

От Бытия  
к Исходу

Сборник статей

# От Бытия к Исходу

**Сборник статей**

*From Genesis  
to Exodus*

**Collection of articles**

Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах  
“Сэфер”

Международный Центр университетского преподавания  
еврейской цивилизации  
(Еврейский Университет, Иерусалим)

Институт славяноведения  
Российской Академии наук

# *От Бытия к Исходу*

Отражение библейских сюжетов в славянской  
и еврейской народной культуре

Сборник статей

תפס

Академическая серия  
Выпуск 2

Москва 1998

ББК 63.4

О 80

**От бытия к исходу. Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре. Сборник статей. Академическая серия. Вып. 2. – М.: ГЕОС, 1998. – 290 с.  
ISBN 5-89118-040-5**

**Редакционная коллегия:**

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

Издание осуществлено при финансовой поддержке Американского Еврейского Распределительного Комитета (ДЖОЙНТ) и г-жи Эйлин Фицджеральд Садлер (США)

ארגון

הגוינות העולמי



“ДЖОЙНТ”

Published with the support of the American Jewish-Joint Distribution Committee (JDC)

This publication was made possible by the generosity of Mrs. Eileen FitzGerald Sudler (USA)

- © Центр научных работников и преподавателей иуданки в вузах “Сэфер”, 1998
- © Международный Центр университетского преподавания еврейской цивилизации (Еврейский Университет, Иерусалим) 1998
- © Институт славяноведения РАН, 1998
- © Коллектив авторов, 1998
- © Издательство
- © Л.А. Чулкова, оригинал-макет, 1998

## Содержание

Предисловие .....	7
<i>Александр Милитарев (Москва)</i> . К прообразу идеи человечества в Книге Бытия .....	11
<i>Светлана Толстая (Москва)</i> . О нескольких ветхозавет- ных мотивах в славянской народной традиции .....	21
<i>Димитринка Димитрова-Маринова (София)</i> . Богомиль- ская космогония в древнеславянской литературной традиции .....	38
<i>Вера Кузнецова (Новосибирск)</i> . Сотворение мира в восточнославянских дуалистических легендах и апокрифической книжности .....	59
<i>Ализа Шенар (Хайфа)</i> . Миф о сотворении Евы (Бытие, гл. 2) .....	79
<i>Виктория Мочалова (Москва)</i> . Зло в мире: от апокрифа к аггаде .....	91
<i>Елисавета Мусакова (София)</i> . Надписи и изображения Шестоднева в болгарских рукописях и церковной живописи XVII-XIX вв. ....	118
<i>Леонид Беляев (Москва)</i> . Мотив “древа жизни” в изоб- разительном фольклоре Руси XIV-XVI веков .....	130
<i>Dov Noy (Jerusalem)</i> . The Story of Abel’s Burial: the Interrelationship of Myth and Custom .....	138
<i>Флорентина Бадаланова (Лондон)</i> . Каин и Авель в болгарском фольклоре .....	154
<i>Ольга Белова (Москва)</i> . Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции .....	163
<i>Александр Островский (Санкт-Петербург)</i> . “Иосиф Прекрасный”: от сновидца к мученику .....	181
<i>Рэм Симонов (Москва)</i> . “Рука законодавца Моисея” - христианская версия еврейской пасхи в славяно- русской традиции .....	193
<i>Елена Сморгунова (Москва)</i> . Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты .....	208

<i>Серафима Никитина (Москва)</i> . Сотворение мира и концепт исхода/похода в культуре молокан - прыгунов .....	220
<i>Леонид Кацис (Москва)</i> . Мотивы Исхода в публицис- тике Зеева Жаботинского и Василия Розанова .....	231
<i>Анна Штерншис (Москва)</i> . “Рабби Деникин” и “рабби Колчак”: мотивы Исхода в советской антирелигиозной пропаганде среди евреев в 20 - 30-е годы XX века .....	243
<i>Михаил Одесский (Москва)</i> . “Начало славян” и Пятикнижие: библейский контекст языческих преданий в “Повести временных лет” .....	253
<i>Игорь Данилевский (Москва)</i> . Потоп и Русская земля (к вопросу об исторических взглядах древнерусского летописца) .....	263
<i>Владимир Петрухин (Москва)</i> . Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы) .....	269
Список сокращений .....	287

## Предисловие

Сборник “От Бытия к Исходу: отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной культуре” объединяет материалы двух международных конференций, состоявшихся в Москве, в Институте славяноведения и балканистики РАН в 1995 и 1997 гг. Первая из них - “Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции” - была посвящена по преимуществу сюжетам из библейской Книги Бытия\*, вторая - “От Бытия к Исходу” - продолжала проблематику первой и включала в свою тематику соответствующие сюжеты Пятикнижия. Обе конференции были организованы Институтом славяноведения, Международным Центром по преподаванию еврейской цивилизации (Иерусалим), Московским Центром научных работников и преподавателей иудаики в вузах “Сэфер”. В работе конференций приняли участие специалисты в области книжной и народной культуры, филологии, истории, этнолингвистики из Болгарии, Израиля, России, Украины. Это был, по-существу, первый опыт сравнительного анализа текстов, которые сформировали корпус библейских преданий, апокрифов и “народную Библию” в еврейской и славянской культурных традициях. Анализ библейских сюжетов проводился с точки зрения разных культур и в контексте разных книжных и фольклорных жанров (мидраши, агада, шестодневы и палеи, толковательно-полемическая и летописно-хронографическая

---

\* См.: Международная конференция “Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции”. Тезисы докладов. М., 1995; *Белова О.В.* Международная конференция “Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов)” // *Славяноведение*, 1997. № 1. С. 113-115; *Федорчук А.* Международная конференция “Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов)” // *Вестник Еврейского университета в Москве*. 1996. № 1(11). С. 258-264.



литература, апокрифы и псевдоэпиграфы, духовные стихи, фольклорные легенды и др.).

Материалы сборника располагаются в соответствии с последовательностью библейских сюжетов и с учетом жанрового состава источников. Первая группа статей основывается по преимуществу на фольклорных текстах, воспроизводящих сюжеты сотворения мира и человека, грехопадения и первой смерти. Книга открывается статьей Александра Милитарева “К прообразу идеи человечества в Книге Бытия”. Особое значение, в частности, для сравнительного анализа еврейской и славянской фольклорных традиций, имеют статьи ученых из Израиля - Ализы Шенар (“Миф о сотворении Евы”) и Дова Ноя (“Погребение Авеля в еврейских народных легендах”). Собственно славянский фольклор анализируется в статьях Веры Кузнецовой, прослеживающей книжное апокрифическое происхождение дуалистических легенд о творении, Светланы Толстой о ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции, Флорентины Бадалановой о Каине и Авеле в болгарском фольклоре. Близкими по проблематике являются “книжные” сюжеты в статьях Димитринки Димитровой-Мариновой о богомильской дуалистической традиции в старославянской литературе, Виктории Мочаловой о возникновении зла (в апокрифической традиции), а также в статьях Елисаветы Мусаковой о надписях и изображениях Шестоднева в болгарском искусстве XVII-XIX вв. и Леонида Беляева о мотиве древа жизни в искусстве средневековой Руси.

Сравнительному анализу славянской и еврейской фольклорной традиции посвящена статья Ольги Беловой о всемирном Потопе.

Сюжетам, связанным с Исходом, посвящены статьи Александра Островского о судьбе Иосифа Прекрасного (“от сновидца к мученику”), Рэма Симонова о славяно-русской традиции пасхалии, Елены Сморгуновой о старообрядческой диаспоре, Серафимы Никитиной о культуре молокан и Анны Штерншис о мотивах исхода в советской антирелигиозной

пропаганде на идиш.

Отражение библейских сюжетов в творчестве литераторов “Серебряного века” - З. Жаботинского и В. Розанова - исследуется в статье Леонида Кациса.

Заключительная группа статей - Михаила Одесского, Игоря Данилевского, Владимира Петрухина - объединяется проблематикой воздействия библейской, в том числе апокрифической традиции на становление славянской, прежде всего - древнерусской хронографии.

Материалы сборника обнаруживают продуктивное взаимодействие этнокультурных традиций в разных жанрах книжной и народной культуры. Перспективность сравнительно-исторического исследования такого взаимодействия еврейской и славянской традиций не раз отмечали в своих выступлениях участники конференций. Редколлегия выражает надежду, что предлагаемый вниманию читателя сборник послужит развитию этого перспективного научного направления и станет новым импульсом в диалоге культур.

Редколлегия



Сотворение Евы.  
Адам пашет землю.  
Сборник попа Пунчо. 1796 г.

## **К прообразу идеи человечества в Книге Бытия**

В главах 1-11 Книги Бытия вырисовывается некий прообраз идеи единого человечества; в столь более или менее явном виде эта идея фиксируется в древности, по крайней мере на Ближнем Востоке, по-видимому, впервые, хотя, возможно, восходит к более древним представлениям. Бог создает человека-человечество *gdzm* [КВ 14]; имя это, несомненно, имеет собирательный оттенок: формально оно стоит в единственном числе, но может согласовываться с множественным числом глагола и заменяться местоимениями во множественном числе: “И сказал Элохим: сделаем человека (*na aÿsˆ... gdzm* и да владычествуют они (*w - yirdi*)...” [Быт. 1:26]; “И сотворил Элохим человека по образу своему, по образу Элохима сотворил его (*bgrz ʔtʔ*), мужчиной и женщиной сотворил их (*bgrz ʔtzm*)” [там же 1:28].

Семантика собирательности, человечества как совокупности людей в еврейском *gdzm* унаследована из доеврейского, скорее всего еще из общесемитского состояния. На это указывают значения данного слова в других семитских языках: финикийское *dm* ‘человек’ [Томб 4], *bn dm* ‘род человеческий, люди’ (букв. ‘сын человека’ [там же 48] - то же, что евр. *b nH gdzm* ‘сыны человеческие’, см. [Втор. 32:8]; при этом нет оснований видеть в финикийском словосочетании еврейское влияние); угаритское *adm* ‘человек (колл.); человечество’, *ab adm* ‘Отец людей’ (о боге *Ilu*) [DLU 8], [Aist 7]; южноаравийское эпиграфическое: сабейское *dm* (колл.) ‘подданные, вассалы’ [SD 2], минейское *dm* ‘подданные, вассалы; люди, поклоняющиеся какому-либо божеству’ [LM 1], катабанское *dm* ‘люди; подданные, вассалы’ [Ricks 5]; тигре *addam* ‘люди’, мн. ч. *addamatat* ‘толпы людей’ [LH 384]. Сюда же, вероятно, относится и аккадское *adnitu* при ассимиляции \*-m в \*-n после d- (ср. аналогичное аккадское *adamatu* и *adanatu*

‘темная кровь’ [CAD a1 94], где вторичный вариант с *-n*-явно указывает на такой же процесс ассимиляции) ‘мир с населяющими его людьми’ [CAD a1 128-29].

Термин ‘человек, Адам’ встречается и в других семитских языках, ср. иудейско-арамейское *gdgm*; арабское *adamiyu* ‘человек’, *bani gdam* ‘люди’; геэз *addgmḡwi* ‘человек’ (< *addgm* ‘Адам’), но все эти примеры либо заимствованы из древнееврейского, либо носят следы его влияния, а потому вторичны и не представляют интереса в общесемитском плане (ср., правда, хадрамаутский диалект арабского: *awgdim* ‘люди’ - мн.ч. от *gdam*, которое может быть и не заимствовано).

Реконструируемое из приведенного материала существительное \* *adam* ‘совокупность людей, человечество’ явно связано с общесемитским глаголом \* *dm* ‘участвовать, присоединять(ся), входить в общность, составлять целое’: аккадское *adgmu* ‘иметь долю в общем фонде, участвовать в общем деле’ [CAD a1 95; 128]; арабское *dm* ‘присоединяться; вводить кого-либо в свой клан, семью; мирить’, *ad-m-* ‘все целиком’ [BK 1 19]; геэз *adamdama* ‘двигаться целиком (о войске)’ [LGz 133]. В свою очередь, этот семитский термин имеет вполне надежные параллели в других афразийских языках примерно с теми же значениями: египетское *dmy* ‘присоединяться, группироваться с кем-либо’, *s-dmy* ‘быть привязанным (к своей семье)’, (?) *dmy-w* ‘сограждане’ (или из *dmy* ‘город’?) [EG V 454; IV 370], [Foul 257]; кушитское (центр.): хамир *edem*, *iedem* ‘приглашать на праздник’ [Cop Ros 159], (вост.): хадия *dumm* ‘собираться вместе (о людях)’ [Hudson 69]; чадское (зап.): тангале *domi* ‘собирать, помещать вместе’, дира *ya do<sup>o</sup>mi* ‘польчи *Sumc* богхом *dume* ‘собирать(ся)’ [Stolb 37].

Приведенные выше семитские формы отличаются от большинства афразийских (ср., однако, хамир (*i*)*edem* <\* *dm*?) только глоттальным смычным \* - в начальной позиции, тождественным префиксальному \* *a-* в семитских именах существительных, о котором см. [EDOS, Introduc-

tion]. Общеафразийский глагол выглядит как \*( )*dm-* со значением ‘собираться вместе; присоединяться; составлять общность (о людях)’. Можно с достаточной уверенностью утверждать, что семитское \**adam-* ‘совокупность людей, человечество’ (и продолжающее его еврейское *gdgm*) произошло именно из этого глагола, а не от омонимичных \**adam-* ‘кожа’ (еврейское *gdgm*) или \**dm* ‘быть красным’, как иногда утверждается (см., напр., упоминание в [КВ 14]).

Теперь задумаемся, из каких основных представлений состоит библейская идея человечества. По-видимому, это - совокупность всех людей (семантика, уже заложенная в древнееврейском термине *gdgm*; ср. также “И был на всей земле один и тот же язык и одни и те же слова” [Быт. 11:1] и “И сказал Сущий: вот один народ и один язык...” [Быт. 11:6]), населяющих обитаемый мир, землю. “Плодитесь и размножайтесь, - говорит Бог человеку, сотворенному мужчиной и женщиной, - и наполняйте землю” [Быт. 1:28]. То же говорит он Ною и его сыновьям. Сотворенное в Адаме и Еве и обновленное в Ное и его потомстве человечество призвано заселить всю землю, заполнить ее. ‘Земля’ в этом значении по-еврейски преимущественно „*r*„*sq*, но также и *aydgmz*, ср.: “Но пар поднимался с земли (*min-hz-gr*„*sq*) и орошал всю поверхность земли (*kol p nHb hz- aydgmz*)” [Быт. 1:6] или “Ибо все те дни, пока сын Иессея будет жив на земле (*al hz- aydgmz*)..” [1 Сам. 20:31]. Термин *aydgmz* переводится в последнем издании словаря Кёлера-Баумгартнера как ‘*earth, arable ground with water and plants*’ [КВ 15]. Чисто формально *aydgmz* ‘земля’ отличается от *gdgm* ‘человек’ только суффиксом женского рода -*z*, хотя в нескольких библейских контекстах встречается и вариант *gdgm* ‘земля’ [КВ 15], полностью совпадающий с *gdgm* ‘человек’.

Человек *gdgm* связан с землей *aydgmz*еще одной - внутренней связью: он из нее сделан. Точнее, из земли Творец создал (*yisysu*, букв. ‘вылепил’) животных, а человек вылеплен из *grgr min-hz- aydgmz* ‘пыли земной’ [Быт. 1:7]

Случайно ли фонетическое сходство двух этих слов - *gdgm* 'человек/человечество' и *aydgmg* (с вариантом *gdgm*) 'земля'? Попытаемся ответить на этот вопрос чуть позже.

В библейской идее человечества есть еще один фундаментальный принцип - оно едино, его объединяет дважды подтвержденное (в "первопаре" - Адаме и Еве - и в Ное) единство происхождения всех людей, т.е. родство.

В каком анатомическом понятии для древнего еврея воплощается родство? В отличие от индоевропейца, для которого это - кровь ('кровное родство', 'единокровный брат' и т.п.), родство - это, в первую очередь, плоть. "И рука наша не будет на нем, - говорит Иуда братьям о Иосифе, - ибо он брат наш, плоть наша (*b s'zrHni*)" [Быт. 37:27]. То же значение у другого синонимичного термина для плоти: "Наготы сестры отца твоего не открывай: она единокровная («*Hr* букв. плоть) отцу твоему" [Лев. 18:12].

Однако, с идеей родства связана не только плоть, но и кровь - ср., например, выражение *gŸ Hl ha-ddgm* 'мститель за убитого родственника' [КВ 15-16], букв. 'выкупающий кровь' ([2 Сам. 14:11] и др.). На древнееврейском 'кровь' - *dgm*, хотя во [Втор. 32:43], похоже, засвидетельствован и вариант \**aydgmg* (в форме *admtŸ*; см. [КВ 15-16]); это отражает общесемитскую ситуацию: \**dam* 'кровь' и производная от нее (и значительно более редкая в каждом из языков, где она встречается) форма \**adam*- 'кровь' с префиксом \**a*-.

Формальное, фонетическое сходство между еврейским *dgm* (с вариантом \**aydgmg*?) 'кровь' - *gdgm* 'человек / человечество' и *aydgmg* (с вариантом *gdgm*) 'земля' очевидно. Ясно также, что такое сходство не могло пройти мимо еврейской комментаторской и европейской этимологической традиций и не быть обыгранным разными авторами. Тесная содержательно-ассоциативная связь всех трех терминов в библейских текстах предоставляет несколько возможностей для умозаключений, особенно учитывая сходство этих терминов, как формальное, так и содержательное, еще с одним еврейским термином *gdŸm*

‘темно-красный, бурый - о крови, виноградном соке, коже и др.’ [КВ 15] (в редуцированном варианте - *aydamdgm* ‘ярко-красный, красноватый’ [там же]).

Вот некоторые из распространенных интерпретаций: кровь естественным образом связана с красным цветом, от названия которого слово ‘кровь’ и произошло (возможно, и наоборот: ‘красный’ от ‘крови’); красновато-буроватая земля происходит, очевидно, от названия цвета (“*orig. the red tilled soil*” [КВ 15]). Происхождение имени ‘Адам, человек’ из слова ‘земля’ обусловлено его сотворением из этого материала (мотив создания человека из глины/земли в разных мифологиях мира достаточно известен; ср. также такую параллель, как латинское *homo* ‘человек’ - *humus* ‘земля’ - см. [Майзель 196]); другое возможное объяснение имени Адам - из ‘красный’ (ср. [КВ 14] со ссылкой на Педерсена), что тоже можно подтвердить параллельным развитием целого ряда древних этнонимов из названий цвета, в том числе и красного (например, самоназвание египтян *km.t* [EG V 126] от *km* ‘черный’ [там же 122 и след.]; самоназвание берберов *\*i-mazi’-n*, ед. ч. *\*a-mazi’* из *\*a-ma-zwi’* ‘красный’ из *\*-zwa’* ‘быть красным’ [Милитарев Гарамантиада 139]).

Итак, поставим еще раз, уже в расширенном виде, вопрос: случайно ли фонетическое сходство трех слов - *gdgm* ‘человек/человечество’, *aydgm* (с вариантом *gdgm*) ‘земля’ и *dgm* (вариант *\*aydgm?*) ‘кровь’? Ответ на этот вопрос будет совершенно определенным: да, случайно. Все три приведенных еврейских слова - чистой воды омонимы. Слово *gdgm* ‘человек/человечество’ с точки зрения его семитского и афразийского происхождения мы рассмотрели выше. Вот два других слова.

1. Еврейское *aydgm* ‘земля’ [КВ 15] (вариант *gdgm* ‘земля’ [там же 14-15]); финикийское *dmt* ‘земля, страна, местность’ [*Estan-060*]; иудейско-арамейское *adamt* ‘земля’ [Ja 17]; сирийское *adamt* ‘земля; пыль; крахмал’ [Воск 6]; арабское *ad-m-* ‘земля; все обозреваемое пространство’ [ВК 1 20], *-dmat-* ‘твердая почва; земная поверхность’



[там же 20]; угаритское *udm* 'земли' [Aist 7] (альтернативная интерпретация 'мифический город царя Pbl' [DLU 9]); геэз *adyzm* 'местность, район, провинция' [LGz 146] (амхарское *awd mma* 'гумно; пустынное место', харари*udma* 'лес; необрабатываемое поле', гураге \**w dm*., 'равнина, поле, открытое пространство и др.' скорее заимствованы из кушитских [LGur 643]); (?) аккадское *adamztu (adumztu)* 'бурая земля (используемая в качестве красителя)' [CAD a1 94] (возможно, не из этого корня, а из \**dm* 'быть красным').

Реконструируемое на основе этих примеров семитское \**adam-(at-)* 'земля, местность, почва' восходит к афразийскому \**a-damy* 'земля, (обитаемый) мир' с префиксом \**a-* в семитских (в кушитских \**a-* > \**wa-* > *wu-/wi-* в результате вторичных процессов) и без этого префикса в аккадском и египетском: семитское: аккадское *dammi* (<\**damdam*, удвоение) 'обитаемый мир' [CAD d 18], 'обитаемая местность, населенный пункт' [AHw 149]; египетское *dmy* 'поселение, город, обитаемая местность' [EG V 455]; кушитское (центр.): авия *wudant* 'необрабатываемая местность, пастбище' [LGur 643], кемант *wiŷdiŷm* 'пустынная местность, пустыня' [Con Ros 264]; (вост.): оромо *uduma* [LGur 643], камбатга *udma a* 'пустыня' [Hudson 49]; чадское \**da am-* 'поле; место, пространство' [OS 5] (метатеза от \**adam-?*).

2. Еврейское \**aŷdzm* 'кровь (?)' [KB 15-16]; финикийское *dm-y* 'его родня, его кровь' [*Estan-060*], пуническое *edom* 'кровь' (Августин: *punice edom sanguis dicitur*) [KB 15]; иудейско-арамейское *aŷdzm, admz, idmz* [Ja 17] 'кровь'; мандейское *adma* 'кровь' [DM 8]; арабское *udmat-* 'кровные узы' [DRS 9]; аккадское *adamatu (adanatu)* 'темная кровь' [CAD a1 94], *adamu* 'кровь' (в хеттских аккадограммах) [там же 95]. Восстанавливаемое на основе приведенного материала семитское \**adam* является производной формой с префиксом \**a-* от семитского \**dam(m)-* 'кровь': аккадское *damu* [CAD d 75]; угаритское *dm* [Aist 78]; еврейское *dzm* [KB 224]; иудейско-арамейское *d mz* [Ja 312]; сирийское *d mz* [Brock 156]; мандейское *dma*

[DM 111]; арабское *dam* [BK 1 736], во многих современных арабских диалектах *damm*; сабейское *dm* [SD 36]; геэзд *dam* [LGz 133]; тигре *d,,m, d,,m,,t* [LH 514]; тигринья *d,,m* [Bass 758]; амхарское *d,,m* [K 1716] (и др. эфиопские [LGur 206]). Прасемитское слово восходит к афразийскому \**damm* 'кровь': берберское \*(*i-*)*damm-* (мн. ч.) 'кровь' [Милитарев Лив 253]; египетское *dm.w.t* 'рана' [EG V 451] *dm* - глагол, относящийся к крови в сердце [там же 453]; омотское: кафичо *dam* [Ser Caf 429], моча *damo* [LMč 27] (Леслау считает эти слова заимствованиями из амхарского); чадское (зап.) \**dam-* 'кровь' [СИСАЯ 2 71].

Хотя в плане морфологии все три общесемитских слова - \**adam* - 'совокупность людей, человечество', \**adam-(at-)* 'земля, местность, почва' и \**adam* 'кровь' устроены одинаково, а именно с префиксом \**a-*, из представленного материала явствует, что у каждого из них есть надежная, причем совершенно отдельная, семитская и афразийская этимология.

Установленный факт омонимии трех рассматриваемых еврейских слов означает, что ни одно из них не могло произойти из любого другого (что касается 'крови', то она вполне может быть связана с глаголом 'быть красным' на прасемитском или общеафразийском уровне, но для нашей темы это не имеет значения). Теперь поставим вопрос следующим образом: случайно ли, что все три слова, связанные между собой содержательно - как компоненты, составляющие понятие 'человечество' (два из них 'человек' и 'земля' - еще и прямо сопоставлены в текстах, а 'кровь' как выражение родства достраивается как будто достаточно логично), сходны и формально, по звучанию?

На этот вопрос есть два возможных ответа. Один ответ: да, ситуация совпадения звучания трех обсуждаемых слов (с произносительными вариантами) и связи выражаемых ими понятий случайна и была не замечена или проигнорирована авторами/составителями/редакторами соответствующих библейских текстов. Для всякого, кто занимался текстологией еврейской Библии, такой ответ мало

убедителен, учитывая обостренное внимание создателей библейских текстов (и носителей семитских языков вообще) к сходству и перекличке корней, к игре похожими словами, вкус к тому, что называется “народной этимологией”. Только два общеизвестных примера: “И нарек Адам имя жене своей Ева (*Hawwg*), ибо она была матерью всех живущих (*hgy*)” [Быт. 30:20] и “После этого вышел брат его, держась рукой своей за пятку (*ba- ay<sup>h</sup> Ъb*) Исава, и наречено было имя ему Иаков (*ya ay<sup>h</sup> Ъ*)” [Быт. 25:26] (см. еще примеры в [Майзель 260-67]).

Другой ответ: эта ситуация не случайна. Но тогда остается два варианта объяснения. Один из них: вызвать к жизни ее могла содержательная связь, породившая сходство в звучании, иначе говоря - основанная на развитии значения, смысловом переходе деривация одного из наших трех слов из другого (например, по рассмотренной выше версии происхождения имени Адам из земли *aydzmg*, а последней, в свою очередь, из слов ‘красный’ / ‘кровь’); это, однако, противоречит установленному выше факту омонимии трех терминов - все они изначально и независимо друг от друга имелись в древнееврейском языке, будучи им унаследованы из более древнего состояния.

И тут логика подводит нас к единственному оставшемуся объяснению: идею, компонентами которой явились понятия, выражаемые тремя рассматриваемыми словами, породило случайное фонетическое сходство (омонимия) этих слов. Как подобное могло произойти в реальности? Достаточно естественно, именно учитывая упомянутый выше интерес древних семитов, в том числе евреев, к похожим корням и словам. Вникание в это сходство осознавалось, по всей видимости, как проникновение в тайны слова, которым Бог (или боги) творит мир. Извлечение этой тайны, скрытой в языке, ее выведение в текст, развертывание в миф, кристаллизация в представление, вероятно, ощущались древними авторами как некое магическое или сакральное действие (интереснейшие рассуждения об этом есть у С.С. Майзеля в его неопубликованной статье “Семитская

мифология в свете аллотезы и метатезы”). Процесс этот известен в языкознании под малоудачным названием “народная этимология” (я предлагаю термин “этимопоэтика”) и, насколько мне известно, практически не описан.

Похоже, однако, что его изучение может пролить свет на происхождение некоторых понятий и идей, различными путями развившихся в фундаментальные представления современной цивилизации.

