; 18:16; 23:29.

5.1.4.4. Формулы

О роли повторяющихся формул в прозаических повествованиях речь также уже в разделе 4.1. Впрочем, нечто подобное можно встретить и в поэзии. Вот, например, Пс 86: 3-7 (в еврейском, равно как и в русском тексте выделены ссылки на Иерусалим и другие города):

<p>גִּבְרֹת מְדַבֵּר בְּךָ עִיר הָאֱלֹהִים סְלָה: אֲזִכִּיר רֶחֶב וּבְבַל לְיַדְעִי הִנֵּה פְלִשְׁתִּים וְצֹר עִם-כּוֹשׁ זֶה יֵלֶדְשָׁם: וּלְצִיּוֹן יֹאמֵר אִישׁ וְאִישׁ יֵלֶד בָּהּ וְהוּא יִכְוֶנֶה עַל־יוֹן: יְהוָה יִסְפֵּר בְּכֹתוֹב עֵימָם זֶה יֵלֶדְשָׁם סְלָה: וְשָׂרִים כְּחַלְלִים כָּל-מַעְיָנֵי בְּךָ:</p>	<p>³ Славное скажут <i>о тебе</i>, град Божий! (Сэла)</p> <p>⁴ Возвещу знающим Меня о Рааве и Вавилоне, о филистимлянах и Тире с Кушем – скажут: «такой-то <i>родился там</i>».</p> <p>⁵ О Сионе же будут говорить: «такой-то и такой-то <i>родились в нем</i>, Всевышним он укреплен!»</p> <p>⁶ Исчисляя народы, напишет Господь: «такой-то <i>родился там</i>».</p> <p>⁷ Поющие и танцующие: все источники мои – <i>в тебе!</i></p>
---	--

Синтаксис этого отрывка загадочен, точно так же, как и семантические связи внутри него. В частности, плохо понятно, что значит «там» в шестом стихе и как вообще этот стих соотносится с соседними. Весь псалом можно интерпретировать в двух противоположных смыслах: националистическом и универалистском⁴⁰. Согласно первой интерпретации, псалом говорит о грядущем первенстве Иерусалима, маленького провинциального городка древнего Ближнего Востока, над славными столицами мировых империй – быть уроженцем Иерусалима более почетно, чем быть вавилонянином (именно такое понимание, по-видимому, лучше вписывается в контекст Псалтири в целом). Согласно второй – речь идет о грядущем обращении языческих народов к Иерусалиму, о том, что иерусалимская «прописка» будет дана выходцам из всех народов (такое понимание согласуется с некоторыми пророчествами Ветхого Завета и, конечно же, со многими местами в Новом Завете).

Но при всех экзегетических проблемах четко видно одно: структура текста, ключевые слова и выражения, относящиеся к Иерусалиму и другим городам. Они выстраиваются в изящную хиастическую струк-

⁴⁰ Этим наблюдением со мной поделился в частной беседе В. Войнов.

туру (в дословном русском переводе идентичные еврейские фразы переданы тоже идентично):

	בָּךְ	о тебе
יָלַדְתָּם	יָלַדְתָּם	родился там
בָּךְ	יָלַדְתָּם	родился в нем
יָלַדְתָּם	יָלַדְתָּם	родился там
	בָּךְ	в тебе

Согласно первой интерпретации, первая, третья и пятая формула говорят о Иерусалиме, а вторая и четвертая – о других городах. Согласно второй интерпретации, четвертая формула тоже относится к Иерусалиму. Мы уже видели случаи, когда одно и то же слово меняет свое значение на кратком отрезке текста, но здесь, по-видимому, ничто не указывает прямо на возможность такого переосмысления. Судя по структуре текста, предпочтение стоит отдать первой интерпретации, но и вторая не противоречит буквальному смыслу псалма.

Вновь мы видим, как анализ параллелизма может помочь в решении экзегетических проблем.

5.1.4.5. Рефрен

Частным видом формул можно считать рефрен. Этот формальный прием – повтор через равные промежутки одного и того же текста – характерен для поэтических произведений, прежде всего для псалмов. Рефрены могут быть более или менее регулярными, более или менее точными (дословный повтор и повтор с вариациями), более или менее обширными. Пример точного и краткого рефрена в 135/136 псалме уже был приведен в предыдущей главе, причем нетрудно представить себе, как он мог звучать при исполнении этого псалма – см., например, рассказ, приведенный в 2 Пар 5:11-14 (СП):

¹¹ Когда священники вышли из святилища, ибо все священники, находившиеся там, освятились без различия отделов; ¹² и левиты певцы, – все они, то есть Асаф, Еман, Идифун и сыновья их, и братья их, – одетые в виссон, с кимвалами и с псалтирями и цитрами стояли на восточной стороне жертвенника, и с ними сто двадцать священников, трубивших трубами, ¹³ и были, как один, трубящие и поющие, издавая один голос к вос-

хвалению и славословию Господа; и когда загремел звук труб и кимвалов и музыкальных орудий, и восхваляли Господа,

ибо Он благ,

ибо вовек милость Его,

тогда дом, дом Господень, наполнило облако,¹⁴ и не могли священники стоять на служении по причине облака, потому что слава Господня наполнила дом Божий.

По-видимому, выражение «ибо Он благ, ибо милость Его навек», встречающееся в псалмах, и есть рефрен, который повторяли все участники богослужения.

В качестве примера более обширного и менее точного рефрена можно привести плач Давида по Саулу и Ионафану (2 Цар 1:19-27). Рефрен выделен здесь курсивом.

¹⁹ Повержена краса твоя, Израиль, на твоих высотах!

как могучие пали!

²⁰ Не говорите об этом в Гате,
не рассказывайте на улицах Ашкелона,
чтобы не радоваться филистимлянкам,
дочерям необрезанных не ликовать!

²¹ Горы Гилбоа! Ни росе, ни дождю на вас не быть,
урожая вашим полям не знать –
щит могучих, щит Саула повержен там,
словно помазания елеем он был лишен.

²² От крови раненных, от тел богатырей
лук Ионафана не отступал,
меч Саула впустую не отходил.

²³ В любви и согласии жили Саул и Ионафан,
не разлучились и в смерти своей они;
быстрее орлов, сильнее львов они были.

²⁴ Дочери Израильские! плачьте о Сауле,
что в украшенный пурпур вас наряжал,
золотые уборы вам дарил.

²⁵ *Как пали могучие на войне!*

На высотах твоих сражен Ионафан.

²⁶ Скорблю о тебе, мой брат Ионафан,
как ты был дорог для меня!

Превыше женской любви была твоя любовь.

²⁷ *Как пали могучие, оружие погибло!*

Нетрудно заметить, что, помимо рефрена, в этом плаче есть и много иных перекликающихся фраз: упоминание «дочерей необрезанных» и обращение к «дочерям Израильским», слова о взаимной любви Саула и Ионафана и о любви Давида и Ионафана и т.д. Тем не менее, отсутствие дословных повторов не позволяет нам называть эти переклички рефреном.

Рефрен может иметь разнообразные функции: например, он структурирует текст, выделяет основную мысль, подчеркивает кульминационные моменты.

5.1.4.6. Слова одного семантического поля

Наконец, можно представить себе ситуацию, когда мы не встречаем явных повторов, ярких синонимов или антонимов, но подбор слов оказывается далеко не случайным. Вернемся к приведенному выше примеру – плачу Давида о Сауле и Ионафане. Нетрудно выделить несколько основных семантических полей, представленных в этом плаче:

Война	Торжество	Смерть	Любовь
могучий	краса	пораженный	любить
щит	радоваться	пасть	согласный
лук	ликовать	повергнуть	брат
меч	помазать	кровь	быть дорогим
орел	пурпур	смерть	любовь
лев	украшения	погибнуть	
война	золото		
оружие	убор		

Все четыре поля вполне ожидаемы в погребальном плаче об умерших воинах: поэт говорит об их военных подвигах и смерти, воспекает их величие и описывает свою любовь к ним (хотя слова о любви к Саулу из уст Давида для нас в высшей степени необычны). Интерес-

но, что даже арифметически эти поля уравнивают друг друга: война и торжество, смерть и любовь выражаются примерно равным числом слов. Значение слов, относящихся ко второму полю (торжество), меняется на протяжении плача: сначала поэт стремится предотвратить ликование в стане врагов, а потом рассказывает, какие великие празднества были связаны с именем Саула в прошлом. Таким образом, он подчеркивает, что поражение Израиля лишь временно, что в конечном счете победа все-таки по праву принадлежит ему.

5.2. Параллелизм образов: попытка классификации

В 1966 году Р.О. Якобсон писал: «Структура параллелизма, лежащего в основе библейской и угаритской поэзии, требует тщательного лингвистического анализа, а кажущееся бесконечным разнообразие дошедших до нас параллелей необходимо свести в строгую и исчерпывающую типологию»⁴¹. Как ни странно, до сих пор задача эта не выполнена – более того, мне неизвестно, чтобы кто-то всерьез взялся за построение подобной «строгой и исчерпывающей» типологии. При этом никак нельзя сказать, чтобы попытки классификации параллелизма не предпринимались вовсе. Во второй части этой главы мы рассмотрим некоторые из таких попыток и попробуем построить свою собственную классификацию.

«Первооткрывателю» параллелизма Р. Лауту, как уже было сказано, хватало трех категорий: синонимический, антитетический и синтетический параллелизм. При синонимическом два высказывания выражают одну и ту же мысль, при антитетическом они противопоставляются, а при синтетическом – сопоставляются. Два столетиями позднее ему возразил Дж. Кугел: «Библейский параллелизм – либо одна категория..., либо сотня, но только не три»⁴². По материалу предшествующих глав уже можно догадаться, почему, но в этой главе мы сконцентрируем внимание именно на основных категориях, которые могут понадобиться нам для классификации столь сложного явления, как параллелизм. Одна категория – слишком мало для рабочей классификации, а сотня – слишком много. Попробуем найти нечто среднее.

⁴¹ Якобсон, 1987:100.

⁴² Kugel, 1981:58.

Классифицируя объект своих исследований, ученый делает это с двумя основными целями. С одной стороны, он стремится познать сущность предмета, а с другой – создать язык, на котором тот может быть описан. Рано или поздно вопрос о классификации встает перед каждым исследователем, не стала исключением и эта работа, посвященная библейскому параллелизму. Как мы уже убедились, библейский текст не может быть разложен на составные элементы настолько же легко, насколько легко распознаются, например, в античной риторике приемы, классифицированные еще Аристотелем.

Стоит ли все же придерживаться понятийного аппарата античной риторики, который остается для большинства литературоведов нормой и до наших дней? Стоит ли изобрести нечто новое? Или просто отказаться от попыток выстроить четкую классификацию, признав библейский материал слишком уникальным и разнородным? Попробуем посмотреть, каковы наиболее характерные из предлагаемых вариантов.

Сразу стоит отметить, что в этом разделе мы не будем рассматривать параллелизм на наиболее низких, «досемантических» уровнях, таких, как звуковой или ритмический. Параллелизм, как мы уже выяснили, не просто формальное украшение, но средство передачи смысла, а потому стоит рассматривать единицы текста, обладающие смысловым значением. В основном мы будем оперировать строками (полустихиями), но при этом не будем упускать из виду и более крупные единицы текста.

5.2.1. В поисках адекватного подхода

5.2.1.1. Примеры существующих моделей

Итак, параллелизм, вполне в духе античных или новоевропейских риторик, было принято делить на три части: синонимический, антитетический и синтетический. По сути дела такая классификация основывалась на чисто логических категориях синонимии, противопоставления и сопоставления. Понятно, что последний случай может включать в себя множество связей самого разного характера, и поэтому дальнейшие попытки классификации библейского параллелизма основывались по преимуществу на этой традиционной схеме, разлагая синтетический параллелизм на частные случаи.

Современный пример подобного подхода можно найти у С. Баллока⁴³. Здесь приведена его классификация с предложенными им самим примерами из книги Притчей:

1. Идентичность или равенство:

Кто льстит ближнему,
сеть ему стелет под ноги. (29:5)

2. Противоположность или контраст:

Кто пресытился, и медовые соты растопчет,
а голодному и горькое покажется сладким. (27:7)

3. Сходство:

Как прохладная вода для измученной души –
так и добрая весть с дальней стороны. (25:25)

4. Противопоставление с целью выявить абсурдность ситуации:

К чему глупцу трясти мошной?
Как купишь мудрость, если нет ума? (17:16)

5. Классификация людей, действий или ситуаций:

Легковерный всякому слову доверится,
осмотрительный над каждым шагом подумает. (14:15)

6. Оценка или предпочтение одного другому:

Доброе имя желанней любого богатства,
людская приязнь лучше золота и серебра. (22:1)

7. Последствия человеческих поступков:

Лодырь в холода не пашет,
значит, в жатву ничего не сыщет. (20:4)

Сходно выглядит и приведенный У. Уотсоном⁴⁴ в его фундаментальном труде список функций параллелизма между двумя строками, содержащими существительные⁴⁵:

⁴³ Bullock, 1995.

⁴⁴ Watson, 1986:125-127.

⁴⁵ Отметим, что Уотсон различает случаи, когда род существительных совпадает, и случаи, когда он не совпадает. Не потому ли, что англоязычному исследователю грамматический род представляется чем-то необычным? Ведь в древнееврейском, равно как и в русском, каждое существительное маркировано с точки зрения рода, и нет ничего особенного в том, что иногда эти показатели совпадают, а иногда – нет.

1. выразить меризм;
2. подчеркнуть антитезу;
3. выразить гармонию;
4. улучшить параллелизм;
5. для эмфазы;
6. подчеркнуть неизбежность наступления тех или иных событий.

Подобные классификации можно назвать формально-эмпирическими. Здесь, как нетрудно убедиться, смешаны и логические отношения между двумя идеями, и цель сопоставления этих идей, и авторский замысел. Особенно странно выглядит идея Уотсона, что иногда параллелизм... улучшает сам себя (4). Такие классификации, по сути, бесконечны: каждый новый стих, который не впишется в предлагаемые здесь рамки, потребует отдельного раздела. Можно было бы привести и иные многочисленные примеры подобных классификаций, более или менее удачных, однако основной их недостаток заметен сразу: они не столько объясняют суть такого явления, как параллелизм, сколько пытаются свести бесконечное разнообразие конкретного материала к нескольким наиболее часто встречающимся вариантам, определяемым по преимуществу в терминах все той же аристотелевой традиции.

Гораздо более разработанную и логичную схему предлагает Э. Вэндленд, описывая отношения между двумя полустигмами одного стиха в Псалтири⁴⁶:

Подобие

1. Пересказ: строка Б очень близка по значению к А (base-restatement).
2. Расширение: строка Б добавляет к А важные оттенки значения (base-amplification).
3. Уточнение: строка Б содержит частный случай или пример того, о чем сказано в А (general-specific).

Контраст

4. Противопоставление: один или более элементов строки Б противопоставляются соответствующим элементам А (base-contrast).

⁴⁶ Wendland, 1998:91-92.

Временное взаимодействие

5. Последовательная временная связь: в строке А происходит первое событие, в строке Б – второе (base-sequential time).
6. Параллельная временная связь: события, описанные в строках А и Б, происходят одновременно (base-simultaneous time).
7. Обстоятельная связь: А есть обстоятельство Б (base-circumstance).

Причинно-следственное взаимодействие

8. Причина: второе действие происходит из-за того, что произошло первое (reason-result).
9. Заключение: строка А служит основанием для вывода Б (ground-conclusion).
10. Основание для просьбы: событие А порождает просьбу Б (ground-request).
11. Просьба и способ ее выполнения: события строки А помогают выполнить просьбу Б (means-request).
12. Следствие: с помощью действия А совершается действие Б (means-result).
13. Цель: действие А совершается для того, чтобы произошло событие Б (means-purpose).
14. Цель просьбы: в строке А просят о том, чтобы совершилось действие Б (request-purpose).
15. Реальное следствие: если происходит (или истинно) событие А, то происходит событие Б, или истинно утверждение Б (real condition-result).
16. Нереальное следствие: если бы событие А произошло (или не произошло), то произошло бы (или не произошло) событие Б (unreal condition-result).
17. Неожиданное следствие: хотя произошло (или не произошло) событие А, но, вопреки ожиданиям, произошло (или не произошло) и событие Б, или утверждение Б оказалось истинным (condition-unexpected result).

Дополняющее взаимодействие.

18. Определение: строка Б содержит слова, характеризующие существительное или местоимение строки А (base-attribution).
19. Указание места: событие, описанное в строке Б, происходит там же, где событие, описанное в А (base-location).

20. Образ действия: в строке Б рассказывается, как происходило событие, названное в строке А (base-manner).
21. Отклик: строка Б выглядит как ответ на сказанное в строке А (base-response).
22. Содержание: строка Б содержит дополнение глагола, стоящего в А – обычно этот глагол обозначает речь (base-content).
23. Сравнение: строка Б сравнивается с А (base-comparison).
24. Дополнение: строка Б дополняет смысл А (base-addition).
25. Вариация: строка Б содержит вариант сказанного в А (base-alternative).

Безусловно, такая классификация гораздо более полна и методична. Но и она нам не полностью подходит, поскольку отражает не только отношения параллелизма, но и, к примеру, чисто синтаксические отношения между глаголом и дополнением (22) или между определяемым и определением (18). Если же перед нами речь, выстроенная по общим для данного языка синтаксическим правилам, нет смысла говорить о параллелизме.

В более поздней работе Л. Зогбо и Э. Вэндленд⁴⁷ предлагают еще более детальную классификацию, которая включает, например, и такой вид параллелизма: А называет число, Б его умножает – например, в 1 Цар 18:7 («Саул поразил тысячи, Давид – десятки тысяч»). Конечно, название чисел придает этому высказыванию особый колорит, но едва ли можно говорить, что здесь перед нами какая-то особая разновидность логических взаимоотношений. Все равно нам приходится делать выбор между тремя интерпретациями:

- а) Саул с Давидом *вместе* поразили много тысяч;
- б) Саул поразил тысячи и, *более того*, Давид – десятки тысяч;
- в) Саул поразил *всего лишь* тысячи, *тогда как* Давид – десятки тысяч.

Все три варианта находят многочисленные аналогии и среди высказываний, не содержащих никаких цифр. Кстати, судя по контексту, толпа имела в виду варианты (б) или даже (а), тогда как Саул явно слышал (в). Это обстоятельство еще раз напоминает о том, что параллелизм по определению может быть многозначным и в нашем суждении о его основном смысле есть некая доля субъективности.

⁴⁷ Zogbo – Wendland, 2000:23 ff.

5.2.1.2. Необходимость многостороннего анализа

Чтобы, с одной стороны, выйти из плена примитивной эмпирической классификации, а с другой стороны, избежать произвольной субъективности, Л.А. Шёкель⁴⁸ предложил определить те параметры, по которым в принципе можно классифицировать параллелизм. Очевидно, что плоскостная, одномерная классификация ни в коем случае не сможет претендовать на полноту описания предмета. Вот что Шёкель предлагает принять во внимание:

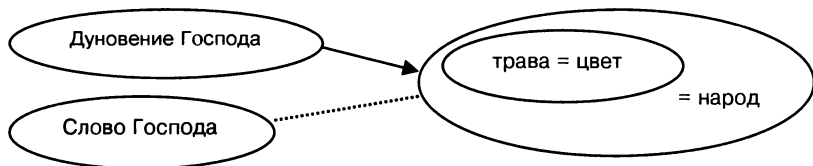
- **Число** параллельных строк: двойной, тройной, четверной и т.д. параллелизм .
- **Уровень**: два или более полустишия, стиха, двустишия или строфы. Иногда первый вид параллелизма (в границах одного стиха) называют внутренним (internal), а все остальные – внешним (external).
- **Логические отношения**: синонимический, антитетический или синтетический параллелизм . Именно этот параметр и служит главным критерием для эмпирических классификаций. Шёкель отмечает, что на самом деле здесь может существовать немалое число подразделов.
- **Полнота** параллелизма. Выше уже отмечалось, что нередко в двух параллельных элементах текста далеко не все слова соответствуют друг другу. Это может объясняться наличием эллипсиса или, действительно, желанием автора провести лишь частичные соответствия.
- **Двойные и тройные повторы**. Речь идет о ситуации простого повтора, точнее, о случаях, когда один из элементов параллельной пары сам образует ряд синонимичных высказываний, как, например, это происходит в Ис 40:7-8:

Засыхает трава, увядает цвет,
когда дунет на него дуновение Господа:
так и народ – трава.
Трава засыхает, цвет увядает,
а слово Бога нашего пребудет вечно.

Впрочем, я полагаю, что этот тип параллелизма не представляет собой ничего самостоятельного. Эту достаточно сложную конструкцию

⁴⁸ Schökel, 1988:52-57.

можно при желании разложить на «атомы параллелизма» и определять взаимоотношение каждых двух элементов в этом отрывке текста:



Очевидно, здесь перед нами два сопоставления (трава и цвет, трава и народ), одно противопоставление (народ и слово Господа) и одно соположение (дуновение Господа и слово Господа). Этот пример ясно показывает нам, что едва ли возможно составить классификацию, основываясь исключительно на каком-то одном уровне анализа. Вероятно, гораздо более продуктивным будет подход, при котором мы будем рассматривать отношения параллелизма вне зависимости от того, на каком уровне они проявляются.

Кроме того, ряд исследователей обратил внимание и на функции параллелизма. Очевидно, что исследователю не должно быть безразлично, какую роль в художественной ткани текста играют те или иные внутренние связи между его элементами. Например, Р. Олтер заметил⁴⁹, что т.н. синонимический параллелизм часто служит интенсификации – высказывание Б выражает ту же мысль точнее и сильнее, чем высказывание А, например, в Пс 17:18.

Он избавил меня от моих врагов,
от ненавистников, что были сильнее меня.

Во второй строке псалмопевец подчеркивает: сам бы он ни за что с ними не справился, поэтому помощь Господа была действительно великим чудом.

В конце концов, даже простой повтор одной идеи или одного образа фокусирует на нем внимание читателя, заставляет воспринимать сказанное глубже и серьезнее (Пс 17:9):

Дым идет от ноздрей Его,
из уст Его – пожирающий огонь,
пламенные угли от Него летят.

⁴⁹ Alter, 1985:27.

Другой исследователь, Д. Клайнз⁵⁰, говорит также об «уточняющем параллелизме», построенном по модели «А, точнее говоря, Б». Строка Б может уточнять или объяснять (*disambiguate or explicate*) строку А. Рассмотрим один приведенный им пример – Ис 40:16 (СП):

И Ливана недостаточно для жертвенного огня,
и животных на нем – для всесожжения.

Клайнз утверждает, что вторая строка не просто повторяет первую, но уточняет: в каком смысле ее в следует понимать? Может быть, ливанские кедры не сгодятся на дрова? Нет, не совсем так: даже обильные живностью Ливанские горы не смогут доставить достаточное количество жертвенных животных. На самом деле, конечно, и первое понимание (кедров не хватит на дрова) не стоит полностью исключать: вновь перед нами ситуация, когда один и тот же образ может прочитываться по-разному, и такое разнообразие, по-видимому, входило в авторский замысел о тексте.

Впрочем, хорош или плох этот пример, но окончательный вывод Клайнза кажется совершенно справедливым: «Читателю постоянно приходится разрешать тонкий и мучительный вопрос о том, как части текста соотносятся друг с другом и что вытекает из их соотношения. Это отношение... динамично и не может быть объяснено механически, оно раскрывается лишь при тщательном экзегетическом анализе, когда каждому стиху уделяется особое внимание. Любое дальнейшее теоретическое исследование подобных вопросов... будет опираться на совместные усилия в области герменевтики, современных методов литературного анализа (прежде всего таких, как критика читательской реакции и теория восприятия) и психолингвистики»⁵¹.

Можно отметить, что подобная неоднозначность появляется далеко не только в поэтических текстах. Вот, например, повеление, которое Господь дает Моисею в Исх 19:21-22 (СП):

И сказал Господь Моисею: «(А) сойди и подтверди народу, чтобы он не порывался к Господу видеть Его, и чтобы не пали многие из него; (Б) священники же, приближающиеся к Господу, должны освятить себя, чтобы не поразил их Господь».

⁵⁰ Clines, 1987.

⁵¹ Clines, 1987:96.

На тот момент актуально могло быть только первое повеление: ведь скинии еще не было, равно как и Ааронова священства. Из контекста мы знаем, что никакие другие священники в тот раз тоже не пытались приблизиться к Господу: на горе был один Моисей. Как же тогда связаны части А и Б? По-видимому, за изложением конкретной ситуации следует общий принцип: ни один человек, в том числе и священник, не должен приступать к Богу «просто так», не совершив положенных обрядов. Два отрывка связаны параллелизмом по принципу «частное – общее», о котором тоже упоминают многие работы. Впрочем, это даже еще более интересный случай: представлены два частных примера, которые иллюстрируют один и тот же общий принцип. Следовательно, параллелизм может быть более или менее открытым – в некоторых случаях связи проводятся явно, в других читателю остается о них лишь догадываться.

5.2.2. Новая модель классификации

Теперь от представления прежде существовавших точек зрения перейдем к изложению новой модели. Какими могут быть основные параметры классификации библейского параллелизма?

Во-первых – что именно классифицировать? Одни классификации стремятся отразить содержание, другие основаны на форме, третьи пытаются сочетать одно с другим. В разделе 5.2.2.3. мы вернемся к формальным критериям и увидим, что классификация, которая учитывала бы все существенные формальные черты и была бы при этом исчерпывающей, должна была бы насчитывать многие десятки, если не сотни различных рубрик. Конечно, использовать такое громоздкое построение в практической работе нецелесообразно. Кроме того, с самого начала этой книги основной упор делается не на то, как *выглядит* параллелизм, а на то, как он *устроен* и как *функционирует*. Поэтому наша классификация будет опираться на содержание и функции параллелизма, а не на его внешний вид.

Во-вторых, на каком уровне основывать классификацию? Очевидно, если брать за единицу стих, как это традиционно делается во многих работах, то классификации просто не получится, потому что в одном стихе или даже полустушии слова могут быть соединены самыми разными логическими связями. С другой стороны, «пара слов» – слишком мелкая единица. Если принять ее за основу, то от нас ускользает сама ткань художественного текста.

По-видимому, за основу следует взять нечто среднее. Говоря о художественном тексте, мы имеем в виду прежде всего некий образный ряд, систему образов. Такое понятие, как образ, поддается определениям с большим трудом, но на интуитивном уровне мы чувствуем его довольно неплохо. В художественных текстах образы могут вступать друг с другом в достаточно сложные отношения, поэтому мы будем говорить не о какой-то однозначной и четкой схеме, охватывающей текст определенной протяженности, а лишь о ряде конкретных А и Б, связанных друг с другом отношениями параллелизма (разумеется, элементов может быть больше двух).

Далее, каковы могут быть основные параметры отношений между различными образами библейского текста? С одной стороны, можно обратиться к формальной логике (как это и происходит при классификации «пар слов») и выстроить стандартную схему логических отношений между двумя понятиями. Но с другой стороны не стоит забывать, что библейский параллелизм несводим к формальной логике, что за сухой синонимией или антонимией кроется живой замысел автора, который стремится не просто напомнить нам о сходстве или различии того-то и того-то, но прежде всего выражает собственную мысль, не всегда очевидную для беглого взгляда современного читателя. Поэтому наряду с чисто логическими отношениями между двумя образами необходимо бывает задуматься и о функции их сопоставления.

Здесь нам будет нужно вернуться в вопросу, заданному в самом начале четвертой главы: где пределы параллелизма? Четких границ между параллелизмом и не-параллелизмом действительно нет. Явление, которое один отнесет к первой категории, другой объяснит как-нибудь иначе. Но для классификации мы можем предложить следующий основной принцип: если два или несколько образов в тексте могут быть адекватно поняты только в их отношении друг к другу, эти образы связаны параллелизмом. Разумеется, с формально-грамматической точки зрения некоторые фразы можно будет описать и иначе, например, как условный период или как главное предложение с определенительным придаточным. Рассмотрим только один пример – Притч 22:28, который далее будет приведен в качестве иллюстрации:

Не сдвигай старинной межи,
которую отцы установили.

С одной стороны, можно понять второе полустушие как простое определение (какую именно между нельзя сдвигать), либо как причину для требования, изложенного в первом полустушии (почему именно нельзя сдвигать между). Но с другой стороны, мы ясно видим два тесно связанных друг с другом образа: справедливые отцы, которые устанавливают на поле между, и их жадный потомок, который передвигает ее, чтобы захватить побольше земли. С этой точки зрения перед нами – явный параллелизм.

Все примеры для этой классификации были подобраны из одной и той же книги Притчей. Это придает материалу бóльшую однородность; кроме того, сама книга Притчей, состоящая в основном из кратких высказываний, построенных по принципу параллелизма, пожалуй, лучше других книг Библии подходит для анализа параллелизма образов. В некоторых из приведенных примеров отношения параллелизма связывают первую строку (полустушие) со второй, но в некоторых случаях – первую половину каждой строки с ее второй половиной. Разумеется, эта схема не претендует на совершенство, многое в ней может быть уточнено и добавлено.

5.2.2.1. Основные критерии

Логические отношения между двумя элементами текста

В этой части классификация стремится к тому, чтобы создать закрытый список – то есть всякий новый случай параллелизма в идеале должен найти себе место среди этих категорий, хотя нередко он может претендовать больше, чем на одно место.

Единство	Повтор	<i>(А, иначе говоря, Б⁵²)</i>	Сын мой, с ними не ходи по дороге, на их путь ступить остерегайся. (1:15)
	Тождество	<i>(А есть Б)</i>	Господа бояться – вот начало мудрости, Святого познавать – вот в чем разум! (9:10)
	Одно через два	<i>(А и Б описывают одно и то же)</i>	Сын! Соблюдай отцовскую заповедь и не отвергай материнского наказа. (6:20)
	Уточнение	<i>(то А, которое Б)</i>	Не сдвигай старинной межи, которую отцы установили. (22:28)

⁵² Разумеется, во всех этих конструкциях элемент А не обязательно стоит первым.

	Раскрытие	(А, а именно Б)	Тем, кто хочет постичь мудрость и наставление, и понять суть разумных изречений, усвоить правила благоразумия, праведности, справедливости и честности (1:2-3)
	Интенсификация	(А, и даже Б)	Страх Господень – надежная защита, прибежище тебе и твоим детям (14:26)
	Сужение	(А, в частности, Б)	Не сдвигай старинной межи, на поле к сиротам не вторгайся (23:10)
	Расширение	(А, и вообще Б)	Негодный свидетель глаумится над правосудием, преступление – пища для нечестивцев (19:28)
Соположение	Сопоставление	(есть А и есть Б)	Три вещи меня поражают, и четвертой я не понимаю: пути орла в небесах, пути змеи на скале, пути корабля среди моря, пути мужчины к девушке. (30:18-19)
	Контраст	(есть А, но есть и Б)	В словах бедняка мольба, но грубость в ответе богача. (18:23)
	Сходство	(А подобно Б)	И тотчас пошел он за нею, как бык идет на убой, как олень ступает в ловушку. (7:22)
	Оценка	(А лучше / хуже Б)	Доброе имя желанней любого богатства, людская приязнь лучше золота и серебра (22:1)
Взаимодействие	Причина и следствие	(А, следовательно, Б)	Накажешь наглеца – простакі образумятся, отчитаешь разумного – он поймет твою науку (19:25).
	Основание	(А, поскольку Б)	Не будь с теми, кто упивается вином, да объедается мясом, ибо пьяница и обжора обнищают, а лень тебя вырядит в лохмотья. (23:20-21)
	Цель	(А, чтобы Б)	Слушай советы, принимай наставления, и станешь со временем мудрее (19:20)
	Условие	(А, если Б)	Не упрекай наглеца, а не то возненавидит тебя, упрекай мудреца, и он тебя полюбит. (9:8)

Эта классификация сходит из вопроса: как строятся парадигматические отношения между параллельными элементами? Внешнее оформление этих отношений может выглядеть по-разному. Так, два явления могут сравниваться потому, что они происходят в одном и том же месте, или происходят одновременно, или затрагивают одних и тех же людей, или относятся к одной и той же сфере человеческой жизни (*фрейму*, как принято говорить в современной лингвистике), или просто перечисляются в одном списке. Это не принципиально. Важно другое: сопоставляются они или противопоставляются, одно ставится в зависимость от другого или служит ему причиной?

Основные функции параллелизма

В этой части классификация может считаться открытой – то есть некоторые новые случаи параллелизма могут потребовать введения новых категорий. Некоторые случаи могут относиться более, чем к одному разделу; практически все разделы могут делиться на подразделы.

Одно явление в фокусе	Описание явления	Я – Премудрость, и со мною пронизательность, знание и прозорливость я обрела. (8:12) Палица, меч, острая стрела – Таков для ближнего жесвидетель. (25:18)
	Характеристика или оценка явления	Лучше жить в пустыне, чем с женой вздорной и сварливой. (21:19) Как загрязненный родник, оскверненный источник – так и праведник, дрожащий перед нечестивцем. (25:26)
	Развитие образа или мысли	Если праведнику на земле воздастся, то нечестивцу, грешнику – и подавно. (11:31) Люди живы страхом Господним – кто исполнен им, спит спокойно, и беда его не постигнет. (19:23)
Более одного явления в фокусе	Перечисление разных явлений	Бывает, что проклинают отцов, и матерей не благословляют; бывает, что мнят себя чистыми, но от собственного кала не омылись, бывает, что смотрят надменно, высоко возносят взоры; бывает, что зубы – как мечи, и челюсти – как ножи мясника... (30:11-14)

Переход от одного явления к другому	Благословениями праведник увенчан, а на устах нечестивых – насилие. (10:6) Где сильны нечестивцы, силен и грех, но праведники увидят их падение. (29:16)
Установление логической связи между разными явлениями	Старания приводят человека к достатку, а суета – лишь к нужде. (21:5) Выслушай, сын, и прими мои слова – и продлятся годы твоей жизни. (4:10)
Определение отношений между разными явлениями	Глушцу не нравится думать, зато любо умом похвалиться. (18:2) Ведь блуднице цена – ломоть хлеба, а за чужую жену заплатишь жизнью. (6:26)
Определение разных явлений в абсолютной системе координат	Дурное дело – потворствовать нечестивому или засудить невиновного. (18:5) Богатый и бедный встанут рядом, ибо Господь сотворил обоих. (22:2)

Эта классификация сходит из вопроса: каков первичный эффект построения парадигматических отношений между параллельными элементами? Разумеется, в художественном тексте одно и то же высказывание может исполнять разные функции на разных уровнях и служить разным целям, но здесь мы говорим именно о самом первичном эффекте.

5.2.2.2. Дополнительные критерии

Можно надеяться, что два приведенных выше параметра учитывают самые основные стороны библейского параллелизма. Однако существует и немалое количество дополнительных деталей, которые часто незаслуженно ускользают от нашего внимания. Речь идет о возможных дополнительных параметрах классификации, среди которых можно выделить две основные группы: критерии интенсивности и критерии валентности.

Критерии интенсивности:

- Степень имплицитности/эксплицитности;
- Степень близости двух понятий (ожидаемости / неожиданности).

Параллелизм может быть выражен более или менее явно, причем читательские ожидания в различных традициях тоже могут быть различными: как уже было отмечено в разделе 2.4., для «ханаанейского» (то есть

угаритского и древнееврейского) параллелизма пропуск глагола во второй строке характерен гораздо в большей степени, чем для аккадского. В Притчах мы не найдем примера, где второе полустипише повторяло бы первое, но мы легко найдем его в самом начале Библии – в Быт 1:3 (СП):

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אֹר
וַיְהִי אֹר

vayyómer 'elođím yeđú 'or
vayđú 'or

И сказал Бог: «да будет свет!»
И стал свет.

Последняя часть этого стиха (וַיְהִי־אֹר) содержит те же слова, что и первая часть, пропущено только «сказал Бог». Озвученная воля Творца, сразу же в точности исполнилась. К сожалению, никакой перевод не передаст этого эффекта. Разумеется, такие буквальные повторы встречаются крайне редко, но и в тех случаях, когда повтора нет, два элемента текста могут быть ближе или дальше друг от друга.

Что касается степени имплицитности или эксплицитности, то можно сказать, что эксплицитный параллелизм – именно тот, который бросается в глаза и который всегда и называют параллелизмом («слушай, небо и внимай, земля»). Но здесь стоит вспомнить об упомянутом в разделе 5.1.4.1. т.н. «асимметричном» параллелизме (который точнее было бы назвать «имплицитным») – сопоставлении двух образов, при котором не вся информация дается открыто. Собственно, этот вид библейского параллелизма связан со стремлением автора заставить читателя самого потрудиться над разгадкой внутренней связи между двумя явлениями этого мира. То же самое касается и степени близости двух понятий. Когда неразумный юноша сравнивается с оленем, ступающим в ловушку, это понятно. Но вот в Притч 26:9 мы встречаем совершенно неожиданное сравнение:

חוֹת עַל־הַבֵּיר־שִׁכּוֹר
וּמִשַּׁל בְּפִי כְּסִילִים:

Терновник приходит в руки к пьянице
и притча – на уста глуца.

По-видимому, здесь имеется в виду, что и глупец может произнести притчу, но делает он это настолько же произвольно и неразборчиво, как и пьяница, который хватается за первую попавшуюся опору, пытаясь сохранить равновесие. Он даже не понимает, что именно оказалось в его руке. Если такой опорой окажется терновник, он раздерет руку неосторожного выпивохи, точно так же и притча в устах глупца обратиться против него самого. А может быть, пьяница с терновником

в руке случайно может ранить окружающих, как и дурак своими неуместными с поговорками?

Наверное, возможны и другие толкования. Для нас сейчас важно отметить, что сходство двух явлений в данном случае совершенно не очевидно, что основание для сравнения (т.н. *tertium comparationis*) приходится искать самому читателю. По-видимому, в этом и заключалась стратегия. Библейские тексты менее всего похожи на бездумную рекламу праведного образа жизни, которая сразу расставляет все точки над *i*, чтобы потребителю осталось только проглотить разжеванную информацию.

Что касается степени близости двух понятий, то здесь мы возвращаемся к игре автора с читательскими ожиданиями. Как уже было сказано в разделе 5.1.4.1., если в одной строке встречается имя *Израиль*, то вероятность употребления имени *Иаков* в следующей строке очень высока – а значимость этого имени, напротив, исключительно мала, читатель пропускает такой оборот речи как само собой разумеющийся. С другой стороны, когда терновник в руке пьяницы сравнивается с притчей в устах глупца, это сравнение совершенно неожиданно и потому обращает на себя особое внимание читателя.

Критерии валентности:

- Многозначность («Янусов параллелизм»)
- Смена контекста («возвратный параллелизм»)

Здесь мы соприкасаемся с самой неизведанной и самой перспективной областью исследования библейского параллелизма, на которой стоит остановиться подробнее. Все сказанное до сих пор касалось случаев, когда мы достаточно хорошо представляли себе, что и с чем сопоставляется. Однако далеко не всегда это так. Во-первых, слово может быть многозначным, и тогда каждое из его значений может вступать в самостоятельные логические связи с другими словами. Во-вторых, параллельны могут быть не только соседние высказывания, но и фразы, разнесенные по разным местам одной книги. Случаи параллелизма между различными библейскими книгами мы не рассматриваем, поскольку там может идти речь лишь о явном или скрытом цитировании более древнего текста в более новом, но никак не о намеренном включении в две книги двух параллельных высказываний – едва ли можно представить себе, чтобы две книги писались одним автором одновременно.

Что касается многозначных слов, можно сослаться на прекрасную книгу С. Нёгела, в которой подробно рассматривается наиболее инте-

ресная разновидность этого явления и приводится немалое количество примеров из книги Иова и других библейских текстов⁵³. Нёгел называет ее «янусовым параллелизмом» по имени двуликого Януса, а мы уже рассмотрели ее в разделе 1.1.3.1. В Притчах мы находим интересный пример такого параллелизма (3:19-20):

- ¹⁹ Господь премудростью основал землю,
небеса утвердил разумом;
²⁰ Его премудростью разверзлись *бездны*,
и облака кропят росую.

Слово **בְּתוֹמֹת**, ‘бездна’, относится к числу тех, которые сегодня принято называть многозначными. Оно может обозначать (1) первоначальный океан, стихию хаоса, из которой постепенно возникло мироздание, и (2) вместилище вод, которые расположены над небесным сводом, и (3) обыкновенное море. С чем связать это слово в данном месте, зависит от того, какое из значений мы выбираем. Значение (1) отсылает нас к предыдущему, 19-му стиху, а значение (2) – к облакам, через которые небесная влага попадает на землю (ср. Быт 7:11 и 8:2, где именно слово **בְּתוֹמֹת** обозначает вместилище воды, которая пришла на землю во время потопа). В контексте всей Библии и значение (3) оказывается нелишним – ведь в Исх 15:5,8 мн. ч. от **בְּתוֹמֹת** описывает морские воды, которые расступились перед израильтянами и поглотили египтян. Впрочем, в 8-й главе Притчей явных указаний на Исход нет, и эту аллюзию можно считать второстепенной.

Здесь кроется одна особенность янусова параллелизма, которая сильно усложняет наше исследование. Нередко, если не сказать, как правило, мы сталкиваемся с намеками и ассоциациями, а не с прямыми значениями слов. Что касается книги Притчей, то можно привести замечательный пример – слова Премудрости в Притч 8:27-31:

- ²⁷ Когда Он утверждал небеса – я там была,
когда чертил круг на поверхности бездны,
²⁸ когда Он водружал облака наверху,
когда укреплял источники бездны,
²⁹ когда Он полагал морю предел,
которого не преступят воды,
когда устанавливал основания земли –
³⁰ я была при Нем *строительницей*,
была ежедневным ликованием,

⁵³ Noegel, 1996.

веселилась перед Ним все время –
³¹веселилась о мире Его земном,
 ликовала о сынах человеческих.

Столь обширная цитата необходима, чтобы понять ситуацию со словом **בְּנוֹת**, которое здесь переводится как ‘строительница’ (30-й стих). Скорее всего, именно таково его прямое значение. Однако, основываясь на однокоренном слове в Есф 2:20 (**הָיְתָה בְּאֵמֶנָה אֶתֶּן** – «была у него на *воспитании*»), исследователи часто предлагают переводить это слово как ‘воспитательница, нянька’. Трудно сказать наверняка, насколько верны эти предположения, но если они верны, то в значении ‘строительница’ слово **בְּנוֹת** оказывается связанным со всеми предшествующими стихами, где речь идет о созидании мира, а в значении ‘воспитательница’ – с последующими, в которых говорится о детской радости, об игре перед лицом Господа и о «сынах человеческих» – младенцах создаваемого мира.

Безусловно, для адекватного понимания библейского текста важно представлять себе не только прямое значение тех или иных слов и выражений, которое нам подсказывают словари и грамматики, но и те ассоциации, которые могут они вызвать у читателя. Как уже не раз отмечалось выше, для библейских авторов эти ассоциации явно играли не последнюю роль.

Теперь перейдем к «возвратному параллелизму». Здесь можно упомянуть книгу Д. Снелла⁵⁴, которая представляет обильный материал по книге Притчей, хотя ее теоретическая часть выглядит довольно слабо. Речь идет об изречениях, которые полностью или частично повторяются в разных частях книги Притчей. Снелл ограничивается статистикой и на ее основании стремится установить относительную датировку различных частей книги – занятие, которое представляется не слишком перспективным. В то же время самый очевидный вопрос: что же заставило автора окончательной версии книги Притчей оставить в разных ее частях одни и те же или очень сходные изречения? – остается пока без ответа. Можно предположить, что это не результат какого-то недоразумения, а скорее сознательная стратегия автора.

Обычно параллелизм на расстоянии – это повтор, но далеко не всегда это так. Иногда в двух разных местах книги встречаются высказывания, в которых первые полустушия идентичны, но зато вторые разительно отличаются друг от друга. Рассмотрим один из таких случаев:

⁵⁴ Snell, 1993.

הוֹן עֲשִׂיר קָרִית עֲזָז
מַחֲתָת דְּלִילִים רִישׁוֹ:

Для богатого достаток – мощная крепость,
а для бедных нищета – пепелище. (10:15)

הוֹן עֲשִׂיר קָרִית עֲזָז
כְּחוֹמָה גִּשְׁבָּה בְּמִשְׁכִּיתוֹ:

Для богатого достаток – мощная крепость,
мнится он ему стеной неприступной. (18:11)

В первом стихе ситуация вполне понятна: богатый видит в своем достатке гарантию могущества и безопасности, тогда как бедного нищета делает как бы бездомным. Если бы это высказывание стояло само по себе, оно звучало бы совершенно банально: «лучше быть богатым и здоровым, чем бедным и больным». Но во втором случае нам предлагается взглянуть на ситуацию со стороны: достаток выглядит столь надежной опорой только в расчетах богача (בְּמִשְׁכִּיתוֹ), а из всей книги мы уже прекрасно знаем, насколько ненадежны человеческие планы и как отличаются они от Божественного Промысла. В этом свете и первое высказывание начинает звучать как изложение несовершенной, земной точки зрения, которая с высшей истиной не совпадает. Второе высказывание не то чтобы опровергает первое, но уточняет его, показывает его ограниченность.

Еще одна пара стихов – Притч 13:1 и 13:8, где одно и то же выражение употреблено в очень разных значениях:

בֶּן חָכָם מוֹסֵר אָב
וְלִץ לֹא-שָׁמַע נִעְרָה:

Мудрость сына – от отцовских наставлений,
а наглец упреков не слышит. (13:1)

כֶּפֶר נֶפֶשׁ-אִישׁ עֲשָׂרוֹ
וְרֵשׁ לֹא-שָׁמַע נִעְרָה:

Богатство сохранит человеку жизнь,
зато бедный упрека не услышит. (13:8)

Эти стихи стоят совсем рядом, так что невозможно представить себе, чтобы читатель не заметил буквального совпадения двух выражений. Но смысл их, по-видимому, различен: в первом случае речь идет о наглom сыне, который сознательно не хочет слушать отцовских упреков, а во втором – о бедняке, которому, в отличие от богача, эти упреки выслушивать не приходится.

Таким образом, *янусов* параллелизм основан на том, что одно и то же слово понимается в двух значениях в своем непосредственном контексте, а *возвратный* параллелизм (о котором подробнее будет сказано в разделе 6.6.4.) – на том, что одно и то же выражение встречается в тексте два раза в разных значениях.

5.2.2.3. Включать ли в классификацию формальные параметры?

Как уже было отмечено выше, многие существующие классификации в той или иной мере основаны на формальных признаках, например, на относительном расположении элементов текста (пара, список, климакс, хиазм и т.п.) и на их числе. К. Бейли⁵⁵, например, предложил различать три варианта параллельных структур (собственно, «инвертированный параллелизм» принято называть хиазмом):

Обычный параллелизм	Ступенчатый параллелизм	Инвертированный параллелизм
A	A	A
A'	B	B
B	C	C
B'	D	D
C	A'	D'
C'	B'	C'
D	C'	B'
D'	D'	A'

У. Уотсон предлагает различать конгруэнтность (сходство) и анти-конгруэнтность (противопоставление). Например, если во второй строке существительным мужского рода соответствуют существительные женского рода или наоборот, то такие строки будут анти-конгруэнтны. В результате у него получается схема из четырех элементов:

Параллелизм (прямая конгруэнтность): $a_1, a_2, a_3... // a_1, a_2, a_3...$

Хиазм или зеркальная симметрия (обратная конгруэнтность): $a_1, a_2, a_3... // ...a_3, a_2, a_1$

Прямая анти-конгруэнтность: $a_1, a_2, a_3... // -a_1, -a_2, -a_3...$

Обратная анти-конгруэнтность (хиастическая): $a_1, a_2, a_3... // ...-a_3, -a_2, -a_1$

Нетрудно убедиться, что даже две этих очень простые схемы принципиально не сводимы к одной: Бейли не делает различия между конгруэнтностью и анти-конгруэнтностью, а Уотсон – различий между

⁵⁵ Bailey, 1976:48.

обычным и ступенчатым параллелизмом. А что, если потребуется ввести еще несколько параметров? А что, если у одних существительных совпадет род, а у других – нет? Или существительным будут соответствовать глаголы? А некоторые слова вовсе будут пропущены? Или утвердительной фразе будет соответствовать вопросительная? Тогда для конгруэнтности придется вводить новые степени. Понятно, что если мы захотим последовательно и полно отобразить даже те немногие формальные факторы, которые уже учтены в этих двух схемах, придется существенно усложнить их.

Но в нашей классификации мы обращаем внимание прежде всего на сами отношения параллелизма, а не на расположение элементов, связанных этими отношениями. Как можно увидеть на примере многих исследований (см., в частности, схему Д. Кларка в разделе 3.6.2.), формальные структуры могут усложняться до бесконечности, и никакая классификация не способна будет включить все мыслимые варианты.

Поэтому в нашей классификации мы вынуждены отказаться от учета чисто формальных критериев, чтобы не перегружать ее.

5.2.2.4. Условные обозначения

Итак, сведя воедино все обозначенные выше параметры (кроме формальных), можно построить схему классификации, применимую для анализа конкретных текстов. Для удобства принятые нами параметры могут быть обозначены краткими буквенными индексами (см. след. табл.).

Содержание первых двух индексов уже было достаточно подробно описано выше. Третий и четвертый индекс – цифровые, они отражают довольно субъективную оценку двух критериев: эксплицитности и ожидаемости, причем единица означает минимальную, а пятерка – максимальную степень. Например, если вторая строка в точности повторяет синтаксис первой и употребление в ней слова – синонимы или антонимы слов из первой строки, то эксплицитность параллелизма максимальна. А в случае, когда общего между двумя строками – только основная тема или идея, эксплицитность минимальна. Если первая строка говорит об Израиле, а вторая – об Иакове, или первая – о небе, а вторая – о земле, такой параллелизм максимально ожидаем. Но если стих сравнивает притчу в устах глупца с колючкой в руке пьяницы, то ожидаемость минимальна.

Пятый и шестой индекс – дополнительные, они появляются только в тех относительно редких случаях, когда мы встречаемся с янусовым или дистантным параллелизмом.

1		2		3	4	5*	6*
Пов	Повтор (<i>А, иначе говоря, Б</i>)	Опс	Описание явления	1	1	я	в
Тож	Тождество (<i>А есть Б</i>)	Хар	Характеристика или оценка явления	2	2		
Одн	Одно через два (<i>А и Б описывают одно</i>)	Рзв	Развитие образа или мысли	3	3		
Утч	Уточнение (<i>то А, которое Б</i>)	Прч	Перечисление разных явлений	4	4		
Рск	Раскрытие (<i>А, а именно Б</i>)	Прх	Переход от одного явления к другому	5	5		
Инт	Интенсификация (<i>А и даже Б</i>)	Свз	Установление логической связи между разными явлениями	Степень эксплицитности	Степень ожидаемости	Присутствует янусов параллелизм	Присутствует возвратный параллелизм
Суж	Сужение (<i>А, в частности Б</i>)	Отн	Определение отношений между разными явлениями				
Рсш	Расширение (<i>А и вообще Б</i>)	Кор	Определение разных явлений в абсолютной системе координат				
Соп	Сопоставление (<i>есть А и есть Б</i>)						
Кон	Контраст (<i>есть А, но есть и Б</i>)						
Схд	Сходство (<i>А подобно Б</i>)						
Оцн	Оценка (<i>А лучше / хуже Б</i>)						
Слд	Причина и следствие (<i>А, следовательно, Б</i>)						
Осн	Основание (<i>А, поскольку Б</i>)						
Цль	Цель (<i>А, чтобы Б</i>)						
Усл	Условие (<i>А, если Б</i>)						

5.2.2.5. Примеры

Чтобы посмотреть, как может быть применена эта классификация на практике, можно рассмотреть здесь ряд примеров из той же книги Притчей. Далее приведены некоторые из многочисленных стихов, которые Т. Мак-Криш приводит как примеры созвучий⁵⁶. В этой статье говорится лишь о фонетическом параллелизме, но можно взглянуть и на другие его грани, ведь невозможно себе представить, чтобы созвучия использовались «просто так» и не влияли на читательское восприятие текста в целом. С другой стороны, именно примеры с явными созвучиями позволяют нам лучше увидеть, как действует параллелизм на всех уровнях.

Притч 13:7 – СопПрч44

יֵשׁ מִתְעַשֵּׂר וְאֵין כֹּל *йеш мит'ашшёр ве'эйн кол*
 מִתְרוֹשֵׁשׁ וְהוֹן רָב: *митрошеш веэён рав*

Один притворится богачом – а ничего нет,
 другой бедняком – а богатства полно.

Здесь мы видим полный параллелизм с небольшим эллипсисом (во второй строке не повторяется частица **וְ** 'есть'). Не связаны созвучиями только последние слова каждой строки, что обстоятельство подчеркивает роль этих слов в стихе. С точки зрения семантики, стих довольно прост: здесь перечисляются разные явления, встречающиеся в этом мире.

Притч 16:3 – ЦльСвз23

נָל אֶל־יְהוָה מַעֲשֵׂיךָ *гол 'эл-йэвэ ма'асéха*
 וַיַּכְנוּ מַחְשְׁבוֹתֶיךָ *вейиккóну махшевоtéха*

Вверь Господу дела свои,
 и свершаться замыслы твои.

Здесь мы видим лексический и морфологический параллелизм, который приводит к образованию своего рода рифмы (местоименный суффикс 2 л. ед. ч. м.р.). Смысл этого стиха тоже достаточно прозрачен: автор предлагает читателю определенное наставление и показывает, какие блага будут ему дарованы, если он это наставление исполнит.

⁵⁶ McCreesh, 1991.

Притч 22:10 – **ТожОпс44**

גָּרַשׁ לֵץ וַיֵּצֵא מָדוֹן garésh lez veyeyca' madón
 וַיִּשְׁבֹּת דִּין וְקָלוֹן veyishbót din veqalón

Прогони наглеца – и уйдет раздор,
 утихнут ссоры и брань.

В этом примере тоже получается своеобразная рифма, но здесь она задана не суффиксами, а созвучием ключевых слов (три существительных заканчиваются на одну и ту же согласную, а слова מָדוֹן *мадón* и קָלוֹן *калón*, кроме того, образованы по одной и той же модели и одинаково огласованы). Вторая строка этого стиха продолжает описание, начатое во второе половине первого стиха.

Притч 21:5 – **КонСвз43**

מַחְשֵׁבוֹת חָרוּץ אֶדְ-לְמוֹתָר махшевóт ҳару́ц ах-лемотáр
 וְכָל-אֵץ אֶדְ-לְמַחְסוֹר vехол-'áц ах-лемахсóр

Старания приводят к достатку,
 а суета – лишь к нужде.

Здесь мы видим многочисленные созвучия, порожденные прежде всего сходством ключевых слов. Стремясь показать внутренние связи между различными явлениями и понятиями, автор подбирает и созвучные слова. Там, где ему потребовалось слово אֵץ 'áц, не связанное созвучиями с другими ключевыми словами стиха, он подобрал служебные слова таким образом, что в результате звуковой комплекс וְכָל-אֵץ *vехол-'áц* в некоторой степени созвучен со звуковыми комплексами אֶדְ-לְמוֹתָר *ах-лемотáр* и אֶדְ-לְמַחְסוֹר *ах-лемахсóр*.

Притч 11:4 – **КонКор23**

לֹא-יִוְעִיל הוֹן בְּיוֹם עֲבָרָה ло'-йо'úл ҳон бейóм 'эврá
 וַצַּדִּיקָה תַצִּיל מִמָּוֶת уцедáқá тацци́л мимма́вет

Не поможет богатство в День Гнева,
 а праведность избавит от смерти

В первом полустиишии мы видим яркие ассонансы. Кроме того, созвучны некоторые другие слова этого стиха, хотя эти созвучия нельзя назвать очень яркими. С точки зрения семантики, богатство и праведность противопоставлены здесь друг другу на фоне Дня Гнева и смерти как абсолютной точки отсчета.

Притч 19:28 – **РсшРзв32**

עַד בְּלִיעַל יִלְיָץ מִשְׁפָּט וּפִי רְשָׁעִים יְבַלַּע אֲוֵן 'эд белийá'ал йали́ц мишпáт
: уфí реша'úm йеваллá'-'áвен

Негодный свидетель глумится над правосудием,
преступление – пища для рта нечестивцев.

Здесь мы видим, как частное утверждение в первом полустиии сменяется общим выводом: не только лжесвидетель, но и вообще нечестивцы, и они не просто извращают правый суд, но и вообще «питаются» преступлениями.

Притч 22:13 – **СлдРзв23**

אָמַר עֶצֶל אָרֵי בְחוּץ 'амáр 'áцел 'арí ваху́ц
: בְּתוֹךְ רַחֲבוֹת אֲרָצָה бетóх рехо́вот 'эрацеáх

Лодырь говорит: «Лев во дворе!
Посреди улицы погибну!»

Богатые созвучия, включающие как согласные, так и гласные, усиливают комический эффект. Второе полустиие развивает абсурдную мысль лодыря, выраженную в первом полустиии.

Притч 16:17 – **ОднРзв23**

מַסִּלָּת יִשְׁרִים סוּר מֶרֶע месилáт йешарím сур мерá'
: שְׁמֵר נַפְשׁוֹ נִצֵּר דַּרְכּוֹ шомéр нафшó ноце́р даркó

Дорога честных – сторониться зла,
сохранит свою жизнь, кто не собьется с пути.

Аллитерации и ассонансы, а точнее сказать – морфологический параллелизм второй строки придает ей афористичность и способствует развитию темы, заданной в первом полустиии.

Притч 13:20 – **КонСвз44**

הַלּוֹךְ אֶת-חֲכָמִים וְחָכָם халóх 'эт-хэхамím вэхэхám
: וְרָעָה כְּסִילִים יָרוּעַ веро'э кесилím йерóа'

Кто с мудрецами общается, станет мудрее,
кто повелся с глупцами – беда ему!

В первом полустиии мы видим однокоренные слова, а во втором – созвучные слова от разных корней: יָרוּעַ – רָעָה, ро'э – йерóа', говоря языком современного литературоведения – игру слов. Впрочем,

мы не знаем наверняка, отличали ли автор и первые читатели однокоренные слова от слов созвучных. Для нас, впрочем, очевидно, что такие слова употреблены здесь не случайно и что они помогают автору показать внутреннюю связь между различными явлениями.

Итак, если попробовать теперь ответить на вопрос: а возможна ли вообще классификация библейского параллелизма? – ответ явно будет неоднозначным. Если понимать под классификацией распределение всех стихов той или иной книги по определенным разделам, озаглавленным в соответствии с традиционными категориями аристотелевой поэтики, то приходится признать, что библейский параллелизм такой классификации практически не поддается. Сам материал противоречит такой методике.

Но если под библейским параллелизмом мы признаем не просто формальный прием, а принцип организации образного ряда и, в конце концов, принцип строения текста, то классификация оказывается вполне возможной и полезной. Предложенная здесь модель наверняка может быть уточнена и дополнена, но и в своем нынешнем виде она может помочь найти выход из тупиковой дилеммы: описывать библейский текст в категориях чуждой ему поэтической и риторической традиции или вовсе отказываться от систематического описания.

Разумеется, в «теоретических» главах этой книги (с первой по пятую) невозможно было даже в самых общих чертах коснуться всех возможных вопросов, связанных с библейским параллелизмом. Задача этих глав заключалась скорее в том, чтобы представить читателю, с какой точки зрения можно подходить к этому явлению, прежде чем перейти к более детальному анализу, который содержится в следующей главе.

6. Анализ текстов

В этой главе мы рассмотрим ряд текстов из разных книг Ветхого Завета, чтобы увидеть, как можно применить на практике те теоретические положения, о которых шла речь в предыдущих главах. Мы начнем с отдельного небольшого псалма, далее перейдем к отрывку из большой поэмы (книги Иова) и к большому повествованию об Иосифе из книги Бытия. Методы анализа нарративных текстов, пригодятся нам и при анализе совсем маленького, но исключительно сложного для понимания отрывка из книги Исход. А затем мы перейдем на уровень целых книг: маленькой и динамичной книги пророка Ионы и большого сборника, полностью выстроенного на принципе параллелизма – книги Притчей.

Как и было обещано в предисловии, параллелизм для нас – «точка вхождения» в океан библейской словесности. Это значит, что в каждом из примеров нас будут интересовать какие-то отдельные грани этого сложного явления под названием. Невозможно будет в каждом случае рассмотреть они все. С другой стороны, размышления о параллелизме неизбежно будут приводить нас к разговору о тех или иных особенностях этих текстов, нам придется рассматривать вопросы от грамматических до экзегетических.

Уже когда отрывки для анализа были окончательно выбраны, я обратил внимание на их сюжетное сходство. Все они по-своему говорят о трудной судьбе человека в этом мире, о выпавших на его долю несчастьях и о том, как найти в страдании смысл. Наверное, для равновесия следовало бы выбрать радостные, торжествующие псалмы, например, один из завершающих Псалтирь гимнов с лейтмотивом «Хвалите Господа». Но параллелизм таких псалмов прозрачен, и читателю будет нетрудно проанализировать их самостоятельно. В конце концов, есть и свое, притом немалое преимущество в том, что тексты этой главы будут перекликаться и друг с другом, и с вечными вопросами человечества.

6.1. Псалом 7

- שָׁנִיזוּ לְדָוִד אֲשֶׁר־שָׁר לַיהוָה
 עַל־דְּבַר־כּוֹשׁ בֶּן־יְמִינֵי:
 אֱלֹהֵי בְּדָחַסְיֵי יְהוָה
 הוֹשִׁיעֵנִי מִכָּל־הַדְּפִי וְהַצִּילֵנִי:
 פֶּן־יִטְרַף כְּאַרְיֵה נִפְשִׁי
 פֶּרֶק וְאִין מִצִּיל:
 יְהוָה אֱלֹהֵי אִם־עָשִׂיתִי זֹאת
 אִם־יִשְׁעוּל בְּכַפִּי:
 אִם־גַּמְלֹתַי שׁוּלְמֵי רַע
 וְאֶחְלָצָה צוּרְרֵי רִיקָם:
 יִרְדֶּף אֹיִבּוֹ נִפְשִׁי וְיִשַׁג
 וְיִרְמַס לְאַרְצֵי חַיִּי
 וְכַבּוּדִי לְעַפְרֵי יִשְׁכַּן סֶלָה:
 קוּמָה יְהוָה בְּאַפְּךָ
 הַנִּשְׂא בְּעִבְרוֹת צוּרְרֵי
 וְעוֹרָה אֵלַי מִשְׁפָּט צְנִיתִי:
 וְעַד־תָּה לְאֵמִים תִּסּוּבְכֶךָ
 וְעָלֶיךָ לְמָרוֹם שׁוּבָה:
 יְהוָה יִדִּין עַמִּים
 שִׁפְטֵנִי יְהוָה כְּצַדִּיק
 וְכַתְּמֵי עָלַי:
 יִגְמַר־נָא רַעוֹ רְשָׁעִים
 וְתִכּוֹנֵן צְדִיק
 וּבְתֵן לִבּוֹת וּכְלִיזוֹת
 אֱלֹהִים צְדִיק:
 מִנְּנִי עַל־אֱלֹהִים
 מוֹשִׁיעַ יִשְׂרָאֵל:
 אֱלֹהִים שׁוֹפֵט צְדִיק
 וְאֵל זֶעֶם בְּכָל־יוֹם:
 אִם־לֹא יָשׁוּב חֲרָבּוֹ יִלְטוּשׁ
 קִשְׁתּוֹ דָּרַךְ וַיִּכּוֹנְנֶה:
 וְלוֹ הַכִּין כָּל־יְמֹת
 חֲצִיזוֹ לְדִלְקִים יַפְעֹל:
 הִנֵּה יַחְבֵּל־אֵין
 וְהָרָה עֵמֶל וַיִּלְד שֶׁקֶר:
 Шиггаюн, который Давид воспел
 Господу
 про Куша Вениамитянина.
 2 Господи, Боже мой! Уповаю на Тебя,
 От гонителей спаси меня, избавь!
 3 Не то, словно лев, разорвут меня,
 будут терзать, и никто не спасет.
 4 Господи, Боже мой! Если сделал я что,
 если на руках моих – грех,
 5 и зло я творил тому, кто мирен со мной,
 или беспричинно недруга обирал –
 6 пусть настигнет меня погоня врага
 пусть втопчет он в землю мою жизнь,
 славу мою повергнет в прах. (Сэла)
 7 Восстань, Господи, во гневе Твоем
 на неистовых недругов моих.
 Поднимись на суд по заповеди Твоей,
 8 сонм людей окружит Тебя –
 над ним взойди ввысь.
 9 Господь – народам Судья!
 Суди меня, Господи, по правде моей,
 по непорочности моей.
 10 Да иссякнет зло нечестивых,
 а праведника подкрепи,
 сердца и помыслы исследуешь Ты,
 праведный Боже!
 11 Щит мой – Бог,
 праведные сердца Он спасет.
 12 Бог – справедливый Судья,
 во всякий день взыщет Бог!
 13 Не обратятся – Он наточит Свой меч,
 припадет к земле, натянет лук,
 14 орудия смерти приготовит для них,
 стрелы в огонь обратит!
 15 А он – неправду зачал,
 вынашивал злобу, родил обман;

<p>בּוֹר כָּרַה וַיַּחְפְּרוּהוּ וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יַפְעֵל: יָשׁוּב עִמּוֹ כְּרֵאשׁוֹ וְעַל קִדְקִדּוֹ חִמְסוֹ יִרַד: אוֹדָה יְהוָה כְּצִדְקוֹ וְאֶזְמְרָה שֵׁם־יְהוָה עָלְיוֹן:</p>	<p>¹⁶ рыл яму, старался, копал – и сам туда упал; ¹⁷ его злоба обернется на его же главу, пасилие сго на темя ему падет. ¹⁸ Славлю Господа, ибо праведен Он, имени Господа Всевышнего пою!</p>
--	---

Ниже приведена схема псалма с сокращенным определением параллельных связей, которые были предложены в предыдущей главе (см. раздел 5.2.2.4.). Индекс в среднем столбце показывает, какие отношения связывают эту строку с предыдущей, а в правом – как относится эта группа строк (этот стих) к предшествующему стиху и предыдущему тексту в целом.

1	—	—
2	—	—
	РскОпс44	
3	—	СлдРзв32
	ИнтОпс44	
4	—	
	РскОпс44	СопХар22
5	РскОпс44	
	ОднОпс43	
6	—	
	ОднОпс43	УслКор34
	ОднОпс44	
7	—	
	РскОпс44	ПовРзв44
	РскХар44	
8	—	СужХар42
	КонОтн32	
9	—	РсшХар42
	—	СужРзв43
	ПовХар45	

10	—	КонОтн44
	КонСвз34	
	—	ОснРзв32
	УтчХар13	
11	—	РскРзв34
	РсшХар23	
12	—	РсшРзв55
	ПовРзв32	
13	УслСвз23	
	ОднОпс34	РскРзв44
14	ОднОпс34	
	ОднОпс44	
15	—	
	ОднОпс44	КонХар32
16	ОднОпс44	
	КонСвз42	
17	—	СлдОтн43
	ПовОпс44	
18	—	СлдХар43
	ПовОпс44	

Нетрудно убедиться, что этот псалом построен на четком противопоставлении праведника и нечестивца. Но есть и тема, которая объединяет эти два образа – тема Божьего правосудия. Псалмопевец начинает с главного, с призыва к Богу помочь ему одолеть врагов. Затем он уверяет Бога, что просит не просто о личной поблажке, но о восстановлении правосудия.