### Литература и источники

- [Майзель] - С.С. *Майзель*. Пути развития корневого фонда семитских языков. М., 1983.
- [Милитарев Гарамантиада] - А.Ю. *Милитарев*. Гарамантиада в контексте североафриканской истории (Судьба одного народа глазами лингвиста). Вестник древней истории, 3, 130-158, Москва, 1991.
- [Милитарев Лив] - главы в: А.Ю. *Айхенвальд*, А.Ю. *Милитарев*. Ливийско-гуанчские языки (Языки Азии и Африки, IV 2, Москва, 1991).
- [СИСАЯ] - И.М. *Дьяконов* (отв. ред.). Сравнительно-исторический словарь афразийских языков. Выпуск 2. - Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. XVI годичная научная сессия ЛО ИВ АН СССР. Часть III. Москва, 1982.
- [АНw] - W. von Soden. Akkadisches Handwörterbuch. Wiesbaden, 1965-1981.
- [Aist] - J. *Aistleitner*. Wörterbuch der ugaritischen Sprache. Leipzig, 1963.
- [Bass] - F. da Bassano. Vocabolario tigray-italiano e repertorio italiano-tigray. Roma, 1918.
- [BK] - A. de Biberstein-Kazimirski. Dictionnaire arabe-français. Paris, 1860.
- [Brock] - C. *Brockelmann*. Lexicon Syriacum. Halle, 1966.
- [CAD] - The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago. 1956.
- [Cer Caf] - E. *Cerulli*. Studi etiopici. III. Il linguaggio dei giangero ed alcune lingue sidama dell'omo. Roma, 1938.
- [Con Ros] - C. *Conti Rossini*. La langue des Kemant en Abyssinie. Wien, 1912.

- [DL] - *G. del Olmo Lete, J. Sanmartín*. Diccionario de la lengua ugarítica. Barcelona, 1996.
- [DM] - *E.S. Drower, R. Macuch*. A Mandaic Dictionary. Oxford, 1963.
- [DRS] - *D. Cohen*. Dictionnaire des racines sémitiques. Paris, 1970
- [EDOS] - *A. Militarev, L. Kogan*. Etymological Dictionary of Semitic. Moscow, 1998 (forthcoming).
- [EG] - *A. Erman, H. Grapow*. Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Berlin, 1955.
- [Eñañol] - *M.-J. F. Estan-ol*. Vocabulario Fenicio. Barcelona, 1980
- [Foul] - *R.O. Faulkner*. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford, 1962.
- [Hudson] - *G. Hudson*. Highland East Cushitic Dictionary. Hamburg, 1989.
- [Ja] - *M. Jastrow*. A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature. N.Y., 1926.
- [K] - *T.L. Kane*. Amharic-English Dictionary. Wiesbaden, 1990.
- [KB] - *L. Koehler and W. Baumgartner*, revised by W. Baumgartner. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden - New York - Köln, 1995.
- [LGur] - *W. Leslau*. Etymological Dictionary of Gurage. Wiesbaden, 1979.
- [LGz] - *W. Leslau*. Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic). Wiesbaden, 1987.
- [LH] - *E. Littman und M. HJfner*. Wörterbuch der Tigre-Sprache. Wiesbaden, 1956.
- [LM] - *M. Arbach*. Lexique Maḏābīen. Université de Provence Aix Marseille I. Centre d'Aix, 1993.
- [LMč] - *W. Leslau*. A dictionary of Moča (Southwestern Ethiopia). Berkeley and Los Angeles, 1959.
- [OS] - *V. Orel and O. Stolbova*. Hamito-Semitic Etymological Dictionary. Leiden - New York - Köln, 1995.
- [Ricks] - *S.D. Ricks*. Lexicon of Inscriptional Qatabanian. Roma, 1989.
- [SD] - *A.F.L. Beeston et al.* Sabaic Dictionary. Louvain-la-Neuve, 1982.
- [Stolb] - *O.V. Stolbova*. Studies in Chadic comparative phonology. Moscow, 1996.
- [Tomb] - *R.S. Tomback*. A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages. Missoula, 1978.

**Светлана Толстая (Москва)**

## **О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции**

В настоящих заметках речь идет не о народных книжных и устных текстах, прямо восходящих к библейской традиции, а о славянских верованиях, отраженных в фольклоре и языке, связь которых с ветхозаветным текстом гораздо слабее, а в некоторых случаях вообще не очевидна. Характерные для устной народной традиции те или иные переключки с Библией могут быть не только репликами, адаптациями, комментариями библейского текста или апокрифических сочинений, широко распространенных в славянской среде, но и параллелями, имеющими общие с библейским текстом корни, или даже только типологическими параллелями. Ниже рассматриваются несколько мотивов из области славянских верований, имеющих параллели в книге “Бытия”.

1. “Твердь небесная” (И назвал Бог твердь небом. Быт. 1, 8; И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной. Быт. 1, 14).

Исследователи славянской народной космологии не раз отмечали, что представления славян о небе как некоей субстанции, в отличие от представлений о небе как обитаемом локусе, достаточно скудны. Тем больший вес приобретают сравнительно многочисленные свидетельства о “твердом” небе, имеющем вид свода, потолка, крыши, крышки и т.п. В некоторых случаях они прямо восходят к священному писанию, но все равно остаются фактом народного мирозерцания, т.к. предлагают оригинальную трактовку библейского текста и самого мотива. Вот как, например, рассказывает о небе современная православная информантка из Восточной Польши (текст записан в конце восьмидесятых годов на польском языке и опубликован в 1990 году в люблинской серии “Этнолингвистика”): “Мир - это весь земной шар, который когда-то был такой тьмой.

Не было ни земли, ни неба, ни растений, ни садов, ни домов, ни людей, но везде, по всему земному шару была тьма. Была такая тьма. Этой тьмой заведовал Господь Бог, невидимый дух. Заведовал он этой тьмой и так сказал себе: Вот бы отделить (разделить) эту тьму и создать мир. И Господь Бог эту тьму, которая называется твердь, это на русском языке, он поднял вверх. Когда он ее поднял вверх, стало светло. Потому что все это поднялось вверх. И вот тогда только появилась земля, и тогда лишь Бог увидел, что это хорошо. И давай создавать солнце, звезды и луну. И создал. Создал это солнышко, эти звезды, на тверди уже он их создал. Там, наверху создал". Далее эта же рассказчица отвечает на вопрос о том, что находится над землей: "Над землей - горизонт называется. Земля как бы окружена, это как раз та твердь, которую Господь Бог поднял вверх, и она есть, и вся земля этим горизонтом обнесена. И вот бывают ясные дни, и бывают облачные дни, и все это ведь делается из той тверди, которую Господь Бог поднял вверх, из той тьмы" (Etnolingwistyka 3: 173-174).

Украинцы Холмской Руси представляли себе небо в виде плоскости ярко-фиалкового цвета, прозрачной, но настолько твердой, что она может удержать на себе всех небожителей, а жители Луцкого повета считали небо синей крышей в заоблачном просторе (Булашев 1992: 240); у всех славян распространено представление о "многослойном" или "многоэтажном" небе или множестве небес (чаще всего 7, 9, 3, 10).

Ворования южных славян относительно небесной субстанции двойки. Согласно одним представлениям, небо подобно шкуре быка или вола, натянутой над землей (этот образ часто присутствует в этиологических легендах, объясняющих появление на земле гор и низин: шкура была меньше земли, и при ее натяжении земля сморщилась). Образ неба-шкурки характерен, например, для болгарских загадок о небе: "Одна буйволиная шкура натянута, гвоздями прибита" или: "Распростер шкуру буйвола, насыпал гороху

и пустил голубя его стеречь” (или ягненка - его охранять); отгадка: шура - небо, горох - звезды, голубь или ягненок - месяц (Стойкова 1984: 85, 89). Сходная загадка известна у белорусов: “Палажу кажух, пасыплю гарох, палажу бохан хлеба”. (В русских загадках небо чаще уподобляется полю: “Поле не мерено, овцы не считаны, пастух рогат” и т.п.)

Вариантом этого образа можно считать представление о небе как полотне, свитке пергамента и т.п., как, например, в сербских загадках: “Одна труба (свиток) полотна всю землю покрывает” или “Небо - самое пестрое полотно” (Янкович 1951: 23-25). В знаменитом сербском монастыре Студеница есть фреска, на которой небо изображено как свиток пергамента, разворачиваемый двумя ангелами. Болгары называли небо “нетканой ризой”; ср. русскую загадку о небе как рогоже: “Постлана рогожка, посыпано горошку”.

Другое представление о небе - как о твердой субстанции - отражено во многих верованиях и языковых данных. Так, болгары считали, что небо - это твердая корка в семь слоев (“складок”), это глиняная миска, поднос, крышка, накрывающая землю, сделанная из стекла, земли, металла и т.п.; небо уподобляли медному току или гумну и т.п. О “небесной тверди” свидетельствуют и весьма распространенные у южных славян рассказы о том, что первоначально небо было низко над землей, но потом его проткнул вилами косец или палкой пахарь, хлебной лопатой женщина, пекшая хлеб и т.п., после чего небо поднялось выше и стало недосыгаемым (Георгиева И. 1993: 17-19).

Особенно любопытны славянские представления о каменном небе, имеющие параллели в ведийских текстах и других неславянских источниках. В некоторых украинских (карпатских) колядках так описывается сотворение мира: “Колись то було з початку світа, / Подуй же, подуй, Господи! / З духом святим по землі! / Втоді не було неба, ні землі, / Неба, нш землі, - ним синє море, / А серед моря та два дубойки: / Сіли-упали два голубойці, / Два голубойці на два дубойки: / Почали собі раду радити, / Раду радити



і гуркотати: / Як ми маємо світ основати? / Спустиме ми ся на дно до моря, / Винесемо си дрібного піску, / Дрібного піску, синього каменце. / Дрібний пісочок посієме ми, / Синій камінець подунемо ми. / З дрібного піску - чорна земляця, / Студена водиця - зелена травиця; / З синього камінця - синєє небо, / Синєє небо, світле сонейко, / Світле сонейко, ясен місячок, / Ясен місячок і всі зіздойки” (Костомаров 1994: 90-91). Еще две подобные колядки содержатся в коллекции Гнатюка; в одной из них небо делается из синего камня, в другой - из золотого: “... Два голубоньки з неба зысланы, / З неба зысланы на відпитаны. / Стали радити, йак съвіт сотворити: / Спустым съа ў море до самого дна, / Віберім собі синій каменец, / Синій каменец, синєє небо. / Віберім собі жоўтий каменец, / Жоўтий каменец, жоўтайа земля”; “Три голубоньки радоньку радят, / Радоньку радят, як світ сновати: / Та спустеме ся на дно до моря, / Та дістанеме дрібного піску; / Дрібний пісочок посієме ми: / Та нам ся стане чорна земляця. / Та дістанеме золотий камінь, / Золотий камінь посієме ми: / Та нам ся стане ясне небонько, / Ясне небонько, світле сонінько...” (Гнатюк 1914: 112).

В сербских песнях говорится о камнях, падающих с неба, причем это не метеориты или перуновы стрелы, ассоциирующиеся с небесным огнем, а “холодные” камни: “Ведро би се небо проломио / А пануло студено камење”. На каменном престоле восседает Господь Бог: “Моли Бога Пречиста Госпођа / На камену престолу Божијем” (Јанковић 1951: 25-29). Любопытно, что в русских диалектах, в частности в рязанском, существует выражение *каменное небо*: так говорят о небе, на котором нет ни облачка (СРНГ 20), и это согласуется с представлением о том, что за слоем облаков находится твердое, каменное небо. Показательны также и другие, широко известные значения слова *небо* и *нёбо* в русском народном языке: это верхняя часть свода русской печи, потолок берлоги; ср. еще *нёбо* в анатомическом значении. О падающих с неба камнях говорит

и украинская поговорка *хай каміння з неба*. Наконец, мотив спадающего с неба камня широко известен по духовному стиху о голубиной книге (Стихи духовные 1991) и популярному у славян апокрифу “Эпистолия о неделе” (болг. “Камък падна от небето”; см. Wrocławski 1991; Бадаланова 1993).

Представление о тверди небесной подтверждается также известными всем славянам верованиями о том, что небо может рухнуть, расколоться, проломиться, обвалиться, раствориться, упасть и т.п., которые явно не могут относиться к чему-то сделанному из кожи, а только к чему-то твердому и тяжелому, что можно сломать, разбить и т.д. Эти два признака - твердое и тяжелое - оказываются главными атрибутами карающего и враждебного земле неба, а также неба как эталона силы и крепости. В сербской свадебной песне воспеваются сила сватов, которые, если бы на них упало “ведро небо”, сумели бы его удержать - “конь к коню, юнак к юнаку”. Мотив “проломившегося”, расколовшегося (на две или на четыре части) неба часто встречается в сербских песнях. Ср. польскую поговорку “Gdy się - niebo obali, wszystkich nas przywali” (NKPP II: № 1782). Всем славянам известно верование о том, что в некоторые, особенно важные дни христианского календаря, прежде всего на Богоявление и в день Иоанна Крестителя, небо отворяется. По украинским верованиям, “справедливе небо не синє, а червоне: як воно коли й розкривається, так тільки на якусь оказію - на війну, або на мор, або на голод”. В Западной Белоруссии считали, что как только человек увидит отворяющееся небо, он должен в ту же минуту, не мешкая, пасть на колени и просить Бога о том, в чем он нуждается, и тогда просьба будет услышана (Federowski 1897: № 1399). Образ падающего или проломившегося неба связывается также у славян с метеорологическими представлениями: русские говорят *небо открылось* о сильной метели, пурге, о комете, о молнии зимой, а *небо пало* - о сильном снегопаде; полесское и смоленское *небо провалилось*, как и у сербов, означает продолжительное

ненастье (серб. *провала облака*).

2. “Глиняный человек” (И создал Господь Бог человека из праха земного. Быт. 2, 7).

Мотив творения человека из земли (праха, глины) хорошо известен по формуле “яко земля еси и в землю отидеши” из чина отпевания и ее перифразам, а также по устным рассказам, повторяющим библейский текст или “развивающим” его ср. западнобелорусск. “Бог першаго чалавека злепиў з гліны поцат сваго абличча. Потым хукнуў на яго і зрабіўсе чалавек...” (Federowski 1897) и болгарск. “Господ е правил ората от кал - като кво грънчара праи грънци, те так и он правил ората” [Господь делал людей из глины; как гончар делает горшки, так и он делал людей] (Бадаланова ркп.; 43). Согласно еще одной из болгарских версий, Господь-гончар замесил глину и стал тщательно лепить тела людей. В обед он присел отдохнуть и увидел, что работа идет очень медленно, и ему не успеть до вечера вылепить столько людей, сколько он задумал. Тогда он смастерил болванку и начал лепить по ней. Люди стали выходить не столь удачными: у одного кривая нога, у другого рука или шея; один слепой, другой в коросте, третий гордец, четвертый упрямец и т.д. (СбНУ 1898, кн. 15: 91-92).

В болгарских легендах популярен еще мотив слюны, с помощью которой Господь замешивает глину: “Земал Господ малко земица и плювнал те така и станало калчица. Епа направил Адам отпърво. Плювал така, плювал - у пепейо плювал, та направил калта - да напраи телото” [Взял Господь немного землицы и плюнул и получилась глина (жидкая грязь). Сначала он сделал Адама. Плевал, плевал, плевал в пыль (пепел), сделал глину и сделал тело] (Бадаланова ркп.: 41). От этой слюны происходит, согласно легенде, мужская сила (мужское семя); возможно, с подобным представлением связано сербскохорв. выражение *pljunuti otac* ‘вылитый отец’ (рус. *вылитый* мотивируется другим способом “изготовления” человека - литьем воска, олова и т.п. в имеющуюся форму, ср. сходный образ в

сербскохорв. *čovjek dobra kova* 'хорошо воспитанный, благородный человек' FRHSJ: 67).

Украинская легенда развивает другой сюжет: "Чоловіка, кажуть, виліпив Господь з глини; дав йому зовсім свою святу постать. На біду тільки зоставалася іще жменя глини. Де її подіти! Господь і приліпив межі ногами, а з тої глини і зробилось грішне тіло, тай погубило чоловіка. Як би не воно, любенько жив би собі Гадам у раю, а то ні!" (Драгоманов 1876: 91). Глина как материал, из которого творится человек, присутствует и в дуалистических версиях легенды о сотворении мира; так, в украинских рассказах, записанных в Купянском уезде, Бог лепит из глины человека по своему подобию, а черт, тоже из глины, - козла или собаку (Булашев 1992: 90-91); согласно другому варианту, Бог сначала слепил Адама из теста, но собака его съела, и тогда Бог слепил Адама из глины (там же: 93).

По полесскому преданию, Бог вылепил пана из пшеничного теста, а мужика из глины, положил их сушиться и пошел обедать; в это время "прышоў сабака, просты мужыцкі падваротнік, панюхаў мужыка, абасцаў, скрабнуў ўсімі лапамі, да дабраўшыся да пана, чыста яго зьеў. Толькі стаў аблізвацца калі ось прыходзіць Бог, да як пабачыў, што зрабілася, то ухапіўшы сабаку за хвост давай трусіць, а з сабакі сыплюцца паны і бегуць куды від, а дзе каторы астановіцца, так Бог его і называе. Астанавіўся пад берозаю - пан Березоўскі, пад дубам - пан Дубіскі, пад ольхаю - пан Альховіч, пад гарою - пан Падгурскі, а як каторы ачнуўся за балотам або за рекою, то пан Заблоцкі і пан Зажецкі" (Pietkiewicz 1938: 78-79).

Любопытно, что эти две субстанции - глина и тесто - замещают друг друга в одном фразеологизме: ср. польск. *z jednej gliny ulepeni, człowiek innej gliny, z tej samej gliny* и т.п. (НКРР I: 629) *człowiek starego pieczywa* (НКРР I: 379); рус. *из другого теста* (испечен), *из того же теста* (ФСРЛЯ 2: 304); укр. *з іншого тіста, з м'якого тіста* (о безвольном человеке), *з одного тіста* и т.п. (ФСУМ 2: 886).

Мотив “глиняного человека” находит также косвенное отражение во многих фольклорных и обрядовых текстах, построенных на устойчивой двусторонней метафоре “человек - глиняный горшок” (т.е. человек - горшок и горшок - человек). Например, в русской ярославской загадке горшок уподобляется человеку: “Взят от земли, яко же Адам, ввержен в печь огненную, яко три отрока; взят от печи и возложен на колесницу, яко Илия...”. Символическая связь “горшок - человек” прослеживается и в обрядах битья горшков на крестинах, свадьбе и похоронах, т.е. в обрядах, отмечающих важнейшие моменты жизни человека, и в антропологической номинации частей горшка (*горло, носик, черепок* и т.п.), и в уподоблении горшка человеческой голове, которая в свою очередь метонимически обозначает человека, и в символическом уподоблении горшка женскому лону; именно этим мотивируется обычай разбивать горшок после первой брачной ночи в знак утраты невестой девственности (см. Толстая 1996); то же можно видеть в западносербской магии, направленной на прекращение рождения детей: при последних родах послед клали в горшок, на горшок клали камень и закапывали в землю. В восточнославянском погребальном обряде перевернутый горшок часто оставляли на могиле или на перекрестке, чтобы прохожие поминали покойника (подробнее см. Топорков 1995).

Еще более косвенную связь с библейским мотивом можно усматривать в обычаях изготовления глиняных антропоморфных фигурок типа южнославянского “германа”: во время продолжительной засухи (реже превентивно, в день св. Германа в мае) девочки или старые женщины (лучше вдовы) лепили из глины на берегу реки или в доме сироты мужскую фигуру величиной до полуметра с гипертрофированным фаллосом, которую затем с причитаниями и соблюдением погребального ритуала закапывали на берегу реки для вызывания (реже прекращения) дождя (см. Кабакова, Седакова 1995). В этом обряде (и подобных ему) формула “яко земля еси и в землю

отыдеши” находит свое полное воплощение, и именно эта отсылка к библейскому тексту, к мотиву первочеловека сообщает вполне конкретному ритуальному действию магическую силу воздействия на состояние мира, а в качестве дополнительного сакрализующего это действие средства выступает мотив заверщенного “жизненного круга” (от рождения “из земли” до погребения в землю - см. Толстые 1992) и сексуальная символика оплодотворения-плодородия.

3. “Люди-великаны” (В то время были на земле исполины. Быт. 6, 4). Этот мотив широко известен в славянском фольклоре, главным образом в легендах, где зачастую он приобретает “историческое” истолкование и связывается с турками, шведами (у восточных славян), с евреями (*жидове* у болгар) и другими народами. Славянские легенды о великанах обстоятельно проанализированы в словаре “Славянские древности” (см. Белова 1995), поэтому здесь будут приведены лишь некоторые иллюстрации.

По белорусскому преданию, “на пачатку сьвета былі такіе людзі аграмністые, што ідзе сабе праз лес, возьме за верх аграмністаю сосну, вырве з кареньмі і падпіраецьсе як кіям” (Federowski 1897: № 783). Или: “Кажуць, што людзі перэд намі такіе былі велізные, што цяперашніе наэт ім да калена ні дасталі б. Кажуць, найглыбейшыя рекі ім ні глыбей як да калена былі. І іх голавы, кажуць, былі як цабры велізные” (рассказывают, что один пан раскопал курган и нашел там головы “давнейших людей, як цабры великие” - там же: № 785). В Речицком Полесье рассказы о великанах изобиловали красочными подробностями: “Велікан ета такі велікі чалавек, вышэй лесу, галава ў яго такая здаравенная, як разрез [большая кадка. - С.Т.], а ногі бы наче сохі у гумне багатыра. Міз зубамі ён кармаў сахаром, тым што цепер накідаюць гной на калёса; козы з носа выцягаў клюкаю. Калі треба было зрабіць кавеньку, дак ён вырве з кареннем берозу, такую, як на рагач, ножыкам абцеребіць галле,- пакіне аднаго кореня дай гатова кавенька. Кажуць, што ешче даўней, перед патопаю жылі ешче большыя веліканы <...> Кажуць, што людзі будуць

радзіцца ўсё меншыя да меншыя, а перед самым канцом сьвета стануць такіе маленькія, што дванаццать чалавек ў адной печы памесьцяцца і будуць ўсе разам хлеб малаціць” (Pietkiewicz 1938: 79).

Связанный с темой великанов мотив чередования поколений людей разного калибра может относиться как к временному, так и к пространственному плану. Чаще всего великанами считали пралюдей, а карликами - будущих людей, которые сменят теперешних. У восточных славян популярен рассказ о том, как первобытный великан встречает и воспринимает нового, “нашего” человека: “Адзін з тых велікалюдаў ішоў сабе аднаго разу, ажно спатыкае нашага чалавека конно едучы, так ні ведаўшы, што гэта за стварэніе, узяў яго з канём на руку, прынёс да мацеры і пытае: Мамо, што гэта за чэрвячок? - Гэта, кажа, ні чэрвячок, але людзі гэтакія малыя будуць, як мы паўмераем” (там же: № 784); в аналогічных украінскіх легендах веліканы называюць “нашых людзей” мышатамі (Драгоманов 1876: 383). В другом варианте рассказа отец объясняет сыну: “Нашо ужэ пакаленне гине, а гэта новыя людзі, што на нашой галаве застануцьсе” (Federowski 1897: № 787).

Согласно болгарской легенде, последовательность была другая. Господь три раза переделывал людей: первые люди (*жидове*) были очень высокими и сильными и, когда спотыкались, то падали и умирали, поэтому Господь заменил их людьми помельче. Но те оказались столь малыми, что терялись в траве, и тогда они были заменены “средними” людьми, такими, какие живут до сих пор, потому что оказались наиболее пригодными для жизни (Георгиева А. 1993: 33-34). По другим представлениям (белорусским), на небе (или на звездах и месяце) живут люди самые большие, а мы - поменьше, а под нами - совсем маленькие (Federowski 1897: № 1095).

В гуцульской легенде о потопе говорится, что великаны (*велити*) своими нечестивыми поступками навлекли на себя гнев Божий, и Бог “зіслав на велитів потопу, що в ній гет усе затопило си, лише Ной ні. <...> він зробив ковч, а

робив его 7 років; тот ковч качъив си по водї, у него забрав Ной усего по парі; взъив і пару велитів. <...> Йик уже потопа минула, випустив Ной усю диханю з ковча, вїшли і велити; від них розплодило си багато людей, а чим білше їх було, було жити тъижше, тому шо верства, то шо раз менча. <...> З диханї, йика була у ковчи, наплодила си тота шо тепер є. Перед потопов була і диханя инша йик тепер; мож ше найти кости ї у землі” (Шухевич 1908: 16).

Допотопным людям-великанам нередко приписывалось создание рек, озер и гор; курганы считались их могилами, а причину их исчезновения с земли видели в том, что они, возгордившись своей силой, стали соперничать с Богом, кидали в небо камнями и т.п. (Легенды і паданні 1983: 51). На Украине распространены рассказы о так называемых *Адамовых людях*, восходящие к “Книге Еноха”: это люди огромного роста, рожденные от человеческих матерей и отцов-ангелов; им тоже приписываются курганы и валы на Украине.

По свидетельству М. Федеровского, в западной Белоруссии старые люди вспоминали, что когда-то из земли выкапывали или находили на поверхности земли огромные зубы и считали их зубами великанов, или огромные кости конечностей, во много раз превосходящие человеческие. В Полесье до сих пор живы былички о таких находках; их не раз приходилось слышать в разных частях Полесья, нередко со ссылками на собственный опыт рассказчиков и необходимыми для этого жанра формулами достоверности.

4. Адам и Ева (И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. Быт. 2, 22).

Библейский рассказ о создании женщины из ребра спящего Адама “близко к тексту” воспроизводится в устных преданиях всех славянских народов, ср. полесскую запись: “Бог сатварыў Адама, да соннаму выняўшы ребро, сатварыў з его Еву” (Pietkiewicz 1938: 78) и сходную с ней болгарскую: “Първо Дедо Господ е направил Деда Адам и Баба Ева. Ги е направил от земня. Ама пръво е направил дедо Адам. Направил го е от земня и му духнал във устата,



та му дал вечек душа - да е жив. И след това вади едно ребро от деда Адам, та прави Баба Ева. Баба Ева е лево ребро на Дядо Адам” [Сначала Господь сделал Адама и Еву. Их он сделал из земли. Но первым он сделал Адама. Сделал его из земли и дунул ему в рот и вдохнул ему душу, чтобы он был живым. И после этого вынул ребро у Адама и сделал Еву. Ева - это левое ребро Адама] (Бадаланова ркп.: 10).

Однако чаще собирателями фиксируются и публикуются тексты, в той или иной степени отступающие от источника и составляющие по существу особую, фольклорную версию библейской истории, в которой мотив создания первых людей - прародителей человечества - разрабатывается по законам фольклорного жанра во множестве версий; к сожалению, до сих пор они не были предметом текстологического анализа в сравнительно-историческом и типологическом плане. В этих кратких заметках, разумеется, такая цель не ставится; речь идет о более скромной задаче - на нескольких примерах из разных фольклорных традиций показать общность и разнообразие толкования одних и тех же ветхозаветных событий.

К популярным у славян фольклорным “инновациям” можно отнести такие версии “антропологических” легенд, по которым Ева была создана вместе с Адамом из глины или она была создана не из ребра, а из хвоста Адама, из хвоста черта, из цветка, из ветки или же сначала была сделана из теста, потом съедена собакой и вторично сделана из ребра Адама и т.д. Так, по одной из болгарских легенд, записанной в последние годы, Бог создал из глины (грязи) и Адама, и Еву: “Я те това знам. Че напраил Господ човеците - Буба Ева и Деда Адъм - от кал. Един като жена, един като мъж ги измайсторил така Дедо Боже. Ама че ин ги създаде душа, като ин ги ухне у устата” [Я это знаю. Что Господь сделал людей - Еву и Адама - из земли (грязи). Одну женщину и одного мужчину смастерил так Господь Бог. Но он им создал душу, вдохнул ее им в уста] (Бадаланова ркп.: 45).

Украинский рассказ, записанный в Купянском уезде Харьковской губ., сообщает, что когда Бог слепил Адама и поставил его сушиться, собака подкралась к нему и вынула у Адама одно ребро. Бог хватился - нет ребра. Пошел он искать и нашел в кустах собаку с ребром в зубах. Бог отнял у собаки ребро, постарался приладить его назад, но ничего не вышло. Тогда с досады Бог взял и сделал из этого ребра Адаму жену и назвал ее Евой (Булашев 1992: 92). В других версиях рассказа ребро крадет не собака, а черт; причем у ангела, схватившего черта, остается в руках его хвост, из которого Бог создает Еву (там же). Последний мотив (творения женщины из хвоста черта) находит параллель в болгарском фольклоре (Георгиева А. 1990: 32).