Он и сам согласен понести заслуженное наказание, если его есть за что наказывать (впрочем, с его точки зрения он ни в чем не виноват). Для него справедливый суд будет означать наказание врагов и его собственное оправдание. Сейчас мы не будем обсуждать, как соотносится эта идея с требованиями современной этики, основанной в значительной мере на текстах Нового Завета, ни в коем случае не называть себя самого праведником¹, но, по-видимому, в те времена такой подход считался вполне нормальным. Именно такое отношение и дает псалмопевцу основание требовать суда.

В 9-м стихе мы видим, как от общего утверждения («Господь судит народы») псалмопевец переходит к частному проявлению («суди меня, Господи...»). Декларируемый им принцип должен осуществиться здесь и сейчас. Далее псалом развивается именно как диалог общего и частного: описания Господа как Судьи сочетаются с призывами немедленно осуществить правосудие по отношению к данным конкретным людям. И вместе с тем здесь противопоставляются два образа – Бога, который готовит возмездие (стихи 13 – 14), и нечестивца, который готовит грех (стихи 15 – 16). Каждый образ занимает ровно четыре строки, а затем идут еще две строки (стих 17), которые предлагают читателю вывод, следующий из сопоставления двух образов.

На примере стихов с 13-го по 17-й удобно посмотреть, как на основе параллелизма разворачивается метафора. Первая строка задает основной образ: Бог готовит свой меч, нечестивец зачинает грех или роет яму. Следующая строка или строки развивают и углубляют тему: у Бога есть не только меч, но еще и лук, который может посылать к цели огненные стрелы смерти; за зачатием греха следует его вынашивание и даже роды, и т.д. Можно рассматривать эти выражения по отдельности, видя в них некое линейное развитие: так, грех нечестивца начинается с неправды, продолжается тщательно лелеемой злобой и разрешается конкретным действием – обманом. Но можно воспринимать этот образ и как единое целое, не выделяя различных стадий: неправда, злоба и обман тогда будут восприниматься не как стадии грехопадения, а как разные стороны одного явления.

Звуковые повторы помогают высветить смысловые связи:

¹ Немало интересных рассуждения на эту тему можно найти в книге, казалось бы, далекой от профессиональной библеистики – Льюис, 2000:271 и далее.

וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יַפְעָל וַיִּיחַד בְּשַׁחַת יַפְעָל ваййипо́л беша́хат йиф'а́л упал в яму, которую копал

Эти повторы не так заметны в современном произношении, но зато очевидны на письме, поскольку словоформы יַפְעָל и וַיִּפֹּל различаются только одной буквой.

Последний, 18-й стих звучит как некий итог всему, что псалмопевец говорил с самого начала. Недоуменные вопросы и страстные призывы разрешаются торжественным славословием Богу. Мы видим, как параллельные конструкции создают каркас для поэтической структуры псалма, идущего от напряжения между двумя противоположными силами – невинный страдалец и его нечестивые преследователи – к конечной гармонии, к молитве и прославлению Бога.

6.2. Первая речь Иова (Иов 3)

Теперь мы рассмотрим начальные строки самой большой и, наверное, самой неоднозначной поэмы Библии – спора Иова с его друзьями (3:3-26). Эта яркая, динамичная, насыщенная речь в последнее время все чаще привлекает внимание исследователей, которые обращают внимание на ее поэтическую структуру.

- | | |
|--|---|
| <p>יֵאבֹד יוֹם אֲנֹלֵךְ בּוֹ
וְהַלַּיְלָה אֶמַר הָרָה גִבֹר:
הַיּוֹם הַזֶּה הוּא יְהִי חֹשֶׁךְ
אֶל־יָדְרֹשׁוּ אֱלֹהִים מִמֶּעַל
וְאֶל־תּוֹפֵעַ עָלָיו נִהְרָה:
יִנְאָלְהוּ חֹשֶׁךְ וְצִלְמוֹת
תִּשְׁכַּן־עָלָיו עֲנָנָה
יִבְעֹתְהוּ כְמַרְרֵי יוֹם:
הַלַּיְלָה הַזֶּה הוּא יִקְתְּהוּ אֶפֶל
אֶל־יַחַד בִּימֵי שָׁנָה
בְּמִסְפַּר יָרְחִים אֶל־יָבֵא:
הִנֵּה הַלַּיְלָה הַזֶּה הוּא יְהִי גִלְמוֹד
אֶל־תִּבְאֵ רִנְנָה בּוֹ:
יִקְבְּהוּ אֲרִירֵי־יוֹם
הָעֵתִידִים עָרַר לְוִיתָן:
יַחֲשְׁכוּ כּוֹכְבֵי נִשְׁפוֹ</p> | <p>³ Да сгинет день, в который я рожден,
и ночь, что сказала: «мальчик зачат»!
⁴ День тот да будет тьмой,
пусть Бог на небесах о нем не вспомнит
и свет на него не прольется.
⁵ Пусть достанется он кромешной тьме,
пусть его скроет туча,
затмение солнца ужаснет.
⁶ Ту ночь да объемят мрак,
да не причтется она к дням года,
в исчисление месяцев не войдет.
⁷ Та ночь – да будет бесплодна,
крика радости не узнает;
⁸ пусть проклянут ее заклинатели дней,
что могут разбудить Левиафана.
⁹ Звезды ее в сумраке погаснут,</p> |
|--|---|

יְקוּר־לְאֹרֶךְ וְאִין
 וְאֵל־יְרָאָה בְּעַפְפֵי־שָׁחַר :
 כִּי לֹא סָנַר דְּלִתִּי בְּטַגִּי
 וַיִּסְתֵּר עִמָּל מֵעֵינַי :
 לָמָּה לֹא מֵרַחֵם אֲמוֹת
 מִבְּטֶן יִצְאָתִי וְאֲנוּעַ :
 מִדּוּעַ קָדְמוּנִי בְּרַכְיִים
 וּמִה־שָׂרִים כִּי אֵינְק :
 כִּי־עַתָּה שָׁכַבְתִּי וְאֲשַׁקֹּט
 אֲשַׁנְתִּי אֲזִי וַיְנוּחַ לִי :
 עִם־מְלָכִים וַיַּעֲצֵי אֶרְצִי
 הַבְּנִים חֲרָבוֹת לָמוּ :
 אִו עִם־שָׂרִים זָהָב לָהֶם
 הַמְּמַלְאִים בְּתִיהֶם כֶּסֶף :
 אִו כְּנָפַל טָמוּן לֹא אֲדַוְּהָ
 כְּעַלְלִים לֹא־רָאוּ אֹרֶךְ :
 שָׁם רָשָׁעִים חִדְּלוּ רִנּוֹ
 וְשָׁם יְנוּחוּ יַגִּיעֵי כַח :
 יַחַד אֲסִירִים שְׂאֲנָנוּ
 לֹא שָׁמְעוּ קוֹל נְגִישׁ :
 קָטָן וְגָדוֹל שָׁם הוּא
 וְעַבְדֵּי חָפְשֵׁי מֵאֲדָנוּי :
 לָמָּה יִתֵּן לְעַמֶּל אֹרֶךְ
 וְחַיִּים לְמָרִי נַפְשׁ :
 הַמְּחַכְיִים לְמוֹת וְאֵינְנוּ
 וַיִּחַפְּרוּהוּ מִמִּטְמוֹנִים :
 הַשְּׂמֵחִים אֶל־יְגִיל יִשְׁשׁוּ
 כִּי יִמְצְאוּ קִבְרָה :
 לְנִבְרֵי אֲשֶׁר־דָּרְכוּ בְּסִתְרָהּ
 וַיִּסְדֵּי אֱלֹהִים בְּעָדָו :
 כִּי־לִפְנֵי לַחְמִי אֲנַחְתִּי תִבָּא
 וַיִּתְּכוּ כַמִּים שְׂאֲנָתִי :

но напрасно будет ждать она рассвета,
 и ресницы зари не увидит –
 10 ибо утробы матери моей не затворила,
 не укрыла меня от страданий.
 11 Почему я не умер в утробе,
 не погиб, едва из чрева вышел?
 12 Зачем меня взяли на колени,
 грудью зачем кормили?
 13 Я лежал бы теперь в покое,
 я бы почивал, отдыхая
 14 вместе с царями земли и их
 советниками,
 чьи постройки лежат в руинах,
 15 и с князьями, что копили золото,
 серебром наполняли дома.
 16 Похоронили бы меня среди
 мертворожденных,
 среди младенцев, не видевших света.
 17 Там стихает суета нечестивых,
 там – покой для изнуренных,
 18 там и узников ждет облегчение,
 им голос надзирателя не слышен,
 19 там ничтожный и великий – вместе,
 там раб неподвластен господину.
 20 На что дан страдальцу свет,
 и жизнь – тем, кому она в тягость?
 21 Смерти они жаждут и не лождуются,
 ищут ее, словно сокровищ;
 22 радуются, веселятся, ликуют
 они, обретая могилу.
 23 Темен путь такого человека,
 всюду ставит Бог ему преграды.
 24 Стали ныне вздохи моим хлебом,
 льются слезы мои, словно воды,

- כִּי פָחַד פָּחַדְתִּי וַיֵּאֲתַנִּי 25 Что меня ужасало, то со мной и случилось,
 וְאֲשֶׁר יִנְרְתִי יָבֵא לִי: 26 что я страшился, то ко мне и пришло.
 לֹא שְׁלוֹתִי וְלֹא שְׁקֵטוֹתִי Нет мне ни мира, ни покоя,
 וְלֹא נַחְתִּי וַיָּבֵא רַחֲוֵי: ни отдыха – только смятение.

Вот как можно определить связи в этом тексте:

3	—	
	ОднХар43	
4	КонРзв42	
	ИнтРзв22	ПовРзв42
	УтчРзв45	
5	ОднОпс45	
	РскОпс45	ПовОпс45
	ОднОпс34	
6	КонОпс34	
	ИнтРзв21	СопРзв55
	ПовОпс45	
7	СопРзв22	СопРзв23
	ПовОпс22	
8	КонРзв23	СопРзв22
	УтчХар22	
9	—	
	КонОпс33	ПовОпс33
	ПовОпс44	
10	—	ОснХар12
	ПовХар22	
11	—	ПовРзв24
	ОднОпс44	
12	КонРзв23	ПовРзв23
	ПовОпс44	
13	—	КонХар23
	ПовОпс45	

14	—	
	УтчХар12	
15	ОднКор43	СопКор12
	ОднОпс44	
16	—	СопКор22
	ОднОпс44	
17	—	
	СопХар43	
18	СопХар33	КонРзв12
	РскОпс22	
19	РсшКор33	
	РскКор34	
20	—	РсшОтн33
	ПовОпс44	
21	КонОтн34	
	ПовОпс44	КонОтн34
22	ПовОпс34	
	УслОпс12	
23	—	УтчОпс33
	РскСвз11	
24	—	РскРзв23
	ОднОпс34	
25	СлдОтн	РскОтн23
	ПовОпс44	
26	СлдПрх23	РскХар23
	КонХар44	

Здесь стоит отметить, что приведенные в двух правых колонках определения далеко не бесспорны. Как уже было отмечено в предыдущей главе, чем выше уровень анализа, тем проблематичнее становится оценка. На уровне строк классификация работает более четко, но между группами строк может возникать уже целый букет отношений. Выбор одного из них всегда до некоторой степени субъективен. Здесь отмечено, что четвертый стих развивает третий, а пятый –

продолжает описание явления, описанного в третьем и четвертом, но кто-то может понять эти стихи несколько иначе. Впрочем, любое прочтение любого художественного текста мере индивидуально, а литературоведческие исследования основываются не на железной логике математического анализа или физического эксперимента.

Иов оплакивает свою судьбу. Он нанизывает строки на нить своего отчаяния. Вот он проклял день своего рождения – и тут же летит проклятие ночи, когда он был зачат. Он просит, чтобы эта ночь никогда не увидела света – и тут же рисует нам красоту восхода. Он говорит о мире мертвых, где он не знал бы страдания – и тут же вспоминает других страдальцев, узников и рабов, которые тоже находят там отдохновение. Параллелизм становится основным методом в этой книге: стоит ему упомянуть некий образ, высказать некую идею, как этот образ тут же ведет за собой череду других образов, рожденных прихотливыми ассоциациями.

Но найдем ли мы в этом плаче некое богословие, или это просто крик отчаяния, облеченный в изящную поэтическую форму? Безусловно, богословие здесь есть, хотя нам придется несколько расширить горизонт и посмотреть не только на эту главу. В прозаическом предисловии (первые две главы) автор книги тщательно избегает слова *проклинать*, заменяя его глаголом *благословлять* (см. раздел 3.4.1.), но плач Иова начинается именно с проклятия². Это восклицание «да сгинет» знаменует новое отношение Иова к Богу и к сотворенному Им миру. Р. Олтер³ отметил, что Иов не просто жалуется на горькую судьбу: он словно прокручивает назад киноленту своей жизни, проклиная сначала день своего рождения, а потом и ночь зачатия. Более того, в следующих стихах мы видим, что назад прокручивается не только личная хроника, но и история сотворения мира. Бог не должен вспоминать об этом дне, включать его в календарный распорядок и даже отличать день от ночи светом («И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью» – Быт 1:3-5, СП).

Ведь, как отметил Э. Дэвис⁴, ключевой эпитет Иова – ⲛⲓ, то есть ‘целостный, непорочный’. К такой целостности и непорочности был

² Pettys, 2002.

³ Alter, 1985:62 и далее.

⁴ Davis E., 1992

призван Авраам в Быт 17:1, эта же добродетель упомянута в Притч 20:7 и 28:10 – это, действительно, одно из основных качеств праведника. Наверное, именно поэтому Иов так «целостен» и в обличении всемирного зла, частных объяснений ему недостаточно.

Этот вселенский масштаб плача Иова, это возвращение к самым истокам нашего мира сразу настраивает читателя на определенный лад: речь в этой книге пойдет не просто о смысле страданий одного человека, но скорее об осмыслении этого наполненного страданиями мира и об оправдании сотворившего его Бога⁵. Содержание этого богословского диспута – противопоставление правды страдающего праведника и божественной Истины, и форма его тоже основана на ярком и богатом параллелизме. Это мы видим уже по вводной речи Иова.

Особенно хорошо заметно это при чтении оригинального еврейского текста, пронизанного созвучиями. Р. Олтер приводит пример из самого начала этой речи, стих 3:

יֹאבֵד יוֹם אֲנֹלֵד בּוֹ	<i>yóvad yom 'ivvéled bo</i>
וְהִלֵּילָה אָמַר הָרָה גָבֵר :	<i>vəhálláyla 'ámár góra gáver</i>

Кроме того, Й. Фоккельман⁶ показывает, что в этой главе присутствует четкий ритм. Он обращает наше внимание на то, что созвучия помогают связывать воедино строки, отстоящие друг от друга на некоторое расстояние:

אוֹ כִנְפֵל טָמוּן לֹא אֶהְיֶה	¹⁶	<i>'o xinéfel tamún lo' 'əḏīe</i>
כְּעֵלָיִם לֹא-רָאוּ אֹר :		<i>ke 'olelím lo'-ra'ú 'or</i>
לָמָּה יִתֵּן לְעַמֵּל אֹר	²⁰	<i>lámma yittén le'amél 'or</i>
וְחַיִּים לְמַרְי נָפֶשׁ :		<i>vəxáiyim lemaréy náfesh</i>

Фоккельман находит в этих двух стихах яркие созвучия, для которых он даже предлагает термин «фонетический хиазм»:

^{16a}	נִפְל	<i>néfel</i>	עֵלָיִם אֹר	<i>'olelím 'or</i>
^{20a}	לְעַמֵּל אֹר	<i>le'amél 'or</i>	נָפֶשׁ	<i>náfesh</i>

Можно обратить внимание и на то, что этот плач перекликается со

⁵ См., в частности, Newsom, 2002, где вся книга (со ссылкой на М.М. Бахтина) определена как «диалог Бога и человеческой души».

⁶ Fokkelman, 1998:172.

словами Иова в конце книги. Так, В. Петтис отмечал⁷, что клятвы Иова в псевдивности, которыми он завершает свои речи (глава 31), служат своего рода зеркальным отражением этих проклятий. В начале книги он говорит: мир несправедлив, было бы лучше, чтобы он не существовал, и мне было бы лучше не рождаться! А в конце своего диалога с друзьями он утверждает: если мир действительно справедлив, если я действительно виновен в тех грехах, которые вы мне приписываете, то пусть все бедствия постигнут лично меня, а мир остается таким, каков он есть (31: 13-22, 38-40):

- ¹³ Если был я к работникам несправедлив,
жалобами их пренебрегал –
¹⁴ что стану делать, когда поднимется Бог,
когда спросит с меня – что скажу?
¹⁵ Кто создал меня во чреве – создал и их,
Единый нас в утробе сотворил!
¹⁶ Разве отказывал я в просьбе бедняку
или меркли из-за меня глаза вдовы,
¹⁷ разве ел я свой кусок в одиночку
и не делился с сиротой? –
¹⁸ Нет, я с юности был сиротам как отец,
с малых лет был вдовам опорой!
¹⁹ Если смотрел я равнодушно
как замерзает раздетый,
бедняк, кому нечем прикрыться,
²⁰ если плоть его меня не благословляла,
и шерсть моих барашков его не грела;
²¹ если над сиротой заносил я руку,
зная, что на площади меня поддержат, –
²² пусть отвалится у меня рука,
пусть переломится в локте!
...
³⁸ А если о грехах моих вопит моя земля
и все борозды на пашне рыдают,
³⁹ если даром я истощал ее силу
и со свету сживал земледельцев –
⁴⁰ пусть вместо пшеницы вырастет терн,
вместо ячменя – сорняки.

⁷ Pettys, 2002.

Но самое поразительное в книге Иова – это, конечно, ответ Бога на его жалобы. Господь не говорит ничего из того, что могли бы сказать на Его месте мы: что это Сатана виновен в бедствиях Иова, или что бедствия были лишь испытанием, в котором укрепилась вера праведника. Но Господь утверждает, по сути, лишь одно: мир устроен разумно, никто не лишен Его любящей заботы, даже если человек и не в состоянии охватить своим земным разумом смысла происходящих событий. Как отмечал Р. Олтер⁸, Господь тем самым полностью принимает брошенный Иовом вызов и отвечает именно на него, а не на частные вопросы о личной судьбе Иова (38:3-27, 39-41):

- ³ – Препояшь свои бедра, как муж!
Я спрошу тебя, а ты объясни:
- ⁴ где ты был, когда Я землю основал?
Скажи, если сведущ и разумен.
- ⁵ Ты ведь знаешь, кто размер ее наметил
и кто натянул над ней шнур?
- ⁶ Во что погружены ее устои
и кто положил краеугольный камень
- ⁷ при общем ликовании утренних звезд
и радостном крике сынов Божьих?
- ⁸ Кто запер для моря врата,
когда из недр оно прорывалось,
- ⁹ когда Я облаками его окутал,
мглою его повил,
- ¹⁰ отмерил пределы ему
и врата с засовами поставил,
- ¹¹ сказав: «Доселе ступай, но не дальше,
здесь замрут твои гордые волны?»
- ¹² Доводилось ли тебе повелевать Утру
и Заре назначать место,
- ¹³ чтобы взялась она за края Земли
и нечестивцев с нее стряхнула,
- ¹⁴ преобразила ее, как печать — глину
и обагрила, как полотно,
- ¹⁵ чтобы нечестивых лишить их света
и сокрушить занесенную руку?

⁸ Alter, 1985:94-110.

- 22 Входил ли ты в хранилища снега,
видел ли хранилища града,
23 что припасен у Меня на час бедствия,
на день боевой сечи?
24 На какой развилке молнии ветвятся?
Как разносится по земле восточный ветер?
25 Кто прорубил для наводнений протоки
и проходы для бурь громовых,
26 орошающих безлюдные земли,
пустыню, где нет человека,
27 чтобы напоить дикую пустошь
и взрастить зеленые побеги?
...
- 39 Загонял ли ты добычу для львицы,
чтобы насытить ее львят,
40 которые в логове засели,
залегли в чащобе засадой?
41 Кто устраивает для ворона охоту,
когда взывают его птенцы к Богу
и рыщут в поисках пищи?

Господь оправдывает существование этого мира во всех его проявлениях, и если Иов мечтал уничтожить разделение между ночью и днем, то Господь показывает, насколько оно прекрасно и благотворно для человека. Первая глава Бытия утверждает, что мир сотворен Богом; 38-я глава Иова пересказывает историю творения и подробно показывает, что цель этого творения – благо всех, кто живет в мире.

Собственно, Господь выводит Иова к свету по тем же ступеням, по которым тот сходил в бездну своего отчаяния – Он говорит о различных днях творения. Небо и земля, свет и тьма, земля, орошаемая Самим Богом (как в Быт 2:5-6), наконец, плодящиеся животные – все это не просто художественные образы, но стадии сотворения мира, как описывает их начало книги Бытия. Только теперь Бог не просто утверждает «Я сотворил это», Он показывает, насколько Его творение прекрасно и осмысленно. Он вводит человека в тайники этого мира и говорит: ты не можешь так позаботиться о нем, как это делаю Я, а потому согласишься с Моим благим замыслом о мире и о тебе самом, даже если ты его до конца не понимаешь.

В этом контексте трудно понять, кто такие Бегемот и Левиафан, появляющиеся в следующих главах. Самые могучие твари, существование которых окончательно должно убедить Иова, что ему не по силам взять в свои руки судьбы этого мира и вершить справедливость по собственной мерке? Или, может быть, страшная опасность, от которой Иов, невзирая на все свои теперешние бедствия, по милости Божьей избавлен? Или, наконец, воплощение чистого зла – выражаясь языком современного богословия, Сатаны? Едва ли, ведь Господь даже любит этими страшными тварями. Вот что говорит Он о Левиафане (41:2-14):

- ² Так кто же дерзнет его раздражить,
кто станет пред ним лицом к лицу?
- ³ Кто Меня упредит – тому Я отплачу.
Все, что есть под небесами – Мое!
- ⁴ Не умолчу о частях его тела,
об их мощи и ладном строении.
- ⁵ Кто поднимет край его одежды,
пронзит двойную его броню?
- ⁶ Кто распахнет врата его пасти?
Ужасом веет от его зубов!
- ⁷ На его спине – ряды щитов,
скрепленных плотно, как печатью;
- ⁸ сомкнуты они друг с другом –
и воздух не пройдет между ними;
- ⁹ один к другому прижат,
сцеплены они неразрывно.
- ¹⁰ Чихнет он – молния сверкает,
глаза его – словно очи зари;
- ¹¹ из пасти вырывается пламя,
рассыпаются огненные искры;
- ¹² из его ноздрей поднимается дым,
как от котла, кипящего над очагом;
- ¹³ его дыхание воспламеняет угли,
пламя из пасти пышет!
- ¹⁴ В его шее таится сила,
пляшет пред ним ужас.

Господь соглашается: да, для человека в мире есть много страшного и непонятного. Но «все, что есть под небесами – Мое», говорит Он, а

Он не оставит Своей заботой ни человека, ни даже птенцов ворона, пчистой птицы.

Богословие книги Иова заключается не в словесных формулах, не в ответах на вопросы, а в сопоставлении двух позиций. Вот страдающий праведник перед лицом Бога, а вот Бог перед лицом страдающего праведника. Мир оправдан не потому, что найдена удачная словесная формулировка, объясняющая все заключенное в мире зло (такой формулировки книга нам как раз не дает), а потому, что состоялась встреча и примирение этих Двоих.

6.3. История Иосифа (Бытие 37 – 48)

Теперь обратимся к большому повествованию – одному из самых продолжительных связных повествований в Библии, которое иногда называют «романом об Иосифе». В разделе 4.2. мы уже говорили о двух планах единого сюжета – Божественный замысел и человеческая интрига; а здесь нас будут интересовать внутренние связи в тексте, которые позволяют лучше увидеть, что хотел сказать автор.

Нетрудно заметить, что в повествовании об Иосифе повторяются многие детали. Например, Иосиф прожил в Ханаане со своим отцом Иаковом 17 лет (37:2), и ровно столько же они прожили вместе после переселения семьи Иакова в Египет (47:28)⁹. Только теперь роли поменялись: кормильцем и хранителем для отца и всей семьи стал сын, в полном соответствии со снами, которые он когда-то видел.

Разумеется, совпадение двух чисел может быть случайным, ничего не значащим. Чтобы увидеть, что на самом деле важно для понимания этого повествования, надо увидеть систему, что мы и постараемся сейчас сделать, представив наиболее значимые совпадения в двух таблицах.

В первой мы отметим основные эпизоды. В левом столбце, помимо указаний на главы и стихи, отмечены основные элементы сюжета. Далее в пяти столбцах расписано, что происходит с основными действующими лицами.

⁹ Об этой детали и других особенностях хронологии в истории Иосифа см. Wénin, 2002.

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Действующие лица				
		Иаков	Иосиф	Братья Иосифа	Египтяне	Другие
37:1-11	<i>Экспозиция</i>	Иаков любит Иосифа более других сыновей, они ему завидуют.				
37:12-17	<i>Завязка</i>	Иаков отправляет Иосифа проведать братьев				
37:18-20	<i>Опасность (1)</i>			Братья замышляют убить Иосифа		
37:21-22	<i>Избавление (1)</i>			Рувим отговаривает братьев		
37:23-28	<i>Избавление (1) не удается</i>		Братья продают Иосифа			Купцы покупают Иосифа
37:29-36	<i>Мнимая развязка</i>	Иаков скорбит	Иосиф продан Потифару	Братья обманывают Иакова	Купцы продают Иосифа Потифару	
38:1-11	<i>Экспозиция</i>			История Иуды и его сыновей		
38:12-14	<i>Завязка</i>			Иуда идет в Фамну		Фамарь притворяется блудницей
38:15-19	<i>Развитие</i>			Иуда входит к Фамари		Фамарь выпрашивает вещи Иуды
38:20-23	<i>Развитие</i>					Друг Иуды хочет расплатиться с Фамарью
38:24	<i>Опасность (2)</i>			Иуда хочет убить Фамарь		Фамарь хотят убить
38:25-26	<i>Избавление (2)</i>			Иуда узнает свои вещи		Фамарь указывает на вещи Иуды
38:27-30	<i>Развязка</i>					Роды Фамари
39:1-6	<i>Экспозиция</i>		Иосиф стал управляющим в доме Потифара		Потифар доверяет Иосифу	

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Действующие лица				
		Иаков	Иосиф	Братья Иосифа	Египтяне	Другие
39 7-10	<i>Завязка</i>		Иосиф отвергает соблазн		Жена Потифара домогается Иосифа	
39 11-18	<i>Развитие</i>		Иосиф убегает от жены Потифара		Жена Потифара ложно обвиняет Иосифа	
39 19-20	<i>Опасность (3)</i>		Иосиф в темнице		Потифар бросает Иосифа в темницу	
39 21-23	<i>Пауза</i>		Иосиф стал распорядителем в темнице		Начальник доверяет Иосифу	
40 1-4	<i>Экспозиция</i>		Иосиф служит придворным		Придворные в темнице	
40 5-8	<i>Завязка</i>		Иосиф расспрашивает придворных		Придворные видят сны	
40 9-19	<i>Развилка</i>		Иосиф истолковывает сны		Придворные слушают истолкование	
40 20-23	<i>Мнимая развязка</i>		Иосиф остается в темнице		Освобожденный виночерпий не вспомнил об И.	
41 1-8	<i>Завязка</i>				Фараон видит два сна, никто не может истолковать их	
41 9-13	<i>Развитие</i>				Виночерпий вспомнил об И.	
41 14-23	<i>Развитие</i>		Иосиф выслушивает сны		Фараон рассказывает сны	
41 25-36	<i>Развитие</i>		Иосиф истолковывает сны			

Повествование об Иосифе Бытие 37-48	Действующие лица				
	Иаков	Иосиф	Братья Иосифа	Египтяне	Другие
41:37-46 <i>Избавление (3)</i>		Иосиф правит Египтом		Фараон возвышает Иосифа	
41:47-49 <i>Развитие</i>		Иосиф распоряжается			
41:50-52 <i>Пауза</i>		Семья Иосифа			Семья Иосифа
41:53-57 <i>Промежуточная развязка</i>		Иосиф распоряжается			
42:1-5 <i>Завязка</i>	Иаков посылает сыновей за хлебом			Братья идут в Египет	
42:6-13 <i>Развитие</i>		Иосиф встречается с братьями, они рассказывают ему о своей семье			
42:14-17 <i>Мнимая опасность (4)</i>		Иосиф отдает братьев под стражу		Братья в темнице	
42:18-25 <i>Мнимое избавление (4)</i>		Иосиф отпускает всех братьев, кроме Симеона			
42:26-38 <i>Развитие</i>	Иаков скорбит			Братья вернулись	
43:1-15 <i>Развитие</i>	Иаков отпускает Вениамина в Египет			Иуда берет ответственность за Вениамина	
43:16-34 <i>Развитие</i>		Иосиф приглашает братьев на трапезу			
44:1-13 <i>Мнимая опасность (5)</i>		Иосиф велит подложить Вениамину свою чашу			

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Действующие лица				
		Иаков	Иосиф	Братья Иосифа	Египтяне	Другие
44:14-34	<i>Развитие</i>		Иуда предлагает себя в рабство Иосифу вместо Вениамина			
45:1-15	<i>Кульминация Избавление (5)</i>		Иосиф открывается братьям			
45:16-28	<i>Развитие</i>	Братья везут Иакову дары и приглашения от Иосифа и фараона			Фараон приглашает родных Иосифа	
46:1-7	<i>Развитие</i>	Иаков со всем родом переселяется в Египет		Братья идут с Иаковым		
46:8-27	<i>Пауза</i>	Перечисление потомков Иакова				
46:28-47:12	<i>Развязка</i>	Весь род Иакова переселяется в Египет; Иосиф находит способ поселить их в лучшей земле; фараон благоволит потомкам Иакова				
47:13-26	<i>Эпилог (1)</i>		Иосиф организует продажу хлеба		Египтяне порабощены фараоном	
47:27-48:21	<i>Эпилог (2)</i>	Иаков перед смертью берет с Иосифа обещание похоронить его «с отцами» и благословляет детей Иосифа.				

Сразу стоит отметить, что в повествовании об Иосифе все эпизоды выстроены примерно по одному и тому же образцу: опасность и (обычно несостоявшееся, мнимое или частичное) избавление от нее. Иосифа хотят убить, но в конце концов опускают в пересохший водосборник. Рувим был готов вытащить его и привести к отцу, но это не получилось. Потом идет история о Фамари и Иуде: с одной стороны, это Иуде грозит опасность так и не увидеть продолжение своего рода, а с другой – Фамари грозит казнь за прелюбодеяние. Обе опасности благополучно преодолеваются, хотя не

самым простым и не самым прямым способом. Как уже отмечалось в разделе 1.2.5., этот, казалось бы, посторонний эпизод содержит некое пророчество о том, как закончится сама история Иосифа. Ведь, в конце концов, и история Фамари, и история Иосифа – не просто остросюжетные повествования, но единый рассказ о сохранении и преумножении потомков Иакова. С другой стороны, эта история – небольшой перерыв в повествовании; подобные паузы будут появляться и дальше (например, в 46:8-27), в соответствии с общим принципом любого динамичного сюжета – читателю, слушателю или зрителю нужно иногда давать передышку.

Иосиф тем временем продали в рабство, но он оказался в привилегированном положении – и тут его ложно обвинили и бросили в темницу. Виночерпий, которому Иосиф предсказал возвращение во дворец, обещал выволить его – но не сдержал обещания. Затем опасность голода нависла над всем Египтом, а заодно и над жителями окрестных стран, и только предсказание Иосифа и его умелое распорядительство позволили справиться с этой бедой.

Затем Иосиф поставил своих братьев примерно в такое же положение, в котором он сам некогда оказался по их вине – братьев ложно обвинили, старшего, Симеона, отдали под стражу. Братья даже на время оставили его там, как в свое время Иосифа, только на сей раз они были вынуждены это сделать. Но все же им пришлось вернуться в Египет, и на сей раз опасности подвергся младший, Вениамин – наверное, любимчик Иакова, каким был в свое время и Иосиф. И лишь когда оказалось, что братья не бросят его в беде, Иосиф раскрылся – и тем самым дал ответ на все вопросы, избавил своих родных от всех опасностей сразу.

Здесь можно задуматься над вопросом, который задает себе, наверное, каждый читатель этой истории: почему Иосиф не открылся братьям сразу? М. Стернберг¹⁰ утверждает, что таким образом он проводил их через испытание: как они поведут себя по отношению к Вениамину, который теперь занял в семье место любимого младшего сына, некогда принадлежавшее самому Иосифу? Л. Тёрнер¹¹, а вместе с ним и иные исследователи, не соглашаются с этой версией. Тернер полагает, что Иосиф хотел увидеть, как сбудутся оба его сна – ему должны будут поклониться не только братья, но и отец.

¹⁰ Sternberg, 1985:287 и далее.

¹¹ Turner, 1990:157 и далее.

Кто же прав? Во-первых, стоит отметить, что эти объяснения могут быть взаимодополняющими, а не взаимоисключающими. У всякого поступка может быть больше одной мотивации. Но стоит посмотреть, насколько соответствует той и другой версии структура самого текста. Мы действительно видим, что Иосиф проводит братьев через те же испытания, которые пришлось пережить ему самому. Кроме того, ситуация с пленением Вениамина зеркально отражает ситуацию с продажей Иосифа. Некогда братья избавились от ни в чем не повинного любимчика (Иосифа), теперь они не хотят расстаться даже с таким любимчиком (Вениамином), который предположительно виновен в краже. Иосиф даже сознательно провоцирует зависть братьев, когда демонстративно посылает ему за трапезой порции в пять раз больше, чем прочим братьям (43:34) – вряд ли Вениамин был на самом деле так прожорлив!

Иуда тем не менее дважды берет на себя полную ответственность за него – один раз перед отцом (43:9), другой раз перед неузнанным Иосифом (44:33). Это явная параллель к двум эпизодам в самом начале истории: продажа Иосифа в рабство (37:28) и скоропалительное осуждение Фамари (38:24). С той же непреклонной решительностью, с какой Иуда прежде обрекал на рабство и смерть других, он готов теперь отдать за них свою свободу и, возможно, жизнь. Испытание пройдено, Иосиф убедился, что его братья действительно изменились, и он готов не просто открыться им, но и полностью примириться с ними. Он не произносит ни слова упрека, только ободряет и утешает их (Быт 45:4-7, Сел):

⁴ Это я, Иосиф, – сказал он им, – ваш брат, которого вы продали в Египет. ⁵ Но не мучьтесь, не терзайте себя за это. Ведь Бог послал меня сюда, чтобы спасти вам жизнь. ⁶ Вот уже два года, как длится голод, и еще пять лет не будет ни пахоты, ни жатвы. ⁷ Бог послал меня сюда прежде вас, чтобы ваш род уцелел на земле.

Также можно отметить, что в повествовании об Иосифе рассказывается, собственно, говоря, целый букет историй. Можно представить себе древнего еврея, который знал и историю своего народа, и особенности государственного устройства Египта. Его могли заинтересовать два вопроса: как получилось, что род Иакова переселился в Египет, и как сложилось, что в Египте крестьяне практически были рабами фа-

района¹²? Повествование об Иосифе отвечает на оба вопроса, связывая их воедино. Может быть, поэтому и оказывается так, что история всего Египта представлена как некая параллель к истории рода Иакова. Обе эти общины сначала отвергают Иосифа, а потом чувствуют его как своего спасителя и повелителя.

Это разветвленное повествование связывают воедино не только сюжетные повторы, но и общие мотивы, темы, образы. Во второй таблице отмечены уже не действия персонажей, а некоторые ключевые мотивы, присутствующие во всем повествовании. При желании их можно было бы найти больше, но и семи приведенных колонок достаточно, чтобы убедиться: автор постоянно возвращается к основным мотивам и переплетает их меж собой весьма причудливым образом. При этом сами мотивы связаны с наиболее универсальными явлениями человеческой жизни: еда, сон, путешествие и т.д.

Ради последовательности левый столбец в этой таблице такой же, как и в предыдущей, поэтому иногда строка остается пустой.

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Ключевые мотивы						
		Избрание и покровительство	Процветание / несчастье	Сны	Путешествия	Подлог и переодевание	Еда	Возвращение ценностей владельцам
37:1-11	Экспозиция	Иаков особо любит Иосифа		Два сна Иосифа				
37:12-17	Завязка		Все ли в порядке у братьев Иосифа?		Иосиф ищет братьев			
37:18-20	Опасность (1)			Сны не сбудутся?				
37:21-22	Избавление (1)							
37:23-28	Избавление (1) не удается						Трапеза братьев	

¹² Израиль не знал ничего подобного – ср. историю царя Ахава, который так и не смог убедить крестьянина Навуфея продать ему виноградник, примыкавший к дворцу землям (3 Цар 21).

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Ключевые мотивы					
		Избрание и покровительство	Процветание / несчастье	Сны	Путешествия	Подлог и переодевание	Еда
37 29-36	<i>Мнимая развязка</i>					Одежда, вымазанная кровью	
38 1-11	<i>Экспозиция</i>		Гибель сыновей Иуды				
38 12-14	<i>Завязка</i>				Иуда идет в Фамну	Фамарь переодевается	
38 15-19	<i>Развитие</i>						
38 20-23	<i>Развитие</i>				Друг Иуды идет расплатиться	Блудницы нигде нет	Иуда не смог расплатиться
38 24	<i>Опасность (2)</i>						
38 25-26	<i>Избавление (2)</i>					Раскрыт подлог Фамари	К Иуде возвращаются его вещи
38:27-30	<i>Развязка</i>						
39 1-6	<i>Экспозиция</i>	Бог благословил Иосифа, Потифар процветает					
39:7-10	<i>Завязка</i>						
39 11-18	<i>Развитие</i>					Предъявленная одежда	
39:19-20	<i>Опасность (3)</i>						
39:21-23	<i>Пауза</i>	Бог благословил Иосифа, он заведует темницей					
40:1-4	<i>Экспозиция</i>						

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Ключевые мотивы						
		Избрание и покровительство	Процветание / несчастье	Сны	Путешествия	Подлог и переодевание	Еда	Возвращение ценностей владельцам
40:5-8	<i>Завязка</i>			Сны придворных			Чаша и корзина с едой	
40:9-19	<i>Развилка</i>		Возвращение одного и казнь другого					
40:20-23	<i>Мнимая развязка</i>			Истолкование сбылось				Виночерпий снова подает чашу
41:1-8	<i>Завязка</i>			Сны фараона			колосья и коровы	
41:9-13	<i>Развитие</i>			Воспоминания о снах				
41:14-23	<i>Развитие</i>							
41:25-36	<i>Развитие</i>	Бог дает Иосифу истолкование	Изобилие и голод	Сны фараона			колосья и коровы	
41:37-46	<i>Избавление (3)</i>	Фараон возносит Иосифа		И «пошел по Египту»				
41:47-49	<i>Развитие</i>		Изобилие	Истолкование сбылось			Скупка хлеба	
41:50-52	<i>Пауза</i>							
41:53-57	<i>Промежуточная развязка</i>		Голод	Истолкование сбылось	Люди приходят покупать хлеб		Продажа хлеба голодающим	
42:1-5	<i>Завязка</i>				Братья идут в Египет		Нужен хлеб	
42:6-13	<i>Развитие</i>			Сны Иосифа сбываются		Иосиф притворяется		
42:14-17	<i>Мнимая опасность (4)</i>							

Повествование об Иосифе Бытие 37-48		Ключевые мотивы						
		Избрание и покровительство	Процветание / несчастье	Сны	Путешествия	Подлог и переодевание	Еда	Возвращение ценностей владельцам
42:18-25	<i>Мнимое избавление (4)</i>				Братья возвращаются		Продажа хлеба братьям	
42:26-38	<i>Развитие</i>				Братья вернулись домой			Серебро вернулось к братьям
43:1-15	<i>Развитие</i>		Голод усилился		Братья вновь идут в Египет		Дары братьев Иосифу	
43:16-34	<i>Развитие</i>	Иосиф особо угощает Вениамина					Трапеза Иосифа с братьями	
44:1-13	<i>Мнимая опасность (5)</i>				Братья возвращаются	Подложенная чаша		Серебро вернулось к братьям
44:14-34	<i>Развитие</i>							Чаша вернулась к Иосифу
45:1-15	<i>Кульминация Избавление (5)</i>					Раскрыто притворство Иосифа		
45:16-28	<i>Развитие</i>	Иосиф и фараон одаривают братьев			Братья возвращаются		Дары фараона и Иосифа	
46:1-7	<i>Развитие</i>				Переселение рода Иакова			
46:8-27	<i>Пауза</i>							
46:28-47:12	<i>Развязка</i>					Хитрый ответ фараону		
47:13-26	<i>Эпилог (1)</i>	Фараон покровительствует роду Иакова	Голод				Продажа хлеба египтянам	
47:27-48:21	<i>Эпилог (2)</i>		Благополучие потомков Иакова					

Разумеется, те же самые эпизоды можно рассмотреть и с других точек зрения. Например, Р. Лонгекер¹³ анализирует повествование об Иосифе с точки зрения дискурса, но это уже относится к области чистой лингвистики, которую в нашем труде мы практически не затрагиваем.

Зато А. Берлин¹⁴, ссылаясь на теоретические положения Б. Успенского¹⁵, рассматривает, как в 37-й главе Бытия соотносятся различные точки зрения. Она отмечает, что смена точек зрения помогает придать повествованию новые уровни смысла и делает его более динамичным. Как и кинематограф, художественный текст показывает события с разных точек зрения – обычно глазами их непосредственных участников. Они не просто видят несколько разные вещи, они по-разному объясняют и оценивают увиденное и пережитое. Более того, всеведущий рассказчик может вставлять и комментарии от себя (или, если можно так выразиться, от Бога – «Господь был с Иосифом»). Читатель или зритель, естественно, склонен относиться с большим пониманием и симпатией к той точке зрения, которая показана ему в данный момент.

Берлин отмечает, что, как ни странно, в начале повествования об Иосифе мы видим ситуацию в основном глазами других людей. Мы можем только предполагать, что думал и чувствовал Иосиф, поскольку в тексте он лишь пересказывает свои сны, не более того. Зато мысли и чувства его отца и братьев повествователь описывает в деталях (37:3-11 Сел):

³ Иосиф родился у Иакова уже на склоне лет, так что Иаков любил его больше, чем прочих сыновей, – даже подарил ему цветную рубаху. ⁴ Когда братья увидели, что отец любит Иосифа больше, чем их, они так возненавидели Иосифа, что уже и слова доброго сказать ему не могли (дословно «не могли говорить ему к миру», **וְלֹא יָכְלוּ דְבָרָיו לְשָׁלֵם**).

⁵ Как-то раз Иосифу приснился сон. Он рассказал его братьям – и те возненавидели его еще сильнее.

⁶ – Послушайте, – сказал он, – что мне приснилось! ⁷ Будто мы вяжем снопы в поле и мой сноп стал прямо, а ваши снопы окружили его и поклонились ему!

¹³ Longacre, 1989.

¹⁴ Berlin, 1994:48 и далее.

¹⁵ Успенский, 2000.

⁸ Братья ответили:

– Так ты, значит, царствовать над нами собрался? Начальником быть над нами?

И возненавидели его еще больше – и за сны его, и за рассказы.

⁹ А Иосифу снова приснился сон, и он снова рассказал его братьям:

– А я видел во сне, будто солнце, и луна, и одиннадцать звезд поклонились мне!

¹⁰ Когда он рассказал этот сон отцу и братьям, то отец отругал его:

– Что за сны тебе снятся? Что, мы все – и я, и твоя мать, и твои братья – придем и падем тебе в ноги?

¹¹ Братья разозлились на Иосифа, но отец запомнил его рассказ.

Показывая ситуацию глазами обиженных братьев, автор как будто стремиться если не оправдать, то по крайней мере объяснить их дальнейшее поведение. Более того, смена точек зрения позволяет ему показать, как обстояли дела в семье Иакова в целом (37:12-14).

¹² Как-то раз братья Иосифа ушли пасти отцовских овец в окрестностях Шехема. ¹³ Израиль сказал Иосифу:

– Твои братья пасут скот под Шехемом. Давай я и тебя к ним pošлю.

– Я готов, – ответил Иосиф отцу.

¹⁴ – Сходи, – сказал тот, – посмотри, как у них там дела (досл. «мир твоих братьев», אֶת-שְׁלוֹם אֶחָיו), что со скотом. Вернешься и расскажешь мне.

Берлин отмечает горькую иронию в этом тексте. Иаков так и не заметил, какое напряжение возникло между Иосифом и старшими братьями, он отправляет своего любимчика узнать о «мире» тех, кто не мог с ним и говорить о мире (см. выше стих 4).

¹⁷ Иосиф пошел за братьями – и нашел их в Дотане. ¹⁸ Те уже издали заметили Иосифа и, пока он приближался, сговорились его убить.

¹⁹ – Вот и наш сновидец! – сказали они друг другу. – ²⁰ Убьем его, бросим в яму, и скажем, будто звери его загрызли. Вот и поглядим, как сбудутся его сны!

²¹ Рувим это услышал и спас Иосифа.

– Не надо его убивать, – сказал Рувим. – ²² Зачем проливать кровь? Чем убивать его своими руками, бросьте его лучше вон в ту яму посреди пустыни.

Наверное, современный писатель обратил бы особое внимание на переживания самого Иосифа, но здесь он по-прежнему – пассивный объект, над которым братья производят свои действия. Потом, уже в египетском дворце, они вспомнят: «Это нам возмездие за брата! ... Ведь мы видели его горе, но не сжалились, как он нас ни умолял» (42:21, Сел). Но сейчас мы не слышим в тексте никаких жалоб, вообще никаких слов Иосифа – видимо, потому, что не слышали и не хотели их слушать его братья.

Берлин отмечает и еще одну деталь – даже между самими братьями нет согласия. Рувим хочет спасти Иосифа, но не решается открыто сказать им об этом. Эта семья отравлена братоубийственной враждой и обманом, и должно произойти действительно нечто очень серьезное, даже страшное, чтобы она стала тем, чем и должна была быть. В конце повествования Иосиф скажет, что все это предусмотрел Бог, чтобы спасти род Иакова от голода, но, сопоставляя эти незначительные на первый взгляд детали, мы увидим, что голод был далеко не единственной угрозой. История Иосифа, пишет Берлин – это история «семьи, которая в буквальном смысле слова нашла себя»¹⁶.

Даже мелкие детали могут сказать очень многое о тексте в целом. Вот братья садятся за трапезу – их не смущает, что родной брат сидит в яме, более того, возможно, они лакомятся как раз теми гостинцами, которые Иосиф передал им от отца (37:23-27, Сел):

²³ Как только Иосиф подошел к братьям, они сорвали с него цветную рубаху, ²⁴ схватили его и бросили в яму. Яма была пустая; воды в ней не было. ²⁵ Только братья сели за еду как увидели, что со стороны Гилада показался караван измаильтян – их верблюды везли в Египет благовонные смолы, ладан и бальзам.

²⁶ Иуда сказал:

– Какой нам прок убивать брата? Придется скрывать пролитую кровь. ²⁷ Лучше продадим его измаильтянам, и наши руки будут чисты. Ведь он нам все-таки брат, родная плоть.

Братья согласились.

Пройдет время, и мы прочитаем рассказ о том, как Иосиф потчует братьев в своем роскошном дворце (43:26-34, Сел):

²⁶ Когда Иосиф вернулся домой, они поднесли ему дары и пали перед ним ниц, ²⁷ а он приветствовал их и спросил:

¹⁶ Berlin, 1994:51.

– Как дела у вашего почтенного отца, о котором вы мне рассказывали? Жив ли он?

²⁸ – Отец наш, раб твой, жив и здравствует, – ответили братья и, поклонившись, простерлись перед ним на земле.

²⁹ Иосиф посмотрел на Вениамина, своего родного брата.

– Так это, – сказал он, – и есть ваш младший брат, о котором вы говорили мне?

И промолвил:

– Да будет Бог милостив к тебе, сынок!

³⁰ Сердце Иосифа преисполнилось такой нежности к брату, что он едва не разрыдался. Он поспешно ушел в другую комнату и там заплакал. ³¹ Потом умылся, вновь вышел к гостям и, взяв себя в руки, приказал подать еду. ³² Иосифу подавали отдельно, гостям отдельно, египтянам отдельно (египтяне не едят вместе с евреями, чтобы не оскверниться). ³³ Братья расселись перед Иосифом по порядку, от старшего к младшему, и в изумлении переглядывались.

³⁴ А Иосиф посылал им кушанья со своего стола – причем Вениамину впятеро больше, чем остальным. И пили они, и пировали вместе с Иосифом.

Мы уже отмечали, что особая порция Вениамина – видимо, сознательная провокация, стремление Иосифа проверить: а как поведут себя братья по отношению к новому любимчику? Трудно строить предположения, но, вероятно, если бы братья оставили младшего в беде, Иосиф просто отпустил бы их домой, а Вениамина, единственного брата, который не участвовал в его продаже, оставил бы у себя в Египте. Но важна не только эта деталь.

Перед нами – две трапезы. В одной участвуют братья, намеревающиеся убить или затем продать своего брата, который сидит отдельно от них в яме, в напряжении и неизвестности. В другой трапезе участвуют все те же братья (к ним добавляется и Вениамин), и вновь Иосиф сидит отдельно – но на сей раз он распорядитель пира, на сей раз не он, а братья строят догадки о своей дальнейшей судьбе. Он легко может подвергнуть их любому наказанию, отомстить за страшное предательство – но он просто ждет и смотрит, как они будут поступать. Изменились не только братья, но и Иосиф. Это уже не наивный, восторженный юноша, который доверчиво и немного хвастливо рассказывает о своих снах или запросто входит в комнату хозяйки дома. Это опытный и расчетливый вельможа, который прекрасно умеет владеть своими чувст-

вами и выстраивать сложные интриги. Но в глубине души он остался прежним Иосифом, и вот он готов расплакаться, увидев младшего братишку...

Это лишь некоторые эпизоды из огромного повествования, но мы видим, как много дало нам их сопоставление.

6.4. Загадочный «жених крови по обрезанию» (Исход 2:24-26)

Но что дают отмеченные нами связи между различными эпизодами для понимания самих эпизодов? Рассмотрим один небольшой, но интересный и сло приный пример – рассказ о том, как Господь хотел убить Моисея.

В Библии есть такие эпизоды, которые на первый взгляд не так уж важны для понимания основной линии повествования, и невнимательный читатель их обычно пропускает. Но читатель внимательный может надолго остановиться на таком эпизоде в полном недоумении: зачем это здесь, что это значит? Даже обращение к доступным комментариям не всегда даст полные ответы на все вопросы. И тогда внимательный читатель Библии начинает размышлять о пределах нашего понимания библейского текста и о том, что вообще это за процесс – истолкование Священного Писания. Займемся этим и мы.

Один из самых ярких примеров – три стиха из книги Исход (4:24-26), которые прерывают плавное течение повествования об Иходе. Моисей уже получил от Бога повеление идти в Египет, чтобы вывести оттуда свой народ. Скоро он столкнется и с ожесточением фараона, и с непониманием своих соплеменников... Но пока он вместе с женой Сепфорой и двумя сыновьями отправляется в Египет и устраивается на ночлег в пустыне. Тут с ними происходит нечто очень странное... Стоит привести эти стихи в древнееврейском и древнегреческом вариантах и в некоторых из существующих русских переводов.

Масоретский текст:

וַיְהִי בַדֶּרֶךְ בְּמִלּוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ יְהוָה וַיִּבְקֶשׂ הַמָּיִתָּו: ²⁵ וַתִּקַּח
צִפּוֹרָה צֹר וַתִּכְרַת אֶת־עֶרְלַת בְּנֶהּ וַתָּנֶע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי
חַתָּן דָּמִים אַתָּה לִּי: ²⁶ וַיִּרְף מִמֶּנּוּ אִז אָמְרָה חַתָּן דָּמִים
לְמוֹלַת:

Септуагинта:

²⁴ ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἐν τῷ καταλύματι συνήντησεν αὐτῷ ἄγγελος κυρίου καὶ ἐξήτει αὐτὸν ἀποκτεῖναι. ²⁵ καὶ λαβοῦσα Σελφωρα ψῆφον περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας καὶ εἶπεν ἔσθι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου. ²⁶ καὶ ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ διότι εἶπεν ἔσθι τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου.

Синодальный перевод (с Масоретского текста):

²⁴ Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его Господь и хотел умертвить его. ²⁵ Тогда Селфора, взяв каменный нож, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам его, сказала: ты жених крови у меня. ²⁶ И отошел от него Господь. Тогда сказала она: жених крови – по обрезанию.

Перевод Септуагинты:

²⁴ Дорогою на ночлеге случилось, что встретил его ангел Господень и хотел умертвить его. ²⁵ Тогда Селфора, взяв камень, обрезала крайнюю плоть сына своего и, бросив к ногам, сказала: стала кровь обрезания сына моего. ²⁶ И отошел от него, потому что она сказала: стала кровь обрезания сына моего.

Перевод М.Г. Селезнева¹⁷:

²⁴ По дороге, на ночной стоянке, ГОСПОДЬ пришел к Моисею и хотел его убить. ²⁵ Тогда Циппора взяла острый камень, обрезала своему сыну крайнюю плоть и его кровью помазала ноги Моисею. – Ты мне жених через кровь! – сказала она.

²⁶ И ГОСПОДЬ отступил от него.

(«Жених через кровь» – так она сказал про обрезание.)

Перевод под ред. Г. Брановера¹⁸:

²⁴ И было в пути на ночлеге – настиг Бог Моше и хотел умертвить его. ²⁵ Тогда взяла Ципора острый нож и обрезала крайнюю плоть сына своего, коснулась ног Моше и сказала сыну: «Неужели нужна тебе кровь?» ²⁶ И отпустил его Бог; тогда сказала она: «нужна тебе кровь – кровь обрезания».

Этот текст весь – сплошная загадка, но все-таки можно выделить в нем основные экзегетические проблемы:

¹⁷ Селезнев, 2000.

¹⁸ Брановер, 1993.

- Какое место занимает эта история в повествовании об Исходе? Это странное происшествие не имело никакого продолжения в истории Исхода, о нем больше никто и никогда не вспоминал. Зачем же стоит этот эпизод в тексте?
- Кто напал на Моисея: Господь (так в еврейском тексте) или ангел (так в Септуагинте), и если ангел, то исполнял ли он волю Господа? Может быть, это был павший ангел, то есть некий демон? Ведь Моисей только что получил от Господа повеление вывести израильтян из Египта, а гибель Моисея, несомненно, сделала бы невозможным исполнение этого приказа. Это подводит нас к следующему вопросу:
- В чем причина такого странного нападения? Почему нападавший хотел смерти Моисея?
- У Моисея было двое сыновей: Гирсон (или Гершом) и Елиезер (Элиезер). Какого сына обрезала Циппора (Сепфора)¹⁹? Почему речь идет именно об этом сыне, а другой даже не упоминается?
- Почему этот сын Моисея не был обрезан? Был ли обрезан другой сын и, наконец, сам Моисей?
- Почему обрезание совершила Циппора? Это единственный эпизод во всей Библии, когда обрезание совершает женщина, тем более в присутствии своего мужа.
- Какой жест совершила Циппора после того, как сделала обрезание, и в чем его смысл? В еврейском тексте мы читаем «коснулась ног его»: чьих именно ног и каким именно образом она коснулась?
- Кому сказала Циппора «ты жених крови» и что означало это странное выражение?
- Почему нападавший немедленно отступил после этих слов Циппоры?
- Почему текст повторяет слова Циппоры «ты жених крови» и связывает их с совершенным обрезанием? Циппора действительно повторила свои слова (как толкует это место Синодальный перевод), или же это комментарий от автора (как толкует

¹⁹ Цитируя еврейские источники, мы будем пользоваться еврейскими вариантами имен, а цитируя раннехристианские и современные – греческими.

это место Селезнев?) Если Циппора повторила свои слова, то почему она это сделала? Имела она в виду то же самое, что и в первый раз, или она хотела сказать что-то иное?

- Что вообще означает эта странная история?

Теперь, когда у нас есть вопросы, можно поискать и ответы на них. Конечно же, мы не первые, кто задумывался над этим странным отрывком. О нем говорили и древние толкователи, и современные ученые. Ни у одного из них мы не найдем полных, исчерпывающих ответов на все вопросы, да и сами вопросы будут существенно различаться. Каждый толкователь ставил свои задачи и действовал в соответствии с ними. Читая их комментарии, мы узнаем что-то не только о Моисее, но и о них самих, и мы убеждаемся лишний раз: истолкование Библии не свершается само по себе, в безвоздушном пространстве «чистого богословия». Оно прямым и непосредственным образом связано с ситуацией, в которой находится толкователь, и его взгляды и убеждения в значительной степени определяют результат самого истолкования.

Главная лингвистическая проблема этого отрывка – выражение $\text{יְהוֹנָתָן בֶּן־דָּמִי}$. Слово יְהוֹנָתָן встречается в Библии еще 18 раз, причем в повествовательных текстах оно означает ‘зять’ (муж дочери); в 4 Цар 8:27 его значение несколько шире: ‘свойственник, родственник по браку’. Однако в поэтических и пророческих текстах (Пс 18/19:6; Ис 61:10; 62:5; Иер 7:34; 16:9; 25:10; 33:11; Иоил 2:16) оно означает ‘жених’ или ‘новобрачный’ (в контексте свадебной церемонии).

Этимологи связывают это слово с угаритским *htn* ‘жениться’, арабским *ختن hatana* ‘обрезать крайнюю плоть’ и аккадским *hatānu* ‘защищать’. Интересно, что все три значения так или иначе присутствуют в этой истории, и это едва ли случайно. У некоторых арабских (и не только арабских) племен обрезание совершалось перед вступлением юноши в брак. Кроме того, вступая в родство с родом своей невесты, юноша отныне мог рассчитывать на его защиту и покровительство.

Итак, если следовать данным о значении слова יְהוֹנָתָן , можно предположить, что Циппора каким-то образом связала совершенное обрезание с возобновлением своего брака с Моисеем. Можно даже предположить, что, обрезав сына, она символически обрезала своего мужа (который, вероятно, уже был обрезан к тому моменту). Кровь обрезания защитила его. Может быть, перед нами такой же пример «этимопоэтики» (см. рассуждения об имени Иакова в разделе 3.3.2.)?

Второе слово в этом выражении – דָּמַיִם ‘кровь’. Подобные выражения встречаются в Библии, например אִישׁ דָּמַיִם или אֲנָשֵׁי דָּמַיִם , досл. ‘человек крови’, ‘люди крови’ (то есть кровожадные, проливающие кровь) – 2 Цар 16:8; Пс 25/26:9; 54/55:24; 58/59:3. Такие выражения имеют четко выраженную отрицательную коннотацию. Поэтому можно предположить, что Циппора упрекает того, к кому обращается, в излишнем пролитии крови.

Еще одна проблема, связанная с лингвистикой – определение действующих лиц. Во второй половине этого отрывка текст однозначно указывает только на Циппору, но остается неясным, чьих ног она коснулась и к кому обратилась. Здесь нам придется обратиться уже к экзегетическим источникам

Начнем наш обзор с традиционных *иудейских комментариев*.

Таргумы, то есть арамейские переложения Библии, предлагали разные интерпретации. Вполне естественно, что прежде всего их интересует вопрос о том, почему Моисей столь явно нарушил заповедь Бога и не обрезал сына. Предлагалось, например, такое объяснение: тесть Иофор не позволил Моисею обрезать старшего сына, Гершома, потому что в его племени обрезание не было принято. Циппора, таким образом, исправила ошибку своего отца. Встречается в таргумах и другой вариант: младший сын Моисея, Элизер, родился за восемь дней до повеления Божьего идти в Египет, Моисей поспешил исполнить это повеление и никак не мог сделать вовремя обрезание. Впрочем, обрезать сына ему надлежало на первой стоянке, но Моисей замешкался (по усталости или из-за того, что сначала хотел устроить ночлег), за что и был наказан. Что же касается загадочных слов Циппоры, то **таргум Онкелоса** трактует их так: «если бы не кровь этого обрезания, мой муж заслуживал бы наказания». Правда, трудно понять, как выводится такое прочтение из самого еврейского текста. По-видимому, перед нами довольно типичный для таргумов случай: они не столько объясняют библейский текст, сколько приводят его, выражаясь языком математики, «к виду, удобному для логарифмирования», избавляясь от всевозможных несогласованностей и противоречий.

Мидраш (*Шемот рабба* 5.8) предлагает следующее объяснение. Моисей вовремя не обрезал своего второго сына Элизера (старший сын, Гершом, был уже обрезан), родившегося как раз накануне путешествия в Египет. Ангел напал на Моисея и проглотил его от головы как раз до обрезанной части тела, но не смог глотать дальше. Так Цип-

пора убедилась, что обрезание защищает человека и немедленно обрезала сына. Первые ее слова означают: «ты дан мне в супруги благодаря этой крови обрезания, потому что я исполнила заповедь». А второе высказывание понимается уже совсем по-другому: «Как велика сила обрезания! Мой муж заслуживал смерти за то, что промедлил с исполнением заповеди об обрезании».

Примерно той же линии следует самый авторитетный для иудеев средневековый комментатор Раши. Он считает, что Моисей не обрезал своего младшего сына Элиэзера, но не по небрежности, а из-за того, что спешил в Египет. Однако во время первой же остановки Моисей должен был немедленно обрезать сына, а вместо этого он занялся устройством ночлега, за что и был наказан. Загадочные слова, с точки зрения Раши, Циппора обратила к своему обрезанному сыну, и толковать их следует так: «ты – причина возможной смерти моего мужа, он мог умереть из-за обрезания».

Вполне придерживается линии Раши и современное иудейское издание “Шмот”, комментированный перевод под редакцией Г. Брановера²⁰. Он полагает, что Моисей мог быть наказан «... за то, что он не сделал вовремя обрезание своему сыну Элиэзеру. Моше знал, что в дороге нельзя делать обрезание, т.к. здоровью ребенка может угрожать опасность. Однако она существует только в первые три дня, а эта стоянка была на расстоянии двух дней пути до Египта. Моше ожидало наказание за то, что он принялся за приготовления к ночлегу и не исполнил немедленно эту заповедь ... “неужели нужна тебе кровь” (так, совершенно произвольно, переводятся у Брановера слова Ципторы – А.Д.) – из-за тебя чуть не погиб мой муж».

Итак, с точки зрения иудейского богослова, в этом отрывке еще раз подчеркивается необходимость неукоснительно соблюдать заповедь об обрезании. Интересно, что примерно таков же лейтмотив подавляющего большинства современных протестантских проповедей на этот отрывок, которые мне довелось читать – разумеется, вместо обрезания акцент делается на исполнении Божьих заповедей в целом.

Однако сама по себе эта мысль – Бога надо слушаться – достаточно очевидна для всякого верующего, и вряд ли этот эпизод был включен в Священное Писание лишь затем, чтобы еще раз об этом напомнить. Не найдем ли мы иных подсказок в *раннехристианских ком-*

²⁰ Брановер, 1993.

ментариях? Сразу отметим, что читавшие по-гречески Отцы держали перед собой несколько иной текст, нежели еврейские толкователи, ведь в Септуагинте на Моисея нападал не Господь, а ангел, к тому же в изречении Сефпору отсутствует ключевое слово «жених».

Раннехристианские толкователи часто вполне соглашались с иудейской традицией в том, что касается причин странного нападения. Правда, в их глазах заповедь об обрезании имеет уже меньшую ценность, и это побуждает их связать повествование с другими проблемами. Кроме того, они готовы признать, что Моисей действительно допустил серьезную ошибку, тогда как у иудейских толкователей хорошо заметно стремление всячески Моисея оправдать.

Например, **Ипполит Римский** в *Комментарии на книгу Даниила* (4.40.4-5) утверждает, что на Моисея напал не кто иной как Михаил, то есть ангел-хранитель еврейского народа. Он напал на Моисея, понуждая того сделать обрезание своему сыну. Иначе бы вышло так, что законодатель и посредник в деле искупления израильтян сам оказался нарушившим закон преступником, и израильтяне сочли бы его лжепророком.

А Исидор из Пелузы в *Послании к епископу Григорию* упоминает этот отрывок в связи с вопросом о крещении младенцев. Моисей, идя в Египет с необрезанным сыном, сам нарушил закон. Сефпора исправила ошибку, причем это сделала именно она, отмечает Исидор, поскольку женщины вообще в минуту опасности лучше знают, как помочь своим близким.

Тертуллиан ссылается этот эпизод в своем трактате *Против иудеев*. Он ставит его в контекст полемики с иудеями. Обрезание, отмечает он, делалось не ради здоровья, а как отличительный знак израильтян. Однако по существу интересующего нас вопроса Тертуллиан не высказывается.

Зато весьма оригинальную и интересную версию предлагает **Ориген** (в скобках стоит отметить, что этот эпизод не исключение – вклад Оригена в становление христианской экзегезы и в самом деле огромен). Он кратко упоминает этот эпизод в своей *Комментарии на Послание к Римлянам* (2:13) и в трактате *О началах* (3.2.1), где называет нападавшего ангела «враждебным» – то есть исходящим не от Бога, а от сатаны. Но наиболее полно и подробно он рассматривает это место в трактате *Против Цельса* (5.48). Он отмечает, что обычно обрезание производилось на восьмой день, если только ребенку не угрожала опасность.

Вероятно, дело здесь в некоем ангеле, который был способен причинить иудеям вред до обрезания, а после обрезания становился бессилён. Когда воплотился Иисус, то в Его обрезании власть этого ангела была совершенно уничтожена, потому и последователям Иисуса не нужно совершать обрезание. Так Ориген подвел своего читателя к выводам, прямо противоположным тем, на которые указывает вся иудейская традиция. Хотя надо признать, что его роднит с иудейскими толкователями стремление «вчитать» в текст то, что в нем едва ли могло подразумеваться. Впрочем, это общая черта экзегетов той эпохи.

Сходное толкование, но уже в типологическом духе, предлагает **Кирилл Александрийский** в *Глафирах на Исход*: как в этом эпизоде кровь обрезания уничтожила опасность смерти, так и в Новом Завете кровь Христа победила смерть.

Но несмотря на то, что библейский текст сам недвусмысленно указывает на обрезание как на нечто принципиально важное для понимания данного текста, далеко не все Отцы объясняли загадочный эпизод через этот обряд. Так, **Евсевий Эмесский** в *Катенах на Осьмнокнижие* предполагает, что дело было вовсе не в обрезании (потому что обрезали только одного сына), а в том, что ни супруга, ни дети не должны были сопровождать Моисея в Египет. Сепфора поступила по своему усмотрению, но на самом деле от нее требовалось не обрезать сына, а удалиться к своему отцу. Так она и поступила, ведь в Исх 18:2 мы читаем о том, что Сепфора все же не пошла с Моисеем в Египет и присоединилась к нему уже после Исхода. А **Феодорит Кирский** в трактате *О Моисее* говорит о том, что ангел стремился вытеснить в душе Моисея страх перед фараоном страхом перед Богом.