Любопытны легенды, по которым Еву Господь создает из оставшегося от Адама материала (глины) или “лишних” частей тела Адама. На западе Белоруссии считали, что “Буог як створыў Адама, то створыў яго з хвостом; пося Буог апамятаўся, што кепско гэтак каб ўсё - і жывіна, і людзі былі з хвастамі, так навярнуў на Адама сон і адрэзаў ему хвуост і палажыў кала яго і зрабіласе з таго хваста жуонка Ева. То кабеты паходзяць з мужчынскага хваста” (Federowski 1897: № 781). Иначе трактует “лишние” детали болгарский рассказ, содержащий редкий мотив “сшитых из двух половин” Адама и Евы: “Господ много мислил, кога да почне да сътворева човека. Телото е таманено от две половини, апа они са като по калъп праени. И земал Деда Боже кончек и ги зашил тия две половини. Ама конъца му артисал манко и он рекъл: - Айде! Нема да го кинем! Дако си е виснал - това да му е кусура! Така станал Деда Адам” [Господь долго думал, когда решил создавать человека. Тело составлено из двух половин, которые сделаны по одному шаблону. И взял Бог нитку и сшил эти две половини. Но у него осталось немного нитки и он сказал: “Пусть висит, не буду ее отрезать, пусть будет у него этот лишний кусок висеть!” Так был создан Адам]; затем Господь создал второго человека - женщину, и на этот раз нитки не хватило, так что тело женщины внизу осталось не зашито.

И Господь сделал так, чтобы мужчина и женщина, совокупляясь, преодолевали недостаток одного и излишек другого тела (Бадаланова ркп.: 28-29).

К редким относится и мотив создания женщины из цветка “рожи” (мальвы) в украинской антропологической легенде, приводимой Г. Булашевым: Бог создал Адама из пшеничного теста, поставил его на солнце сушиться, а собака его съела. Тогда Бог вылепил Адама из глины, вдохнул в него ангельскую душу и дал ему “роговое” тело, чтобы оно никогда не гнило и не боялось холода. Потом Бог наслал на Адама сон, и когда тот уснул, Бог сделал ему из мальвы женщину и положил ее рядом с Адамом; но Адаму не понравилось, что жена его не такая, как он сам. Он попросил Бога сделать ему новую жену, и Бог, снова усыпив Адама, сделал ему жену из его ребра. А женщину, сотворенную из цветка, Бог отправил на небо и сделал ее матерью своего сына (Булашев 1992: 93-94).

Согласно гуцульской легенде, Адам был создан из кусочка содранной с руки Бога кожи: “Бог шос робив та мав руку удерту; Бог відорвав тоту шкірочку, вона скотила си у трубочку. Бог верг тоту шкірочку на землю, вітер повіяв тай кинув тов шкірочков, вона що покотит си, - то стане більша; Богови було тогди прикро самому; він дав так, що із тої шкірочки, що вже була дуже уросла, зробив си Адам!” (Шухевич 1908: 4), а Еву Бог создал из ветки ивы: “Раз льиг Адам спати. Бог узьив галузку йиви (верба. - С.Т.) тай поклав коло него, а занім Адам проспав си, стала вже з тої галузки жінка, Йива. - Другі приповідають, що Бог виймив ребро Адамови, тай з сего стала жінка. Може й так!” (там же: 5).

Среди разнообразных славянских ритуалов, связанных с магией имени, именованя, переименованя, зова по имени и т.п. (см. Толстые 1998), известны (преимущественно у восточных славян) магические приемы присвоения имен *Адам* и *Ева* “опасным” для человека существам и духам - мертворожденным или умершим до крещения детям. Так, в Полесье говорят: “Як дзита неживэ родзицца, его не

закапывають без ім'я. Як дзеўка нехрышчэна - Ева, як хлопэц - то Адам дадуць ему ім'я" (Оздамичи Брест. обл.). Эти же имена рекомендується проізносіць у суправажэнні крестнага знаменія пры віде падаючай звызды, блуждаючых агней ці пры звыках дзетскага плача возле кладбішца - гэты некрещеныя дзеткі "прасяць імені". У заападнай Беларусіі счыталася неабходымым, услышав плач рэбенка, татчас же спрасіць: "Божа дзешчэка, што тебе нужно?" і еслі она ааветыт: "Святаго креста", то сследует сделать рукой знак креста і даць імя *Адам* ці *Ева*, татда голас ссейчас же стыхнет (Federowski 1897: № 1343). Так же надо было поступать пры встрыче с нечыстой сілой: "Еслі пабачыш што паганая - лукавец ці скацына, ці свыння, ці чалавекам счыдаецца, дак перэкажы: "Вселякы ваздыханне хочэ божаго павелення", - дак ано абзавецца. Еслі мушчыным голасам, дак кажы *Адам*, як жанскэ - *Ева*, і нічэго не бачышьмеш" (Жаховычы Гомельск. обл.). Зашытная сіла гэтых імен, несомненно, счылазывается с іх прынаадежнастью "первым" людям. Ім же в этыолоаыческых легендах прыпысывается ссыздание многых явлений і даже стыхій. так, по белоруоскому преданію, Адам ссыздал огонь: "Як Бог Адама выгнаў з раю і угледзыў, што ён з холаду трасецьсе, так злытаваўсе над ім і кажэ: Вазьмі два сухыя ясыновыя паленкы і тры адзын аб другы. Адам так зрабыў: цёр, цёр, цёр, аж і агонь паказаўсе і ён стаў гэтак рабыць і холаду ужэ ні знаў" (Federowski 1897: № 1146).

В настоящых заметках тема славянскай фольклорнай Бібліі панымаецца, может быць, ізлышне шыроко і распротраняецца на слышком абшырныі круг языковых, фольклорных і рытуальных данных (текстов, ссызвестельств, форм і т.п.), но такое расшыренье представляется на первых порах неабходымым для того, чтобы впоследствии более строго опрелелить границы, формы і функцыі ветхозаветных реплік в разных локальных традициях і разных жанрах славянскай устной і кныжной культуры.

## Литература

1. Бадаланова 1993 - *Ф. Бадаланова*. Апокрифен текст и фолклорен контекст (Или "Митарства" и "Превъплъщения на "Епистолия за неделята") // Славянска филология. София, 1993. Т. 21.
2. Бадаланова ркп. - Българска фолклорна библия / Съставител *Ф. Бадаланова*. Рукопись.
3. Булашев 1992 - *Г. Булашев*. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування. Київ, 1992.
4. Георгиева А. 1990 - *А. Георгиева*. Етиологичните легенди в българския фолклор. София, 1990.
5. Георгиева А. 1993 - Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования / Съст. А. Георгиева. София, 1993.
6. Георгиева И. 1993 - *И. Георгиева*. Българска народна митология. София, 1993. Изд. 2.
7. Гнатюк 1914 - *В. Гнатюк*. Колядки і щедрівки. Т. 1 // Етнографічний збірник. Львів, 1914. Т. XXXV.
8. Драгоманов 1876 - Малорусские народные предания и рассказы / Свод М. Драгоманова. Киев, 1876.
10. Јанковић 1951 - *Н. Ђ. Јанковић*. Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба. Београд, 1951 (СЕЗ6. Књ. 63).
11. Кабакова, Седакова 1995 - *Г.И. Кабакова, И.А. Седакова*. Герман // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред Н.И. Толстого. Т. I. М., 1995.
12. Костомаров 1994 - *М.І. Костомаров*. Словянська міфологія. Вибрані праці з фольклористики й літературознавства. Київ, 1994.
13. Легенды і паданні 1983 - Легенды і паданні. Мінск, 1983 серия "Беларуская народная творчасць".
14. СБНУ - Сборник за народни умотворения и книжнина. София.
15. СРНГ - Словарь русских народных говоров. Л.
16. Стихи духовные 1991 - Стихи духовные / Сост., вступ. статья, подг. текстов и комм. *Ф.М. Селиванова*. М., 1991.
17. Стойкова 1984 - *С. Стойкова*. Български народни гатанки. София, 1984.
18. Толстая 1996 - *С.М. Толстая*. Символика девственности в

полесском свадебном обряде // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996.

19. Толстые 1992 - *Н.И. и С.М. Толстые*. Жизни магический круг // Сборник статей к 70-летию проф. Ю.М. Лотмана. Тарту, 1992.

20. Толстые 1998 - *С.М. Толстая, Н.И. Толстой*. Имя в контексте культуры // Славянское языкознание. Доклады российской делегации к XII Международному съезду славистов. М., 1998 (в печати).

21. Топорков 1995 - *А.Л. Топорков*. Горшок // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И. Толстого. М., 1995.

22. ФСРЛЯ - Фразеологический словарь русского литературного языка / Составитель А.И. Федоров. Новосибирск, 1995. Т. 2.

23. ФСУМ - Фразеологічний словник української мови. Київ, 1993. Кн. 2.

24. Шухевич 1908 - Гуцульщина. Написав В. Шухевич. Львів, 1908. Ч.5.

25. Etnolingwistyka 1990 - Etnolingwistyka / Pod red. J. Bartmińskiego. Lublin, 1990. T. 3.

26. Federowski 1897 - *M. Federowski*. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. I.

27. FRSHJ - *J. Matešić*. Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Zagreb, 1982.

28. NKPP - Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich / Pod red. J. Krzyżanowskiego. Warszawa, 1969. T.; 1970. T.II.

29. Pietkiewicz 1938 - *Cz. Pietkiewicz*. Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne. Warszawa, 1938.

30. Wrocławski 1991 - *K. Wrocławski*. List z nieba czyli Epistoła o niedzieli. Warszawa, 1991.

## **Богомильская космогония в древнеславянской литературной традиции**

Интерпретация темы сотворения видимого мира и человека является одним из важнейших отличий богомильской ереси от ортодоксального христианства. Эта тема основная для большинства апокрифов, которые могут быть отнесены к богомильской литературной традиции (Тайная книга богомилов<sup>1</sup>, Тивериадское море<sup>2</sup>, некоторые редакции Вопросов и ответов с библейско-историческим содержанием<sup>3</sup>, Борьба архангела Михаила с Сатанаилом<sup>4</sup>, О всей твари<sup>5</sup> и др.) Причем особенно важен тот момент, что основополагающее для ереси сочинение - Тайная книга - пока еще не только не известно в славянских списках, но и не имеет зафиксированных текстовых параллелей в славянской книжной традиции. Поэтому популярными становятся апокрифы дуалистического характера, созданные на древнеболгарской почве и, в большей или меньшей степени, отражающие фольклорную дуалистическую космогонию (среди них — пространная редакция апокрифа о Тивериадском море<sup>6</sup>, Вопросы и ответы с библейско-историческим содержанием типа Разумника и Беседы трех святителей, Борьба архангела Михаила с Сатанаилом и др.). Христианская интерпретация этих мифологических архетипов, вероятно, произошла под влиянием богомильской догматики, но не под прямым воздействием Тайной книги. Это могло бы иметь три возможных объяснения:

1. Тайная книга не имела письменного болгарского текста, она записана в то время, когда нужно было перенести ее в Западную Европу, возможно прямо в ее латинском переводе<sup>7</sup>.

2. В рамках древнеболгарской книжной традиции Тайная книга имела ограниченное распространение, она была достоянием узкого круга “посвященных” последователей учения. В результате этого можно допустить

вероятность, что авторы остальных дуалистических апокрифов, возникших на древнеболгарской почве, вообще не знали текста Тайной книги, или, если они его знали, то умышленно его не использовали.

3. Авторы упомянутых произведений не стремились представлять богомильскую космогонию, а старались под ее влиянием зафиксировать еще одну космогоническую модель, известную им, вероятно, из все еще живой мифологической традиции, сочетая ее со сходными мотивами, заимствованными из книжных источников. Умеренный дуализм в этой мифологической традиции, по всей вероятности, и был одной из предпосылок появления богомильского учения именно в болгарских землях.

Допуская, что первое объяснение в меньшей степени было верояным, я считаю более вероятным третье. Доказательство этой гипотезы и является основной целью настоящего исследования. В связи с этим я проведу сравнение нескольких основных космогонических и антропогонических мотивов, характерных как для богомильской апокрифической традиции, так и для фольклорных легенд.

Во-первых, я остановлюсь на представлении о том, что земля покоится на рыбах (китах).

Библейская космогония сохранила представление о том, что земля поставлена на нечто. Это отмечено в Псалтыри:

“Ты поставил землю на твердых основах, не поколеблется она во веки и веки” (Пс. 103:5).

“Славьте Господа Господствующих, <...> который утвердил землю на водах, ибо во век милость его” (Пс. 135:3, 6).

Но в библейской традиции имеется и другое представление - о том, что земля “висит” в пространстве:

“Он распростер север над пустотою, повесил землю ни на чем” (Иов, 26:7).

В противовес библейской традиции в древнеболгарских апокрифах появляется отмеченный мотив, притом в четырех разных произведениях, которые были частью сочинений



богомильской литературной традиции - в "Тайной книге", пространной редакции "Тивериадского моря", Вопросах и ответах типа "Разумника" и "Беседы трех святителей". В этом случае важно отметить, что данный мотив пока неизвестен по другим письменным текстам античной индоевропейской традиции. Интересна попытка К. Юнга объяснить значение рыб из "Тайной книги" в общих чертах христианской символик<sup>8</sup>, однако он изолирует текст этого апокрифа из общей славянской традиции, из-за чего не решает эту проблему.

В то же время рыбы держат землю в алтайской мифологии<sup>9</sup>, в бурятской мифологии<sup>10</sup>, в славянских мифологиях<sup>11</sup>. Поскольку в науке принято положение, что прародина протоболгар - Центральная Азия, можно допустить, что протоболгарская космологическая модель была близка к алтайской, и тоже содержала мотив о поставлении земли на рыбах. Так что в данном случае вполне закономерно фольклорное влияние на литературный текст. Возможно, так это и было. Но это еще предстоит изучить.

Представление о рыбах, на которых основана земля, зафиксировано в Тайной книге - рыбы являются опорой земли еще до космогонической деятельности Сатаны:

"Et transcendens subtus terramq invenit duos pisces jacenntes super aquas, et erant sicut boves juncti ad arandumq tenentes totam terram, invisibilis Patris praeceptoq ab ocasu usque ad solis orum"<sup>12</sup> (И когда спустился под землю, нашел двух рыб, лежащих над водами, и они были запряжены, как волы для пахания. По повелению невидимого Отца, они держали всю землю от заката вплоть до восхода солнца).

Причем в Венском списке в маргинальной записи есть объяснение:

"Verum est, quod sunt pisces, et non est aliud, sed significant Evannghium et Epistolam, quae eclisia manet in VII columnis id est VII idkdelabris"<sup>13</sup> (По правде, это рыбы, а не что другое, но они обозначают Евангелие и Послание, которые поддерживают церковь так, как рыбы поддерживают землю, а церковь остается на семи столбах, т.е. на

семи светильниках).

Важно и космологическое представление о том, что под рыбами находится огненная геенна. Любопытна в этом отношении параллель с вопросо-ответной древнеболгарской традицией, отражающей сходную космологическую модель:

**В:** Что дръжит земля **Ѡ:** Вѡда вѡсока зѣлау.

**В:** Да что дръжит вѡдѡтѡ **Ѡ:** Камень плавськъ велми.

**В:** Да чо дръжит камень **Ѡ:** .д. кѡтове златѡ.

**В:** Да что дръжит кѡтове златѡ **Ѡ:** Рѣка огъннаа.

**В:** Да чо дръжит тѣи шгнь **Ѡ:** дрѡгѡ шгнь еже ес по жежѡкъ **Ѡ** того шгна .вл. части.

**В:** Да чо дръжит дно того шгнѣ **Ѡ:** Дѣвь желѣзень еже ес прѣжде посаждень **Ѡ** вѡсего а кѡренье егѡ на силѣ вѡжи<sup>14</sup>.

Параллель между двумя космологическими моделями очевидна. Причем более целостный вид имеет модель в Разумнике, где она тоже полностью помещена в космогоническом контексте (предыдущие вопросы и ответы посвящены сотворению неба, земли, небесных светил и расстоянию от них до земли, а следующие - сотворению и изгнанию сатаны, сотворению человека и т.д.). Нужно также отметить, что у цитированной космологической модели нет точной параллели в книжной традиции. Одновременно с этим в "Разумнике" имеются текстовые заимствования из других апокрифов, характерные для древнеболгарской апокрифической традиции — о частях, из которых создан Адам (Книга Еноха праведного), о жизни Адама и Евы после изгнания из рая (Слово об Адаме и Еве), о солнечном пути и петухе (О всей твари), о том что Бог и Сатана вместе сажали деревья в раю и о краже семян (Слово о крестном древе, приписываемое Григорию Богослову) и др.<sup>15</sup> Это порождает гипотезу о том, что упомянутая группа вопросов и ответов, сохраняющая свой гомогенный характер в большинстве списков, также взята из книжного источника, который по всей вероятности не принадлежал к вопросо-ответной литературе. Этим источником не могла быть Тайная книга, так как в ней модель неполная. В таком случае можно будет предположить существование общего первоисточника

двух произведений, не исключая возможности наличия Разумника среди первоисточников Тайной книги.

Возможный ключ к решению этой проблемы - Пространная редакция апокрифа о Тивериадском море, а также и новая, полная редакция этого апокрифа, знакомая мне только в двух списках (Барсовский № 2486 в ГИМ и № Д 566 Архангельского собрания Библиотеки Академии наук в Санкт-Петербурге). Первоначальная космологическая модель мира, созданная Словом Божиим, общая для всех списков пространной редакции апокрифа, такова:

**И рече Гсдь бѹди .тма. столповъ на воздуѣхъ. И тако сотворилоє Словом Господним. А столпы недвижныя железныя ѿ начала в начала вѣка сего. И бѹди на тѣхъ столпѣхъ камень недвижныи а на камени земля а подъ землею адъ недвижныи и весь мѣденъ и верен желѣзныи и врата мѣдныи и желѣзныи а под адомъ тартаръ дна нѣтъ<sup>16</sup>.**

Как видно, космологическая модель близка выше цитированным, но только в ней отсутствуют соответствующие морские существа. Они появляются во время сотрудничества между Богом и Сатанаилом по созданию суши<sup>17</sup> - после того, как Сатанаил выносит по Божьему повелению со дна моря кремень и песок (земли) и оба создают свои воинства, читается:

**И рече Гсдь бѹдите тридесять три кнта на море Тивериадском на водахъ и бѹди на тѣхъ китѣхъ земля толстаж широка и пространна...<sup>18</sup>**

На месте этого отрывка во всех известных мне списках краткой редакции<sup>19</sup> Бог “засевает” землю до создания своего воинства.

**И взѧ Гсдь землю и песокъ разсѧ по морю Тивериадскомѹ и рече бѹди на море земля толста и пространна<sup>20</sup>.**

Хотя пока невозможно категорически утверждать, который из двух вариантов первичен, нужно отметить, что второй из них ближе к славянским фольклорным легендам о гоголе - помощнике демиурга, в котором рыбы (киты) отсутствуют<sup>21</sup>, что могло быть и причиной утраты этого мотива. Кроме того в пространной редакции текст более

гомогенен - в начале рассказывается о сотворении невидимого мира, а потом - о сотворении земли. И еще - текст новой, полной редакции начинается как пространная редакция (нужно отметить, что Барсовский список без начала), но кончается рассказом о крестном древе. Текстологическое исследование 17 списков апокрифа, относящихся к разным редакциям, привело меня к выводу, что первичная - на самом деле пространная редакция, еще может быть в этом, особом (полном) варианте.

Что касается книжной традиции, особенно важно сопоставление отдельных элементов, составляющих космогоническую модель каждого из трех произведений. Так, например, солнце и луна в Тайной книге сделаны из венков ангелов, господствовавших над воздухом и водой, в Разумнике - из божьей слезы и из престола Господнего, а в Тивериадском море - солнце сделано из внутренней ризы Господа, а луна - из Божьего лица. Можно было бы указать еще на подобные отличия, но это не предмет настоящей работы. В этом случае более важно то, что в результате подобных сопоставлений обнаруживается ряд различий, не позволяющих принять гипотезу о взаимном влиянии текстов. Поэтому преимущество получает тезис о существовании неизвестного до сих пор произведения или произведений космогонично-космологического характера, из которых отдельные авторы черпали соответствующие мотивы и представления<sup>22</sup>.

Открытым пока остается вопрос: на каком языке был написан указанный первоисточник. Отсутствие такого текста среди знакомых грекоязычных книжных памятников предполагает влияние со стороны другой литературной традиции (возможно даже протоболгарской<sup>23</sup>). Одновременно с этим название водного животного, на котором основана земля, китом в большей части текстов определенно указывает на греческую языковую среду<sup>24</sup>. Разумеется, нельзя упускать и то обстоятельство, что номинация могла произойти под влиянием библейского текста<sup>25</sup>, откуда слово **китъ** пришло в древнеболгарский книжный язык, в то время,

как в Тайной книге мог бы сохраниться более ранний вариант космологического представления.

Любопытно проследить разницу между отдельными произведениями (или даже между отдельными списками одного и того же произведения) в отношении числа соответствующих существ, держащих землю, и его отношении к христианской нумерологии. Пара рыб в Тайной книге визирует Новый Завет (Евангелие и Деяния апостолов<sup>26</sup>). Подобное толкование можно было бы искать и в представлении о четырех китах, что, по-видимому, связывается с числом евангелистов<sup>27</sup>. Число китов в Тивериадском море - 33 - тоже можно связать с библейской нумерологией - Иисуса распяли, когда ему было 33 года. Это свидетельствует о разнообразии христианской интерпретации мифологического мотива, применяемого авторами отдельных произведений.

Следующий мотив, который заслуживает специального изучения, связан с представлением о первопричине болезней. Повреждение человеческого тела Сатаной, которое порождает болезни, является характерным мотивом для всех известных мне апокрифов о Тивериадском море и для рассказа о сотворении Адама<sup>28</sup>, который одновременно имеет точную параллель в болгарской фольклорной традиции<sup>29</sup>.

В данном случае любопытно отметить, что исследуемый мотив не сохранился в других текстах и не зафиксирован в южнославянских списках, что исключает книжное влияние на фольклорную традицию. Одновременно включение упомянутого мотива в апокриф о Тивериадском море вполне закономерно, так как он целиком соотносится с духом умеренного дуализма, характерного для всего произведения.

Особый интерес представляет другое произведение, полностью посвященное антропогонической теме. В настоящее время оно известно мне по двум спискам, один из которых не опубликован.

Характерной чертой этого произведения является то, что оно составлено преимущественно на основе книжных источников. Мотивы, которые заимствованы из книжной

традиции, таковы: человеческое тело создано из 8 частей (Книга Еноха Праведного, Тивериадское море, Вопросы и ответы); имя Адама составлено из начальных букв греческих названий частей света (Вопросы и ответы<sup>30</sup>); Адам видит пророческий сон о распятии Христа и о судьбах апостолов в момент сотворения Господом Евы (Тивериадское море); грехопадение под влиянием превратившегося в змея Сатаны (Палея историческая<sup>31</sup>).

Без книжной параллели остается только один вариант: сатана испачкал человеческое тело грязью, а Господь из этой грязи сделал собаку, обязанную сторожить человека. Он встречается только в апокрифе о сотворении Адама и не имеет точной фольклорной параллели. В некоторых русских, украинских и черемисских легендах говорится о том, что человек был оплеван дьяволом, после чего Бог вывернул его тело так, что нечистоты остались внутри, от чего ведут свое начало и болезни<sup>32</sup>. В некоторых легендах собака сотворена для того, чтобы охранять человека. Запуганная Сатаной холодом и соблазненная предложенной им шерстью<sup>33</sup>, собака не выполняет определенной ей Богом задачи. Рассмотренный эпизод объединяет обе легенды на принципиально новом семантическом уровне, что предполагает специальное исследование, которое не является предметом настоящей работы.

Параллели между текстами апокрифа о Тивериадском море и Сказанием о сотворении Адама ставят вопрос о том, какой из двух текстов первичен. Проведенные сопоставления дают мне основание высказать предположение, что первичен текст апокрифа о Тивериадском море, а Сказание о сотворении Адама составлено позже, на основе текста о Тивериадском море и других источников. Возможно, что оба текста возникли независимо друг от друга на основе общих первоисточников. Особенно важно в данном случае установить источник легенды о происхождении собаки. Однако рассмотренный мотив о возникновении болезней в комбинации со всеми остальными мотивами в рамках пространной редакции апокрифа о Тивериадском море также

подтверждает гипотезу его южнославянского происхождения.

Подведем итоги. Исследованные тексты составлены книжниками, хорошо знающими как апокрифическую, так и ортодоксальную литературную традицию. Однако подход к источниковому материалу автора Тайной книги и авторов остальных произведений коренным образом отличается.

Создатель Тайной книги пишет догматическое произведение, предлагающее модель мира, отличающуюся от утвержденной ортодоксальным христианством модели - произведение, предназначенное для очень узкого круга "посвященных".

Принципиально отличен подход автора "Тивериадского моря" - он стремится объединить в единое целое письменную и устную традицию, которые интерпретируют космогоническую проблематику. Корректором в этой его деятельности, без сомнения, служило богомилство, но его взгляды намного умереннее. Созданный книжником, обладающим не только богатой литературной и богословской культурой, но и более широким мировоззрением, апокриф о Тивериадском море отражает характерную для болгарской литературы XI-XIII вв. тенденцию легендаризации.

И наконец, текст Разумника фиксирует содержание современной ему апокрифической традиции, сохраняя при том информацию о текстах, исчезнувших по той или другой причине из сохранившейся до нас книжности.

### Примечания

<sup>1</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 73-87.

<sup>2</sup> *Барсов Е.В.* О Тивериадском море // ЧОИДР. 1886. Кн. 2. С. 5-8; *Мочульский В.Н.* Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 237-241; *Срезневский В.И.* Отчет о поездке в Олонецкую, Вологодскую и Пермскую губернии // ИОРЯС. 1904. Т. 10. Кн. 4. С. 99-104; *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 289-301.

<sup>3</sup> *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы.

М., 1863. Т. 2. С. 429-457; *Мочульский В.Н.* Историко-литературный анализ... С. 241-251; *Мочульский В.Н.* Следы народной библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса, 1893. С. 260-269. *Начов Н.* Тиквешки ръкопис // СбНУ. 1892. Кн. 8. С. 402-405; *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 259-264; *Милтенова А.* Естествознание (Стара българска литература, 5). София, 1992. С. 334-350 и др.

<sup>4</sup> *Иванов Й.* Старобългарски разкази. София, 1935. С. 18-25; *Милтенова А.* Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции // Старобългарска литература. 1981. Вып. 9. С. 99-105.

<sup>5</sup> *Тихонравов Н.С.* Памятники отреченной русской литературы... С. 347-350.