Ишопад из Мерва²¹ предложил своего рода синтез различных теорий: Сепфора пожелала, чтобы один сын был обрезан (как Моисей), а второй – нет (как принято в ее племени). Затем, раскаявшись, Сепфора обрезала и второго ребенка и коснулась ног ангела, объявив его «родственником» – т.е. провозгласила, что переходит в религию Моисея. Моисей, в свою очередь, колебался, удастся ли ему вывести Израиль из Египта, поэтому не оставил семью у тестя, а взял с собой (на случай, если ему придется провести остаток жизни в Египте). Он тоже раскаялся в своем неверии и отослал семью к тестю.

²¹ Сириец-несторианин, живший в IX веке, от которого дошли комментарии на отдельные места из Библии.

Особо стоит упомянуть аллегорические толкования, в которых эта история становилась просто отправной точкой для рассуждений о совершенно других материях. Так, **Григорий Нисский**, в *Житии Моисея* писал: «Говорят, что, когда Моисей возвращался в Египет вместе с иноплеменной женой и рожденными от нее детьми, его встретил некий ангел и грозил ему смертью. Жена Моисея умиловила ангела кровью обрезания своего сына». И далее: «Поскольку их сын не был обрезан и не был лишен всего вредного и нечистого, встретившийся ему ангел навел на него страх смерти. Супруга Моисея умолила ангела, показав, что ее дитя чисто и лишено того признака, по которому распознается иноплеменник... В наставлениях, порожденных философией, есть нечто телесное и сходное с крайней плотью. Но когда над ними произведено обрезание, то все, что осталось, принадлежит к чистому израильскому роду. Например, языческая философия тоже считает душу бессмертной, и этот ее плод благочестив. Но что она полагает, будто душа переселяется из одного тела в другое и после рождения в разумном теле может переместиться в бессловесное существо – это уже телесный и инородный элемент, крайняя плоть. Так и во многом другом. Говорится, что Бог есть, но Ему приписывается материальность. Он признается Творцом мира, но для творения Ему будто бы требуется материя. Он называется благим и могущественным, но во многих случаях Он будто бы вынужден уступить решению Судьбы. Рассмотрев все эти вопросы по порядку, можно увидеть, как верные положения языческой философии оскверняются нелепыми добавками. Когда они, как при обрезании, отсекаются, ангел Божий становится к нам милостив, и словно радуется законнорожденному отпрыску философских положений». (2:38-41)

Подобным образом поступил с этим отрывком и **Максим Исповедник**, трактовавший в 17-м *Вопросоответе к Фалассию* данную историю как повествование о духовном пути человека. Ангел, то есть голос совести, открыл Моисею ошибку, которую тот совершил, остановившись на пути к добродетели, и содействовал ее исправлению, причём обрезание Максим понимал как символ очищения души.

Наиболее традиционные *современные комментарии* идут примерно по тому же пути, что и комментарии древних времен. Они стремятся объяснить наиболее трудные детали этого повествования. Вот, например, что пишет **Толковая Библия под ред. Лопухина**: «Предшествующее богоявление Моисею закончилось угрозой покарать фараона за возможное неис-

полнение им божественного требования. Что подобная угроза – не слова только, в этом убедился сам Моисей ... В чем заключалась причина такого грозного отношения Бога к Моисею, видно из дальнейшего хода событий. Если угроза смерти отменяется после обрезания одного из сыновей пророка, ... то само собой понятно, что причиной ее было необрезание этого сына. Судя далее по тому, что обрезание совершает Сепфора, можно предположить, что виновницей необрезания была она. Следуя обычаям своего племени, в котором, по свидетельству Иосифа Флавия, обрезание мальчиков совершалось на тринадцатом году, она откладывала выполнение данного обряда до того времени, когда ее сыну наступит законный, по ее воззрениям, возраст... Совершив обрезание, Сепфора “бросила к ногам Моисея крайнюю плоть сына своего”. Действие Сепфоры свидетельствует о ее раздражении, оно же слышится и в ее словах: супружество с Моисеем является для нее причиной нежелательного пролития крови, измены обычаям предков»²².

В общем и целом это издание повторяет версии, изложенные в консервативных комментариях XIX – начала XX века, например, К.Ф. Кайля и Ф. Делича²³; можно встретить их и в изданиях последних десятилетий. Различаться будут только детали. Так, с точки зрения **Tyndale OT Commentaries**²⁴, не вполне ясно, кого именно хотел лишить жизни Бог – Моисея или его сына, – но очевидно, что причиной тому было неисполнение Моисеем заповеди об обрезании. Обрезание символизирует отсечение всего неугодного Богу ради того, чтобы полностью посвятить себя исполнению Его воли.

А с точки зрения **Word Biblical Commentary**²⁵, речь здесь идет о старшем сыне, Гирсоне, причем не только он, но и сам Моисей был или вовсе не обрезан, либо обрезан частично, по египетскому обычаю (ср. рассказ об обрезании израильтян после перехода через пустыню в 5-й главе Иисуса Навина). Сам Моисей не мог пройти обряд, поскольку ему надо было торопиться в Египет, а путешествие во время заживления раны было сопряжено с опасностью, и потому Сепфора совершила «символическое» обрезание Моисея, помазав его детородные органы кровью Гирсона. Выражение $\text{וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים}$, вероятно, относилось изна-

²² ТБ, 1904, 1:287-288.

²³ Keil – Delitszh, 1982.

²⁴ Cole, 1991.

²⁵ Durham, 1987.

чально к брачным ритуалам, когда обрезание юноши предшествовало его вступлению в брак. Таким образом, Сепфора произносит формулу, которую обычно произносили над новообрезанным накануне и в связи со вступлением в брак. Однако автор окончательной версии книги Исход уже плохо понимал это выражение, и поэтому ему пришлось повторить его с объяснением.

Итак, если у более традиционных комментаторов (таких, как Кайль и Делич) речь идет об обрезании последнего необрезанного мужчины в семье Моисея, то в комментарии Word обрезание здесь получает лишь один сын в его семье, а остальные остаются необрезанными. Как нетрудно заметить, сам библейский текст оставляет этот вопрос невыясненным.

Однако ряд комментариев не останавливается на объяснении трудных вопросов и предлагает некую историко-культурную реконструкцию. Какие представления и верования древних могут стоять за этим текстом? Ведь это и в самом деле интересно понять. Достаточно осторожно высказывается католический **New Jerome Biblical Commentary**: «Стихи 24-26 живо иллюстрируют распространенное убеждение, что первенец принадлежит Господу, а не фараону. Каково бы ни было происхождение этой истории – возможно, бывшей некогда историей о ночном демоне, обманутом кровью другого человека вместо намеченной жертвы, – ее смысл в том, чтобы предвозвестить десятую и последнюю казнь (12:29-32) и искупление израильских первенцев (15:1-2, 11-16)»²⁶. С точки зрения этого комментария, Сепфора помазала кровью сына детородные органы Моисея («ноги» здесь – эвфемизм).

Но почему слово «Господь» трактуется как «демон»? Если Новый Иеронимов комментарий не проясняет этой детали, то хороший ответ мы находим у **И. Кауфмана**: «Некоторые библейские предания, приписывающие демонические деяния Богу (как, например, нападение на Моисея в книге Исхода 4:24), нужно понимать в свете общей монотеистической тенденции: относить всякую активность к сфере Йахве, даже ту, что прежде характеризовала демонов»²⁷.

Примерно в том же духе трактует эту историю **The New Oxford Annotated Bible**²⁸: «24. Этот стих отражает прежние представления о

²⁶ NJBC, p. 47.

²⁷ Кауфман, 1997:53.

²⁸ NOAB.

нападении демонов (см. Быт 38:7), которых отгоняет совершение обряда. Изначально обрезание было обрядом, связанным с инициацией или женитьбой; возможно, выражение “жених крови” некогда обозначало юношу, подвергшегося обрезанию еще до вступления в брак. 25. Здесь имеется в виду, что обрезание младенца-сына было действительно и для Моисея, который, очевидно, был не обрезан. Ноги – эвфемизм для детородных органов (Иса 7:20)».

Но самый смелый полет фантазии мы находим, безусловно, в **The Interpreter’s Bible**²⁹, где этот эпизод трактуется как параллель к истории, рассказанной в книге Товит 6:13 - 8:17. Напомним, что там идет речь о демоне, нападавшем на женихов в первую брачную ночь. Так вот, по мнению комментатора, в начальной версии история из 4-й главы Исхода относилась к брачной ночи Моисея и Сепфоры. Некий дух оспаривал у Моисея «право первой ночи» и потому хотел его убить. Сепфора сделала обрезание Моисею и его крайней плотью коснулась демона, назвав его «женихом по крови». Отмеченный кровью демон был таким образом удовлетворен и оставил их в покое, и во второй раз Сепфора обратила такие же слова к Моисею. Но впоследствии этот эпизод был вставлен в иной контекст и обрел совершенно иной смысл. Изначально же он отражал мифологические представления, связанные с обрядом обрезания жениха в брачную ночь, а в Библию, по мнению комментатора, этот архаический материал был включен только потому, что он объяснял происхождение обряда обрезания. Нельзя не удивиться, насколько вольно интерпретирует библейское повествование эта «Библия интерпретатора».

Более развернутый и вместе с тем более взвешенный вариант той же версии мы находим в статье **У. Проппа**³⁰. Он отмечает древность «фрейдистской» теории, впервые высказанной еще в начале XX века³¹. Согласно ей, злой демон требовал от Сепфоры права первой ночи и она помазала кровью его гениталии, чтобы доказать, будто это он лишил ее девственности. Но Пропп рассматривает ту же самую формулировку «жених крови» под совершенно другим углом. Он отмечает, что Моисей как раз был повинен в пролитии крови – ведь прежде он убил египтянина (Исх 2:12), причем убийство не было случайным, хотя и было совершено «в состоя-

²⁹ ИВ.

³⁰ Пропп, 1993.

³¹ Meyer, 1906.

нии аффекта». В соответствии с израильской юридической практикой, он оставался в изгнании до тех пор, пока не умерли все, кто желал бы ему отомстить. Бегство Моисея в Мадиам было сродни укрытию такого убийцы в «городах убежища», описанных в 35-й главе книги Чисел и в 20-й главе книги Иисуса Навина.

Однако платой за человеческую кровь может быть только кровь (Быт 9:5-6), и обрезание, кровью от которого Сепфора мажет Моисея, становится заместительной жертвой. Слово קָטַן , вероятно, означает здесь не «жених», а просто «обрезанный» (Пропп приводит богатый материал из быта арабских племен, где обрезание было тесно связано со свадебными ритуалами, а совершал его часто родственник будущей невесты). В момент нападения Сепфора осознает, что Моисей оказался «кровавым супругом», над которым тяготеет обвинение в убийстве. Само по себе выражение «жених/супруг крови» может означать, что Моисей отныне находится под защитой мадиамских обычаев кровной мести. С другой стороны, Пропп отмечает, что у множества народов обрезание тесно связано с брачными обрядами, а могли здесь найти свое отражение и обряды инициации – ведь Моисей в этой истории находится на грани смерти, а в конце, после символического помазания кровью ребенка, как бы сам становится ребенком, проходящим обряд обрезания.

Итак, в этой истории, по мнению Проппа, можно проследить историю обряда обрезания: сперва оно совершалось перед свадьбой и было тесно связано с брачными обрядами (отсюда само выражение קָטַן בְּיָמֵינוּ). Когда израильтяне стали поклоняться Единому Богу, обрезание стало непременным условием участия в пасхальной трапезе, и его нередко совершали над взрослыми людьми (отсюда соотнесение истории с Моисеем и ее помещение как раз накануне Исхода). Наконец, обрезывать стали детей сразу после рождения, и кровоточащий ребенок стал еще одним символом пасхальной трапезы, наряду с агнцем. Правда, остается неясным, почему обозначение «жених крови» перешло на младенца. На завершающей стадии, утверждает Пропп, эта история воспринималась как символ семейной солидарности израильтян накануне Исхода.

С. Фролов³² соглашается с Проппом, что в этой истории есть три основных мотива: убийство, обрезание и брак – и что они связаны с

³² Frolov, 1996.

празднованием Пасхи, описанным в 11-й и 12-й главах Исхода. Однако он предлагает для этой истории совершенно иной *Sitz im Leben*, историко-культурный контекст. Автор этого текста, по Фролову, стремился предложить этиологическую историю не для самого обряда обрезания, а для выражения $\text{לְמַוְלָת דְּרֵמִים}$, которое уже существовало во время окончательной фиксации текста книги Исход. Фролов предполагает, что так политические противники стали называть Давида, которому ради брака с дочерью царя Саула пришлось предьявить «двести краеобрезаний филистимских» (1 Цар 18:17-27). Соответственно, вся эта история была призвана обелить Давида и предложить другое, более благородное объяснение для бытовавшего выражения.

Нетрудно заметить, что если Пропп предлагает достаточно реалистичную, хотя и явно спорную реконструкцию, которая что-то объясняет в нашей истории, то Фролов строит свою теорию на принципе «а что, если...?». Ни библейский текст, ни археологические находки, ни этнографические данные никак не поддерживают его реконструкцию, и сама она, в свою очередь, не дает исследователям никаких новых данных. Оригинальная концепция ради оригинальной концепции – нередкая вещь в мировой науке.

Но сейчас стоит обратить внимание на другую деталь. Традиционные комментарии занимают по отношению к тексту позицию, которую можно назвать «пассивной»: голос комментатора начинает звучать тогда, когда проблему перед ним ставит сам текст, и эту проблему он стремится разрешить, сохраняя почтение к священному тексту. Казалось бы, это совершенно правильный подход, но есть в нем и своя ограниченность. Если рассматривать только проблемные места, например, выражение «жених крови по обрезанию», не упустим ли мы нечто важное в тексте? Не превратим ли его в набор гладко истолкованных цитат? К тому же некоторая недосказанность всегда остается – так, рассмотрев все приведенные выше толкования, мы едва ли можем сказать, что нашли однозначные и непротиворечивые ответы на все возникшие у нас вопросы. На некоторые из них у нас есть явно больше одного ответа (почему Моисею грозила смерть), а некоторые так и остались неясными (что все-таки означали слова Сепфоры и зачем она их повторила). Нет даже уверенности в том, который из двух сыновей был обрезан.

Более радикальные комментаторы новейших времен не стеснены этим ограничением. Они работают с текстом активно, стремятся выстро-

ить полную и целостную картину, но при этом нередко библейский текст для них служит лишь материалом, на котором они доказывают собственные гипотезы.

Существует ли золотая середина? По-видимому, да, и современная библеистика подходит к ней все ближе. Я имею в виду прежде всего подход, который именуют «литературным анализом» (literary criticism): текст рассматривается во всей своей цельности и полноте, именно текст, а не его предыстория и не стоящие за ним явления. В определенном смысле так и устанавливается предел наших познаний: мы не можем полностью реконструировать ни историю религии, ни семейную хронику Моисея, но можем изучать книгу Исход – произведение, созданное с определенной целью и по определенным принципам.

Пример такого подхода – статья **К. Хаутмана**³³. Приводя обзор предшествующих комментаторов, Хаутман достаточно осторожно делает некоторые выводы, касающиеся места этого отрывка в книге. Он обращает наше внимание прежде всего на параллели между этим рассказом и другими эпизодами Исхода. Некоторые из них вполне очевидны и привлекали толкователей с давних времен: опасность, нависшая над Моисеем, и египетские казни; кровоточащий кусочек младенческой плоти, который отвратил смерть, и кровь пасхального агнца, предотвратившая гибель израильских первенцев. Но если мы постараемся взглянуть на Исход глазами его первых читателей, то сможем обнаружить еще некоторые интересные схождения.

Любой древнееврейский читатель книги Исход, по-видимому, прекрасно знал, что Исход состоялся. В этой книге его прежде всего интересовало: как именно? И он видел, что на протяжении всего повествования на пути этого замысла возникают все новые и новые препятствия. Сначала не почувствует в себе достаточных сил Моисей. Потом ему не поверят израильтяне. Наконец, фараон с ожесточенным сердцем не захочет отпустить народ. Но в этой удивительной истории мы читаем, что и у Господа были все основания не желать Исхода: как может возглавить его человек, забывший обрезать собственного сына, человек, который достоин за это смерти? Так, продвигаясь шаг за шагом, читатель убеждается: Божественный замысел сбудется, несмотря на все обстоятельства и препятствия, даже на те из них, которые сами коренятся в Божьих заповедях.

³³ Houtman, 1983.

А что сказать о Сепфоре? Почему обрезание совершает именно она? Хаутман обращает наше внимание на то, что женщины вообще играли в жизни Моисея исключительную роль. Повивальные бабки отказались умертвить его при рождении. Мать тоже нарушила приказ фараона и пустила корзинку с младенцем по водам. Египетская царевна подобрала и усыновила ребенка. Сестра проследила за младенцем и добилась, чтобы его кормилицей была выбрана родная мать. Сепфора с сестрами дали беглецу приют в пустыне. И вот, наконец, Сепфора спасла Моисея в момент смертельной опасности, сделав то, чего ни до, ни после того не делала в Ветхом Завете женщина – она совершила обрезание.

Моисей – величайший пророк, о котором Библия говорит: «И не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу» (Втор 34:10). Но что значил бы этот пророк без окружавших его женщин? Мать, повитухи, сестра, царевна, девушки в пустыне, одна из которых стала его женой, действовали просто по-женски и тем самым сберегали жизнь величайшего пророка. Если хотя бы одна из них пошла на поводу у «мужской логики» – исполнила указ фараона, прошла мимо плачущего чужого ребенка или странника в пустыне, не стала бы торопиться с обрядом обрезания – Моисей был бы мертв задолго до Синайского откровения. Можно ли после этого утверждать, как делают некоторые современные критики, что Библия исполнена «мужского шовинизма» и что женщине в ней отведено второстепенное положение?

При таком подходе мы не получаем ответа на большинство вопросов, с которых мы начали наше исследование. Но, может быть, интеллектуальная честность потребует от нас признать, что на большинство из них у нас просто и нет однозначного ответа? И что если бы мы точно узнали, какой из сыновей Моисея был обрезан тогда и был ли уже обрезан другой, это удовлетворило бы наше любопытство, но вряд ли бы прибавило многое к общему пониманию истории Исхода. Зато при таком анализе, когда мы внимательно рассматриваем неявные связи между различными эпизодами, то начинаем глубже постигать авторский замысел, начинаем слышать, что хотел сказать автор.

Три стиха из книги Исход – это действительно богословское повествование, но его глубинный смысл раскрывается не в рассуждениях об отдельных загадочных деталях, а в сопоставлении этого рассказа с окружающим контекстом.

6.5. Параллелизм в книге пророка Ионы

Теперь мы рассмотрим целую, хотя и совсем небольшую книгу – книгу пророка Ионы. Эта книга, разумеется, очень мало похожа на прочие пророческие книги – вплоть до того, что некоторые современные исследователи называют ее пародией³⁴. Действительно, Иона – полная противоположность обычному облику пророка. Пророка призывает Господь, пророк обычно сперва называет себя недостойным или неспособным исполнить Его повеление, но в конце концов соглашается. Иона, ни минуты не колеблясь, бежит от Господа прочь. Пророк с готовностью и бестрепетно приходит к своему народу, нередко к своему царю, и без устали обличает его, но обычно встречает полное непонимание и подвергается гонениям. Иона вынужден идти к чужому народу, который немедленно и безоговорочно принимает его проповедь, причем царь кается сразу и самым решительным образом. Наконец, пророк всем сердцем желает отвести бедствие от людей, которым проповедует – Иона жаждет увидеть их гибель. Действительно, Иона по всем признакам – «антипророк».

Даже на уровне отдельных слов мы видим, что книга Ионы действительно в определенном смысле слова «перевернута». Обращаясь к Богу, Иона называет Его «милостивым и милосердным, долготерпеливым, обильным любовью, жалеющим о бедствии» (4:2). Такая формулировка впервые звучит в Исх 34:6, где почти такими же словами называет Себя Сам Бог, являясь Моисею.

Впрочем, Иона приводит цитату с одним незначительным изменением: вместо «обильный любовью и истиной» (רַב־חֶסֶד וְאֱמֶת) он говорит «обильный любовью и сожалеющий о бедствии» (רַב־חֶסֶד וְנָחַם עַל־הָרָעָה). Надо сказать, что это делает не он один: так же говорит и пророк Иоиль (2:13), для которого жалость Господа к людям – источник надежды и утешения, и одновременно логический вывод из всех предшествующих определений. Милостивый и милосердный Бог не может поступать иначе. Но Иона видит тут причину для разочарования. Похоже, с его точки зрения Господь извращает истину Своим милосердием. Он не говорит этого напрямую, но маленькая неточность цитирования ясно говорит о том, что и для Иоила, и для Ионы представляется самым значительным и актуальным – к радости одного и к огорчению другого.

³⁴ Miles, 1990; Эйделькинд, 1998.

И все-таки я бы не торопился называть книгу Ионы пародией. Да, мы знаем, что пародийные тексты существовали на древнем ближнем Востоке – еще в Шумере было создано письмо голодной обезьянки, которое полностью следовало канонам чиновничей переписки³⁵. Но такого рода тексты не содержат никаких серьезных мыслей, они нарочито комедийны, невозможно и представить себе, чтобы их включили в канон Священного Писания.

Жанровое определение, которое я бы предпочел дать книге Ионы, – волшебная сказка³⁶. Термин «сказка» не содержит в себе ничего уничижительного. Это древний и почтенный жанр, сказки универсальны, они существуют в любой культуре, хотя кого-то может и смутить то обстоятельство, что я не считаю возможным рассматривать книгу Ионы как строго историческое повествование. Причина вовсе не в том, что книга содержит описание чудес (верить или не верить в чудеса – вопрос, лежащий за пределами нашего исследования). Средневековые повествования о Жанне д'Арк тоже полны чудесных подробностей, но никто не станет на этом основании называть ее вымышленным персонажем или отрицать ее роль в Столетней войне. Эти подробности лишь доказывают, что и Жанна, и составители повествований сами верили в чудеса. Но если бы мы где-то прочитали, что Жанна завоевала Британию, мы бы смогли понять такое утверждение только как метафору – все остальные источники убедительно доказывают, что Британия не была завоевана в буквальном смысле слова.

Точно так же вопрос о том, глотала ли большая рыба пророка Иону и выростало ли над ним за одну ночь дерево, никак не влияет на наше отношение к историчности самого пророка и его проповеди. Но несомненный исторический факт, засвидетельствованный и в других книгах Библии – Ниневия никогда не принимала веру Израиля, никогда не каялась в совершенных преступлениях – заставляет нас воспринимать повествование об Ионе как иносказание. Одни считают его притчей, другие – пародией, я считаю ее скорее сказкой. Кстати, поведение сказочных героев тоже нередко нарушает все принятые в обществе нормы и выглядит пародийно, а сама сказка исключительно близка к притче. Это вымышленная история, которая тем не менее раскрывает некие очень важные истины.

³⁵ Афанасьева, 1997:19.

³⁶ Десницкий, 1997b. О риторической структуре этой книги см. также Lichtert, 2002.

Чтобы увидеть, что роднит эту книгу со сказкой, стоит рассмотреть композицию этой книги. Ее нетрудно представить в виде таблицы, где каждый столбец – один из этапов путешествия Ионы (поворотными моментами здесь будут трехдневное пребывание во чреве рыбы и проповедь в Ниневии, «городе на три дня пути»).

«Слово Господне» к Ионе	Второе «слово Господне» к Ионе	Ответ Господа Ионе
Иона бежит в Таршиш	Иона приходит в Ниневию	Иона идет на восток от Ниневии
Буря (близкая гибель моряков и Ионы)	Проповедь Ионы (близкая гибель Ниневии)	Появление и гибель деревца Зной (близкая гибель Ионы)
Действия моряков	Действия ниневитян	Господь объясняет Ионе Свои действия
Три дня ожидания во чреве рыбы	Сорок дней ожидания	
Молитва Ионы	Молитва Ионы	

Трудно не заметить сходство этого сюжета с сюжетами волшебных сказок, в которых герой странствует в трех мирах – земном, небесном и подземном. При этом нетрудно заметить, что первые две части строго параллельны по сюжету, а третья строится по такому же образцу с некоторыми вариациями. Последнее путешествие, в высший мир, очень неполно, и это неудивительно: после грехопадения он уже недостижим (Быт 3:24), и только чудесное произрастание деревца и постоянное препирательство Ионы с Богом в четвертой главе служат как бы бледной тенью Эдемского сада с его чудесными деревьями и свободным богообщением первых людей.

В любых переводах неизбежно пропадает тщательный подбор лексики и даже игра слов. А в еврейском тексте Иона «спускается» в Яффу, «спускается» в корабль, во время бури еще раз «спускается» в трюм и там, ниже уровня воды, «крепко спит» (то есть почти мертв). Такое странное поведение во время свирепого шторма объясняется отнюдь не хладнокровием, а стремлением укрыться где-нибудь поглубже, куда не простирается власть Господа – «Бога небесного», как называет его сам Иона (1:9).

Мало того, Иона устремляется на Запад, в далекий и непонятный город с названием Тартесс (это географическое название применялось

к нескольким реальным городам или даже обозначало некую область, путь к которой лежит через Средиземное море). Запад, где заходит солнце, у многих народов считался дурной стороной света и ассоциировался со смертью: например, египетские пирамиды строились к западу от обитаемой части страны. А что касается переправы через водную преграду, то и в фольклорных сказках она непременно служит границей нашего мира и мира иного. Через Стикс переправлялись души умерших в греческой мифологии, через колодец попадали девушки в волшебный мир в немецких сказках, через реку искал выхода из кощева царства Иван-царевич. Иона вполне сознательно бежит в мир иной, где Господь, как он полагает, уже не будет иметь над ним власти. Теперь Иона действительно попадает в царство смерти – он даже называет в своей молитве чрево рыбы «Шеолом» (2:3) и описывает его как подземный мир (2:6-7):

<p>אֶפְפוּנֵי מַיִם עַד־נֶפֶשׁ תְּהוֹם יִסְבְּבֵנִי סוּף חֲבוּשׁ לְרֹאשִׁי: לְקַצְבֵי הָרִים יִרְדְּתִי הָאָרֶץ בְּרַחֲתָהּ בְּעָדֵי לְעוֹלָם</p>	<p>⁶ К ноздрям подступила вода, и бездна вокруг меня, повит травой мой лоб, ⁷ я сошел к основаниям гор, навеки сомкнула земля свои врата надо мной.</p>
--	--

Его желание сбылось, но оказался он не в том месте, которое сам себе выбрал, а все-таки там, куда отправил его Господь.

Молитва Ионы – композиционный центр всей книги, поворотный пункт сюжета: если до сих пор Иона сходил в царство мертвых, теперь он начинает возвращаться к свету. Ниневия, одна из столиц огромной империи и важнейший город Ближнего Востока, служит прекрасной декорацией для событий, происходящих в мире живых. А затем, выйдя из города, Иона движется на Восток – к солнцу и жаре, как в начале книги он двигался на Запад, во тьму и холод моря. Прежнее бегство от возвещения Божьей воли сменяется страстным желанием увидеть, как сбудется произнесенное пророчество. Но вновь его ожиданиям не суждено сбыться...

Для архаического сознания характерно восприятие окружающего мира в виде концентрических кругов: избранные люди из своего народа – свой народ – чужестранцы – домашние животные – дикая природа.

Структура эта жестко иерархична. Мы видим ее и в большинстве книг Ветхого Завета. Но в книге Ионы шкала ценностей перевернута: Бога слушаются все, кроме богоизбранного пророка из богоизбранного народа. Дикая природа (ветер, море, рыба, деревце) покорна Его мудрой воле; незнакомые с Ионой моряки делают все возможное для спасения его жизни и исполнены истинного страха Божьего; даже образец нечестия, Ниневия, отвечает на Божий призыв и готова на все, чтобы только смягчить Его гнев. И лишь Иона...

Автор, однако, преподносит эту идею совсем не так, как сделал бы современный богослов или проповедник. Он не читает никаких нотаций, не делает многозначительных выводов. Все это он оставляет читателю, а чтобы тот мог лучше ориентироваться в тексте – выстраивает ненавязчивые параллели между различными событиями и описаниями.

Попутно отметим, что в развитии сюжета немалая роль принадлежит игре слов. Так, в первой главе очень по-разному употребляется глагол **פָּחַד** 'бояться', которым обозначался и простой испуг, и почитание чего-то высшего (как это отражено и в русском выражении «страх Божий»). Глагол употреблен здесь трижды, в стихах 5, 9 и 16. Сначала говорится о том, как моряки испугались бури. Потом Иона в ответ на расспросы отвечает, что «боится Господа» – и здесь эти слова, очевидно, означают не почтительное послушание, а скорее панический испуг пойманного беглеца. В заключительном стихе главы снова говорится о страхе моряков, но это уже явно «страх Божий», который и побудил их приносить жертву и обеты, а не испуг перед стихией – ведь море уже утихло. Оказывается, что одно и то же чувство страха может быть свидетельством веры (у моряков) или неверия (у Ионы).

Удивительно многозначно в книге слово **רָעָה** 'зло'. Оно встречается в ней 9 раз (1:2, 1:7, 1:8, 3:8, 3:10 – 2 раза, 4:1, 4:2, 4:6). Злом называются и совершаемые ниневитянами преступления, и несчастье, которым Бог собирается их покарать, и смертельная опасность во время бури, и сжигающая Иону злость, и беда, которая постигает его под палящими лучами солнца. Автор словно предлагает нам задуматься: всё это люди считают злом, так что же является злом на самом деле? И оказывается, что «зло», приходящее к людям извне, есть всего лишь суровое, но действенное средство, призванное избавить их от зла внутреннего.

Для книги Ионы в высшей степени характерна такая многозначность языка. Многие слова и выражения могут быть истолкованы двояко, и оба понимания будут вполне правильными и уместными. Так, Ниневия дословно названа «городом большим у Бога», עִיר-גְּדוֹלָה לְאֱלֹהִים (3:3). Упоминание Бога обычно понимается просто как указание на высшую степень качества – «божественно огромный город»³⁷. Но нельзя не заметить, что в этой фразе содержится и другое утверждение: Ниневия – тоже у Бога, а не сама по себе.

В игру слов включается и аккадский язык, на котором говорили в Ниневии. Так, в 3:7 употреблено выражение מַטְעַם הַמֶּלֶךְ, которое обычно переводят как «по указу царя». Слово מַטְעַם, возможно, приобретает здесь значение ‘указ’ по аналогии с аккадским словом *tēti* именно с этим значением. Обычно оно обозначает просто ‘вкус’ (ср. אַל-יִטְעְמוּ “пусть не вкушают” далее в том же стихе). Так постановлению ассирийского правительства придается некоторый иноязычный колорит (как и мы иногда называем английского полицейского *констеблем*, а французского – *ажаном*), а с другой стороны, возникает игра однокоренных слов, которая, вероятно, казалась древнееврейским читателям достаточно забавной: «по указу/вкусу царя ... пусть ничего не вкушают».

Но особенно интересна игра смыслов и созвучий, которую мы встречаем в последней главе этой книги:

¹ Иона был страшно разозлен (וַיִּרַע ... רָעָה גְּדוֹלָה) и разгневан (וַיִּחַר לוֹ). ² И взмолился он к ГОСПОДУ:

– Ну вот, ГОСПОДИ, именно этого я и боялся, когда еще был на родине. Потому-то и хотел я скрыться в Таршиш. Ведь я знал, что Ты – Бог милостивый и милосердный, долготерпеливый, обильный любовью, жалеющий о бедствии (וַיִּתְחַנֵּן עַל-הָרָעָה). ³ Так вот, Господи, забери мою жизнь, ибо лучше мне умереть, чем жить.

⁴ А ГОСПОДЬ спросил:

– Стоит ли тебе так горячиться (וַיִּחַרְחֹרְחֵ)?

⁵ Иона вышел из города на восток, соорудил себе там шалаш и сел в его тени, выжидая, что случится с городом. ⁶ Чтобы смягчить досаду Ионы, ГОСПОДЬ устроил так, что рядом с ним выросло деревце и укрыло его голову от солнца. Иона очень обрадовался

³⁷ Ср. подобные выражения в Быт 23:6; 1 Цар 14:15; Пс 36/35:7.

этому деревцу. ⁷ Но на следующее утро, едва начало светать, Бог устроил так, что деревце подточил червь и оно засохло. ⁸ А когда взошло солнце, Бог послал с востока знойный (תַּרְסִיִּן) ветер. И солнце так напекло Ионе голову, что он, измученный, взмолился о смерти. И когда он сказал: «Лучше мне умереть, чем жить!» – ⁹ Бог спросил его:

– Стоит ли тебе так горячиться (תַּרְסִיִּן) из-за деревца?

Иона ответил:

– Еще бы, для меня это смертельное горе (תַּרְסִיִּן)!

¹⁰ И сказал ему ГОСПОДЬ:

– Ты жалеешь деревце, над которым не трудился и которого не растил, за ночь оно возникло и за ночь пропало – ¹¹ так Мне ли не пожалеть Ниневию, город великий, в котором больше, чем сто двадцать тысяч человек не отличают правой руки от левой, да к тому же и скота немало?

К сожалению, никакой перевод не в состоянии полностью передать эту игру:

תַּרְסִיִּן	– злость, зло;
תַּרְסִיִּן	– быть горячим, быть злым, горячиться, горевать;
תַּרְסִיִּן	– знойный (ветер).

Иона, сжигаемый злостью, ждет, что зло падет на город. Вместо этого зло (жара) падает на него самого. Иона дважды просит себе смерти. Бог дважды задает ему один и тот же вопрос: «Стоит ли тебе так горячиться (злиться) ³⁸?» Но в первый раз речь идет лишь о чувствах, а во второй – также и о самочувствии. Жар его злости дополняется физическим жаром от солнца и знойного ветра. Деревце не смогло смягчить злость Ионы (а именно для этого Бог его и произрастил – 4:6), поэтому Иона не сможет найти под ним защиту от внешнего зла.

Вновь мы видим, как богословские и нравственные идеи передаются в библейских повествованиях не напрямую, а через повествование. Автор не поучает читателя, он рассказывает ему истории, выводы из которых читатель может сделать сам.

³⁸ Синодальный перевод, следуя в этом месте за Септуагинтой, предлагает «неужели это огорчило тебя так сильно?» Но в Масоретском тексте стоит слово תַּרְסִיִּן, которое все-таки логичнее переводить как «хорошо ли», а не «сильно ли».

6.6. Книга Притчей: образец многоуровневого параллелизма

В завершение нашего анализа стоит посмотреть, как «работает» параллелизм на уровне большой книги, причем превосходным материалом может послужить книга Притчей, которая за небольшими исключениями составлена из парных (реже – тройных или более объемных) изречений, построенных на параллелизме того или иного вида. Это сборник текстов, изначально принадлежавших разным авторам и, возможно, даже разным культурам³⁹. С.С. Аверинцев определял сам жанр так: «Слово “машал”, по традиции передаваемое по-славянски и по-русски как “притча”, означает всякое “хитрое” сочетание слов, для создания и восприятия которого требуется тонкая работа ума: это “афоризм”, “сентенция”, “присказка”, “игра слов”, наконец, “загадка” и “иносказание”»⁴⁰.

Как было и с Псалтирью (см. раздел 3.6.2.), историю создания этой книги «библейская критика» образца XIX в. нередко представляли себе в виде копилки, куда долгие годы складывали самые разнообразные монеты, а потом копилку разбили и, залив прозрачным лаком, навек запечатлели рассыпавшиеся в случайном порядке сокровища. Возможно, причина столь критического подхода кроется в том, что для современных сборников пословиц и поговорок обычной стала тематическая классификация, тогда как книга Притчей на первый взгляд кажется хаотичным нагромождением самых разнообразных сентенций, разбросанных по всему ее пространству без какого-либо общего структурного принципа.

Однако было бы неверно предположить, что древние авторы и редакторы этой книги составляли ее совершенно произвольно, совершенно не задумываясь о гармонии. Вероятно, их представление о гармоничной композиции просто отличалось от нашего. Далее мы постараемся проследить, как проявляется этот принцип на разных уровнях, от выбора отдельных слов и грамматических форм до организации книги в целом.

³⁹ В главах 30-31 содержатся наставления загадочных мудрецов Агура и матери Лемуэла, судя по всему – не израильтян; кроме того, давно отмечено сходство «тридцати изречений» из глав 22:22 – 24:22 с 30-ти главами египетских «Поучений Аменемопе» (X в. до н.э.). Возможно, имело место прямое заимствование, но также весьма вероятно, что речь здесь идет о бродячих сюжетах древне-ближневосточных культур.

⁴⁰ Аверинцев, 1997:159.

Композицией этой книги в мировой науке занимались довольно много⁴¹. Действительно, этот мнимый хаос, в котором к тому же некоторые элементы повторяются дважды, буквально напрашивается, чтобы его изучили и систематизировали. Можно назвать как минимум три работы⁴², в которых композиционный анализ Притчей нацелен на реконструкцию истории возникновения самой книги (*Redaktionsgeschichte*, если использовать специальную терминологию): а как именно складывался этот корпус изречений? Предлагаются относительные датировки различных частей, обоснованность которых всегда будет спорной, а практическая ценность весьма невелика. Что нового добавится к нашему пониманию этой книги, если мы узнаем, что этот отрывок был написан или отобран для сборника раньше, чем тот? Гораздо важнее понять, как сочетаются меж собой эти отрывки и зачем вообще автор или редактор поставил их рядом.

Это мы и попробуем сделать. Стоит начать с введения в эту книгу, написанного самим ее автором (или редактором, то есть человеком, который окончательно свел воедино ее составные части). Как он сам определяет цель и характер своего труда?

- | | |
|--|--|
| <p>מְשָׁלֵי שְׁלֹמֹה
בְּיַד דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל:
לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסֵר
לְהִבִּין אֲמָרֵי בִּינָה:
לְקַחַת מוֹסֵר הַשִּׁכְּל
צְדָק וּמִשְׁפָּט וּמִיִּשְׁרָיִם:
לְתֵת לַפְתָּאִים עֲרֻמָּה
לְנֶעֱר דַּעַת וּמוֹמָה:
יִשְׁמַע חֲכָם וְיוֹסֵף לֶחֶם
וְנִבּוֹן תַּחְבֻּלוֹת יִקְנֶה:
לְהִבִּין מְשָׁל וּמְלִיצָה
דִּבְרֵי חֲכָמִים וְחִידוֹתָם:
יִרְאֵת יְהוָה רֵאשִׁית דַּעַת
חֲכָמָה וּמוֹסֵר אֲוִלִים בְּזוֹ:</p> | <p>¹ Притчи Соломона,
сына Давидова, царя Израиля –
² тем, кто хочет постичь мудрость
и наставление,
и понять суть разумных изречений,
³ усвоить правила благоразумия,
праведности, справедливости и честности;
⁴ простодушным – чтобы добавить им
соображения,
и юношам – ради знания и прозорливости;
⁵ да и мудрый, услышав, приумножит знания,
и разумный человек найдет подсказку,
⁶ как понимать иносказания и притчи,
изречения мудрецов и их загадки.
⁷ Страх Господень – вот начало познания!
Презируют мудрость и наставление глушцы.</p> |
|--|--|

⁴¹ См, напр., Meynet, 1995, где отстаивается композиционное единство Псалтири и прослеживается история дискуссии по этому вопросу.

⁴² Snell, 1993; Schäfer, 1998; Whybray, 1994.

Автор с самого начала дает ссылку на традицию – притчи Соломона. Более того, автор – не просто Соломон, но сын Давидов и царь Израилев. С одной стороны, это более торжественное наименование, с другой – способ точнее определить место этого текста в Священной Истории. Каждое следующее определение дополняет и раскрывает предыдущее.

Сходным образом организованы и следующие строки. Во втором и третьем стихе перечисляются все те благие качества, которые книга Притчей поможет приобрести тем, кто ее внимательно прочтет. Понятно, что здесь перед нами не термины, а скорее перечисление всех слов, относящихся к единому комплексу представлений о мудрости. Они даны все вместе, отношения между ними не уточняются. В дальнейшем мы увидим, как книга будет вновь и вновь возвращаться к тем же самым словам и производным от них. Вот, например, 24:3.

בְּחָכְמָה יִבְנֶה בַּיִת, Мудростью возводятся дом,
וּבְתִבּוּנָה יִתְכַוֵּן; разумением он прочтен.

Этот стих построен на созвучии двух ключевых слов: глагола **בנה** б-н-(ē), ‘строить, возводить’, и существительного **תבונה** *tevuná*(ē) ‘разумение’, в котором повторяются все три корневые согласные первого глагола. Второе из этих двух слов к тому же однокоренное сразу двум словам второго стиха первой главы, **לְהַבִּין** *leḥāvín* ‘уразуметь’, и **בִּינָה** *biná*(ē), ‘разум’. Созвучность этих корней, обозначающих разум и созидание, безусловно, случайность, с точки зрения современного лингвиста. А с точки зрения древнееврейского мудреца – скорее закономерность, намек, позволяющий нам проникнуть в тайны мироздания. И задавая основную тему книги рядом синонимичных слов в самом ее начале, автор вновь и вновь будет возвращаться к этим понятиям, чтобы полнее и точнее раскрыть их.

В четвертом и пятом стихах мы видим, как автор уточняет: что и какому читателю необходимо. Общий круг понятий дифференцируется применительно к конкретным ситуациям конкретных людей. Далее, шестой стих объясняет, что именно сможет делать обладающий мудростью человек. Обратим внимание, что во всех этих стихах автор охотно перечисляет все возможные синонимы: «иносказания и притчи, изречения мудрецов и их загадки». Строго говоря, это не обязательно синонимы, но слова, относящиеся к одной и той же сфере человеческого опыта. Наконец, седьмой стих предлагает некоторый богословский вы-

вод. Но он не выводится путем логических рассуждений, а скорее возвещается, как откровение свыше.

В глаза бросается асимметрия седьмого стиха. Если первое полустишие нам говорит, что начало познания – страх Господень, то второе полустишие, казалось бы, могло утверждать, что начало глупости – неверие в Господа. Но, собственно, зачем говорить напрямую, если это и так вытекает из первого полустишия? И автор, отталкиваясь от подразумеваемого высказывания, идет дальше. Он уточняет, в чем именно выражается это «начало глупости» – в отказе от мудрости и наставлений.

В дальнейшем мы вновь и вновь будем встречать в книге Притчей нечто подобное. Материал будет аккумулироваться, а параллелизм будет достаточно сложным и далеким от линейного противопоставления «что такое хорошо и что такое плохо», хотя, несомненно, автор ни на минуту не упускал из виду основные нравственные и духовные ориентиры. В кратком предисловии автор Притчей не только продекларировал свои цели, но и продемонстрировал свои методы.

6.6.1. Разнообразие как параллелизм?

Рассмотрим теперь простые примеры на самом элементарном уровне. Согласно традиционному пониманию параллелизма, высказывания, параллельные по смыслу, должны облекаться по возможности в одинаковую форму. Однако А. Берлин⁴³, рассматривавшая функционирование параллелизма (а не только его внешние формы), отметила немало случаев, когда смысловое противопоставление в параллельных полустишиях, напротив, подчеркивается употреблением различных (обычно полярных) грамматических форм. Например, единственное число противопоставлено множественному даже в тех случаях, когда этому трудно найти практическое объяснение:

<p>תועבת צדיקים איש עול :תועבת רשע ישראל דרד:</p>	<p>Мерзок праведникам (ед. ч.) обманщик, мерзок нечестивому (мн. ч.) честный человек (29:27)</p>
---	--

<p>כלב נבון תנוח חכמה :ובקרב כסילים תודע:</p>	<p>Премудрость живет в разумном сердце (ед. ч.), и среди глупцов (мн. ч.) она заметна. (14:33)</p>
---	--

⁴³ Berlin, 1985.

Кстати, во втором примере мы видим, что второе полустишие вовсе не выглядит как полная противоположность первому. Напротив, первое наталкивает читателя на мысль: «а глупцы не причастны мудрости» – и тут текст буквально спорит с читательскими ожиданиями! Да, живет премудрость только в разумном сердце, но появиться на некоторое время может и среди глупцов. Второе полустишие словно умеряет категоричное утверждение первого.

Точно так же и параллельные по смыслу глаголы нередко ставятся в противоположные грамматические формы:

חָכֵם יָרָא וְסוֹר מַרְעֵ
וְכָסִיל מְהַעֲבָר וּבֹטֵחַ : Мудрый страшится (Pf) и чурается (Pf) зла,
зато глупец буянит (Ptc), ничего не боится
(Ptc). (14:16)

חֲכָמוֹת נְשִׁים בָּנְתָהּ בֵּיתָהּ
וְאֵלֶת בִּידֶיהָ תְהַרְסֵנּוּ : Мудрость женщин возводит (Pf) дом,
а глупость жены его рушит (Impf). (14:1)

В этом примере также можно отметить, что «мудрости женщин» (חֲכָמוֹת נְשִׁים) противопоставляется «глупость в ее руках» (אֵלֶת בִּידֶיהָ) – тоже два очень разных выражения, хотя ничто, казалось бы, не мешало построить строгую параллель «глупость женщин» (אֵלֶת נְשִׁים). Здесь автор как будто постарался облечь строго параллельные мысли в максимально непараллельные формы.

Конечно, такие случаи относительно редки (обычно грамматические формы совпадают), но все же они слишком многочисленны и необъяснимы с точки зрения школьной грамматики. В этих стихах различные глагольные формы несомненно употребляются в одном и том же значении. Единственное объяснение, которое прозвучит убедительно, состоит, по-видимому, в том, что автор стремился к разнообразию, хотел выразить одну и ту же мысль разными способами. Пожалуй, говоря о глагольных формах в библейском иврите (см. разделы 1.1.3.1. и 3.6.1.), нам следует учитывать и тот факт, что их варьирование может иметь чисто поэтическую функцию: придать тексту больше разнообразия, выделить из общего ряда те или иные его элементы.

То же самое касается и синтаксиса. Нередко строго синонимические высказывания оформлены по-разному, например, как чередующиеся утвердительные и отрицательные предложения:

בְּנֵי תוֹרָתִי אַל-תִּשְׁכַּח
וּמִצְוֹתַי יָצַר לְבָבְךָ : Сын, моего учения не забывай
и мой наказ сохрани в сердце. (3:1)

נָצַר בְּנֵי מִצְוַת אָבִיךָ Сын! Храни отцовский завет
וְאַל־תִּשְׁשׁ תּוֹרַת אִמְךָ: и не отвергай материнского наказа. (6:20)

Последний пример наиболее характерен. Очевидно, что здесь нет и в помине никакого смыслового контраста между отцом и матерью, между заповедью (מִצְוָה) и наказом (תּוֹרָה), хотя традиционная иудейская экзегеза часто находила самые изощренные способы разложить подобные высказывания на два самостоятельных и самоценных изречения и противопоставить одно другому. Но перед автором, по-видимому, стояла совершенно иная цель: выразить одну и ту же идею по-разному.

Рассмотрим еще один пример, где противопоставляется восхождение по «дороге жизни», путь праведного и разумного человека, и снисхождение в Шеол, царство смерти, которое, несомненно, ждет нечестивца (15:24):

אֲרַח חַיִּים לְמַעַלָּה לְמַשְׁכֵּיל Дорога жизни – восхождение для разумного,
לְמַעַן סוֹר מִשְׂאוֹל מָטָה: чтобы от глубин Шеола уйти.

Нетрудно увидеть, что это строгое противопоставление двух путей, жизни и смерти, облечено в максимально «непараллельную» форму. Автор книги, где встречается так много строго параллельных конструкций, здесь как будто хочет нас предупредить: строгое совпадение формы вовсе не обязательно, библейский параллелизм вовсе не исчерпывается конструкциями, построенными по принципу «праведник процветает, нечестивец гибнет». Нет, это гораздо более тонкий инструмент, и чтобы понять его действие, читателю придется и самому приложить определенные интеллектуальные и духовные усилия.

6.6.2. Параллелизм и образный ряд

Теперь рассмотрим, как строится в книге образный ряд. Автор проводит перед нами целую галерею различных персонажей, о каждом он говорит что-то важное – но как он представляет их нам? Поглядим на два образа в 21:25-26.

תְּאַנּוֹת עֵצַל תְּמִיתָנוּ Убийственны для лодыря его желания,
כִּי־מְאַנּוּ יָדָיו לַעֲשׂוֹת: ведь его руки не хотят работать,
כָּל־הַיּוֹם הַתְּאַנּוֹה תְּאַנּוֹה день за днем он изнывает от желаний,
וְצַדִּיק יִתֵּן וְלֹא יִחְשֵׁד: а праведник раздает не жалея.

Здесь лодырь и праведник противопоставляются не столько по своим поступкам или по своим намерениям, сколько по соотношению поступков и намерений у одного и другого. Основных оппозиций несколько:

Лодырь:	Праведник:
бездействует	действует
желает для себя	помогает другим
терпит недостаток	имеет избыток
желает больше, чем имеет	отказывается от того, что имеет
страдает (изнывает)	не страдает (не жалеет)

Таким образом, неблагополучие лодыря – прежде всего в несоответствии его желаний его возможностям, а благополучие праведника – прежде всего в том, что лично ему нужно даже меньше, чем у него уже есть.

Еще один интересный пример – 21:29.

הָלַץ אִישׁ רָשָׁע בְּפָנָיו Нечестивый напускает на себя наглый вид,
וְיֹשֵׁר הוּא יָכִין דַּרְכּוֹ: но честный твердо идет своим путем.

Здесь противостояние нечестивого и честного можно понять в трех смыслах:

- нечестивый нагл, а честный уверен в себе;
- нечестивого заботит прежде всего внешний вид, а честного – образ жизни (путь);
- честный уверенно поступает по-своему, хотя нечестивый пытается ему помешать.

Именно на такой многоплановости автор Притчей нередко основывает метафоры. Ему достаточно лишь указать на сходство двух понятий (на первый взгляд совершенно различных), а чем они сходны, пусть догадается сам слушатель. Параллелизм здесь оказывается подобен загадке, как в 26:9, где притча в устах глупца сравнивается с терновником в руках пьяницы (подробно этот пример разобран в разделе 5.2.2.2.).

6.6.3. Параллелизм как принцип сочетания изречений

Теперь мы перейдем на уровень отдельных отрывков. Помимо параллелизма внутри стихов, возможна и более сложная структура, когда два стиха воспринимаются как параллельные. Далее мы рассмотрим

некоторые наиболее интересные примеры. Во-первых, обратим внимание на два стиха, в которых одна и та же мысль передана с максимальным разнообразием (23:15-16):

בְּנִי אִם־חָכְמָה לִבִּי	Сын, если в твоём сердце мудрость –
: יִשְׂמַח לִבִּי נִם־אֲנִי	то и в моем будет радость,
וְתַעֲלֶזְנָה כְּלִיּוֹתַי	всё во мне возликует,
: כִּדְבַר שְׂפָתַיךָ מִיִּשְׂרָאֵל	если будут уста твои говорить верно.

С точки зрения грамматики здесь противопоставлены глагольные формы: Pf (חָכַם) – Impf (יִשְׂמַח); Impf Cons (וְתַעֲלֶזְנָה) – Inf Cstr (כִּדְבַר). С точки зрения лексики, здесь противопоставляются мудрость – радости, сердце – устам, отец – сыну. Перед нами лексические и синтаксические антонимы или слова с разным значением, но образуют они высказывания, близкие к синонимичности. Вновь мы видим это удивительное сочетание единства и многообразия.

Второй пример показывает, как два, казалось бы, практически не связанных друг с другом высказывания образуют глубинное смысловое единство (14:20-21):

נִם־לְרֵעֵהוּ יִשְׁנֹא רֶשַׁע	Бедняком даже сосед гнушается,
: וְאֲהָבֵי עֲשִׂיר רַבִּים	зато богача любят многие.
כִּזְלֹרְעֵהוּ חוֹמָא	Кто презирает соседа – грешит,
: וּמְחַוְּנֵי עֲנִיִּים אֲשֶׁרֵי	но блажен, кто заботится о несчастных.

Первый стих говорит о том, как обстоят дела в этом мире: все любят богача, все презирают бедняка. Второй стих дает такому положению дел суровую оценку и говорит о том, как должно поступать: не презирать, а миловать бедного соседа.

Тема богатства и бедности еще более неожиданным образом раскрывается в другом месте (18:23 - 19:1):

תַּחֲנוּנִים יְדַבֵּר־רֶשַׁע	В словах бедняка мольба,
: וְעֲשִׂיר יַעֲנֶה עֲזוֹת	но грубость в ответе богача.
אִישׁ רַעִים לְהִתְרַעַע	У кого друзей много, тому несдобровать
: וְיִשׁ אֲהָבֵי דְבַק מֵאָח	но любовь иного друга – крепче братской.
טוֹב־רֶשַׁע הוֹלֵךְ בְּתַמּוֹ	Лучше честный бедняк,
: מֵעֲקֹשׁ שְׂפָתָיו וְהוּא כְּסִיל	чем лжец, да к тому же глупец.

Традиционное деление на главы, отстоящее от времени написания текста на много веков, как мы видим, отделяет третий стих от первых двух. И в самом деле, на первый взгляд эти стихи друг с другом никак не связаны, причем первый и третий выглядят убогой банальностью, а второй – необъяснимой загадкой. Это полная противоположность здравому смыслу, выраженному и в русской поговорке «не имей сто рублей, а имей сто друзей». Для последней строки в этом отрывке даже существует конъектура, призванная избавить стих от явной банальности: «...чем лжец, но зато – богач». Ведь кто может быть хуже лжеца и глупца в одном лице?

Но если мы постараемся понять эти стихи как связный текст, а не как три наугад взятых изречения, мы можем увидеть здесь нечто более глубокое. Первый стих описывает положение дел в этом мире. Стоит вспомнить стих 14:20 (см. выше), и тогда мы увидим здесь намек: с богачом всякий спешит подружиться, тогда как бедняка все отталкивают. Можно сделать вывод, что богачу все его многочисленные, но фальшивые друзья (лжецы и глупцы) не принесут никакой пользы. Кто же тот друг, чья любовь «крепче братской»? Ответ можно найти в третьем стихе: честный бедняк. Так что для богача разумнее будет не искать себе лживых друзей среди прихлебателей, а с вниманием отнестись к просьбе честного бедняка, сделав его верным другом.

Автор (или окончательный составитель сборника) мог бы высказать это открыто, но он предпочитает, чтобы читатель сам вывел ее из текста, который принципиально открыт для многих разных толкований. Может быть, конечно, автор на самом деле понимал свой текст несколько иначе – ведь возможность разных интерпретаций есть неотъемлемое свойство такого текста.

6.6.4. Параллелизм “на расстоянии”: сходные стихи в разных главах

Как мы уже отмечали в разделе 5.2.2.2., в разных местах книги Притчей иногда встречаются одинаковые или почти одинаковые стихи. Д. Снелл⁴⁴ отмечает, что «на Ближнем Востоке не было другого такого сборника изречений мудрецов, который содержал бы внутренние повторы, засвидетельствованные в книге Притчей; то есть все остальные избе-

⁴⁴ Snell, 1993:11.

гали повторять высказывания внутри одного и того же собрания». В качестве контрпримера можно было бы привести книгу Иисуса, сына Сирахова, но она явно написана после Притчей и под ее сильным влиянием.

Далее, он предлагает четыре основных объяснения такому факту:

1. Повторы объясняются тем, что книга возникла как плохо продуманное и довольно механическое сочетание различных частей. Такое объяснение представляется маловероятным: едва ли древний составитель не обратил внимания на повторы, столь хорошо заметные глазу современного читателя.
2. По мнению П. Скехэна, которого цитирует Ж. Снелл, «окончательный редактор книги сознательно пошел на повторы стихов, поскольку отнесся без должного почтения к изначальной целостности книги, но решил добиться точного соответствия между числом стихов и числовым значением имен, стоящих в начале книги»⁴⁵. Если первая теория представляет этого редактора слабоумным, то вторая видит его холодным и чуждым поэзии бухгалтером, который всеми доступными способами подбивает баланс. Думается, это подозрение тоже несправедливо.
3. Повторы призваны подчеркнуть наиболее важные высказывания автора. В таком случае довольно трудно понять, почему повторяются далеко не только самые главные слова и выражения.
4. Повторы отражают характерные черты техники устного исполнения, как, к примеру, в гомеровских поэмах. Однако у Гомера мы видим прежде всего определенные речевые клише, позволяющие создавать однотипные описания для разных предметов и событий. В Притчах такие клише встречаются не чаще, чем в других книгах Ветхого Завета или в других произведениях ближневосточной литературы, и вряд ли они оказывали существенную помощь рассказчику или редактору. К тому же книга Притчей в ее нынешнем виде явно сложилась как письменное собрание⁴⁶, да и невозможно представить себе сказителя, который рассказывал бы сборник пословиц и поговорок, словно эпическую поэму. Пословицы и поговорки хороши по отдельности, если употреблять их к месту.

⁴⁵ Skehan, 1971:12.

⁴⁶ «Другие притчи Соломона, сохраненные людьми Хизкии, царя Иудеи» (25:1) – такой заголовок может носить часть литературного сборника, но никак не устного произведения.

Итак, ни одно из четырех объяснений не выглядит удовлетворительным. Но прежде чем предложить пятое, стоит рассмотреть сами эти повторы. Интереснее всего те из них, что далеки от дословности.

לֹא תִכֶּה נַגְלֵעַ וּפְתֵי יַעֲרֵם
וְהוֹכִיחַ לְנָבוֹן בֵּין דְּרֵעַת׃
Накажешь наглеца – простакі образуются,
отчитаешь разумного – он поймет твою науку.
(19:25)

בְּעֲנֹשׁ לֹא יִחְכַּם פְּתִי
וּבִהַשְׂבִּיל לְחָכָם יִקַּח דְּרֵעַת׃
Наглеца накажешь – простакі поумнеют,
наставь мудрого, и возрастет его знание.
(21:11)

В этих двух стихах повторяются три ключевых слова: наглец (נַגְלֵעַ), простак (פְּתִי) и знание (דְּרֵעַת). Все остальные лексемы и грамматические конструкции совершенно не совпадают. Вновь мы видим ситуацию, когда одна и та же идея выражается максимально разнообразно.

Также стоит отметить, что параллелизм в этих стихах многоплановый. Наглец и мудрец (разумный) противопоставлены в двух отношениях: первого наказывают, а второго только наставляют (хотя под наставлением вполне могли пониматься и побои); с другой стороны, на примере наглеца опыта набираются простакі – а ему самому, похоже, и наказание не впрок – тогда как мудрый в результате внушения сам делает необходимые выводы.

Вот еще один пример разнообразия в выражении одной и той же мысли:

נִצֵּר פִּי וְשָׁמַר נַפְשִׁי
פֶּשַׁק שְׂפָתַי מִחַתָּה-לוֹ׃
Кто свои уста стережет – жизнь сбережет,
а кто несдержан на язык, себя погубит. (13:3)

שָׁמַר פִּי וְלֹא שֹׁנֵן
שָׁמַר מִצָּרוֹת נַפְשִׁי׃
Кто языку не дает воли,
себя от бед обережет. (21:23)

Бывает и так, что в двух разных местах книги встречаются высказывания, в которых первые полустишия идентичны, но зато вторые не похожи друг на друга (один такой пример мы уже рассмотрели в разделе 5.2.2.2.). При этом противоположных случаев, когда совпадают вторые полустишия, крайне мало⁴⁷.

⁴⁷ Все эти повторы отмечены в русском переводе Десницкий – Рашковский – Смагина, 2000.

Повторы в книге Притчей в каком-то смысле отражают наш способ познания мира. Мы изучаем его не по школьным учебникам, где «повторению пройденного материала» всегда отводилось очень скромное место. Напротив, мы учимся благодаря повторению опыта: если что-то произошло один или два раза, это может быть случайностью, но если это происходит много раз подряд, мы считаем это закономерностью. Более того, опыт может уточнить или даже существенно изменить наши представления о тех или иных вещах. На протяжении жизни мы постоянно возвращаемся к одним и тем же идеям, понятиям и сюжетам и порой пересматриваем свои взгляды на них. Точно так же устроена и книга Притчей, и повторы в ней – не досадное недоразумение, а сознательная стратегия, отражающая свойственный человеку способ познания мира.

6.6.5. Параллелизм как принцип сочетания тем

Исследователи книги Притчей давно и достаточно подробно выявляли ее риторическую структуру. Даже в отрывках, которые на первый взгляд лишены какой-либо четкой структуры, при ближайшем рассмотрении обнаруживалась некоторая упорядоченность. Например, Д. Гаррэт и М. Шолэн показали⁴⁸, что Гимн добродетельной жене (31:10-31) можно представить в виде хиастической структуры. Вот какую схему предлагает для этого отрывка Гаррэт:

10	Как найти хорошую жену? Она дороже любых самоцветов,	A
11	уверено в ней сердце мужа, с ней он не будет в убытке,	B
12	платит она ему добром, а не злом во все дни своей жизни.	C
13	За шерсть ли берется, за лен ли – ищут работы ее ладони.	
14	Она – как корабль торговый, пропитание добывает вдалеке.	

⁴⁸ Garret, 1993:245-252; Cholin, 2001.

15	Еще ночь, а она уже встала – чтобы было чем кормить семью и чем занять служанок.	
16	Присмотрит поле и купит его, разведет виноградник, трудом добыв средства.	
17	Мощью опоясаны ее бедра, сила в ее руках.	
18	Видит, что хорошо идет торговля – и не гаснет в ночи ее светильник;	
19	руки ее тянутся к прялке, а пальцы не отпускают веретена;	
20	ладонь ее раскрыта для нищего, рука протянута несчастному.	D
21	Снегопад семье ее не страшен – вся семья одета двойной тканью;	E
22	и себе она мастерит наряды, в лен и шерсть багряную одета.	F
23	Знают мужа ее у городских ворот, сидит он среди старейшин своей земли.	G
24	Шьет она рубахи на продажу, пояса для купцов ханаанских.	H
25	Облекается в силу и достоинство и радуется наступающему дню;	G'
26	на устах у нее – слово мудрости, наставления благие на языке;	F'
27	следит, как идут дела дома, и не даром ест свой хлеб.	E'
28	Поднимаются дети и славят ее, муж ею не нахвалится:	D'
29	«Много было достойных жен, но ты превзошла их всех!»	C'
30	Обаяние лживо и пуста красота, но хвала жене, что боится Господа,	B'
31	воздайте же ей по заслугам,	A'

у ворот городских дела ее восхваляйте!

A 10 хорошая жена ценнее всего

B 11-12 благополучие мужа

C 13-19 тяжело работает

D 20 подаяние бедным

E 21a нечего бояться

F 21b семья хорошо одета

G 22 мастерит себе наряды

H 23 муж в почете

G' 24 шьет одежду на продажу

F' 25a облачается в достоинство

E' 25b нечего бояться

D' 26 говорит мудрые слова

C' 27 тяжело работает

B' 28-29 похвала жене

A' 30-31 хорошая жена ценнее всего

Действительно, в этом гимне легко обнаруживается хиазм, а основные темы выстраиваются по парам. Но Гимн добродетельной жене – особое произведение, оно выделено из всего текста благодаря тому, что первые буквы каждого стиха образуют акrostих.

А что можно сказать о книге в целом? Действительно ли, как кажется многим, изречения на различные темы чередуются совершенно хаотично? Рассмотрим в качестве примера начало 16-й главы (16:1-15), где нет ни акrostихов, ни других формальных показателей, структурирующих текст:

¹ Сердце человека вынашивает замыслы,
но решение – от уст Господних.

² Каждый считает свой путь непорочным,
но Господь испытывает души.

³ Вверь Господу свои дела –
и замыслы твои свершатся.

- ⁴ Всё создано Господом для своей цели,
и нечестивец – для дня беды.
- ⁵ Надменное сердце – мерзко Господу,
ручаюсь, не уйдет от наказания.
- ⁶ Вера и правда искупают вину,
страх Господень отводит беду.
- ⁷ Если угодны Господу пути человека,
Он примирит с ним даже врагов.
- ⁸ Лучше малость, да с праведностью,
чем богатая прибыль, да с беззаконием.
- ⁹ Человек избирает свой путь,
но твердость шагам придает Господь.
- ¹⁰ На устах царя – вещие слова,
не ошибется он в своем приговоре.
- ¹¹ Верные чаши весов – от Господа,
и гири в сумé – творение рук Его.
- ¹² Мерзки царям нечестивые поступки,
праведностью утвердится престол.
- ¹³ Угодны царям праведные уста,
люб им тот, кто говорит честно.
- ¹⁴ Гнев царя – что ангел смерти,
но мудрый человек и его успокоит.
- ¹⁵ В светлом взоре царя – жизнь,
благоволение его – как ливень весенний.

Первая и важнейшая для данного отрывка тема – правосудие Господне, от которого никому не укрыться и которое каждому воздаст по заслугам. В восьмом стихе эта тема постепенно перетекает в призыв к честному хозяйствованию и торговле. В десятом стихе речь заходит о царе как о земном вершителе правосудия, и к концу отрывка эта тема становится доминирующей. Мы видим, как текст плавно переходит от одного предмета к другому, непосредственно связанному с первым: Божественная справедливость служит прообразом и мерилom царского правосудия и честной торговли. Особенно показательны в этом отношении центральные для данного отрывка стихи 9-11, где три изречения о Господе, царе и точных весах явно образуют единое целое.

Это единство трех тем задается не строгим риторическим построением, в котором все идеи сплетаются воедино и с железной логикой подводят читателя к необходимому и однозначному выводу,

как это выглядело бы у Демосфена или Цицерона. Внутреннее единство этих тем предлагается как полупрозрачный намек, как загадка, к которой слушатель и читатель, если пожелает немного поразмыслить, найдет ответ. Более того, в 14-м стихе мы видим даже оговорку, на первый взгляд разрушающую единство пафоса: если мудрец все-таки может успокоить гнев царя, значит, царь не такой уж беспристрастный судья? Демосфен или Цицерон едва ли бы допустили такую оговорку (к ним мы еще вернемся в следующей главе), но библейскому автору важно показать предмет со всех сторон, дать наиболее объемную и многоплановую картину, а не просто подвести читателя к однозначному выводу.

Другой интересный пример сочетания тем – речи Премудрости и Глупости в первых девяти главах. Сначала они кажутся совершенно асимметричными: три больших речи произносит Премудрость (1:20-33; 8:1-36; 9:1-12) и лишь одну, довольно краткую – Глупость (9:13-18). Но если вспомнить, что эта тема тесно переплетена в книге с темой супружеской верности и измены, причем Премудрость в своих речах предстает перед нами в виде прекрасной госпожи, а Глупость – в виде блудницы, то равновесие будет восстановлено. Ведь предостережениям от блуда посвящено целых три больших отрывка (5:1-14; 6:20-35; 7:6-23), не считая мелких (вроде 2:16-19), тогда как рассказ о любви к собственной жене умещается в один краткий отрывок (5:15-19)! Вновь перед нами – ненавязчивое, но вполне отчетливое сопоставление тем, к осознанию глубинного единства которых автор хочет подвести своего читателя.

Теперь мы можем взглянуть на отрывок, тематическое единство которого несомненно (26:1-12)⁴⁹. От начала и до конца он говорит о глупце. Но говорит он о нем очень разные, порой, как кажется, взаимоисключающие вещи...

- 1 Как снег среди лета, как дождь в пору жатвы,
так и слава глупцу не пристала.
- 2 Птица упорхнет, ласточка улетит,
а напрасное проклятие пройдет мимо.
- 3 Плеть – для коня, узда – для осла,
а розга – для спины глупца.
- 4 Не отвечай дурно по-глупому,
чтоб ты сам ему не угодился.

⁴⁹ См. также риторический анализ этого отрывка в Meunet, 1995:105 и далее.

- 5 Отвечай дурню по-глупому,
чтоб он мудрым себе не показался.
- 6 Сам себя подкосит и хлебнет горя
тот, кто дела свои поручает глупцу.
- 7 Что вихляние ног у хромого,
то и притча в устах глупцов.
- 8 Что к праще камень привязывать,
то и почести глупцу воздавать.
- 9 Что пьяница за терновник хватается,
что глупец притчи изрекает.
- 10 Словно лучник, что ранит всех подряд –
тот, кто на службу берет глупцов, кого попало.
- 11 Как пес возвращается к своей рвоте,
так и глупец упорствует в своей дури.
- 12 Видел человека, что мнит себя мудрым?
От глупца и то больше проку.

Этот отрывок начинается с перечисления неуместных вещей. Слава, возданная глупцу, на самом деле не есть слава, как и напрасное проклятие не причинит никому вреда. С другой стороны, есть и такая вещь, которая глупцу подходит – это розга.

Именно в этом контексте и стоит рассматривать стихи 4 и 5, которые дают строго противоположные рекомендации. Автор или редактор не мог проглядеть это несоответствие, напротив, он явно поставил эти стихи рядом и в такой строго параллельной форме именно для того, чтобы поразить читателя их несоответствием. Очевидно, в общем контексте отрывка – что уместно, а что неуместно – понимать эти наставления можно как относительные, зависящие от конкретной ситуации. Бывает так, что отвечать глупцу на его собственном языке нельзя, иначе ты сам опустишься до его уровня. Но бывает и так, что серьезный ответ глупцу означает признание его собственной серьезности, как будто его дурь и в самом деле чего-то стоит.

Можно вспомнить здесь бахтинский принцип полифонии: в одном и том же тексте звучат разные голоса, которые вступают друг с другом в диалог, а иногда даже в спор. А можно просто отметить, что автор не дает читателю готовых рецептов, он намечает цели и расставляет приоритеты. А выбор стратегии поведения в каждом конкретном случае остается за самим читателем. Кстати, современные специалисты рекомендуют именно такие методы обучения.

Дальше автор очень подробно описывает, насколько глупец бывает ненадежен и неуместен и как опасно на него полагаться. Здесь автор рассматривает ряд конкретных ситуаций и показывает, на кого будет похож глупец в каждой из них. На примере девятого стиха мы уже отмечали, что эти сравнения далеки от однозначности, и это касается далеко не только девятого стиха. Следующий, десятый, в дословном переводе звучит тоже довольно загадочно: «начальник, ранивший всех – нанимающий глупца, нанимающий проходящих». По-видимому, он тоже допускает разные толкования.

11-й стих подводит своеобразный итог: глупец не просто совершает глупые поступки, но упорствует в них. Нет оснований надеяться, что со временем это пройдет (ср. русскую поговорку «пьяный проспится, дурак – никогда»). И тут, когда, казалось бы, обличение глупца достигло наивысшей точки, мы узнаём, что есть и еще худшее явление – человек, который считает себя мудрецом. Описание такого явления, как человеческая глупость, заканчивается всего одной фразой, которая ставит это явление в более широкий контекст и ясно показывает: и это явление ограничено, оно еще не самое плохое и не самое опасное на свете. Все сказанное о глупце относительно и нуждается в широком контексте, а все сказанное выше должно быть соотнесено с общей и единой системой ценностей.

6.6.6. Параллелизм как принцип композиции всей книги

Теперь попробуем проследить, как работают те же самые принципы параллелизма на макроуровне, вплоть до книги в целом. Если мы исходим из того, что книга Притчей есть не просто хаотичный сборник разнородных афоризмов, но единое литературное произведение, то сразу же встает вопрос о единой организации этого текста. Современные издатели, переводчики и комментаторы разбивают текст книги Притчей по-разному, исходя из собственных представлений о ее внутреннем строении. Однако не стоит забывать, что в этой книге уже есть заголовки:

1:1

Притчи Соломона, сына Давидова, царя Израиля.

10:1

Изречения Соломона.

22:20

Я написал тебе тридцать изречений...

24:23

Вот другие слова мудрецов.

25:1

Вот другие притчи Соломона, сохраненные людьми
Хизкии, царя Иудеи.

30:1

Слова Агура, сына Яке, массаита.

31:1

Слова Лемуэла, царя массаитов, которыми поучала его мать.

31:10

Как найти хорошую жену?⁵⁰

Итак, если следовать заголовкам, существующим в самой книге, то в ней можно выделить 6 частей, причем в конце второй и самой большой части можно обнаружить два раздела, носящих самостоятельные подзаголовки:

Премудрость и глупость (главы 1-9)

Первый (большой) сборник

изречений Соломона (главы 10-24)

Тридцать изречений (22:20 — 24:22)

Изречения неизвестных мудрецов (24:23-34)

Второй (малый) сборник

изречений Соломона (главы 25-29)

Изречения Агура (глава 30)

Изречения Лемуэла (31:1-9)

Гимн достойной жене (31:10-31)

Нетрудно заметить, что книга построена по принципу парных частей, причем первый элемент каждой пары в несколько раз больше второго элемента. Хвала Премудрости и гимн достойной жене обрамляют книгу (мы уже видели, что достойная жена в книге Притчей понимается как персонификация самой Премудрости⁵¹). Остальные части идут парами: два сборника соломоновых изречений с двумя отдельными разделами в конце первого сборника; два сборника изречений языческих мудрецов.

⁵⁰ Пожалуй, эта первая строка Гимна добродетельной жене не составляет заголовка в собственном смысле слова, но зато Гимн написан акростихом, что естественным образом выделяет его из контекста.

⁵¹ См., например, разобранный нами в разделе 6.6.1. стих 14:1, в дословном переводе: «мудрость женщин строит свой дом, а глупость своей рукой его разрушает». Здесь абстрактное понятие (мудрость, глупость) совершенно неотличимо от носителя этого понятия (женщин).

Интересно, что изречения языческих мудрецов (Агура и Лемуэла) выстроены по сходным схемам, которые при этом заметно отличаются от построения соломоновых притчей. Рассмотрим их подробнее.

Отрывки из речи Агура (30:2-33):

- 2 Конечно, я тупее всех людей,
и нет во мне человеческого разума,
- 3 не выучился я мудрости
и священному знанию непричастен.
- 4 Кто взошел на небо и спустился?
Кто удержал ветер в горсти?
Кто завернул воду в накидку?
Кто установил пределы земли?
Как ему имя? Как имя его сыну?
Ты, конечно, знаешь?
- 5 Все речения Божии непорочны и чисты;
Он – щит для прибегающих к Нему.
- 6 Не прибавляй лишнего к Его словам,
не то уличит тебя, и окажешься лжецом.
- 7 О двух вещах прошу Тебя,
не откажи в них, покуда я жив:
- 8 пустое и лживое слово удали от меня,
не давай мне ни бедности, ни богатства,
отмеряй мне мою долю хлеба;
- 9 чтобы, пресытившись, я не отрекся,
не сказал бы: «А кто это – ГОСПОДЬ?»
или, обнищав, не стал бы воровать,
оскверняя имя Бога моего.
- 10 Не клевети на слугу перед его господином,
не то падет на тебя его проклятие.
- 11 Бывает, что проклинают отцов,
и матерей не благословляют;
- 12 бывает, что мнят себя чистыми,
но от собственного кала не омылись;
- 13 бывает, что смотрят надменно,
высоко возносят взоры;
- 14 бывает, что зубы – как мечи,
и челюсти – как ножи мясника,
чтоб пожирать меж людьми бедных
и обездоленных со свету сживать.
- 15 У пиявки – две дочери: дай! дай!

- Три вещи никогда не насытятся,
и четвертая не скажет «хватит!»:
- ¹⁶ Шеол, бесплодное чрево,
и земля, что никак не насытится водой,
и огонь, что никогда не скажет «хватит!»
- ¹⁷ Если око с насмешкой глядит на отца
мать ни во что не ставит –
выключает его ворон в долине,
сожрет его стервятник.
- ¹⁸ Три вещи меня поражают,
и четвертой я не понимаю:
- ¹⁹ пути орла в небесах,
пути змеи на скале,
пути корабля среди моря,
пути мужчины к девушке.
- ²⁰ А путь развратницы таков:
поест, губы утрет,
и скажет: «Ничего я худого не сделала».
- ²¹ От трех вещей содрогается земля,
и четвертой вынести не может:
- ²² раба, что стал царем,
глупца, что досыта ест,
- ²³ позорную женщину, что вышла замуж,
служанку, что заняла место госпожи.
- ²⁴ Есть на земле четверо малых,
но они – мудрее мудрых:
- ²⁵ муравьи – народец слабосильный,
а пищей запасаются с лета;
- ²⁶ даманы⁵² – народец не могучий,
а жилища устраивают среди скал;
- ²⁷ у саранчи нет царя,
а выступает она единым строем;
- ²⁸ ящерица лапками цепляется,
но бывает и в царских чертогах.
- ²⁹ У троих – статная осанка,
и у четвертого – твердая поступь:
- ³⁰ у льва, богатыря среди зверей –
никому дороги не уступит;

⁵² Даманы (*Procavia syriaca*) – грызуны размером с кролика, обитающие на Ближнем Востоке.

- ³¹ у петуха-вожака, у козла,
и у царя, что ведет свое войско.
³² Если ты по глупости превознес сам себя,
если замыслил недоброе –
зажми себе ладонью рот,
³³ ибо от сбивания молока бывает масло,
от битья по носу – кровь,
а от биения гнева – вражда.

Агур начинает с отрицания собственной мудрости (стихи 2-3), переходит к вопросам-загадкам (4), далее к мольбам и наставлениям в отрицательной форме (6-10), затем к описанию злодейств (11-14), а затем к числовым притчам (11-31). Из этой схемы выпадает единственное положительное утверждение о Боге в 5-м стихе.

Рассмотрим теперь речи матери Лемуэла (31:2-9):

- ² Ну что, сынок?
Что, сын моей утробы?
Что, сын моих обетов?
³ Не отдавай своей силы женщинам,
не выдавай своих путей разорительницам царей.
⁴ Не царям, Лемуэл,
не царям пить вино,
и не знати искать себе браги;
⁵ не то упьются и законы забудут,
и обездоленных лишат правосудия.
⁶ Дайте браги тому, кто гибнет,
и вина – кому горько на душе:
⁷ выпьет – и забудет свою бедность,
о несчастье своем не вспомнит.
⁸ Говори за того, кто не может сказать,
за права тех, кто бессилен;
⁹ говори в защиту справедливости,
ради прав нищего и несчастного.

Как мы видим, и мать Лемуэла начинает с вопросов (стих 2), переходит к отрицанию (стихи 4-5), затем к описанию несчастных и к призыву им помогать – но все же обратим внимание, как много отрицательных частиц в стихах 6-9!

Заметим, что Соломон, в отличие от Агура и Лемуэла, нигде в книге Притчей не сомневается, не задает вопросов (кроме чисто риторических,

начинающихся с «Разве не...?»), ни разу не произносит столь любимых Агуром числовых притчей. Видимо, в представлении автора языческая мудрость, которую персонифицируют Агур и Лемуэл, состоит прежде всего в том, чтобы задать верный вопрос и отказаться от порока, а найти ответ на вопрос и провозгласить добродетель – это уже задача мудреца, исповедующего веру в Единого Бога (Соломона).

Что же касается числовых притчей, то они по природе своей крайне ограничены, они лишь сравнивают между собой заранее определенное число явлений и не претендуют на мудрость высшего плана, как многие из изречений Соломона. Вспомним, что в ветхозаветной традиции число означает предел, конец, а сосчитать что-либо – значит определить скорый конец (см., например, 2 Цар 24, где исчисление Давидом народа названо тяжким грехом и причиной мора)⁵³. Наоборот, все, что вечно и абсолютно, не имеет числа (Бытие 13:16; 15:5; Иов 5:9 и т.д.). Образно передают эту мысль процитированные в разделе 2.1.2. стихи Н.С. Гумилева: «А для низкой жизни были числа...»

Отрицательное и ограниченное знание языческих мудрецов особенно резко контрастирует с Гимном достойной жене, целиком состоящим из положительных утверждений. Вспомним, что и книга в целом, после заглавия и нескольких вводных стихов-лозунгов начинается с отрицания пути грешников (1:10 и далее). Вновь мы видим кольцевую структуру, не навязчивую, но все же явно присутствующую в тексте.

О книге Притчей можно писать бесконечно. Можно приводить и другие примеры, от отдельных стихов до целых глав, и рассматривать, как они организованы и как соотносятся друг с другом. Можно еще более расширить наше поле зрения и отмечать более или менее спорные параллели с книгой Притчей в повествовательных или даже пророческих книгах Ветхого Завета (например, С.Л. Харрис⁵⁴ находит параллели с историей Иосифа из книги Бытия и с некоторыми пророчествами Иезекииля). Но, будем надеяться, и сказанного достаточно, чтобы увидеть некоторые черты библейской поэтики, характерные и для этой замечательной книги, и для Библии в целом.

⁵³ И в наши дни благочестивые иудеи никогда не пересчитывают людей по номерам, а если необходимо узнать, все ли на месте (например, на экскурсии), устраивают переключку или просят каждого проверить своих соседей.

⁵⁴ Harris, 1995.

7. Библейский параллелизм и античная риторика

Читатель может удивиться, что в предыдущих главах так мало говорилось о Новом Завете – ведь в названии книги стоят слова «библейский параллелизм», а не «ветхозаветный параллелизм». Действительно, на Новый Завет нам тоже стоит обратить внимание. Но при этом нужно учитывать, что сам этот корпус текстов возник на перекрестке двух дорог, в точке синтеза иудаизма и эллинизма.

Английский христианский писатель П. Крифт писал: «Если бы двадцать веков назад землю увидел инопланетянин, умевший различать не только внешнюю, но и внутреннюю силу, он признал бы корнями древа истории не Персию и не Египет, а Грецию и Израиль... Иудеи дали нам совесть, греки – разум. Иудеи дали нравственный закон – то, что должно быть; греки – законы разума и бытия, того, что есть. Их философы по-своему поняли Бога, по-своему поняли небо. Пока жрецы толковали о грешных, слабых богах со всеми их проделками или о низших и загробных мирах, философы заменяли несовершенных личных богов совершенными, но безличными сущностями, небеса наслаждений и горестей – небесами абсолютной Истины и абсолютного Добра. Их богами были Справедливость, а не Зевс, Красота, а не Афродита (иудеи тем временем поклонялись Совершенной Личности, превзойдя и греческих жрецов, и греческих философов)»¹. Вероятно, этот взгляд, ставящий греков ниже иудеев, не вполне справедлив, но он уравновешен иными писателями, которые видели начало нашей цивилизации только в Греции, а в библейской традиции – нечто экзотичное, провинциальное и безнадежно варварское.

Но на самом деле современная (пост)христианская цивилизация, к которой принадлежит и всякий читатель этой книги уже на том основании, что он читает книги по-русски, восходит к точке встречи

¹ Крифт, 2002:19-21.

именно двух этих миров. Начало этой встречи отмечает одно собрание книг – Септуагинта, древнегреческий перевод Ветхого Завета. Ее кульминацию – другое собрание, Новый Завет, свидетельствующий, что встреча не просто состоялась, но привела к синтезу, к творческому сочетанию и соединению двух традиций. Следуя М. Буберу, можно было бы сказать, что речь идет о синтезе иудейской веры как доверия к Богу и эллинской веры как уверенности в своих представлениях о Нем².

И это, в частности, означает, что Новый Завет невозможно рассматривать в отрыве от одной из двух традиций, вне контекста истории их взаимодействия. Что бы мы ни обнаружили в нем, перед нами тут же встанет вопрос: от эллинов это или от иудеев, или от сочетания двух традиций, или же это нечто совершенно новое?³ А об этом бесполезно рассуждать, пока мы не рассмотрели обе этих традиции в их сопоставлении, как бесполезно делать прогноз относительно генотипа зачатого ребенка, учитывая гены только одного родителя.

Ведь каждая литературная традиция вырабатывает собственные способы соотнесения текста с реальностью, свои пути из мира слов в мир реалий и обратно, свои «способы обобщения действительности», как назвал это С.С. Аверинцев⁴. Для древнееврейской поэзии главным из таких путей был параллелизм. Античная литература пользовалась огромным количеством самых разнообразных приемов, значительную часть (если не большинство) которых мы сегодня объединяем под названием “риторика”.

Поэтому сначала мы сравним библейский параллелизм и античную (прежде всего эллинистическую) риторику, затем, в следующей главе, попробуем в самых общих чертах проследить, как протекал их синтез и к чему это привело. Разумеется, эта глава может носить только обзорный характер. Строго говоря, ее вообще могло бы не быть в книге, можно было остановиться на предыдущей главе с анализом конкретных текстов. Но мне показалось осмысленным включить теоретические положения и конкретный материал в широкий историко-культурный контекст, чтобы биб-

² Бубер, 1995.

³ См., например, спор о том, чем являются некоторые пассажи из посланий Павла – литургическими гимнами в ветхозаветном духе или риторическими построениями в эллинистическом духе, о чем подробнее будет говориться в разделе 8.2.2.

⁴ Аверинцев, 1996:158 и далее (первая публикация – Аверинцев, 1981).

лейские тексты выглядели не музейным артефактом, но живым корнем дерева нашей культуры.

Надо отметить, что серьезные попытки сравнения двух традиций предпринимаются довольно редко. Безусловно, стоит назвать исключительно яркую статью С.С. Аверинцева “Греческая ‘литература’ и ближневосточная ‘словесность’”⁵, в которой под «ближневосточной» следует разуметь словесность прежде всего библейскую. В этой главе мы будем постоянно опираться на эту работу, но в чем-то ее можно будет дополнить или немного уточнить.

Гораздо легче найти интересные работы, посвященные общему обзору одной из избранных нами традиций, чем их грамотному сопоставлению. Обзор современных работ по параллелизму уже приводился в первой главе этой книги, а что касается русских работ по риторике, то стоит отметить лишь некоторые (разумеется, их существует намного больше), которые, как кажется, ближе всего подходят к обсуждаемой нами проблеме. Это сборники текстов с комментариями и вступительными статьями “Античные теории языка и стиля” и “Античные риторики”⁶, сборник статей “Античная поэтика”⁷, посвященный почти исключительно риторике, и статья С.С. Аверинцева о риторике «как подходе к обобщению действительности»⁸.

Безусловно, делать широкие обобщения, касающиеся целых цивилизаций, трудно и рискованно. Слишком велик соблазн выбрать из всего многообразия фактов лишь те, которые соответствуют избранной теории. На всякое утверждение, построенное по модели «для такой-то культуры характерно то-то и то-то», можно найти свои контр-примеры, но мы будем говорить не о правилах, которые не знают исключений, а скорее о доминантах, о тех основных ориентирах, которые позволяют лучше понять культуру в целом. Мы будем парить над ней на высоте птичьего полета, а частности всегда приходится рассматривать, стоя обеими ногами на земле. Один подход не лучше другого, но необходимо дополняет другой.

В отношении античной литературы мы находимся в гораздо более выгодном положении, чем в отношении литературы (или “словесно-

⁵ Аверинцев, 1996:13-75 (первая публикация – Аверинцев, 1971).

⁶ АТЯС, 1996; АР, 1978.

⁷ Гаспаров, 1991.

⁸ Аверинцев, 1981.

сти”) древнееврейской. Мы располагаем немалым количеством трактатов о риторике и поэтике, написанных непосредственными наследниками и продолжателями литературной традиции, которая рассматривается в этих трактатах. Ведь важно понять не только, *что* существовало в этой литературной традиции, но и *как* это воспринималось современниками и ближайшими потомками. Разумеется, в Библии подобной рефлексии мы не обнаружим.

Но с другой стороны, мы не вправе ограничиваться свидетельством современников. Одну из своих статей об античной риторике М.Л. Гаспаров открывает следующим утверждением: «Об античной теории поэтики писать трудно, потому что сохранившихся сочинений по ней очень мало и все они малохарактерные, почти не влиявшие на ее сложение и систему... часто мимоходная фраза грамматика бывает показательней, чем обсуждаемое веками рассуждение философа»⁹. Столь суровый приговор был даже вынесен на заднюю обложку сборника “Античная поэтика”, в котором была опубликована статья. Впрочем, дело здесь не только в том, что какие-то важнейшие произведения до нас не дошли, но и в том, что современники часто просто не замечают некоторых черт своего литературного языка, для них совершенно естественных – как мольеровский Журден и не подозревал, что всю жизнь говорил прозой.

Еще стоит сразу заметить, что, рассуждая об античной риторике, мы будем иметь дело преимущественно с греческим материалом. Латинская риторика не ниже и не хуже греческой, но она вторична, она выросла из подражания греческим образцам. Если в ранней римской литературе мы видим немало оригинальных форм и даже свою систему стихосложения (сатурнинский стих), то в классический период, по сути, не найдем такой формы, которая не имела бы эллинистического аналога. Поэтому латинского наследия мы почти не будем касаться, и слово «античный» в этой главе – почти полный синоним слова «древнегреческий».

Сначала мы рассмотрим, в чем сходство и различие библейского параллелизма и античной риторики в плане содержания, а затем перейдем и к плану выражения (форме). Что касается содержания, то, разумеется, нет никакой возможности отметить все отличия библейской традиции от античной или хотя бы те из них, которые так или иначе касаются параллелизма. Но мы можем рассмотреть некоторые из ха-

⁹ Гаспаров, 1991:27.

рактрных черт. Что касается формы, то мы обратим внимание на фонетические приемы (такие, как созвучия и ритмическая упорядоченность), которые характерны для библейского параллелизма, но не чужды и античной риторике.

7.1. Сравнение

7.1.1. Параллелизм, исоколон, антитеза

Если говорить о форме, то поверхностные аналогии между библейским параллелизмом и античной риторикой вполне прозрачны. Среди риторических фигур, известных еще с доаристотелевских времен, мы знаем *антитезу* и *исоколон* (равенство колонов), которые как будто соответствуют библейскому параллелизму: антитеза – противопоставление двух высказываний, исоколон – их сопоставление. Однако на практике все гораздо сложнее. Если антитеза действительно находит аналогии в еврейском стихе, то исоколон, как правило, строится совершенно иначе, чем библейские параллельные стихи. Второй элемент исоколona практически никогда не повторяет даже в малейшей степени того, что было сказано в предыдущем, но продолжает и развивает тему.

Это можно увидеть на примере похвальной речи Елене софиста Горгия (конец V – начало IV в. до н. э.). Эту речь всесторонне анализирует в своей статье Т. Миллер, и здесь мы рассмотрим один из приведенных ею примеров¹⁰:

ἄξιός οὖν ὁ μὲν ἐπιχειρήσας
βάρβαρος
βάρβαρον ἐπιχείρημα
καὶ λόγῳ καὶ νόμῳ καὶ ἔργῳ
λόγῳ μὲν αἰτίας
νόμῳ δὲ ἀτιμίας
ἔργῳ δὲ ζημίας τυχεῖν,
ἢ δὲ βιασθεῖσα
καὶ τῆς πατρίδος στερηθεῖσα
καὶ τῶν φίλων ὀρφανισθεῖσα
πῶς οὐκ ἂν εἰκότως ἐλεηθεῖη
μᾶλλον ἢ κακολογηθεῖη;

Какой варвар так по-варварски поступил,
тот достоин, чтобы и с ним поступили
так же словом, правом, делом.
Слово ему – обвинение,
право – бесчестие,
дело – отмщение.
А Елена, насилью подвергшись,
родины лишившись,
сирору оставшись,
разве не заслуживает она более
сожаления, нежели поношения?

¹⁰ Перевод Т. А. Миллер; см. также анализ отрывка в Миллер, 1991:70.

ὁ μὲν γὰρ ἔδρασε δεινά	Он свершил,
ἢ δὲ ἔλαθε,	она потерпела недостойное;
δίκατον οὖν τὴν μὲν οἰκτίραι	право же, она достойна жалости,
τὸν δὲ μισῆσαι.	а он ненависти.

Но библейский параллелизм, как известно, изобилует повторами, на первый взгляд, совершенно одной и той же мысли (Втор 32:1-2):

Внимай, небо: я скажу!
 Слушай, земля, слова моих уст!
 Польется, как дождь, учение мое,
 как роса – моя речь...

Вряд ли мы найдем много подобных примеров в античной литературе.

Действительно, если в греческом и латинском языке чрезвычайно развитые правила синтаксиса сложного предложения позволяют выстраивать длинные периоды с четко определенными логическими связями между отдельными высказываниями, то в еврейском языке ничего подобного нет. Роль связующей структуры, призванной показать внутренние связи между различными высказываниями, в значительной мере берет на себя параллелизм, неотделимый от аллитераций и ритмической упорядоченности, о которых мы уже говорили в разделах 1.2.2. и 5.1.1. Знакомы они и эллинистической литературе, хотя играют в ней совершенно иную роль. Эти различия мы рассмотрим подробнее. Известно, что ни аллитерации, ни ритм (понимаемый как чередование ударных и безударных слогов) не входили в привычный инструментарий формальных приемов древнегреческой литературы. Но это еще не означает, что они не встречались в реальных текстах, о чем будет сказано подробнее в разделе 7.2.

Но сейчас нас интересует несколько иное. В предыдущих главах мы отмечали, что параллелизм может представлять целый спектр отношений между различными частями текста и что сведение его к простой трехчленной схеме «синоним – антоним – соположение» слишком поверхностно и неадекватно. Но если говорить об исколонне и антитезе, то такая картина, пожалуй, будет в общем и целом верной. В приведенном отрывке из Горгия почти каждое слово имеет пару, и эта пара будет, действительно, или синонимом, или антонимом, или словом того же ряда (*слово – право – дело* или *обвинение – бесчестие – отмщение*). Может быть, на самом деле трехчленная классификация параллелизма, с которой начинал свои исследования Р. Лаут, есть не что иное

как примененные к библейскому материалу стандарты античной риторики, не вполне адекватные для иного типа текстов?

В самом деле, мы немало говорили о том, что библейский параллелизм часто приглашает читателя или слушателя вдумываться в прочитанное и услышанное, искать потаенное, замечать неочевидное. Но идеальный ритор обрушивает на своего читателя или слушателя стройную систему выверенных доказательств. Подыскивая поверхностные современные аналогии, можно было бы сказать, что в каком-то смысле библейский автор подобен создателю детективов, а античный ритор – создателю рекламных текстов. В первых ценится загадка и многоплановость, во вторых – быстрое и оглушительное воздействие на аудиторию; стратегии эти в каком-то смысле противоположны.

Конечно, это наблюдение верно лишь в самых общих чертах, но если принять его за верное, стоит задуматься, почему так получилось.

7.1.2. Ценности и ориентиры

Сравним два почти синхронных текста, говорящих о человеческом гневе:

Вы слышали, что сказано древним: «не убивай»; кто же убьет, подлежит суду. А я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду; кто же скажет брату своему «пустой человек», подлежит синедриону, а кто скажет «безумный», подлежит геенне огненной. (Евангелие от Матфея, 5:21-22, СП)

Сегодня мне придется столкнуться с людьми навязчивыми, неблагодарными, заносчивыми, коварными, завистливыми, неуживчивыми. Всеми этими свойствами они обязаны незнанию добра и зла. Я же, после того, как познал природу добра и зла, и природу самого заблуждающегося, не могу ни потерпеть вреда от кого-либо из них, ни гневаться, ни ненавидеть его... Противодействовать друг другу противно природе: но досадовать на людей и чуждаться их и значит им противодействовать. (Марк Аврелий, Размышления, 2.1.)¹¹

Можно ожидать, что читатели сделают из этих двух высказываний один и тот же вывод: добродетельный человек не должен гневаться на

¹¹ Перевод С. Роговина.

других людей. Но придут они к этому выводу совершенно разными путями. Евангелист вводит эту мысль в контекст абсолютных ценностей Десяти Заповедей, причем для него достаточно сослаться на авторитет Учителя. Марк Аврелий предлагает некое субъективное объяснение, доказывает своему читателю, почему прав именно он. Первый показывает, какое место занимает гнев в этом мире. Второй – доказывает, почему гнев не имеет смысла для конкретного человека. Никому не известный иудей властно приказывает, великий император – убеждает. Почему получается так?

Мы уже говорили о том, что параллелизм помогает библейскому автору выстроить определенную картину мира с некоторыми абсолютными ориентирами. Чтобы внести в эту картину новый элемент, нужно просто подобрать ему соответствующую положительную или отрицательную параллель. Весь мир описывается как сложная система, где все взаимосвязано, все привязано к единой системе ценностей. При этом параллелизм далеко не всегда прозрачен, нередко он заставляет читателя находить скрытые связи даже там, где они вовсе не очевидны, и так помогает ему войти в этот мир своим собственным путем, а не просто воспринять наставление как нечто готовое и потому чужое. И это, безусловно, не просто художественный прием, это способ восприятия мира и способ существования в нем.

Но для античной литературы подобной абсолютной системы нет (хотя, безусловно, есть некоторые общепризнанные ориентиры), поэтому картину мира приходится в некотором смысле рисовать каждый раз заново. Широко известна практика риторических школ поздней античности, где одному и тому же ученику предлагалось составить две речи, отстаивающие две противоположные позиции.

Кроме того, античный ритор, как правило, ограничивается подчеркиванием и эксплуатацией внешне очевидных логических связей. Он не столько заставляет читателя самого потрудиться над составлением вывода из предложенного материала, сколько стремится убедить его в правоте собственной точки зрения, одной из множества существующих.

Как пишет об этом Дж.А. Соджин¹², «у греков и римлян речь была рассчитана на убеждение слушателя с помощью логической аргументации, поэтому она носила достаточно отвлеченный характер, даже

¹² Соджин, 1997:101-102.

если и сопровождалась конкретными примерами. Такая речь апеллировала к здравому смыслу слушателей. В древнееврейской традиции ... публичное выступление было рассчитано на воздействие совершенно иного рода ... Истина здесь появляется не как объективный элемент, который следует изучить и спокойно оценить перед тем, как принять решение. Ей необходимо поверить, принять ее не под действием внешних доводов, а внутренне».

Разумеется, это не значит, что древнееврейская мысль была глуха к внешним доводам или, говоря шире, к формальной логике. Хорошо известно, что уже к новозаветному времени были выработаны семь «правил» (точнее было бы сказать – моделей) толкования Писания, которые приписывались рабби Гиллелю¹³. Позднее число этих правил было увеличено до 13 (и они приписывались рабби Ишмаэлю) и даже 32 (у рабби Элизера). Уже давно было отмечено, что эти правила очень близки к герменевтическим методам древних греков, и все же анализ показал, что нет оснований считать их результатом прямого заимствования – можно говорить лишь о некотором опосредованном влиянии греческой философии на иудейскую мысль¹⁴.

Интересно, что эти правила основывались не на силлогизме, как у античных авторов, а именно на параллелизме: если к такому-то месту Писания применимо такое-то понимание, то оно будет применимо и к другому.

Самое первое правило Гиллеля – «от меньшего к большему и наоборот». Если Писание предписывает поступить определенным образом в «меньшем» случае, то в «большем» случае будет действовать такое же или более строгое правило. Пример такому толкованию нетрудно найти в самом Ветхом Завете, где Господь дает Моисею указание, как следовало поступить с его непокорной сестрой Мариам (Числ 12:14, СП):

И сказал Господь Моисею: «Если бы отец ее плюнул ей в лице, то не должна ли была бы она стыдиться семь дней? Итак, пусть будет она в заключении семь дней вне стана, а после опять возвратится».

То есть, если семь дней изгнания полагаются за неповиновение отцу, то это вполне справедливое наказание за неповиновение Богу. Сам рабби Гиллель применял это правило следующим образом, толкуя

¹³ Подробнее см. Жукова, 1998.

¹⁴ Lieberman, 1950; Young, 1997:92-93.

вопрос о праздновании Пасхи в субботу: если ради всякого праздничного жертвоприношения следует нарушить субботу, то тем более это следует делать ради пасхального жертвоприношения. Интересно, что и апостол Павел широко пользовался этим методом:

...Бог Свою любовь к нам доказывает тем, что Христос умер за нас, когда мы были еще грешниками. Посему тем более ныне, будучи оправданы Кровию Его, спасемся Им от гнева.

(Рим 5:8,9, СП)

Ибо если, будучи врагами, мы примирились с Богом смертью Сына Его, то тем более, примирившись, спасемся жизнью Его.

(Рим 5:10, СП)

Это, конечно, тоже логика, но логика несколько иная, чем в столь любимых античными авторами силлогизмах. Правильно выстроенный силлогизм – наглухо закрытая система, которая устанавливает истинность одной, отдельно взятой пропозиции. Но правила Гиллеля – звенья бесконечной цепи, словно призывающие читателя самостоятельно добавить другие примеры, к которым применимо сказанное выше. Не случайно вся талмудическая литература построена как бесконечный диалог раввинов, добавляющих все новые толкования, новые доводы и новые примеры к уже приведенным. Эти правила подчеркивают общность различных объектов и текстов, тогда как силлогизм подчеркивает их индивидуальность, устанавливая строгие границы.

Что и говорить о других методах истолкования, таких, как аллегория и типология, при которых историческое событие или персонаж просто сопоставляются с другими событиями или персонажами на основании определенного сходства между ними (например, в Послании к Евреям древний царь Салима и священник Мельхиседек рассматривается как прообраз Христа)! Здесь параллелизм – и отправная точка, и результат экзегезы.

Но античному автору, чтобы звучать весомо, нужен был мощный логический аппарат. Если ему недостаточно было сказать, как библейскому пророку, «то-то подобно тому-то», то он должен был выстроить тонкую и убедительную систему доказательств. А для этого должны быть четко определены и грамотно классифицированы явления окружающего мира, равно как и дозволенные способы доказательств.

7.1.3. Дефиниция и подобие

И такие классификации действительно были созданы. С.С. Аверинцев пишет об этом: «в Афинах... была выработана культура дефиниции, и дефиниция стала важнейшим инструментом античного рационализма. Мышлению, даже весьма развитому, но не прошедшему через некоторую специфическую выучку, форма дефиниции чужда. Можно прочесть весь Ветхий Завет от корки до корки и не найти там ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по принципу “притчи” (евр. *māšāl*). Освященная тысячелетиями традиция построения высказываний продолжена и в Евангелиях: “Царство Небесное подобно” тому-то и тому-то – и ни разу мы не встречаем: “Царство Небесное есть то-то и то-то”»¹⁵.

Для библейского автора этого было уже достаточно, потому что существовали абсолютные ценности, которые безусловно должны были разделяться и его читателями. Исайе достаточно было начать свою проповедь с обращения к небу и земле, ибо «Так говорит Господь»; Сократу приходилось начинать каждый диалог с азбучных истин, заставляя данного конкретного собеседника под чутким руководством самостоятельно выстраивать сложную систему силлогизмов, приводящую к верному суждению. Исайя орлом слетает с горной вершины, Сократ, как альпинист, начинает тяжелое восхождение от самого подножия.

С.С. Аверинцев отмечал: «Современная наука начинает с дефиниции предмета: прежде, чем рассуждать, необходимо договориться, о чем, собственно, мы рассуждаем. Дефиниция – как бы пограничный знак, маркирующий переход от вненаучного знания к научному; вступление на территорию науки. Античная наука тоже с этого начинала; но, кроме того, она нередко и кончала дефиницией, подходила к дефиниции, как к своему венчающему итогу. Дефиниция была для нее не только вратами научного знания, но и самой центральной – наряду с силлогизмом – формой, в которой это знание являлось. Что в вещи самое главное? Ее “сущность” (οὐσία), ее “чтойность”, как по примеру схоластической латыни А.Ф. Лосев передает аристотелевское τὸ τί ἦν εἶναι... С античной точки зрения, когда мы определяем предмет, мы говорим о нем то, что является самым важным»¹⁶.

¹⁵ Аверинцев, 1996:337 (первая публикация – Аверинцев, 1989).

¹⁶ Аверинцев, 1996:234 (первая публикация – Аверинцев, 1986а).

Здесь будет уместно вспомнить одну встречу между двумя людьми, один из которых принадлежал к библейской, а другой – к античной традиции (Ин 18:33-38, СП):

³³ Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему:

– Ты Царь Иудейский?

³⁴ Иисус отвечал ему:

– От себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?

³⁵ Пилат отвечал:

– Разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?

³⁶ Иисус отвечал:

– Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда.

³⁷ Пилат сказал Ему:

– Итак Ты Царь?

Иисус отвечал:

– Ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.

³⁸ Пилат сказал Ему:

– Что есть истина?

И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им:

– Я никакой вины не нахожу в Нем.

Совершенно не обязательно представлять себе Пилата законченным циником, который издевается над Иисусом и не признает существования истины. Судя по его дальнейшему поведению, задавая свои вопросы, он искренне стремился понять Иисуса и относился к Нему с симпатией. Но если кто-то называет этого странного Человека царем, то римскому чиновнику требуется четко определить, претендует ли он и в самом деле на царское звание. А если собеседник начинает оперировать таким сложным понятием, как «истина», то для всякого разумного человека разговор не будет иметь смысла без четкого определения этого понятия. Итак, что есть истина?

Так выглядит этот разговор с точки зрения Пилата. Но Иисус отказывается беседовать об отвлеченных категориях. Для Него важнее всего в этой беседе – личные отношения. Называя кого-то словом «царь», человек ставит себя в определенное положение по отношению к этому царю. Именно поэтому важно понять, говорит ли Пилат от себя или пересказывает чужие слова. Царь для Иисуса – тот, у кого есть служители, тот, кого

признают царем и кому служат как царю. И потому вопрос «Царь ли N?» не имеет особого смысла. Гораздо важнее дать ответ на другой вопрос: «признаю ли я N царем и готов ли служить ему как царю?»

То же касается и другого ключевого слова в этом диалоге – понятия «истина». Оно для человека библейской традиции не сводимо к какой бы то ни было дефиниции, истина – это то, что возникает в отношениях между Богом и людьми. Не случайно ветхозаветное слово אמת, которое чаще всего и переводят как «истина», относится прежде всего к сфере межличностных отношений. Вот первое место, где это слово встречается в Библии: «благословен Господь Бог господина моего Авраама, Который не оставил господина моего милостью Своею и истинною Своею!» (Быт 24:27, СП). Разумеется, такая истина не может быть определена в словесных формулировках, но она рождается там, где возникает диалог двоих.

Да и сами понятия, которые в античной традиции выглядели бы абстрактными терминами, обретают в Библии максимальную конкретность. Достаточно вспомнить книгу Притчей, где Премудрость и Глупость выступают в виде двух женщин, призывающих к себе людей. А вот удивительные строки псалма (Пс 84/85:11-14):

קֶדֶד וְאֵמֶת נִפְגְּשׁוּ	¹¹	Милость и истина встретятся,
צְדָק וְשָׁלוֹם נִשְׁקִי:		правда и мир облобызаются.
אֵמֶת מֵאֲרֶץ תִּצְמַח	¹²	Истина произрастет от земли,
וְצְדָק מִשָּׁמַיִם נִשְׁקָף:		а праведность взглянет с небес,
נִם יְיָ הוֹדִי יִתֵּן הַטּוֹב	¹³	и благо подаст Господь,
וְאֲרֻצֵּנוּ תִתֵּן יְבוּלָהּ:		а земля наша – свой урожай,
צְדָק לִפְנֵי יְהוָה	¹⁴	правда пойдет пред Ним,
וַיִּשֶׂם לְדַרְדָּר פְּעָמָיו:		стопы свои поставит на путь.

С точки зрения древнего грека, это могла быть игра слов или история из жизни богинь Дике и Эйрене («правда» и «мир»). Но скорее всего, эти строки грек счел бы поэтическим вымыслом, если не полным абсурдом. Как истина может существовать самостоятельно, не будучи выраженной в логических пропозициях? Как может милость произрастать из земли, если это – определенная форма поведения? Но в том-то и дело, что для еврейского псалмопевца, в отличие от античного философа, объективны и первичны сами эти понятия, поскольку для него первичен Единый Бог, а не многоипостасный человеческий разум.

С.С. Аверинцев писал об этом: «Религиозные и нравственные идеи, нашедшие выражение в Ветхом Завете, доказали свою исключительную продуктивность в тысячелетней истории культур, стоявших под знаком христианства и ислама: но мы не найдем в Библии ни определений сущности Бога, ни определений ключевых нравственных понятий, например, “праведности” (цэдэк), “милосердия” (хэсед) и т.п., и даже отчетливая формулировка доктрины о сотворении мира “из ничего” встречается, как известно, впервые лишь в грекоязычном иудаистическом тексте, возникшем в лоне эллинистической словесно-умственной культуры около 120 г. до н.э.»¹⁷. Под этим текстом следует понимать Вторую книгу Маккавейскую, где мать увещевает своего сына достойно принять мученическую смерть: «Умоляю тебя, дитя мое, посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что *все сотворил Бог из ничего* и что так произошел и род человеческий» (7:28, СП).

С этим связана и любовь античных авторов к классификациям, причем проявлялась она далеко не только в научных текстах, где такая классификация может быть названа необходимостью. В разделе 2.1. мы уже отмечали, что любовь к спискам – общая черта литератур древнего Ближнего Востока (и, вероятно, многих других регионов). Прочитаем отрывок из знаменитого «списка кораблей» во второй песне Илиады (2.511-527):

Град Аспледон населявших и град Миниеев Орхомен
 Вождь Аскалаф предводил, и Иялмен, Аресевы чада;
 Их родила Астиоха в отеческом Актора доме,
 Дева невинная; некогда терем ее возвышенный
 Мощный Арей посетил и таинственно с нею сопрягся.
 С ними тридцать судов прилетели, красивые, рядом.
 Вслед ополченья фокеев Схедий предводил и Эпистроф,
 Чада Ифита царя, потомки Навбола героя.
 Их племена Кипарисс и утесный Пифос населяли;
 Криссы веселые доли, и Давлис, и град Панонейо;
 Жили кругом Шиампола, кругом Анемории значной;
 Вдоль по Кефису реке, у божественных вод обитали;
 жили в Лалее, при шумном исходе Кефисского тока.
 Сорок под их ополчением черных судов принеслося.
 Оба вождя устрояли ряды ополчений ахейских,
 И близ беотян, на левом крыле, ополчались к бою.¹⁸

¹⁷ Аверинцев, 1996:235.

¹⁸ Перевод Н.И.Гнедича.

Гомер перечисляет различные племена, вышедшие сражаться с троянцами. Но он не просто называет их имена, вождей и количество кораблей. Каждое племя описывается в деталях: где живут эти люди и каковы особенности этих местностей, какие мифы связаны с происхождением их предводителей и каково было место этих воинов в общем строю ахейцев. Ни одно племя невозможно перепутать с остальными, каждая деталь описания глубоко индивидуальна и подчеркивает отличие данного племени от всех остальных.

А вот некоторые ветхозаветные тексты, которые по форме стоят ближе всего к этому списку:

²⁰ И было сынов Рувима, первенца Израилева, по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, поголовно, всех мужского пола, от двадцати лет и выше, всех годных для войны, ²¹ исчислено в колене Рувимовом сорок шесть тысяч пятьсот. ²² Сынов Симеона по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, поголовно, всех мужского пола, от двадцати лет и выше, всех годных для войны, ²³ исчислено в колене Симеоновом пятьдесят девять тысяч триста. ²⁴ Сынов Гада по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, от двадцати лет и выше, всех годных для войны, ²⁵ исчислено в колене Гадовом сорок пять тысяч шестьсот пятьдесят. ²⁶ Сынов Иуды по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, от двадцати лет и выше, всех годных для войны, ²⁷ исчислено в колене Иудином семьдесят четыре тысячи шестьсот. (Числ 1:20-27, СП).

¹ Сыновья Левия: Гирсон, Кааф и Мерари.

² Сыновья Каафа: Амрам, Ицгар, Хеврон и Узиил.

³ Дети Амрама: Аарон, Моисей и Мариам.

Сыновья Аарона: Надав, Авигуд, Елеазар и Ифамар.

⁴ Елеазар родил Финееса, Финеес родил Авишуя; ⁵ Авишуй родил Буккия, Буккий родил Озию; ⁶ Озия родил Зерахию, Зерахия родил Мераиофа; ⁷ Мераиоф родил Амарию, Амария родил Ахитува; ⁸ Ахитув родил Садока, Садок родил Ахимааса; ⁹ Ахимаас родил Азарию, Азария родил Иоанана; ¹⁰ Иоанан родил Азарию, – это тот, который был священником в храме, построенном Соломоном в Иерусалиме.

¹¹ И родил Азария Амарию, Амария родил Ахитува; ¹² Ахитув родил Садока, Садок родил Селлума; ¹³ Селлум родил Хелкию, Хелкия родил Азарию; ¹⁴ Азария родил Серайю, Серайя родил

Иоседека. ¹⁵ Иоседек пошел в плен, когда Господь переселил Иудеев и Иерусалимлян рукою Навуходоносора. (1 Пар 6:1-15, СП)

Разница огромна. Библейский автор, не утомляясь, перечисляет списки имен и цифры, но почти ни о ком не сообщает никаких подробностей (маленькие исключения – Азария и Иоседек в родословии левитов, – по-видимому, служат своего рода хронологическими привязками, отмеряющими период существования Соломонова храма). Одно имя неотлично от другого имени, одно колено – от другого колена. Единственное, что имеет значение – это единое целое.

Можно было бы подумать, что дело здесь в жанровом своеобразии. Ведь “Илиада” – эпическая поэма, ей положено быть цветистой, в отличие от сухих списков и генеалогий. Но если мы взглянем на псалмы, мы тоже не найдем ничего подобного “Илиаде”. Вернемся еще раз к 113/114-му псалму, который мы рассматривали в разделе 1.2.2.:

- 1 Когда вышел Израиль из Египта,
род Иакова – от народа чужого,
- 2 Иуда сделался святыней Его,
Израиль – владением Его.

Можно воспринимать колено Иуды как часть единого израильского народа, а можно противопоставлять северное и южное царства, Израиль и Иудею, но в любом случае Иуда и Иаков-Израиль – не одно и то же. Но псалом никак не отражает этого, и разница размывается до полного исчезновения – возможно, псалмопевец даже хотел тем самым подчеркнуть единство израильского народа. И невозможно представить себе, чтобы псалмопевец, как сделал бы это Гомер, воспевал одно колено или один город, пусть даже Иерусалим, только как Иерусалим, обладающий своими уникальными чертами и отличающийся тем самым от всех других городов. Нет, Иерусалим будет центром вселенной, той точкой, куда соберутся все народы, забыв о своих различиях (Пс 67/68:28-30):

- 28 Там ведет их малый Вениамин,
там все множество князей Иуды,
князя Завулону, князя Неффалима.
- 29 Заповедал Бог тебе мощь,
Боже, силу Свою яви,
как ты прежде являл ее нам!
- 30 Ради храма Твоего в Иерусалиме
понесут цари Тебе дары.

7.1.4. Портрет и характер

Разумеется, различия в подходах к описанию окружающего мира сказываются и тогда, когда авторы описывают своих персонажей. С.С. Аверинцев отмечал, что для античного автора действующее лицо – прежде всего маска, и «сами слова, передающие в “классических” языках понятие личности (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*), означают театральную маску и театральную роль»¹⁹. Соответственно, каждый человек, как и каждый предмет, попадает в тут или иную рубрику детальной классификации. Такую систему человеческих индивидуальностей разработал ученик Аристотеля Феофраст в своем труде “Нравственные характеры”.

Отмечая, что и авторы обычно воспринимали мифологических героев как своего рода застывшие театральные «маски», Аверинцев цитирует Послание Горация к Пизонам (*Ars Poetica*), 120-124²⁰:

...honoratum si forte reponis Achillem,
impiger, iracundus, inexorabilis, acer
iura neget sibi nata, nihil non adroget armis.
sit Medea ferox invictaque, flebilis Ino,
perfidus Ixion, Io vaga, tristis Orestes.

...Ахилла ли славного вывести хочешь –
Гневен и бодр, неустанен, к мольбам неподатлив, свои пусть
Знает законы, всего пусть оружием он достигает,
Дикой, упрямой Медею представь, Иксиона коварным,
Ио блуждающей, жалкою Ино, печальным Ореста.

Но в Библии нет не только таких классификаций, но и вообще психологических портретов в нашем понимании этого слова. Как пишет Аверинцев, «это каждый раз психология лжи, а не лжеца, образ лениности, а не “характер”, не “маска” лентяя. Душевные свойства описываются в Библии как динамическая энергия, а не как душевный атрибут»²¹.

Далее Аверинцев цитирует Д.С. Лихачева²², по свидетельству которого древнерусские авторы описывают состояния души, а не характеры людей. По-видимому, это черта общая для многих, если не всех средневековых культур. Особенно ярко она проявляется в житиях свя-

¹⁹ Аверинцев, 1996:24.

²⁰ Перевод А.В. Артошкова; см. анализ этого отрывка в Аверинцев, 1996:26-27.

²¹ Аверинцев, 1996:25.

²² Лихачев, 1962:64-66.

тых, в которых переход от греха к святости совершается сразу и целиком, как у Марии Египетской, которая из отъявленной блудницы стала идеальной отшельницей. Жития, как и краткие ремарки о правлении иудейских царей, скорее указывают на общее, а не на частное (4 Цар 13:10-13, СП):

¹⁰ В тридцать седьмой год Иоаса, царя Иудейского, воцарился Иоас, сын Иоахазов, над Израилем в Самарии, и царствовал шестнадцать лет, ¹¹ и делал неуютное в очах Господних; не отставал от всех грехов Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех, но ходил в них. ¹² Прочее об Иоасе и обо всем, что он сделал, и о мужественных подвигах его, как он воевал с Амасиею, царем Иудейским, написано в летописи царей Израильских. ¹³ И почил Иоас с отцами своими, а Иеровоам сел на престоле его. И погребен Иоас в Самарии с царями Израильскими.

Для библейского автора не так важно запечатлеть уникальные черты личности того или иного царя, но исключительно важно место его поступков на шкале абсолютных ценностей. Конечно, о многих других царях будет сказано гораздо подробнее, но все равно еврейских повествователей будет интересовать скорее общее, а не частное; они будут оценивать поступки, а не классифицировать характеры.

Греки, напротив, как отмечает Аверинцев, «увидели телесно-душевный облик человека как систему черт и свойств, как целостную и закономерную предметную структуру, подлежащую наблюдению в последовательном ряде ситуаций»²³. Вот как, например, начинает Плутарх биографию Агесилая²⁴:

Царь Архидам, сын Зевксидама, правивший лакедемонянами с большой славой, оставил после себя сына по имени Агид от своей первой жены Лампидо, женщины замечательной и достойной, и второго, младшего – Агесилая от Эвполии, дочери Мелесиппида. Так как власть царя должна была по закону перейти к Агиду, а Агесилаю предстояло жить, как обыкновенному гражданину, он получил обычное спартанское воспитание, очень строгое и полное трудов, но зато приучавшее юношей к повиновению. Поэтому-то, как сообщают, Симонид и назвал Спарту «укрощающей

²³ Аверинцев, 1996:25.

²⁴ Перевод К.П. Лампсакова.

смертных»: благодаря своему укладу жизни, она делает граждан необычайно послушными закону и порядку, подобно тому как лошадь с самого начала приучают к узде. Детей же, которых ожидает царская власть, закон освобождает от подобных обязанностей. Следовательно, положение Агесилая отличалось от обычного тем, что он пришел к власти, после того как сам приучен был повиноваться. Вот почему он лучше других царей умел обходиться со своими подданными, соединяя с природными качествами вождя и правителя простоту и человеколюбие, полученные благодаря воспитанию.

Когда он находился в так называемых агелах вместе с другими мальчиками, его возлюбленным был Лисандр, пленивший прежде всего его природной сдержанностью и скромностью, ибо, блистая среди юношей пылким усердием, желанием быть первым во всем, обладая крепостью тела и живостью нрава, которую ничем нельзя было сдерживать, Агесилай отличался в то же время таким послушанием и кротостью, что все приказания выполнял не за страх, а за совесть: его более огорчали упреки, чем трудная работа. Красота его в юные годы делала незаметным телесный порок – хромоту. К тому же он переносил ее легко и жизнерадостно, всегда первым смеялся над своим недостатком и этим как бы исправлял его. От этого еще более заметным делалось его честолюбие, так как он никогда не выставлял свою хромоту в качестве предлога, чтобы отказаться от какого-либо дела или работы.

Мы не имеем ни одного изображения Агесилая, ибо он сам не хотел этого и даже перед смертью запретил рисовать свое мертвое тело или лепить статую. Есть сведения, что он был небольшого роста и с виду ничем не замечателен, но живость и жизнерадостность при любых обстоятельствах, веселый нрав, привлекательные черты и приятный голос заставляли до самой старости предпочитать его красивым и цветущим людям. Как сообщает Теофраст, эфоры наложили штраф на Архидаму за то, что он взял себе жену слишком маленького роста, (ибо, – сказали они, – она будет рожать нам не царей, а царьков).

Личность главного героя у Плутарха – в самом центре. Все остальные сведения по истории, мифологии и обычаям его родного края приводятся в качестве иллюстрации или примечания. Важнее всего для Плутарха описать, что это был за человек. Даже его по-

ступки часто преподносятся как иллюстрация определенных черт его характера.

Собственно говоря, чем это отличается от библейского повествования? Ведь там мы тоже находим исключительно яркие образы, мы видим людей, которые показаны «в последовательном ряде ситуаций». Например, в разделе 4.3.2. мы отмечали, что Давид показан двойко, как мальчик-пастушок и как царский слуга, причем каждый из двух портретов дан в полноте. Кстати, можно добавить сюда и два не слишком схожих портрета Давида, которые мы обнаруживаем в книгах Царств и в книгах Паралипоменон (Хроник). Автор Царств рисует его страстным и зачастую грешным человеком, но для Хрониста это уже памятник, величественный и безгрешный.

Но в любом случае библейского автора интересует не портрет, но действие, не статика, но динамика. Для него не так важно, как выглядел царь и каковы были черты его характера, но исключительно важно, что он сказал и что сделал. Конечно, сравнивать подробное повествование Плутарха с кратким упоминанием о второстепенном царе Иоасе было бы несправедливо. Потому давайте взглянем, как вводит библейский повествователь главного царя Израиля – Давида. Впервые он упоминается в 16-й главе 1-й Книги Царств, и оказывается на заднем плане. Самуил приходит в дом Иессея, чтобы помазать нового царя, и оказывается, что этот царь – самый младший сын, которого отец даже не считал нужным показать пророку. Конечно, это особый прием, который позволяет повествователю подчеркнуть неожиданное избрание Богом безвестного пастушка.

Но и потом Библия говорит о Давиде крайне мало. Характеристики обрывочны и даются только в связи с каким-либо действием:

¹⁷ И отвечал Саул слугам своим: «Найдите мне человека, хорошо играющего, и представьте его ко мне». ¹⁸ Тогда один из слуг его сказал: «Вот, я видел у Иессея Вифлеемлянина сына, умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах и видного собою, и Господь с ним». ¹⁹ И послал Саул вестников к Иессею и сказал: «Пошли ко мне Давида, сына твоего, который при стаде». ²⁰ И взял Иессей осла с хлебом и мех с вином и одного козленка, и послал с Давидом, сыном своим, к Сауду. ²¹ И пришел Давид к Сауду и служил пред ним, и очень понравился ему и сделался его оруженосцем. (1 Цар 16:17-21, СП).

О дарах Иессея (хлеб, вино и козленок) здесь сказано едва ли не больше, чем о самом Давиде, вероятно, потому, что эти дары – неотъемлемая часть действия. Далее Давид появляется в 17-й главе, и вновь мы видим, что его личность описывается менее подробно, чем та провизия, которую он везет с собой:

¹² Давид же был сын Ефрафянина из Вифлеема Иудина, по имени Иессея, у которого было восемь сыновей. Этот человек во дни Саула достиг старости и был старший между мужами. ¹³ Три старших сына Иессевы пошли с Саулом на войну; имена трех сыновей его, пошедших на войну: старший – Елиав, второй за ним – Аминадав, и третий – Самма; ¹⁴ Давид же был меньший. Трое старших пошли с Саулом, ¹⁵ а Давид возвратился от Саула, чтобы пасти овец отца своего в Вифлееме... ¹⁷ И сказал Иессей Давиду, сыну своему: «Возьми для братьев своих ефу сушеных зерен и десять этих хлебов и отнеси поскорее в стан к твоим братьям; ¹⁸ а эти десять сыров отнеси тысяченачальнику и наведайся о здоровье братьев и узнай о нуждах их». (2 Цар 17:12-18, СП)

И, наконец, ближе к концу рассказа о битве с Голиафом мы встречаем портрет Давида, данный как бы между прочим (2 Цар 17:42, СП):

...взглянул Филистимлянин и, увидев Давида, с презрением посмотрел на него, ибо он был молод, белокур и красив лицом.

Казалось бы, если бы приятная внешность юного Давида не вызвала презрения у филистимского богатыря, автор и не счел бы нужным упомянуть о ней (хотя подобное описание мы встречаем еще одни раз до того – в 16:12). Вновь мы видим, что портрет дается лишь там, где он функционально необходим для развития действия.

Потому еврею и не нужна такая детальная классификация, как греку. Главное – помнить о кардинальном различии между добром и злом, и этого уже достаточно. Характер можно разложить на тысячи мелких деталей, но вот поступок может быть праведным или греховным, и этого уже достаточно.

В каком-то смысле даже библейские повествования следуют второй заповеди, запрещавшей «изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исх 20:4). Ведь не случайно одно из наивысших проявлений античной языческой религии мы видим там, где скульптор изображает свое божество в образе прекрас-

ного человека, но еврею это было просто запрещено делать. Он должен не любоваться красотой Бога, но вспоминать, что Бог сделал для него и его народа и что он повелел делать ему самому. Точно так же и в словесном творчестве на первом месте для еврея будет не описание и не портрет, но поступок и слово.

И библейские, и греческие авторы часто сравнивают своих героев между собой. Как известно, великолепный труд Плутарха так и называется – “Параллельные жизнеописания”. Великий биограф знаменитых греков и римлян почему-то счел необходимым соединить их биографии попарно. Сравнивая, например, Тесея и Ромула (глл. 1-2), Плутарх пишет²⁵:

...я решил за лучшее сопоставить, сравнить основателя блестящих, знаменитых Афин с отцом непобедимого, прославленного Рима... Между Тесеем и Ромулом много общего, – происхождение обоих темно, поэтому они считаются потомками богов. Оба славнейшие воины: в том убедились все мы. Вместе с тем они физическую силу соединяли с умом. Один из них основал Рим, другой создал Афины, знаменитейшие города в мире; оба похищали женщин; ни один не избег несчастья в собственном доме и ненависти родственников, кроме того, оба они рассорились, говорят, перед смертью со своими согражданами, если только правдой в их жизни считать то, что всего менее носит на себе поэтическую окраску.

И в заключение Плутарх сравнивает уже отдельные поступки своих героев, делая из этого сравнения нравственные выводы (гл. 31):

Оба, Тесей и Ромул, были созданы для того, чтобы управлять, и ни один из них не сумел быть царем. Оба они свернули с прямого пути и сделали перемены в государственном устройстве: один ввел демократию, другой – тиранию, и оба ошиблись, но из различных побуждений. Царь должен прежде всего заботиться о сохранении своей власти, сохранить же ее можно – удаляясь от недозволенного и стремясь к дозволенному. Кто или слишком добр, или слишком строг, тот перестает быть царем или правителем, – он начинает заискивать перед народом или превращается в деспота и становится предметом ненависти или презрения для своих подданных, хотя в первом слу-

²⁵ Перевод С.П. Маркиша.

чае выказывает свое мягкое доброе сердце, как во втором – привлекает на себя обвинение в себялюбии и жестокости.

Но в Библии мы видим нечто иное. Цари здесь не сравниваются попарно, но проверяются, если можно так сказать, на соответствие некоторым универсальным критериям. Если в приведенном выше примере повествователь сообщает, что Иоас был подобен Иеровоаму, он делает это только потому, что Иеровоам становится своего рода мерилом нечестия. Но никогда и нигде ветхозаветный автор не стремился сравнивать индивидуальные особенности своих героев, он вообще очень легко пренебрегает ими ради общих нравственных и духовных оценок.

Но может быть, дело еще и в том, что мы рассматривали повествовательные тексты, в которых по определению должно превалировать действие? В Ветхом Завете есть и Песнь Песней, пронизанная описаниями. Собственно, вся эта книга – описание любви двоих, будь то Соломон и Суламифь, другой жених и другая невеста, Бог и Израиль, Бог и человеческая душа, Христос и Церковь (все эти толкования были широко распространены в разных традициях²⁶). Это никак не история, подобная истории Давида или других царей, это нечто совсем другое, очень лиричное и наполненное самыми подробными и нежными описаниями. Может быть, мы найдем здесь нечто подобное статичным описаниям, которые столь характерны для эллинистических идиллий (ведь само название жанра – εἰδύλλιον – в переводе с греческого значит “картинка”)?

Прочитаем, что говорит лирический герой о своей возлюбленной в начале 4-й главы (4:1-7, ДК):

- ¹ Как прекрасна ты, милая, как ты прекрасна!
Твои очи под фатою – голубицы,
Твои волосы – как стадо коз, что сбегает с гор гилеадских,
- ² Твои зубы – как постриженные овцы,
возвращающиеся с купанья,
родила из них каждая двойню, и нет среди них бесплодной.
- ³ Как багряная нить твои губы, и прекрасна твоя речь.
Как разлом граната твои щеки из-под фаты.
- ⁴ Как Давидова башня твоя шея, вознесенная ввысь.
Тысяча щитов повешено вокруг – все оружие бойцов!
- ⁵ Две груди твои – как два олененка,

²⁶ Великолепный обзор традиционных толкований на эту книгу см. в Фаст, 2000.

Как двойня газели, что бродят среди лилий.

- 6 Пока не повеял день, не двинулись тени,
Я взойду на мировой холм, на ладановую гору –
- 7 Вся ты милая, прекрасна, и нет в тебе изъяна.

Но и здесь все наполнено движением. Волосы-козы сбегают, а шея-башня возносится, и это еще довольно легко вообразить, но вот как возвращаются с купанья и рожают двойню зубы-овцы, или как бродят груди-газели, представить уже труднее. Даже гранат не покоится, а разламывается, даже похвала губам связана с речью, а не просто с красотой самих губ; день веет, тени движутся – ничто не стоит на месте, все дышит, живет, меняется. Наконец, пылкий влюбленный не выдерживает и говорит о собственных переживаниях, но вместо того, чтобы сказать привычное нам «я люблю» он говорит «я взойду» – и здесь главным оказывается действие.

Комментируя эти строки, С.С. Аверинцев пишет: «Пусть кто хочет попробует представить себе каждого из славословимых партнеров сакрального брака, вычитать из стихов “Песни Песней” пластическую характеристику, наглядную “картинку”; ему придется испытать полную безнадежность этого предприятия... Не случайно на “Песнь Песней” тысячелетиями писали мистические толкования: по самой природе своего поэтического слова она открыта для любых интерпретаций предельно конкретного или предельно вселенского, предельно плотского или предельно сакрального характера, ибо ее образность разомкнута и дает жизнь как нечто принципиально нечленимое»²⁷.

Нечто подобное мы видим и в Пс 124:1-2, где горы сравниваются одновременно с праведником и с Господом:

- 1 Кто надеется на Господа – как гора Сион,
не стронется с места, навеки стоит.
- 2 Горы вокруг Иерусалима,
а Господь окружает народ Свой –
отныне и вовеки.

Гора здесь – подвижная метафора. Подобен горе Господь, и потому это свойство Он сообщает Своим верным последователям. Едва ли можно представить себе что-то статичнее горы, но для псалмопевца «быть как гора» не значит «выглядеть большим, могучим, неподвиж-

²⁷ Аверинцев, 1996:34-35.

ным», но скорее – «прочно стоять на месте, оберегать город». Ключевой вопрос здесь – не «какова гора сама по себе?», а «что делает гора, в каком она находится состоянии, в какие отношения вступает со своим окружением?»

Ведь не случайно, как мы отмечали в разделе 4.5., в ответ на вопрос «Кто ты?» Бог отвечает Моисею: «Я Тот, Кто Я есть». Он не говорит о категориях и определениях, которых потребуют греческие философы (и не случайно на греческий язык эта фраза будет переведена как «Я есть Сущий»), Он просто утверждает, что Он есть, и более того – что Он реально и действительно присутствует в жизни избранного Им народа, Израиля.

Совсем не то мы видим у эллинских поэтов. Вот две небольшие любовные эпиграммы из Палатинской Антологии. Первая из них (5.124) приписывается Филодему:

В почке тaitся еще твое лето. Еще не темнеет
Девственных чар виноград. Но начинают уже
Быстрые стрелы точить молодые Эроты, и тлеться
Стал, Лисидика, в тебе скрытый на время огонь.
Впору бежать нам, несчастным, пока еще лук не натянут.
Верьте мне – скоро большой тут запылает пожар.

Автором второй (5.144) считают Мелеагра:

Вот уж левкои цветут. Распускается любящий влагу
Нежный нарцисс, по горам лилий белеют цветы,
И, создана для любви, расцвела Зенофила, роскошный
Между цветами цветков, чудная роза Пифо.
Что вы смеетесь, луга? Что кичитесь весенним убором?
Краше подруга моя всех ароматных венков.

Здесь, как и в Песни Песней, девичья красота сравнивается с нарциссом и лилией, а девственность – с виноградом. Даже грозное оружие присутствует и там, и там – щиты, висящие на Башне Давида, или грозные стрелы Эротов. Но, несмотря на эти явные совпадения (а по всей видимости, многие из этих образов были общими для всего Восточного Средиземноморья), хорошо заметны и различия. Во-первых, у эллинских поэтов образы выстраиваются в единый и целостный ряд: если девушка подобна цветку, то именно девушка и именно цветку; а у еврейского поэта девушка уподобляется самым разным вещам и существам, в то время как гора оказывается одновременно метафорой и для Бога, и для верующего в Него. Кроме того, эллинские поэты дают

именно «картинку»), статичное и внутренне непротиворечивое описание одного момента: одна девушка еще не созрела для любви, но скоро созреет, другая уже вошла в пору цветения. Образность еврейского поэта построена скорее на динамике; Песнь Песней – и пробуждение любви, и ее муки, и радость брачного пира одновременно, причем показано это все в едином тексте, как на иконе изображаются порой в едином пространстве события, разделенные во времени.

Как отмечал С.С. Аверинцев, «различное понимание универсума – вот что стоит за гегемонией повествования в библейской словесности и гегемонией описания в греческой литературе. Греческий мир – это “космос”..., иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Древнееврейский мир – это “олам”, по изначальному смыслу слова “век”, иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история»²⁸.

7.1.5. Монолог и диалог

Говоря предельно обобщенно, мы вывели, что параллелизм тяготеет к динамике, а риторика – к статике. Разумеется, это отражается и в речевом поведении персонажей. И здесь возникает некоторый парадокс. Казалось бы, античная риторика вся основана на идее диалога, тогда как Откровение – на идее монолога. Греческие трагедии – это созвучие голосов разных актеров и хора, но израильский пророк как будто не дает слова ни своим оппонентам, ни толпе. Наконец, искусство риторики неотделимо от полисной демократии, которая требует от человека умения убеждать в своей частной правоте других, тогда как идеалом израильтян всегда оставалось единовластие (не столько монархия, сколько теократия), которое требует от каждого соответствия общей для всех Истине.