<sup>6</sup> Гипотезу о древнеболгарском происхождении пространной редакции апокрифа о Тивериадском море рассматриваю в статье "Космогоничната легенда за Тивериадското море и старобългарската апокрифна традиция" (Старобългарска литература. 1985. Вып. 18. С. 184-192). Этот вопрос был снова исследован В.С. Кузнецовой в ее диссертации "Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции (М., 1995). К сожалению, мне известен только ее автореферат, в котором В.С. Кузнецова защищает гипотезу о русском происхождении апокрифа. Согласно традиции, В.С. Кузнецова считает древнейшей краткую редакцию апокрифа. Мне кажется, что ее доказательства недостаточно убедительны. Число русских списков произведения не является аргументом в пользу того или иного происхождения (сочинения Климента Охридского известны тоже, главным образом, в русских списках). То же самое можно сказать и о числе записей севернорусских космогонических легенд - еще А. Веселовский (Разыскания в области русского духовного стиха. XI. Дуалистические поверия о мироздании. СПб., 1889) и М. Драгоманов (Забележки върху славянските религиозно-етически легенди. II. Дуалистическото мировоззрение // СбНУ. 1892. Кн. 8. С. 257-314; 1894. Кн. 10. С. 3-68) опубликовали типологически сходные дуалистические легенды разного происхождения. Этим доказывается только типологическая параллель сюжетов индоевропейского фольклора.

<sup>7</sup> Это объяснение опровергается параллелями текстов Тайной книги и Беседы против богомилов, которые свидетельствуют о том, что Пресвитер Козма, вероятно, был знаком с текстом Тайной



книги.

<sup>8</sup> Юнг К. Изследване върху символиката на цялостна личност. Плевен, 1995. С. 158-167.

<sup>9</sup> Мифы народов мира. М., 1982. Т. 2. С. 246-247.

<sup>10</sup> Веселовский А.Н. Разыскания...: XI. С. 29.

<sup>11</sup> Гура А.В. Рыбы // Славянская мифология. М., 1995. С. 334-342. Георгиева Ив. Българска народна митология. София, 1983. С. 20. А.В. Гура считает, что представление о становлении земли на китах, вероятно, является результатом книжного влияния (свидетельство литературного влияния - его присутствие в русских духовных стихах, см.: Бессонов П. Калики перехожие. М., 1861), однако, по-моему, это относится главным образом к наименованию морского существа *китом* (слово греческого происхождения, в библейском тексте *китъ* = морскому *чудовищу*).

<sup>12</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 74.

<sup>13</sup> Там же. С. 74.

<sup>14</sup> Там же. С. 260.

<sup>15</sup> Нужно отметить, что часть цитированных мотивов встречается только в апокрифах славянского (в частности, древнеболгарского) происхождения.

<sup>16</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 295. Здесь необходимо заметить, что тексты двух списков полной редакции отличаются в отражении этого мотива: первый список параллелен краткой редакции, а Барсовский - пространной.

<sup>17</sup> Мотив присутствует в следующих известных мне списках пространной редакции: 1. Слепченский список (местонахождение неизвестно, знаком по выпискам В.А. Григоровича (*Щанов Я.Н. Исторические очерки народного мирозерцания и суеверия (православного и старообрядческого)* // ЖМНП. 1863. Ч. 117. С. 91); 2. Сборник № 488 из собр. Забелина, 1714 г., л. 127-1326, ГИМ; 3. Сборник № 32.16.11 (в описании собр. Срезневского № 103), XVIII в., л. 16-76, БАН; 4. Рукопись № 45.8.190 (в описании собр. Срезневского № 69), второй половины XVIII в., 12 л., БАН (см. публикацию: *Срезневский В.И. Отчет о поездке...* С. 99-104); 5. Сборник N 1938, л. 38а-526, РНБ; 6. Сборник № 162 собр. Большакова (фонд № 37), XVII в., л. 195-204, РГБ; 7. Сборник № 18 собр. Тихонравова (фонд № 299), XVII в., л. 4-106, РГБ; 8. Сборник № 68 собр. Попова (фонд № 236), XVIII в., л. 137-142, РГБ; 9. Сборник № 58 собр. В.И. Григоровича, XVIII в., Библиотека МГУ (см.

публикацию: *Мочульский В. Н.* Историко-литературный анализ... С. 237-241); 10. Фрагмент № 39 собр. Зыкина, 1714 г., Древлехранилище ИРЛИ.

<sup>18</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 296.

<sup>19</sup> Кроме Барсовского списка XVI в. (*Барсов Е. В.* О Тивериадском море... С. 5-8) в исследовании я пользовалась следующими списками: 1. Сборник № 240 собр. Тихонравова (фонд № 299), нач. XVIII в. (филигрань 1710 г.), л. 59-67, РГБ; 2. Фрагмент рукописи № 1495 собр. Ундольского (фонд № 310), нач. XVIII в., 2 л., РГБ; 3. Сборник № 154 собр. Пискарева (фонд № 228), XVII в., л. 145-150, РГБ; 4. Сборник № 21.7.9 (272) Олонецкого собр., XVIII в., л. 1116-1117, БАН; 5. Сборник № 21.11.3 собр. Срезневского, л. 3-46, БАН; 6. Сборник № 32.16.14 (в описании собр. Срезневского № 112), XIX в. (филигрань 1844 г.), л. 2-12, БАН. Несмотря на то, что в большей части списков имеются механические повреждения (списки 2, 3, 4, 5 - без конца; в списке 6 пропуск в середине текста - отсутствуют листы), а список 4 содержит неизвестный до сих пор вариант мотива ныряния (Сатанаил встречает "подъ водами царь девичьнимъ образомъ и в рѣкахъ мечь золота аки сонце сняетъ"), все списки содержат мотив посева земли на водах Тивериадского моря.

<sup>20</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 290.

<sup>21</sup> *Веселовский А. Н.* Разыскания... X. С. 2-5, 51-66; *Драгоманов М.* Забележки... // СбНУ. 1892. Кн. 8. С. 255-261; 1894. Кн. 10. С. 3-68; *Иванов Й.* Богомилски книги... С. 329-336.

<sup>22</sup> Обычно во всех таких случаях имеется в виду фольклорное влияние на литературу. Я тоже поддерживаю эту гипотезу, говоря о периоде "легендаризации" древнеболгарской литературы. Одновременно с этим заслуживает внимания то, что "Вопросы и ответы" обычно включали фрагменты из конвойных произведений, т.е. составлялись на основе письменных источников. Способом книжной компиляции или новой интерпретации знакомого книжного текста составлена и Тайная книга богомилов. Таков способ творчества и Пресвитера Иеремии. Все это порождает гипотезу о существовании неизвестного пока текста, которым пользовались авторы исследованных произведений.

<sup>23</sup> Гипотеза о существовании некоторой книжной традиции среди протоболгар до крещения имеет свое основание в протоболгарском происхождении слова *кънигъчии* (Български етимологичен речник. София, 1979. Т. 2. С. 497, там же библиография), а

также в том, что слово “книга”, по мнению большинства славистов, аварского (протоболгарского) происхождения. Кроме того нам известен, хотя и поздний, русский список “Именник болгарских ханов”. Известно, что истории этноса предшествует обычно история космоса.

<sup>24</sup> Милев А. Старогръцко-български речник. София, 1943. С. 433.

<sup>25</sup> Иона, 2:1-2, 11; Мф. 12:40.

<sup>26</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 74.

<sup>27</sup> Это и указано в провансальском тексте “Вопросов и ответов”, в котором земля держится четырьмя животными, символизирующими евангелистов (см.: *Веселовский А.Н.* Разыскания... XI. С. 45). Здесь нужно отметить пассаж из Беловского сборника: “На какво стои това небе? На четири крилати брави - една на изток, друга на запад, трета - на юг, четвърта - на север. Това е Божията сила и мъдрост. От тях се задвижват силните ветрове” (*Милтенова А.* Естествознание... С. 335).

<sup>28</sup> *Пытин А.* Ложные и отреченные книги русской старины // ПСРЛ. СПб., 1860. Т. 3. С. 12-13; *Сказаніе како сотвори Бгъ Адама* (фонд 256, № 370, XVIII в., л. 147а-176а, РГБ).

<sup>29</sup> Иванов Й. Богомилски книги... С. 335, 336-337; *Георгиева А.* Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкувания. София, 1993. С. 33.

<sup>30</sup> Эта группа вопросов и ответов возникла еще в греческой традиции. См.: *Красносельцев А.В.* Adenta к изданию А. Васильева *Anecdota graeco-byzantina*. Одесса, 1888; *Красносельцев А.В.* К вопросу о греческих источниках Беседы трех святителей. Одесса, 1890 и др.

<sup>31</sup> *Попов А.* Книга бытия небеси и земли (Палея историческая с приложением сокращенной палея русской редакции). М., 1881. С. 2-3; *Милтенова А.* Естествознание... С. 69.

<sup>32</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания... XI. С. 62; *Фрэзер Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. С. 23; *Петрухин В.Я.* Антропологические мифы // *Славянская мифология*. М., 1995. С. 34.

<sup>33</sup> *Веселовский А.Н.* Разыскания... XI. С. 63; *Драгоманов М.* Забележки... // СБНУ. 1894. Кн. 10. С. 55-57.

СВЯТЫЙ СПИСОКЪ ИЗЪ КНИГИ ПАЛА

Бысть Гдѣ Саваофъ вся твари видныя силы прежде нѣбъ и земли в три  
 каморѣ на воздѣсе велѣлъ поти безначални црѣ невидныя силы  
 присносщны созданы и неказанн видныя и невидныя безсмертныи  
 вѣзплотныи тогда светъ ѿ лица Гда Саваоу въ седмидеся свѣтлѣе стѣя  
 его риза стѣла тако светъ светоюзаны солнце ѿ лица Гдѣна в лепотѣ  
 пренскренней и красота лица Гдѣна сем день Гдѣнь Бгѣвъ Саваофъ на воздѣсе  
 на престолѣ славы своей светъ Гдѣ Саваофъ безначалныи ѿцѣ шрыгнутъ  
 о срѣца своего и ради свѣтѣ Божия Исѣ Хрѣта из оустъ своихъ превыспренныа с  
 высоты испѣти на него видѣнне голубино и тѣми тремя каморани  
 прешобразовалъ себе Гдѣ Саваофъ стѣю троцѣ безначалнѣю стѣи дхѣ на трѣ  
 каморахъ безначалныи крѣтъ прешобразовалъ распятне і Исѣ Хрѣта сна Божия  
 Назарянина і скры в срѣцы своемъ а дхѣ живоначальнѣи ѳ сна в срѣцы а  
 дхѣ петыи ѿца ісходилъ к нимъ поучива і на всѣ вѣрющѣи волня его ѿца  
 үбо рождень а несотворень дхѣ стѣи несозданъ ісходѣ и не было и тогда  
 нѣба і земли ни англѣ ни архангелѣ не херубѣи не серафѣи ни рекѣ ни шзерѣ  
 і не источникѣ ни кладезя ни болоте ни үлѣвѣкѣ не птицѣ не ры не  
 холмовѣ ни шлакѣ и звѣздѣ ни свѣта не зори не үтра ни вечерѣ ни дня  
 ни ноци ни вѣковѣ үлѣвѣскѣи ни зѣкрѣи ни скота ни вѣтра вѣровѣ не  
 грома не волны ни гадовѣ всякѣи безначалнихъ і все бесмертныѣ. Онѣ вжѣи  
 Хрѣтосѣ словомъ повелѣнниа ѿца своего небеснаго всѣа тварѣ небеснѣю і  
 землю тако соворилъ и создалъ дхѣомъ стѣимъ его премүдрѣи і рече Гдѣ  
 Бүди небо по хсвсталь на воздүсехъ сотворено і бүдите зори і шлаки  
 звѣзды і ветры і бүди дни і ноци і стѣимъ дхѣомъ із нѣдрѣ свои ра(и)  
 насади на востоцѣ. Восток і запад севера і юга а Бгѣвъ седнѣтъ на востоцѣ  
 превыспренныа слава своя і седмь нѣтъ сотворилъ словомъ своимъ  
 оүтвердилъ шбразѣ ѿ лица Гдѣна а грѣ гласъ Гдѣнь в колѣсницѣ шпннно

оутвердентъ а мѡнна слово ГДѢ ѡусть БЖІИ исходитъ. Я солнце ш  
 внѣренныя ризы ГДѢИ понеже ГДѢ оутренняя лоуна ѡ лица ГДѢИ. Реуе ГДѢ  
 боудн .тма. столповѣ на воздѣсѣхъ тако сотворишася словомѣ ГДѢИ ѡ те  
 столпы недвижныя ѡ начала вѣка. Ј видѣ ГДѢ јако довро бѣдн на тѣхъ  
 столпѣ каменн недвижныя ѡ на каменн бѣдн земля на земли адъ ѡ верѣ(н)  
 железные а враа мѣдная ѡ во дни (а)да мѣдная а подо нѡмѣ тѣтарь ѡ дна  
 нетъ ѡ реуе ГДѢ боудн .тма. стѡповѣ шснованыя мѣныхъ ѡ каменны ѡ  
 земля сыпана подѡно песокъ а на немѣ сотвори ГДѢ словомѣ своѣ каменъ ѡ  
 кременне. Ј реуе ГДѢ бѣдн на земли море Тивирянское бурное ѡ соланое ни  
 бреговѣ ѡ него не было. Сидѣ ГДѢ по воздуху на море Тивирянское ѡ видѣ  
 гоголя плавающаго на море а то гогѡ рекома Сатаналу зародися в пенъ  
 морскѡ ѡ реуе ГДѢ Сатаналу (?)ски неведомѣ гогол ты кто еси Сатанай  
 аз есмь вѣтъ ГДѢ реуе емѣ меня какъ наряцаетя ѡвѣща емѣ Сатанал ты  
 БГѢ вѣгомѣ ѡ ГДѢ гдѣмѣ. Яще вы сего Сатанай нарекохъ ГДѢ какъ тѣже  
 вѣ ГДѢ сокрѣши ис корени на море Тивирянскѡ. І реуе ГДѢ Сатаналу  
 поныбни (sic. понырни) в море ѡ вынеси миѣ песокъ ѡ кременъ онѣ же  
 поныиусть в море ѡ вынесъ песокъ ѡ кременъ ѡ даде ГДѢ. ГДѢ же взя песокъ  
 ѡ кременъ ѡ разсея по морѣ Тивирянскому глѣ бѣдн земля толса ѡ  
 пастранна ш востока ѡ до запаза ѡ сѣвера ѡ доюга ѡ взя сѣвѣ ГДѢ кременъ ѡ  
 преломѣ на двое право(й) рѣкѣ оставилъ ГДѢ сѣвѣ а в левон рѣкѣ шдаде  
 ГДѢ Сатаналу ѡ взя ГДѢ песокъ ѡ нава всего выти кременемѣ ѡ реуе ГДѢ  
 лѣтатѣ ангели ѡ архангели ѡ вся сила нѣнаи по швразѣ моему ѡ по подобия  
 ѡ почали без искры шгниенныя сидѣя сотворя ангели ѡ архангели ѡ вся сила  
 небесная ѡ вси девять чинѡвъ ѡ видѣ Сатанайлѣ что ГДѢ соверилъ по  
 образѣ своѣ ангеля архангели ѡ благословилъ ѡхъ Сатанайлѣ же взя  
 кременъ что ГДѢ емѣ даде ѡз лево рѣкн ѡ нчалъ выть в посѡ стали  
 вылетати ево ангели ѡ сотвори сѣвѣ Сатанайлѣ силоу небесноую солкожи  
 всю девять чинѡвъ ѡ видѣ ГДѢ тако довро сотвори ѡ повелѣ ГДѢ Сатаналу  
 надо всѣми науданикомѣ выти на небесныи ѡ Сатаналово сило принѣ ГДѢ в  
 десяты чинѣ ѡ видѣ Сатанайлѣ что БГѣ зывло поучѣ на ангелѣ  
 архангелѣ ѡ словомѣ помысли в сѣцы своемѣ равѣ БГѣ выти постави

престо́ сѣвѣ на воздѣсѣ́хъ ј вѣдѣ́хъ подо́вѣ вышнѣ́мѹ Бг҃ѹ ј позна́ Гдѣ́хъ воздѹ  
гордѹю́ ј мыслѹ́ лѹкавѹю́ ј посла́ Гдѣ́хъ архангела́ своего́ Мнѣ́хала повелѣ́хъ емѹ  
ѹдарятѹ́ Сатананла́ скипетромѣ́хъ ј тогда́ ј меноваше́ся Мнѣ́хала повелѣ́хъ  
свергну́ти лѹкаваго́ с небеси́ ј всю́ слѹ́ его ј прїѣде́ к немѹ́ архангелѣ́хъ  
Мнѣ́хан Сатана́ іже́ попалинъ́ его́ шгнемѣ́хъ Мнѣ́ха же́ архангелѣ́хъ прїиде́ ко Гдѣ́хъ ј  
рече́ Гдѣ́хъ не могу́ сего́ сотворити́ еже́ впаляеть́ о сѣвѣ́хъ ј Гдѣ́хъ пости́хъ его́ во  
многескі́а швразѣ́хъ ј нарече́хъ імя́ емѹ́ Мнѣ́хай архангелѣ́хъ шнїахъ́ Гдѣ́хъ ш Саанала́ н  
ј шдѣ́ Мнѣ́халу́ архангелѹ́ ј посла́ со скипетро́мъ к сатанѣ́ Сатана́ еше́ не  
допусти́ до сѣвѣ́хъ ј до престола́ своего́ ј Гдѣ́хъ швелече́ стѣ́во схнмѹ́ Мнѣ́хала  
архангела́ ј по́ла скипетромѣ́хъ. Ј Мнѣ́хай архангелѣ́хъ прїиде́ ко престолѹ́ его́ ј  
порази́ ево́ во главу́ скипетро́мъ трикратѹ́хъ крестошвразно́ прешвразовахъ́  
Сатана́ паде́ на землю́ ј со престо́мъ своимѣ́хъ ј вся́ сила́ ево́ лѹкавая́  
сотвореннїа́ ево́ вѣ́хъ шннѣ́хъ ј посла́ сила́ его́ на землю́ три́ дни ј три́ ноши́ акн  
дѣ́декины́а капля́. Сотворяша́ сѣвѣ́хъ аніа́а своимѣ́хъ ј Гдѣ́хъ постави́  
воевода́ Мнѣ́хала́ архангела́ надо́ всѣ́хъ нѣ́ною силою́ архангелскою́ ј рече́ Гдѣ́хъ  
влагословятѹ́ Гдѣ́хъ ш нкѣ́хъ ј до вѣ́ка шангела́ сила́ нѣ́ная рекоша́ амі́хъ ј  
лѣ́тающі́ю силою́ дѣ́во́скію́ гдѣ́ аминнѣ́хъ застанеть́хъ тѹ́ ј до скончаннїа́ вѣ́ка  
на томѣ́хъ мѣ́сте вѣ́детѣ́хъ дѣ́нствовѣ́хъ ј нѣ́ народомѣ́хъ ј на воздѣ́сѣххъ́ ј тако́ на  
во́ езера́ іному́ во шелацѣ́хъхъ рѣ́кою јлн́ ногою́ тѹ́тѣхъ ј до́ днѣ́хъ шнндетѣ́хъ ј  
лѣ́таеть́хъ ј дѣ́ствуетѣ́хъ ко́его Гдѣ́хъ аминнѣ́хъ. Гдѣ́хъ насадн́хъ ранъ́ на восточѣ́хъ ј  
помысли́ Гдѣ́хъ сотворити́ по швразѣ́хъ своему́хъ ј по подо́вию́ перваго́ созданныаго́  
їдама́ сотворити́ тѣ́ло о́ землн́ о́ каменн́хъ кости́ от моря́ кровь́ ш лица́ (sic.  
слн́ца) ови́ ш овлака́ мысли́ о́ вера́ дѣ́ханннѣ́хъ ш тишиннѣ́хъ ш ш того́ тѣ́ла поде́  
Гдѣ́хъ Бг҃ѣ́хъ с небеса́ по́ дѣ́шшъ ідамовѹ́ тѣ́ло сотворено́ лежало́ јако́ мертво́ на  
земля́. Сатана́ же́ прїа́ше́ к тѣ́лу ідамовѹ́ істыка́ около́ пѹ́па все́ тѣ́ло  
їдамово́. Ј Шняде́ Гдѣ́хъ с нѣ́сн хотѣ́хъ дѣ́шѹ́ вложити́ в него́ ј ѹ́видѣ́хъ тѣ́ло  
їстыкано́. Рече́ Гдѣ́хъ ш дѣ́волѣ́хъ ѹ́то ты́ сотворилѣ́хъ ј какѣ́хъ ты́ смѣ́лѣхъ́ нѣ́  
моннѣ́хъ сотворенннѣ́хъ нарѣ́гатнся́ Швѣ́ща же́ сатана́ Гдѣ́хъ сія́ ѹ́лѣ́кѣхъ  
вѹ́детѣ́хъ здоровѣ́хъ ј Бога́ аскѣ́нннѣ́хъ не вѣ́де́ в сѣвѣ́хъ никако́ јметн́ онѣ́хъ в до́вролѣ́хъ  
жнтн́н нескѣ́нннѣ́хъ Гнѣ́хъ вѣ́хъ позавѣ́детѣ́хъ а сн́ дѣ́ркн істыкѣ́хъ ј скѣ́нннѣ́хъ в него́  
вложнлѣ́хъ ітѣ́хъ внѹ́трѣ́хъ не о́врати́ аще́ о́ тебѣ́хъ позавѣ́детѣ́хъ ј внѹ́трѣ́хъ ѹ́ него́  
заволнт́хъ ј онѣ́хъ в тѣ́хъ ѹ́а́ воздѣ́неть́ ш сѣ́рца своего́ ј воспомнѣ́тъхъ со  
искреннннѣ́а імя́ твое́ ш Гдѣ́хъ помнлѹ́хъ імя́ сѣ́рце́ мое́ волнтѣ́хъ ј ннко́гда  
завѣ́детѣ́хъ Гдѣ́хъ шврати́ внѹ́трѣ́хъ скѣ́нннѣ́хъ іс́ того́ вре́мнннѣ́хъ ј всякого́ ѹ́лѣ́ка  
зачннѣ́тъхъ во́ млѣ́ннца́ внѹ́трн́ волѣ́знннѣ́а сі́н волѣ́знннѣ́а сатана́ сотвори́ снѣ́хъ ѹ́  
него́ рѣ́ка јлн́ нога́ јлн́ голова́ јлн́ сѣ́рце́ заволнт́хъ іто́ ѹ́лѣ́кѣхъ ш сѣ́рца своего́

воздохнетъ і призоветъ імя Гдѣи в помощь незаведетъ Бга. Ј даде ему  
 власть в раю высти і надо всѣмн скоты і звѣрей птицы і вся движѣши  
 і пресмыкающися по земан. Ј виде Гдѣ тако неудобно в раю единому  
 члѣку жити і сотвори ему жену Еву взя ѓ рево его правыя страны јз  
 рѣра его Ядамова Ева сотворена. Ј усне Ядѣ три часа ј провѣдиста Гдѣ  
 же вопроси его глѣ Ядаме Ядаме гдѣ еси вы і что во сне видѣлъ. Ј реве  
 Ядамъ Гдѣн Јса Хрта сна Бжїа три часа спалъ ј видехъ во снѣ во  
 Јерусалимѣ на лѣномъ мѣсте на горѣ Гоготѣ распята на крестѣ кипарисѣ  
 между двума развонниками ј в рево копнень проводень шкровавень два  
 часа видѣлъ Павла в Дамасцѣ за Хрта пострадавши Ј влѣслова Гдѣ  
 Ядама Ядамъ же посади в раю три древа едино древо свои части другое  
 древо Еввино трое древо Гдѣи посреде оюю своихъ дровъ ј повелѣ Гдѣ  
 Ядамъ ј Еввѣ свои дровѣ ѣсти ѓ единого древа не ясти и заповѣда ему  
 аще ты Ядѣ ѓ сего древа вкусишь то скоро умрешь. В то время ч Бга  
 змниа в раю почтена пауе всѣ зверей птиць ј прекрѣна зѣло была ј видѣ  
 змниа глѣтти из рая. Н увидѣ ея днаволъ ј обернѣся вревию ј пожре его в  
 себя ј внесе его в раи Днаво же нава во змни глѣти ј велѣлъ ея обернѣтиса  
 шкрѣтъ древа заповѣданнаго ј нава во змни возвати днаволъ змїяными  
 устанн Ядама Евву чесо ради повелѣ Гдѣ вамъ ѡ всѣ дровѣ ясти Ева  
 же реве не велѣлъ намъ Гдѣ ѡ единого древа яси да смертию умремъ  
 Днаво же реве змїяными устъ аще вкусишь яко Гдѣ вѣдите станите добро  
 и зло ведати. Ј послаша (sic. послуша) змнию ј взяла вѣтвь ѡ плода  
 заповѣданнаго древа гдѣи ј синде ј призови Ядама ј дѣ ј шнѣ вкуси ј  
 влажнста ј влакс ј овнажнса ѓ слова Бжїа. Ј увиде срамоту свою ј взяша  
 лѣтвїе смоковное ј сотвориша рнзы свѣѣ да вы не видѣлъ Гдѣ Бгѣ. Сннде  
 же Гдѣ ѡ невеси в рај ј нава глѣти Ядаме грѣхъ твѣѣ ннѣ швѣща  
 Ядамъ и реве Гдѣн согрѣшнх прѣ товою ј заповѣ прѣ товою престѣпнї. Ј  
 скрыся ѡ лица твоего синдї пѣрево. Ј реве да како ты заповѣ мою  
 престѣпнї. Швѣща Ядѣ Гдѣ не аз на Ева прелстїла Гдѣ же реве свѣтъ  
 окаянная во ты сотворила заповѣ мою прелстїла Швѣща Ева Гдѣ змни  
 ми прїмстїла начула швѣща змни Гдѣ сатана ме прїлси. І реве Гдѣ  
 Ядамъ шселѣ тя синди хлѣ иво в полѣ шри шканннн Ева в навалѣ  
 родншн дѣтн свои а ты прелѣкава змниа шселѣ нѣревѣ своѣ пѣзаещю по  
 земан ј змнѣлъ пахати до скончанїа вѣка сего ј вѣдн проклятаго. Ј повелѣ  
 Гдѣ Ядамъ ј Еввы на змнѣ всѣ трѣ јз рая Ядамова выгнѣ и тогда пало  
 двѣ уѣтн из рая Ядамова часть паде во Саравѣ рѣку Еввина часть паде