Естественно было бы ожидать, что античные тексты должны быть построены на идее диалога, равноправного звучания разных голосов. И конечно, мы находим такой жанр, как литературный диалог, в античности, прежде всего у Платона, и не находим его в Библии. Но при этом С.С. Аверинцев писал: «...что такое платоновский Сократ? Это идеал радикально недиалогического человека, который не может быть внутренне окликнут, задет и сдвинут с места словом собеседника, который в пылу спора остается всецело непроницаемым, неуязвимым, недости-

²⁸ Аверинцев, 1996:36.

жимым для всякого иного “я”, а потому в состоянии манипулировать партнерами в беседе, двигать ими, как вещами, сам никем не движимый... Это “индивидуальность” в полном смысле слова, некое “в себе” (греч. καθ' αὐτό). Но чтобы быть раскрытым для сущностного диалога, надо как раз *не* довлекать себе... “я” должно нуждаться в “ты”. В Библии никто не стыдится нуждаться в другом; человек алчет и жаждет преданности другого человека... и милости Бога, но и Йахве яростно, ревниво, почти страдальчески домогается человеческого признания»²⁹.

Чтобы убедиться в правоте этого замечания, нам потребуется развернутый пример – отрывки из начала платоновского диалога “Теэтет”. Сначала Сократ демонстрирует свой метод ведения беседы на практике³⁰:

СОКРАТ: скажи честно и благородно, что, по-твоему, есть знание?

ТЕЭТЕТ: Мне некуда деваться, Сократ, раз уж вы велите отвечать. Но уж если я в чем ошибусь, вы меня поправите.

СОКРАТ: Разумеется, если только сможем.

ТЕЭТЕТ: Итак, мне кажется, что и то, чему кто-то может научиться у Феодора, – геометрия и прочее, что ты только что перечислял, – есть знания и, с другой стороны, ремесло сапожника и других ремесленников – а все они и каждое из них есть не что иное, как знание.

СОКРАТ: Вот благородный и щедрый ответ, друг мой! Спросили у тебя одну вещь, а ты даешь мне много замысловатых вещей вместо одной простой.

ТЕЭТЕТ: Что ты хочешь этим сказать, Сократ?

СОКРАТ: Может статься, и ничего, но все же я попытаюсь разъяснить, что я думаю. Когда ты называешь сапожное ремесло, ты имеешь в виду знание того, как изготавливать обувь?

ТЕЭТЕТ: Да, именно это.

СОКРАТ: А когда ты называешь плотницкое ремесло? Конечно, знание того, как изготавливать деревянную утварь?

ТЕЭТЕТ: Не что иное и в этом случае.

СОКРАТ: А не определяешь ли ты в обоих случаях то, о чем бывает знание?

ТЕЭТЕТ: Ну да.

СОКРАТ: А ведь вопрос был не в том, о чем бывает знание или сколько бывает знаний. Ведь мы задались этим вопросом не с тем, что-

²⁹ Аверинцев, 1996:22.

³⁰ Перевод Т.В. Васильевой.

бы пересчитать их, но чтобы узнать, что такое знание само по себе. Или я говорю пустое?

ТЕЭТЕТ: Нет, ты совершенно прав.

СОКРАТ: Взгляни же еще вот на что. Если бы кто- и то спросил нас о самом простом и обыденном, например о глине – что это такое, а мы бы ответили ему, что глина – это глина у горшечников, и глина у печников, и глина у кирпичников, – разве не было бы это смешно?

ТЕЭТЕТ: Пожалуй, да.

СОКРАТ: И прежде всего потому, что мы стали бы полагать, будто задавший вопрос что-то поймет из нашего ответа: «Глина – это глина», стоит только нам добавить к этому: «глина кукольного мастера» или какого угодно еще ремесленника. Или, по-твоему, кто-то может понять имя чего-то, не зная, что это такое?

ТЕЭТЕТ: Никоим образом.

СОКРАТ: Значит, он не поймет знания обуви, не ведая, что такое знание [вообще]?

ТЕЭТЕТ: Выходит, что нет.

СОКРАТ: Значит, и сапожного знания не поймет тот, кому неизвестно знание? И все прочие искусства.

ТЕЭТЕТ: Так оно и есть.

СОКРАТ: Стало быть, смешно в ответ на вопрос, что есть знание, называть имя какого-то искусства. Ведь с вопрос состоял не в том, о чем бывает знание.

ТЕЭТЕТ: По-видимому, так.

Далее Сократ сам объясняет его суть своего метода:

СОКРАТ: Забавно слушать тебя. А не слышал ли ты, что я сын повитухи – очень опытной и строгой повитухи, Фенареты?

ТЕЭТЕТ: Это я слышал.

СОКРАТ: А не слышал ли ты, что и я промышляю тем же ремеслом?

ТЕЭТЕТ: Нет, никогда.

СОКРАТ: Знай же, что это так, но только не выдавай меня никому. Ведь я, друг мой, это свое искусство скрываю. А кто по неведению не разумеет этого, те рассказывают тем не менее, что-де я вздорнейший человек и люблю всех людей ставить в тупик. Приходилось тебе слышать такое?

ТЕЭТЕТ: Да.

СОКРАТ: А сказать тебе причину?

ТЕЭТЕТ: Конечно.

СОКРАТ: Поразмысли-ка, в чем состоит ремесло повитухи, и тогда скорее постигнешь, чего я добиваюсь. Ты ведь знаешь, что ни одна из них не принимает у других, пока сама еще способна беременеть и рожать, а берется за это дело лишь тогда, когда сама рожать уже не в силах.

ТЕЭТЕТ: Конечно.

СОКРАТ: А виновницей этого называют Артемиду, поскольку она, сама не рожая, стала помощницей родов. Однако нерожающим она не позволила принимать, ибо человеку не под силу преуспеть в искусстве, которое ему чуждо. Поэтому повитухами она сделала женщин, неплодных уже по возрасту, почтив таким образом в них свое подобие.

ТЕЭТЕТ: Это правильно.

СОКРАТ: А разве не правильно, что распознавать беременных тоже должны не кто иные, как повитухи?

ТЕЭТЕТ: Разумеется, правильно.

СОКРАТ: Притом повитухи дают зелья и знают заговоры, могут возбуждать родовые муки или по желанию смягчать их, а ту, что с трудом рождает, заставить родить, или если найдут нужным, то выкинуть.

ТЕЭТЕТ: Это так.

...

СОКРАТ: Таково ремесло повитухи, однако моему делу оно уступает. Ибо женщинам не свойственно рожать иной раз призраки, а иной раз истинное дитя, а вот это распознать было бы нелегко. Если бы это случалось, то великая и прекрасная обязанность – судить, истинный родился плод или нет, стала бы делом повитух. Или ты не находишь?

ТЕЭТЕТ: Нахожу.

СОКРАТ: В моем повивальном искусстве почти все так же, как и у них, – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жен и принимаю роды души, а не плоти. Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод. К тому же и со мной получается то же, что с повитухами: сам я в мудрости уже неплоден, и за что меня многие порицали, – что-де я все выспрашиваю у других, а сам никаких ответов никогда не даю, потому что сам никакой мудрости не ведаю, – это правда. А причина вот в чем: бог попускает меня принимать, роды же мне воспрещает... Доверься

же мне как сыну повитухи, который и сам владеет этим искусством, и, насколько способен, постарайся ответить на мои вопросы. И если, приглядываясь к твоим рассуждениям, я сочту что-то ложным призраком, изыму это и выброшу, то не свирепей, пожалуйста, как роженицы из-за своих первенцев.

Действительно, этот диалог в своем роде совершенно монологичен. Перед нами мудрец, который обладает знанием, и он собирается помочь юноше прийти к верному умозаключению. Он хочет, чтобы юноша самостоятельно породил его, он только способствует процессу родов, но результат этого диалога задан изначально и не может быть изменен. Можно представить себе, что Теэтет прерывает учителя и уходит, тогда диалог просто обрывается, но невозможно представить себе, что он переубеждает его, приводит к какому-то другому, неожиданному для Сократа результату. В этом смысле платоновские диалоги подобны детективам: в самом начале еще неясно, как именно раскроет сыщик загадку и каким окажется ответ, но уже понятно, что загадка задана изначально, не может измениться по ходу действия и что весь смысл происходящего – в постепенном приближении к разгадке.

Интересно, что даже греческая трагедия – казалось бы, самая диалогичная из всех литературных форм! – полна таких «монологичных диалогов». Вот, например, «Ифигения в Тавриде» Еврипида. В первом эпизоде пастух рассказывает Ифигении о прибытии двух странников. Во втором эпизоде перед Ифигенией предстает уже Орест, и она спрашивает его о Троянской войне. Затем она диктует Пилладу письмо, предназначенное Оресту, а потом они с Орестом узнают друг друга. Затем Ифигения излагает друзьям свой план побега. В третьем эпизоде она объясняет царю Фоанту, какой обряд должна совершить (на самом деле она затевает побег). Наконец, вестник сообщает Фоанту о состоявшемся побеге.

Все эти диалоги довольно статичны. Как правило, один человек сообщает нечто другому, а тот лишь задает вопросы, поддакивает или выражает свои чувства по поводу полученных сведений. Вот, например, разговор Ифигении и Фоанта (строки 1203 – 1211)³¹

ИФИГЕНИЯ:	Знаешь, что теперь ты сделаешь?
ФОАНТ:	Объясни, так буду знать.
ИФИГЕНИЯ:	Прикажи вязать ахйцев.
ФОАНТ:	Да куда же им бежать?

³¹ Перевод И.Ф. Анненского.

ИФИГЕНИЯ: Разве можно верить грекам?
ФОАНГ (свите): Эй вы, вервия сюда!
ИФИГЕНИЯ: Пусть теперь рабы из храма пленных выведут нам.
ФОАНГ: Да.
ИФИГЕНИЯ: Пусть им головы закроют.
ФОАНГ: Чтоб лучей не осквернить?
ИФИГЕНИЯ: Да пошли со мною свиту.
ФОАНГ: Можешь этих уводить.
ИФИГЕНИЯ: А гонца пошлешь ты в город...
ФОАНГ: Вести важные нашлись?
ИФИГЕНИЯ: Чтоб домов не покидали...
ФОАНГ: И от скверны береглись?
ИФИГЕНИЯ: Разве долго заразиться?
ФОАНГ (рабу): Так ты им и передашь.

Ифигения использует Фоанга, как неодушевленный предмет. В этом диалоге, как и во многих других, слова произносят двое, но говорит только один; второй актер мало чем отличается от хора, создающего фон для действия главной героини. Полноценный диалог, где происходит взаимодействие или противодействие двух сценариев, двух точек зрения, двух позиций, в котором каждая сторона претерпевает какие-то изменения, встречается в греческой трагедии куда реже, чем можно было бы ожидать. Конечно, было бы несправедливо утверждать, что в трагедиях полноценных диалогов вовсе нет – например, в “Антигоне” Софокла Креонт и Антигона спорят по-настоящему: он доказывает, что их брат Полиник, пошедший войной против родного города, должен быть оставлен без погребения, а она настаивает, что брата нужно похоронить.

Но, пожалуй, самые динамичные диалоги мы находим в “Разговорах в царстве мертвых” эллинистического сатирика Лукиана. Вот Филипп Македонский критически оценивает поступки своего сына Александра, в первую очередь то, что он провозгласил себя сыном бога (14-й диалог), а вот философ-киник Менипп отказывается следовать общим правилам и платить Харону обол за переправу в царство мертвых (22-й диалог)... Трудно сказать наверняка, почему герои Лукиана куда более склонны вступать в полноценный диалог, чем герои Платона и Еврипида. Просто прошло время, и литература изменилась? А может быть, сатирик критически отстраняется от своих персонажей, тогда как философ и драматург хотят как можно рельефнее и убедительнее представить только одну точку зрения: философ потому, что считает ее правильной, а драматург – пото-

му, что изображает страсти человеческие? Наверное, могут быть и другие объяснения.

Но что видим мы в Ветхом Завете? Вот один, может быть, самый яркий, диалог Бога с возлюбленным Им праведником (Быт 18:20-33, Сел):

²⁰ Господь сказал:

– Вопиют злодеяния Содомы и Гоморры, тяжек их грех. ²¹ Спущусь и посмотрю, все ли там виновны. Быть может, не все? Проверю.

²² Путники повернулись и пошли к Содому, но Господь остался стоять перед Авраамом. ²³ И, приблизившись к Нему, Авраам сказал: – Неужели со злодеями Ты уничтожишь и праведных? ²⁴ Вдруг найдется в этом городе пятьдесят праведников – так неужели Ты уничтожишь его, не пощадишь ради этих пятидесяти? ²⁵ Быть не может! Не сделаешь Ты такого! Не погубишь Ты праведников вместе со злодеями, не постигнет одна участь и злодея и праведника! Быть такого не может! Судия всей земли – разве может судить неправедно?

²⁶ И Господь ответил:

– Если Я найду в Содоме пятьдесят праведников, то ради них пощажу этот город.

²⁷ Тогда Авраам продолжил:

– Я прах и пыль, но все же осмелюсь сказать Владыке моему: ²⁸ если пяти праведников неостанет до пятидесяти – неужели из-за пяти недостающих Ты уничтожишь целый город?

И Господь ответил:

– Нет, не уничтожу его, если найду в нем сорок пять праведников.

²⁹ Авраам продолжал:

– А вдруг там найдется только сорок?

И Господь ответил:

– Даже если сорок, не буду этого делать.

³⁰ Авраам сказал:

– Пусть не гневается Владыка мой на то, что я скажу. А вдруг там только тридцать праведников?

И Господь ответил:

– Пощажу город, если найду в нем тридцать праведников.

³¹ Авраам сказал:

– Я осмелюсь спросить у Владыки моего: а если их там только двадцать?

И Господь ответил:

– Пощажу ради двадцати.

³² Авраам сказал:

– Пусть не гневается Владыка мой – это последний вопрос: вдруг их там всего десять?

И Господь ответил:

– Пощажу ради десяти.

³³ Сказав это, Господь ушел, а Авраам вернулся домой.

Это не просто реальный диалог, в котором Авраам не без успеха пытается «скорректировать» Бога, но самая настоящая торговля в духе восточного базара, когда цена сбивается в пять раз. Мы не знаем, может быть, Господь изначально решил остановиться на числе десять и Авраам всего лишь угадал это число. Но выглядит сцена так, словно он действительно вымолил это число у Бога. Как непохож этот Бог на бесстрастного Сократа, этот праведник – на робкого Тезтета!

Может быть, это исключение? Но давайте вспомним книгу Иова, которая вся – живой протест праведника против Бога, более того, протест, который был в конце поставлен Богом выше, чем формально правильные речи друзей Иова!

Интересно, что в Библии по-своему диалогичными оказываются и недиалогичные на первый взгляд тексты. Об этом мы уже говорили в разделе 3.4.3. на примере Песни Песней. Там, действительно, хорошо заметна смена говорящих, пусть даже она не маркирована формально. Но даже тексты, которые построены как монолог, нередко отзываются многоголосицей или, как сказал бы М.М. Бахтин, полифонией.

Особенно удивляет это в пророческих книгах – ведь пророк, казалось бы, просто возвещает волю Божью, возможно, с некоторыми дополнениями от себя лично. Но вот пророк Иеремия словно прерывает Бога, чтобы высказать ему личную жалобу, и здесь начинается диалог пророка со словом, которое он возвещает (20:7-9, Ман):

- ⁷ Обманул ты меня, Господь,
и я обманут.
ОдолеЛ ты меня –
ведь Ты сильнее.
День-деньской надо мной смеются,
все надо мной глумятся.
- ⁸ Что ни слово мое – то стоны,
я кричу: «Насилье, грабеж!»
Слово Господне мне приносит
унижение, насмешки с утра до ночи.
- ⁹ И сказал я:
«Напоминать о нем не буду,
говорить во имя Его – не стану!»
Но вот, в моем сердце
будто огонь пылает,
в костях моих струится!
Удержать его я тщился,
но был не в силах.

А вот пророк Амос цитирует тех, кого обличает (8:14):

Они клянутся грехом Самарии,
Говоря: «Жив бог твой, Дан!
Жив в Беэр-Шеву путь!»
Они падут и уже не встанут.

Разумеется, те, кто клянутся, не говорят о «грехе Самарии», а лишь о ее святынях, таких, как Дан и Беэр-Шева. В одной фразе здесь соединены и тезис (культы в Дани и Беэр-Шева священны), и антитезис (эти культы греховны).

Более того, Амос даже может начинать фразу с цитаты из своих оппонентов, чтобы затем дать ей беспощадную оценку, полностью переверачивая картину (4:4-5):

- ⁴ «Идите в Бейт-Эль!» – и грешите.
«В Гилгал!» – преступления множить.
Хоть каждое утро приносите свои жертвы,
хоть раз в три дня – десятины.
- ⁵ Квасное – в благодарственные жертвы,
и кричите о дарах добровольных.
Вы же любите это, сыны Израиля!
Так изрек Владыка Господь.

Здесь звучит и голос Господа, и голос самого пророка, и голос тех, кого они обличают, кто, видимо, много рассуждал о паломничествах в Бейт-Эль, о жертвоприношениях и десятинах.

Итак, пророческая проповедь – это не просто монолог, но реплики в длинном диалоге. И едва ли это могло быть иначе в культуре, которая представляла весь мир как множество личностей, вступающих в отношения друг с другом и потому отвечающих друг другу. Вот как передает тот же пророк Осия Божье обещание в конце концов ответить на молитвы и послать дождь, после которого земля произрастит людям долгожданные плоды (2:21-22; в МТ 2:23-24):

- ²¹ В день тот Я отвечу! –
Так изрек Господь –
Я отвечу небу,
а оно земле ответит,
- ²² а земля ответит зерну, вину и маслу,
а они ответят Изреелю.

7.1.6. Единство и многозначность

Мы уже отметили, что основная цель эллинистического писателя (а позднее – и новоевропейского ученого) состоит в том, чтобы найти подходящую нишу для описываемого явления, по пунктам сравнить его с подобными и сделать соответствующий вывод. Всякая классификация по определению должна быть однозначна и непротиворечива: нельзя одно и то же существо отнести к рыбам и птицам, одну и ту же черту характера или один и тот же поступок – к добродетелям и порокам. При такой установке античный автор само действие делает предметом дефиниции, подлежащим классификации, но автор библейский, как мы видели, даже подобие делает действием.

Безусловно, это не означает, что античные писатели не допускали формальных разногласий. Так, у “отца истории” Геродота можно найти немало случаев, когда различные противоречивые версии описания одних и тех же событий некритически сведены воедино³². Однако их скорее следует считать частными недоработками, чем сознательным отказом от логически связного повествования.

Если мы посмотрим на дальнейшее развитие греческой историографии, то увидим, что ее (да и не только ее) идеал состоял именно в выяснении наиболее правильной из всех существующих версий. Если автор не считал возможным или необходимым сделать выбор в пользу одной из версий, он приводил обе, но описывал их именно как отдельные и несовместимые друг с другом.

То же самое касается даже такой, казалось бы, не поддающейся сюжетному выравниванию области, как описание мифов. В “Мифологической библиотеке” Аполлодора в изобилии встречаются оговорки вроде следующей: «Кора вновь вернула ее (Алкесту) на землю; некоторые же говорят, что это сделал Геракл, сразившийся с Аидом» (1.9.15)³³. Едва ли можно представить себе подобную оговорку у кого-нибудь из ветхозаветных авторов, например: «Давид вышел на бой с Голиафом, когда он еще был никому не известным пастушком, некоторые же говорят, что он был к тому моменту оруженосцем и личным слугой Саула» (см. анализ этой истории в разделе 4.3.2.).

³² См., например, Грантовский, 1988:189 и далее.

³³ Перевод В.Г. Боруховича.

Итак, античный повествователь стремится к единству действия. Как справедливо, хотя и довольно ехидно заметил Д. Торшилов, «тому, кто ищет *единства действия*, грозит, во-первых, потерять связь данного *единого* действия с прочими, а во-вторых – лишиться вообще всего, что не сводится собственно к *действию*»³⁴.

В каком-то смысле это прямая противоположность повествователям библейским, которые нередко пренебрегали этим единством ради единства более высокого порядка. Как мы отмечали в четвертой главе, Библия часто стремится рассказать одно и то же по-разному, чтобы осветить предмет с разных сторон. Разногласия версий при этом не слишком смущали авторов – и такое отношение к описанию действительности находит свое подтверждение даже на уровне языка, где противопоставление по роду и числу, в отличие от классических или современных европейских языков, вовсе не является полярным. Ведь в библейском иврите сказуемое во множественном числе при подлежащем в единственном или сказуемое в мужском роде при подлежащем в женском – вполне возможное, хотя и нечастое явление (Быт 4:10, Суд 21:21, Лев 26:33 и т. д.)³⁵.

Библейские авторы не просто допускают такие парадоксы – они широко используют и ценят их. Мы уже говорили о янусовом параллелизме (см. прежде всего раздел 1.1.3.1.), но вот перед нами случай, когда текст не просто может быть прочитан в двух разных смыслах, но эти смыслы вступают друг с другом в противоречие (Ис 29:1-3, СП):

- ¹ Горе Ариилу, Ариилу,
городу, в котором жил (גִּיּוֹן) Давид!
приложите год к году; пусть заколают жертвы.
- ² Я стесню Ариил, и будет плач и сетование;
и он останется у Меня, как Ариил.
- ³ Я расположусь станом *вокруг* (סָבִיב) тебя
и стесню тебя стражею наблюдательною,
и воздвигну против тебя укрепления.

Выражение, которое здесь переведено как «город, в котором жил Давид», можно понять и иначе: «город, у стен которого Давид стоял

³⁴ Курсив автора – Торшилов, 1999:259.

³⁵ Факультативность, немислимая для греческого или латинского языка; в греческом при подлежащем во множественном числе среднего рода сказуемое *всегда* стоит в единственном числе – несмотря на необычность этого правила согласования, это именно согласование.

лагерем». Не случайно в некоторых рукописях вместо слов כָּרוּר «кругом» мы встречаем כְּדָוִד – «как Давид», и точно так же переводит Септуагинта. Действительно, ведь прежде, чем Давид сделал Иерусалим своей столицей, этот город находился в руках иевусеев и войску Давида пришлось брать его штурмом.

Итак, один и тот же образ можно понимать в двух противоположных смыслах: Иерусалим как столица Давида и Иерусалим как объект его яростного нападения. Эта двойственность не случайна – ведь жители Иерусалима, вероятно, полагали, что город, где живет Господь, где расположено Его святилище, находится под Его безусловной защитой. Но Он говорит им: смотрите, если Иерусалим будет вести себя как языческий город, то и Господь будет брать его штурмом, как во времена Давида.

Еще один пример такого рода мы находим в 1-й главе книги пророка Осии (1:4-5, СП), где обыгрывается имя Изреель (יִזְרְעֵאל, дословно «посеет Бог»).

4 И Господь сказал ему: «Нареки ему имя Изреель, потому что еще немного пройдет, и Я взыщу кровь Изрееля с дома Ииуева, и положу конец царству дома Израилева, 5 и будет в тот день, Я сокрушу лук Израилев в долине Изреель».

Здесь это имя понимается как предвестие беды и указывает на кровавые события, свершившиеся в долине Изреель и описанные в девятой главе 4-й книги Царств. Но в конце той же главы мы видим, что это имя трактуется совершенно по-иному (Ос 1:11, СП):

И соберутся сыны Иудины и сыны Израилевы вместе, и поставят себе одну главу, и выйдут из земли переселения; ибо велик день Изрееля!

Здесь это имя уже звучит как предвестие спасения и трактуется в соответствии со своим значением «посеет/взрастит Бог».

Еще более удивительный пример мы найдем в той же книге далее (Ос 13:14)³⁶. В оригинале этот стих выглядит так:

מִיָּד שְׂאוֹל אֶפְדִּים מִמּוֹת אֲנָאִים
 אֱהִי דְבָרֶיךָ מוֹת אֱהִי קִטְבֹּךָ שְׂאוֹל
 נַחֵם יִסְתֵּר מֵעֵינַי:

³⁶ Этот пример был мне подсказан В. Войновым, который и предложил третье из приведенных здесь толкований.

Как же его перевести? Традиционное понимание этих строк таково:

От Шеола искуплю их, от смерти избавлю!
Где, смерть, твоя чума? Где, Шеол, твоя язва?
Так решил, и не передумаю.

Так понимает эти строки и Новый Завет (1 Кор 15:54-55, СП): «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»³⁷. Но приходится признать, что такое прочтение довольно плохо вписывается в контекст 13-й главы, которая говорит о наказании, а не об избавлении. И тогда можно понять эти строки как горькую иронию: Господь отказывает Израилю в помиловании и призывает на них чуму и язву:

От Шеола искуплю ли их? От смерти избавлю ли?
Где, смерть, твоя чума? Где, Шеол, твоя язва?
Так решил, и не помилую.

Но можно предложить для этих строк и третье толкование, если понять форму ׁוְאֵיךְ как «я буду», а не как диалектный вариант вопросительного наречия «где?»:

От Шеола Я, было, искупал их, от смерти избавлял.
Но Сам Я буду чумой смертельной, Сам Я буду язвой Шеола!
Так решил, и не помилую.

Такое разнообразие интерпретаций, конечно, может шокировать современного читателя. Что же именно имел в виду пророк? Ведь не может быть, чтобы Господь в одной и той же короткой фразе одновременно яростно угрожал израильтянам и давал им самые смелые надежды! Не может... только если мы сами следуем строгим законам аристотелевой логики, где угроза и обещание – два разных и совершенно несовместимых понятия.

Ведь есть и своя, притом немалая, ценность в том, что одно и то же выражение может быть понято по-разному, вплоть до противоположных значений. Разными бывают люди, времена, обстоятельства. В мире, где главное – отношения между личностями, а не классифика-

³⁷ Насколько важен этот отрывок для христианского богословия, можно судить по тому, что в православной церкви принято на Пасху читать *Огласительное слово* Св. Иоанна Златоуста, построенное как комментарий именно к этой цитате.

ции, где все построено на динамике, а не на статике, то, что звучало угрозой для одних, легко может стать обещанием для других.

7.2. Экскурс: созвучия и ритм у греков

Говоря о древнееврейской поэзии в разделе 1.2., мы отмечали, что ей присущи два формальных признака, не доведенных, впрочем, до степени обязательных: созвучия и некоторая ритмическая упорядоченность. Если мы хотим сравнивать библейскую традицию с античной, стоит рассмотреть, встречается ли нечто подобное в античной литературе.

7.2.2. Созвучия

Звуковые повторы, по-видимому, можно считать универсальным явлением, которое может возникнуть и возникает в любой литературе. В первую очередь это происходит в текстах, основанных на параллелизмах и повторах – на принципе, столь характерном для фольклора всех времен и народов. Аллитерации встречаются в античных художественных текстах, но античные риторические трактаты, в первую очередь греческие, как будто совершенно не знают, что это такое.

Некоторые литературные традиции замечают подобные стихийные созвучия и активно их используют, вплоть до того, что аллитерация становится одним из основных формальных признаков поэзии. Так сложилось, например, у скандинавских скальдов. Но в то же время есть и другие традиции, где созвучия – всего лишь маргинальное и по большей части ненужное, а в больших дозах и вовсе неприемлемое явление. Созвучия (равно как и богатые повторы и параллелизм) тогда становятся приемом из репертуара простонародных песенок, в приличном обществе уместных только в виде шутки. Вот лишь один древнегреческий пример, который приводит Э. Норден³⁸, нашедший его у Афиней (“Пир софистов”, 8.60):

ἦλθ' ἦλθε χελιδὼν
καλὰς ὥρας ἄγουσα
καλοῦς ἐνιαυτοῦς

К нам, к нам, ласточка,
дней погожих приведи,
лет хороших!

³⁸ Norden, 1909:823.

ἐπὶ γαστέρα λευκά	С живота бела,
ἐπὶ νῶτα μέλαινα.	со спины черна –
παλάθαν σὺ προκύκλει	прикати-ка пастилы
ἐκ πίνου οἴκου	из дому богатого,
οἴνου τε δέλαστρον	да с вином чарочку,
τυροῦ τε κάνυστρον.	да с сыром корзиночку.

Мы видим, что эта песенка основана на параллелизмах и повторах, многие из которых подкреплены и созвучиями (например, δέλαστρον - κάνυστρον).

Безусловно, у классических и эллинистических авторов тоже есть созвучия. Случай гомиотелевтов, связанные с параллелизмом, разобрал Э. Норден³⁹. В частности, он приводит пример из “Алкесты” Еврипида⁴⁰ (строки 782 – 785):

βροτοῖς ἅλασι καθθανεῖν ὀφείλεται	Узнай: нам, смертным, суждена могила,
κοῦκ ἔστι θνητῶν ὅστις ἔξελίσταται	И никому не ведомо из нас,
τὴν αὔριον μέλλουσαν εἰ βιώσεται :	Жив будет ли наутро. Нам судьба
τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἱ προβήσεται	путей не открывает ...

В “Оресте” Еврипида можно найти пример аллитераций и даже звукописи, не связанный с параллелизмом. Электра переговаривается с хором (строки 140-143)⁴¹:

ΧΟΡΟΣ οἶγα οἶγα λεπτὸν ἵχνος ἀρβύλης
τίθετε μὴ κτυπεῖτ'.

ΗΛΕΚΤΡΑ ἀποπρὸ βᾶτ' ἐκεῖσ' ἀποπρὸ μοι κοίτας.

ΧОР: Тише... тише... белой ступней ступай
Не дрогнувши, не скрипнувши,

ЭЛЕКТРА: Встаньте от ложа, встаньте подалее ...

Здесь видны ярчайшие аллитерации и одновременно – звукоподражание, поскольку многократно повторенные глухие звуки л, т, к, кт, лт прекрасно передают топот множества ног (ср. само русское слово ‘топот’). Именно этот отрывок разбирает в своем труде “О соединении слов” (глава 11) Дионисий Галикарнасский⁴² (I в. до н. э.). Он подробно рассматривает,

³⁹ Norden, 1909:832 - 838.

⁴⁰ Перевод И.Ф. Анненского.

⁴¹ Перевод М.Л. Гаспарова.

⁴² Перевод М.Л. Гаспарова.

как сочетаются между собой разные слова с точки зрения просодии, как изменяется их мелодический рисунок в данном тексте – но при этом он словно не замечает аллитерации и не говорит о ней ни слова.

Дело прежде всего в том, что созвучия воспринимались греческими риториками и грамматиками не как самостоятельный литературный прием, а как вторичное свойство фигуры, называемой «равенство колонов» (ἰσοκόλον исоколон) или просто «равенство» (παρίσῳσις парисоза). Вот как пишет об этом предшественник Аристотеля Анаксимен⁴³ (Риторика, 28): «Созвучие (παρομοίωσις) есть усиление равенства (παρίσῳσις): оно не только уравнивает колоны, но и уподобляет один колон другому, образуя их из сходных слов. Особенно важно делать сходными заключительные слова, потому что главным образом этим путем и создается подобие колонов. А сходными являются слова, состоящие из сходных слогов, совпадающих между собой в большей части букв».

Энкомий Елене Горгия, как мы видели на примере небольшого отрывка, построен на богатом (и даже несколько навязчивом) параллелизме или, в античной терминологии, на “равенстве колонов”. Это равенство поддерживается на всех уровнях, в том числе на фонетическом и ритмическом – мы видим богатейшие созвучия и ритмические повторы.

Однако такой стиль практически не имел продолжения за пределами ранней софистики. Уже Исократ (возможный ученик Горгия) в своей речи “Против софистов” (около 391 г. до н. э.) отвергает подобный стиль как слишком искусственный⁴⁴. Довольно скептическое отношение к созвучиям на конце колонов стало нормой у риториков последующих эпох. Более того, даже не столь изощренный в своих речах Исократ вызывал упреки в той самой искусственности, за которую он порицал своих предшественников. Вот что писал три века спустя Дионисий Галикарнасский о представителях школы Исократа (“О соединении слов”, 19): «хотя они и достигали приятности и величественности во многих своих соединениях, но в переменах и разнообразии были не столь удачливы: у них всегда один и тот же круг периода, однообразное построение фигур, одинаковое сплетение звуков (φυλακῆ συμπλοκῆς φωνηέντων ἢ αὐτῆ) и многое другое в том же роде, раздражающее слух»⁴⁵.

⁴³ Перевод М.Л. Гаспарова.

⁴⁴ ИГЛ 2: 254-256.

⁴⁵ Перевод М.Л. Гаспарова.

Дионисию вторит ритор I в. н. э. Деметрий (“О стиле”, 26-27): «Сходноконечные колоны (ὁμοιοτέλευτα, *гомеотелевты*) – это колоны, имеющие одинаковое завершение. Оно может заключаться в окончании колонов на одно и то же слово... Употребление таких колонов довольно рискованно. Оно не пригодно в том случае, когда хотят произвести особенно сильное впечатление ... Созвучие колонов и противопоставление в них уменьшает силу речи, так как в них много искусственности»⁴⁶. Вообще говоря, в эллинистической риторике и без того немало искусственности, но конечные созвучия казались позднейшим авторам уж чересчур нарочитыми⁴⁷. Эллинская культура, везде и во всем старавшаяся найти меру и золотую середину, не могла безоговорочно принять такую изысканность, какую мы видим у Горгия.

Но как бы ни относились греческие риторики к гомеотелевтам – с одобрением или с опаской – они рассматривали их только как возможный дополнительный признак исколона и, следовательно, исключительно в контексте ораторского искусства. Нетрудно понять, почему Дионисий Галикарнасский «проглядел» столь яркие аллитерации в “Оресте” Еврипида: в его классификации поэтических средств греческого языка просто не было места для такого явления, как аллитерация в поэзии. Для него, вероятно, отмечать у Еврипида аллитерации было бы настолько же странно, как для нас – искать рифмы в прозе Л.Н. Толстого.

Впрочем, неверно было бы говорить, что Дионисий Галикарнасский совсем не интересовался «звукописью». В фонетическом облике текста его интересуют главным образом две вещи: качество того или иного звука и сочетание разных звуков в тексте. Что касается сочетания звуков, то прежде всего Дионисия заботит, чтобы на стыке слов не возникало ничего неблагозвучного. Он обращает внимание и на те явления, которые мы сегодня назвали бы аллитерацией. Так, он цитирует Гомера (Илиада, 11.36-37)⁴⁸:

τῆ δ' ἐπὶ μὲν Γοργῶ βλοσυρῶπις ἔστεφάνωτο
 κενὸν δερκομένη περὶ δὲ Δεῖμός τε Φόβος τε.

Там Горгона свирепообразная щит повершала,
 Страшно глядящая, окрест которой и Ужас и Бегство

⁴⁶ Перевод Н.А. Старостиной и О.В. Смыки.

⁴⁷ См. также Гаспаров, 1991:51.

⁴⁸ Перевод Н.И. Гнедича

В этих строках нетрудно заметить яркое созвучие δε - δειν - δε - μεν - δε - δεиц, а кроме того, весьма сходно выглядят концы строк: ἑστεφάνωτο - Δεῖμός τε Φόβος τε. Однако Дионисий ничего не говорит о повторяющихся звуках. Он просто сообщает, что Гомер, «желая представить зрелище жалостное, страшное или дикое, выбирает из гласных не самые звучные, а самые шумные, из безгласных же – самые труднопроизносимые (τῶν τε φωνηέντων οὐ τὰ κράτιστα θήσει ἀλλὰ τὰ δυσηχέστατα καὶ τῶν ψοφοειδῶν ἢ ἀφώνων τὰ δυσεκφωρότατα λήψεται), и наполняет ими слоги» («О соединении слов», 16)⁴⁹. То есть мастерство Гомера, по мнению Дионисия, проявилось вовсе не в аллитерации, а в своеобразном «тонировании» речи, в выборе звуков подходящего тембра. Что касается повторов, то Дионисий, как мы уже видели, их не одобряет в принципе, и в частности он считает неудачным приемом повтор одних и тех же звуков.

Итак, греческая поэзия, как мы видели на примерах из Гомера и Еврипида, знала аллитерации с самого начала, но пользовалась ими крайне осторожно. Надо полагать, что возникавшие время от времени в тексте аллитерации были спонтанной находкой поэта, возможно даже неосознанной. Судя по дошедшим до нас текстам, греческая филологическая наука, хотя и живо интересовалась фонетическим обликом поэтического текста, но никогда не обращала внимание на повторы одних и тех же звуков. Следовательно, для греков это явление было чем-то случайным, маргинальным и не играющим в стихосложении никакой роли.

Несколько другая ситуация сложилась в риторической прозе, где созвучия параллельных колонов (прежде всего на конце строк, т. н. гомиотелевты) стали неотъемлемой чертой «школы Исократ». Впрочем, здесь фонетическое сходство было лишь дополнительным средством подчеркнуть смысловую параллель между двумя отрезками текста. Созвучия при этом никогда не становились самостоятельным приемом. В эллинистическое время гомиотелевты, как правило, считались слишком нарочитыми для образцового ораторского искусства, хотя, конечно, вовсе из употребления не вышли.

Как показал С.С. Аверинцев⁵⁰, даже такой серьезный автор, как Платон, вовсе не избегал аллитераций. Возможно, это связано с тем, что

⁴⁹ Перевод М.Л. Гаспарова.

⁵⁰ Аверинцев, 1979.

он стремился передать в своих диалогах стихию живой разговорной речи, которая, несомненно, не была лишена аллитераций. Вот небольшой отрывок из “Государства” (495e), который и рассматривает С.С. Аверинцев⁵¹:

Δοκεῖς οὖν τι, ἦν δ' ἐγώ,
 διαφέρειν αὐτοὺς ἰδεῖν ἀργύριον
 κτησαμένου χαλκῆως, φαλακροῦ
 τε καὶ σμικροῦ, νεωστὶ μὲν ἐκ
 δεσμῶν λελυμένου, ἐν βαλανεῖῳ
 δὲ λελουμένου, νεουογὸν ἱμάτιον
 ἔχοντος, ὡς νυμφίου
 παρεσκευασμένου, διὰ πενίαν καὶ
 ἐρημίαν τοῦ δεσπότης τὴν
 θυγατέρα μέλλοντος γαμεῖν;

А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился – ну прямо жених? Да он и собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью.

Хорошо заметно, что этот яркий образ построен на парах слов, совершенно пропадающих в русском переводе, к сожалению: φαλακροῦ - σμικροῦ (‘лысого – приземистого’), πενίαν - ἐρημίαν (‘бедность – беспомощность’) и в особенности λελυμένου - λελουμένου (‘освободившийся – помывшийся’, в оригинале разница всего в одну букву). Возможно, впрочем, что здесь прозвучали отголоски каких-то реальных фольклорных текстов – анекдотов, уличных куплетов.

Что касается латинской литературы, то на ранних этапах она пользовалась аллитерациями очень широко. В самом деле, что может быть ярче, чем эти строки из “Анналов” Энния (24 и 109)⁵²:

Machina multa minax minitatur maxima muris.

Грозно грядет градобойный таран на градские грани.

O Tite tute Tati tibi tanta tyranne tulisti!

О Тит Татий тиран, тяготят тебя тяготы эти!

Ничего столь яркого среди греческих текстов мы не найдем, равно как и среди латинских текстов более позднего времени (Энний жил в 239 – 169 гг. до н. э. и был римским «первооткрывателем» гексаметра). И это неудивительно – судя по скудным данным, которыми мы располагаем, латинский фольклорный стих строился в значительной мере на аллитерациях, и Энний во многом следовал именно этой традиции. Но эти строки, возможно, казавшиеся современникам Энния вершиной

⁵¹ Перевод А.Н. Егунова.

⁵² Этот блистательный перевод принадлежит С.А. Ошерову.

поэтического искусства, в последующую эпоху вызывали только насмешки⁵³.

Впрочем, умеренные аллитерации сохранились и в классическом латинском стихе в качестве дополнительного украшения текста. Их можно найти практически у всех поэтов (хотя далеко не в каждом отрывке). В трудах Квинтилиана (I в. н. э.) и Сервия (ок. 400 г. н. э.) повтор одних и тех же звуков описывается как один из литературных приемов, хотя сам термин *аллитерация* появился только в эпоху Возрождения⁵⁴.

Что касается латинской риторической прозы, то достаточно полное наставление об аллитерациях мы найдем у Цицерона (“Об ораторе”, 3.206): «...придает иной раз силу, а иной раз прелесть и повторение слов, и добавление близко и сходно звучащего слова, и повторение одного и того же слова то в начале, то в конце, то – с упором – и в начале, и в конце»⁵⁵. В другом месте (“Оратор”, 149) он пишет: «Размещаться слова будут или так, чтобы наиболее складно и притом благозвучно сочетались окончания одних с началом следующих, или так, чтобы самая форма и созвучие слов создавали своеобразную цельность; или, наконец, так, чтобы весь период заканчивался ритмично и складно»⁵⁶. Собственно, эти слова Цицерона могут быть в полной мере отнесены и к греческой риторической прозе.

7.2.3. Ритм

Еще одна неотъемлемая черта библейского параллелизма – ритмическая упорядоченность. Но прежде, чем говорить о ритме как о регулярном чередовании ударных и безударных слогов в греческих или латинских текстах, необходимо определиться с терминами. Применительно к античной поэзии говорят не о ритме, но о метре – в чем разница⁵⁷?

Сразу надо оговориться, что деление поэзии на *метрическую*, то есть основанную на чередовании долгих и кратких слогов, и *ритмическую*, то есть основанную на чередовании слогов ударных и безударных, принадлежит европейской науке Нового времени, а не древним

⁵³ Гаспаров, 1991:51.

⁵⁴ Bühlman – Scherer, 1973:16.

⁵⁵ Перевод Ф.А. Петровского.

⁵⁶ Перевод М.Л. Гаспарова.

⁵⁷ См. подробный анализ в Primmer, 1968:17-41.

авторам. Слово *метр* обозначает строгий размер, образованный определенным числом долгих и кратких слогов в определенном порядке. Слово *ритм* употребляется в этой книге (как и во многих других современных работах) применительно к регулярному чередованию ударных и безударных слогов. Конечно, оба слова употреблялись и употребляются также и в иных значениях.

Аристотель определяет ритм и метр так (Риторика, 1408b): «Все измеряется числом, а по отношению к форме речи числом служит ритм, метры же – его подразделения (ὁ δὲ τοῦ σχήματος τῆς λέξεως ἀριθμὸς ῥυθμὸς ἐστὶν οὗ καὶ τὰ μέτρα τμήματα)»⁵⁸. Таким образом, ритм и метр соотносятся не как два разных принципа организации текста, а как два уровня единой организации. Ритм – целое, метр – его частное проявление.

Дионисий Галикарнасский писал (“О соединении слов”, 11): «Приятной и красивой становится речь благодаря следующим четырем решающим и важнейшим вещам: мелодии (μέλος), ритму (ῥυθμός), разнообразию (μεταβολή) и, наконец, уместности (πρέπον)»⁵⁹. Понятие мелодии в его терминологии относится к просодической структуре слова, а понятие ритма – к количественной метрике.

Итак, если постараться дать определение употреблению этого термина в эллинистических риторических трактатах, то можно сказать, что под ритмом подразумевалась некоторая формальная организованность текста, связанная с долготами, а иногда также с просодией. Такое определение, конечно, очень расплывчато, но, похоже, более четкого нам найти не удастся. Иногда понятие ритма почти совпадало с понятием метра, иногда так или иначе отличалось от него.

Надо сказать, что даже понятие ударения было разработано в античности несравненно хуже, чем понятие метра. Не было даже единого термина для ударения, применительно к этому явлению употребляются слова τόνος и προσῳδία. Такое «пренебрежение» к ударению вполне понятно: для стихосложения была принципиально важна долгота того или иного слога, тогда как его ударность никакой роли не играла. Видимо, именно из-за этого даже при анализе прозаических текстов древние риторы не следили за ударением. Об этом довольно подробно рассуждает М. Гаспаров и делает следующий вывод: «Музыкальные ударения (с повышением и понижением тона), какие были в греческом

⁵⁸ Перевод Н.Н. Платоновой.

⁵⁹ Перевод М.Л. Гаспарова.

языке, как кажется, действительно не играли никакой роли в ритме античного стиха»⁶⁰.

Рассмотрим, что писали об этом сами древние. Общий принцип Аристотель излагает так (“Риторика”, 1408b): «Что касается формы речи, то она не должна быть ни метрической, ни лишенной ритма. В первом случае речь не имеет убедительности, так как кажется искусственной и вместе с тем отвлекает внимание слушателей, заставляя их следить за возвращением сходных повышений и понижений. Стиль, лишенный ритма, имеет незаконченный вид, и следует придать ему вид законченности, – но не с помощью метра – потому что все незаконченное неприятно и невразумительно ... Речь должна обладать ритмом, но не метром (ῥυθμὸν δὲ ἔχειν τὸν λόγον μέτρον δὲ μὴ), так как в последнем случае получаются стихи»⁶¹.

Авторы более позднего времени в целом совершенно согласны с Аристотелем: прозе необходима некоторая упорядоченность, но она не должна быть настолько четкой, как в поэзии⁶². Теоретики рассуждали, какими свойствами обладают те или иные стопы, в каких случаях следует их употреблять и как они сочетаются друг с другом. Обычно они упоминали ударение, но никогда не останавливались на нем подробно. В результате авторы риторической прозы стремились в значительной степени упорядочить свои тексты с точки зрения метра, не доводя эту упорядоченность до регулярности поэзии.

Вместе с тем были и такие теоретики, которые настаивали, что в прозе не должно быть слишком явной ритмической упорядоченности. Дионисий Галикарнасский в I в. до н. э. писал так (О соединении слов, 19): «Что же касается прозаической речи, то она может совершенно свободно распоряжаться разнообразием перемен в построении ... тут она укладывается в период, там выходит из периода; один период сплетен из большего числа членов, другой из меньшего; самые члены бывают то короче, то длиннее, то быстрее, то медленнее, то утонченнее; ритмы то одни, то другие, фигуры разнообразные, напряжения голоса – так называемые ударения – различные (τάσεις φωνῆς αἱ καλούμεναι προσῳδαί διάφοροι), и такая пестрота делает невозможным всякое пресыщение».

⁶⁰ Гаспаров, 1989: 83-86.

⁶¹ Перевод Н.Н. Платоновой.

⁶² Гаспаров, 1991:53 - 54.

Гермоген (конец II - начало III в. н. э.), «теоретик второй софистики»⁶³, выражал сходную мысль другими словами (Об идеях, 1.12.291): «При известных сочетаниях получается такой ритм, благодаря которому речь звучит так, что производит впечатление почти метрической. Получается такой ритм в том случае, если, во-первых, не бывает зияний, во-вторых, если стопы, образующие ритм, подходят одни к другим, а не вносят резкости своим разногласием; и главное, в-третьих, если части речи, на основе которых ритм складывается, не будут состоять из одинакового количества слогов, ни иметь одинаковой долготы, ни носить одинаковых ударений (τὰ μέρη τοῦ λόγου δι' ὧν σύγκειται ὁ ῥυθμός μὴ ἰσοσύλλαβα μηδὲ ἰσόχρονα μηδὲ ἰσότονα εἴη)»⁶⁴.

Ни Дионисий, ни Гермоген, ни кто-либо еще из греков не связывает просодию слова со строением стиха и не пытается найти закономерности в расстановке ударений в поэтическом тексте. Но в прозе, прежде всего риторической, некоторая ритмическая упорядоченность явно имела место. Авторы трактатов о риторике уделяли немало места рассуждениям о ритме, хотя их понимание ритма, как уже было отмечено, заметно отличалось от нашего.

При этом нередко и ударение оказывалось достаточно упорядоченным уже потому, что в тексте повторялись одни и те же слова или грамматические формы. Вернемся к рассмотренному отрывку из энкомия Елене софиста Горгия:

λόγῳ μὲν αἰτίας
νόμῳ δὲ ἀτιμίας
ἔργῳ δὲ ζημίας...

Вероятно, в этом, как и во многих других случаях, Горгий все-таки заботился (может быть, подсознательно) и о просодическом сходстве, как он заботился о сходстве фонетическом и метрическом. Весьма вероятно, что при этом ни сам Горгий, ни его слушатели вообще о не задумывались о ритме, считая его обычным свойством исколона. Против таких навязчивых повторов и выступали столь дружно риторы последующих веков.

Впрочем, в латинском языке, где ударение зависит исключительно от долготы или краткости предпоследнего слога в слове, даже поэтические тексты неизбежно обладали несколько большей ритмической ре-

⁶³ ИГЛ 2:217.

⁶⁴ Перевод Т. В. Васильевой.

гулярностью, чем в греческом. Но и латинские риторы не обращали на ударения особого внимания.

Что же касается латинской прозы, то максимально подробное освещение предмета вновь можно найти у Цицерона (Об ораторе, 3.173):

Древние знатоки считали, что даже в прозаической речи необходимо выдерживать почти что стих, то есть ритм; именно, они требовали, чтобы в речи были остановки, во время которых можно перевести дыхание, с предшествующими им концовками, обусловленные, однако, не нашей усталостью и не отметками писца, а размеренностью слов и предложений... мы считаем промахом, если в прозе сочетание слов нечаянно образует настоящий стих, и в то же время мы хотим, чтобы это сочетание обладало таким же ритмическим заключением, закругленностью и совершенством отделки, каким обладает стих. И среди многих других признаков нет ни одного, который в большей мере отличал бы оратора от неопытного и несведущего в искусстве речи человека, чем то, что неискusstный муж беспорядочно распространяется, насколько хватает сил, и ограничивает свои словоизлияния запасом дыхания, а не художественными соображениями, оратор же всегда так укладывает мысль в слова, что она обрамляется определенным размером, выдержанным и в то же время свободным. Именно, ограничив ее сначала намеченной формой и размером, он затем раздвигает эти рамки и дает ей волю, переставляя слова так, что никакой непреложный закон, как в стихе, их не сковывает, и в то же время разбегаться во все стороны они не могут⁶⁵.

Цицерон посвящает ритму заключительную часть другого трактата, “Оратор” (главы 168-236), причем он не только подробно разбирает вопрос о ритме, но и вступает в полемику с теми теоретиками, которые не одобряли ритмичность прозаической речи. И вновь мы можем отметить, что положения Цицерона в общем и целом применимы и к греческой риторической прозе.

Ситуация изменилась в эпоху поздней античности (надо полагать, не ранее III в. н. э.): греческий и латинский языки перестали различать долготу гласных, и квантитативные размеры превратились в книжную абстракцию, которую просто невозможно заметить (а тем более воспроизвести) без особой выучки.

⁶⁵ Перевод Ф.А. Петровского.

Тогда, как отмечает М. Гаспаров на примере гекзаметров Нонна Панополитанского⁶⁶, строение традиционных квантитативных размеров упрощается, а ударения оказываются на месте “сильной позиции” квантитативного размера заметно чаще, чем на месте “слабой позиции”. Так компенсируется исчезновение из живого языка реального квантитативного стихосложения: если чередование долгих и кратких слогов на слух совершенно незаметно, то пусть его восполнит некоторая упорядоченность в заметных на слух ударениях. Наконец, на рубеже V и VI вв. н.э. возникла совершенно новая система *ритмического* стихосложения, основанная на чередовании ударных и безударных слогов. Об этом нам еще предстоит говорить.

Соответственно, и в риторической прозе ритм начинал звучать все заметнее. В том же самом тексте Горгия уже никто не уловил бы на слух чередования долгих и кратких слогов, но всякий без труда услышал бы регулярное чередование ударных и безударных. И вследствие этого позднеантичная риторическая проза стала подчиняться совершенно иным закономерностям, связанным уже с чередованием ударных и безударных слогов.

В новых произведениях постепенно стали возникать определенные закономерности. В 1886 году Э. Буви⁶⁷ сформулировал то, что он назвал “синтоническим принципом” (*principe syntonique*): авторы ранне-византийской риторической прозы стремились оканчивать *колоны* (минимальные ритмические единицы прозаического текста) последовательностью «ударный – два безударных – ударный – два безударных слога». В 1891 г. В. Майер⁶⁸ также отметил, что начиная с IV в. н. э. греческая риторическая проза следовала жесткому правилу расстановки ударений на конце фразы: последнему перед паузой ударению должно было предшествовать не менее двух безударных слогов. При этом долгота слогов совершенно никакой роли не играла. Эта закономерность получила название “закон Майера” (*Meysersgesetz*).

За столетие, прошедшее со дня его провозглашения, этот закон подробно обсуждался виднейшими филологами-византистами, причем отмечались как и исключения, так и сходные тенденции у греческих ораторов классического и в особенности – эллинистического и римского перио-

⁶⁶ Гаспаров, 1989, сс. 90 - 94.

⁶⁷ Bouvy, 1886:183 и далее, 353-354.

⁶⁸ Meyer, 1891.

дов⁶⁹, хотя последняя тема по сей день так и не получила подробного и убедительного раскрытия в научной литературе. Современное состояние дискуссии о “законе Майера” описывает В. Хёрнднер⁷⁰.

Сами греки как будто “не заметили” этого перехода от метрической к ритмической организации художественной прозы. Они по-прежнему считали достохвальным качеством речи, выражаясь словами Синесия Киринейского⁷¹, «красоту словесную и ритмическую» (κάλλος ἐν λέξεσι καὶ ῥυθμῶ), но ни разу не обмолвились, что ритм стал качественно иным. Возможно ли такое? Возможно, если представить себе, что резкого перехода от одного принципа организации текстов к другому просто не было. Очевидно, ритмическая упорядоченность текстов существовала и в классическое время в качестве дополнительной формальной характеристики художественной прозы, а с исчезновением долгот этот признак стал первичным. Если бы чередование ударных и безударных слогов в ораторской прозе не играло никакой роли, то такой переход был бы действительно революционным и вряд ли прошел бы незамеченным.

Итак, вплоть до поздней античности ритмическая упорядоченность была совершенно неизвестна греческим поэтам и знакома прозаикам, хотя для них она была лишь формальным признаком, характерным для исоклонов. В период поздней античности ритм из дополнительного признака превратился в прозе в первичный признак, а в поэзии он стал «опорой» метрам, которые уже не воспринимались на слух, чтобы еще через какое-то время развиться в самостоятельную систему ритмического стихосложения – о чем мы будем говорить в разделе 8.2.

7.3. Встреча: Септуагинта

Эту главу мы начали с утверждения: стоит рассматривать библейский параллелизм в сопоставлении с античной риторикой по той причине, что обе эти традиции легли в основу цивилизации, к которой принадлежим и мы с вами. Мы обнаружили, что параллелизм и риторика имеют немало отличий – но как сложилось, что две эти самостоятельные реки слились в одном потоке? Стоит рассмотреть это хотя бы в самых общих чертах.

⁶⁹ Litzica, 1898.

⁷⁰ Hörandner, 1981:26-37.

⁷¹ Свидетельства Синесия и других авторов поздней античности и Византии о ритмической организации риторической прозы подробно разобраны в Hörandner, 1981:20-26.

Завоевания Александра Македонского привели к распространению греческого языка и греческой культуры по всему Ближнему Востоку, а следовательно – к межкультурному взаимодействию. Греки столь высоко ценили свой язык и культуру, что не испытывали практически никакого интереса ко всему, что сказано не по-гречески, и значит, диалог культур должен был развиваться на почве греческого языка. Неудивительно, что в этой ситуации появились авторы-иудеи, которые писали об иудаизме и от имени иудаизма, причем делали это не только на греческом языке, но и полностью в греческой стилистике – это прежде всего историк Иосиф Флавий, философ и богослов Филон Александрийский, но список далеко не исчерпывается этими двумя именами. Нам нечего сказать об этих авторах – они всецело принадлежат истории греческой литературы, которую мы не рассматриваем в данной книге. Впрочем, не только в литературе, но и в повседневной жизни иудеи активно осваивали греческую изящную словесность, составляя, например, стихотворные эпитафии⁷².

Удивительно другое – на самой заре эллинистической эры, в царствование Птолемея II Филадельфа (285-241 гг. до н. э.)⁷³ был начат перевод еврейской Библии (или Ветхого Завета) на греческий язык – перевод, который получил название “Септуагинта”⁷⁴ или, в старой славянской традиции, “Перевод семидесяти толковников”. И этот перевод, оторвавшись от эллинистической нормы, положил начало синтезу библейской и античной литературных традиций. Хотя мы не в состоянии описать здесь этот синтез подробно, стоит рассмотреть хотя бы некоторые, самые важные его черты.

7.3.1. Септуагинта – откуда и зачем?

Итак, в истории европейско-средиземноморского региона Септуагинта стала не только одним из первых опытов по переводу Священного Писания одного народа на язык другого, но и, по сути, одним из первых опытов литературного перевода. Античный мир стремился не столько к пере-

⁷² Horst, 1993.

⁷³ О датировке перевода см. Harl – Dorival – Munich, 1988:56 и далее.

⁷⁴ От латинского числительного 70, по числу легендарных переводчиков (согласно другой версии предания, их было 72). Отсюда – сокращенное обозначение LXX.

воду, сколько к вольному переложению оригинала, граничащему с написанием самостоятельного текста (так римляне Плавт и Теренций перерабатывали греческие комедии), или же к истолкованию, граничащему с комментарием и призванному донести до читателя скрытый смысл оригинального текста (так поступали авторы арамейских targumov). Кроме того, существовала традиция дословного перевода, связанная не столько с литературой, сколько с государственными потребностями: перевод юридических текстов, дипломатической переписки и т. д. Пожалуй, из эпохи эллинизма до нас не дошел ни один переводческий труд, который был бы близок Септуагинте по осторожному балансу дословной верности оригиналу и свободы интерпретации.

Кто и зачем инициировал этот перевод, не вполне понятно. Основные возможные ответы на этот вопрос перечисляют Д. Бартелими⁷⁵ и на русском языке – М. Селезнев⁷⁶. Любые рассуждения неизбежно отталкиваются от полуполюгендарного “Послания Аристия”, пересказанного затем Иосифом Флавием, Филоном Александрийским и многими более поздними писателями, где описывается, как египетский монарх Птолемей II Филадельф (285-241 гг. до н. э.) пожелал иметь в своей библиотеке греческую версию еврейского Закона и как этот проект был осуществлен при содействии самой иудейской общины. Большинство современных ученых не подвергают сомнению историчность самого этого события⁷⁷, которое в более поздних преданиях обросло множеством мистических подробностей. Суммируя сказанное в статьях Бартелими и Селезнева, можно назвать несколько возможных причин создания перевода:

- Перевод был миссионерским и был призван содействовать распространению иудаизма в грекоязычной аудитории (именно так понимал Филон Александрийский смысл ежегодного праздника на острове Фарос, устраивавшегося некогда в память о создании Септуагинты⁷⁸);
- Напротив, перевод был призван содействовать эллинизации закрытой иудейской общины и вовлечению ее, при сохранении прежнего вероисповедания, в общее культурно-политическое пространство эллинистических государств;

⁷⁵ Barthelemy, 1974.

⁷⁶ Селезнев, 1996:332-335.

⁷⁷ О дискуссии на эту тему см. Barthelemy, 1974:23-25.

⁷⁸ Об этом пишет Филон Александрийский, *О жизни Моисея* 2.41-44.

- Перевод был предназначен для говорящих по-гречески иудеев, которые плохо понимали оригинальный древнееврейский текст Писания;
- Птолемеевская администрация Египта нуждалась в переводе Закона, сохранявшего свою юридическую силу внутри иудейской религиозной общины (эту точку зрения считает наиболее вероятной Селезнев, и косвенным подтверждением может служить рассказ Плутарха о том, как Деметрий Фалерский побудил Птолемея собирать «книги о царстве и управлении»⁷⁹).

Нельзя не заметить, что все эти причины и скрытые интересы различных слоев общества вполне могли дополнять друг друга. Мы вообще вряд ли можем представить себе, кто и какими доводами убедил монарха в необходимости создания перевода, но мы очень хорошо себе представляем, что в результате перевод так или иначе способствовал достижению всех перечисленных выше целей, возможно, кроме миссионерской.

Каковы бы ни были изначальные цели перевода, в результате его создания произошла одна из важнейших в истории мировой культуры встреч: эллинизм познакомился с иудаизмом, причем не только в религиозном отношении. Литературный перевод, каким и была Септуагинта, приоткрывал эллинскому читателю совершенно неизвестный ему мир семитской речи с ее характерными признаками и неповторимыми образами, с ее мироощущением и ее поэзией. Столетие назад А. Дайсманн писал, что Септуагинта была «книгой из эллинистического мира и для эллинистического мира»⁸⁰. Уже в наши дни С. Олоффсон уточнил это определение: «перевод был выполнен эллинизированными иудеями для эллинизированных иудеев»⁸¹. Если несколько уточнить яркий образ Дайсманна, можно сказать, что Септуагинта стала дверью, через которую эллинистический мир впустил к себе мир семитский – сначала в качестве экзотического гостя, а потом и как собеседника, друга и оппонента, ученика и учителя одновременно.

При этом долгое время Септуагинта, вероятно, была для эллинистической культуры совершенно маргинальным сборником текстов.

⁷⁹ Плутарх, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 189d. Правда, здесь речь может идти только о Птолемее I, поскольку Птолемей II в начале своего царствования казнил Деметрия Фалерского – Dorival, 1987:25 и далее.

⁸⁰ Deissmann, 1908:6.

⁸¹ Olofsson, 1992:3.

Как показал на конкретном примере Дайсмманн, Септуагинта использовалась иудеями рассеяния уже на рубеже II – I вв. до н. э.⁸², но первым надежным свидетельством о ее проникновении за пределы религиозной общины служит искаженная цитата из начала книги Бытия в трактате Псевдо-Лонгина “О возвышенном” (около 50 г. н. э.). Ж. Дориваль⁸³ убедительно доказал, что все попытки увидеть библейские аллюзии в более ранних языческих греческих текстах несостоятельны.

Но с появлением христианства возникла потребность в новых средствах выражения. Питательной средой, в которой развивалась христианская культура на заре своего существования, был эллинизированный иудаизм, и вполне естественно, что первые христиане приняли от него не только Священное Писание (текст Септуагинты), но и своеобразный язык, стиль, своеобразное видение мира и способы его описания, присущие этому тексту. Эти черты нашли свое органическое продолжение в раннехристианских текстах, как в рамках Нового Завета, так и за пределами его канона.

Исследования Септуагинты сегодня переживают настоящий расцвет. Достаточно сказать, что библиографический справочник, включающий книги и статьи о Септуагинте за 1970 – 1993 годы⁸⁴, превосходит по объему аналогичный справочник за весь период вплоть до 1970-го года⁸⁵. При этом исследуется не только Септуагинта, но и ее соотношение с остальными вариантами библейского текста и, говоря шире, ее место в истории мировой культуры.

7.3.2. Септуагинта – как и почему?

Любого человека, имеющего опыт чтения древнегреческой литературы на языке оригинала и взявшего в руки Септуагинту, ждет немало удивительного. Он увидит перед собой текст, состоящий из греческих слов, но противоречащий всем нормам греческой стилистики. Повидимому, такой читатель сразу решит: перед ним подстрочник, который не претендует ни на какое изящество, а всего лишь доносит до читателя буквальное значение оригинала. И как только он уверится, что

⁸² Deissmann, 1908:4.

⁸³ Dorival, 1987:9-26

⁸⁴ Dogniez, 1995.

⁸⁵ Brock – Fritsch – Jellicoe, 1973.

Септуагинта – подстрочник, и решит сравнить ее с доступными еврейскими текстами, ему предстоит удивиться еще раз. То и дело он будет встречать слова и выражения, которые переведены очень вольно, даже слишком вольно, на взгляд современного переводчика⁸⁶. Как это получилось?

Септуагинта создавалась в то время, когда теории перевода еще не существовало. Критерии отбора и методы работы выбирались переводчиками интуитивно, но вряд ли были выражены в устной или письменной форме. И все-таки мы вправе искать типологические параллели к Септуагинте и определять ее место среди иных переводов античности. Эти вопросы достаточно подробно обсуждаются в работе С. Брока⁸⁷. В основном он рассматривает отношение к переводу в более позднее время, начиная с I в. до н. э., когда античные писатели начинают рассуждать о различных способах перевода. Тем не менее их свидетельство ценно и для Септуагинты – проблемы и способы их решения оставались одинаковыми и для таинственных «толковников» с острова Фарос, и для Цицерона, и для Иеронима.

Уже в древности переводчики подходили к своей задаче по-разному. Существовало два принципиальных подхода, которые Блаженный Иероним в 57-м послании к Паммахию называет, соответственно, *verbum e verbo* (слово за словом) и *sensum de senso* (смысл от смысла)⁸⁸. Первый подход приличествовал текстам, где, по словам Иеронима, *et verborum ordo mysterium est* (самый порядок слов есть таинство), то есть, текстам священным или юридическим, требовавшим дословной точности во избежание кривотолков. В то же время для литературных текстов за лучшее признавался второй подход. Он свидетельствовал прежде всего о мастерстве самого переводчика и о его глубоком проникновении в смысл оригинала. В подтверждение этого тезиса С. Брок в своей статье⁸⁹ приводит мнение различных авторов и переводчиков древности и средневековья, среди которых прежде всего упомянем Цицерона (*De finibus*, 3.15) и Горация (*Ars Poetica*, 133), согласных в одном: мастера переводят *sensum de senso*, неумелые толмачи – *verbum e verbo*.

⁸⁶ Общая типология отступлений Септуагинты от дословного следования оригиналу приведена в Harl – Dorival – Munich, 1988, а ее краткое изложение на русском – в Селезнев, 1996. Ряд примеров можно также найти в Десницкий, 1999.

⁸⁷ Brock, 1979; см. также Barr, 1979; Olofsson, 1992.

⁸⁸ Brock 1979:69.

⁸⁹ Brock 1979, pp. 69-74

Техника перевода во многом определяется тем, насколько в данной языковой ситуации престижны язык оригинала и язык перевода⁹⁰. Чем выше престиж языка оригинала, тем больше будет в переводе буквализма, а иногда и прямого калькирования совершенно чужеродных конструкций. Если же более престижным считается язык перевода, то для переводчика естественным будет стремление «подогнать» оригинал под определенный стиль и жанр, свойственные языку перевода, произвести некоторую культурную адаптацию, а возможно, даже существенно исказить текст. При примерном равенстве обоих языков переводчик избегает явного насилия как над текстом оригинала, так и над стилем перевода (обычная практика современного литературного перевода).

В момент создания Септуагинты достаточным престижем пользовались оба языка, и еврейский и греческий, но престиж был разным. Еврейский язык для евреев был языком священным, греческий – языком светской культуры. Интересно, что в Септуагинте встречаются как калькирование, так и культурная адаптация. Септуагинта осталась в этом отношении совершенно одинокой – последующие переводы еврейской Библии (прежде всего Аквилы⁹¹) явно стремятся к буквализму, и это однозначно свидетельствует о том, что греческий для их создателей потерял тот престиж, которым он обладал в глазах авторов Септуагинты. Перевод Аквилы – это уже действительно подстрочник, часто непонятный в отрыве от текста оригинала. Можно представить себе, что перед читателем Аквилы должен был (хотя бы мысленно) лежать еврейский текст, который один и достоин его внимания, а греческий перевод нужен был несведущему в иврите лишь как костыль хромоту, не более.

В результате создания Септуагинты возник своеобразный новый стиль, который носителями языка стал однозначно определяться как библейский («и встал... и пошел... и сказал...»)⁹². В дальнейшем именно ему подражали в значительной мере авторы Нового Завета, о чем мы еще будем говорить в разделе 7.4. Характерно, что подобный «библейский стиль» возникал практически в любом языке, на который переводилось Священное Писание.

⁹⁰ Brock 1979:75.

⁹¹ Brock 1979:81-86.

⁹² Рассуждения о таком стиле в Септуагинте см. Вдовиченко, 2002 – впрочем, в этой работе его своеобразие явно преувеличивается, вплоть до того, что автор отказывается считать язык Септуагинты греческим.

7.3.3. Параллелизм в Септуагинте

Исследователи переводческой техники Септуагинты нередко обращали внимание на то, как обходится этот перевод с параллельными конструкциями⁹³. В свое время и мне довелось⁹⁴ достаточно подробно анализировать текст поэтических отрывков из Пятикнижия в версии Септуагинты, и здесь можно привести лишь некоторые примеры, показывающие, какую роль играл параллелизм в выборе тех или иных конструкций и насколько переводчики обращали на него внимание. Учитывая роль, которую сыграла Септуагинта в истории европейской цивилизации, это вопрос далеко не второстепенный.

7.3.3.1. Параллелизм и редакторская правка

Исследователи Септуагинты заметили достаточно давно, что переводчики нередко «редактировали» текст, стремясь избавиться от слов и выражений, которые могли быть истолкованы в нежелательном духе. Бывало и так, что переводчики плохо понимали лежащий перед ними текст и прибегали к универсальному приему переводчиков всех времен и народов: догадке по контексту. Обилие параллельных конструкций в библейском тексте подсказывало переводчикам довольно простое решение: найти непонятному слову или выражению хорошо понятную параллель и перевести его как синоним⁹⁵.

Один из самых характерных случаев редактуры – «демифологизация» текста, то есть отказ от понятий, слишком тесно связанных с языческой мифологией. Для многих мифологических систем, например, характерно представление, что мир состоит из трех частей: небо, земля и, говоря библейским языком, «бездна», то есть нижний мир. В целом ряде случаев переводчики постарались избавиться от таких упоминаний «бездны», в которых она понималась как самостоятельное действующее лицо. В этом отношении, кстати, они следовали примеру автора книги Бытия, который в самом начале упомянул бездну вместе с небом и землей, но старательно отделил ее от них. Вот только два примера. Первый – Быт 49:25.

⁹³ В особенности см. Segert, 1985.

⁹⁴ Десницкий, 1997а.

⁹⁵ См. примеры в Tov, 1984.

בְּרַכַּת שָׁמַיִם מֵעַל
בְּרַכַּת תְּהוֹם רַבְצַת תַּחַת

καὶ εὐλόγησέν σε εὐλογίαν οὐρανοῦ ἄνωθεν
καὶ εὐλογίαν γῆς ἐχούσης πάντα

Благословенья высокого
неба, благословенья глубо-
кой бездны... (Сел)

И благословил тебя благословением небес-
ным свыше, и благословением земли, обла-
дающей всем.

Как мы видим, бездну здесь заменили на землю, причем параллелизм сыграл ключевую роль в выборе эквивалента для перевода. В оригинале благословения приходят с двух противоположных сторон – из небесной выси и из глубокой бездны, в переводе картина резко изменилась, но все равно сохранилась двучленная оппозиция: «небо – земля». Не вполне понятно, откуда взялось выражение «обладающей всем», но можно согласиться с Дж. Уиверсом⁹⁶, что так переводчики хотели пояснить, в чем же состоят благословения земли: в материальном благополучии.

Второй пример – Втор 33:13-14.

מְבַרְכֶת יְהוָה אֲרֶצְוָ
מִמְּגַד שָׁמַיִם מִטָּל
וּמִתְהוֹם רַבְצַת תַּחַת:
וּמִמְּגַד תְּבוּאֹת שָׁמֶשׁ
וּמִמְּגַד גְּרֵשׁ יַרְחִים:
וּמִרֹאשׁ הַרְרֵי-קָדִם
וּמִמְּגַד גְּבְעוֹת עוֹלָם:

¹³ ἼΑλ' εὐλογίας κυρίου ἡ γῆ αὐτοῦ
ἀπὸ ὠρῶν οὐρανοῦ καὶ δρόσου
καὶ ἀπὸ ἀβύσσων πηγῶν κάτωθεν
¹⁴ καὶ καθ' ὥραν γενημάτων ἡλίου τροπῶν
καὶ ἀπὸ συνόδων μηνῶν
¹⁵ καὶ ἀπὸ κορυφῆς ὄρεων ἀρχῆς
καὶ ἀπὸ κορυφῆς βουνῶν ἀενάων.

Благословляет Господь
его землю лучшим даром
неба, росой, и даром
бездны, внизу лежащей;
лучшим даром –
урожаем от солнца,
лучшим даром –
от месяцев прибитком,
вершинами гор древних,
лучшим даром холмов
вечных.

¹³ От благословения Господа –
его земля,
от жатвы небесной и от росы,
от бездн источников нижних;
¹⁴ от порождений солнцеворотов
и новолуний,
¹⁵ от главы гор изначальных,
от главы холмов вечных.

⁹⁶ Wevers, 1993:834.

В еврейском тексте мы видим трехчленную оппозицию: *небо – земля – бездна*. В греческом она сведена к двучленной: хотя там по-прежнему упомянуты бездны, но они уже лишены самостоятельности и выглядят лишь как описание источников. Скорее всего, еврейский текст и имел в виду, что земля получает влагу как от осадков (с неба), так и от источников (из-под земли), и греческий перевод полностью передал эту мысль оригинала и в то же время сохранил параллельную конструкцию. Но, с другой стороны, весьма примечательно осторожное отношение переводчиков к слову «бездна».

Еще один интересный и близкий по духу пример мы находим в следующем стихе. Еврейский оригинал говорит об урожае, который приходит от солнца и от месяцев – то есть речь идет о солнечном и лунном календарях, которые были оба в употреблении на Ближнем Востоке. Примерно то же самое говорит и греческий текст, но он использует стандартные астрономические термины, обозначающие солнцеворот и новолуния⁹⁷. Заодно можно отметить обильные повторы слов, причем мы встречаем здесь не только предлог ἄλλο ‘от’, традиционный перевод соответствующего еврейского предлога ׀ל, но и целую цепочку слов: ὥρων – οὐρανοῦ – ὥραν – ὀρέων – ἀενάων. Слово ὥρα даже употреблено как эквивалент двух разных еврейских слов, в значениях ‘время’ и ‘жатва’. В дальнейшем мы еще не раз столкнемся с тем, что внешние созвучия существенно влияли на выбор переводчиков, которые, надо полагать, заметили эту черту еврейской поэзии (а отчасти и прозы) и до некоторой степени стремились воспроизвести ее в своем переводе.

7.3.3.2. Упрощение параллелизма

Мы уже отмечали в предыдущей главе, что сложный, развернутый параллелизм, заставляющий читателя устанавливать скрытые связи между различными явлениями этого мира, не характерен для античной литературы. Поэтому нередко случалось так, что параллелизм в переводе упрощался – что-то исчезало из текста, что-то делалось более явным, чем в оригинале.

⁹⁷ Эти же термины встречаются, например, у Фукидида, *История* 7.16.2., и Аристотеля, *De generatione animalium* 738a.

Своеобразный пример мы находим в Притч 19:22⁹⁸.

תַּאֲנִת אָדָם קָסָדוֹ	καρπὸς ἀνδρὶ ἐλεημοσύνη
: יָטוֹב-רָשׁ מֵאִישׁ כָּזָב:	κρείσσων δὲ πτωχὸς δίκαιος
	ἢ πλούσιος ψεύστης.

Желание человека – его верность, и бедняк лучше лжеца.

Плод мужу – милость; лучше честный бедняк, чем богатый лжец.

Чтобы связать две строки еврейского оригинала в единое целое, над ними придется немного поразмыслить. Но в целом можно предложить такое понимание: люди ценят прежде всего верность, искренность, и потому будут презирать лжеца больше, чем бедняка (а о том, что к беднякам относятся с презрением, сказано во многих других местах книги Притчей). Но что делают переводчики Септуагинты? Первая строка переведена формально и по смыслу просто отрывается от второй (возможно, вместо слова תַּאֲנִת в лежавшем перед ними тексте стояло нечто другое); здесь параллелизм оказался практически разрушенным. Но что касается второй строки оригинала, то здесь Септуагинта, напротив, раскрывает более полно то, что лишь подразумевалось в оригинале: честный бедняк лучше богатого лжеца.

В некоторых случаях переводчики несколько видоизменяли текст в соответствии с требованиями греческого языка, превращая параллельные описания в последовательные. Вот как это выглядит в Быт 49:17:

יְהִי-דָן נָחַשׁ עַל-דֶּרֶךְ	καὶ γεννηθήτω Δὰν ὄφις ἐφ' ὁδοῦ
שָׁפִיפֵן עַל-אָרֶץ	ἐγκαθήμενος ἐπὶ τρίβου
הַנֶּשֶׁךְ עַקְבֵי-סוֹס	δάκνων πτέρναν ἵπλου
: וַיִּפֹּל רֹכְבוֹ אַחֲרָיו	καὶ πεσεῖται ὁ ἵπλευς εἰς τὰ ὀπίσω.

Дан будет змеей на дороге, ядовитой змеей при пути. Ужалит коня в ногу – и всадник упадет навзничь. (Сел)

Дан будет змеей при дороге, залегшей возле пути, кусающей ногу коня – и всадник упадет навзничь.

Описание змеи, лежащей при дороге, в Септуагинте превращается в описание последовательных действий: змея залегла, укусила коня, всадник упал. Действительно, такой способ описания более характерен для грече-

⁹⁸ Tov, 1999:266.

ской литературы⁹⁹. В этом стихе мы можем отметить и богатые созвучия: оф - фо в первой строке, елтѣр - лтѣр во второй и третьей и, наконец, лѣоѣ - лѣуѣ - ѣо - лѣо в четвертой.

7.3.3.3. Расширение параллелизма

Возможна и такая ситуация, когда в текст перевода привносится еще больше смыслового параллелизма, чем было в оригинале. Можно сказать, что переводчики, восприняв параллелизм как одно из основных свойств древнееврейской поэзии, стремились внести его в свои переводы даже там, где оригинал того не требовал.

В некоторых случаях на протяжении достаточно продолжительного отрывка повторяются одни и те же или однокоренные греческие слова, притом в оригинале им соответствующим образом разные еврейские лексемы. Иногда это происходит естественным образом, поскольку два или три еврейских слова обычно переводятся одним и тем же греческим (или однокоренными).

Но иногда лексические повторы возникают даже там, где греческий язык обладает достаточным количеством слов для разнообразного перевода. Так получилось в Победной Песни, где слова с корнем δοξ- 'слава', переводят совершенно разные еврейские слова, связанные с идеей славы, превозношения, величия, хвалы (от корней גָּאָה, נִשְׁבַּח, אָדָר, הִלָּל). Рассмотрим два стиха из этой Песни, чтобы лучше увидеть, какой эффект создает повторение однокоренных слов. Первый пример – Исх 15:1.

<p>אֲשִׁירָה לַיהוָה כִּי־נָצְחָה נָאָה :וּס וְרָכְבוּ רָמָה בָּיָם</p>	<p>"Αἰσωμεν τῷ κυρίῳ ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται, ἵππον καὶ ἀναβάτην ἔρριψεν εἰς θάλασσαν.</p>
---	---

Воспою Господу,
ибо вознесся Он: коня со
всадником его вверг в море!

Воспоем Господу,
ибо славно Он прославился:
коня и всадника вверг в море!

Здесь мы видим и созвучия, образованные однокоренными словами (ἐνδόξως - δεδόξασται), и явное ритмическое единообразие. Все это достигнуто за счет небольших отступлений от строго дословного соответствия оригиналу.

⁹⁹ Wevers, 1993:829.

Во-первых, множественное число ἕσωμεν переводит единственное число פִּרְשִׁיָּא (точный эквивалент, ἕσω, содержит на один слог меньше, и с ним начало первой строки оказалось бы короче второй). Конечно, можно сказать, что Моисей поет не только от себя самого, но и от всего народа, но на протяжении той же песни Моисей постоянно говорит о себе в единственном числе, и Септуагинта исправно сохраняет его. Далее, местоименный суффикс в слове רִכְבּוֹ ‘его всадник’ оставлен без перевода: ἀναβάτην. Точный эквивалент ἀναβάτην αὐτοῦ содержит на два слога больше, и он тоже разрушил бы ритмическое единство.

Наконец, совершенно необычен для Септуагинты перевод ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται «ибо славно Он прославился». В еврейском ему соответствует выражение פָּאָרָא פִּאָרָא־בִּי, ки га’о га’а, буквально «ибо вознестись он вознесся». Еврейский союз בִּי обычно переводится греческим союзом ὅτι, даже в тех случаях, когда греческая норма требовала бы частицы γὰρ (напр., в Исх 15:19, в той же главе). Привычное для еврейского языка сочетание абсолютного инфинитива с личной формой глагола (פִּאָרָא פִּאָרָא) обычно переводится на греческий двумя способами¹⁰⁰: (1) причастие + личная форма глагола или (2) отглагольное существительное в дательном падеже + личная форма глагола¹⁰¹. Обе конструкции звучат по-гречески совершенно неестественно. Иногда в греческом тексте еврейскому обороту соответствует только одна глагольная форма. В данном случае переводчик не стал насиловать греческий язык, но и не отказался от попытки передать своеобразие оригинала. Он мог бы точно так же передать смысл еврейского выражения литературным греческим оборотом, например, μεγάλην γὰρ ἤνευκε δόξαν, «ибо Он стяжал великую славу», потеряв при этом все своеобразие оригинала. Но он выбрал стилистически корректный греческий оборот, напоминая оригинал и повторением однокоренных слов, и даже «ямбическим» ритмом (ударный слог после безударного).

Следующий пример – Исх 15:6.

יְמִינְךָ יְהוָה נְאֻדְרֵי בְכֹחַ	ή δεξιὰ σου κύριε δεδόξασται ἐν ἰσχύι:
: יְמִינְךָ יְהוָה תִּרְעַץ אֹזֵיב:	ή δεξιὰ σου χεῖρ κύριε ἔθραυσεν ἔχθρους.

¹⁰⁰ См. подробный анализ способов перевода подобных конструкций в Септуагинте – Sollamo, 1985.

¹⁰¹ И то, и другое сохранилось даже в русском Синодальном переводе, например, «умножая умножу» (Быт 3:16) или «смертью умрешь» (Быт 2:17).

Десница Твоя, Господь,
возвеличилась силой,
десница Твоя, Господь,
сразила врага!

Десница Твоя, Господь,
прославилась в силе,
правая Твоя рука, Господь,
сразила врагов!

Вновь мы замечаем, что текст Септуагинты изобилует и ритмическими повторами, и аллитерациями (δ, ε, ξ/κ/χ, ε/ει, θ, ρ). И вновь оказывается, что этот эффект не случаен, что переводчик подобрал слова таким образом, чтобы его усилить.

Септуагинта передает единственное число כַּיָּמִין ‘враг’ множественным ἐχθρούς. Вряд ли можно объяснить такую замену только тем, что врагов на самом деле было много (это не мешает переводчику говорить о них в единственном числе в 15:1 и 15:9), но скорее желанием добиться большей полноты созвучия: ἔθραυσεν ἐχθρούς содержит больше аллитераций, чем содержал бы точный эквивалент ἔθραυσεν ἐχθρόν.

Одно и то же слово יָמִין ‘десница Твоя’ переводится двумя разными способами: ἡ δεξιὰ σου и ἡ δεξιὰ σου χεῖρ. Правую руку по-гречески вполне можно назвать просто δεξιὰ, и Септуагинта обычно так и поступает. В книге Исход слово יָמִין встречается еще 4 раза, из них один раз – в этой же песне Моисея (14:22, 14:29, 15:12, 29:22), и переведено всюду одним словом δεξιὰ, без добавления χεῖρ, и только в 29:22 оно переводится выражением ὁ βραχίων ὁ δεξιός. Можно предположить, что в данном случае слово χεῖρ обогащает аллитерационный ряд; кроме того, оно добавляет еще один слог в более короткую вторую строку, уравнивая ее по длине с первой.

Наконец, выбор глагола δοξάζω здесь тоже явно не случаен – он образует яркую аллитерацию с ключевым словом δεξιὰ.

7.3.3.4. «Выравнивание» параллелизма

Нередко встречается ситуация, когда переводчики в соответствии с нормами греческой грамматики «выравнивают» формы глаголов и местоимений по одному образцу, поскольку греческий язык допускает здесь гораздо меньше вольности, чем еврейский. Интересный пример мы находим во Втор 32:15:

וַיִּשְׂמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּבְעֹט שְׂמֹנֶת	καὶ ἔφαγεν Ἰακώβ καὶ ἐνεπλήσθη
עֲבִית כָּשִׂית	καὶ ἀλεάκτισεν ὁ ἡγαλημένος

וַיִּשָׂא אֶלֶּוֹהַ עֲשׂוּרָה וַיִּנְבֵּל צֹרַר יִשְׁעָתוֹ׃ ἐλπάνθη ἐπαχύνθη ἐπλατύνη:
καὶ ἐγκατέλειπεν θεὸν τὸν ποιήσαντα αὐτόν
καὶ ἀλέστη ἀπὸ θεοῦ σωτήρος αὐτοῦ.

...и Ешурун стал тучным
и отпал, ты стал тучным,
располнел, заупрямился,
и он оставил Бога, соз-
давшего его, и отверг
скалу своего спасения.

...и Иаков поел и насытился,
и взбрыкнул возлюбленный,
разжирел, растолстел, раздался,
и оставил Бога, создавшего Его,
и отошел от Бога, своего Спасителя.

Этот стих словно предлагает нам образец всех типов созвучий. Во-первых, это проходящая через весь стих аллитерация пл - π - λ. Во-вторых, удивительное фонетическое и ритмическое сходство трех глагольных форм, образующих третью строку. В-третьих, лексические повторы в третьей и четвертой строках. И наконец – подобие внутренней рифмы в тех же самых строках: θεόν - αὐτόν, θεοῦ - αὐτοῦ. Ритмические повторы в этом стихе тоже весьма значительны.

Что касается содержания, то тут мы видим существенные различия между двумя версиями. Во-первых, краткому выражению וַיִּשְׂמַן יִשְׂרָאֵל וַיִּנְבֵּל צֹרַר עֲשׂוּרָה, «и стал тучным Ешурун и отпал», соответствует пространное καὶ ἔφαγεν Ἰακώβ καὶ ἐνεπλήσθη καὶ ἀτελέκτισεν ὁ ἠγαπημένος, «и Иаков поел и насытился, и взбрыкнул возлюбленный». По-видимому, здесь мы имеем дело с расхождением между древними рукописями, лежавшими в основе этих двух версий, поскольку текст Септуагинты находит соответствие в Самаритянском Пятикнижии: «поел Иаков и насытился, и стал тучным Ешурун и отпал». Имя *Ешурун* обычно переводится как ἠγαπημέ-νος ‘возлюбленный’¹⁰², и в данный момент нас это не интересует.

Важнее для нас другое наблюдение: глаголам во втором лице единственного числа וַיִּנְבֵּל צֹרַר עֲשׂוּרָה, «ты стал тучным, располнел, заупрямился» соответствуют глаголы в третьем лице ἐλπάνθη ἐπαχύνθη ἐπλατύνη «он ожирел, потолстел, расширился». Помимо очевидного выравнивания глагольных форм, стоит заметить, что из трех еврейских глаголов только первые два переведены достаточно дословно. Но третий глагол וַיִּנְבֵּל ‘заупрямился’ совершенно неожиданно переведен как ἐπλατύνη ‘расширился’.

¹⁰² Harl, 1994:134.

Вероятно, первостепенной причиной было стремление переводчика к более полному фонетическому и ритмическому параллелизму. Три греческих глагола идеально соответствуют друг другу по своему звуковому и ритмическому облику, и никакая другая форма не создала бы такого внешнего совершенства.

Что же касается замены «скалы спасения» (צוּר יְשׁוּעָה) на «Бога спасителя» (θεὸς σωτήρ), это вполне вписывается в общую тенденцию Септуагинты раскрывать непривычные метафоры¹⁰³.

7.3.4. Формальные черты параллелизма в Септуагинте

Приведенные выше примеры достаточно ясно показывают, что по крайней мере некоторые переводчики Септуагинты сознательно или бессознательно обращали внимание не только на содержательную часть текста, но и на такие его формальные черты, как созвучия и ритмическая упорядоченность.

До сих пор на эту, формальную, сторону текста исследователи Септуагинты обращали крайне мало внимания. В качестве исключения можно назвать дискуссию о *гомиофонии*¹⁰⁴, то есть стремлении переводчиков переводить еврейские слова созвучными им греческими словами, даже в ущерб дословной точности. Наиболее полно эта проблема освещается в работах Э. Това, Я. де Ваарда и Дж. Барра¹⁰⁵. Естественное свойство человеческой памяти запоминать слова чужого языка по сходству со словами родного породило в современной переводческой практике словари и списки так называемых «ложных друзей переводчика», то есть пар слов, сходных по звучанию и различным по значению.

Видимо, гомиофония, равно как и отмеченные выше случаи созвучий и ритмической упорядоченности, относятся к тем явлениям, которые нелегко выделить «в чистом виде». Переводчик мог иметь десятки оснований перевести то или иное еврейское слово тем или иным греческим, и фонетический облик слова мог быть лишь одним из факторов, влияющих на выбор, иногда самым существенным, иногда – дополнительным.

¹⁰³ О переводе слова צוּר см. Olofsson, 1990:35-44, 155-163.

¹⁰⁴ другое название этого явления – *гомофония*.

¹⁰⁵ Tov, 1979; de Waard, 1981; Barr, 1985.

Это явление примечательно не только с точки зрения исследований самой Септуагинты, но и с точки зрения развития греческой поэтики. Так на греческом языке создавались тексты, которым были присущи черты, не свойственные классической греческой поэзии (хотя некоторая аналогия с риторической прозой очевидна). В результате наметились некоторые пути, по которым со временем и последовала византийская поэзия.

Разумеется, здесь можно задать вопрос: насколько правомерно говорить о ритме, задаваемом силовым ударением, применительно к греческому языку III в. до н.э., когда музыкальное ударение еще сохранялось? Но мы вправе предположить, что в произношении создателей и первых читателей Септуагинты, которые греками не были, уже в III в. до н. э. были утрачены некоторые черты просодии, которые впоследствии исчезли и из нормативного греческого произношения. Как известно по современному опыту, человек, чей родной язык обладает силовым ударением (как русский или английский), при изучении языка с музыкальным ударением (например, литовского, латышского, шведского) просто подменяет музыкальное ударение привычным ему силовым, и преодолеть эту привычку можно только с большим трудом и при постоянной практике.

Нечто подобное должно было иметь место и среди евреев, изучивших греческий язык, и можно предположить, что их греческое произношение выглядело примерно так же, как произношение многих русскоязычных рижан: утрачивалось, по крайней мере частично, противопоставление гласных по долготе, а музыкальное ударение заменялось силовым. Даже когда греческий становился родным языком для негреков (в том числе и для александрийских иудеев), он неизбежно должен был испытывать сильное влияние иноязычного субстрата, особенно в области фонетики. Так, сегодня многие белорусы признают родным языком русский и практически не говорят по-белорусски, но произношение их следует скорее белорусской, чем русской литературной норме (*бярэзы* вместо *берёзы* и т.д.). Прямых доказательств этой гипотезы нет, но орфография Оксиринхских папирусов может служить ей косвенным подтверждением¹⁰⁶.

Ж. Иригуан пишет: «Весьма вероятно, что в тех регионах эллинистического мира, где греческий язык – в виде койне – конкурировал с

¹⁰⁶ Horrocks, 1997:102 и далее.

другими языками и использовался людьми, чей родной язык был отличным от греческого и, в частности, обладал иным вокализмом и просодией, эволюция греческих фонем и типов ударения протекала быстрее. Следовательно, греческий язык, на котором говорили египетские евреи, мог обладать особыми возможностями в отношении ритма, которые и были использованы создателями Септуагинты. Можно задать вопрос, не направляла ли переводчиков ритмическая основа еврейского оригинала и не приводила ли она их подчас к тому, чтобы пожертвовать той или иной деталью перевода ради ритма»¹⁰⁷.

Мне представляется, что приведенные выше примеры (а их можно привести и гораздо больше¹⁰⁸) подтверждают гипотезу Иригуана. Более того, мы можем сказать, что в Септуагинте был проведен некий эксперимент, который имел большое будущее в текстах Нового Завета и всей христианской традиции. Но прежде чем перейти непосредственно к ним, стоит обратить внимание на те части Септуагинты, которые можно назвать первыми плодами синтеза еврейской и греческой поэтических традиций.

7.3.5. Неперевода Септуагинта

Как известно, сегодня Септуагинта по объему больше еврейской Библии. В нее входят книги, которые были переведены с еврейского, но по каким-то причинам не были включены в иудейский канон и потому дошли до нас только в составе греческой Библии (например, “Премудрость Иисуса, сына Сирахова”), но также и книги, которые, судя по всему, были изначально написаны по-гречески (например, “Премудрость Соломона”). На примере таких книг прекрасно можно видеть, как их авторы совместили типично еврейские и греческие черты.

Но для начала еще раз посмотрим на еврейскую Библию, а именно – на восьмую главу книги Притчей, где описывается Премудрость:

- 1 Не Премудрость ли это зовет,
не ее ли разумный голос слышен?
- 2 На вершине холма над дорогой,
на перепутье она стоит;

¹⁰⁷ Irigoin, 1991:49.

¹⁰⁸ Более подробно мне доводилось писать об этом в Десницкий, 1997а.

- ³ у ворот городских вызывает,
при входе в город восклицает:
- ⁴ – Вас, люди, зову я,
мой призыв – к сынам человеческим.
- ...
- ²² Господь сделал меня началом пути Своего,
прежде всех Своих деяний, издревле.
- ²³ Я возникла от начала времен,
издревле, при основании мира.
- ²⁴ Прежде первозданной бездны
и источников вод я появилась;
- ²⁵ еще не были возавигнуты горы
и холмы, когда я возникла,
- ²⁶ Еще не создал Он тогда земных просторов
и первой горсти земного праха!
- ²⁷ Когда Он утверждал небеса – я там была,
когда чертил круг на поверхности бездны,
- ²⁸ когда Он водружал облака наверху,
когда укреплял источники бездны,
- ²⁹ когда Он полагал морю предел,
которого не преступят воды,
когда устанавливал основания земли –
- ³⁰ я была при Нем строительницей,
была ежедневным ликованием,
веселилась пред Ним непрестанно –
- ³¹ веселилась о мире земном
и ликовала о сынах человеческих.
- ³² А теперь послушайте меня, дети:
блажен, кто держится моих путей!
- ³³ Слушайте наставление – и будете мудры,
не отвергайте его.
- ³⁴ Блажен, кто слушает меня,
у порога моего днюет и ночует,
с двери моей глаз не сводит.
- ³⁵ Кто обрел меня, обрел жизнь,
и снискал благоволение у Господа.
- ³⁶ А кто против меня, сам себя губит:
ненавидеть меня – значит любить смерть.

Здесь всё – диалог, движение, живые отношения между личностями, к

числу которых относится и сама Премудрость. Неудивительно, что христианские толкователи видели в ней указание на второе лицо Святой Троицы, Бога-Сына. Ведь она участвует в сотворении мира, более того – служит своего рода посредником между Богом и людьми, которых она призывает к себе на пир.

А вот что говорит о Премудрости Божьей написанная по-гречески книга, которая так и называется – “Премудрость Соломона” (7:21 – 8:4, СП):

²¹ Познал я все, и сокровенное и явное,
ибо научила меня Премудрость, художница всего.

²² Она есть дух разумный, святой,
единородный, многочастный,
тонкий, удобоподвижный,
светлый, чистый, ясный,
невредительный, благолюбивый,
скорый, неудержимый,

²³ благодетельный, человеколюбивый,
твердый, непоколебимый,
спокойный, беспечальный, всевидящий
и проникающий все умные, чистые,

тончайшие духи.

²⁴ Ибо премудрость подвижнее всякого движения,
и по чистоте своей сквозь все проходит
и проникает.

²⁵ Она есть дыхание силы Божией
и чистое изливание славы Вседержителя:
посему ничто оскверненное не войдет в нее.

²⁶ Она есть отблеск вечного света
и чистое зеркало действия Божия
и образ благости Его.

²⁷ Она – одна, но может все,
и, пребывая в самой себе, все обновляет,
и, переходя из рода в род в святые души,
приготавливает друзей Божиих и пророков;

²⁸ ибо Бог никого не любит,
кроме живущего с премудростью.

²⁹ Она прекраснее солнца
и превосходнее сонма звезд;
в сравнении со светом она выше;

- ³⁰ ибо свет сменяется ночью,
а премудрости не превозмогает злота.
- ^{8:1} Она быстро распространяется
от одного конца до другого
и все устроит на пользу.
- ² Я полюбил ее и взыскал от юности моей,
и пожелал взять ее в невесту себе,
и стал любителем красоты ее.
- ³ Она возвышает свое благородство тем,
что имеет сожитие с Богом,
и Владыка всех возлюбил ее:
- ⁴ она таинница ума Божия
и избирательница дел Его.

Этот текст выглядит уже совсем иначе. Премудрость здесь не личность, а, говоря современным богословским языком, скорее энергия Бога, пронизывающая собой тварный мир. Но автор книги явно не владел современной богословской терминологией, и мы едва ли вправе «навязывать» ему эти категории. Мы можем лишь отметить, что при всем сходстве позиций и всех прямых ссылок на образы книги Притчей, автор Премудрости Соломона смотрит на мир иначе. Здесь к читателю обращается уже не сама Премудрость, а автор, который рассказывает и рассуждает о ней, дает ей многочисленные определения. В этом отношении он похож скорее на греческого философа, чем на еврейского пророка.

Но, разумеется, в книге есть и еврейское начало – далее автор, в духе Псалмов, будет пересказывать историю благодетий Божьих Израилю. Ведь и для него милость и истина – не абстрактные категории, а конкретные действия Бога в истории этого мира, прежде всего избранного народа.

Да и скопление эпитетов в стихах 22-23 не характерно для греческой философии и риторики. Здесь автор как будто постарался дать Премудрости все существующие определения. Многие из них просто невозможно адекватно перевести на древнееврейский язык, но сама манера разностороннего описания предмета напоминает скорее библейский параллелизм, чем античную риторику. С.С. Аверинцев сказал про эти строки: «Разве это плетение словес, в котором золотые нити эллинского философского идеализма украшают восточную ткань, не предвещает уже внутреннюю форму византийского акафиста? При-

нявшие христианство греки переймут это колыхание нескончаемых эпитетов, мерное, как взмахи кадила, а переняв, “доведут до совершенства”, как, согласно похвальбе Платона, они всегда поступают с изобретениями варваров»¹⁰⁹.

Действительно, это не вполне греческая, но и не еврейская поэзия. Это начало некоего синтеза этих двух начал – синтеза, достигшего своей высшей точки в Византии (и об этом мы будем говорить в следующей главе) и во многом определившего форму нашей собственной культуры.

Теперь стоит посмотреть на фонетический облик этих нескольких строк:

- ²² ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα
νοερὸν ἅγιον
μονογενὲς πολυμερὲς
λεπτὸν εὐκίνητον
τρανὸν ἀμόλυτον
σαφὲς ἀπῆμαντον
φιλάγαθον ὀξύ.
- ²³ ἀκώλυτον εὐεργετικὸν
φιλάνθρωπον βέβαιον
ἀσφαλὲς ἀμέριμνον
παντοδύναμον πανελίσκολον
καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων
νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων.

Мы находим здесь и пары эпитетов, выстроенные по принципу морфологического сходства (например, *μονογενὲς πολυμερὲς* и *παντοδύναμον πανελίσκολον*), и удивительную гармонию двух последних строк, которые как будто писались поэтом нового времени, стремившимся соблюдать стихотворный размер и рифмы.

Это уже природный греческий текст, но он организован во многом по тем же принципам, что и переведенные с еврейского части Септуагинты; он включает в себя элементы, характерные как для греческой, так и для еврейской литературной традиции. Это действительно начало синтеза двух традиций. Но в полной мере этот синтез проявился в произведениях раннехристианской литературы, к которым мы теперь и перейдем.

¹⁰⁹ Аверинцев, 1996:55.

7.4. Синтез: Новый Завет

С.С. Аверинцев начинает свой очерк о раннехристианской литературе такими словами: «Христианская литература зародилась на грани двух совершенно разнородных языковых и стилевых миров – греческого и еврейско-арамейского. Уже самым своим возникновением она разрушила эту грань, разомкнув замкнутый круг античной литературы и принудив ее к восприятию новых влияний»¹¹⁰. Несколько дальше он продолжает: «Предыстория переворота, осуществленного в средиземноморской литературе христианством, начинается еще за три столетия до возникновения последнего – с создания Септуагинты»¹¹¹.

Почему, как отмечает Аверинцев, такая особая роль принадлежит в этом отношении греческо-арамейским контактам? Во-первых, христианская культура была основана на еврейском Ветхом Завете и на евангельской проповеди, которая впервые прозвучала по-арамейски. Пусть Библия была известна большинству христиан только по-гречески, но благодаря Септуагинте, даже не зная ни одной буквы западносемитского алфавита, греческий читатель Библии так или иначе погружался в стихию семитской поэзии и семитского мышления.

Хотя основным языком раннего христианства с самого начала был греческий, но память о «первичности» еврейского и арамейского языка и о «переводном» характере христианской культуры оставалась всегда. При этом различия между еврейским и арамейским, как правило, забывались. Один из наиболее ярких примеров – общее для византийско-славянского культурного ареала представление, что первым языком, на котором Адам разговаривал с Богом и от которого при «смещении языков» отделились все остальные, был сирийский¹¹². На самом деле имелся в виду еврейский, ведь сирийцами греки обычно называли всех носителей арамейского языка (слова Ἀραμαῖος

¹¹⁰ ИВЛ, 1:501.

¹¹¹ ИВЛ, 1:502.

¹¹² Такое утверждение мы находим, например, в болгарском *Разумнике* X-XI веков – см. Калиганов – Польшванский, 1990:57, а также Успенский, 1979. Сегодня сирийским принято называть литературный вариант некоторых арамейских диалектов I тысячелетия нашей эры; названия *сирийский* и *арамейский* часто смешиваются.

‘арамей’ и ‘Еβραϊος ‘еврей’ применялись почти исключительно к библейским персонажам, а слово ‘Ιουδαϊος, ‘иудей’, обозначало вероисповедание, а не национальность, как и в современном русском языке). Действительно, разница была скорее в вероисповедании, чем в происхождении, потому что и сирийцы-христиане, и иудеи Ближнего Востока в начале нашей эры говорили и писали на диалектах одного и того же арамейского языка и даже могли иметь общее происхождение.

Вторая причина – наличие интенсивных и постоянных контактов между носителями греческого и арамейского языков в восточной части Римской/Византийской империи вплоть до арабских завоеваний. Феодорит Кирский в своей “Истории боголюбцев” приводит немало примеров сосуществования греческого и сирийского языка в быту и богослужении. Например, в житии Публия (5.5-6) рассказывается о жизни монашеской общины, состоявшей из двух частей – грекоязычной и сироязычной, в которой богослужение совершалось поочередно по-гречески и по-сирийски, а иногда два языка даже сочетались в одной службе.

Конечно, арамейский или сирийский язык не был исключением – столь же интенсивны были контакты греков с «латинянами» (жителями Западной империи) или коптами. Менее значимой была связь с армянами, грузинами, персами, эфиопами и другими обитателями «периферии» тог-дашней ойкумены, а тем более с варварскими племенами Севера. Однако исторически сложилось так, что греки, оказывавшие огромное влияние на все соседние народы, сами оказались подвержены лишь сирийскому влиянию. Возможно, решающую роль сыграло общепризнанное первенство еврейско-сирийской языковой стихии, возможно – активное вторжение в жизнь Константинополя и выходцев из Сирии, таких, как Иоанн Златоуст и Роман Сладкопевец – при том, что латиняне и египтяне всегда интересовались больше собственными делами, чем константинопольскими.

7.4.1. Новый Завет как семитский текст?

Ученые, занимающиеся вопросом о литературной форме Нового Завета, обращаются к двум потенциальным источникам: семитскому и эллинскому. Греческие истоки Нового Завета наиболее очевидны – не-

трудно найти в нем образцы, находящие явные соответствия в жанрах античной биографии, апологии, эпистолографии, философского диалога и т. д. Но что можно сказать о еврейско-арамейских истоках?

Арамейские корни новозаветного текста привлекали внимание ученых еще с начала XX века, но классической стала работа М. Блэка¹¹³, которая не утратила актуальности почти за четыре десятилетия своего существования. Основное внимание было в ней уделено формальным чертам семитской поэзии¹¹⁴ в евангельских текстах. Блэк выделяет прежде всего параллелизм и созвучия и доказывает, что в основе многих новозаветных отрывков лежал арамейский текст, в высшей степени насыщенный этими формальными признаками семитской поэзии. Рассмотрим два примера из Евангелия от Луки (6:32-33 и 7:41) в греческом варианте и в реконструкции Блэка¹¹⁵:

καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς
ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποῖα
ὑμῖν χάρις ἐστίν;
καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ
τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς
ἀγαπῶσιν.
καὶ ἐὰν ἀγαθοποιήτε τοὺς
ἀγαθοποιούντας ὑμᾶς,
ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστίν;
καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ
ποιοῦσιν.

*'ин хаббивтон
мхаббевехон
ма теву лхон
дхаббиву аф хаййавин
мхаббевеџон
'ин таййевтон
мтаййеббехон
ма теву лхон
д'аф хен 'авду
хаййавин*

И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? Ибо и грешники то же делают. (СП)

δύο χρεοφειλέται
ἦσαν δανιστῆτινι·
ὁ εἰς ὄφειλεν δηνάρια
πεντακόσια, ὁ δὲ ἕτερος
πεντήκοντα.

*џага хад мар хова
длеџ трен бне-хова
хав хда хамеш ме'а
динарин
'ухрана хамсин*

У одного займодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят. (СП)

¹¹³ Black, 1967. Его предшественники: Burney, 1922 и 1925; Dalman, 1930; Meyer, 1896; Torrey, 1933.

¹¹⁴ «Semitic poetic form» в терминологии самого Блэка. Достаточно часто «семитской» называется еврейско-арамейская традиция по отношению к греческой. Такой термин, может быть, не вполне точен (аккадская поэзия тоже относится к семитской, но сюда не включается), однако широко распространен. В данной работе термин *семитская поэзия* употребляется именно в этом значении.

¹¹⁵ Black, 1967:182.

Действительно, в арамейском варианте параллелизм выглядит еще ярче, а аллитерация на *χ* пронизывает текст от начала до конца. Помимо того, видны созвучия на конце строк, вызванные лексическими или грамматическими повторами.

Как можно объяснить эти черты арамейской реконструкции? Предположение Блэка выглядит вполне убедительно: Иисус говорил по-арамейски и использовал традиционные семитские поэтические средства. Найденные свитки Мертвого моря тоже свидетельствуют: древнееврейская поэтическая традиция не умерла с завершением последней книги Ветхого Завета и продолжала жить в произведениях авторов более позднего времени¹¹⁶. Уже давно общим местом стало утверждение, что новозаветные гимны и молитвы становятся понятнее, если рассматривать их как непосредственное продолжение иудейских молитв и песнопений, существовавших во время создания Нового Завета¹¹⁷.

Но что мы знаем о происхождении этих текстов? Действительно ли они переведены с арамейского, или написаны изначально по-гречески под влиянием Септуагинты? Развернулась целая дискуссия о том, например, лежит ли в основе Песни Богородицы (Лк 1:46-55) некий арамейский или еврейский текст (приводимые реконструкции действительно изобилуют аллитерациями и ритмическими повторами). Самого М. Блэка, равно как и большинство его последователей, интересует исключительно реконструкция арамейского прототипа и его свойства. Очевидно, что адекватно переложить этот прототип на другой язык просто невозможно. Но, как справедливо заметил С. Фаррис, подводя итог этой дискуссии, «наличие размера в реконструированном гипотетическом источнике еще не доказывает, что этот источник реально существовал»¹¹⁸.

Ведь нельзя забывать о том, что когда Евангелисты говорят о Писании, они имеют в виду почти исключительно Септуагинту. Нам не известно доподлинно, какие еще варианты текста были им доступны, но из всех дошедших до нас версий ветхозаветного текста новозаветные цитаты из Ветхого Завета ближе всего стоят именно к ней. Следовательно, семитские черты в Новом Завете не обязательно при-

¹¹⁶ См., например, Thiering, 1963, and Bailey, 1975.

¹¹⁷ См., например, Charlesworth, 1981.

¹¹⁸ Farris, 1985:47.

шли непосредственно из каких-то семитских текстов, устных или письменных, существовавших прежде, чем были составлены греческие Евангелия. Не менее логично предположить, что новозаветные авторы просто имитировали стиль Септуагинты. Это прекрасно видно на примере начальных строк Евангелия от Луки (1:1-6):

¹ Ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων, ² καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γινόμενοι τοῦ λόγου, ³ ἔδοξε καμοὶ παρηκολουθηκῶτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς σοι γράψαι, κράτιστε Θεόφιλε, ⁴ ἵνα ἐπιγνῶς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν.

¹ Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, ² как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, ³ то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, ⁴ чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен.

⁵ Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἑφημερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἐλισάβετ. ⁶ ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέροι ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἀμεμπτοί.

⁵ Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета. ⁶ Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно. (СП)

Читатель, познакомившийся с элегантным введением, написанным на безупречном классическом греческом, вдруг погружается в стихию языка Септуагинты, едва автор переходит к повествованию. Обороты речи вроде Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου... ἱερεὺς, буквально «и был во дни Ирода... священник» или πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις, буквально «ходящие во всех заповедях и повелениях», с точки зрения классической языковой нормы просто невозможны. Но элегантное введение явно показывает читателю, что дело здесь вовсе не в том, что автор слабо владеет греческой стилистикой. Он сознательно выбирает этот язык, он мог бы писать как Платон и Фукидид, но он сознательно предпочитает иной стиль. Иосиф Флавий или Филон Александрийский никогда и не помышляли о такой

вольности, поскольку они творили исключительно в рамках эллинистической литературной традиции.

Наблюдения над новозаветными повествовательными текстами привели одного из отечественных исследователей, А. Вдовиченко, к следующему выводу¹¹⁹: в Септуагинте был создан особый «традиционный священный» язык, который и использовали новозаветные авторы. Разумеется, подход Вдовиченко слишком упрощен (в Новом Завете нетрудно найти примеры классического греческого языка), но он адекватнее попыток представить любое стилистическое сходство Нового Завета с Ветхим как прямой перевод с еврейского и арамейского. Два корпуса текстов (Ветхий и Новый Заветы) зародились не в безвоздушном пространстве, и переходный мост от одного к другому был построен еще переводчиками Септуагинты.

Впрочем, пора перейти от общетеоретических построений к анализу конкретных текстов, чтобы увидеть, как представления о библейском параллелизме помогают нам лучше понять разные страницы Нового Завета.

7.4.2. Евангельские повествования и притчи

Пожалуй, одним из самых ярких примеров здесь могут послужить притчи, прежде всего из самого изящного с литературной точки зрения Евангелия от Луки¹²⁰. О новозаветных притчах можно говорить бесконечно¹²¹. Можно было бы еще раз показать, например, что их невозможно адекватно понимать вне ветхозаветного контекста¹²². Можно было бы отметить, как неожиданны и парадоксальны бывают они; например, притча о хитром управителе, который частично списал долги должникам своего господина (Лк 16:1-9) – призыв подражать этому хитрецу, «приобретая себе друзей богатством неправедным», доставляет немало трудностей экзегетам и проповедникам. Но говорить об этом можно вне всякой связи с параллелизмом, да и немало было уже сказано на эту тему.

¹¹⁹ Вдовиченко, 2002.

¹²⁰ См., в частности, Meynet, 1979 или Schinder, 1977.

¹²¹ Классический труд о новозаветных притчах – Dodd, 1961. Русский перевод – Додд, 2004.

¹²² См., например, в разделе 4.4.6. сопоставление притчи о злых виноградарях (Мф 21:33-41 и др.) с песнью Исаяи о винограднике (Ис 5:1-7).

Так что сейчас мы рассмотрим текст притчи о богаче и Лазаре, чтобы увидеть, какую роль играет в ней параллелизм (Лк 16:19-31, СП):

¹⁹ Некоторый человек был богат, одевался в порфиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. ²⁰ Был также некоторый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях ²¹ и желал напиться крошками, падающими со стола богача, и псы, приходя, лизали струпья его.

²² Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его. ²³ И в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его ²⁴ и, возопив, сказал:

– Отче Аврааме! умиосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучаюсь в пламени сем.

²⁵ Но Авраам сказал:

– Чадо! вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь – злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь; ²⁶ и сверх всего того между нами и вами утверждена великая пропасть, так что хотящие перейти отсюда к вам не могут, также и оттуда к нам не переходят.

²⁷ Тогда сказал он:

– Так прошу тебя, отче, пошли его в дом отца моего, ²⁸ ибо у меня пять братьев; пусть он засвидетельствует им, чтобы и они не пришли в это место мучения.

²⁹ Авраам сказал ему:

– У них есть Моисей и пророки; пусть слушают их.

³⁰ Он же сказал:

– Нет, отче Аврааме, но если кто из мертвых придет к ним, покаются.

³¹ Тогда Авраам сказал ему:

– Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят.

Притча состоит из трех частей (земная жизнь; посмертное воздаяние; разговор богача с Авраамом). В каждой части действие имеет два измерения (богатство – нищета; мучения – наслаждение; свидетельство Лазаря – свидетельство Писания). Общую структуру текста можно изобразить примерно так:

богач порфира и виссон пиршествовал	нищий <i>именем Лазарь</i> струпья желал напиться крошками <u>псы</u> приходили
умер похоронили его в аде в муках	умер отнесен <u>Ангелами</u> на лоно Авраамово
<i>богач увидел Авраама и Лазаря богач просил о подаянии воздаяние за прошлую жизнь непереходимая пропасть пошли его в мой дом</i>	
у меня пять братьев пусть свидетельствует им если кто из мертвых придет то покаются	у них Моисей и пророки пусть слушают их если Моисея и пророков не слушают то не поверят

Мы видим, что каждому элементу из первого столбца соответствует элемент второго. Те места, где второй столбец не находит соответствия в первом, тоже не случайны. Вся блистательная жизнь богача лишена личного начала: ни он, ни его братья, в отличие от Лазаря, не имеют имен. С кем пиршествует богач, кто его хоронит – об этих людях не сказано ни слова, их словно бы и не существует, хотя мы прекрасно знаем, что в подобных случаях имя богача и его братьев должно греметь по всей округе, а вокруг него и при жизни, и на похоронах собираются толпы. Никому не известный нищий, напротив, назван по имени – а мы помним, как много означает в библейской традиции имя (*Лазарь*, еврейское *Элеазар*, означает «Бог помог»). Нищий безразличен людям, но при жизни вокруг него собираются псы, а после смерти – ангелы (тоже ярко выраженное противопоставление!).

Удивительно ярко звучит стих 22: «Умер нищий, и отнесен был ангелами на лоно Авраамово. Умер и богач, и похоронили его». Автор ничего не говорит о том, что тело нищего, возможно, было даже лишено погребения; не сообщает он и о том, кем и куда был отнесен богач. Он просто выстраивает параллель, показывая, что было важно для одного и что – для другого.

Характерно, что в земной жизни два плана действия совершенно не пересекаются, богач не обращает никакого внимания на Лазаря вплоть до того момента, когда они меняются местами, но отныне они уже разделены непереходимой пропастью. Отныне все усилия богача

направлены на то, чтобы соединиться с Лазарем, отправить его в свой дом или – но теперь это уже невозможно. Характерно, что и Авраам, отвечая богачу, отзывается как бы эхом на его вопросы.

Итак, полностью понять эту притчу можно только в том случае, если мы обратим внимание на параллельные слова и выражения, даже на те из них, которые ассиметричны («умер и отнесен ангелами – умер и похоронен») или где второй член пары – красноречивое умолчание («некий богач – нищий по имени Лазарь»).

Рассмотрим еще один пример из Евангелия от Луки¹²³, относящийся уже к повествовательным текстам. Это хорошо известное античным авторам краткое изречение мудреца по определенному поводу (γνώμη, sententia) – Лк 9:57-62 (СП):

Некто сказал Ему: «Я пойду за Тобою, куда бы Ты ни пошел». И сказал ему Иисус: «Лисы имеют норы, и птицы небесные – гнезда; а Сыну Человеческому негде преклонить голову».

А другому Он сказал: «Следуй за Мною».

И тот сказал: «Господи! Позволь мне прежде пойти и похоронить отца». Но сказал ему Иисус: «Пусть мертвецы хоронят своих мертвецов; а ты ступай возвещать Царствие Божие».

Еще другой сказал: «Я пойду за Тобою, Господи! Но прежде позволь мне проститься с семьей».

Но Иисус сказал ему: «Тот, кто положив руку на плуг, оглядывается назад, не подходит для Царствия Божьего».

Этот отрывок относится к числу традиционных «трудных мест Библии». Особенно шокирует читателя отказ Иисуса позволить юноше похоронить своего отца – для любой традиционной культуры это звучит совершенно скандально, если представить себе, что похороны должны вот-вот состояться. Существует даже «смягчающее» истолкование: отец юноши жив и не собирается умирать, таким образом, юноша просит позволения оставаться в семье неопределенно долгое время, пока живы его родители. Но прежде чем делать какие бы то ни было выводы об этом отрывке, стоит рассмотреть его структуру. Эти три эпизода явно связаны между собой, все они говорят о следовании за Иисусом и о том, что препятствует этому, но все три – по-разному.

¹²³ Этот пример заимствован из лекции Яна де Ваарда (J. de Waard) в Свободном университете Амстердама в марте 1993 г.

1. Некто – **тезис**: решимость идти за Иисусом
Иисус – **антитезис**: причина, которая этому препятствует
2. Иисус – **тезис**: призвание идти за Иисусом
Некто – **антитезис**: причина, которая этому препятствует
Иисус – **синтез**: а ты ступай возвещать Царствие Божие.
3. Некто – **тезис**: решимость идти за Иисусом
антитезис: причина, которая этому препятствует
Иисус – **синтез**: тот, кто оглядывается, не подходит.

Перед нами вполне обычные для эллинистической литературы ситуативные изречения, обращенные мудрецом к некоему собеседнику, личность которого не играет особой роли (как и в эллинистической литературной традиции, он называется словом *τις*, «некто»). Но соединение трех изречений в единое целое напоминает скорее ветхозаветный параллелизм: ситуация описывается с разных сторон, и каждое следующее изречение не столько продолжает, сколько дополняет предшествующее.

В каждом из этих трех случаев противопоставляются желание идти за Иисусом и некое препятствие. Обратим внимание, что в первом и третьем случае человек сам изъявляет это желание, а во втором – его призывает Иисус. С другой стороны, препятствие определяет в первом случае Иисус, а во втором и третьем – призываемый человек. Таким образом, представлены три разных варианта (логически возможен и четвертый, когда Иисус призывает человека и одновременно указывает ему на препятствие, но здесь такого нет).

Если мы рассмотрим три этих эпизода вместе, мы яснее увидим основную мысль автора. Существует много препятствий на пути того, кто пожелает следовать за Иисусом: и житейские неудобства (негде преклонить голову), и социальные обязательства (надо похоронить отца), и эмоциональные привязанности (хочется проститься с семьей), но ни одно из них не должно останавливать человека. В этом контексте даже не так важно, когда состоятся похороны отца: в этот же день или через много лет. Важно другое: человек, которого призывает к себе Податель вечной жизни, не должен заботиться о смерти. Ведь по ветхозаветному закону прикосновение к мертвому телу делало человека ритуально нечистым, так что он даже не мог находиться в стане израильтян (Числ 5:1-3). Иисус призывает человека к святости и богообщению, обязанности зовут его к исполнению обряда, который, напротив, ввергнет его в состояние нечистоты – и выбор происходит здесь и сейчас, в момент призыва, а не в абстрактном и

удаленном будущем. И эта главная мысль помещена в центр хиастической конструкции¹²⁴: «а ты ступай возвещать Царствие Божие».

7.4.3. Послания или гимны?

Новый Завет, разумеется, состоит не только из Евангелий. Что можно сказать о самой многочисленной и разнообразной группе книг, входящих в него – о Посланиях? Казалось бы, это чисто эллинистический жанр, не находящий никакого соответствия в Ветхом Завете. Разумеется, можно говорить об отдельных семитизмах в той или иной книге, но можно ли считать, что в структуре Посланий присутствует ветхозаветный параллелизм?

По-видимому, можно. Во-первых, в последнее время исследователи все больше внимания обращают на тот факт, что Послания зачитывались вслух и, соответственно, существенную роль в них играют созвучия и ритмические повторы¹²⁵. Рассмотрим, например¹²⁶, отрывок из 2-го Послания Иоанна (2:12-14), который, конечно, мог иметь какие-то отдаленные семитские истоки, но явно не переводился с арамейского:

¹²Γράφω ὑμῖν τεχνία
ὅτι ἀφέωνται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι
διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

¹³γράφω ὑμῖν πατέρες
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.
γράφω ὑμῖν νεανίσκοι
ὅτι νενικῆκατε τὸν πονηρὸν.

¹⁴ἔγραψα ὑμῖν παιδία
ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα.
ἔγραψα ὑμῖν πατέρες
ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς.
ἔγραψα ὑμῖν νεανίσκοι
ὅτι ἰσχυροὶ ἐστε

Пишу вам, дети,
потому что прощены вам *грехи*
ради *имени* Его.

Пишу вам, *отцы*,
потому что вы *познали* Сущего *от начала*.
Пишу вам, *юноши*,
потому что вы *победили* лукавого.

Я написал вам, *отроки*,
потому что вы познали *Отца*.
Я написал вам, *отцы*,
потому что вы *познали* Сущего *от начала*.
Я написал вам, *юноши*,
потому что вы *сильны*,

¹²⁴ Подробный анализ новозаветных хиастических структур (а хиазм есть частный случай параллелизма) можно найти в Breek, 1994.

¹²⁵ В английской литературе эта сторона литературного творчества новозаветных авторов называется словом *orality*, что можно приблизительно перевести как 'устность'. Хороший пример такого подхода – Harvey, 1998.

¹²⁶ На этот пример, равно как и на один из примеров в разделе 7.4.5., мне указал в частных беседах О.М. Лазаренко.

καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει и слово Божие *пребывает* в вас,
καὶ νενικήκατε τὸν πονηρὸν. и вы *победили* лукавого.

Слова, которые отмечены наиболее яркими созвучиями, выделены в русском переводе курсивом. Нетрудно заметить, что это ключевые слова. Понятно, что в каждой строке автор обращается ко всей аудитории сразу: не только детям прощены грехи и не только отцы познали Сущего от начала. Но автор так сочетает свои призывы и увещания с обращением к разным людям, что возникают яркие созвучия почти в каждой паре строк: πατέρες – ἀπ’ ἀρχῆς, νεανίσκοι – νενικήκατε, παῖδια – πατέρα. Кроме того, мы видим в начале и в конце аллитерацию на μ - ν: ἀφέωυται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι... ὄυοα – ἐν ὑμῖν μένει, и на протяжении всего отрывка она повторяется в ключевом слове ὑμῖν.

Такое обилие аллитераций и ритмических повторов заставляет некоторых исследователей говорить о том, что перед нами отрывки из неких «раннехристианских гимнов», известных авторам новозаветных посланий, а возможно, и их адресатам. Одни исследователи обращают внимание на риторическую структуру конкретных отрывков¹²⁷, тогда как другие пытаются понять, каковы их место и роль в Новом Завете в целом. Так, по мнению С. Фаула¹²⁸, в некоторых случаях Павел, используя уже существующие гимны¹²⁹, «представляет каждой общине историю ее основания... используя таким образом тексты гимнов, Павел проводит существенную связь между интерпретацией той традиции, к которой принадлежал и он, и его читатели, выраженной в форме повествований о Христе, и специфической ситуацией, в которой оказывалась та или иная группа людей»¹³⁰.

А К. Бэйли, проведя тщательный анализ отрывка из 1-го Послания к Коринфянам (1:17 – 2:2), приходит к выводу: «Павел выступает... как умелый поэт, использующий невероятно сложную поэтическую форму с удивительным мастерством. Он делает это в том самом абзаце, где он не признает за собой никакой способности ни к какому красноречию. Нам приходится понимать эти слова в ином смысле. Вероятно, Павел настаивал, что он пришел не как греческий ритор, а как еврейский поэт».¹³¹ Впрочем, нельзя исключить предположение, что это «отрицание красноречия» было само по себе риторическим приемом, ведь из книг и

¹²⁷ Например, Neil, 2001 или Thomas, 1998.

¹²⁸ Fowl, 1990

¹²⁹ Fowl, 1990:209.

¹³⁰ Fowl, 1990:199, 201.

¹³¹ Bailey, 1975:295.

Деяний (17:22-31; 24:3-21) мы знаем, что Павел не отказывался пользоваться приемами красноречия, когда в этом возникала необходимость.

Но эта позиция не бесспорна. Г. Кеннель¹³² обращает наше внимание на то, что эти цитаты из якобы существовавших тогда гимнов, строго говоря, не всегда похожи на то, что сегодня принято считать раннехристианскими гимнами. А Р. Брукер¹³³ на материале проанализированного им Послания к Филиппийцам приходит к выводу, что это вообще не гимны, а обычные эпидейктические пассажи в духе эллинистической риторики.

Итак, что перед нами: эллинистические послания или библейские гимны? Или же произведения, составленные на некоем особом языке, берущем начало из Септуагинты, как настаивает А. Вдовиченко (см. раздел 7.3.2.)? Все зависит от избранной точки зрения. Если мы изучаем историю греческой риторики, то, разумеется, увидим в этих текстах образцы риторических посланий. Если же нас интересует история христианской литургической поэзии, мы несомненно увидим в них немалое сходство с гимнами, написанными в первые века нашей эры. Наконец, если мы изучаем Септуагинту, то наверняка отметим, что ее опыт был продолжен и развит в писаниях Нового Завета. Но разве эти точки зрения исключают друг друга? Скорее они друг друга дополняют.

Можно рассмотреть один небольшой пример из Послания к Ефесянам (1:3-14), который приводит в своей истории греческой гимнографии К. Мицакис¹³⁴. В этом тексте он выделяет несколько структурных элементов:

- а ³ Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа,
I благословивший нас во Христе
всяким духовным благословением в небесах,
⁴ так как Он избрал нас в Нем
прежде создания мира,
чтобы мы были святы и непорочны пред Ним в любви,
⁵ предопределив усыновить нас Себе чрез Иисуса Христа,
b по благоволению воли Своей,
⁶ в похвалу славы благодати Своей,
II которую Он облагодатствовал нас в Возлюбленном,
⁷ в Котором мы имеем искупление Кровию Его,
прощение грехов,

¹³² Kennel, 1995.

¹³³ Brucker, 1997.

¹³⁴ Μιτσάκης, 1986:42-44.

- по богатству благодати Его,
⁸ каковую Он в преизбытке даровал нам
 во всякой премудрости и разумении,
⁹ открыв нам тайну Своей воли
- c по Своему благоволению,
 которое Он прежде положил в Нем,
¹⁰ в устроении полноты времен,
- d дабы все небесное и земное
 соединить под главою Христом.
- III ¹¹ В Нем мы и сделали наследниками,
 быв предназначены к тому по определению
 Совершающего все
 по изволению воли Своей,
- e ¹² дабы послужить к похвале славы Его нам,
 которые ранее уповали на Христа.
- IV ¹³ В Нем и вы, услышав слово истины,
 благовествование вашего спасения,
 и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом,
¹⁴ Который есть залог наследия нашего,
- f для искупления удела Его,
 в похвалу славы Его. (СП)

Сомневаться в том, что этот текст действительно структурирован, не приходится. Сам Мицакис определяет эту структуру как гимническую:

- | | |
|-----|------------|
| a | Эпиграф |
| I | Строфа I |
| b | Эфимний |
| II | Строфа II |
| c | Эфимний |
| d | Кентрон |
| III | Строфа III |
| e | Эфимний |
| IV | Строфа IV |
| f | Эфимний |

Но что помешает другому исследователю определить этот материал не как гимн, а как изящную риторическую прозу? По-видимому, решение почти полностью зависит от нашей отправной точки, от того, что мы хотим увидеть в этом тексте.

Что касается ритмической упорядоченности в Новом Завете, то следует сказать об анализе ритма поэтических частей Евангелия от Луки, который провел Ж. Иригуан¹³⁵. От поэтических отрывков из первых двух глав Евангелия от Луки он переходит к Псалтири и обнаруживает там сходные явления: стремление к равной длине параллельных строк и ритмические повторы на конце (в терминологии автора «игру клаузул» или «использование акцентуированных клаузул»¹³⁶). Непосредственным продолжением этой техники он считает литургическую поэзию ранней Византии, прежде всего жанр кондака. С этой идеей можно только согласиться, и к ней нам еще предстоит вернуться.

7.4.4. Многозначное богословие Посланий

Приведенный выше пример из Послания к Ефесеям пригодится нам еще в одном отношении. Мы уже не раз отмечали, что библейскому параллелизму в высшей степени свойственна многозначность, открытость к различным интерпретациям. Именно это мы и видим в первой главе Послания. Рассмотрим те отрывки этого текста, в которых можно увидеть намеренную многозначность – не ту неясность, которая обусловлена неполнотой наших собственных знаний, но ту двусмысленность, которая могла быть в нем заложена изначально¹³⁷.

¹³³ ...*благословен... благословивший... благословением...* – В этой фигуре речи, достаточно характерной для Павла (повторение однокоренных слов), обыгрываются два значения слова «благословлять»: одаривать и славословить. Господь одаривает людей Своими благодатными дарами (о которых идет речь далее), а они возносят Ему хвалу.

¹³⁴ ...*в любви...* – Это выражение может относиться как к предыдущему тексту («...чтобы мы были святы в любви...»), так и к последующему тексту («...в любви предопредлив усыновить нас...»). В первом случае речь будет идти о любви людей к Богу и меж собой, а во втором – о любви Бога к людям. Риторическая структура данного отрывка (постоянные повторения конструкций «сделавший то-то в том-то») говорит за второй вариант; употребление слова «любовь» в Послании в целом – за первый.

¹³⁵ Irigoian, 1991.

¹³⁶ В терминологии автора «*jeu de clausules*», «*l'emploi des clausules accentuelles*» – Irigoian, 1991, p. 48.

¹³⁷ См. Десницкий – Лазаренко, 2005.

^{1:8} ...*во всякой премудрости и разумении...* – Эти слова могут относиться не только к предыдущему тексту (как в приведенных здесь переводах), но и к последующему («... открыв нам...»).

^{1:11} ...*мы...* – Очевидно, здесь имеются в виду верующие. Однако не вполне ясно, включает ли Павел в число «нас» своих читателей, т.е. инклюзивно или эксклюзивно он употребляет это местоимение. Скорее всего, он сначала говорит об уверовавших вообще, и лишь потом, в 12-13 стихе, греческий текст явно противопоставляет «нас» и «вас». Под этим может подразумеваться как деление на евреев и неевреев (т.н. язычников), так и на руководителей (учителей, апостолов) и новообращенных (учеников). Впрочем, четкой градации здесь в любом случае нет.

Но еще более удивительный пример даже не дву-, а многосмысленности мы встречаем несколькими строками ниже. Текст Послания гласит (1:23, СП):

... ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν λαοῖν πληρουμένου.	... (Церковь), которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем.
---	---

Не вполне понятно, ко Христу или к Церкви относятся слова о полноте и что именно они означают, особенно если учесть, что греческий глагол πλήρωω может означать не только ‘наполнять’ (пустое делать полным), но и ‘исполнять’ (осуществлять задуманное, обещанное). К тому же форму πληρουμένου можно понять и как возвратную (‘наполняющий/исполняющий сам’), и как страдательную (‘исполненный / наполненный’).

Перечислим приемлемые варианты истолкования выражения «полнота Наполняющего», начиная с наиболее вероятного:

- В Церкви присутствует полнота Христа (т.е. лично Он, причем не частично, а полностью);
- Церковь получает полноту от Христа (т.е. это Он передает ей все, что она имеет);
- Церковь исполняет собой Христа (т.е. служит историческим воплощением того, что Он желает совершить на земле).
- А вот какие существуют варианты истолкования выражения «наполняющего все во всем»:
- Христос/Бог наполняет Собой все (т.е. ничто в мире не лишено Его присутствия);
- Бог исполняет всё Сам (т.е. свершает Свой предвечный замысел);

- Христос исполнен всего (т.е. нет ничего такого, чего бы Ему недоставало).

Все эти истолкования прекрасно вписываются в контекст Послания.

К тому же, когда новозаветные авторы обращались к Ветхому Завету, они без колебаний придавали знакомым словам смысл, который, по-видимому, сильно отличался от изначального. Так, автор Послания к Евреям, раскрывая особую роль Христа как Сына Божьего, приводит в самом начале (1:5-13) семь цитат из Ветхого Завета. В шести из них он видит прямые указания на Христа, хотя первые читатели этих книг, вероятно относили их к израильским царям. Да и в дальнейшем, на протяжении всего Послания автор рассматривает ветхозаветные тексты через призму новозаветного откровения о Христе, далеко отходя от их первоначального буквального смысла, так как истинный смысл Ветхого Завета для него раскрывается в Новом.

Рассмотрим эти цитаты¹³⁸.

⁵ Ибо кому когда из Ангелов сказал Бог: «Ты Сын Мой, Я ныне родил Тебя»? И еще: «Я буду Ему Отцом, и Он будет Мне Сыном»?

Обе цитаты (Пс 2:7 и 2 Цар 7:14) в своем изначальном контексте, по всей видимости, описывали восшествие на престол израильского царя, причем отношения Бога и царствующего потомка Давида описывались как отношения отца и сына. Однако еще в дохристианскую эпоху эти тексты нередко толковались как пророчества о Мессии, который будет потомком Давида.

⁶ Также, когда вводит Первородного во вселенную, говорит: «и да поклонятся Ему все Ангелы Божии».

Здесь цитируется греческий перевод Пс 96/87:7, также можно увидеть здесь отсылку к греческой версии Втор 32:43. Псалмопевец говорит о поклонении всех иных богов (или ангелов, как в греческом тексте) Единому Богу, а автор Послания увидел здесь поклонение Христу.

⁷ Об Ангелах сказано: «Ты творишь Ангелами Своими духов и служителями Своими пламенеющий огонь».

¹³⁸ См. Десницкий – Лазаренко, 2005.

Это цитата из греческого перевода Пс 103/104:4. По-видимому, автор понимал этот текст так: ангелы изменчивы (Бог превращает их в ветры и в пламень), в отличие от Сына Божьего, царствующего вовеки. Но псалмопевец явно имел в виду нечто иное: Бог ставит себе на службу стихии этого мира (в еврейском тексте слово לִיְהוָה , переведенное как 'духи', скорее следует понимать как 'ветры').