Таргъ. Ј плакася Ядамъ тритца лѣтъ. Ј виде Гдѣ слезъ Ядамовы и хотя помиловати его да праведенъ выѣ Ядамъ. Ј посла Гдѣ архангела своего Михаилъ ј посѣ Ядамѹ рѹная дела делати землю пахати. Ј Прѣде к нему сатана рече ему кто тебе повелѣ землю пахати. Ядамъ шѣвѣца Гдѣ миѣ повелѣ. Сатана же рече ему Гдѣня не веса а моя земля аще же хоцешя землю пахати и ты Ядамъ да сѣя рѣкопсанне вою рѣкою ј на весь родъ своѣ и прѣ на вѣдѣшия роды. Ј даде сатана. Сатана же взя рѣкопсанне и сонде ѿ него Ядамови смерти до Хрѣтова распятія и призваша праведныя дѣшн и грѣшныя равно во адѣ. И роди два снѣ Кана ј Явелаа Каянъ же принесе жертву Бгѹ ѿ плода своего да прѣде самъ вкѣси и Гдѣ позналъ что онъ не ѿ всего сѣца принестъ ко Гдѣ и разгнѣвася Гдѣ ј неприѣ жертвы ѿ него лице свое швратилъ ѿ него. Потомъ прѣвгря снѣ Ядамовѣ Явель пренесъ ѿ стада своихъ первинца и анца самаго добраго ј питаннаго лѹтче вывралъ ѿ своихъ ста Гдѣ же виде Явелаа тшаниѣ ѿ радениѣ искрению ј сердечнѹю ј любезно ѿ него принялъ жертвѣ даде емѣ мясъ ј благословини. Ј звало разгнѣвася на врата своего Явеля а не вѣда что сотворити на нинѣ. Ј пошл шни до стада гѹята а зѣло зло помысли и днѣво же ненавндя добра родѣ хроняискомѹ научи Кайа взятъ камень на полѣ ѹвити врата своего Явеля. Шнѣ же послѹша днѣвола ѹви врата своего Явеля. Ј перевага смерть на земли и явилѣ что вратѣ врата ѹвнѣ до смерти ѹ днѣвола радость сотворѣ Ядамъ ј Евеа плака на тѣломъ Явелевымъ много лѣтъ. И прилетѣ двѣ птицы. Птица птицѣ ѹмла шная ѹвита птица паде на землю а дрѣгая же тоѹю птицѣ вѣя загревала в землю ј полетѣла проѹв. Ядамъ ј Евеа ѹвндели птицѣ ј припомнимста также сотворили погребели снѣ своего Явеля в землю. Ј штолѣ престати плаѹв ј пѹвѣ Ядама и Евнѣ. Ј потомъ Ядамъ роди снѣ Сифа во Явелево мѣсто Сифъ же сосла Гдѣ на небеси гранотѣ познати зѣвѣздѹкѹ ј небесномѣ влювѣстнѹю ѹ цнѣн . И потомъ жилъ Ядамъ девятъ сотѣ лѣтъ ј разволѣся Ядамъ и науча ѹ него голова болѣтъ и посла Гдѣ снѣ своего меньшаго Снѣ Поди ѹадо мое до рая и принеси вѣтѣть раскѹю ѿ древа еже азъ насадѣ в рая. Ј мѣтъ же к раѣ ста на ори (?) часѣ ѹ вратѣ ранские и плакася горце. Янгелъ же Гдѣнѣ видѣлъ из рая и вопроси его что ѹадо плаѹеши зѣѣ ѹ рая стѣго. И рече Сифъ Гдѣ оцѣ мои волитѣ зѣѣ а миѣ посла до рая а влѣѣ миѣ принести вѣтѣвнѹю зелнѹю из рая ѿ древа заповѣданнаго. Единѹсты (?) зѣѣ ѹ влаженѹю рая и плаѹюста не могѣ винти в ра. Янгѣ же ѹченъ пошелъ в ра и вынесъ вѣвнѹю из рая ѿ того



древа раискаго и даде ему посла ко оцѣ йдаму. Снѣ же взя вѣтвь и поклониста ему до земли поде ко штицѣ своемѣ йдаму с радостию з доврою вѣстною. Стѣвѣта (?) его на пѣти сатана в пѣшествующа и рече гдѣ ты былъ ј гдѣ грядеши Снѣ же до кого надовоно ј ѡвѣща Снѣвъ рече былъ азъ здѣ ѹ раю ј взялъ вѣтъкою изъ раю несѹ ко оцѣ своему йдѣ. Сатана рече Снѣу Снѣвъ же не хотя его јзвести поди на Ефравъ и тамо есть два древа часть оца твоего йдама и матери твоеѣ Еввы. Возми ѡ тѣхъ дрѣвъ вѣвню шна прїиме јзцелени оце твоѣ йдамъ. Снѣ же послушавъ сатанѣ понде на Ефравъ рекѹ и тѹтъ ѹзревъ лежи два люты звѣри възмртнея пилны срежи и тѣхъ дрѣвъ и пощадоють много скота и звѣрь и люди тѹ заходающї Снѣвъ же прише ванзъ тѣхъ зверей и показа ѱ вѣвню влїканаго древо Гдѣе. Они же звѣри зрѣвїемн и повѣжали поучъ (sic. проучъ) а вѣтвь ѱ показаласть пламенный шрѣжнемъ зѣло ѹстрашишася Снѣвъ же влѣгословн шлома вѣтвню шной дрѣвъ и принеси ко штицѣ своемѣ йдѣ ј всѣ трѣ дрѣвъ вѣтвениа за здравню ради Взѣи ѹ Снѣа мати его Евва јсплете йдаму венецъ. Егда йдамъ ѹмре тогда в тѣ венецѣ и погребан в землю. Сатанѣ взя дшѹ йдамовѹ по его рѣкописанню и внесе его во ѡ. И того венца йдамова израсли три древа и срослися во едно древо зѣло велико сто сажень вѹдетъ верхъ ѹто подобенъ свѣтъ. ѹ того древа на тѣ мѣста залья люди развонникш творили ј о того развонническаго хто стати на тѣ мѣсте ј довро члѣкъ станеть навекѣ и словить развонникъ древо клятое. Во Иерѣсалимскне странѣ мѹжикъ именовъ йронъ поде во Иерѣсалимъ з женою своєю. Я жена его невѣлна свщи. Роди снѣ и нарече имя Спѹтникъ понеже на пѣти родѣся. И вселеня тѹ на мѣсте развонническаго взя яже приведенъ на томъ дрѣвѣ мѣстѣ распятися Хртс и ѹмираа и сказа снѹ своему сѣ мѣ вери древо снѣ на немъ дрѣвѣ распятисѣ јзбавити всего мирѣ Хртосъ Бгѣ нашъ. Ѹдо пострада и ты с нимъ распятися ј мы избавлени бѹдемъ вѣвныя мѹки. Ј то Спѹтникъ на тѣ мѣсте дѣго живе то Спяникъ по мѣстѹ слы развонникъ. Я вы ш тѹ до Хртоса распятисѣ. Да в тоже время ца Голомѣ соза церковь стѣ ј несовершена высть понеже немногѹ того древа обрести. Такое древо на мѣстѣ нарицаемомъ Развонникъ секомъ за три поприца ш Ефсалима. И повелѣ црѣ Голомѣ то древо сьмопаз (?) сорокъ арѣкоша ѹ корѣнья между коренемъ йдамовѹ главоѹ и сказа црѣ Голоманъ црѣ жи зѣло подвисна тому јавномѹ чѹдеса повелѣ тѹ главу ис коренни вынятъ чѣтырежды ѡнтя ѹврѣсѣ драго и погребан его вѣстною во Иерѣсалимъ на лѣномъ мѣстѣ на горѣ Гѣгофѣ. И повелѣ

привлещи во Ерѣсалуѣ гра́ у́лѣкѣ на салу с великѣ трѣдѣ едка приѣзшоа  
в три года. И повелѣ црѣ Соломанъ поняти к верху на церковь стопъ  
положитъ кровля на то древо. И стронтели тоѣ цркви прииѣриша то древо  
у҃гоно высть. Науаша подымати на верху стало короко и опѣ его пусиша на  
землю и по три понмѣ подымали к верху Бжїи повелѣниемъ вдеся  
размысли незылася. И повелѣ црѣ Солома́ то древо положить близ цркви  
на свидѣтѣсвѣ всѣ; людемъ. Годѣкимскаѣ црѣца Елена стаетъ стѣ  
церковь смотреть соломонова создана. Ходила в церкви стата о того древа  
соуже изрѣвила (?) великѣ гласѣ вверн сна о проклатое древо Ангелъ же  
гдѣи скоро касаяся устнами ея и уняло и рече царѣца ѡ приваженноѣ древо  
на немъ же распяса Хрѣтѣ извавителъ нашъ Гдѣи ѡсуднша его архирен  
на распяти на самъ древе распяша Хрѣта Гдѣа наша I то развонникъ по  
мѣстѣ слымъ развонникъ и не творн. Стѣа стѣхъ црковъ до нынѣ  
сонть непокрыта а на верху. Спѣтникъ близъ того древа види в раы с  
крестнызнамениемъ срѣзу з древо Хрѣтовыѣ. Бгѣу нашемѣ слава и нынѣ с  
прїсно и во вѣки вѣковъ аминъ.

---

<sup>1</sup> В связи с ограниченностью объема публикации даю только текст полной редакции по списку XVIII в., Арх. Д. 566, БАН. Тем не менее считаю необходимым привести наиболее важные смысловые разночтения по Барсовскому списку (№ 2486, ГИМ).

<sup>2</sup> Предыдущий текст отсутствует в Барсовском списке, который начинается фразой “На востоце и на западе нарече гсдь”.

<sup>3</sup> И рече Гдѣи бѣди три кита на мори Тиварїатстем и бѣди на техъ китахъ земля широка тольста и пространна и прорасте древеса и трава и цветы и горы и холми исочнїицъ и езера и реки и сотвори Гдѣи от земли звери и скоты и рыбы а в градахъ птицы летающии по воздуху и сотвори горы день и ношъ гады прѣсмѣкающїя по земли а на китахъ утверждена земля ангели пицу приносъть а земля потдержается подъ западъ подъ югъ подъ северъ.



Грехопадение  
Сборник попа Пунчо. 1796 г.

***Вера Кузнецова (Новосибирск)***

**Сотворение мира в восточнославянских  
дуалистических легендах и апокрифической  
книжности**

Известный у славян в устном и письменном бытовании сюжет о совместном творении мира Богом и Сатаной (Бог творит сушу и человека из земли, поднятой со дна моря птицей-Сатаной) интересен как для осмысления славянских мифологических представлений космогонического характера, так и в качестве одного из проявлений взаимовлияния христианской книжности и фольклора. Легенды с этим сюжетом уже не раз привлекали внимание исследователей. Высказывались мнения об их исконно славянском характере, гипотезы о заимствованном, неславянском (в основном восточном) происхождении, версия о книжно-апокрифическом (русском или болгарско-богомильском их источнике. Однако вопрос о происхождении славянских дуалистических легенд о миротворении оставался открытым. Трудность его разрешения была обусловлена не только сложной природой легенд (присутствием в них начал христианских и дохристианских, книжных и фольклорных) и недостаточной изученностью (привлекаемые исследователями материалы были фрагментарны, а книжные и фольклорные традиции рассматривались, как правило, независимо друг от друга), но также не вполне корректной постановкой самого вопроса, состоявшей в неразличении двух его сторон, тесно между собой связанных, но не тождественных: о происхождении дуализма как категории мировоззренческой, религиозно-философской и о происхождении легенд “в том виде, как они подслушаны у народных рассказчиков” (Е.В. Аничков), то есть в том виде, как они известны в той или иной фольклорной традиции.

Рассказы, которые в восточнославянской фольклорной традиции определяют как легенды о дуалистическом

творении мира, имеют сложный контаминированный характер и могут включать в свой состав 4 основных сюжета-эпизода: I - о творении суши, II - о творении ангелов и демонов, III о свержении Сатаны с небес, IV - о происхождении первого человека.

Текстологическое сравнение восточнославянских фольклорных записей<sup>1</sup> позволило выявить две версии сюжета - северную и южную.

Основной, организующей частью контаминированной легенды является сюжет-эпизод о творении суши. Он восходит к сюжету мифа о ныряющей за землей птице (водоплавающая птица-демиург ныряет на дно первичных вод и приносит частицу земли, из которой затем вырастает суша), на урало-алтайский источник которого указывали А.Н. Веселовский, Н.И. Коробка, А.М. Золотарев, в самое последнее время В.В. Напольских<sup>2</sup>. Этот эпизод в легенде распадается как бы на два фрагмента - рассказ о нырянии за материалом для творения и описание собственно акта творения суши из добытого со дна моря материала. Северная и южная версии по-разному распределяют свое внимание между фрагментами сюжета. Северная подробно разрабатывает тему ныряния, при этом варианты северной версии часто сохраняют в том или ином виде образ птицы-демиурга (за землей ныряет либо посланная Богом птица, либо, наряду с Сатаной в антропоморфизированном облике, Сатана в облике птицы), в творении суши участвуют оба демиурга независимо друг от друга либо совместно: Бог создает ровную землю, а Сатана - неудобья на ней из утаенной от Бога земли. Южная версия проявляет больший интерес ко второй части рассказа, где описывается собственно творение суши из добытого со дна моря песка: этот фрагмент распространен здесь за счет мотивов, известных в южной традиции, но не представленных в северной: усыпление Сатаны на время творения Богом суши, расширение земли в результате попыток Сатаны утопить Бога; мотив ныряния же сообщается в устойчивой лаконичной форме и как бы редуцирован, а орнитоморфный

облик ныряющего Сатаны прочно забыт.

Заметим, что наряду с различиями в схемах сюжетного ядра каждая из выделенных версий характеризуется своим набором сопутствующих мотивов и эпизодов, среди которых для северной версии нужно выделить мотив “колышек”: Сатана просит у Бога земли, “хоть колышек воткнуть”, протыкает землю, из отверстия вылетают, выползают всякие гады, а для южной - эпизод похищения у Сатаны ценного предмета: Бог отправляет ангела отнять у Сатаны ценный предмет, посланный хитростью побуждает Сатану нырнуть на дно моря, завладевает оставленным на берегу предметом и устремляется на небо; Бог, чтобы помешать погоне, покрывает воду льдом, но Сатана пробивает его, преследует и почти настигает похитителя, тот защищается, ему помогает Бог, Сатане не удается вернуть похищенное. Представленный в сравнительном указателе сюжетов “Восточнославянская сказка” (СУС -777\*) одним (гуцульским) вариантом, этот сюжет известен нам в 7 восточнославянских вариантах и нескольких болгарских и сербских. В качестве ценного предмета в восточнославянских вариантах может выступать гром, небесная сила, ризы и укик (последнее - в гуцульских текстах), золотая корона, колесница; в сербских вариантах - солнце, в болгарских - досточка с записью договора между Богом и Сатаной о том, что живые люди будут принадлежать Богу, мертвые - Сатане; ценный предмет у Сатаны; по восточнославянским текстам, похищается архангелом Михаилом, архангелом Гавриилом, по гуцульским и болгарским - св. Петром, по сербским и болгарским - ангелом, по болгарским - св. Иоанном; мотив покрывания воды льдом в болгарских вариантах отсутствует.

Сюжет-эпизод легенды о творении ангелов и демонов в восточнославянской традиции известен также в двух версиях. Главный признак, по которому они различаются - способ творения демиургами своих помощников: северная версия рассказывает о происхождении ангелов и демонов из искр, высекаемых из камня Богом, архангелом Михаилом, Сатаной, чертом Ерахтой; южная - что они появляются из

брызг, при стряхивании капель воды с рук Богом, апостолом Петром, Адамом.

В эпизоде легенды о свержении Сатаны с небес южная версия отчетливее сохраняет связь с древнеславянским мифом о свержении Громовержцем своего противника: она сообщает, что Сатану с небес **стряхивает при помощи перуна, грома, сотрясения небес** Бог, громовик Илья или архангел Гавриил, согласно северной - Сатану с небес **спихивает, сталкивает** Бог или архангел Михаил, причем подробно развернута тема единоборства архангела Михаила с Сатаной, которая может сообщать множество подробностей: Сатана, не допуская к себе архангела Михаила, палит огнем, опалает крылья архангела, архангел сражается со своим противником 77 дней, предпринимает 2 или 3 попытки свержения, Бог, чтобы поддержать силы архангела, прибавляет к его имени (первоначально - Миха) частицу "иль", отнимая ее от имени Сатанаила, придает архангелу "особую страшную силу", вручает ему жезл, меч огненный или "заклятый", стрелы огненные, делает четырех- а потом и шестикрылым.

Дуалистические версии творения первого человека также имеют свои локальные характеристики. Основная дуалистическая версия - тело человека сотворил Бог, он же вложил в него душу, Сатана при этом пытался испортить творение Бога, - представлена двумя типами, в зависимости от способа "участия" Сатаны в творении. Один - Сатана **истыкал** сотворенное Богом тело человека, наделал в нем дыр, другой - Сатана **оплевал** тело человека и измзал его грязью, а Бог, чтобы исправить причиненный Сатаной вред, выворачивает тело человека всем нечистым внутрь (отчего произошли все болезни). Второй тип версии сопровождается, как правило, мотивом собаки-караульщика (почему собака в шерсти ходит), которую Сатана, напустив холод, соблазняет (обещает ей теплую шерсть, чтобы она подпустила его к телу человека) и портит творение Божье. Дуалистическая версия второго типа в восточнославянской традиции известна повсеместно, версия же первого типа

локально ограничена: читается в записях, о которых достоверно известно, что они являются пересказами апокрифических текстов.

В устной традиции известна и другая дуалистическая версия: Сатана сотворил тело человека, но не смог его оживить, душу творению Сатаны дает Бог; сюда может быть отнесен и вариант, который содержится в известном рассказе Повести временных лет от 1071 г. о ярославских волхвах.

Граница между двумя версиями - северной, великорусской, и южной, юго-западной, украинской при некоторой непоследовательности белорусских текстов, представляющих в целом северную традицию, - проходит через Минскую и Могилевскую губ. на северо-западе и восточные районы Украины (Подольскую, Харьковскую губ.) на юго-востоке. В одних подольских текстах находим северную версию творения суши, в других - южную; записи из Подольской, Харьковской, Минской губ. могут содержать как бы смешанную редакцию дуалистической легенды: они следуют северной версии в рассказе о творении суши и южной в эпизоде творения ангелов и демонов; минские тексты в рассказе о соперничестве Бога и Сатаны следуют северной книжной версии и южной традиции при описании свержения Сатаны; подольские тексты сообщают южную версию мотива соперничества демиургов и следуют северной в рассказе о свержении Сатаны.

Характер различий между двумя восточнославянскими версиями свидетельствует о том, что в белорусской и украинской устных традициях легенда становится известна из русского фольклора. Так, отдельные варианты южной версии, наряду с мотивами усыпления Сатаны на время творения земли Богом, расширения суши в результате попыток Сатаны утопить Бога, похищения у Сатаны ценного предмета знают некоторые признаки северной версии, например, мотив утаивания Сатаной части принесенной им земли (зап. из Подольской губ.), северные же тексты характеристик южной версии не знают; в белорусских, украинских записях может наблюдаться трансформация



вошедших в легенду сюжетов (так, становится нерегулярным мотив ныряния в составе сюжета о сотворении суши), или замена северной версии того или иного сюжета южной его версией в составе контаминации.

Хотя вторая дуалистическая версия творения человека имеет у восточных славян широкую географию распространения, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в украинских и белорусских записях этот тип часто передается с потерями - опущенным оказывается рассказ о собаке-стороже и ее шерсти, тогда как во всех русских текстах он присутствует регулярно и известен также среди неславянского населения в границах северной локальной традиции. Все это дает основание полагать, что движение сюжетных форм шло с севера на юг, не в обратном направлении.

Устные рассказы о дуалистическом миротворении издавна принято было объяснять книжным влиянием. В качестве основного книжного источника сюжета справедливо указывался известный в научной литературе со 2-й половины XIX в. по нескольким поздним - конец XVII - XVIII в. - спискам в публикациях В.Н. Мочульского<sup>3</sup>, А.Н. Пыпина<sup>4</sup>, Е.В. Барсова<sup>5</sup> апокриф о Тивериадском море<sup>6</sup>, который знает те же 4 сюжета-эпизода дуалистического миротворения, что и восточнославянские фольклорные версии. Сравнение текста книжного варианта дуалистической космогонии, представленного в начальной части Тивериадского апокрифа, с фольклорными версиями указывает на принадлежность рассказа апокрифа во всех его редакциях<sup>7</sup> северной версии сюжета.

В некоторых пояснениях нуждается сюжет о сотворении первого человека в составе апокрифа и его отношение к фольклорным версиям. В апокрифе о Тивериадском море сообщается о том, как Сатана "истыка персты" тело Адамово, что соответствует первому типу фольклорной версии. Показательно, однако, влияние, какое оказал второй тип фольклорной версии на письменный рассказ: здесь Бог, исправляя вред, причиненный Сатаной, не затыкает раны-дыры травой (мотив происхождения целебных трав,

данных человеку Богом, чтобы лечить недуги), что было бы последовательно и что мы найдем в болгарских рассказах), а выворачивает тело ранами внутрь, как в случае оплевания тела человека Сатаной. Заметим, что оба способа нанесения Сатаной вреда телу сотворенного Богом человека знает другой известный в русской книжности апокриф - "Како сотвори Бог Адама"<sup>8</sup>; здесь же находим хорошо известный по устным рассказам мотив собаки-сторожа - Бог, отлучившись, оставляет собаку приглядеть за вылепленным телом человека, - но без рассказа о соблазнении собаки Сатаной.

О близости Тивериадского апокрифа севернорусской фольклорной традиции свидетельствуют и данные о географии и среде бытования рукописных сборников, в составе которых читается апокриф. Содержание записей, помет на рукописях, сообщения собирателей о месте приобретения ими книг говорят о том, что владельцы их - крестьяне, сельские священники - были жителями Вологодской, Олонецкой, Пермской губерний<sup>9</sup>. Особенно важно при этом, что таким образом "паспортизируются" 6 из 8 известных списков ранней редакции апокрифа (данные в отношении других списков отсутствуют). Заметим, что единственный из южнославянских списков апокрифа о Тивериадском море - так называемая Слепченская рукопись, а точнее, выписки, сделанные русским славистом З. И. Григоровичем из рукописи, обнаруженной им в 1845 г. в монастыре села Слепче в Македонии (полный текст списка неизвестен<sup>10</sup>) - принадлежит поздней редакции апокрифа.

Устанавливается текстуальная близость Тивериадскому апокрифу еще двух сочинений старой русской письменности, содержащих отдельные эпизоды и мотивы сюжета. Это известные по публикациям "Сказание о семи планитах" и "Повесть святого Андрея со Епифанием о вопросах и ответах"<sup>11</sup>. В обоих находим рассказ о свержении Сатаны с небес в северной версии - с эпизодом единоборства архангела Михаила с Сатаной, а сказание из "Повести святого Андрея

со Епифанием” сообщает также о нырянии гоголя-Сатаны за землей в эпизоде, близком начальному эпизоду Тивериадского апокрифа<sup>12</sup>. Эти компилятивные, как и Тивериадский апокриф, сочинения датируются концом XVII в. и читаются также в северных списках - среди рукописей Соловецкой библиотеки. Книжная версия сюжета о дуалистическом миротворении оказывается как бы локализованной в районе русского Севера и Верхнего Поволжья, что косвенно подтверждает предположение о севернорусском происхождении апокрифа.

В качестве произведений, содержащих, подобно апокрифу о Тивериадском море, следы дуалистического сказания о сотворении мира в южнославянской письменности, указывалось в разное время несколько сочинений - “Слово сказание от бытия”, “Почетие свieta”, “Слово о небеси и о земли”, которые читаются, главным образом, в поздних - конец XVII-XVIII вв. - болгарских и сербо-болгарских рукописных сборниках, а также известная в латинских списках XII-XIV вв. Книга святого Иоанна (*Liber Sancti Iohannis*) или Тайная книга богомилов, сочинение, составленное от имени автора одного из евангелий - апостола Иоанна.

“Слово сказание от бытия”, опубликованное в 1874 г. С. Новаковичем<sup>13</sup> в Загребских “Старинах” по болгарской рукописи первой половины XVIII в. из Белградской национальной библиотеки (№106), известное еще по двум болгарским спискам XVIII в., вывезенным из Панагюрища и хранившимся у М. Дринова<sup>14</sup>, читается также в указанной Ю. Поливкой<sup>15</sup> сербско-болгарской рукописи XVII в. из Венской университетской библиотеки (1.120, л.52а) и в названном В.Н. Мочульским<sup>16</sup> сербском списке XVII в. из Белградской национальной библиотеки (№ 273). Это небольшое по объему сочинение, которое сообщает о творении Богом в течение семи дней земли и человека; оно не содержит темы дуалистического миротворения, нет и мотива ныряния. В качестве единственного общего для севернорусских и южнославянских рассматриваемых сочинений можно указать

лишь на мотив творения земли из пены морской, присутствующий, впрочем, во многих вопросно-ответных сочинениях, в том числе, в “Беседе трех святителей”.

Сочинение под названием “Почетие свieta”, опубликованное по рукописному сборнику XVII в. из Пловдивской народной библиотеки (№ 116 (54), л. 90-97) сначала Б. Цоневым<sup>17</sup>, а затем Й. Ивановым<sup>18</sup> и определяемое последним по языковым особенностям как “босненская легенда о начале света”, содержит два эпизода: рассказ о свержении с небес Сатанаила и далее - о сотворении человека, грехопадении первых людей и изгнании их из рая.

Эпизод свержения Сатаны “босненской легенды” восходит, как и рассказы русских апокрифов, к сообщению Палеи, но создает свою, оригинальную версию: Сатанаил - первый ангел - был свергнут за то, что “поче мислити, како био веђи от Господа Бога” и “седе на приестоль Господень”. Архангел Михаил, подойдя, “рече му”: “Устани, погани, ние ти туи сидети!” и удари га ногомь, и онь паде подь землю и сви анђели, кои вероваху нега, падоше с неба, едни подь землю, а друзи на землю, а трети осташе под небомь на зру: како се где кои поменоваше Господа нашего тако и онде оставаше”.

Босненская версия, как видим, не знает подробностей русских вариантов о борьбе архангела Михаила с палящим огнем Сатаной. А русские версии, ни книжные, ни устные, не знают деталей босненской. Далее следует рассказ о сотворении Богом человека - по апокрифической, но не дуалистической версии.

Заглавие сочинения “Слово о небеси и о земли”, известного по одному списку в составе сербской рукописи XVI в. из Шафариковского собрания (№ 19) Пражского музея и опубликованного сначала В. Ягичем (частично), а затем Ю. Поливкой<sup>19</sup>, вводит в заблуждение: сказания как повествовательного изложения событий миротворения оно не содержит, а название “Слово...” отнесено здесь к списку “Беседы трех святителей”.

Версия творения суши, которую содержит Тайная книга

богомилев”<sup>20</sup>, не знает мотива ныряния и каких-либо подробностей русских версий, а содержащийся в ней рассказ о свержении Сатаны с небес столь же отличен от русских версий, как и “босненская легенда”: Сатанаил был сыном Бога и его первым помощником, он постоянно обходил вселенную - спускался с неба до самой преисподней и снова поднимался к престолу Бога. Однажды он позавидовал славе Бога и решил стать равным ему - поставить престол свой над облаками. Он обратился к ангелам за поддержкой - обещал уменьшить подати, если они помогут ему. Он спросил первого ангела: “Сколько ты должен господину своему?” Тот ответил: “Сто мер пшеницы”. Сатанаил сказал: “Возьми перо и чернила и пиши: шестьдесят”. Второму ангелу, который был должен сто кувшинов масла, он уменьшил дань наполовину. Так - уменьшив подати, он склонил ангелов пяти небес к тому, чтобы они отступили от Бога и присоединились к заговору Сатаны. Узнав о готовящемся бунте, Бог прогневался и изгнал Сатану с небес вместе с изменниками-ангелами. Сатанаил и ангелы пали на землю. Они лишились своих одеяний, венцов и божественного сияния.

Оригинальна и представленная в Книге версия творения человека Сатаной: Сатана повелел ангелу третьего неба войти в глиняное тело, и так был создан мужчина. Из части этого тела, в которое вошел ангел второго неба, была создана женщина. Но Сатанаил не смог оживить эти тела и вынужден был попросить об этом Бога. Бог согласился, создал души и оживил Адама и Еву.

Как видим, изложенные в Книге святого Иоанна болгарско-богомилевские версии творения земли, человека и свержения Сатаны с небес далеки от книжных и фольклорных русских версий.

Итак, среди сочинений южнославянской письменности, указывавшихся в качестве возможных книжных источников рассматриваемого сюжета, не обнаруживается памятника, по составу эпизодов и набору мотивов сколько-нибудь близкого апокрифическим сказаниям о дуалистическом

миротворении русской книжной традиции. Исключение составляет упоминавшийся уже отрывок из Слеченской рукописи, который содержит позднюю редакцию апокрифа о Тивериадском море и болгарский источник которого вызывает сомнения, так как рассмотрение состава и содержания болгарских легенд о сотворении мира не дает оснований предполагать южное - болгарское - происхождение интересующего нас сюжета и в связи с этим апокрифа о Тивериадском море.