⁸ А о Сыне: «престол Твой, Боже, в век века; жезл царствия Твоего – жезл правоты. ⁹ Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих».

Здесь цитируется Пс 44/45:7-8. По-видимому, изначально этот псалом был брачной песнью, которая исполнялась на свадьбе царя. Кстати, под «соучастниками» (греч. $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\omicron\iota$) псалмопевец понимал, вероятно, земных царей. Но автор Послания видит в них или ангелов (ср. 1:4), или верующих во Христа (в 3:1,14; 6:4 они названы тем же словом $\mu\epsilon\tau\omicron\chi\omicron\iota$). Эта двусмысленность так же могла быть намеренной.

¹⁰ И: «в начале Ты, Господи, основал землю, и небеса – дело рук Твоих; ¹¹ они погибнут, а Ты пребываешь; и все обветшают, как риза, ¹² и как одежду свернешь их, и изменятся; но Ты тот же, и лета Твои не кончатся».

Это цитата из Пс 101/102:26-28, где псалмопевец обращается к Богу. Автор послания вновь примеряет обращенный к Богу ветхозаветный текст ко Христу, тем самым провозглашая Его Творцом мира.

¹³ Кому когда из Ангелов сказал Бог: «если одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих?»

Цепочка цитат завершается ссылкой на Пс 109/110:1. Отголоски этого псалма уже прозвучали в начале Послания (1:3). Под поверженными врагами, надо полагать, понимаются силы зла, над которыми восторжествовал Христос (ср. 2:14), но в ветхозаветном контексте, разумеется, речь шла об израильском царе и о его военных победах.

Как понимать это цитирование? Пожалуй, современный автор, который использовал бы подобным образом древний текст, был бы немедленно обвинен в том, что он выдергивает цитаты из контекста и искажает смысл оригинала. Разумеется, в древности современных правил цитирования не существовало, но это еще не объясняет всех стран-

ностей новозаветного Послания. Мы уже отмечали в разделе 4.4.6., что таким образом новозаветные авторы актуализируют ветхозаветный текст. Также можно добавить, что древние израильтяне в торжественном случае могли говорить о царе как о божестве, что указывало на его власть и на особые отношения с Богом, источником этой власти. С приходом Христа, совершенного Царя и истинного Бога, настало время, когда это отождествление из символического стало реальным, или, говоря в терминах святоотеческого богословия, прообраз сменился Образом.

Но в любом случае важно заметить, что эти богословские построения основаны именно на параллелизме, а не на строгом логическом доказательстве. Автор сопоставляет одно и другое, и вывод – какова природа этого сопоставления и о чем оно говорит – в значительной степени остается за читателем. Соответственно, и сами новозаветные тексты открыты для самых разнообразных интерпретаций, в том числе и для таких, которые довольно далеко отстоят от буквального значения текста. Но если бы сам текст во всех случаях допускал только одно, строго определенное понимание, разве существовало бы в истории христианства столько конфессий, богословских школ и направлений?

7.4.5. Созвучия в Откровении

В заключение нашего разговора о Новом Завете стоит привести еще пару примеров из самой «семитской» книги этого корпуса текстов – Откровения Иоанна Богослова (по числу семитизмов с ней может соперничать только Евангелие от Марка). Эти примеры еще раз покажут нам, какую роль играли созвучия в подборе слов, которыми автор Откровения излагал свои таинственные видения. Вероятно, в этом он подражал создателям Септуагинты. Первый пример – Откр 18:14.

καὶ ἡ ὀλώρα σου
τῆς ἐπιθυμίας τῆς ψυχῆς
ἀπῆλθεν ἀπὸ σοῦ,
καὶ πάντα τὰ λιπαρὰ καὶ τὰ λαμπρὰ
ἀπώλετο ἀπὸ σοῦ...

И плодов,
угодных для души твоей,
не стало у тебя,
и все тучное и блистательное
удаалось от тебя... (СП)

Выделенные подчеркиванием и жирным шрифтом аллитерации достаточно очевидны, особенно в двух ключевых словах λιπαρὰ –

λαμπρά. Еще один интересный пример мы находим всего несколькими строками ниже (18:23):

καὶ φῶς λύχνου

οὐ μὴ φάνη ἐν σοὶ ἔτι,

καὶ φωνὴ νυμφίου καὶ νύμφης

οὐ μὴ ἀκουσθῆ ἐν σοὶ ἔτι·

ὅτι οἱ ἔμποροὶ σου ἦσαν

οἱ μεγιστᾶνες τῆς γῆς,

ὅτι ἐν τῇ φαρμακείᾳ σου

ἐπλανήθησαν πάντα τὰ ἔθνη.

и свет светильника

уже не появится в тебе;

и голоса жениха и невесты

не будет уже слышно в тебе:

ибо купцы твои были

вельможи земли,

и волшебством твоим

введены в заблуждение все

народы. (СП)

Вновь мы видим богатые созвучия: φάνη – φωνή – νυμφίου – νύμφης, μεγιστᾶνες – γῆς; ἐπλανήθησαν – ἔθνη. Более того, у нас есть основания полагать, что подбор слов не случаен – здесь цитируется книга пророка Исаяи (23:8), но в ее греческой версии это место звучит несколько иначе: οἱ ἔμποροὶ αὐτῆς ἔνδοξοι ἄρχοντες τῆς γῆς. Разумеется, редкое слово μεγιστᾶνες (во всем Новом Завете оно встречается только три раза) образует гораздо созвучие со словом γῆς, чего нет в точной цитате из Исаяи ἔνδοξοι ἄρχοντες.

Можно было бы привести и другие примеры, но, полагаю, мы уже вполне отчетливо увидели, как продолжают и развиваются в Новом Завете ветхозаветные художественные приемы. Однако Новый Завет тоже не был концом пути, а лишь промежуточным итогом – и поэтому в завершение нашей книги стоит сказать несколько слов и о том, что происходило с библейским параллелизмом после Библии.

8. Экскурс: библейский параллелизм в Византии

С написанием Нового Завета синтез двух традиций, библейской и эллинистической, не закончился, но только начал осуществляться, причем и сами эти традиции продолжали некоторое время жить и развиваться¹. Вспомним, что большинство дошедших до нас риторических трактатов античности было написано уже после Нового Завета. С другой стороны, стихия семитского словесного творчества продолжала жить и в трактатах талмудистов, которых мы совершенно не касаемся в этой книге, и в произведениях сирийцев-христиан – достаточно сказать, что самый известный проповедник ранней Византии, Св. Иоанн Златоуст, и самый известный ее поэт, Св. Роман Сладкопевец, прибыли в Константинополь из Сирии. Правда, нам неизвестно, чтобы они в своей жизни написали хоть одну строку по-сирийски, но несомненно, что особенности их творчества и даже сам строй их мышления и во многом определялся семитской стихией. Та культура, которую мы привыкли называть византийской и на фундаменте которой возникла русская культура, осуществилась благодаря синтезу этих двух начал.

У нас нет возможности говорить здесь о нем сколь-нибудь подробно, но можно наметить хотя бы две грани из многих. Мы много говорили о том, как библейские авторы выражают свои богословские идеи, и о своеобразных чертах библейской поэзии. Поэтому стоит взглянуть хотя бы в самых общих чертах, как восточнохристианский мир продолжил и развил то, что получил в наследство от библейских богословов и поэтов.

Первые века христианства нередко описывают как эпоху своеобразного «первичного бульона», в котором можно было найти множество самых разных идей и тенденций, но при этом почти ничего не было до конца досказано, выражено и оформлено. Постепенно многие идеи

¹ См., в частности, Аверинцев, 1986b.

были отброшены и забыты, а те основные, что остались, были развиты в стройные и сложные системы взглядов, пронизывающие собой все стороны человеческого бытия. По-видимому, нечто подобное происходило и в области богословия, и в области поэтики, и мы поочередно коснемся каждой из них.

8.1. Параллелизм в богословии

В разделе 7.1.2. мы уже немного говорили о раввинистических методах истолкования библейских текстов, которые присутствуют уже и в Новом Завете; мы сравнивали их с эллинистическими методами исследования и описания окружающего мира. Как развивалось христианское богословие, выросшее из двух этих начал? Это огромная и сложная тема, и здесь я хочу предложить только один тезис, оставляя его полное раскрытие для будущих исследователей – не столько филологов, сколько богословов.

8.1.1. Антиномии

Христианская догматика – то есть свод богословских положений, объединяющих все основные группы христиан – складывалась в ходе долгих и трудных споров. Далеко не в каждой религиозной традиции мы найдем такие фундаментальные и продолжительные споры о самых основах веры, какие сопровождают христианство с самого момента его зарождения (здесь стоит почитать Послания Павла) и по сей день. Есть свои школы, течения и секты в иудаизме, исламе, буддизме – но нигде их число не росло в геометрической прогрессии, нигде они не вели таких упорных религиозных войн, как в христианстве.

Конечно, во многом это объясняется тем, что изначальные предпосылки христианства сами по себе провоцируют вопросы. Любой мусульманин признает, что Бог Един, что Мухаммед – Его посланник, и что Коран – Его слово, продиктованное Им Мухаммеду; на этом вполне возможно поставить точку. Но как только христианин говорит, что Бог триедин, что Христос – Сын Божий, а Библия – собрание книг, написанных разными авторами в разные времена по вдохновению Святого Духа, ему приходится ставить вопросительные знаки. Что такое триединство? Что такое сыновство? Что такое боговдохновенность? С

другой стороны, буддизм исходит из не менее сложных начальных предпосылок, но мы едва ли найдем в его истории столь трудные поиски однозначных догматических формулировок – буддисту они, по сути дела, не нужны.

Христианство родилось из библейской традиции, с ее динамическим восприятием истории, максимализмом и стремлением представить окружающую действительность языком параллелизма. А выучка эллинистической риторической школы, которую прошли все скольконибудь значительные христианские писатели, настаивала, в свою очередь, на детальной системе классификаций, на идеале золотой умеренности и на относительности любого оценочного суждения.

Полагаю, не будет преувеличением сказать, что сами основы христианской догматики стали возможны только благодаря этому сочетанию². С самого момента своего рождения христианство заговорило языком антиномий. Бог – Един, но и троичен; Христос – полностью Бог, но и полностью человек. Древние религии не видели ничего странного в том, что боги могут обладать несколькими лицами или что потомки богов и смертных могут быть частично богами, а частично людьми. Но только христианство заявило со всей определенностью, что три равняется одному (Триединство Бога), а один плюс один дает один (божественная и человеческая природы Христа в единой Личности). Только христианство категорически настояло на том, что любое отклонение от этого парадокса есть не просто частная точка зрения, но измена вере.

Савелиане полагали, что Бог Един и лишь является людям в трех лицах, как Афина являлась Одиссею. Ариане настаивали, что Сын не равен Отцу – и, казалось бы, эти маленькие отступления от основной линии были совершенно понятны и извинительны, они приближали христианское богословие к представлениям язычников об их собственных богах. Но Церковь решительно вводила в свои вероучительные документы (такие, как Символ Веры) определения, которые однозначно исключали савелианство, арианство и многие иные «поправки» к христианскому богословию, провозглашая их ересями. Она настаивала на антиномичном мышлении, соединявшем положения, несоединимые

² Из безграничного моря литературы по истории становления христианской догматики стоит выделить фундаментальный и донныне не утративший своего значения труд – Карташев, 1994.

с точки зрения формальной логики: Бог троичен и един, Христос есть полностью Бог и полностью человек.

Наконец, и форма, в которую облекалось христианское богословие, содержит элементы и эллинского, и иудейского наследия. Греческий философ обычно создает некую стройную систему, говорит ли он, как Платон, о государстве, или, как Аристотель, о поэтике, или, как Плотин, об основах мироздания. Единая и тщательно проработанная структура – его цель. Но если мы обратимся к главному памятнику иудейской богословской мысли, к Талмуду, мы обнаружим там запись огромного числа мнений, зачастую противоречивых, по самым разным поводам, а вот систематичности там будет куда меньше, чем у греков. Христианская догматика, как и Талмуд, рождалась в спорах. Формулировки, описывающие троичность Бога или две природы во Христе, появлялись как ответ на вызов со стороны еретиков, как забор, ограждающий правое мнение от неправого. Но вместе с тем догматы выстраивались в стройную систему, как у греков – например, учение о почитании икон опирается на учение о воплощении и не может быть понято в отрыве от него.

Впрочем, антиномии важны не только в богословии. Ведь христианство есть прежде всего вера в воплощение. Следовательно, и христианское богословие воспринимается нами не просто как некий набор абстрактных идей, но как живые истины, воплощенные в истории, а антиномии пронизывают все грани христианской культуры, самой христианской жизни. Причащаясь, христианин принимает то, что, с одной стороны, остается хлебом и вином, а с другой – становится плотью и кровью Христа. Становясь на молитву перед иконой, он созерцает, с одной стороны, доску и краски, а с другой – невидимый первообраз. Приходя в храм на праздник, он, с одной стороны, включается в годичный цикл богослужения, идущий из года в год по тому же кругу, а с другой стороны – участвует в движении мировой истории от ее начальной точки (сотворение мира) до конечной (новые небо и земля). Выходя из храма, он, с одной стороны, должен помнить о неотмирности своего земного отечества, а с другой стороны – призван активно действовать в конкретном земном отечестве.

Можно взглянуть и такое явление, как икона. С одной стороны, она подчинена строгим правилам канона, и тем самым подчеркивает общее, а не частное: все святые изображены с нимбами, Богородица держит на руках Младенца Иисуса. С другой стороны, подлинное ико-

Такой подход основан на библейской традиции, вполне допускавшей два разных взгляда на одно и то же явление, но вместе с тем – на эллинистической традиции, требовавшей найти для любого явления точное определение. Христианские догматы не могли быть приняты ни одной из этих традиций по отдельности, по слову апостола Павла – «для иудеев соблазн, для эллинов безумие» (1 Кор 1:23). Для того, чтобы «соблазн» и «безумие» превратились в стройную систему богословских антиномий, в краеугольный камень всей христианской цивилизации, эллины с иудеями сперва должны были научиться понимать друг друга.

8.1.2. Типология

Другая черта, которую можно считать продолжением библейского параллелизма в христианском богословии, и не только богословии – это любовь к *аллегорическому* и в особенности *типологическому* методам истолкования библейских текстов, священной истории, да и просто человеческой истории, в поток которой они были погружены. Для этих методов важна не столько историческая плоть событий, сколько их духовное переосмысление. Экзегет как будто совершенно отвлекается от реальных, произошедших много веков назад событий и рассматривает их описание как некий символ, своего рода словесную икону, в которой надо разглядеть сокровенный смысл. Там, где экзегет видит в деталях исторических событий указание на духовные и нравственные понятия, мы говорим об *аллегории*. Там, где он находит параллели к новозаветной реальности, исторической и духовной одновременно, мы говорим о *типологии*. В том и в другом случае экзегеза начинается именно с того, что к событию, лицу или явлению подбирается подходящая параллель; можно также назвать их разновидностями интертекстуальности⁴.

Параллели могут образовывать достаточно сложные цепочки. Например, Дева Мария уподобляется Еве: благодаря ей в мир вошло искупление, как через Еву в мир вошел грех. С другой стороны, Еве подобна Церковь, становящаяся матерью всего человечества. В этом отношении и Мария подобна Церкви, и, отталкиваясь от этого подобия, западнохристианские богословы рассуждают о посреднической роли Марии и Церкви в искуплении падшего человека⁵.

⁴ Именно так считает Fabiny, 1992.

⁵ См. Coathalem, 1954.

Эти экзегетические методы восходят к самому Новому Завету; они особенно заметны в Евангелии от Иоанна и некоторых Посланиях (см. прежде всего отрывки из Евр, разобранные нами в разделе 7.4.4.). Но первенство по времени, пожалуй, стоит отдать Филону Александрийскому (ок. 20 г. до н.э. – 50 г. н.э.), иудейскому автору, перелавшему библейские сюжеты на язык классической греческой философии. Первым из христианских писателей аллегорический метод к Ветхому Завету стал широко применять Ориген (ок. 185–254 гг.), один из крупнейших богословов до-никейского периода. Некоторые его суждения позднее были отвергнуты Церковью, но его роль в становлении христианского богословия огромна. Впоследствии аллегорическими толкованиями прославилась т.н. «александрийская школа», ее методы доминировали в христианской экзегетике вплоть до эпохи Возрождения и сохранились в последующие века. Когда, например, русские старообрядцы видели в Петре Первом Антихриста, а некоторые наши современники видят в ИНН печать антихриста, они (при всей нелепости своих выводов) мыслят именно типологически. Именно так когда-то прочитывали Писание в Кумране, примеряя библейские пророчества к текущей ситуации (такое истолкование получило у кумранитов название *пешер*).

Прекрасный пример типологического подхода – трактат одного из самых знаменитых христианских богословов, Св. Григория Нисского, «Житие Моисея или о совершенстве в добродетели»⁶. Время творчества Св. Григория Нисского – вторая половина четвертого века, когда христианство из гонимой религии стало превращаться в государственную и в Церковь стало приходить все больше людей, воспитанных в рамках классической античной культуры и совершенно не знакомых ни с Ветхим Заветом, ни с особенностями библейского языка и библейского богословия.

Таким новым христианам было необходимо объяснить значение Ветхого Завета. Сделать это предстояло на понятном им языке, связав библейские повествования с жизнью каждого, чтобы Авраам, Моисей или Давид выглядели не просто героями древних преданий, но учителями и примерами для подражания. Иначе многие бесхитростные страницы Ветхого Завета могли показаться этим людям собранием примитивных и недостоверных преданий совершенно чуждого народа, что реально и произошло, в частности, у маркионитов, совершенно отвергавших Ветхий Завет.

Здесь и были необходимы аллегорический и типологический методы. Григорий как добросовестный исследователь четко обозначает и

⁶ Более подробный разбор см. в Десницкий, 2003.

цели, и границы применимости своего метода. Вот что он пишет о своих задачах (1.12-15):

Память о человеке, проживших достопамятную жизнь, послужит нам маяком и покажет, как можно направить душу к безопасной гавани добродетели, избегнув суровых житейских бурь и крушения в пучине зла под ударом девятого вала страстей... Но кто-то может возразить: «Ну и что? Я не халдей, каким был, по преданию, Авраам (Быт 11:31), я не воспитанник дочери Египта, как сообщает повествование о Моисее (Исх 2:10), да и вообще моя жизнь в этом отношении ничуть не похожа на жизнь кого-либо из древних людей. Как же я могу поставить себя на место одного из них?» ... Нам нужно более тонкое разумение и большая проницательность, чтобы разглядеть в библейском повествовании, от каких халдеев и египтян нам надо удалиться и из какого вавилонского плена вырваться, чтобы достичь блаженной жизни. Итак, пусть в этом произведении примером подобающей жизни послужит Моисей.

Буквальное толкование Григорию иногда даже кажется нелепостью. Вот, например, как смотрит он на детальные предписания ветхозаветного закона относительно правил пасхальной трапезы – это, конечно, взгляд не ритуалиста-иудея, а философа-эллина (2:105 – 106):

Становится ясно, что Писание указывает нам на возвышенное истолкование, а вовсе не разъясняет правила приема пищи – ведь для этого достаточно законодательства самой природы, вложившей в нас аппетит к еде. Здесь имеется в виду что-то иное. Что именно из всех перечисленных подробностей относительно того, как приступать к еде, может служить добродетели или пороку: есть ли препоясавшись или без пояса; с босыми или с обутыми ногами; держать ли посох в руках или отставить его в сторону? Но символическое значение такого внешнего вида людей, собравшихся в дорогу, вполне понятно. Нам предписывается воспринимать свою нынешнюю жизнь как странствие на пути к будущей жизни.

Разумеется, метод этот имеет и свои ограничения. Вот как описывает их Григорий (2.49-50):

Пусть никто не думает, что между повествованием и подобной мысленной интерпретацией существует неразрывная связь; и если в повествовании обнаружится что-то не согласующееся с нашим пониманием, пусть оно не будет отвергнуто целиком. Всегда следует

помнить о цели этого труда, на которую мы постоянно взираем в ходе нашего изложения и которую сообщили в предисловии: предложить жизнь знаменитых людей в качестве примера добродетели. Но те, кто им подражает сегодня, никак не могут в точности повторить события их жизни. Где, скажем, найти ещё народ, чья численность возросла бы после переселения в Египет? ... И поскольку мы увидели, что невозможно подражать чудесным поступкам блаженных людей, то нам стоит перенести содержащиеся в повествовании подробности в область нравственного учения... Если же что-то из изложенного в повествовании выпадает из цепочки возвышенных рассуждений и вынуждено пропускается, то мы можем оставить эту деталь как бесполезную и непригодную для нашей цели.

Эти рассуждения он приводит в связи с тем, что Аарон, которого он трактует как ангела-хранителя, во многих отношениях не подходит на эту роль: например, ангелы-хранители, насколько нам известно, не сооружают золотых тельцов.

Характерно, что аллегорический метод не устанавливает однозначного соответствия между образом и идеей. Вполне возможно связать одну и ту же идею с двумя образами: языческой философией становится и приемная мать Моисея, египетская царевна, и его жена, мадинитянка Сепфора (2.10-11 и 2.37-41). С другой стороны, один и тот же образ в разных контекстах понимается по-разному: кожаные сандалии трактуются то в отрицательном смысле, как омертвевшая во грехе человеческая природа (в сцене у неопалимой купины, 2.22), то в положительном, как аскетическая жизнь (в предписаниях о Пасхе, 2.107), в зависимости от того, должен ли Моисей разуться или обуться.

Но даже один и тот же контекст может истолковываться разными экзегетами по-разному, в зависимости от стоящих перед ним задач. Вот, например, как Григорий комментирует одеяния Аарона (2.191):

Туника, ниспадавшая до земли, была фиолетового цвета. И некоторые из тех, кто прежде меня истолковывал это место Писания⁷, утверждали, что этот цвет символизирует воздух. Что касается меня, то я не могу определенно утверждать, имеется ли что-нибудь общее между цветом туники и воздухом, хотя и не отрицаю такой возможности. Мое толкование стремится раскрыть духовный смысл, относящийся к добродетели. В таком смысле это место

⁷ Например, Филон Александрийский, *О жизни Моисея* 2.118 и др.

Писания означает, что тот, кто посвящает себя Богу ... очищает свою жизнь и делает все ее проявления утонченными, словно нить паутины, и, тем самым, становится ближе к возвышенному, легкому и воздушному. Нам следует заново соткать наше природное тело, чтобы при последнем звуке трубы оно оказалось легким и ничем не обремененным и чтобы в ответ на голос Того, Кто нас призывает, мы поднялись бы в воздух и вознеслись вместе с Господом, не отягощенные ничем, что тянуло бы нас вниз, к земле.

В типологических параллелях немалую роль играют и числовые совпадения. Так, если в тексте упоминаются двенадцать источников и семьдесят пальм, то, разумеется, речь идет об апостолах (2.133-134). Вместе с тем типологические параллели могут образовать достаточно развернутые цепочки. Посох Моисея, который обратился в змея, уподобляется Христу, и Григорий приводит сложное обоснование для такой параллели, ссылаясь на разные места Ветхого и Нового Заветов (2.31-34):

Превращение жезла в змея (Исх 7:10) не должно смущать тех, кто любит Христа: мол, мы связываем повествование о таинстве с неподходящим животным. Ведь Сама Истина в Евангелии не избегает этого образа и говорит: «И как Моисей вознес змию в пустыне, так должно вознесену быть Сыну Человеческому» (Ин 3:14). И смысл этого ясен. Поскольку отец греха назван в Священном Писании змеем (Быт 3:1), и все, рожденное змеем, тоже есть змей, то, следовательно, и грех носит такое же имя, как и его родитель. И, по апостольскому свидетельству, Господь ради нас стал грехом (2 Кор 5:21), облекшись в нашу греховную природу. Итак, этот символ действительно подходит к Господу. Если змей есть грех, и Господь стал грехом, всякому станет очевиден вывод: кто стал грехом – стал змеем, поскольку грех им и является. Причем змеем он стал ради нас, чтобы проглотить и уничтожить египетских змеев, порожденных волшебниками (Исх 7:10-12). Когда это произошло, змей вновь превратился в посох (Исх 4:4), который вразумляет грешников и на который опираются те, кто восходит по крутому и трудному пути добродетели.

Григорий следует здесь типологической экзегезе, которую предлагал Сам Христос – а Он, вероятно, опирался на представления, характерные для иудеев новозаветного времени.

Так сочетание аллегорического и типологического подходов позволяло Григорию актуализировать текст для эллинистического чита-

теля, живущего в совершенно ином мире и привыкшего к совершенно иному способу аргументации.

Рассмотрим в качестве еще одного примера типологического подхода начало гомилии на Пасху (глл. 1-3) Мелитона Сардийского, автора II в. н. э., где заклание ягненка на ветхозаветную Пасху – прообраз крестной жертвы Христа:

Ἦ μὲν γραφή τῆς Ἑβραϊκῆς ἐξόδου
ἀνέγνωσται

καὶ τὰ ῥήματα τοῦ μυστηρίου
διασεσάφηται·

πῶς τὸ πρόβατον θύεται
καὶ πῶς ὁ λαὸς σώζεται.

Τοῖνυν ξύνετε ᾧ ἀγαπητοί·
οὕτως ἐστὶν

καινὸν καὶ παλαιόν
αἰδῖον καὶ πρόσκαιρον
φθαρτὸν καὶ ἄφθαρτον
θνητὸν καὶ ἀθάνατον
τὸ τοῦ πάσχα μυστήριον·
παλαιὸν μὲν κατὰ τὸν νόμον
καινὸν δὲ κατὰ τὸν λόγον
πρόσκαιρον διὰ τὸν τύπον
αἰδῖον διὰ τὴν χάριν
φθαρτὸν διὰ τὴν τοῦ προβάτου σφαγὴν
ἄφθαρτον διὰ τὴν τοῦ κυρίου ζωὴν

θνητὸν διὰ τὴν ἐν τῇ γῆ ταφήν
ἀθάνατον διὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν·

Писание об исходе евреев
читается,
и слово о таинстве разъясняется:

как ягненок в жертву приносится,
и как народ спасается.

Так знайте же, возлюбленные:
здесь

новое и древнее,
вечное и временное,
тленное и нетленное,
смертное и бессмертное
таинство Пасхи.
древнее оно по закону,
а новое – по Слову;
временное оно по прообразу,
а вечное – по благодати.
тленное оно по закланию ягненка,
а нетленное – по жизни

Господней.

смертное оно по погребению,
а бессмертное – по воскресению

Кстати, стоит обратить внимание и на звучную форму этой проповеди. Такие тексты, с одной стороны, продолжали традицию античной ритмизованной прозы, которая в поздней античности все больше склоняется к гомиотелевтам и ритмическим повторам на конце колонов⁸. С другой стороны, первые христианские проповедники наверняка в определенной мере продолжали традицию расцвеченной созвучиями и ритмическими повторами арамейской речи проповедников-иудеев, которой не чужд был и Сам Иисус. Здесь мы явственно видим постоянные, даже

⁸ Гаспаров, 1989, сс. 95-96.

несколько навязчивые текстовые повторы, которые подчеркиваются созвучиями и повторами ритмическими. Приходится признать, что для раннехристианской литературы деление на прозу и поэзию становится не менее условным, чем для литературы древнееврейской, о чем мы говорили в разделе 1.2. И об этом мы сейчас поговорим подробнее.

8.2. Новая поэзия

Если взглянуть на то, что мы знаем о поэтических традициях в Средиземноморье, колыбели нашей цивилизации, накануне христианской эры и в самом ее начале, нас ждет удивительное открытие⁹. Оказывается, в дохристианскую эпоху практически нигде не было ничего похожего на те стихи, которые европейские культуры признают классическими, – стихи, основанные на силлабике или силлаботонике и рифме. Греки и римляне пользовались квантитативными размерами без рифмы, семиты использовали нечто близкое к нашей ритмизованной прозе с богатыми, но нерегулярными созвучиями, а о поэзии многих других народов (кельтов или германцев) нам мало что известно.

Но в первые века новой эры во многих регионах Средиземноморья на разных языках постепенно возникает новое стихосложение, основанное примерно на тех самых принципах, которые и по сей день воспринимаются нами как нормативные. Э. Буви описывал этот процесс (пожалуй, слишком упрощая его) так: «Христианская цивилизация, развитие верования, величие культа, благочестие народа – все это требовало поэзии. Но с другой стороны, древние размеры умерли, количество гласных более не различалось на слух, изменился сам строй языка. Тем не менее, верующие устремлялись в базилики, Дева Богородица множила знамения, небо и земля воспевали гимны: нужно было петь, и если старые песни не годились, начинали петь прозой! И в самом деле, тогда начали сочинять песни в прозе, и поскольку авторы клали их на определенную мелодию, их и стали называть *мелодами*; все эти прозаические тексты были основаны на регулярном чередовании ударений. Так ударения становились душой мелодии, как прежде они были душой самих текстов. Песнопения, исполнявшиеся в огромных церквях, делались знаменитыми, их начинали повторять: сначала с теми же словами, а потом начинали составлять для них

⁹ Весьма интересный и полный труд об истории европейского стиха – Гаспаров, 1989.

новые тексты, с тем же числом слогов и ударений. Так возникли новые стихотворные размеры».¹⁰

Помимо прочего, античные поэтические тексты (поэзия и драма) были больше, чем проза, укоренены в определенной религиозно-идеологической почве. В первую очередь это относится к драме, которая не утратила своего ритуального обрамления даже в поздней античности. Общеизвестно крайне настороженное отношение официального средневекового христианства к самой идее «лицедейства», хотя элементы театральных действий органически входили в христианское богослужение первых веков и сохранились на периферии христианского обряда и по сей день (колядки и проч.). Нередко после официального принятия христианства городской театр сносился и на его месте строилась церковь – прекрасный пример этого можно увидеть в Херсонесе Таврическом. Нам неизвестно, была ли какая-нибудь особая причина строить церковь прямо на останках театра (может быть, там пострадали во время гонений мученики), но символическое значение такого строительства очевидно.

Конечно, молодая христианская литература вовсе не отвергала всякое языческое наследие. Многие Отцы Церкви (в частности, Свв. Василий Кесарийский и Григорий Нисский) убедительно призывали к изучению «внешней» премудрости, не видя в том никакого противоречия с христианской верой. Более того, они сами не просто проходили выучку античных риторических школ, но нередко слагали изящные стихи на манер классических греческих авторов, как, например, Св. Григорий Назианзин. Даже традиция «насквозь языческой» драмы не была византийцами совершенно забыта. Известна трагедия “Христос страждущий”, которая не имеет ни сколь-нибудь вероятного авторства, ни надежной датировки (предлагаемый диапазон – от IV до XII в.)¹¹ и представляет страсти Христовы в форме классической греческой трагедии – собственно, это подражание Еврипиду с цитатами, «подогнанными» под евангельский сюжет. Конечно, опыт этот был чисто книжным и вряд ли мог претендовать на реальную постановку в реальном театре, как и ямбы Св. Григория никогда не звучали в церкви и оставались явлением сугубо литературным. Для богослужения требовались новые формы.

¹⁰ Bouvy, 1886:215-216.

¹¹ Аверинцев, 1973.

Конечно, процесс создания этих форм протекал далеко не так просто, как описывал Э. Буви, но в целом он, думаю, прав. Вероятно, свою роль могли тут сыграть и не дошедшие до нас фольклорные традиции разных народов, живших на территории Римской империи – в некоторых из них вполне могли существовать тонические или даже силлаботнические стихи. Новая религия не просто требовала новых художественных форм, но органично сочетала различные предшествовавшие ей традиции, прежде всего античного художественного творчества и параллелизма. Ведь сама по себе литургическая поэзия как вид лирики – синтез двух начал. Она обращена к историческому событию, как и семитская поэзия, и пропитана его динамикой. С другой стороны, она детально описывает это событие и размышляет над ним, как греческая эпиграмма.

И поэтому мне показалось интересным и уместным для данной книги рассмотреть хотя бы в самых общих чертах, как сочетались в истории восточнохристианской литургической поэзии два поэтических начала, библейское и античное. Прежде всего нас будет интересовать поэзия греческая или византийская, потому что мы – наследники Византии; но невозможно говорить о ней, не упомянув тех, кто в свое время существенно повлиял на греков – латинян и, прежде всего, сирийцев.

8.2.1. Сирийская поэзия

Сирийская христианская поэзия сформировалась раньше греческой, но она, к сожалению, известна куда меньше греческой.¹² Вполне понятно, почему сирийская христианская литература так быстро обрела органичные формы. В отличие от греков, сирийцы чувствовали себя в библейской поэзии «как дома». Евангельская весть была новой, но язык (в широком смысле слова), на котором она была впервые произнесена, был родным и хорошо известным. Как пишет об этом Аверинцев, «по-гречески даже там, где смысл удержан до мелочей, тон непоправимо меняется; а тон, как известно, делает музыку. Опосредованием, притом опосредованием всемирно-исторического масштаба, был уже перевод Септуагинты, от которого греческая версия Нового Завета и через нее грекоязычная христианская литература получила стилистические модели... Уникальность положения

¹² См., в частности, Аверинцев, 1987 и 1994, Пигулевская, 1979.

сирийской литературы перед лицом библейской поэтики была в том, что для нее, и только для нее, рецепция обошлась почти без опосредования, что дистанция была минимальной – как географическая дистанция между Галилеей и Сирией... Библейское слово звучит по-сирийски с такой простотой и естественностью, как нигде больше»¹³.

В качестве примера достаточно будет привести текст основной христианской молитвы – “Отче наш”, или молитвы Господней, которая в Новом Завете дана как образец молитвы вообще (Мф 6:9-13):

*'авун дваимайя
нетқадаш шмах
тете малкутах
неҗве цевьянах
'айхана дваимайя
'аф ба'р'а
җав лан лахма
дсунқанан йавмана
вашбоқ лан хавбайн
'айхана даф хнан
шбакн лхайявайн
вла та'лан лнеҗйона
'эла пацан лан мен биша
метул ддилахий
малкута вхайла втешибохта
л'алам 'алмин
'амин*

Отец наш небесный,
да святится имя Твое,
да придет царство Твое,
да будет воля Твоя
как на небе,
так на земле.
дай нам хлеб,
который нам нужен ежедневно,
и оставь нам наши долги,
как и мы
оставили нашим должникам.
Не дай нам впасть в искушение,
но избавь нас от зла.
Ибо Твое есть
царство и сила и слава
во веки веков.
Аминь.

Нетрудно увидеть, что это скорее поэзия, чем проза – поэзия, полная аллитераций, ритмических повторов, звучная и удивительно емкая. Чего стоит только одно краткое *'авун дваимайя* (всего два слова!) в сравнении с длинным и тяжеловесным греческим Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς «Отец наш, который на небесах».

Сразу стоит назвать еще один удивительный пример – т.н. “Оды Соломона”, сборник гимнов христианской общины самого начала II в., говорившей на арамейском языке и, вероятно, имевшей иудейские корни. Этот памятник пока мало исследован¹⁴, но в целом можно сказать, что он продолжает традицию ветхозаветных псалмопевцев в Церкви Нового Завета – преемственность здесь прямая и непосредственная.

¹³ Аверинцев, 1983:225-226.

¹⁴ На русском языке об этом сборнике см. Шамина-Великанова 2000; см. также Azar, 1997; Guirau – Hamman, 1981; Labour – Batifol, 1911; Pierre, 1994.

Переняв у своих библейских предшественников их основной композиционный принцип, параллелизм, сирийские поэты развили его до логического предела. Мы рассмотрим несколько небольших отрывков из анонимного текста IV-V вв. н.э., “Прение неба и земли”. Он состоит из строго парных реплик Неба и Земли. Каждая из двух половин мироздания хвалится тем, что у нее есть. Этот гимн, как мы видим, продолжает древнейшую традицию поэтических состязаний между двумя предметами или явлениями (см. раздел 2.1.), наполняя старую форму новым богословским содержанием¹⁵:

Небо говорит:
 – У меня Царствие и ангелы!
 И Земля говорит:
 – У меня Церковь и праведные!
 Небо говорит:
 – У меня тысячи и мириады предстоящих Престолу
 Его!
 И Земля говорит:
 – У меня сонмы и роды предстоящих Кресту Его!

Далее Небо изменяет тактику спора – оно напоминает Земле о том недостойном, что она на себе носит:

Небо сказало Земле:
 – У меня те, кто не погрешает,
 у тебя же те, что хульное творят на всякий день.

Понятно, что на небе ничего подобного быть не может, и Земле как будто нечего ответить. Но и здесь принцип строгого параллелизма не нарушается, только изменяется его модель. Вот как отвечает земля:

– Если и есть у меня идолов чтущие,
 у меня и мученики, кровию своею Бога примиряющие.

В заключении Небу остается только признать:

Сестры мы; не будем же прений вести,
 ибо насельники наши братья меж собою суть!

Здесь, в отличие от шумерских споров мотыги и плуга, нет победителя – тезис и антитезис антиномически соединяются, приходя к синтезу более высокого порядка.

¹⁵ Перевод С.С. Аверинцева.

Уже в IV в. мы находим в сирийской поэтической традиции развитую систему жанров и видим ярчайший образец литургической поэзии в творчестве Св. Ефрема Сирина. Из наиболее интересных работ о его творчестве стоит назвать монографию Н. Эль-Хури¹⁶, а на русском языке – небольшую статью С. Аверинцева¹⁷.

Любимым жанром Ефрема были *мадраше* – размышления на библейскую тему, по своему месту в богослужении они ближе всего стоят к проповеди. Все гимны строились примерно по одной и той же схеме: брался определенный отрывок или сюжет из Библии и на его материале автор строил свое толкование и рассуждение. Как правило, сначала обсуждался выбранный сюжет, потом – типологически близкие к нему, но самостоятельные сюжеты, и, наконец, проводились параллели между библейским рассказом и духовной жизнью автора и его слушателей. Вот начало гимна о семи сыновьях Самоны (ветхозаветных мучениках за веру, см. 2 Макк 7)¹⁸:

Родительницу достославных семи
уподоблю чреде о семи днях,
и светильнику о семи ветвях,
и дому Премудрости о семи столпах,
и полноте духа о семи дарах.

Собственно, весь гимн и состоит из подобных сравнений. Далее в тексте гимна братья-мученики и их мать сравниваются поочередно с самыми разными героями Писания, вплоть до самых неожиданных. Так, в 30-й строфе вспоминается Сусанна, которую хотели соблазнить два старца (Дан 13), и Иосиф, которого пыталась завлечь жена Потифара (Быт 39)¹⁹:

Два волка, старостью отягчены,
распалялись на агницу в саду;
напротив, львеноч, телицу узрев
в опочивальне, бежал от нее,
стеснил естество, воздержал глад.

¹⁶ El-Khoury, 1976; см. также Emereau, 1919, Féghali, 1997, Murray, 1975 и 1975-1976, Rouwhorst, 1989.

¹⁷ Аверинцев, 1983 (см. также Аверинцев, 1994 и 1997).

¹⁸ Перевод С.С.Аверинцева.

¹⁹ Подробнее этот гимн, равно как и творчество Ефрема в целом, разобраны в Аверинцев, 1983.

Ефрем не убеждает, не объясняет, не формулирует. Он просто проводит параллели, он строит картину мира, в которой каждый элемент оказывается связан с сотнями других по принципу подобия или противопоставления, и при этом большинство связей несут ярко выраженный оценочный характер: «это хорошо, а то плохо» или «как это хорошо (или плохо), так и то». Оценка в большинстве случаев не произносится, она уже задана в системе вероучения, и чтобы похвалить то или иное явление, достаточно уподобить его другому, уже прославленному; чтобы его осудить – достаточно сравнить с чем-то уже осужденным.

Форма гимнов Ефрема – подстать их содержанию. Строгое единообразие ритма с неизменным возвращением рефрена соответствует строгой схеме мироздания, в которую встраивается любое явление жизни. Богатейшие, даже, на вкус современного читателя, навязчивые аллитерации еще ярче подчеркивают параллельные связи между элементами этой системы.

Ф. Граффэн²⁰ приводит в качестве иллюстрации следующие примеры до предела насыщенного аллитерациями стиха Ефрема из первого гимна о Рае:

<i>ктиват бгальята</i>	открыто написано,
<i>шбиѡат бкасьята</i>	в таинстве прославлено
<i>'мират бкарьята</i>	кратко рассказано,
<i>тмиѡат бсетлата</i>	в чудесах явлено... (1.5-6)

Что касается ритма, то все пятнадцать гимнов о рае написаны одним и тем же размером²¹: строфы по шесть строк в каждой; каждая строка, кроме четвертой, содержит десять слогов, а четвертая содержит семь; во всех строках после пятого слога идет цезура.

Несомненно, греческие христиане тоже знакомились с творчеством сирийцев, даже если они и не знали сирийского языка. Авторитет Ефрема Сирина был огромен; до нас дошел приписанный ему корпус греческих текстов (и вполне вероятно, что это действительно греческий перевод подлинных текстов Ефрема)²², в которых мы видим примерно ту же структуру, что и в его произведениях на родном языке. Вот лишь один небольшой пример²³:

²⁰ Graffin – Lavenant, 1968:16.

²¹ Graffin – Lavenant, 1968:14-15.

²² Emereau, 1919.

²³ Этот пример из рукописи *Codex Assemani* III р. 33b мне любезно предоставил о. В. Депре (V. Desprez).

Εἷς Χριστός, μία πίστις, εἷς σταυρός, εἷς θάνατος, μία χάρις, ἓν πάθος, μία καὶ ἀνάστασις. Οὐ δεῖ πάλιν σφάγιον τιθέντα γενέσθαι, οὐδὲ λύτρον ὑπὲρ σοῦ τ' αὐτὸν ἐκδοθῆναι. Ἐλυτρώθης, μὴ γένη δοῦλος δυσσυχαιρέτως· ἐλούσω, μὴ ῥυπωθῆς.	Один Христос, одна вера один крест, одна смерть, одна благодать, одна страсть, одно и воскресение. Не нужно более жертву приносить в заклание, или выкуп за тебя заново давать. Ты искуплен – не будь рабом по собственной злой воле; ты омыт – не загрязнись.
---	--

Мы видим здесь и богатый, совершенно в сирийском духе параллелизм, и сходство ключевых слов (ἐλυτρώθης – ἐλούσω), особенно в первых строках, где большинство существительных связано аллитерациями на -στ-: Χριστός – πίστις – σταυρός – θάνατος – ἀνάστασις. Несомненно, такие тексты оказывали немалое влияние и на греческих авторов.

8.2.2. Латинская поэзия

М.Л. Гаспаров отмечает²⁴, что в латинской поэзии «первые ласточки» нового стихосложения появились уже в четвертом веке – он приводит в качестве примера гимн Августина Гиппонского, направленный против учения донатистов. Решительно отказавшись от следования квантитативным размерам, Августин написал свое произведение силлабическим стихом (16 слогов в каждой строке с цезурой посредине); все строки оканчиваются на одну и ту же букву *e*. Это еще не рифма, но уже нечто очень близкое к ней.

Пройдет еще несколько веков, и эта традиция достигнет высокого уровня организации, как видно на примере знаменитого гимна Якопоне да Тоди (XIII в.)²⁵:

²⁴ Гаспаров, 1989:88 и далее.

²⁵ Перевод С.С. Аверинцева.

Stabat mater dolorosa	Матерь Скорбная стояла
Iuxta crucem lacrimosa	У Креста и воздыхала,
Dum pendebat Filius,	Вида предреченное,
Cuius animam trementem	И в груди ее облилось
Contristantem et dolentem	Кровью сердце и стеснилось,
Pertransivit gladius...	Злым мечом пронзенное...

М.Л. Гаспаров очень подробно описывает постепенный переход латинской поэзии от квантитативного к силлабическому и силлаботоническому стихосложению²⁶. Но особое внимание уделяет он рифме – явлению уникальному, не засвидетельствованному ни в одной предшествующей литературной традиции. Конечно, отмечает он, богатые созвучия на конце колонов были характерны для риторической прозы эпохи античности, конечно, какую-то роль в становлении нового стихосложения могли играть фольклорные тексты разных народов, но все-таки остается непонятным, откуда взялось это совершенно новое явление²⁷.

По-видимому, стоит обратить внимание и на библейский источник. С.С. Аверинцев отмечал²⁸, что рождение рифмы связано с раннехристианской греческой литературой. И в самом деле, если в греческой версии Ветхого Завета, равно как и в Новом Завете, появились поэтические тексты, пронизанные созвучиями, причем эти тексты обладали высоким авторитетом, вполне можно ожидать, что они подталкивали поэтов к созданию новых поэтических форм. Латинские и греческие поэты вполне могли влиять друг на друга.

Так, Э. Буви (который, кстати, обнаружил латинскую ритмическую поэзию в еще более раннюю эпоху, чем Гаспаров – у Коммодия, писавшего в третьем веке), размышляя о роли латинского стиха в становлении греческого ритмического стихосложения, Буви задается вопросом: «В эпоху римского завоевания Греция передала латинским победителям свой дух, свой вкус, свою цивилизацию и, в некоторой степени, свое стихосложение. Но не произошло ли нечто противоположное позднее, в христианскую эру, главным образом после Константина? Не оказали ли существенное влияние латинские язык, син-

²⁶ Гаспаров, 1989:90 и далее.

²⁷ Гаспаров, 1989:98-99.

²⁸ Аверинцев, 1997:233-249.

таксис и стихосложение на язык, синтаксис и стихосложение византийцев?»²⁹. Такая гипотеза вполне разумна, и она подводит нас к рассмотрению собственно греческой поэзии.

8.2.3. Греческая поэзия

На заре христианской греческой литературы подавляющее большинство поэтических произведений писалось именно классическими квантитативными размерами, в основном гекзаметром, элегическим дистихом или трехстопным ямбом. Здесь можно вспомнить гимны таких христианских поэтов, как Синесий Киринейский, писавший в обычном стиле александрийской ученой поэзии; или Нонн Паннополитанский, изложивший Евангелия от Иоанна в виде огромной гексаметрической поэмы; а в особенности – совершенно самостоятельную и глубоко лирическую поэзию Св. Григория Назианзина. Интересно, что Нонн, прежде чем взяться за Евангелие, написал в том же стиле поэму о Дионисе. Возможно, между этими двумя произведениями действительно лежала серьезная перемена в мировоззрении Нонна, но в его стилистике никаких перемен не произошло, о Христе он писал так же, как о Дионисе. Форма «ученого эпоса» была в то время уже чем-то застывшим и неизменяемым, а значит – неживым.

Эти произведения с точки зрения формы ничем не выделяются среди прочей позднеантичной поэзии. От классической античной их отличает, как уже было сказано, постепенное и очень неуверенное движение «от квантитативной метрики к силлабике и силлаботонике», как назвал этот процесс М.Л. Гаспаров³⁰: с исчезновением долгот квантитативные размеры упрощаются, а для компенсации ударения ставятся на «сильной» метрической позиции чаще, чем на «слабой».

Э. Буви, который, насколько мне известно, первым обратил внимание на этот процесс, применительно к стихам Нона описывал его так: «Тенденция совмещать сильные позиции гексаметра с ударными слогами – неоспоримый предвестник грядущей революции. Реформа Нонна была последним триумфом классического стихосложения и в то же время – триумфом ударения. С тех пор ударение вступило в права,

²⁹ Bouvy, 1886:132.

³⁰ Гаспаров, 1989:90-93.

которые оно отобрало у долгих слогов, не соглашавшихся прежде разделять с ним эту честь». ³¹ Буви показал, что нечто подобное происходило и с ямбическими стихами³². Возможно, слово 'революция' звучит слишком громко, этот процесс был медленным и постепенным, но несомненно, масштабы переворота были огромны: зарождалась новая система стихосложения.

Насколько мы можем судить, квантитативные стихи никогда не вводились в христианское богослужение. Понять и оценить их теперь мог только человек, получивший хорошее образование, и квантитативная поэзия стала занятием исключительно кабинетным. Основное направление поэтического творчества пошло в совершенно другом направлении и ориентировалось скорее на библейские тексты, чем на Гомера или Каллимаха. Вполне естественно, с самого начала широко использовались новозаветные и ветхозаветные тексты. Некоторые из них стали основой отдельных гимнов, написанных в библейском стиле, с известной долей ритмических повторов и созвучий. Рассмотрим в качестве примера первые строки анонимного гимна, начало которому положила евангельская цитата (Лк 2:14):

Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη
ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία·
αἰνοῦμέν σε,
εὐλογοῦμέν σε,
εὐχαριστοῦμέν σε
προσκυνοῦμέν σε,
δοξολογοῦμέν σε
διὰ τὴν μεγάλην σου δόξαν.
Κύριε βασιλεῦ ἐπουράνιε,
θεὲ πάτερ παντοκράτωρ,
κύριε υἱὲ μονογενῆς,
Ἰησοῦ Χριστέ,
καὶ ἅγιον πνεῦμα...

Слава в вышнем мире Богу,
и на земле мир,
в людях благоволение.
Хвалим Тебя,
благословим Тебя,
благодарим Тебя,
поклоняемся Тебе,
славословим Тебя,
ради великой Твоей славы.
Господи, Царь небесный,
Боже, Отец Вседержитель,
Господи, единородный Сын
Иисус Христос,
и Святой Дух...

³¹ Bouvy, 1886:149.

³² Bouvy, 1886:155-160.

Мы видим, что автор гимна охотно прибегает к ритмическому и фонетическому сходству там, где это дается легко и без ущерба для смысла (пять глагольных форм подряд), но там, где требуется употребить определенные богословские или литургические формулы, на фонетический облик гимна он уже не обращает особого внимания.

Несколько позднее стали возникать гимны авторские, в меньшей степени привязанные к библейским цитатам и богослужбной практике, а поэтому оставляющие больше простора для индивидуального творчества. В них можно обнаружить, с одной стороны, больше формальной упорядоченности в духе библейской поэзии, а с другой стороны – больше эллинистических образов и особой поэтической лексики, чем в гимне, рассмотренном в предыдущем разделе. Прекрасным образцом служит гимн Климента Александрийского, который иногда присоединяют к 12-й книге его “Педагога”:

Στόμιον πῶλων ἀδαῶν	Узда несведущим юнцам,
πτερόν ὀρνίθων ἀπλανῶν	перо путь знающим птенцам,
οἴαξ νηῶν ἀτρεκῆς	руль надежный кораблям,
ποιμὴν ἀρνῶν βασιλικῶν	пастырь царским стадам –
τοὺς σοὺς ἀφελεῖς	безмятежно Своих
παῖδας ἄγειρον	детей собери,
αἰνεῖν ἀγίως	чтоб им в святости петь,
ὑμνεῖν ἀδόλως	чтоб без скорби хвалить
ἀκάκοις στόμασιν	в непорочности уст
παίδων ἡγήτορα Χριστόν.	Христа – наставника детей.

Но и здесь мы еще не находим ни регулярных рифм, ни четкого размера, основанного на ударениях. Эксперименты, начавшиеся в первые века нашей эры, сложились в стройную систему ритмического стихосложения только в конце V века. Речь идет прежде всего о поэзии Св. Романа Сладкопевца³³, выходца с семитского Ближнего Востока. Однако основной период жизни и творчества Романа (конец V – начало VI века) прошел в Константинополе, и нам известны его произведения только на греческом языке. Нигде не говорится, что он когда-либо писал по-сирийски.

³³ Основной труд по творчеству Романа – Grosdidier de Matons, 1977; на русском языке см. Аверинцев, 1997.

Роль сирийского элемента в творчестве Романа понимается разными исследователями по-разному. Ж. Гродидье де Матон³⁴ вовсе не рассматривает сирийский компонент в творчестве Романа, тогда как В. Петерсен³⁵ и Л. ван Ромпай³⁶ уделяют ему немало внимания, вплоть до того, что ван Ромпай в самом заглавии статьи называет Романа «сирийским поэтом в Константинополе», хотя это уже явное преувеличение. Все же очевидно, что семитские элементы в его творчестве очень и очень сильны.

Основным и почти единственным жанром, в котором творил Роман, был *кондак* (κοντάκιον) – большая литургическая поэма, некогда занимавшая особое место в богослужебном чине утрени. Роман, по-видимому, не был изобретателем этого жанра, но его талант привел к тому, что кондак остался в истории византийской литературы жанром одного автора, как и Роман – автором одного жанра. Кондаки, как и сирийские мадраше, строятся на основе сюжета из библейской или церковной истории. Основным методом истолкования здесь тоже выступает параллелизм; кондаки тоже состоят из строф, идентичных по ритмическому рисунку, в них присутствуют аллитерации и неизменный рефрен.

Однако на этом сходство заканчивается. В отличие от прямолинейного и иногда непредсказуемого в своих ассоциациях Ефрема, Роман обычно строит свое рассуждение по очень сложному плану, возвращается к одним и тем же темам и предметам и рассматривает их с разных точек зрения. Вместо назидательного монолога Ефрема у Романа мы часто видим маленькое театральное представление, где скупые строки Писания разворачиваются в изысканные диалоги, а библейские персонажи (даже самые неприглядные) получают возможность полностью высказаться. Если христианская литература отказалась от античной драмы, то в творчестве Романа и его последователей возникла своеобразная новая форма драматического искусства.

Рассмотрим в качестве примера отрывок из кондака Романа «О Святых Апостолах», посвященный празднику Вознесения. Это три строфы под названием икос (от греческого *ἰκος*, ‘дом’), в которых Христос наставляет апостолов, а они отвечают Ему³⁷:

³⁴ Grosdidier de Matons, 1977.

³⁵ Petersen, 1985.

³⁶ van Rompay, 1993.

³⁷ Этот авторский перевод в целом сохраняет размер оригинала.

Икос 13 (слова Христа)

– Голос один ко всем обращаю,
чтоб не тратить Мне сил, расточая слова,
вместе Мое слово слушайте:
отправляйтесь ко всей вселенной,
научите народы и царства,
ибо теперь Породивший Меня все Мне предал
на небе и на земле;
над чем властвовал пред воплощением,
над тем же и ныне царствую,
вас избрал Я в священный совет Себе,
Единственный в сердцах читающий.

Икос 14 (диалог)

– Ныне ко всем идите народам,
покаяния семя предавайте земле
и орошайте учением.
Ученики, такое услышав,
друг на друга глядели, головами качая:
– Где же нам взять силу голоса, чтоб ко всем говорить?
Такую мощь кто нам даст –
племенам и народам противостоять?
Мы не мудры, не научены,
мы умели лишь в море! Но Ты повелел,
Единственный в сердцах читающий!

Икос 15 (слова Христа)

– Робость из ваших сердец да исчезнет,
и пусть помыслы ваши недруг теперь не смутит,
хватит судить по-младенчески,
сделайтесь же мудры, словно змеи,
ради вас ведь и Я, словно змей, вознесен был,
и не оставьте, страшась за самих себя, проповедь.
Не в силе Моя победа –
приходит она через немощных;
платонствующим не радуюсь,
возлюбив в этом мире немудрое,
Единственный в сердцах читающий.

В творчестве Св. Романа Сладкопевца произошел своеобразный синтез различных тенденций, существовавших в первые века нашей

эры в христианской литературе на греческом и сирийском языках. Ряды параллельных образов, ритмические повторы и созвучия впервые выстроились в регулярную и четкую, но вместе с тем гибкую систему. Предшествующим опытам греческой поэзии не хватало регулярности, в то время как система сирийского стихосложения была лишена гибкости.

Так началась история византийской ритмической поэзии, основное правило которой византийский лексикон Зонары определял так (применительно к более позднему жанру, канону)³⁸: «если кто хочет составить канон, должен начать с мелодии ирмоса (первой строфы), а потом добавить тропари (последующие строфы), равные ирмосу по числу слогов и с теми же ударениями». Эта традиция берет свое начало еще в Септуагинте, а ее окончательное оформление состоялось под воздействием «второй волны» семитского влияния, пришедшей к грекам из сирийских источников, прямо или опосредованно.

С этого момента практически прекратилось всякое заметное воздействие ближневосточных культур на грекоязычную литературу. Заимствовались идеи, сюжеты и тексты, но в области формы греческая литература отныне развивалась собственным путем. С одной стороны, ожесточенные богословские споры и арабские завоевания привели к тому, что через полтора-два столетия после смерти Романа Византия потеряла большинство «национальных окраин» и стала страной с одной доминирующей культурой – греческой. Не только сирийская, но и коптская, эфиопская, армянская культуры, входившие некогда в единый византийский ареал, стали для греков чужими. С другой стороны, закончилась эпоха формирования новой традиции, когда культура бывает открыта влияниям извне, и отныне византийцы шли своим собственным путем.

8.3. Синтез синтеза: Акафист

Однако развитие поэзии, равно как и богословия, отнюдь не прекращалось и во второй половине первого тысячелетия нашей эры. У нас нет возможности проследить здесь даже в общих чертах, как оно

³⁸ Ἐάν τις θέλη ποιῆσαι κανόνα, πρῶτον δεῖ μελίσαι τὸν εἰρμόν, εἶτα ἐλαγαγεῖν τὰ τρολάρια, ἰσοσυλλαβοῦντα καὶ ὁμοτονοῦντα τῷ εἰρμῷ. Цит. по Bouvy, 1886:270; также обсуждается в Pitra, 1876:xlvi.

протекало и к чему привело, но мы можем указать хотя бы на один пример – на Акафист Богородице. Среди его возможных авторов, как отмечает С.С. Аверинцев³⁹ – Аполлинарий Лаодикийский (IV век), Св. Роман Сладкопевец (VI в.), Патриарх Константинопольский Сергей I (VII в.), Георгий Писида (VII в.), Георгий Сикелиот (VII – VIII в.), Патриарх Константинопольский Герман I (VIII в.), инокиня Кассия (VIII в.), Патриарх Фотий (IX в.) и другие. Несомненно, сам Акафист появился не вдруг, многое, сказанное в нем, звучало и у других авторов – например, в проповеди Св. Софрония Иерусалимского (VII в.)⁴⁰, откуда автор Акафиста мог заимствовать немало образов и даже конкретных выражений, если, разумеется, он жил позже Софрония. Так что можно сказать, что у этого текста в любом случае много авторов.

По своей форме Акафист, действительно, очень похож на кондаки Романа – каждая строфа повторяет ритм предыдущей с незначительными вариациями. Однако он намного сложнее и изящнее, чем кондаки Романа, к тому же не настолько динамичен. Сюжетная основа Акафиста – рассказ о празднике Благовещения, когда архангел Гавриил возвестил Марии о грядущем рождении Христа. Однако об этом сюжете в Акафисте говорится крайне мало, его основное содержание – 144 *херетизма*⁴¹, то есть приветствия Богородице, начинающиеся со слова χαίρε, «радуясь». Эти херетизмы строго организованы по форме: 12 приветствий в каждой строфе плюс рефрен. Первая пара в каждой строфе содержит по 10 слогов в строке, вторая – 13, третья – 16, четвертая – 14, пятая и шестая – по 11. Почти все пары связаны яркими созвучиями, как правило – концевыми. Это уже почти регулярная рифма, но еще не совсем, потому что в Акафисте встречаются, хотя и редко, несозвучные пары херетизмов.

Что касается их содержания, то автор раскрывает в 144 приветствиях свое богословие – антиномическое и типологическое. Стоит привести небольшой отрывок из него – первые две (из двенадцати) строф, называемых, как и в кондаках, *икосами*⁴².

³⁹ Аверинцев, 1997:244.

⁴⁰ Bouvy, 1886:198 и далее.

⁴¹ С.С. Аверинцев называет херетизмы *хайретизмами*, основываясь на другой традиции греческого произношения.

⁴² Полный текст Акафиста содержит также начальную строфу под названием *проимий*, и промежуточные краткие строфы, которые называются *кондаками* (не путать с кондаком как большой поэмой), но здесь они ради краткости не приводятся.

Икос 1

Первый из ангелов был послан с небес
чтобы Богородице радость возвестить.
И когда бесплотный вестник увидел
как Ты, Господь, принимаешь плоть,
то замер в изумлении, взывая к ней:
– Радуйся! Радость в тебе воссияет.
Радуйся! Проклятие в тебе исчезает.
Радуйся, к падшему Адаму воззвание,
Радуйся, Евиных слез утешение!
Радуйся, высота, куда помысел не взойдет человеческий,
Радуйся, глубина, куда взор не проникнет ангельский!
Радуйся, ибо ты – престол Царский,
Радуйся, ибо носишь Носящего вселенную.
Радуйся, звезда, рождающая солнце,
Радуйся, чрево Божьего воплощения!
Радуйся, творение в тебе обновляется!
Радуйся, Творец твоим младенцем становится!
Радуйся, безбрачная Невеста!

Икос 2

Непознаваемую тайну познать желая,
Дева вестника вопрошала:
– Как может родиться сын
от девственного чрева, скажи?
На это он ответил ей, с трепетом к ней взывая:
– Радуйся, таинство неизреченного совета,
Радуйся, вера потаенных молитв!
Радуйся, преддверие Христовых чудес,
Радуйся, начало наставлений Его!
Радуйся, лестница, по которой с неба сошел Бог,
Радуйся, мост, возводящий земное на небеса!
Радуйся, ангелов многохвальное уливание,
Радуйся, демонов многослезное уязвление!
Радуйся! Не описать, как родила ты Свет.
Радуйся! На вопрос о том никому не дала ответ.
Радуйся, превосходящая знание мудрецов,
Радуйся, просвещающая разум верных!
Радуйся, безбрачная Невеста!

К сожалению, русский перевод лишь в малой мере передает то буйство созвучий и ритмических повторов, которое мы видим в оригинале (начало речи архангела):

Χαίρε δι' ἧς ἡ χαρὰ ἐκλάμψει·
χαίρε δι' ἧς ἡ ἀρὰ ἐκλείψει·
χαίρε τοῦ πεσόντος Ἀδὰμ ἡ ἀνάκλησις·
χαίρε τῶν δακρύων τῆς Εὐας ἡ λύτρωσις·
χαίρε ὕψος δυσανάβατον ἀνθρωπίνοις λογισμοῖς·
χαίρε βάθος δυσθεώρητον καὶ ἀγγέλων ὀφθαλμοῖς...

Можно надеяться, что этот текст еще станет предметом подробного и полного исследования, но сейчас мы скажем о нем только несколько важных слов, следуя за наблюдениями С.С. Аверинцева⁴³. Акафист – своеобразная картина вселенной, многосторонняя, сложная, сбалансированная. Здесь в сжатом виде представлена и вся история человечества, ведь Богородица, открывающая для человечества новую жизнь, сопоставляется с Адамом и Евой. Если она – лестница, по которой спускается на землю Бог, то одновременно она и мост, по которому человечество достигает небес. Если воплощению Христа радуются ангелы, то одновременно им уязвлены демоны. Полный противоречий мир обретает целостность и полноту в синтезе высшего порядка, богословском и поэтическом одновременно.

И.М. Дьяконов отмечал, что для древних мифологий характерно наличие двух видов женских божеств. С одной стороны, это дева-воительница и охотница, активно действующая во внешнем мире, а с другой – супруга и мать, хранительница домашнего очага.⁴⁴ Но в образе Богородицы эти два начала парадоксальным образом соединяются: она Дева и Мать одновременно⁴⁵. Об этом говорит и рефрен гимна – χαίρε νύμφη ἀνύμφευτε, дословно его можно перевести (как в славянской версии) «радуйся, невеста невестная», то есть невеста, которая

⁴³ Аверинцев, 1997:244-249.

⁴⁴ Дьяконов, 1990:88 и далее.

⁴⁵ Кстати, нет ничего удивительного в том, что протестантское богословие, отказавшееся на практике от почитания Богородицы, перестало видеть в ней и Вечную Деву. В отличие от православных и католиков, протестанты обычно утверждают, что после рождения Иисуса она жила с Иосифом обычной супружеской жизнью, и у них были другие дети (по толкованиям православных и католиков упомянутые в Евангелиях «братья и сестры Иисуса») были двоюродными, или же детьми Иосифа от первого брака).

непричастна браку; об этом напрямую говорит один из херетизмов – «радуйся, противоположности воедино сопрягая».

Я думаю, не будет преувеличением сказать, что это радостное величание, а с ним и очень, очень многое в современной картине мира возникло не в последнюю очередь потому, что изящная логика греческих философов и поэтов некогда встретила с разветвленным параллелизмом еврейских пророков и псалмопевцев, и синтез этих двух начал во многом сформировал мир, в котором мы живем.

Заключение

В этой книге мы постарались рассмотреть на конкретном материале основные особенности библейского параллелизма и связанные с ними проблемы. Здесь будет уместно привести краткое резюме основных тезисов, на которых построена книга.

Параллелизм – одна из основных особенностей библейского языка, и в последние десятилетия он привлекает все больше внимания исследователей. При этом они замечают, что параллелизм характерен не только для Библии, и что это не просто некий формальный прием, но способ описания окружающего мира. Это явление исследуется не только литературоведами, но в равной мере лингвистами и культурологами.

Во многом это связано с тем, что библеисты все чаще обращаются к тексту как таковому и все реже ставят своей целью реконструкцию некоторой реальности, которая предшествовала тексту. В этом, как и во многих других отношениях, они следуют общему вектору развития гуманитарных наук.

Параллелизм можно с уверенностью назвать основным конституирующим признаком библейской поэзии, хотя среди ученых нет полного согласия в том, что именно считать поэзией в Библии и каковы другие ее особенности. Но практически все признают, что поэзия в Библии есть, и что основана она прежде всего на многоуровневом параллелизме.

Что касается лингвистики, то она подтверждает: человеку свойственно выстраивать свою речь в виде параллельных по форме и содержанию высказываний. Но параллелизм нельзя понимать строго формально – при таком подходе вне поля нашего зрения окажется слишком много текстов, явно основанных на параллелизме.

Параллелизм играет столь значительную роль далеко не только в библейской традиции – он характерен для фольклорных текстов практически всех народов. Некоторые литературные традиции (к их числу относятся и библейская) в дальнейшем развивают этот метод, а другие (например,

греко-римская античная литература) создают иные средства описания окружающего мира.

На древнем Ближнем Востоке параллелизм вообще играл значительную роль, что в значительной мере объясняется отношением людей той эпохи к слову, в особенности к имени. Оно было для них не просто ярлыком, отличающим одну личность или предмет от другой, а выражением самой сути этой личности или предмета. Назвать правильным именем значило познать суть, обрести власть над предметом. В самых ранних текстах, таких, как шумерские или аккадские, параллелизм построен по достаточно простым образцам. На примере угаритских текстов мы видим, какую роль он может играть в сложном повествовании, а библейская письменность – настоящий расцвет параллелизма.

Действительно, в Библии параллелизм – основной художественный прием. Его суть состоит прежде всего в соположении одноуровневых элементов текста (фонем, лексем, фраз, эпизодов). В результате подчеркиваются парадигматические отношения между сопоставляемыми элементами, возникает система множественных и подчас неочевидных смыслов. В первую очередь параллелизм связан с поэтической функцией, но явно не только с ней, поскольку смысл в параллельных конструкциях не менее важен, чем внешние совпадения.

Самым элементарным уровнем параллелизма можно считать созвучия. Слова, сами по себе как будто не связанные друг с другом, благодаря звуковым совпадениям неожиданно образуют в данном конкретном контексте единый комплекс понятий, несводимый к сумме значений каждого из слов.

В тексте мы привыкли различать несколько уровней: звук – слово – предложение – абзац – текст, причем каждый следующий уровень использует предыдущие как строительный материал: из звуков составляются слова, из слов – фразы и т.д. Однако в художественном и особенно в поэтическом тексте каждый из уровней обладает собственным значением, которое не поглощается уровнями более высокого порядка, а сочетается с ними. Контекст не просто уточняет значение слова, но порождает новые смыслы, подчас не засвидетельствованные в словарях.

На этом основан и т.н. янусов параллелизм: одно и то же слово в двух или даже трех разных значениях вступает в смысловые связи с разными отрезками текста. Читатель возвращается к уже прочитанному слову и понимает его уже в ином смысле, причем авторский замысел основан на

этой многозначности. Возможно, авторы или редакторы письменного текста стремились таким образом заложить в него более одного варианта прочтения, чтобы хоть отчасти сохранить вариативность и многозначность фольклорной традиции. Подобную многозначность мы замечаем далеко не только на уровне отдельных слов и выражений, но и на уровне целых текстов – такова, в частности, Песнь Песней.

Образный ряд в текстах библейской традиции часто представляет собой ряд символов, связанных между собой отношениями параллелизма. Эти отношения несводимы к тем логическим построениям, которые можно сделать, исходя из строго грамматического и словарного значения отдельных слов и выражений, а порой даже противоречат им.

Говоря шире, художественный текст, в отличие от нехудожественного, нелинеен: он излагает те же самые события и идеи более избирательно и менее последовательно. В прозе связность обеспечивается по преимуществу лингвистическими средствами, а в поэзии – поэтическими, из которых важнейшую роль играет параллелизм.

Текст, чтобы быть еще и интересным, должен быть отчасти непоследовательным, читательские ожидания должны в некоторой степени нарушаться. Соответственно, неполный, неожиданный, нестандартный параллелизм есть параллелизм более изысканный и совершенный.

На примере отдельных отрывков и даже книг, можно легко убедиться, что параллелизм играет существенную роль и на уровне композиции. Мы не находим, например, в Псалтири тематических рубрик или оглавления, но в этой книге хорошо заметно тематическое и формальное сходство отдельных блоков псалмов, а сама она органично разделяется на пять основных частей, построенных примерно по одному образцу. Библейские тексты не поддаются разбиению по строго определенным схемам, но они организованы по сложным принципам, не всегда очевидным современному читателю.

Параллелизм на композиционном уровне бывает особенно трудно заметить. Однако часто именно сопоставление различных отрывков, особенно в повествовательных текстах, помогает нам понять мысль авторов, в том числе и их богословие. Ведь Библия и для иудеев, и для христиан всегда была прежде всего Священной Историей, и основные идеи (в том числе и богословские) в ней выражены преимущественно в форме повествований.

В повествовательных книгах становится особенно заметной еще одна особенность библейского параллелизма: нередко он отражает смену точек зрения. Автор стремится описать свой предмет наиболее полно и подробно и поэтому показывает его с разных сторон, причем иногда такая полнота охвата приводит к формальным противоречиям, которые, однако, не смущали библейских авторов.

На этих теоретических основаниях построена предложенная в книге классификация параллелизма. Существовавшие до сих пор классификации обычно были основаны на внешних формах параллелизма и выглядели слишком неполными. Наша классификация обращает внимание прежде всего на те отношения, которые связывают параллельные элементы, а также на функцию, которую играют эти отношения в тексте. В чем автор видел связь между двумя предметами или явлениями, и зачем он показал читателю на эту связь – вот два вопроса, которые лежат в основе классификации.

Помимо этого, она учитывает и некоторые второстепенные параметры. Насколько эксплицитно выражена эта связь, насколько она ожидаема в данном контексте – эти обстоятельства также влияют на наше восприятие параллелизма. Отдельно отмечаются случаи янусова параллелизма, а также возвратный параллелизм, когда текст возвращает нас к прежде прочитанному отрывку.

Анализ конкретных текстов, от небольших отрывков до целых книг, показывает нам, что предложенное в этой работе понимание параллелизма позволяет нам лучше увидеть и оценить изначальный замысел библейских авторов и обратить внимание на детали, которые обычно опускает не слишком внимательный читатель.

Однако разговор о библейском параллелизме был бы неполон, если бы мы не обратили внимания на ту роль, которую сыграло это явление в становлении нашей современной цивилизации. Для этого сначала необходимо сравнить его с литературными приемами, которыми пользовалась античная литература, поскольку именно эти две традиции можно считать ее основными истоками.

В античном арсенале риторических приемов мы находим и сходные с параллелизмом, такие, как исоколон и антитеза, однако их можно считать сугубо формальными приемами, тогда как у библейских авторов параллелизм выглядит как отражение их способа мышления и восприятия окружающего мира. Во многом это зависит от ценностных установок каждой культуры. Для библейского автора изначально зада-

на абсолютная шкала ценностей; чтобы оценить то или иное явление, достаточно связать его с чем-то, что уже оценено по этой шкале, и наилучшим средством тут оказывается параллелизм. Но для античного ратора такой шкалы нет, поэтому ему приходится подробно убеждать читателя или слушателя в своей правоте.

Параллелизм, как уже отмечалось, неотделим от многозначности, но античному автору многозначность представляется скорее недостатком, поскольку ему важно донести до читателя свои идеи во всей цельности и полноте. Кроме того, библейским текстам свойствен динамизм: главное в них – действие. Античной риторике, напротив, важно как можно подробнее описать статичное состояние предмета или явления. Конечно, это не строгие правила, а всего лишь тенденции, здесь можно привести множество исключений.

Эти две традиции – библейский параллелизм и античная риторика – не просто сосуществовали, но вступили в плодотворное взаимодействие, дополняя друг друга. Первым и весьма шагом к сближению стала Септуагинта, древнегреческий перевод Ветхого Завета, а первым (но не последним) знаительным результатом этого сближения – Новый Завет. Как показывают конкретные примеры, адекватно понимать новозаветные тексты можно только исходя из того, что этот корпус текстов основан и на семитской, и на античной литературной традиции. Между ними не всегда возможно провести границу: например, некоторые отрывки из Посланий могут рассматриваться как раннехристианские гимны в семитском духе или как образцы эллинистической риторики.

Из всех возможных областей, где синтез библейского параллелизма и античной риторики сыграл заметную роль, эта книга кратко остановилась только на двух: на становлении христианского богословия и на возникновении новой поэзии, основанной на силлаботонических размерах и рифме. Оба этих явления привычны для нас, но для своего времени они были совершенно новыми и, по-видимому, не могли бы возникнуть иначе как в точке встречи этих двух традиций, синтез которых во многом определил облик нашей нынешней цивилизации.

Можно надеяться, что “Поэтика библейского параллелизма” поможет читателю увидеть в Библии важные для понимания этой великой книги человечества детали, которые раньше ускользали от его внимания. Ученые, исследующие библейские тексты, могут найти в настоя-

щей работе ряд теоретических положений и методов анализа; те, кто работают в смежных областях (например, изучает другие древние культуры) – некоторые типологические параллели к своему собственному материалу.

В любом случае, автор надеется, что его труд будет интересен и полезен и профессионалам, и всякому заинтересованному читателю, приступающему к чтению Библии как Священного Писания или как великого памятника мировой культуры.

Библиография

Периодические издания

- АО** — Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России.
- ВЕУМ** — Вестник Еврейского университета в Москве.
- ВДИ** — Вестник древней истории.
- ВЛ** — Вопросы литературы.
- ВФ** — Вопросы философии.
- Континент** — Континент. Литературный, публицистический и религиозный журнал.
- МБ** — Мир Библии.
- AG** — *Analecta Gregoriana cura pontificae Universitatis Gregorianaе edita. Series facultatis theologiae.*
- Biblica** — *Biblica: commentarii editi a Pontificio Instituto Romae.*
- BLS** — Berkley Linguistic Society.
- CBQ** — Catholic Biblical Quaterly.
- Diacritics** — *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism.*
- ETL** — *Ephemerides Theologicae Lovanenses.*
- GRBS** — *Greek, Roman and Byzantine Studies.*
- HTR** — Harvard Theological Review.
- JANES** — The Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University.
- JBL** — Journal of Biblical Literature.
- JJS** — Journal of Jewish Studies.
- JNSL** — Journal of Northwest Semitic Languages.
- JSOT** — Journal for the Study of the Old Testament.
- JSS** — Journal of Semitic Studies.
- JTT** — Journal of Translation and Textlinguistics.
- Language** — *Language: Journal of the Linguistic Society of America.*
- Lingua** — *Lingua: International Review of General Linguistics.*
- MSU** — *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens.*

NT	—	Novum Testamentum. An International Quaterly for New Testament and Related Studies.
PO	—	Parole de l'Orient.
PT	—	Poetics Today.
RB	—	Revue Biblique.
SJOT	—	Scandinavian Journal of the Old Testament.
Textus	—	Textus. Studies of the Hebrew University Bible Project.
VT	—	Vetus Testamentum. An International Quaterly for Old Testament and Related Studies.
WTJ	—	Westminster Theological Journal.
ZAW	—	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.

Серии книг

БЛИИ	—	Библия. Литературоведческие и лингвистические исследования.
НЛ	—	Новое в лингвистике.
ВВ	—	Biblische Beiträge.
СВ OTS	—	Coniectanea Biblica. Old Testament Series.
СВР	—	Cahiers de Biblia Patristica.
СВQ MS	—	Catholic Biblical Quaterly Monograph Series.
СВQMS	—	Catholic Biblical Quaterly Monograph Series.
СВРБ	—	Cahiers de la Revue Biblique.
СВСО	—	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
СВRLANT	—	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
СВJL	—	Janua Linguarum.
СВJSNTSup	—	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series.
СВJSOTSup	—	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series.
СВLD	—	Lectio Divina.
СВOBO	—	Orbis Biblicus et Orientalis.
СВOS	—	Oudtestamentliche Studiën.
СВRNS	—	Recherches. Nouvelle série.
СВSBLDS	—	Society for Biblical Literature Dissertation Series.
СВSC	—	Sources Chrétiennes.
СВTTS	—	Tübinger Theologische Studien.
СВUBS MS	—	United Bible Societies Monograph Series.

VCSup	—	Vigiliae Christianae Supplements.
VTSup	—	Supplements to Vetus Testamentum.
WBS	—	Wiener Byzantinische Studien.
WMANT	—	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament.

Использованная литература

Аверинцев, 1971 — Аверинцев С.С. Греческая “литература” и ближневосточная “словесность” (противостояние и встреча двух творческих принципов) // ВЛ, 1971, № 8, с. 40-68; сб. Типология и взаимосвязь литератур Древнего мира, под ред. П.А. Гринцера, Москва, 1971, сс. 206-266.

Аверинцев, 1973 — Аверинцев С. С. Византийские эксперименты с жанровой формой классической греческой трагедии // Проблемы поэтики и истории литературы. Сб. статей к 75-летию со дня рождения М.М. Бахтина под ред. С.С. Конкина. Саранск, 1973, сс. 255-270.

Аверинцев, 1979 — Аверинцев С.С. Неоплатонизм перед лицом Платоновой критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. Сб. статей под ред. Ф.Х. Кессиди. Москва, 1979, сс. 83-97.

Аверинцев, 1981 — Аверинцев С. С. Риторика как подход к обобщению действительности. // Поэтика древнегреческой литературы. Сб. статей под ред. С.С. Аверинцева. Москва, 1981, сс. 15 - 46.

Аверинцев, 1983 — Аверинцев С. С. Между “изъяснением” и “прикровением”: ситуация образа в поэзии Ефрема Сирина // Восточная поэтика. Специфика художественного образа. Сб. статей под ред. П.А. Гринцера. Москва, 1983, сс. 223-260.

Аверинцев, 1986a — Аверинцев С. С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. Сб. статей под ред. М.Л.Гаспарова. Москва, 1986, сс. 5-18.

Аверинцев, 1986b — Аверинцев С. С. Византийская риторика. Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры // Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. Сб. статей под ред. М.Л.Гаспарова. Москва, 1986, сс. 19-90.

Аверинцев, 1987 — Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата. Москва, 1987.

Аверинцев, 1989 — Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // ВФ, 1989, № 3, сс. 142-228.

- Аверинцев, 1991** — Аверинцев С. С. Античная риторика и судьбы античного рационализма // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. Сб. статей под ред. М.Л. Гаспарова. Москва, 1991, сс. 3-26.
- Аверинцев, 1994** — Аверинцев С. С. Многоценная жемчужина. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. Москва, 1994.
- Аверинцев, 1996** — Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва, 1996.
- Аверинцев, 1997** — Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. Москва, 1997.
- Аверинцев, 2004** — Псалмы Давидовы. Перевод С.С. Аверинцева. Киев, 2004.
- Алпатов, 1998** — Алпатов В.М. История лингвистических учений. Москва, 1998.
- АР, 1978** — Античные риторики. Под ред. А.А. Тахо-Годи. Москва, 1978.
- АТЯС, 1996** — Античные теории языка и стиля. Под ред. М.Фрейденберг. С-Петербург, 1996 (перепечатка с издания 1936 года).
- Афанасьева, 1997** — Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. Сб. переводов. Вступительная статья, перевод комментарии В.К. Афанасьевой. С-Петербург, 1997.
- Афанасьева, 2000** — Афанасьева В.К. Предисловие // Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Сб. переводов под ред. Г.А. Беловой и Т.А. Шерковой. Москва, 2000, сс. 5-31.
- Белова – Шеркова, 2000** — Когда Ану сотворил небо. Литература древней Месопотамии. Сб. переводов под ред. Г.А. Беловой и Т.А. Шерковой. Москва, 2000.
- Брановер, 1991** — Пятикнижие Моисеево, или Тора: Брейшит. Под ред Г. Брановера. Иерусалим – Москва, 1991.
- Брановер, 1993** — Пятикнижие Моисеево, или Тора: Шемот. Под ред Г. Брановера. Иерусалим – Москва, 1993.
- Бубер, 1995** — Бубер М. Два образа веры. Москва, 1995.
- Булгаков, 1954** — Булгаков С. Философия имени. Париж, 1954.
- БЭ, 1996** — Библейская энциклопедия. Москва, 1996 (перевод издания Encyclopedia of the Bible. Oxford, 1989).
- Вдовиченко, 2002** — Вдовиченко А.В. Дискурс – текст – слово. Статьи по истории, библеистике, философии языка. Москва, 2002.

- Вейнберг, 1993** — Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н. э. Москва, 1993.
- Веселовский, 1940** — Веселовский А. Н. Историческая поэтика. Ленинград, 1940.
- Гаспаров, 1989** — Гаспаров М. Л. Очерк истории европейского стиха. Москва, 1989.
- Гаспаров, 1991** — Гаспаров М. Л. Античная риторика как система // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. Сб. статей под ред. М.Л. Гаспарова. Москва, 1991, сс. 27-59.
- Генис, 2001** — Генис А. Довлатов и окрестности. Москва, 2001.
- Гийом, 1992** — Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. Москва, 1992.
- Гиршман 2002** — Гиршман М. Еврейская и христианская интерпретация Библии в поздней античности. Иерусалим – Москва, 2002.
- Голосовкер, 1987** — Голосовкер Я.Э. Логика мифа. Москва, 1987.
- Гордезиани, 1978** — Гордезиани Р.В. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978.
- Гордезиани, 1988** — Гордезиани Р.В. “Илиада” и “Одиссея” – памятники письменности // Античность как тип культуры. Сб. статей под ред. А.Ф. Лосева. Москва, 1988.
- Грантовский, 1988** — Грантовский Э.А. Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии. Москва, 1988.
- де Ваард – Найда, 1998** — де Ваард Я., Найда Ю. На новых языках заговорят. Функциональная эквивалентность в библейских переводах. С-Петербург, 1998.
- Десницкий – Лазаренко, 2005** — Послание к Ефесеянам. Послание к Евреям. Москва, 2005.
- Десницкий – Рашковский – Смагина, 2000** — Притчи. Перевод и комментарии А.С. Десницкого, Е.Б. Рашковского, Е.Б. Смагиной. // Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова. Москва, 2000, сс. 11-68.
- Десницкий, 1996а** — Десницкий А. С. Септуагинта: на пути от библейской к византийской поэзии // ВЕУМ, 1996, № 1 (11), сс. 84-106.
- Десницкий, 1996б** — Десницкий А. С. Семитские истоки византийской литургической поэзии // Традиции и наследие христианского Востока. Материалы международной конференции. Москва, 1996, сс. 209-220.

Десницкий, 1997а — Десницкий А. С. Переводческая техника Септуагинты в контексте эволюции эллинистической поэтики (анализ песен и благословений Пятикнижия). Текст диссертации на соискание степени кандидата филологических наук. Москва, 1997 (на правах рукописи).

Десницкий, 1997б — Десницкий А. С. Книга пророка Ионы – старая сказка? // МБ 4 (1997), сс. 58-61.

Десницкий, 1999а — Десницкий А.С. Поддается ли библейский параллелизм классификации? // Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Москва, 1999, часть I, сс. 64-82.

Десницкий, 1999б — Десницкий А.С. Септуагинта как художественный перевод // БЛЛИ 3, Москва, 1999, сс. 157-186.

Десницкий, 2000а — Десницкий А.С. Рах Saussuriana и современная библеистика // Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Москва, 2000, Часть 2, сс. 42-56.

Десницкий, 2000б — Десницкий А.С. Особенности переводческой техники в поэтических отрывках Септуагинты // *Colloquia classica et Indo-Europeica II*. Сб. статей под ред. Н.Н. Казанского. С-Петербург, 2000, сс. 146-171.

Десницкий, 2001 — Десницкий А.С. Параллелизм как композиционный принцип текстов библейской традиции // *Древний Восток. Общность и своеобразие культурных традиций*. Сб. статей под ред. О.И. Павловой. и А.А. Немировского. Москва, 2001, сс. 178-199.

Десницкий, 2002 — Десницкий А.С. Поэзия и проза в Ветхом Завете // ВДИ 2002, № 1 (240), сс. 68-86.

Десницкий, 2003 — Десницкий А.С. Экзегеза Святителя Григория Нисского («О жизни Моисея»): заметки на полях. // АО, 2003, № 2 (36), сс. 78-90.

Десницкий, 2004а — Десницкий А.С. “Ты жених крови у меня” – как можно истолковать Исход 4:24-26? // АО, 2004, № 2 (40), сс. 59-72.

Десницкий, 2004б — Десницкий А.С. “...Для иудеев соблазн, для эллинов безумие...” Библейский параллелизм, античная риторика и антиномическое богословие // *Континент* 122 (2004), сс. 259-277.

Додд, 2004 — Додд Ч.Г. Притчи Царства. Москва, 2004.

Дьяконов – Коган, 1998 — Ветхий Завет. Плач Иеремии. Экклесиаст. Песнь Песней. Пер. и комм. И.М. Дьяконова и Л.Е. Когана при участии Л.В. Маневича. Москва, 1998.

- Дьяконов, 1967** — Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. Москва, 1967.
- Дьяконов, 1990** — Дьяконов И.М. Архаические мифы Востока и Запада. Москва, 1990.
- Дьяконов, 1995** — Дьяконов И.М. Победная “Песнь Деборы” // МБ 3 (1995), сс. 64-71.
- Елизаренкова, 1993** — Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. Москва, 1993.
- Емельянов, 2001** — Емельянов В.В. Древний Шумер. Очерки культуры. С-Петербург, 2001.
- Живов, 2002** — Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. Москва, 2002.
- Жукова, 1998** — Жукова Л. Интерпретация еврейской Библии у Павла // БЛЛИ 1, Москва, 1998, сс. 151-172.
- Иванов, 1964** — Иванов. В.В. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции. // Индия в древности. Сб. статей под ред. В.В. Струве и Г.М. Бонгард-Левина. Москва, 1964, сс. 85-94.
- Иванов, 1979** — Иванов В.В. Н.И. Конрад как интерпретатор древнедальневосточного текста // Исэ Моногатори. Пер. и прим. Конрад Н.И. Москва: Наука, 1979, сс. 260-286.
- ИВЛ** — История всемирной литературы. Тт. 1-8. Москва, 1983-1994.
- ИГЛ** — История греческой литературы. Под ред. С.И. Соболевского и др. Тт. 1-3. Москва – Ленинград, 1946, 1955, 1960.
- Калиганов – Польшванский, 1990** — Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX - XVIII веков. Сб. переводов под ред. И. Калиганова и Д. Польшванского. Москва, 1990.
- Каплан, 1998** — Каплан А. Живая Тора. Нью-Йорк – Иерусалим, 1998.
- Карташев, 1994** — Карташев А.В. Вселенские соборы. Москва, 1994.
- Кауфман, 1997** — Кауфман И. Религия Древнего Израиля // Библейские исследования. Сб. статей под ред. Б.Шварца. Москва, 1997.
- Коган, 1998** — Коган Л.Е. К этимологии этнонима ‘Израиль’ (южносемитские элементы в аморейской ономастике) // БЛЛИ 1, Москва, 1998, сс. 179-186.
- Конрад, 1974** — Конрад Н.И. Японская литература от «Кодзики» до Токутоми. Москва, 1974.
- Крифт, 2002** — Крифт П. Трактаты. Москва, 2002.

- Кронгауз, 1999** — Кронгауз М.А. Семантика словообразовательного параллелизма // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. Сб. статей под ред. Х. Баран и др. Москва, 1999, сс. 480-487.
- Кронгауз, 2001** — Кронгауз М.А. Семантика. Москва, 2001.
- Левинская, 1999** — Левинская И.А. Деяния апостолов. Историко-филологический комментарий. Главы I-VIII. Москва, 1999.
- Леви-Строс, 1994** — Леви-Строс К. Первобытное мышление. Москва, 1994.
- Лихачев, 1962** — Лихачев Д.С. Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.). Москва – Ленинград, 1962.
- Лорд, 1994** — Лорд А.Б. Сказитель. Москва, 1994.
- Лосев, 2001** — Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к “Диалектике мифа”. Москва, 2001.
- Лотман – Успенский, 2000** — Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Миф – имя – культура // Лотман, 2000, сс. 525-543.
- Лотман, 1970** — Лотман Ю.М. Структура художественного текста. Москва, 1970.
- Лотман, 1972** — Лотман Ю.М. Анализ поэтического текста. Ленинград, 1972.
- Лотман, 1998** — Лотман Ю.М. Об искусстве. С-Петербург, 1998.
- Лотман, 1999** — Лотман Ю.М. Внутри мыслящих миров. Москва, 1999.
- Лотман, 2000** — Лотман Ю.М. Семиосфера. С-Петербург, 2000.
- Льюис, 2000** — Льюис К.С. Размышления о псалмах // Льюис К.С. Собрание сочинений в восьми томах. Т. 8. Москва, 2000, сс. 267–336.
- ЛЭ, 2001** — Литературная энциклопедия терминов и понятий. Под ред. А.А. Николкина. Москва, 2001.
- ЛЭС, 1990** — Лингвистический энциклопедический словарь. Под ред. В.Н. Ярцевой. Москва, 1990.
- Маневич, 2001** — Ветхий Завет: перевод с древнееврейского. Книга Иеремии. Пер., вступительная статья и комм. Л.В. Маневича.
- Матюшина, 1993** — Матюшина И. Г. Канон – стиль – магия. О звуковой организации древнегреческой поэзии // От мифа к литературе: сборник в честь 75-летия Е. М. Мелетинского. Сб. статей под ред. С. Ю. Неклюдова и Е. С. Новика. Москва, 1993, сс. 275-296.

- Милитарев, 2003** — Милитарев А.Ю. Воплощенный миф. “Еврейская идея” в цивилизации. Москва, 2003.
- Миллер, 1991** — Миллер Т. А. От поэзии к прозе (Риторическая проза Горгия и Исократа) // Античная поэтика. Риторическая теория и литературная практика. Сб. статей под ред. М.Л. Гаспарова. Москва, 1991, сс. 60-105.
- МНМ, 1991** — Мифы народов мира. Энциклопедия под ред. С.А. Токарева. Тт. 1-2, Москва, 1991.
- Муравьев, 1999** — Муравьев А.В. “Священный” язык в историко-церковной перспективе // Богослужебный язык русской Церкви. Сб. статей под ред. Т. Шевкунова и Н. Каверина. Москва, 1999, сс. 238-239.
- Пигулевская, 1979** — Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. Москва, 1979.
- Потебня, 1883** — Потебня А. Объяснение малорусских и сродных народных песен. Тт. 1-2. Варшава, 1883, 1887.
- Раевский, 2001** — Раевский Д.С. Скифский звериный стиль: поэтика и прагматика // Древние цивилизации Евразии. История и культура. Материалы Международной научной конференции, посвященной 75-летию Б.А. Литвинского. Москва, 2001, сс. 364-380.
- Селезнев, 1996** — Селезнев М.Г. Иудаизм и эллинизм: встреча культур // Азия – диалог цивилизаций. Сб. статей под ред. Б.А. Литвинского и Е.В. Антоновой. С-Петербург, 1996, сс. 327-382.
- Селезнев, 1997** — Селезнев М.Г. Вместо предисловия // Библейские исследования. Сб. статей под ред. Б. Шварца, Москва, 1997, сс. 9-24.
- Селезнев, 1999а** — Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Бытия. Пер. и комм. М.Г. Селезнева. Москва, 1999.
- Селезнев, 1999б** — Селезнев М.Г. Женщина и мужчина у источника. // МБ 6 (1999), сс. 31-38.
- Селезнев, 2000** — Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Исход. Пер. и комм. М.Г. Селезнева. Москва, 2000.
- Сепир, 1993** — Сепир. Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. Москва, 1993.
- Смагина, 2002** — Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Даниила. Пер. и комм. Е.Б. Смагиной. Москва, 2002.
- Смагина, 2004** — Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Книга Даниила. Книга Эсфири. Пер. и комм. Е.Б. Смагиной. Москва, 2004.

- Соджин, 1997** — Соджин. Дж.А. Долитературная стадия библейской традиции. Жанры // Библейские исследования. Сб. статей под ред. Б. Шварца, Москва, 1997, сс. 76-112.
- Соссюр, 1977** — Соссюр Ф де. Труды по языкознанию. Москва, 1977.
- ТБ, 1904** — Толковая Библия. Под ред. Лопухина А.П., т. 1, С-Петербург, 1904.
- Тищенко, 1998** — Тищенко С.В. Кто написал Тору? К литературной истории Пятикнижия. // БЛЛИ 1, Москва, 1998, сс. 11-82.
- Тов, 2001** — Тов Э. Текстология Ветхого Завета. Москва, 2001.
- Торшилов, 1999** — Торшилов Д.О. Античная мифография: мифы и единство действия. С-Петербург, 1999.
- Ужаревич, 1999** — Ужаревич Й. Проблема поэтической функции. // Роман Якобсон. Тексты, документы, исследования. Сб статей под ред. Х. Баран и др. Москва, 1999, сс. 613-625.
- Уорф, 1960** — Уорф Б.Л. Наука и языкознание. // НЛ 1, Москва, 1960.
- Успенский, 1979** — Успенский Б.А. Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски? // Вторичные моделирующие системы. Сб. статей под ред. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1979, сс. 79-82.
- Успенский, 2000** — Успенский Б. Поэтика композиции. С-Петербург, 2000.
- Фаст, 2000** — Фаст прот. Г. Толкование на книгу Песнь Песней Соломона. Красноярск, 2000.
- Хейзинга, 2001** — Хейзинга Й. Homo Ludens (человек играющий). Москва, 2001.
- Хомский, 1998** — Хомский Н. Синтаксические структуры. // Л. Ельмслев, Н. Хомский. Сб. трудов. Благовещенск, 1998, сс. 23-138.
- Шифман, 1999** — О Ба'лу. Угаритские поэтические сказания. Пер., введение и комм. И.Ш. Шифмана. Москва, 1999.
- Шмайна-Великанова 2000** — Шмайна-Великанова А.И. Образ первоначальной Церкви в Ордах Соломона // Наше положение: образ настоящего. Сб. статей. Москва, 2000, сс. 263-272.
- Шохин, 1997** — Шохин В. Преемство или «вечное возвращение»? Об одном из архетипов отечественной религиозной мысли // Континент, 1997, № 92, сс. 250-269.
- Щедровицкий, 2001** — Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево. Москва, 2001.

- Эйделькин, 1998** — Эйделькин Я. К интерпретации книги пророка Ионы // БЛЛИ 1, Москва, 1998, сс. 83-112.
- Эко, 2004** — Эко У. Отсутствующая структура. С-Петербург, 2004.
- Якобсон, 1966** — Якобсон Р.О. Поэзия грамматики и грамматика поэзии // *Poetics. Poetyka. Poэтика. Warszawa*, vol. 1, 1966, pp. 389-417.
- Якобсон, 1975** — Якобсон Р.О. Лингвистика и поэтика. Сокр. пер. И.А. Мельчука. // Структурализм: «за» и «против». Сборник статей под ред. М.Я. Поляковой. Москва, 1975, сс. 193-230.
- Якобсон, 1987** — Якобсон Р.О. Работы по поэтике. Москва, 1987.
- Abela, 1989** — Abela A. The Themes of the Abraham Narrative. Malta, 1989.
- Alster, 1997** — Alster B. Proverbs of Ancient Sumer: the World's Earliest Proverb Collection. Bethesda (USA), 1997.
- Alter, 1981** — Alter R. The Art of Biblical Narrative. New-York, 1981.
- Alter, 1985** — Alter R. The Art of Biblical Poetry. New-York, 1985
- Alter, 1999** — Alter R. The David Story. A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel. New-York – London, 1999.
- Andersen, 1974** — Andersen F. I. The Sentence in Biblical Hebrew. The Hague, 1974.
- Auffret, 1981** — Auffret P. Hymnes d'Égypte et d'Israël. Études de structures littéraires. Fribourg (Suisse) – Göttingen, 1981.
- Austerlitz, 1966** — Austerlitz R. Parallelismus // *Poetics. Poetyka. Поэтика. Warszawa*, vol. 1, 1966, pp. 439-443.
- Auwers, 2000** — Auwers J.-M. La composition littéraire du Psautier: un état de la question. CRB 46, Paris, 2000.
- Azar, 1997** — Les Odes de Salomon. Pr. et tr. par Éphrem Azar. Paris, 1997.
- Bailey, 1975** — Bailey K.E. Recovering the Poetic Structure of I Cor. i 17 - ii 2 // NT, vol XVII, Fasc. 4., pp. 265-296.
- Bailey, 1976** — Bailey K. Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke. Grand Rapids (USA), 1976.
- Barr, 1979** — Barr J. The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations // MSU, 11 (1979), Ss 279-325.
- Barr, 1985** — Barr J. Doubts about Homoeophony in Septuagint // *Textus*, 12 (1985), pp. 1-77.
- Barr, 1995** — Barr J. The Synchronic, the Diachronic and the Historical: a Tri-

- angular Relationship? // Synchronic or Diachronic? A Debate on method in Old Testament Exegesis. Ed. by J.C. de Moor. OS 34, Leiden, 1995, pp. 1-14.
- Barthélemy, 1974** — Barthélemy D. Pourquoi la Torah a-t-elle été traduite en Grec? // On Language, Culture and Religion: in Honour of Eugene Nida. Ed. M. Black and W. A. Smalley. The Hague – Paris, 1974, pp. 23-41.
- Beaudry – Nodet, 1998** — Beaudry M., Nodet E. Le Tigre et l'Euphrate en Benjamin // *Biblica* 79 (1998), pp. 97-102.
- Bentjes, 1996** — Bentjes P.C. Discovering a New Path of Intertextuality: Inverted Quotations and their Dynamics // *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*. Ed. by L.J. de Regt, J. de Waard and J.P. Fokkelman. Assen (the Netherlands), 1996, pp. 31-50.
- Berger, 1996** — Berger K., Jesus als Nazoräer/Naziräer // *NT*, 38 (1996), pp. 323-335.
- Berlin, 1985** — Berlin A. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington, 1985.
- Berlin, 1987** — Berlin, A. On the Interpretation of Psalm 133. // *Directions in Biblical Poetry*. Ed. by Follis, E.R. *JSOTSup* 40, Sheffield, 1987, pp. 141-147.
- Berlin, 1991** — Berlin A. *Biblical Poetry Through Medieval Jewish Eyes*. Bloomington — Indianapolis, 1991.
- Berlin, 1994** — Berlin A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Winona Lake (USA), 1994.
- Berlin, 2000** — Berlin A. The Book of Esther and Ancient Storytelling // *JBL*, 120, No 1, 2000, pp. 3-14.
- Black, 1967** — Black M. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford, 1967.
- Bord – Mugnaioni, 2002** — Bord L.-J., Mugnaioni R. *Les statuettes épigraphes de Gudea*. Musée du Louvre. Paris, 2002.
- Bouvy, 1886** — Bouvy E. *Poètes et mélodes. Études sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Église Grecque*. Nîmes (France), 1886.
- Breck, 1994** — Breck J. *The Shape of Biblical Language. Chiasmus in the Scriptures and Beyond*. New-York, 1994.
- Brenner, 1990** — Brenner A. 'Come Back, Come Back the Sunamite' (Song of Songs 7.1-10): a Parody on the WAŞF Genre // *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*. Ed. by Y.T.Radday, A.Brenner *JSOTSup* 92, 1990, pp. 251-275.
- Bright, 1990** — Bright W. "With One Lip, with Two Lips": Parallelism in Nahuatl // *Language* 66 (1990), pp. 437-452.

- Brock – Fritsch – Jellicoe, 1973.** — A Classified Bibliography of the Septuagint. Compiled by S. P. Brock, Ch. T. Fritsch & S. Jellicoe. Leiden, 1973.
- Brock, 1979** — Brock S. Aspects of the Translation Technique in Antiquity // GRBS, 20 (1979), pp. 69-87.
- Brucker, 1997** — Brucker R. „Christushymnen“ oder „epideiktische Passagen“? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt // FRLANT, 176, Göttingen, 1997.
- Bühlman – Scherer, 1973** — Bühlman W., Scherer K. Stilfiguren der Bibel // BB 10. Fribourg, 1973.
- Bullock, 1995** — Bullock C.H. The Book of Proverbs // Learning from the Sages. Ed. by R.B. Zuck. Grand Rapids (USA), 1995, pp. 19-33.
- Burney, 1922** — Burney C. F. The Aramaic Origins of the Fourth Gospels. Oxford, 1922.
- Burney, 1925** — Burney C. F. The Poetry of Our Lord. Oxford, 1925.
- Charlesworth, 1981** — Charlesworth J. H. A Prolegomenon to a New Study of the Jewish Background of the Hymns and Prayers in the New Testament. // JJS 33 (1981), pp. 265-285.
- Cholin, 2001** — Cholin M. Structure de Proverbes 31,10-31 // RB 108 (2001), pp. 331-348.
- Clark, 1974** — Clark D. Patterns of Inverted Parallelism in Genesis // Understanding and Translating the Bible. Ed. by R.G. Bratcher, J.J. Kijne, and W.A. Smalley. New York, 1974, pp. 44-60.
- Clark, 1999** — Clark D. The Song of the Vineyard: Love Lyric or Comic Ode? A Study of the Oral and Discourse Features of Isaiah 5.1-7 // Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scriptures. Ed. by E.R. Wendland, UBS MS 7, Reading (UK) – New-York, 1999, pp. 131-146.
- Clines, 1987** — Clines D.J.A. The Parallelism of Greater Precision. Notes from Isaiah 40 for a Theory of Hebrew Poetry // Directions in Biblical Poetry. Ed. by Follis, E.R. JSOTSup 40, Sheffield, 1987, pp. 77-100.
- Clines, 1998** — Clines D.J.A. The Postmodern Adventure in Biblical Studies // The interpretation of the Bible : the international symposium in Slovenia. JSOTSup 289. Ed. by J. Krašovec. Sheffield, pp. 1603-1616.
- Coathalem, 1954** — Coathalem H. Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la tradition latine jusqu' à la fin du XII^e siècle. AG 74, Roma, 1954.
- Cole, 1991** — Cole R.A. Tyndale Old Testament Commentaries: Exodus. Downers Grove (USA), 1991.
- Collins, 1978** — Collins T. Line-Forms in Hebrew Poetry. Rome, 1978.

- Cook, 1985** — Cook J. The Translator of Greek Genesis // *La Septuaginta en la investigacion contemporanea* (V Congreso de la IOSCS). Ed. por N. F. Marcos. Madrid, 1985, pp. 69-182.
- Dahood, 1978** — Dahood M. Poetic Devices in the Book of Proverbs // *Studies in Bible and Ancient Near East Presented to Samuel L. Loewenstamm*. Ed. by Y. Avishur and J. Blau. Jerusalem, 1978, vol. 1, pp. 7-18.
- Dalman, 1930** — Dalman G. *Worte Jesu*. Leipzig, 1930.
- Davies P., 1992** — Davies P. R. In Search of 'Ancient Israel'. JSOTSup 148, Sheffield, 1992.
- Davis E., 1992** — Davis E.F. Job and Jacob: the Integrity of Faith // *Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible*. Ed. by Fewell D.N. Louisville (USA), 1992, pp. 203-224.
- de Moor, 1978** — de Moor J.C. The Art of Versification in Ugarit and Israel // *Studies in Bible and the Ancient Near East Presented to S.E. Loewenstamm on his Seventieth Birthday*. Ed. by Y. Avishur and J. Blau. Jerusalem, 1978, pp. 119-139.
- de Moor, 1995** — Synchronic or Diachronic? A Debate on method in Old Testament Exegesis. Ed. by J.C. de Moor OS 34, Leiden, 1995.
- de Moor, 1998** — Intertextuality in Ugarit and Israel. Ed. by J.C. de Moor. OS 40, 1998.
- de Waard, 1981** — de Waard J. Homophony in the Septuagint // *Biblica*, 62 (1981), pp. 551-561.
- Deissmann, 1908** — Deissmann A. *The Philology of Greek Bible*. London, 1908.
- Dodd, 1961** — Dodd Ch. *The Parables of the Kingdom*. London, 1961
- Dogniez, 1995** — Bibliography of the Septuagint (1970 - 1993) par Cécile Dogniez. VTSup 60, Leiden - New-York - Köln, 1995.
- Dorival, 1987** — Dorival G. *La Bible des Septante chez les auteurs paiens (jusqu'au Pseudo-Longin) - Lectures anciennes de la Bible*. CBP 1, Strasbourg, 1987.
- Douglas, 1993** — Douglas M. In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers. JSOTSup 158, Sheffield, 1993.
- Doyle, 2001** — Doyle B. Metaphora Interrupta: Psalm 133 // *ETL* 77 (2001), 1, pp. 5-22.
- Durham, 1987** — Durham J.I. *Word Biblical Commetary: Exodus*. Waco (USA), 1987.
- El-Khoury, 1976** — El-Khoury N. Die Interpretation der Welt bei Ephraem dem Syrer Beitrag zur Geistesgeschichte. // *TTS* 6, Mainz, 1976.

- Emereau, 1919** — Emereau C. Saint Ephrem le Syrien. Son œuvre littéraire greque. Paris, 1919.
- Empson, 1947** — Empson W. Seven Types of Ambiguity, London, 1947.
- Exum, 1993** — Exum J.Ch. Who's Afraid of 'The Endangered Ancestress'? // The New Literary Criticism and the Hebrew Bible. Ed. by J.Ch. Exum and D.J.A. Clines. JSOTSup 143, Sheffield, 1993, pp. 91-113.
- Fabiny, 1992** — Fabiny T. The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature. London, 1992.
- Farris, 1985** — Farris S. The Hymns of Luke's Infancy Narratives. Their Origin, Meaning and Significance. JSNTSup 9, Sheffield, 1985.
- Féghali, 1997** — Féghali P. Les origines du monde et de l'homme dans l'œuvre de Saint Ephrem. Paris, 1997.
- Fensham, 1967** — Fensham, F. A Possible Explanation of the Name Baal-Zebub of Ekron. ZAW 79, 1967, pp. 361-64.
- Fewell, 1992** — Fewell D.N. Introduction: Writing, Reading and Relating // Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible. Ed. by D.N. Fewell. Louisville (USA), 1992, pp. 11-20.
- Fitzgerald, 1990** — Fitzgerald A. Hebrew Poetry // The New Jerome Biblical Commentary. Ed. by R.E. Brown and others, Avon, 1990. p. 201-208.
- Foh, 1974** — Foh S.T. What is the Woman's Desire? // WTJ 36 (1974), pp. 376-383.
- Fokkelman, 1998** — Fokkelman J.P. Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Hermeneutics and Structural Analysis. Vol. I : Exodus 15, Deuteronomy 32 and Job 3. Assen (Netherlands), 1998.
- Fokkelman, 1999** — Fokkelman J.P. Reading Biblical Narrative. A Practical Guide. Leiden, 1999.
- Fokkelman, 2000** — Fokkelman J.P. Major Poems of the Hebrew Bible. At the Interface of Prosody and Structural Analysis. Vol. II : Psalms and Job 4 – 14. Assen, 2000.
- Fokkelman, 2002** — Fokkelman J.P. The Psalms in Form: the Hebrew Psalter in its poetic shape. Leiden, 2002.
- Fowl, 1990** — S.E. Fowl. The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic material in the Pauline Corpus. JSNTSup 36. Sheffield, 1990.
- Fox, 1977** — Fox J.J. Roman Jakobson and the Comparative Study of parallelism // Roman Jakobson. Echoes of his Scholarship. Ed. by D. Armstrong and C. H. van Schooneveld. Lisse (Netherlands), 1977, pp. 59-90.

- Freedman, 1987a** — Freedman D.N. Another Look at Hebrew Poetry // Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman. Vol. 2. Grand Rapids (USA) – Cambridge, 1997, pp. 213-226.
- Freedman, 1997b** — Freedman D.N. The Symmetry of the Hebrew Bible. // Divine Commitment and Human Obligation. Selected Writings of David Noel Freedman. Vol. 1., Grand Rapids (USA), 1997, pp. 496-520.
- Frolov, 1996** — Frolov S. The Hero as Bloody Bridegroom: on the Meaning and origin of Exodus 4,26 // *Biblica*, 77 (1996), pp. 520-523.
- Frye, 1981** — Frye N. The Great Code. The Bible and Literature. New-York – London, 1981.
- Garret, 1993** — Garret D.A. The New American Commentary, vol. 14. Proverbs. Nashville, 1993.
- Garret, 1995** — Garret D.A. On Order and Disorder in Proverbs 10:1 – 24:23 // Learning from the Sages, Ed. by R.B. Zuck. Grand Rapids (USA), 1995, pp. 249-281.
- Geller, 1979** — Geller S. Parallelism in Early Biblical poetry. Missoula (USA), 1979.
- Geller, 1982a** — Geller S. The Dynamics in Parallel Verse. A Poetic Analysis of Deut 32:6-12 // *HTR* 75 (1982), pp. 35-56.
- Geller, 1982b** — Geller S. S. Through Windows and Mirrors in the Bible: History, Literature and Language in the Study of Text // *A Sense of Text: the art of language in the study of Biblical literature, papers from a symposium at the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, May 11, 1982*. Winona Lake (USA), 1982 pp. 3-40.
- Ginsburg, 1926** — Ginsburg C. D. תורה נביאים וכתובים. London, 1926; репринт Jerusalem, 1970.
- Gombrich, 1961** — Gombrich E.H. Art and Illusion. New-York, 1961.
- Gordon, 1959** — Gordon E.I. Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia. Philadelphia, 1959.
- Grabbe, 1997** — Can a History of Israel Be Written? Ed. by L.L. Grabbe. JSOTSup 245, Sheffield, 1997.
- Graffin – Lavenant, 1968** — Éphrem de Nisibe. Hymnes sur le Paradis. Trad. par R. Lavenant, introduction et notes par F. Graffin. SC 137. Paris, 1968.
- Gray, 1972** — Gray G. B. Forms of Hebrew Poetry. New-York, 1972.
- Greenstein, 1974** — Greenstein E.L. Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and Their Psycholinguistic Background // *JANES* 6 (1974), pp. 88-104.

Greenstein, 1982 — Greenstein E. How Does Parallelism Mean? // A Sense of Text: the art of language in the study of Biblical literature, papers from a symposium at the Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, May 11, 1982. Winnona Lake (USA), 1982, pp. 41-70.

Grosdidier de Matons, 1977 — Grosdidier de Matons J. Romanos le Mélode et les origines de l'hymnographie Byzantine. Paris, 1977.

Guirau – Hamman, 1981 — Les Odes de Salomon. Nouvelle traduction par J.Guirau et A.G.Hamman. Bar le Duc (France), 1981.

HALOT, 1994-2000 — The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament by Ludwig Koehler and Walter Baumgartner; subsequently revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with assistance from Benedikt Hartmann et al.; transl. and ed. under the supervision of M.E.J. Richardson. Vol. 1-5. Leiden – New York – Köln, 1994-2000.

Harl – Dorival – Munich, 1988 — Harl M., Dorival G., Munnich O. La Bible Grecque des Septante. Paris, 1988.

Harl, 1994 — Harl M. La langue de Japhet. Quinze études sur la Septante et le grec des chrétiens. Paris, 1994.

Harris, 1995 — Harris, S.L. Proverbs 1-9. A study of Inner-Biblical Interpretation // SBLDS 150, Atlanta, 1995.

Heil, 2001 — Heil J.P. The Chiastic Structure and Meaning of Paul's Letter to Philemon // *Biblica* 82 (2001), pp. 178-206.

Holladay, 1988 — Holladay W.L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Leiden, 1988.

Holladay, 1999a — Holladay W.L. Hebrew Verse Structure Revisited (I): Which Words "Count"? // *JBL* 118 (1999), pp. 19-32.

Holladay, 1999b — Holladay W.L. Hebrew Verse Structure Revisited (II): Conjoint Cola and Further Suggestions // *JBL* 118 (1999), pp. 401-416.

Hörandner, 1981 — Hörandner W. Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner. WBS 16, Wien, 1981.

Horrocks, 1997 — Horrocks, G. Greek, A History of the Language and its Speakers. London, 1997.

Horst, 1993 — van der Horst P. W. Jewish Metrical Epitaphs // Early Christian Poetry: a collection of essays. VCSup 22. Ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst. Leiden, 1993, pp. 1-14.

Houtman, 1983 — Houtman C. Exodus 4:24-26 and Its Interpretation. // *JNSL* 11 (1983), pp. 81-105.

- Hrushovsky, 1971** — Hrushovsky B. Prosody, Hebrew // *Encyclopaedia Judaica*. New-York – Jerusalem, 1971. Vol. 13. p. 1195-1240.
- Hrushovsky, 1980** — Hrushovsky B. The Meaning of Sound Patterns in Poetry // PT 2 (1980), pp. 39-56.
- IB** — The Interpreter's Bible. Ed. by Buttrick G.A. and others, 12 vol. Nashville, New York, 1951 – 1957.
- Irigoin, 1991** — Irigoin J. La composition rythmique des cantiques de Luc. // RB 98 (1991), pp. 5-50.
- Jakobson, 1960** — Jakobson R. Linguistics and Poetics // *Style in Language*, ed. by T. Sebeok, New-York – London, 1960, pp. 350-377.
- Jakobson, 1966** — Jakobson R. Grammatical Parallelism and its Russian Facets // *Language* 42 (1966), pp. 399-429
- Jakobson, 1968** — Jakobson R. Poetry of Grammar and Grammar of Poetry // *Lingua* 21 (1968), pp. 597-609
- Jakobson, 1980a** — Jakobson R. Sign and System of Language. A Reassessment of Saussure's Doctrine. // *Poetics Today* 2 (1980), pp. 33-38. Authorized translation from German by B. Hrushovsky.
- Jakobson, 1980b** — Jakobson R. On poetic Intentions and Linguistic devices in poetry. A Discussion with Professors and Students at the University of Cologne // PT 2 (1980), pp. 87-96.
- Jakobson, 1980c** — Jakobson R. A Postscript to the Discussion on Grammar of Poetry // *Diacritics* 10 (1980), pp. 22-35.
- Keil – Delitszh, 1982** — Keil C.F., Delitszh F. Commentary on the Old Testament in Ten Volumes. Vol. 1. Grand Rapids (USA), 1982.
- Kennel, 1995** — Kennel G. Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit // WMANT 71, Neukirchen – Vluyn, 1995.
- Klein – Sefati, 2000** — Klein J., Sefati Y. Word Play in Sumerian Literature // *Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near East Literature*. Ed. by S.B. Noegel. Bethesda (USA), 2000, pp. 23-61.
- Korpel – de Moor, 1998** — Korpel M.C.A., de Moor J.C. The Structure of the Classical Hebrew Poetry: Isaiah 40-55. OS 41, Leiden, 1998.
- Krašovec, 1984** — Krašovec J. Antithetic Structure in Biblical Hebrew Poetry. VTSup 35, Sheffield, 1984.
- Kristeva, 1969** — Kristeva J. Le mot, le dialogue et le roman // *Séméiotiké: Recherches pour une sémanalyse*. Ed. par L.S. Roudiez. Paris, 1969, pp. 143-147.

- Kugel, 1981** — Kugel J.L. *The Idea of Biblical Poetry*. New Haven, 1981.
- Kugel, 1984** — Kugel J. *Some Thoughts on Future Research into Biblical Style: Addenda to the Idea of Biblical Poetry* // JSOT 28 (1984), pp.107-117
- Labour – Batifol, 1911** — *Les Odes de Salomon. Une œuvre chrétienne des environs de l’an 100-120. Traduction française et introduction historique* par J. Labour et P. Batifol. Paris, 1911.
- Lambert, 1960** — Lambert W.G. *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford, 1960.
- Landy, 2001** — Landy F. *Beauty and the Enigma, and Other Essays on the Hebrew Bible*. JSOTSup 312, Sheffield, 2001.
- Levin, 1962** — Levin S.R. *Linguistic Structures in poetry*. JL 23, 's-Gravenhage, 1962.
- Levinsohn, 1992** — Levinsohn S.H., *Discourse Features of New Testament Greek. A Coursebook*. Dallas, 1992.
- Lichtenstein, 1995** — Lichtenstein M.H. *Chiasm and Symmetry in Proverbs 31* // *Learning from the Sages*. Ed. by R.B. Zuck. Grand Rapids (USA), 1995, pp. 381-390.
- Lichtert, 2002** — Lichtert C. *Par terre et par mer! Analyse rhétorique de Jonas 1* // ETL, 78 (2002), pp. 5-24.
- Lieberman, 1950** — Lieberman S. *Hellenism in Jewish Palestine*. New-York, 1950.
- Lindenberger, 1983** — Lindenberger J.M. *The Aramaic Proverbs of Ahiqar*. Baltimore, 1983.
- Litzica, 1898** — Litzica C. *Das Meyersche Satzschlußgesetz in der Byzantinischen Prosa, mit einem Anhang über Prokop von Käsarea*. München, 1898.
- Longacre, 1989** — Longacre R.E. *Joseph: A Story of Divine Providence*. Winona Lake (USA), 1989.
- Longacre, 1995** — Longacre R.E. *Genesis as Soap Opera: Some Observations about Storytelling in the Hebrew Bible* // JTT 7 (1995), pp. 1-8.
- Lowth, 1778** — Lowth. R. *Isaiah. A New Translation with a Preliminary Dissertation and Notes*. London, 1778.
- McCreesh, 1991** — McCreesh, Th. P. *Biblical Sound and Sense. Poetic Sound Patterns in Proverbs 10 – 29*. JSOTSup 128, Sheffield, 1991.
- McCreesh, 1995** — McCreesh T.P. *Wisdom as Wife: Proverbs 31:10-31* // *Learning from the Sages*. Ed. by R.B. Zuck. Grand Rapids (USA), 1995, pp. 391-410.
- Menken, 1998** — Menken M.J.J. *The Textual Form of the Quotation from Isaiah 8:23 - 9:1 in Matthew 4:15-16* // RB 105 (1998), pp 526-545.

- Meyer, 1891** — Meyer W.D. Akzentuierte Satzschluß in der Griechischen Prosa vom IV bis XVI Jahrhundert. Göttingen, 1891.
- Meyer, 1896** — Meyer A. Jesu Muttersprache. Leipzig, 1896.
- Meyer, 1906** — Meyer E. Die Israeliten und ihre Nachbarstämme. Halle, 1906.
- Meynet, 1979** — Meynet R. Quelle est donc cette parole? Lecture "rhétorique" de l'évangile de Luc (1-9, 22-24). Tt. 1,2. LD 99 A,B. Paris, 1979.
- Meynet, 1995** — Meynet R. " Pour comprendre proverbe et énigme " : Analyse rhétorique de Pr. 1, 1-7; 10, 1-5; 26, 1-12. // Ouvrir les écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante dix ans. Ed. par P. Bovati, R. Meynet. LD 162. Paris, 1995, pp. 97-118.
- Meynet, 1998** — Meynet R. Rhetorical Analysis: An Introduction to Biblical Rhetoric. JSOTSup 256, Sheffield, 1998.
- Miles, 1990** — Miles J.R. Laughing at the Bible: Jonah as Parody // On Humour and the Comic in the Hebrew Bible. Ed. by Y.T. Radday and A. Brenner JSOTSup 92, Sheffield, 1990, pp. 203-215.
- Mimouni, 1998** — Mimouni S.C. Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique // RB 105 (1998), pp. 208-262.
- Miscall, 1992** — Miscall P.D. Isaiah: New Heavens, New Earth, New Book // Reading Between Texts: Intertextuality and the Hebrew Bible. Ed. by Fewell D.N. Louisville (USA), 1992, pp. 41-56.
- Μισσάκης, 1986** — Μισσάκης Κ. Βυζαντινή Υμνογραφία από της εποχή της Καινής Διαθήκης έως την Εικονομαχία. Αθήνα, 1986.
- Moriarty, 1974** — Moriarty F.L. Word as Power in the Ancient Near East // A Light into My Path. Old Testament Studies in Honor of Jacob M. Myers. Ed. by H.N. Bream, R.D. Heim, C.A. Moore. Philadelphia, 1974, pp. 345-362.
- Mouser, 1995** — Mouser W.E. Filling in the Blank: Assymetrical Anthitetical Parallelisms // Learning from the Sages. Ed. by R.B. Zuck. Grand Rapids (USA), 1995, pp. 137-150.
- Moyise, 2000** — Moyise S. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament // The Old Testament in the New Testament: Essays in Honour of J.L. North. Ed. by S.Moyise. JSNTSup 189, Sheffield, 2000, pp. 14-41.
- Murray, 1975** — Murray R. Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition. Cambridge, 1975.
- Murray, 1975-1976** — Murray R.P.R. Theory of Symbolism in the Theology by St. Ephrem // PO, 6-7 (1975-1976), pp. 1-20.
- Newsom, 2002** — Newsom C.A. The Book of Job as a Polyphonic Text. JSOT 97 (2002), pp. 87-126.

- Niccacci, 1994** — Niccacci A. On the Hebrew Verbal System // *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*. Ed. by R.D. Bergen, Winona Lake (USA), 1994, pp. 117-137.
- Niccacci, 1997** — Niccacci, A. Analysing Biblical Hebrew Poetry // *JSOT* 74 (1997), pp. 77-93.
- Nicol, 1996** — Nicol G.G. The Narrative Structure and Interpretation of Genesis XXVI 1-33 // *VT* 46 (1996), pp. 339-360.
- NJBC** — *New Jerome Biblical Commentary*. Eds. Brown R.E., Fitzmyer J.A., Murphy R.E. London: Geoffrey Chapman, 1989.
- NOAB** — *The New Oxford Annotated Bible*. New York, 1994.
- Noble, 2002** — Noble P.R. Esau, Tamar and Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusions // *VT*, 52 (2002), pp. 219-252.
- Noegel, 1996** — Noegel S.B. Janus parallelism in the Book of Job. *JSOTSup* 223. Sheffield, 1996.
- Norden, 1909** — Norden E. *Die Antike Kunstprosa*. Bd. 1-2 Leipzig, 1909.
- Norman, 1980** — Norman W.M. Grammatical Parallelism in Quiché Ritual Language // *BLS* 6 (1980), pp. 378-399.
- O'Connor, 1980a** — O'Connor M. *Hebrew Verse Structure*. Winona Lake, 1980.
- O'Connor, 1980b** — O'Connor M. Review of T. Collins, *Line-Forms in Hebrew Poetry* // *CBQ* 42 (1980), pp. 91-92.
- O'Connor, 1982** — O'Connor M. "Unanswerable the Knack of Tongues": the Linguistic Study of Verse // *Exceptional Language and Linguistics*. Ed. L.K. Obler and L. Menn, New-York, 1982, pp. 143-168.
- Ogden, 1994** — Ogden G. Poetry, prose and their relationship: Some reflection Based on Judges 4 and 5 // *Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scriptures*. Ed. by E.R. Wendlend, New-York, 1994, pp. 111-130.
- Olofsson, 1990** — Olofsson S. *God is my Rock. A Study of Translation Technique and Theological Exegesis in the Septuagint*. CB OTS, № 31, 1990.
- Olofsson, 1992** — Olofsson S. Consistency as a Translation Technique // *SJOT* 1 (1992), pp. 15-30.
- Pardee, 1981** — Pardee D. *Ugaritic and Hebrew Metrics* // *Ugarit in Retrospect*. Ed. by G.D. Young. Winona Lake (USA), 1981, pp. 113-130.
- Pardee, 1988** — Pardee D. *Ugaritic and Hebrew Poetic Parallelism. A Trial Cut* ('nt 1 and Proverbs 2). *VTSup* 39, Leiden – New-York – København – Köln, 1988.
- Petersen, 1985** — Petersen W. L. *The Diatessaron and Ephrem Syrus as Sources of Roman Melodist* // *CSCO* 475, Subsidia 74, Louvain, 1985.

- Pettys, 2002** — Pettys V.F. Let there be Darkness: Continuity and Discontinuity in the 'Curse' of Job 3 // JSOT 98 (2002), pp. 89-104
- Pierre, 1994** — Les Odes de Salomon. Traduction, introduction et notes par M.-J. Pierre. Brepols (Belgique), 1994.
- Pitra, 1876** — Pitra J.-B.-F. Analecta Sacra. vol. I. Paris, 1876.
- Porter – Stamps, 1998** — The Rhetorical Interpretation of Scripture. Essays form the 1996 Malibu Conference. Ed. by S.E Porter, D.L. Stamps. JSNTSup 180, Sheffield, 1998.
- Porter – Stamps, 2002** — Rhetorical Criticism and the Bible. Ed. by S.E Porter, D.L. Stamps. JSNTSup 195, Sheffield, 2002.
- Primmer, 1968** — Primmer A. Cicero Numerosus. Studien zum Antiken Prosarhythmus. Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte, 257 Band. Wien, 1968.
- Propp, 1993** — Propp, W.H. That Bloody Bridegroom (Exodus IV 24-6) // VT 43 (1993), pp. 495-518.
- Radday, 1990** — Radday Y.T. Humour in Names // On Humour and the Comic in the Hebrew Bible. Ed. by Y.T. Radday, A. Brenner. JSOTSup 92, Sheffield, 1990, pp. 59-97.
- Rendsburg, 2000** — Rendsburg G.A. Word Play in Biblical Hebrew: an Ecclectic Collection. // Puns and Pundits: Word Play in the Hebrew Bible and Ancient Near East Literature. Ed. by S.B. Noegel. Bethesda (USA), 2000, pp. 137-162.
- Rico, 2001a** — Rico C. Synchronie et diachronie: enjeu d'une dichotomie // RB, 108 (2001), pp. 228-265.
- Rico, 2001b** — Rico C. Contexte, autorité et mode de signification. De la linguistique à l'interprétation de la Bible // RB 108 (2001), pp. 598-613.
- Rousseau, 1989** — Rousseau F. La poétique fondamentale du texte biblique. Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent. RNS 20. Paris, 1989.
- Rouwhorst, 1989** — Rouwhorst G.A.M. Les Hymnes pascales d'Ephrem de Nisibe. Leiden – New-York – København – Köln, 1989.
- Rüger, 1981** — Rüger H.-P. Die gestaffelter Zahlensprüche des Alten Testaments und aramäischen Achikar 92 // VT 31 (1981), pp. 229-234
- Salisbury, 2002** — Salisbury M. Skills for Old Testament Exegesis and Translation: A Resource for Self-Study and for Training Others. 2002 (электронное издание).
- Sandmel, 1961** — Sandmel S. The Haggadah within Scripture // JBL 80 (1961), pp. 105-122.

Sappan, 1975 — Sappan R. Typical Features of the Syntax of Biblical Poetry in its Classical Period (Ph.D. dissertation). Jerusalem, 1975 (на иврите).

Schäfer, 1998 — Schäfer R. Die Poesie der Weisen. Dichotomie als Grundstruktur der Lehr- und Weisheitsgedichte in Proverbien 1-9. WMANT 77, Neukirchen – Vluyn, 1998.

Schinder, 1977 — Schinder F. Die verlorenen Söhne. Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. OBO 17, Göttingen, 1977.

Schökel, 1988 — Schökel L. A. A Manual of Hebrew Poetics. Roma, 1988.

Segert, 1985 — Segert S. Hebrew Poetic Parallelism as Reflected in the Septuagint // La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSCS). Ed. por N. F. Marcos. Madrid, 1985, pp. 133-148.

Skehan, 1971 — Skehan P. A Single Editor for the Whole Book of Proverbs // Studies in Israelite Poetry and Wisdom. CBQ MS 1. Washington, 1971, pp. 15-26.

Snell, 1993 — Snell D.C. Twice Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs. Winnona Lake (USA), 1993.

Snell, 1993 — Snell D.C. Twice-Told Proverbs and the Composition of the Book of Proverbs. Winnona Lake (USA), 1993.

Sollamo, 1985 — Sollamo R. The LXX Renderings of the Infinitive Absolute Used with a Paronymous Finite Verb in the Pentateuch // La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSCS). Ed. por N. F. Marcos. Madrid, 1985, pp. 101-113.

Sternberg, 1985 — Sternberg M. The Poetics of Biblical Narrative. Bloomington (USA), 1985.

Thiering, 1963 — Thiering B. The Poetic Forms of the Hodayoth // JSS 8 (1963), pp. 189 – 209.

Thomas, 1998 — Thomas J. Ch. The Literary Structure of 1 John // NT 40 (1998), pp. 369-381.

Torrey, 1933 — Torrey C. C. The Four Gospels: A New Translation. Harpers, 1933.

Tov, 1979 — Tov E. Loan-words, Homophony and Transliteration in the Septuagint // Biblica 60 (1979), pp. 216-236.

Tov, 1984 — Tov E. Did the Septuagint Translators Always understand their Hebrew Text? // De Septuaginta. Studies in honour of John William Wevers on his sixty-fifth birthday. Ed. by A.Pietersma and C.Cox. Mississauga (Canada), 1984, pp. 53-70.

Tov, 1993 — Tov E. Textual Criticism of the Hebrew Bible. Minneapolis (USA), 1993.

- Tov, 1999** — Tov. E. The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint. VTSup 72, Leiden, 1999.
- Turner, 1976** — A Grammar of the New Testament Greek by J. H. Moulton. Vol. IV – Style, by N. Turner. Edinburgh, 1976.
- Turner, 1990** — Turner L.A. Announcements of Plot in Genesis. JSOTSup 96, Sheffield, 1990.
- van der Lugt, 1995** — van der Lugt P. Rhetorical Criticism and the poetry of the Book of Job. OS 32, Leiden, 1995.
- van Rompay, 1993** — van Rompay L. Romanos le Mélode – un poète syrien à Constantinople // Early Christian Poetry: a collection of essays. Ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst. VCSup 22, Leiden, 1993, pp. 283-296.
- van Wolde, 1994** — van Wolde E. A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job // JBL 113 (1994), pp. 19-35.
- van Wolde, 1995** — van Wolde E. Telling and Retelling: The Words of the Servant in Genesis 24 // Synchronic or Diachronic? A Debate on method in Old Testament Exegesis. Ed. by J.C. de Moor. OS 34, Leiden, 1995, pp. 227-244.
- von Rad, 1968** — von Rad. G. The message of the Prophets. Norwich, 1968 (translated by D.M.G.Stalker from Die Botschaft der Propheten, München – Hamburg, 1967).
- von Rad, 1972** — von Rad G. Genesis. London, 1972.
- Watson, 1986** — Watson W.G.E. Classical Hebrew poetry: A Guide to its Techniques. JSOTSup 26, Sheffield, 1986.
- Watson, 1993** — Watson, W.G.E. Problems and Solutions in Hebrew Verse: a Survey of Recent Works // VT 43 (1993), pp. 372-384.
- Watson, 1994** — Watson W.G.E. Traditional Techniques in Classical Hebrew Verse. JSOTSup 170, Sheffield, 1994.
- Waugh, 1980** — Waugh L. R. The Poetic Function in the Theory of Roman Jakobson // PT 2 (1980), pp. 57-82.
- Wendland, 1994** — Wendland E.R. Continuity and Discontinuity in Hebrew Poetic Design: Patterns and Points of Significance in the Structure and Setting of Psalm 30 // Discourse Perspectives on Hebrew Poetry in the Scriptures. Ed. by E.R. Wendland, New-York, 1994, pp. 28-66.
- Wendland, 1998** — Wendland E.R. Analyzing the Psalms. Winnona Lake – Dallas, 1998.
- Wénin, 2002** — Wénin A. Le temps dans l'histoire de Joseph (Gn 37 – 50) // Biblica, 83 (2002), pp. 28-53.

Weren, 1998 — W.J.C. Weren. The Use of Isaiah 5,1-7 in the parable of the Tenants (Mark 12,1-12; Matthew 21,33-46) // *Biblica*, 79 (1998), pp. 1-26.

Wevers, 1993 — Wevers J. W. Notes on the Greek Text of Genesis. Atlanta (USA), 1993.

Whybray, 1994 — Whybray, R.N. The Composition of the Book of Proverbs // *JSOTSup*, 168. Sheffield, 1994.

Young, 1997 — Young F. Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture. Cambridge, 1997.

Zakovitch, 2000 — Zakovitch Y. Song of Songs – Riddle of Riddles // *The Art of Love Lyrics*. Ed. by K. Modras. CRB 49, Paris, 2000, pp. 11-23.

Zevit, 2002 — Zevit Z. Three Debates about Bible and Archaeology // *Biblica*, 83 (2002), pp. 1-27.

Zogbo – Wendland, 2000 — Zogbo L., Wendland E R. Hebrew Poetry in the Bible. A Guide for Understanding and for Translating. New-York, 2000.

Подписано в печать 10.11.2006 г. Формат 60×84/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.-печ. л. 33,48.
Тираж 1000 экз. Заказ № 5467.

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленных материалов в ОАО «Дом печати — ВЯТКА»
610033, г. Киров, ул. Московская, 122

Андрей Десницкий

Поэтика библейского параллелизма

Одно из самых интересных направлений современных библейских исследований — изучение литературных особенностей Ветхого и Нового Завета. Как «устроены» псалмы? Где в Библии поэзия, а где проза? Как автор говорит с читателем языком гимна или повествования? Как связаны между собой различные части Священного Писания? В чем сходство библейских текстов с шумерскими или древнегреческими, а в чем их отличие? Об этом и о многом другом в доступной форме рассказывает книга одного из самых известных российских библеистов.



Андрей Сергеевич Десницкий — научный сотрудник Института востоковедения Российской Академии Наук, консультант Института перевода Библии, кандидат филологических наук. Основная сфера его деятельности — библейская филология.



БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКИЙ
ИНСТИТУТ
СВ. АПОСТОЛА АНДРЕЯ

www.standrews.ru

ISBN 5-89647-133-5



9 785896 471332