Болгарские легенды о миротворении отличаются от восточнославянских набором составляющих их сюжетов и мотивов. Они не знают контаминаций полного вида (I+II+III+IV), т.е. текстов, которые содержали бы все четыре известных в восточнославянской традиции эпизода дуалистической легенды, а сюжет о сотворении ангелов и демонов отсутствует в них полностью. Вместе с тем, заметно больший интерес болгарская традиция проявляет к другим эпизодам начальной истории человечества. Это тема договора между Богом и дьяволом о разделе света: Богу будут принадлежать небо и живые люди, дьяволу - земля и умершие; рассказ оформляется на материале сюжета о похищении у Сатаны ценного предмета: в качестве него в болгарских вариантах выступает "плоча" с записью текста договора. Другая заметная тема - рукописание Адама: дьявол, обьявив землю своей, берет с Адама рукописание в том, что все люди после смерти будут принадлежать дьяволу. Она примечательна с точки зрения отношений с христианской письменностью. Полагают, что именно в Болгарии легенда о рукописании Адама была включена в известный в русских списках с XV-XVI вв. апокриф об Адаме и Еве ("Слово о Адаме, от начала и до конца и како изгнан бысть из рая"), являющийся, как было установлено, частичной переделкой греческого сочинения, в списках которого мотив рукописания дьяволу неизвестен<sup>21</sup>.

Что касается легенд, содержащих эпизод творения суши, то болгарские их записи немногочисленны - 3 варианта (при этом один из текстов записан не в Болгарии, а в Бессарабии,

в селе Дюлмени от болгарского колониста<sup>22</sup>). Все три болгарских варианта соответствуют южной версии сюжета: нет никаких указаний на орнитоморфный облик демиургов (ныряет Сатана в антропоморфном облике; заметим, что один из трех текстов мотива ныряния не содержит: сообщается, что посланный Богом Сатана приносит с моря пену морскую, из нее Бог делает лепешку, которая затем вырастает в сушу), а творение суши сопровождается попыткой Сатаны утопить Бога. В применении к болгарским легендам с эпизодом сотворения суши следует говорить о болгарском изводе южной версии сюжета, своеобразии которого в том, что сюжетное ядро южной версии распространяется присоединением мотива “Бог узнает от Сатаны, как уменьшить землю” (которая не помещается под небесами).

Этот мотив - “распространитель” является вариантом мотива “Бог получает ценные сведения от дьявола”, широко представленного в болгарском фольклоре: подобным образом Бог узнает от дьявола (через св. Петра или св. Иоанна), как разрушить свой договор с дьяволом. Другие варианты этого же мотива - Бог узнает от дьявола (через пчелу), почему нельзя женить солнце, - указывают и на его источник: болгарские рассказы “Почему солнце не женилось” и их главного персонажа - всеведующего ежа, функции которого в более поздней традиции оказались переданными Сатане.

В болгарских записях рассказов о творении первого человека повсеместно представленная в восточнославянской традиции вторая дуалистическая версия (Сатана оплевывает тело человека) неизвестна. Болгарские варианты знают только дуалистическую версию первого типа, распространенную здесь мотивом происхождения целебных трав: Бог, чтобы исправить причиненный Сатаной вред, затыкает дыры, которые наделал Сатана в теле человека, травами.

В восточнославянской традиции, напомним, эта версия является локально ограниченной, она читается в апокрифах о Тивериадском море (в осложненном влиянием второй

дуалистической версии виде) и в апокрифе “Какое сотворил Бог Адама”, где присутствуют оба способа нанесения вреда и где мы находим мотив собаки-сторожа.

Не вызывают сомнений болгарские источники апокрифической темы недугов Адама, которыми наделил человека Сатана, истыкав его тело во время сотворения. То обстоятельство, что в болгарских записях легенд о сотворении человека не представлены мотивы оплевания Сатаной тела первого человека и собаки-караульщика, хорошо известные в восточнославянской фольклорной традиции, дает основание предполагать русское происхождение этой вставки в апокрифе “Какое сотвори Бог Адама”.

Рассказы о свержении Сатаны с небес в болгарских вариантах не знают мотивов восточнославянских версий о сотрясении небес и палящем огнем Сатане: мы находим либо краткий палейный вариант рассказа, либо преломление библейского мотива Вавилонской башни - рассказ о попытке Сатаны построить высокую башню, чтобы достичь небес и свергнуть Бога.

Однако болгарская традиция знает свою оригинальную версию противоборства между Сатанаилом и архангелом Михаилом, которая для нас тем более примечательна, что представлена как в устной болгарской традиции, так и в болгарской письменности. Об этом свидетельствуют два поздних - XVIII и XIX вв. - списка, указанных Й. Ивановым<sup>23</sup>. Оба из северо-западной Болгарии: один - в сборнике попа Пунчо из села Мокреш (Ломско), другой - в написанном П. Влчевым Видинском сборнике.

Первая часть болгарского рассказа сообщает о том, как Бог создал весь свет - небо, землю, ангелов, животных и человека, которого поставил царем над всеми животными в раю. Недовольный этим Сатанаил украл у Бога знаки божественного достоинства - боготканые одежды (“боготкана премена”), венцы, скипетр, переманил на свою сторону много ангелов, сошел с небес, создал свое небо, солнце, звезды и сел на свой престол, окруженный слугами-бесами. Бог, призвав к себе архангела Михаила, посылает его



вернуть украденные Сатаной одежды, светлые венцы и сообщает, как это сделать. Он научает архангела Михаила хитростью войти в доверие к Сатане - сказать Сатане, что решил присоединиться к нему и перешедшим на его сторону ангелам. Далее сообщается, как Бог после сошествия архангела вниз к Сатане выпускает свое солнце, чтобы сжечь землю и даже горы на семь локтей в глубину и наполовину высушить море. Слуги Сатаны от этого попадали как мертвые, над головой же архангела Михаила Бог опустил прохладное облачко. Спасаясь от палящего солнца, Сатана и архангел Михаил спустились к одному глубокому озеру и архангел уговорил Сатану искупаться первым. Далее мы находим мотив похищения у Сатаны ценного предмета: Сатана положил скипетр, снял с себя боготканые одежды, свой богоплетеный венец, ангельский чин, все знаки достоинства, которые взял с небес, и отдал Михаилу. Покупался Сатана немного и вынырнул из воды, чтобы посмотреть, не украл ли архангел его вещи. Убедившись, что архангел не обманул, Сатана забыл свою подозрительность и нырнул глубоко, до самого дна озера. Михаил вознесся на небо. Когда Сатана вынырнул и услышал, как ангелы поют на небесах, то бросился догонять архангела. Настиг его на третьем небе, схватил за ступню левой ноги, чтобы отнять одежды и венец, но архангел ударил мечом Сатану, и тот упал вниз в пропасть без крыльев. Бог не позволил архангелу довершить дело и уничтожить противника, сказав, что Сатана должен царствовать на земле до скончания века, чтобы мучить род человеческий.

При сопоставлении двух традиций выявляется, что болгарская книжная версия борьбы архангела Михаила с Сатаной отлична от русской книжной и фольклорной, зато со всей очевидностью демонстрирует свою органичную связь с болгарской фольклорной традицией - мотивом похищения у Сатаны ценного предмета, неизвестным в русской версии и представленным в восточнославянской традиции только в южных записях.

Таким образом, дуалистическая легенда о сотворении

мира, как она известна в восточнославянском фольклоре и древнерусской письменности (то есть, как определенный набор установленных сюжетов и мотивов), не могла быть заимствована из Болгарии - болгарские легенды подобного рода, устные и письменные, существенно отличаются по набору составляющих их сюжетов и мотивов. Можно сказать, что в восточнославянской и болгарской традициях дуалистическая тема противостояния Бога и Сатаны разрабатывается на разном сюжетном материале. Разном как в смысле выбора традицией эпизодов для интерпретации, так и в смысле базовых, дохристианских сюжетов, ставших источником дополнений к христианской мифологии.

Сюжет о дуалистическом миротворении в таком виде, как мы находим его в восточнославянской традиции, мог сложиться на базе определенных локально-этнических культурных традиций в северо-восточной части Европы, но не в юго-западной. Рассмотрение различий между версиями легенд приводит к выводу, что восточнославянские легенды о дуалистическом миротворении обязаны своим происхождением одному из "чуждских поверий" финно-угорских мифов, органично воспринятых русью, - мифу о ныряющей птице, ставшему ядром легенды о миротворении. В результате присоединения к этому ядру ряда других фольклорных сюжетов - о создании творцами себе помощников, о свержении демиургом своего противника, о творении первого человека, а также ряда сопутствующих мотивов и подробностей, известных, главным образом, по литературе христианско-апокрифической, сложился тот контаминированный рассказ о дуалистическом миротворении, который мы встречаем в восточнославянской фольклорной традиции и древнерусской письменности прежде всего в составе апокрифа о Тивериадском море.

Сопоставление локально-этнических версий устных легенд и их мотивов с книжными текстами дает возможность установить, какие из них восходят к письменным источникам и каким именно, а какие, напротив, проникают в апокрифы из фольклорных традиций.

Именно дохристианской, фольклорно-мифологической сюжетной основой обусловлено то, что в случаях обращения к одному и тому же эпизоду христианской мифологии разные культурные традиции по-разному его осваивают, создавая свои локально-этнические версии событий. Пример - апокрифические и фольклорные версии свержения Сатаны с небес. Основным христианско-апокрифическим источником сюжета - в Библии нет связного рассказа о свержении Сатаны и его ангелов с небес - является Палея, содержащая сокращенное изложение ветхозаветной истории с апокрифическими дополнениями. Книги Палеи толковой и Палеи исторической заменяли библейский кодекс, появившийся на Руси в XV в., но так и не отменивший Палеи в широких читательских кругах. Здесь в повествовании о четвертом дне творения сообщается не только о сотворении небесных светил, но и о падении ангелов (статья "О Сатанаиле"<sup>24</sup>).

По версии Палеи, падение ангелов произошло на четвертый день творения, во главе падших стоял Сатанаил, "иже убо бе старейшина десятому чину" ангелов; он "развеличися гордостию и рече в помышлении своем: "Коль красна поднебесная си, но не вижу живущаго на ней, да прииду на землю, и приму землю, и обладаю ею, и буду, яко Бог, и поставлю престол мой на облацех". Ту абие сверже и Господь с небесе за гордость помысла его".

Палейный рассказ о падении Сатаны и десятого чина ангелов цитируется и приводится с разной степенью полноты и свободы в многочисленных "Словах", составлявшихся для поучения паствы, для доходчивого объяснения ей основных понятий и событий христианской истории. Особенно интересны сочинения подобного рода, составлявшиеся и переписывавшиеся представителями низшего клира, которые вынуждены были как бы адаптировать христианство, сообразуясь с восприятием своей малокнижной паствы. Это приведенное А. Поповым "Слово о небесных силах"<sup>25</sup> или опубликованные И.П. Франко "Слово о создании неба и земле и вшитькой твари" из рукописи отца Теодора из

Дубовец и “Слово о сотвореню аггел и архаггел и о прочих безплотных силах” (XVII в.) из рукописи отца Илии Яремецкого-Билахевича<sup>26</sup>. Последнее сочинение примечательно, в частности, тем, что содержит некоторые подробности, которых нет в Палее и которые характерны преимущественно для записей южной версии легенды (например, о том, что сверженные падают с небес 40 дней и 40 ночей, а не 3 дня и 3 ночи, как в северных записях, а свой престол Сатана помышляет поставить на горах высоких, а не на облацах, как в вариантах северной версии).

Поскольку рассказ Палеи очень лаконичен и не сообщает никаких деталей свержения, то локально-этнические версии, как мы видели, легко и свободно дополняют его подробностями, почерпнутыми из сюжетики соответствующих фольклорных традиций. В результате русская письменная версия рассказа, представленная в апокрифе о Тивериадском море, “Сказании о седми планитах”, “Повести святого Андрея со Епифанием”, вырастает из мотивов северно-русской фольклорной традиции. В украинской мы находим подробности, известные в украинском фольклоре, а болгарская книжная версия рассказа оформляется на материале болгарской фольклорной традиции. То же можно сказать о других сюжетах легенды. Сближает легенды о миротворении в разных локально-этнических традициях описанный “метод”, механизм их формирования, при котором христианскому влиянию подвергается прежде всего образно-понятийный уровень, сюжетная же основа сохраняет дохристианские, фольклорно-мифологические очертания.

### Примечания

<sup>1</sup> Для текстологического анализа было привлечено более 300 выявленных нами текстов, которые передают легенду в полном виде или сообщают отдельные ее эпизоды как самостоятельные рассказы. Основную часть записей составили восточнославянские материалы, а также южнославянские (болгарские и сербские); наряду со славянскими для сравнения привлекались записи сюжета, сделанные среди представителей неславянских этносов,

составляющих зону контактов, естественное окружение восточнославянского населения той или иной географической территории России - финно-угорского населения севера европейской части России и Поволжья (карел, финнов, зырян, удмуртов, марийцев, мордвы), обских угров (хантов, манси), частью - бурят, алтайцев. Подробнее результаты текстологического рассмотрения записей представлены нами в отдельной работе, которая готовится к печати.

<sup>2</sup> *Веселовский А.Н.* Дуалистические поверья о мироздании. Разыскания в области русского духовного стиха. XI // Сборник ОРЯС. 1889. Т.46. № 6. С.3-5, 32-33; *он же.* К вопросу о дуалистических космогониях // Этнографическое обозрение. 1890. № 2 С. 42; *Коробка Н.* Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // Известия ОРЯС. 1909. Т. 14. Кн. 4. С. 193-194; 1910. Т. 15. Кн. 1. С. 121; *Золотарев А.М.* Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 278-281; *Напольских В.В.* Мифы о возникновении земли в прауральской космогонии: реконструкции, параллели, эволюция // Советская этнография. 1990. № 1. С. 65-74; *он же.* Древнейшие финно-угорские мифы о возникновении земли // Мировоззрение финно-угорских народов. Новосибирск, 1990. С. 5-21; *он же.* Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии "Народы Советского Союза". Вып. 5. Народы уральской языковой семьи. М., 1991.

<sup>3</sup> *Мочульский В.Н.* Историко-литературный анализ Стиха о Голубиной книге. Варшава, 1887. С. 237-241.

<sup>4</sup> *Пытин А.* Ложные и отреченные книги русской старины // Русское слово. 1862. № 2. Отд. 2. С. 52-56; *Пытин А.Н., Спасович В.Д.* История славянских литератур. Спб., 1879. С. 79-81.

<sup>5</sup> *Барсов Е.В.* О Тивериадском море // ЧОИДР. М., 1886. Кн. II. С. 5 - 8.

<sup>6</sup> Об изучении апокрифа о Тивериадском море см.: *Кузнецова В.С.* Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрифе о Тивериадском море (Текстологические наблюдения, традиции бытования) // Роль традиции в литературной жизни эпохи. Сюжеты и мотивы. Новосибирск, 1994. С. 24 - 25.

<sup>7</sup> 0 редакциях апокрифа о Тивериадском море по 20 известным

спискам, 14 из которых привлекались впервые см. там же (С. 26-35).

<sup>8</sup> Апокриф по списку XVII в. из Румянцевского музея (№ 370, л. 147-177) опубликован А.Н. Пыпиным: Ложные и отреченные книги русской старины // Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. Спб., 1862. Вып. 111. С. 12-14.

<sup>9</sup> См.: *Кузнецова В.С.* Сюжет о дуалистическом миротворении в апокрифе о Тивериадском море... С. 35-37.

<sup>10</sup> Отрывок из Слепченской рукописи был издан А.П. Щаповым дважды: Православный собеседник. 1861. Ч. 1. С. 262-263; "Журнал Министерства народного просвещения". 1863. № 3. С. 91; позднее *Й. Иванов* привел этот фрагмент (по публикации в ЖМНП) в переводе на новоболгарский язык: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 289.

<sup>11</sup> *Порфирьев И.Я.* Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки // Сборник ОРЯС. Спб., 1877. Т. 17. Кн. 1. С. 86-89. Ранее с некоторыми сокращениями "Сказание о семи планитах" было опубликовано А.П. Щаповым (Православный собеседник. 1861. Ч. 1. С. 258 - 260).

<sup>12</sup> Текстовые отношения апокрифа о Тивериадском море, "Сказания о семи планитах", "Повести святого Андрея со Епифанием" описываются нами в отдельной работе, которая готовится к печати.

<sup>13</sup> *Novacović S.* Bulgardki zbornik, pisan prošloga veka narodnim jezikom // Starine. Zagreb, 1874. Т. VI. S. 47-55.

<sup>14</sup> См.: *Мочульский В.* Историко-литературный анализ... С. 34; *он же.* Следы народной Библии в славянской и древнерусской письменности. Одесса. 1893. С. 664.

<sup>15</sup> См.: *Поливка Ю.* К славянским повериям о мироздании // Этнографическое обозрение. 1891. № 1. С. 252.

<sup>16</sup> См.: *Мочульский В.* Апокрифическое сказание о создании мира. Одесса. 1896. С. 2.

<sup>17</sup> *Цонев Б.* Славянски рукописи и старопечатни книги на Народната библиотека в Пловдив. София, 1920. С. 182-184.

<sup>18</sup> *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. С. 321-323.

<sup>19</sup> Archiv für slavische filologie. Berlin, 1875. В. 1. Н. 1. S. 95 (публикация В. Ягича); *Poliivka J.* Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Prahu // Starine. XXI. Zagreb, 1889.

S. 208-211.

<sup>20</sup> Издан: *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. С. 73-87; болгарский перевод: *Иванов Й.* Старобългарски разкази. София, 1935. С. 9-17; русский перевод отрывков: Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX-XVIII в. / Перевод И. Калиганова и Д. Польшанского. М., 1990. С. 240-246.

<sup>21</sup> См.: *Каган М.Д.* Апокриф о Адаме и Еве // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2 (вторая половина XIV-XVI в.). Ч. 1. С. 49.

<sup>22</sup> См.: Обшит труд. София, 1868. Т. II. С. 73-78 (= *Драгоманов М.* Малорусские предания и рассказы. Киев, 1876. С. 429-434; *Драгоманов М.* Забележки върху славянските религиозно-етически легенди // Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София, 1892. Кн. VIII. Научен отдел. С. 257-261); *Иванов Й.* Богомилски легенди... С. 329-333, № 1; Българско народно творчество в 12 тома. София, 1963. Т. 11. Народни предания и легенди. С. 229-230: "Как е сътворен свет", II (по: *Драгоманов М.* Забележки...).

<sup>23</sup> *Иванов Й.* Старобългарски разкази. С. 18-25. Часть легенды передана Й. Ивановым в резюме, а часть приведена целиком на современном болгарском языке.

<sup>24</sup> См.: Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 году. Труд учеников Н.С. Тихонравова М., 1892. Л. 18-20; отрывок из Палеи с рассказом "О Сатанаиле" по списку Соловецкой библиотеки (№ 653, конец XVI - начало XVII в.) опубликован И.Я. Порфирьевым (Апокрифы ветхозаветные. С. 84 - 85), цитируется далее по этому изданию; фрагмент "О Сатанаиле" по одному из южных списков Палеи - Палеи Крехивської - опубликовал И. Франко (Апокрифи і легенди з українських рукописів. Збирав, упорядкував и пояснив Ів. Франко. Львів, 1896. Т. 1. С. 11-13); *Попов А.* Книга бытия небеси и земли (Палея историческая) с приложением сокращенной Палеи русской редакции. М., 1881. С. 2.

<sup>25</sup> *Попов А.* Влияние церковного учения и древнерусской духовной письменности на миросозерцание народа и в частности на народную словесность в древний допетровский период. Казань, 1883. С. 175-176.

<sup>26</sup> *Франко Ів.* Апокрифи і легенди... С. 7-10; 14.

## **Миф о сотворении Евы (Бытие, гл. 2)**

В первой главе библейской книги Бытия мы читаем о том, что Господь сотворил первого мужчину и первую женщину “на равных” - одновременно и в рамках единого акта творения: “И сотворил Бог Человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их” (Быт., 1, 27). Однако во второй главе книги Бытия содержится иное описание сотворения женщины - из ребра мужчины. В иудейской теологии - мидраше и аггаде - на основании этого делается вывод о том, что Бог творил женщину два раза, что в книге Бытия описывается сначала сотворение “первой женщины”, а затем “второй женщины”.

Ученые - аггадисты называли “первую женщину” Лилит: в еврейской народной этимологии это имя связывается со словами *лайла* (“ночь”) и *лейлит* (“ночная”), поэтому фольклорная традиция зачастую описывает Лилит как демона ночи - страшное волосатое чудовище. Что же касается “второй женщины” - это подробно описанная в книге Бытия Ева, “мать всего живущего” (Быт., 3, 20).

В рамках предлагаемого исследования мы не ставим целью провести сравнительный анализ двух различных версий акта творения женщины. Ограничимся мифом о сотворении Евы, содержащимся в главе второй книги Бытия: анализ этого мифа позволяет нам получить представление о том, как древние иудеи трактовали происхождение человеческого рода, какие наиболее общие свойства они приписывали человеку, насколько антропоморфическим было их божество. Предлагаемый анализ позволит нам также проследить месопотамскую традицию, лежащую в основе библейского описания акта творения женщины.

Особо обратим внимание на то, что описанию акта творения Евы во второй главе книги Бытия предшествуют следующие два стиха: “И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева



познания добра и зла не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь” (Быт., 2, 16-17). Библейский источник не говорит об отношении первого человека к божественному запрету вкушать от плодов дерева познания. Это отсутствие реакции или даже молчание человека содержит в себе, возможно, некий предварительный намек на связь между будущей спутницей жизни первого человека и овладением запрещенным знанием. Как бы то ни было - библейское повествование немедленно возвращается к Богу, но уже по другой причине: Господь выражает беспокойство по поводу одиночества с сотворенного им существа:

“И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему. 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. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым; и для человека не нашлось помощника, подобного ему. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его и закрыл то место плотию. И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. И сказал человек: “Вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть”. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились” (Быт., 2, 18-25).

Традиционный таксономический подход к библейскому тексту представлял весь этот отрывок как этиологический фольклорный рассказ, призванный объяснить существование в мире женщины, ее неравноправное, униженное положение по отношению к мужчине, а также те “женские чары”, которые она неустанно наводит на мужчину. Отметим, что стих 23 (“И сказал человек...”) включает в себя своего рода “поэтический элемент”: на самом деле это обычное явление для библейского текста - ритмизация отрывка из прямой

речи происходит в том случае, если текст имеет церемониальный, культовый характер или содержит в себе некое сверхважное сообщение. Архаичность текстовой формы заставляет предположить, что данный "стихотворный отрывок" является этиологическим выводом, "моралью", существовавшей в устной традиции на протяжении веков, прежде чем она попала в письменный библейский текст. Не менее вероятным представляется и то, что данный текст скрывает в себе подвергнушуюся литературной обработке фольклорную традицию, которая уже сама несла некоторые художественные элементы. Разумеется, первые люди как мифологические персонажи не могли рассчитывать на слишком большую индивидуализацию - в этом смысле их, конечно, нельзя рассматривать в качестве "вымышленных персонажей" в отличие от Иакова, Иосифа и Фамари, появляющихся ниже в той же книге Бытия. Однако рассказчик умело использует языковые средства выразительности, строит своеобразную литературную экспозицию рассказа - и в результате ему удается придать Адаму и Еве определенную внутреннюю проблемность - свойство, совершенно неожиданное для образца античного фольклора, описывающего происхождение человека.

Прежде, чем мы постараемся глубже проанализировать некоторые из "внутренних черт" Адама и Евы, сравним общее впечатление от библейского текста с аналогичным (посвященным сотворению людей, но не включающим отдельно сотворение женщины) отрывком из древнеавилонского эпоса "Энума Элиш". Здесь мужское божество, Мардук, одержав победу над женским божеством Тиамат, провозглашает:

"Кровь соберу я и кости изгложу  
Дикое (существо) создам, именем "человек"  
Поистине, дикого человека создам я.  
Возложено на него (будет) богам служить,  
Дабы были они веселы".

По сути дела, как Мардук, так и Бог Израиля делают здесь одно и то же дело. И тот, и другой подобны скульптору,

создающему свое антропоморфное творение при помощи плоти и костей. Однако в результате аккадо-вавилонского акта творения появляется лишь объект приложения внешних божественных сил, единственным смыслом существования которого является удовлетворение материальных потребностей богов. Собственно “человечность” в вавилонском мифе воспринимается исключительно как функция при исполнении определенного ритуала, ничего более. Человек создан для того, чтобы приносить жертвы богам - поэтому при описании акта творения человека мы не видим ни единого намека на элементы истории, или же морального действия: все это просто нерелевантно. В данном случае перед нами классическая иллюстрация к выводам Шнайдау: “Если исходить из мифологической модели мира, существует постоянная и неизменяемая иерархия, и человек не может ни при каких условиях изменить свое место в ней”. Соответственно, такой человек не может быть и героем литературного произведения: он вписывается только в эпический контекст мифа, поэзия которого (в данном случае не метафорическая, а паратактная) вновь и вновь подчеркивает вечное и изначально определенное место человека в абсолютном космическом порядке.

Очевидно, что далеко не все эпические и мифологические тексты полностью вписываются в эту идеологию постоянства, законченной и закрытой модели мира. Но приведенный пример из “Энума Элиш” как нельзя лучше подходит для сравнения с исследуемым библейским текстом, поскольку отражает ту широко распространенную норму религиозного повествования, которую фактически отвергает библейский рассказчик. Если мы возвратимся сейчас к главе 2 книги Бытия - нам не составит труда обнаружить, что монотеистический библейский текст основывается на принципиально иных теологических установках, что он пронизан совершенно иным ощущением в том, что касается повествовательного материала.

В отличие от энергичного и “напористого” стиля Мардука и остальных божеств вавилонского пантеона,

иудейский Господь предельно просто, без всякой торжественности описывает свою концепцию положения человека в мире и собственные намерения относительно человека: “Не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему”. Отметим при этом, что “стихотворный” элемент, обнаруживающийся в русском тексте, еще более ощутим в ивритском оригинале: “*Lo tov heyot haadam levado - eese lo ezer kenegdo*” - здесь есть и “метр”, и “рифма”, что придает фразе некую приподнятость и “официальность”.

Затем в библейском тексте возникает неожиданный перебой. На первый взгляд это очень странно - ведь весь предшествующий текст, все предшествующее описание процесса божественного творения настроили нас на непрерывный перечень “прямых действий”. Причем предшествующий текст даже скомпонован по единой модели, с неизбежным зачином “и сказал Бог”, указывающим на вербальный характер творения мира. А здесь нам вдруг приходится ждать еще два стиха, пока от вербального акта мы придем к обещанному реальному сотворению женщины. Эти два стиха, 19-й и 20-й, описывают наименование человеком всех живых существ. Для того, чтобы отрывок более органично вписался в текстовое окружение, используется формальный прием “кольцевания”: стих 20 заканчивается теми же словами, что и предшествующий “вставке” стих 19: “... помощника, соответствующего ему”. В классическом мидраше смысл включения 19-го и 20-го стихов объясняется следующим образом: “Провел (Бог) вновь перед ним всех животным парами. Сказал (человек): у всех есть пара, а у меня нет” (Берешит раба, раздел 17, ст. 4). Отметим в этой связи, что еврейские комментаторы священных писаний обычно строили свои умозаключения, исходя из словесных намеков - таких, как повторение ключевого слова, тонкое различие тех или иных лексических деталей, созвучие имен и т.п. В данном же случае мидраш драматизирует повествование по иному признаку - основываясь на позиции, которую данный стих

занимает в тексте. Комментатор не реагирует на то или иное слово в анализируемом отрывке, а сосредоточивается на аспекте непрерывности текста - на том, что в более современных терминах можно назвать стратегией нарративной экспозиции. Ева уже обещана. Теперь ее приход задерживается на два тщательно составленных стиха, в которых Бог позволяет человеку выполнить его особую функцию именователя живых существ. В таком порядке следования элементов текста таится скрытая ирония. Человек возвышен над всеми остальными живыми существами, поскольку лишь ему одному присуща способность изобрести язык, только он обладает надлежащим уровнем сознания, дающим ему возможность языковыми средствами упорядочить окружающий мир. Но именно этот уровень сознания позволяет ему понять, что, в отличие от остальных живых существ, он, человек, одинок в этом мире. Возможно, сотворение женщины облегчит это одиночество - но оно не устранил его окончательно, поскольку творение женщины осуществляется посредством нанесения человеку ранения. В дальнейшем, уже в историческое время, он будет искать женщину, твердо намереваясь стать с нею "одной плотью", как бы восстановив тем самым собственную полноту.

Противопоставление одинокого человека парам бессловесных животных, которым он дает имена, подчеркивается замечательным синтаксическим строем повествования. Вот человек (в стихе 20) именуется проходящих перед ним животных: "И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым и для человека..." - на мгновение кажется, что и сам человек введен здесь в монотонный ряд однородных членов, соединенных одним и тем же союзом "и". Но тут же следует глагол - "не нашлось". В один миг человек оказывается противопоставленным всему предшествующему ряду живых существ. Со значительной долей вероятности можно утверждать, что и комментаторы, говорившие о том, что человек жаловался на свое одиночество именно в момент раздачи имен проходящим мимо него животным, основывались не только и не столько на

собственном воображении, сколько на синтаксической структуре стиха.

Когда Бог начинает, наконец, выполнять свое обещание - в начале стиха 21 - некое “божественное снотворное” превращает человека из сознательного существа в безжизненный объект приложения божественных сил. В этот момент первый человек из книги Бытия во многом уподобляется первочеловеку “Энума Элиш”. Однако не следует игнорировать тот факт, что в Библии представление о человеке как о пассивном материале погружено в совершенно иной контекст: в предыдущем стихе человек выступает в ипостаси творца, использующего свой язык для наименования всех представителей животного мира. А далее в тексте (ст. 23), едва пробудившись от наведенного сна, человек немедленно дает имя женщине. Здесь мы обнаруживаем не только содержательное совпадение с описанными в других местах Библии сценами естественных родов (всякий раз новорожденный немедленно нарекается именем), но и восстановление образного ряда предшествующих стихов. Вне зависимости от того, является ли стих 23 оригинальным или более поздней вставкой, очевидно, что он органично вписывается в предшествующий контекст.

Если мы обратимся к формальной структуре текста стиха 23, мы немедленно обнаруживаем в построенном по принципу “двойного перекрещивания строф” ивритском оригинале ключевое слово *zot* (“эта”, “она”) - первое именование женщины:

*“Zot hapaam  
etsem meatsmi  
ubassar mibsari  
le-zot ikare isha  
ki meish lukocha-zot”.*

Это ключевое слово начинает и завершает стихотворный отрывок, оно появляется также и в его середине. Отметим в этой связи, что актом именованья животных человек утверждает свою власть над ними: то же самое значение должно иметь, по идее, и именование женщины. Однако

синтаксическая структура стиха показывает нам, что человек и “кость от костей и плоть от плоти” его изначально окружены присутствием нового, женского начала, погружены в него, пронизаны им, включены в единую риторическую структуру - и это представляется вполне естественным ходом, учитывая дальнейшую общую историю Адама и Евы.

Стих 24 является, очевидно, разъясняющим смысл предыдущего - недаром он вводится оборотом *al-ken*, “потому”, постоянной для библейских текстов формулой этиологических положений. Он вполне мог бы стать частью пословицы, точно воспроизведенной библейским рассказчиком. Но даже и без этого 24-й стих является произведением повествовательного искусства, имеющим самостоятельную ценность: именно посредством этого искусства содержащаяся в стихе этиологическая установка вплетается в прозаическую ткань текста. Красочными языковыми средствами здесь замечательно описываются и желание, и его удовлетворение, и собственно момент плотского соития (“и будут одна плоть”) - это одновременно и живое описание самого действия, и его демонстративная гиперболизация. По всей видимости, библейский рассказчик отдает себе отчет в такой гиперболизации (точно так же, как позднее Платон отдавал себе отчет в гиперболизированности описания в “Пире”, в том месте, где он приписывает Аристофану утверждение о том, что любовная пара есть ничто иное, как воссоединившаяся изначальная сущность, однажды рассеченная надвое и с тех пор стремившаяся вновь обрести свое невозможное первичное единство). В этом же контексте стоит, наверное, отметить, что и в аккадо-вавилонском мифе существовало представление о том, что первочеловек был андрогиним. Например, в эпосе “Гильгамеш” сподвижнику главного героя, Энкиду, приписываются явные андрогинные черты: “Подобно женщине волосы носит, пряди волос его как локоны Нисабы (богини урожая)” (Гильгамеш, 2, 36а-37).

Однако традиция мидрашистов в этом вопросе берет начало, по всей видимости, все-таки из греческих, а не вавилонских истоков - поскольку в мидрашах для описания

двуполого первочеловека используются греко-античные термины *андрогинос* (“мужчина-женщина”) и *дипрософон* (“двуликий”). Эллинистический философ Филон Александрийский, живший на рубеже христианской эры и посвятивший некоторые свои труды комментированию Библии, также считал, что изначально человек был создан двуполом. Такого же мнения придерживались гностики.

Так или иначе - немедленно после упоминания “единоплотия” мужчины и женщины (словами “... и будут одна плоть” заканчивается стих 24), следует завершение главы: “И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились”. То есть - сразу же после того, как библейский рассказчик поставил пару “мужчина-женщина” в контакт соития, служащий вечным образцом единства двух полов, они немедленно выступают как два отдельных существа. Рассказчик подчеркивает это разъединение особо, употребляя странное и совершенно нехарактерное для библейского синтаксиса удвоение: “оба... Адам и жена его” (в ивритском тексте это проявляется еще более явно, поскольку *shneyhem*, “оба”, означает буквально “они двое”). В данном случае библейский текст демонстрирует нам всего один, причем весьма скромный, пример того, как гибкость прозаических выразительных средств позволяет рассказчику привносить в раскрываемую тему достаточно тонкие психологические нюансы и диалектические противопоставления, которые никак не могли быть выражены в традиционной древневосточной поэзии. В 25-м стихе первые мужчина и женщина уже являются двумя отдельными сущностями - и именно будучи отдельными, самостоятельными субъектами, они станут уязвимы для змея-соблазнителя (который сначала подвигнет нарушить божественный запрет одну Еву, а потом это позволит ему совратить и Адама). Нельзя не обратить внимание на использование здесь библейским рассказчиком непереводаемой на другие языки игры слов: в последнем стихе главы 2 Адам и Ева были “наги” (*arumim*) и не стыдились; в первом стихе главы 3 говорится о змее, который был “хитрее” (*arum*) всех зверей



и, в конце концов, сделал так, что отведавшие от плодов дерева добра и зла Адам и Ева увидели свою наготу и устыдились.

Разумеется, сейчас навряд ли можно с уверенностью утверждать, что одна часть данного повествования являлась священной традицией, где недопустимы изменения ни единого слова, а некая другая часть относилась к традиции фольклорной, существовавшей в нескольких версиях. Равным образом не представляется возможным вычленить элементы, введенные в текст непосредственно составителем Библии. Вместе с тем можно с достаточной определенностью утверждать, что, унаследовав некий исходный материал, составитель библейского текста обращался с ним достаточно свободно - и имел при этом достаточную решительность писателя, поставившего своей целью обозначить мотивы, отношения и темы в их развитии, даже несмотря на то, что речь шла о текстах древней истории. Библейский рассказчик обладал при этом достаточной силой убеждения, чтобы поднять исходный материал до уровня той нарративной формы, которая позже стала именоваться "литературой". Уже в начальных главах первой библейской книги, книги Бытия, первые люди - Адам и Ева - предстают не застывшими мифологическими объектами с заранее определенными функциями, но получают от рассказчика своего рода "третье измерение", обретают черты реальных людей при помощи коротких, но в то же время свободных диалогов, которые рассказчик вкладывает им в уста; посредством используемых рассказчиком особых приемов повествования о событиях древних времен.

Придавая такой вес литературному аспекту библейского текста, мы ни в коем случае не имеем намерения преуменьшить значение аспекта исторического. Как было не раз отмечено, Бог Израиля пребывает превыше всех остальных богов человеческой истории: реализация его целей в ходе исторического развития всегда была процессом, оказывавшим огромное воздействие на воображение евреев и заставлявшим их уделять особое внимание осознанию конкретного и

изменяющегося характера исторических событий. В любом случае, для целей нашего исследования наиболее важным является то, что и для понимания истории главным средством составителей Библии была литература, прозаическое повествование. Когда мы анализируем библейские тексты, мы достаточно скоро обнаруживаем, что они одновременно и “литературны” и “историчны”. Либо это литература, требующая для себя места в цепи причинности и в сфере развития морали, принадлежащего истории (это и история первых людей, и история праотцов Израиля, и значительная часть повествования об исходе из Египта и первых завоеваниях), либо собственно история, облаченная в расшитые всеми цветами фантазии одежды литературы (к этому роду повествований относится большая часть книги Судей и далее).

Безусловно, предложенная здесь схема является куда более завершенной, чем реальное многоцветье библейского повествования. На самом деле Библия отнюдь не представляет нам единый повествовательный массив: скорее, это непрерывное переплетение исторических фактов (особенно это касается рассказов о более позднем времени - но ни в коей мере этим периодом не ограничивается) и чисто “мифологической” истории. Здесь же мы обнаруживаем таинственные и случайные остатки древних мифов, этиологические повествования, архетипические истории об отцах-основателях народа, народные сказки о героях и “божьих людях”, полностью вымышленные рассказы о “псевдо-реальных” персонажах, связанные с развитием национальной истории, и столь же вымышленные версии относительно реальных исторических персонажей. Причем все это огромное разнообразие материала представляется в виде “истории” - т.е. событий, имевших место в действительности и оказавших влияние на судьбы человечества или на судьбу еврейского народа. В эту систему не укладываются только две книги библейского канона - книга Иова, которая по своему стилю очевидно должна быть отнесена к жанру философской притчи (отсюда галмудичес-

кое утверждение: “Иов никогда не существовал, но был лишь аллегорией”), и книга Ионы, фантастические и сатирические гиперболы которой заставляют отнести ее к разряду притчи-аллегии о пророческом предназначении и универсальности Бога.

И все же, несмотря на огромное разнообразие библейских текстов, созданных разными авторами на протяжении нескольких сотен лет, мы вправе сделать некоторое, хоть и достаточно грубое, обобщение, касающееся всего этого литературного комплекса. Древнееврейские рассказчики - составители Библии, пытались продемонстрировать реализацию Божьего промысла в исторических событиях, используя для этого процесс литературной конкретизации.

Однако, в любом случае, выполнение этой задачи постоянно осложнялось, поскольку в основе мировоззрения рассказчика лежала концепция, основанная на двух диалектических несоответствиях, реализовывавшихся более или менее параллельно. Одно из этих несоответствий существует между совершенством Божественного плана и очевидным несовершенством реальных исторических событий (или, если перевести эту дихотомию на собственно библейский язык - между божественным обетованием и его явным для всех неисполнением). Второе же - несоответствие между волей Господа (божественным провидением) и свободой выбора человека, накладывающейся на человеческое упрямство.

## **Зло в мире: от апокрифа к аггаде**

Возникновение зла, непосредственный акт его “создания” не находят отражения в описаниях сотворения мира в Книге Бытия. В целом в Торе тема зла представлена весьма лаконично, что оставляет значительную свободу для ее последующего развития.

Первое появление темы зла (*ра*) в начальных главах Книги Бытия обусловлено свободным человеческим волеизъявлением, ведущим к грехопадению, что свидетельствует о помещении зла в психологическую и моральную, а не метафизическую перспективу. Своеволие первых людей повлекло за собой изгнание из рая, бесчинства последующих поколений - разочарование Творца в творении (“И увидел Господь, что стало великим зло, которое творит человек на земле, и что весь образ мысли сердца есть целый день - одно только зло” - 6:5<sup>1</sup>, “...И пожалел Господь, что создал человека на земле” - 6:6-7) и очередную кару - потоп.

Как представляется, в этих первых эпизодах появления темы зла в Книге Бытия можно обнаружить ее наметившуюся, хотя и не получившую более подробной разработки сопряженность с другими темами, а именно:

**познания** (“...древо познания добра и зла” - 2:9; см. также 2:17; “...и вы станете подобными самому Богу - знающими добро и зло” - 3:5; “И раскрылись глаза у обоих и осознали они свою наготу...” - 3:7; “...вот, человек стал как бы один из нас в познании добра и зла” - 3:22);

**смерти** (“потому что в тот день ты поешь плодов его, ты станешь смертным” - 2:17; “Не ешьте его плодов, и не прикасайтесь к нему - вдруг умрете!” И сказал змей женщине: “Умереть - вы не умрете!” - 3:2-4; “Не вечно будет мой дух судить человека, что он - всего-навсего плоть! Пусть будут дни его - сто двадцать лет” - 6:3; “...сотру с лица земли человека, которого я сотворил, уничтожу всех - и человека, и животных...” - 6:7);

**женщины** (“И увидела женщина, что плоды этого дерева превосходны для пищи, и что вожделенно оно для глаз, и что прельстительно это дерево для ума; и взяла она плодов его и поела, и дала их также мужу своему” - 3:6; “И сказал человек: жена, которую ты дал, чтобы она была со мною, дала мне плод этого дерева” - 3:12; “...как придут сыновья тех, кто обладал могуществом, к дочерям человеческим” - 6:4);

**свободы выбора** (“А теперь как бы не протянул он руку свою и взял бы также плодов древа жизни и поел - и стал бы жить вечно!” - 3:22; “Ведь если будешь делать добро - простится тебе, но если же нет - у входа грех лежит, и к тебе - его страсть, но ты - властвуй над ним” - 4:7; “Видели сыновья тех, кто обладал могуществом, дочерей человеческих - как прекрасны они, и брали себе в жены всех, кого выбирали”<sup>2</sup> - 6:2).

Значительный интерес представляет позднейшая разработка лаконично обозначенной в Писании темы возникновения и распространения зла в мире в литературе апокрифов и псевдоэпиграфов, относящихся преимущественно к эпохе Второго храма и именуемых в талмудической номенклатуре внешними - по отношению к Писанию - книгами<sup>3</sup> (*сфарим хиционим* - Книге Юбилеев, Книге Ханоха/Еноха, Завете 12 Патриархов и др.), а позднее - в мидрашах и аггаде. Исключительно богатая аггадическая традиция, охватывающая внезаконодательное творчество представителей ранней раввинистической мысли<sup>4</sup>, являющаяся, по определению Х.Н. Бялика и И.Х. Равницкого, основной литературной формой еврейского народа, классическим выражением еврейского духа<sup>5</sup>, оказывается источником многообразного (в том числе и в жанровом отношении) материала для избранной темы. В легендах Талмуда и мидрашах различимы источники разного происхождения - здесь нашла свое отражение и игра ученого ума, и вариации богатейшей фольклорной традиции<sup>6</sup>.

Внимание еврейских авторов этих текстов послебиблейского периода (как и представителей значительно более

поздней мистической мысли, обращавшихся в своих демонологических построениях к мифологическому материалу<sup>7</sup>) в заметной степени сосредоточено на проблеме источника происхождения, процессе возникновения, способах существования и возможностях преодоления зла в созданном Богом мире. Проблема теодицеи в иудаизме всегда рассматривалась как чрезвычайно важная, и ее обсуждение было не лишено драматизма и страсти<sup>8</sup>.

Иудаизм как монотеистическая религиозная система не допускает признания онтологического статуса зла, его самостоятельного существования или абсолютного значения. В рамках этих представлений атрибутом творения выступает добро. Принцип единого Бога противостоит любым проявлениям дуалистических идей, особенно метафизического характера: “Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это” (Ис. 45:7), “нет Бога кроме меня” (Втор. 32:39). Поскольку в принципе в подобной системе представлений нет места дуализму, нет двух высших сил (*штей рещуйот*), происхождение и существование зла в сотворенном Господом мире нуждается в особом осмыслении и объяснении.

Согласно интерпретации, содержащейся в одном из наиболее ранних апокрифов - Премудрости Иехошуа Бен-Сиры (Иисуса сына Сирахова), зло является моральной категорией, связано с проблемой человеческого выбора, ибо “дела Божьи все хороши... с самого начала хорошие вещи были созданы для добра, а дурные были созданы для грешников... в мире Божьем нет ничего лишнего и ничего плохого, все нужно в свое время и все может обратиться в зло для нечестивца” (39:16-34)<sup>9</sup>.

Совет Бен-Сиры избегать соблазна - отвращать взгляд от красивых женщин - основан на убеждении, что выбор принадлежит человеку: опасность сбиться с пути праведного угрожает беспечным (“женской красотой многие были совращены, и любовь вспыхивает от нее, как огонь... твое сердце может повернуться к ней, и дух твой может быть погублен” - 9:8-9)<sup>10</sup>, однако может быть преодолена личным

усилием благочестивых.

Знание, мудрость - другая центральная тема Бен-Сиры - трактуются как бесспорные ценности, однако, - в соответствии с духом библейского понимания (познание выступает не само по себе, но в сочетании с моральными категориями добра и зла) - не самостоятельные и не принадлежащие человеку на правах собственности, но производные от его благочестия, страха Господня ("если ты стремишься к мудрости, соблюдай заповеди, и Господь наделит тебя ею, ибо мудрость и учение это страх Господа" - 1:26-27).

Свободный выбор между следованием путями Господа и отступлением от них предоставлен человеку, не преминувшему им воспользоваться и злоупотребить. Наличие выбора обеспечивает существование в мире контрастных противоположностей - "подобно тому, как добро противоположно злу, а жизнь противоположна смерти, грешник противоположен благочестивому человеку" (33:14).

Таким образом, в рамках теодицеи Бен-Сиры ответственность за возникающее в мире зло возлагается на человека - единственное творение, создав которое, Господь не сказал, что оно хорошо.

Автор апокрифической Премудрости Соломона, последовательно противопоставляющий праведника и грешника, видит в возникновении зла на земле результат деятельности человека: "Не вызывай смерть ошибками своей жизни, и не навлекай уничтожения своими руками; ибо Господь не создавал смерти, и Он не рад уничтожению живущего. Ибо он создал все для существования, и рождающие силы мира благотворны, и нет в них яда, и царства Гадеса нет на земле. Ибо праведность бессмертна. Но безбожные люди своими делами и словами вызывают его" (1:12-16)<sup>11</sup>.

Праведность автор Премудрости Соломона также полагает необходимым условием мудрости, которая "не может войти в бесчестную душу, или поселиться в грешном

теле. Ибо святой дух познания бежит от нечестия” (1:4-5).

Попытка первых людей обрести знание несправедливым путем не только провалилась (ведь на самом деле Адам и Ева не узнали ничего, кроме того, что они наги), но и - в интерпретации автора апокрифа - привела к возникновению смерти<sup>12</sup>: “Господь создал человека для бессмертия, и сделал его облик по образу своей вечности, но из-за зависти дьявола смерть пришла в мир” (2:23-24).

В этом отношении апокрифическая интерпретация возникновения зла в мире как результата своеволия человека, нарушения им божественных предписаний, не противоречит духу библейского повествования, отличаясь от него некоторыми дополнениями (в частности, утверждением об изначальной бессмертии человека), пространной детализацией и наличием вариаций темы.

В псевдоэпиграфическом сочинении, называемом Книгой Юбилеев, или Малым Бытием<sup>13</sup>, отражены представления о борьбе между добром и злом, которая будет длиться в мире вплоть до Судного дня. Здесь объяснению возникновения и распространения зла в мире служит миф о падших ангелах, связанный с лаконичным библейским повествованием о *бней Элохим* (Быт. 6:1-3).

Понимаемые в Книге Юбилеев как сыновья Божьи, *бней Элохим* Писания совершенно иначе трактуются в раввинистических комментариях - либо как сыновья великих, знатных, высокородных членов общества, т.е. достойные люди, призванные осуществлять справедливость, либо как сыновья тех, кто искренне служит и повинуется Всевышнему. Поэтому, соответственно каноническим комментариям, библейское повествование о браке *бней Элохим* с красивыми дочерьми человеческими, которые рождали им сыновей - гигантов, понимается либо как бесстыдное служение низменным страстям и удовлетворение плотских побуждений с женщинами из народа, либо как сближение сыновей благочестивых людей (потомков Шета/Сифа) с дочерьми бездуховных (из рода Каина). В результате человечество оказывается под влиянием



идеологии, основанной только на физических возможностях и умственных способностях человека, самовольно отходит от любви к Всевышнему и начинает тяготеть к дурным сторонам своей природы, что вызывает и сожаления Творца, и неизбежную кару<sup>14</sup>.

В этой связи и грехопадение Адама, и этот предшествующий потопу эпизод рассматривается исследователями в контексте мифа о происхождении смерти<sup>15</sup>.

В Книге Юбилеев представлен более пространный по сравнению с библейским вариант сюжета. Инициатива возникновения зла принадлежит здесь небесным существам, сынам Всесильного, ангелам (как здесь понимаются *бней Элохим*), спустившимся на землю в дни Йереда/Иаред (именно в этом контексте здесь этимологизируется и его имя - как происходящее от глагола *йарад* - спускаться), чтобы учить детей человеческих и установить здесь справедливость и честность (4:15), но вместо этого вступившим в сексуальные отношения с красивыми земными женщинами и породившим гигантов (4:22; 5:1-2).

В псевдоэпиграфическом Завете 12 Патриархов этот сюжет обрел спиритуализированную окраску: здесь ангелы, приняв человеческий облик, возникают лишь в воображении дочерей человеческих во время их соития с мужьями, вызывая их вожделение своими гигантскими формами (Реувен, 5:6). В свете этой интерпретации рожденные в результате такого двойного (физического и воображаемого) соития гиганты не могут считаться непосредственными (биологическими) потомками *бней Элохим*, однако, своими внешними данными они обязаны тому обстоятельству, что воображение их матерей в момент зачатия было захвачено красотой и огромными размерами ангелов, которые “явились перед ними, высотой своей достигая неба”<sup>16</sup>.

Согласно Книге Юбилеев, после появления плодов порочной связи ангелов с дочерьми человеческими - гигантов - в мире распространилось беззаконие, и населявшие землю начали творить все виды зла. Господь особенно строго наказывает ангелов, которые отныне должны пребывать

связанными в недрах земли вплоть до Судного дня, но также на их глазах уничтожает и их незаконное потомство (5:6-11).

Однако, носители злого начала не исчезают совсем: души гигантов в свою очередь породили демонов, целью которых продолжало оставаться нанесение всяческого вреда людям, распространение бесчестия и порока на земле (7:27;10:1-8) под руководством их князя Мастемы, или Сатаны (10:8). Именно от этих демонов просит защиты для своих потомков благочестивый Ноах/Ной, вознося молитву Господу: "Ты знаешь, как <...> отцы этих духов, поступали в мои дни; что же до духов, которые продолжают жить, заключи их <...>. Да не причинят они вреда сыновьям слуг Твоих, Господь мой, ибо жестоки они и были созданы для разрушения. Да не правят они душами живущих, ибо Ты один можешь карать их; и да не будет у них власти над сыновьями праведных отныне и навеки" (10:5-6).

Мастема также обращается к Всевышнему с просьбой не уничтожать всех, но оставить в его подчинении некое число демонов, необходимых для исполнения присущей ему функции совращения, искушения сыновей человеческих, чья греховность велика. В ответ на эту просьбу девять десятых из числа всех демонов было заключено, но одна десятая оставлена в свите Мастемы для осуществления его предназначения в мире (10:8-11).

Таким образом, согласно концепции, отраженной в Книге Юбилеев, инициатива, а в известной мере и ответственность за моральное падение, распространение зла в мире лежит на падших ангелах и их потомках - демонических существах, духах зла, которым "народы" поклоняются, как Богу, и приносят жертвоприношения (22:17).

Вариация этого сюжета о падших ангелах как об инициаторах зла на земле представлена в Книге Ханоха/Еноха, сохранившейся в эфиопском (I Ен.)<sup>17</sup> и в славянском переводе/редакциях (так называемая Славянская Книга Еноха, или Книга тайн Еноха праведного, II Ен.)<sup>18</sup>.

В этих псевдоэпиграфах *бней Элохим* не только интерпретируются как падшие ангелы (они сходят на землю в самом высоком ее месте - на горе Хермон/Ермон), но и наделяются функцией знания. Падшие ангелы приносят на землю все виды греха и передают людям свои тайные познания (I Ен. 8), очевидным образом связанные с дурным началом: это сведения, пригодные для ведения войны (производство ножей, мечей, щитов, кольчуг, искусство обработки металлов), оболъщения (ювелирные украшения, косметика), магической практики (заговоры, заклинания, астрология, свойства растений и др.).

Всевышний поручает Ханоху, выполняющему здесь функции посредника, передать падшим ангелам, что то знание, которое было ими получено во время пребывания на небесах, было лишь частичным, поверхностным, что они не познали главных тайн, не овладели истинным знанием, однако, из-за того, что они открыли женщинам незначительные секреты, мужчины и женщины сотворили на земле много зла (I Ен. 16:1-3).

Таким образом, в этом эпизоде распространения зла на земле, как и в эпизоде грехопадения Адама, обретенное человеком вопреки высшей воле знание (неабсолютное, избыточное, неподлинное, фрагментарное) носит разрушительный характер.

В Славянской Книге Еноха разочарование Создателя в своем творении, непосредственно предшествующее потопу, описано и объяснено более пространно и конкретно, чем в соответствующем библейском стихе (Быт. 6:5-7). Оно вызвано идолопоклонством и сексуальной распущенностью людей<sup>19</sup>: “Аз сведе злобу человеческоу, яко не понесут ярма иже воздвигноух им, ни же сеют семен яже дах им, но отвергоу ярем мои и ярем ин воспримоут, и всеют семена поустошная, и поклонятся богом соуетным и отринут единовластье мое, и вся земля согрешит неправдами и обидами и прелюбодействы<sup>20</sup> и идолослужении. Тогда потоп наведу...” (II Ен. XI)<sup>21</sup>.

Этот же сюжет с падшими ангелами приводится

Иосифом Флавием в качестве объяснения моральной деградации потомков Шета/Сифа, прежде пребывавших “в непоколебимой вере, что Господь Бог владыка всего существующего”, и всецело преданных добродетели. “Затем же, с течением времени, они уклонились от отцовских обычаев в сторону зла; так как перестали питать необходимое благоговение к Богу и относиться справедливо к людям; то рвение к добродетели, которое они выказывали раньше, они заменили теперь вдвое большим злом во всех своих поступках. Вследствие этого Господь стал во враждебные к ним отношения. Дело в том, что много ангелов вступило в связь с женщинами и от этого произошло поколение людей надменных, полагавшихся на свою физическую силу и потому презиравших все хорошее. Нечто подобное позволяли себе и известные по греческим преданиям гиганты<sup>22</sup>.”

Показательно, что предоставленную Господом свободу выбора *бней Элохим* реализуют прежде всего в эротической сфере, что их неблагочестивые деяния и последующее распространение зла начинаются при участии женщин. Женщина здесь выступает в (пассивной) функции соблазна, искушения, являясь носителем внешнего, физического признака красоты: “Ангелы сошли на землю и стали входить к дочерям человеческим, их земной красотой обольщенные” (Абк.). Однако, в постбиблейской литературе, тематически связанной с первыми главами Книги Бытия, находят отражение и более активные проявления женщины, в значительной степени относящиеся к области зла.

В сборнике, условно называемом Псевдо-Сирахом, или Алфавитом Бен-Сиры, присутствует попытка согласовать два как бы противоречащие друг другу фрагмента Книги Бытия, воспроизводящие историю создания человека. Наличие после первого описания сотворения человека (“И сотворил Бог человека в образе его: по Божественному образу сотворил он его; мужчиной и женщиной он сотворил людей. - Быт. 1:26-28) слов “...не было человека, чтобы обрабатывать почву” (Быт. 2:5) и нового рассказа о создании

мужчины и женщины (“И изготовил Господь Бог человека из земного праха и вдунул в его ноздри животворящую душу, и ожил человек”- Быт. 2:7; “И создал Господь Бог из той части, которую он взял из тела человека, женщину” (Быт. 2:22), - нуждалось в толковании и неоднократно интерпретировалось мудрецами Талмуда.

Псевдо-Сирах не только заимствует для своей компиляции имя Бен-Сиры, но очевидно разделяет и его антифеминизм<sup>23</sup>, нашедший отражение в Премудрости: “С женщины начался грех, и из-за нее мы все умрем... Следи за сообразительной дочерью, ибо если ей предоставить свободу, она непременно обманет” (25:24; 26:10).

Согласно Псевдо-Сираху, в приведенных стихах Книги Бытия речь идет о разных женщинах, созданных последовательно. Еве в акте творения и в брачном союзе с Адамом предшествует лишь однажды упомянутая в Писании (Ис. 34:14), но часто встречающаяся в еврейских легендах Лилит<sup>24</sup>, демонический персонаж, заимствованный, как полагают исследователи, из фольклорных представлений соседних народов. Эта первая женщина сразу стала инициатором конфликта, спора о правах в сексуальной сфере, соперничества с женщиной. Свои притязания на равенство прав Лилит<sup>25</sup> основывала на единстве происхождения с женщиной. Почувствовав, что Адам может одержать верх в их противостоянии, она покинула его, прибегнув к сильнодействующему средству (назвав произносимое имя Бога), и предалась необузданному разврату с похотливыми демонами, ежедневно рождая множество демонических детей (*лилим*). Даже посланным за нею Богом трем ангелам не удалось ее вернуть, и суровое наказание свыше - в виде смерти ста ее детей ежедневно - оказалось для Лилит предпочтительнее возвращения к Адаму и подчиненного положения в этом брачном союзе (Алфавит Бен Сиры, 23а-б).

Таким образом, отсутствующее в Книге Бытия описание этой первой женщины и ее свойств обильно восполняется в позднейшей литературе (в том числе - мистической - см. Зогар, I 14b, 54b, III 19a), где этот персонаж предстает

греховным, сластолюбивым, соблазнительным, загадочным, притягательным и опасным одновременно, стремящимся к власти, наделенным вздорным и злобным характером<sup>26</sup>. В аггаде Лилит, ставшая демоном после того, как покинула Адама, изображается как существо с длинными волосами, крыльями, представляющее опасность для мужчин, проводящих ночь в одиночестве (Шаб. 151b; Эр.100b). Она может представлять и демонической возлюбленной Адама, практиковавшей соитие с ним в течение 130 лет после его грехопадения, изгнания из рая и разлуки с Евой и рождавшей от него мужских и женских демонов, потомки которых переполнили мир (Эр. 18b)<sup>27</sup>.

В свою очередь и Ева может быть названа матерью духов, которых она рождает от связи с мужскими демонами (Бр.Р.).

Хотя легендарные Лилит и Ева были созданы в разное время (Ева была сотворена после того, как Лилит покинула Адама) и из различного материала (земли ребра), их многое объединяет - физическая красота и притягательность, непокорность, вероломность, склонность ко злу.

Женский обман, своеволие оказываются как бы сильнее самого замысла Всевышнего, намеренно избравшего в качестве исходного материала для создания Евы скромную и скрытую часть тела Адама, чтобы женщина была кроткой и добродетельной. Создатель воздержался от использования головы Адама ("дабы она не была высокомерной"), глаза ("чтобы она не была любопытной"), уха ("чтобы не подслушивала"), уст ("чтобы не была болтливой"), сердца ("чтобы завистливой не была"), рук ("чтобы не была любостыжательной"), ног ("чтобы не была праздношатающейся"), однако Его ожидания оказались обманутыми, ибо ни от одного из этих недостатков "не свободна женщина" (Бр.Р. 18).

Одно из доминантных свойств женских персонажей Писания и послебиблейской литературы - их способность быть субъектом/объектом вожделения и искушения.

Женщина в роли искусительницы (возможно неволь-

ной) выступает в целом ряде библейских эпизодов, которые затем получают свое пространное отражение-толкование в псевдоэпиграфической литературе.

Одним из характерных примеров может служить кратко описанный в Библии эпизод, касающийся Реувена/Рувима, который “лег с Бильгой, наложницей отца своего” (Быт. 35:22). Этот поступок<sup>28</sup> становится для отца основанием, чтобы отказать невоздержанному сыну в главенствовании после его смерти: “Реувен, ты мой первенец, крепость моя и начаток силы моей, избыток величия и избыток могущества. Стремительный, как вода, нет у тебя преимущества, ибо ты взошел на ложе отца твоего” (Быт. 49:3-4).

Этот эпизод получает свое развитие в Завете 12 Патриархов (Реувен, 1:6-10; 3:10-15), где более пространно описано впечатление и искушение подглядывавшего за купающейся Бильгой/Валлой, овладение спящей (и опьяненной вином) женщиной в ее спальне в отсутствие отца. Невольность соучастия Бильги в этом грехе как бы подчеркнута тем, что она на протяжении всего эпизода находилась в состоянии сна, тем не менее женщина предстает здесь как носитель, воплощение сексуального искушения, как источник (моральной) гибели мужчины.

В Книге Юбилеев изложение этого сюжета, также существенно компенсирующее своим объемом его лаконизм в Книге Бытия, служит проповедническим целям обличения порока, утверждения непреложности Закона и обусловленной им смертной кары за совершенный грех (ср. Втор. 22:22). Автор ищет объяснения проявленной к обоим преступникам снисходительности: “Это нечистота: поистине они оба должны умереть - мужчина, который возлег с женой отца своего, и женщина также, ибо они сотворили нечистоту на земле. Но не должно быть ничего нечистого перед лицом Господа нашего в народе, который он избрал для себя... Ибо ни одному из Израиля, кто совершил такое, не позволено остаться жить ни одного дня на земле, ибо он мерзок и нечист. И нельзя сказать: Реувену была дарована

жизнь и прощение после того, как он возлег с наложницей отца своего, и ей тоже, ибо у нее был муж, и муж ее Яаков, его отец, был жив... Ибо в те времена закон не был объявлен всем во всей своей полноте, но в эти дни уже установлен вечный закон для всех поколений. И согласно этому закону, они оба должны быть исторгнуты из народа: в день, когда они совершили это, они должны быть умервлены” (33:1-21).

В мидрашах женщине приписываются и связанные с ее функцией быть субъектом и объектом искушения свойства - легкомыслие, любопытство, легкоеверие, на которое справедливо рассчитывает змей (“змея была хитрее всех зверей полевых. Он рассуждал: если я обращусь прямо к Адаму, он меня не послушается. Обольщу сначала Еву - женщины легкоеверны” - Бр.Р. 19). (В мидрашах ставился и вопрос о том, почему мужчина не вмешался и не воспрепятствовал обольщению Евы змеем, и ответственность за это невмешательство косвенно также связана с женщиной, поскольку Адам в это время спал, утомленный соитием с нею - Бр.Р. 19:3.)

Женщина тщеславна и завистлива, ибо прислушивается к словам змея о том, что Всевышний сам ел плоды этого дерева перед созданием мира, а теперь запретил людям есть плоды его, чтобы они не смогли создать других миров, поскольку никакой ремесленник не терпит соперника в своем ремесле.

Женщина тяготеет к власти - она опасается, что Господь создаст других, которые будут главенствовать над нею и Адамом (поскольку созданное последним главенствует над предшествующим - ведь и Адам был создан после всех существ, чтобы господствовать над ними) и спешит вкушать от дерева. В свою очередь, другое дурное чувство - ревность - побуждает Еву, увидевшую вслед за своим преступлением призрака смерти, предложить яблоко Адаму, чтобы он также стал смертным и не мог обладать другими женщинами (ПдрЭ. 13).

Комментаторы стремились соединить представление о



женщине и Сатане, отмечая, что первое появление в тексте Торы буквы, с которой начинается его имя (в слове *ва-йисгор* - “а плоть на том месте замкнул”), относится к описанию акта создания Евы (Быт. 2:21). Как отмечается исследователями, различие букв *самех* (в слове *ва-йисгор*) и *син* (в слове *Сатан*), которое препятствует такому толкованию, в данном случае (Бр.Р. 17:6) намеренно игнорировалось.

Следует отметить, что Сатана Танаха - не воплощение зла, не имя собственное, но признак (со значением противостояния), который может принадлежать человеку, ангелу, выполняющему задание воспрепятствовать чему-либо. В Танахе существуют лишь слуги и посланцы Всевышнего, наделенные теми или иными подчиненными функциями (противодействия, обличения человека и др.), но лишённые самостоятельной потенции, независимости.

В постбиблейской литературе Сатана становится репрезентантом дурного начала, противоположного божественному, ему отводится заметно более активная, хотя и не вполне однозначная роль. Именно Сатана может считаться виновным в грехопадении человека (ПдрЭ. 13:1), в идолопоклонстве (Шаб. 89а), а с другой стороны - он может выступать в качестве помощника, например, помогая праведнику Ною в устройстве виноградника (Танх. Бр.Р. 36:3-4) и др.

В аггадической традиции встречается тенденция к отождествлению человеческой склонности ко злу, его носителя - Сатану и ангела смерти (ББ 16а). Тема Сатаны в аггаде часто сочетается с темой женщины: с Сатаной может быть связан и соблазн (Сатана пытается соблазнить рабби Акиву и Меира, приняв женский облик - Кид. 81b), и его следствие (так, соитие с красивой женщиной “вводит в дом Сатану”, т.е. рождается непокорный сын).

Сатана может выступать в функции, известной по Книге Иова (1:9-12), - как провоцирующий Всевышнего испытать праведника. Например, эту функцию Сатан/Мастема выполняет в Книге Юбилеев, побуждая Всевышнего

приказать Аврааму принести в жертву сына (17:16; ср. также: Санх. 89b). Сатана в мидраше об испытании Матии пытается - с разрешения Всевышнего - спровоцировать целомудренного рабби на совершение неблагочестивых поступков. Превратившись в женщину изумительной красоты, “подобной которой мир не видел со времен сестры Тувал-Каина Наамы, чьи чары соблазнили самих ангелов”<sup>29</sup>, Сатана, тем не менее, не преуспел в своих попытках - рабби, понимая, что может “не устоять перед Духом Зла и совершить грех”, предпочитает выколоть себе глаза, чтобы противостоять искушению (Абк.)<sup>30</sup>.

В мидрашах тема взаимоотношений женщины и Сатаны может быть представлена в существенно переосмысленном по сравнению с библейским повествованием виде: здесь Сатана, принявший вид змея, вступает с Евой в сексуальную связь, от которой рождается Каин, праотец всех восстающих против Всевышнего. В текстах этого круга грех связан не только с соитием (до него Адам и Ева не знали половой близости), но и с тем, что именно змей пробуждает в женщине сексуальное вождение (В.Р. 14). В свою очередь Ева становится соблазнительницей Адама, как бы переняв функцию соблазна от змея (среди этимологий ее имени есть и ‘змея’ - Бр.Р. 21:11). Согласно легенде, и Каин, и Авель, рожденные в день изгнания Евы из рая (Бр.Р. 22:2), унаследовали нечистоту, обусловленную сексуальными отношениями их матери со змеем, и в свою очередь стали причиной рождения демонических существ.

Важно отметить, что в Писании не говорится о создании демонов, а талмудические упоминания о злых духах (*маззиким*) чрезвычайно скупы: так, например, в трактате Авот (5:6) они названы среди десяти сущностей, которые были сотворены последними, в сумерки накануне субботы. Слова Создателя: “Пусть явит земля живые существа по их видам” (Быт. 1:24) интерпретируются как относящиеся к демонам. Первоначально имело место божественное намерение создать больше разновидностей живых существ, чем это произошло из-за наступления священной субботы и

остановки процесса творения (Бр.Р. 7:5). Оставшийся бесплотным вид существ - злые духи - и стал носителем дурного начала. Однако, и это дурное начало трактуется как необходимая составляющая мира, без которой он не мог бы существовать. Слова Всевышнего после акта творения "это - хорошо" относятся, согласно этой интерпретации, также и к злему началу.

Демоны, духи зла в монотеистической системе могут выступать лишь в подчиненном (Создателю) положении, или в оппозиции к нему, однако отнюдь не на равных основаниях. Следует отметить многозначность самого термина: демонами могут быть названы - в зависимости от контекста - чужие боги (ср.: Втор. 32:17; апокрифическая Книга Баруха: "...ибо вы испытывали терпение создавшего вас, принося жертвы демонам, а не Богу"), небесные существа<sup>31</sup> и др.

Активность человека во введении зла в мир выразительно предстает в аггадических текстах, повествующих о роли первых людей в размножении демонических существ. В мидраше утверждается, что в течение всего времени, которое Адам провел в изгнании, он рождал злых духов - мужских и женских демонов, ибо сказано: "И прожил Адам сто тридцать лет, и родил сына по подобию своему, в образе своем" (Быт. 5:3), из чего следует, что до достижения этого возраста Адам не рождал по подобию своему, а семя, излитое не для продолжения рода, используется злыми духами для создания их собственных подобий (Эр. 18b).

Авторы внешних книг так же настойчиво обращаются к вопросу о первопричине зла, как позже и представители каббалистической мысли, и гностики. Проблема, которая встает перед ними - почему всевластие и всезнание Господа не становятся препятствием распространению беззакония на земле ("Ты сделал все вещи, и все в Твоей власти: и все вещи открыты перед Тобой... и ничто не может укрыться от Тебя. Ты видел, что сделал Азазель, научивший всякой несправедности... Ты знаешь все вещи, до того, как они

произойдут...” - I Эн. IX). Возможное решение этой проблемы связано с предоставлением человеку для осуществления свободы выбора большего пространства, расширенного за счет потенциально наличествующего в мире зла: “...и дах ему волю его, и указах ему пути, свет и тьму, и рех ему: се ти добро, а се зло, да оувем любовь ли имат ко Мне или ненависть, да явится в роде его любящий Меня” (II Эн. XI). Ожидания и надежды Всевышнего могут пониматься как связанные с добровольным выбором праведного пути, однако альтернатива неизменно сохраняется, поскольку актуализация потенциалов зла принадлежит человеку, и, следовательно, в конечном счете осуществляется оценка сделанного им выбора. В свою очередь, падшие ангелы, проявляющие активность в противостоянии Богу, осуждены именно как “отступницы Господни, не слушающие гласа Господня, но своею волею совещающе” (II Эн. IV).

Заметную роль в актуализации потенциалов зла играет мотив двойственности (как альтернативы единства, цельности) - так, результатом соединения двух разноприродных начал - сынов неба с дочерьми земли - становятся гиганты, могущие символизировать гипертрофию материальной, физической силы в ущерб духовной стороне. В свою очередь, согласно послеплблейской иудейской демонологии, они порождают бесплотных демонов (I Эн. XVI). Относительно двойственной природы этих существ мудрецы Талмуда указывали, что в трех вещах они подобны ангелам (обладают крыльями, способны летать из одного конца света в другой, могут слышать, что происходит на небесах), а в трех - человеку (едят и пьют, размножаются и умирают, как он) (Хаг. 16а).

Двойственность природы присуща и человеку, и ангелу, что обусловлено уже актом их создания. Человек создан “от невидимаго же и видимаго естества <...> от обоего, смерть и живот” (II Эн. XI).

В одной из легенд о Енохе и Моисее наличие ангелов, “половина которых были с ликами огненными, а другая

половина со снежными ликами", получает следующее объяснение: "Как у ангелов есть огонь и снег, и как огонь не тухнет от снега, а снег не тает от силы огня, так и у человека есть ангел и сатана; оба они равносильны; если бы Бог дал ангелу больше силы, чем сатане, то на свете не было бы грешных людей"<sup>32</sup>. В подобном подчеркивании божественной заботы о балансе сил, отсутствия неконтролируемой Богом зоны мирового зла можно видеть отражение монотеистического подхода к проблеме.

В Книге Бытия (1:26) в связи с самим актом создания человека уже содержится, согласно комментарию Раши, намек на присутствие в нем доброго и дурного начал, потенциалов к различному развитию. Употребленный здесь глагол *вейирду* наряду со значением 'властвуют' имеет и другое - 'падут', что следует понимать, как изначально данную человеку возможность выбора между положением властелина - в случае, если он будет творить добро, или - в противном случае - раба природы, руководимого животным началом.

Природа зла предстает у мудрецов Талмуда в тесной обусловленности двойственной природой человека, которая акцентировалась и в апокрифических памятниках (материальное/духовное). Так, наличие в слове *ва-йицер* (=Он создал человека, Быт. 2:17) двух *йодов* толкуется как создание Всевышним двух *йицер* (=склонностей) в человеке: склонности к добру (*йицер ха-тов*), появляющейся спустя 13 лет после рождения, и склонности к злу (*йицер ха-ра*), возникающей непосредственно в момент рождения и соответствующей природному началу в человеке (Бр. 61а).

В аггадических текстах обсуждается вопрос о том, когда именно склонность к злу овладевает человеком - в момент зачатия или во время рождения. Если бы это происходило в момент зачатия, то человек не нашел бы пути из чрева матери, следовательно, склонность ко злу по-видимому овладевает им во время рождения. Подтверждение этому обнаруживают в Писании, ибо сказано "у входа (через который появляется новорожденный) грех лежит"<sup>33</sup> (Санх. 91б).

Снисходительное библейское отношение к этому связанному с периодом незрелости человека началу (“побуждения сердца человека дурны из-за юности его” - Быт. 8:21) находит свое последующее развитие в талмудической мысли. Само по себе природное начало не трактуется как безусловное зло, ибо необходимо (например, в сфере сексуальности человека) для продолжения рода и занятия земными делами, хотя в высшем мире, разумеется, ему нет места. Библейский стих “И вот - все очень хорошо” (Быт. 1:31) мог пониматься мудрецами Талмуда как относящийся к склонности ко злу: ибо Писание учит (Эккл. 4:4), что если бы не было склонности ко злу, человек не построил бы дома, не взял бы жены, не родил бы детей, не занимался бы делами. Все эти поступки вытекают из зависти к ближнему (Бр.Р. 9:7)<sup>34</sup>.

Склонность человека ко злу становится опасной, лишь если она не контролируется и не встречает противодействия в виде изучения Торы и следования ее предписаниям. В этом случае она уподобляется путнику, вошедшему в дом гостем, но ставшему в нем хозяином (Сук. 52b). Разумеется, Всевышний создал склонность ко злу, однако Он же создал и Тору как противоядие (ББ. 16a.).

Человек в иудаистической концепции не обречен на зло, но находится в состоянии постоянного выбора, результат которого обусловлен его внутренними свойствами, наличием двойственности в его натуре - склонностью к добру и склонностью ко злу. Вопрос о том, кто может превратить склонность ко злу, созданную самим Всевышним, в ее противоположность, рассматривался мудрецами Талмуда в нравственной перспективе. Именно к человеку обращены соответствующие надежды и ожидания Всевышнего: “Лишь ты - тот, кто превращает склонность ко злу во зло. Каким образом? Когда ты был ребенком, ты не совершал грехов. Лишь когда ты вырос, ты начал грешить”. Возражения, связанные с тем, что человек не в состоянии уберечься от греха, отклоняются утверждением о наличии в мире еще менее переносимых и более горьких вещей, которые, тем

не менее, человек оказывается в силах превратить в сладкие. Следовательно, “если ты способен осладить для своих нужд горькие вещи, которые я создал, насколько же больше твоя ответственность за склонность к злу, которая была предоставлена твоей власти” (Танх.).

Уже в момент создания человека, согласно еврейским комментаторам, Бог стремился к сочетанию горнего и дольнего: прах (“нижний мир”) и дух (“высший мир”) совмещены в творении, поскольку “Всевышний сказал: если я создам человека из небесных элементов, он будет жить вечно и не умрет; если из земных элементов - он умрет и не будет жить (будущей жизнью). Поэтому я создам его из обоих - небесного и земного элементов. Если он будет грешить, он умрет; если нет - он будет жить в будущей жизни” или “умерев, он будет жить вечно” (Бр.Р. 12:8; 14:3; В.Р. 9:9).

Смерть, согласно этой трактовке, есть результат поступков первого человека, кара, которую можно было бы избежать. Свобода выбора была с самого начала предоставлена человеку, и благой исход отнюдь не был исключен: если бы не осуществилось грехопадение, искуситель стал бы вечным слугою роду человеческому, и каждому добродетельному человеку дано было бы в услужение по два змея, которые добывали бы для него из сокровищниц Севера и Юга жемчуг и всевозможные драгоценные камни (Санх. 59).

Такая трактовка подчеркивает принцип личной ответственности и отвергает представление о предопределенности зла. Человек - поскольку ему предоставлена свобода выбора - несет ответственность за свои поступки, даже если они и обусловлены незнанием, невменяемостью, совершены невольно, а не является носителем первородного греха. Именно поэтому он может являться объектом моральной оценки, и вынося ее, мудрецы Талмуда применяют личностный критерий, поскольку этого требует понятие “человек”: духовная слепота, незнание добра и зла отличают “тварь” от “праведника”<sup>35</sup>.

Хотя смерть равно постигает как грешников, так и праведников, однако ее причины и смысл в обоих случаях существенно различаются: если первые покидают мир, чтобы прекратить гневить Господа, то последние - чтобы обрести покой после непрерывной битвы с дурным началом в человеке (Бр.Р. 9:5).

В центре этой проблематики оказывается и фигура Ханоха (Быт. 5:18, 22-24), с чьим именем связаны упоминавшиеся известные в разных изводах псевдоэпиграфы еврейского происхождения. Внимание толкователей было привлечено к Ханоху как к первому или исключительному носителю некоего знания (в Премудрости Бен-Сиры он предстает как “знак познания для всех поколений”, в Книге Юбилеев он “первый из детей человеческих, который изучил письмо, знание и мудрость и описал знаки небесные по порядку их месяцев”), но также и как к первому библейскому персонажу, прекращение земного существования которого оставляло возможность для двоякого понимания: как смерти или как чудесного вознесения на небо, дарованного в награду праведнику.

Лаконизм библейского повествования побуждал не только к более пространному изложению связанных с Ханохом сюжетов, но и к разнообразию интерпретаций, которое наблюдается и внутри еврейской традиции, и между еврейскими и христианскими толкованиями. В источниках разного времени и происхождения образ Ханоха далек от однозначности: например, он может выступать как человек, постоянно колеблющийся между благочестием и легкомыслием и взятый (сравнительно рано) на небо для предотвращения очередного наступления дурного периода. Встречающаяся негативная интерпретация этого образа у мудрецов Талмуда (ср., например, Бр.Р. 25:1, где Ханох назван злодеем и лицемером, присутствие которого на земле вредно для людей) может быть понята и как стремление размежеваться с позитивным христианским толкованием его вознесения<sup>36</sup>.

Лаконичность разработки темы происхождения зла в



Книге Бытия обильно компенсируется ее подробным развитием в позднейших *сфарим хиционим*, аггаде, мидрашах, фольклорной традиции. По отношению к библейскому повествованию о происхождении зла в мире эти тексты выступают в качестве пространного комментария, детализированного дополнения, расширенной и переосмысленной вариации - здесь как бы “додумывается” и “договаривается” то, что в Писании лишь кратко обозначено. Встречающееся в постбиблейских текстах специфическое переосмысление соответствующих библейских сюжетов в значительной степени обусловлено перспективой - метафизической или нравственной - рассмотрения проблемы теодицеи, поиском источника зла вовне или внутри человека.

Существенным в дальнейшем развитии темы зла - как во внешних книгах, так и в позднейших мидрашах и аггаде - представляется сохранение ее сопряженности с темами познания, женщины, смерти и свободы выбора, которая, как кажется, присутствует, хотя и в невыраженной форме, уже в Писании.

### Примечания

<sup>1</sup> Библейские цитаты, если не указан иной перевод, приводятся по изданию: Пятикнижие Моисеево или Тора. С рус.пер., комментарием, основанным на классических толкованиях Раши, Ибн-Эзры, Рамбана, Сфорно и других, и гафтарой. Под ред. Г. Брановера. Иерусалим, 1990. Транскрипция имен библейских персонажей соответствует принятой в этом издании.

<sup>2</sup> Этот стих комментируется Раши как не лимитированная моральными соображениями сексуальная свобода, позволяющая выбирать замужних женщин, других мужчин и животных.,

<sup>3</sup> Их чтение могло вызывать осуждение - в частности, рабби Акива учил: “У того, кто читает внешние книги, - нет доли в будущем мире” (Санх.,10:1). Цит. по: *Шинан А.* Мир аггадической литературы. Пер. С. Рузера. Иерусалим, 1990, с. 27.

<sup>4</sup> Когда в Талмуде рассматриваются некие “тонкие” аспекты мира, “которые не поддаются формальному описанию, а могут быть переданы лишь через аллегорию или объяснены на примере”, они находят свое отражение в аггаде. Так, в трактатах,

где много внимания уделяется “трудно формализуемым отношениям между человеком и Всевышним, и взаимоотношениям между людьми, содержится большой объем агадического материала по сравнению с трактатами, где решаются конкретные вопросы исполнения обязанностей, определения границ запретов и наказания преступлений” (Р. Адин Штайнзальц. Введение в Талмуд. Пер. З. Мешкова. М., 1993, с. 10).

<sup>5</sup> The Book of Legends. Ed. by H.N. Bialik, Y.H. Ravnitzky. Transl. by W.G. Braude. N.Y., 1992, p. XVII. Агадические тексты, если не указан иной источник, приводятся по этому изданию.

<sup>6</sup> См.: *Ginzberg L. Jewish Folklore: East and West // Independence, Convergence and Borrowing in Institutions, Thought and Art. Cambridge, 1937, p. 89.*

<sup>7</sup> В мистической литературе каббалы можно видеть возрождение мифа, обращение к агадическому материалу, и в первую очередь это касается проблематики наличия зла в мире. - См., в частности: *Spiegel Sh. Introduction // Legends of the Bible. By L. Ginzberg. Philadelphia, 1975; Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. Пер. Н. Бартмана. Иерусалим, 1993, с. 46-51.*

<sup>8</sup> См., например: *Schwarzbaum H. Jewish and Moslem Versions of Some Theodicy Legends // Jewish Folklore between East and West. Ed. by E. Yassif. Beer-Sheva, 1989, p. 75-87.*

<sup>9</sup> *Ecclesiasticus or the Wisdom of Sirach // The Apocrypha. Transl. by E.J. Goodspeed. N.Y., 1989, p. 221-328.* Ср. также: “Среди всех вещей, созданных Всевышним в Его мире, нет ни единой вещи, которая была бы бесполезна” (Шаб. 77). “Ничто в мире Божьем не сотворено без цели. Даже те твари, существование которых кажется человеку совершенно нецелесообразным, содействуют строю и порядку мироздания, и Создатель творит волю Свою через каждое свое творение, не исключая даже змеи, лягушки и комара” (Бр.Р. 10). Цит. по: Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и Мидрашей. Пер. С.Г. Фруга. М., 1993, с. 10.

<sup>10</sup> Уподобление любовного соблазна разрушительному огню встречается и в агадических текстах: например, р. Цадок, получивший соответствующее предложение от дамы, предпочел сесть на печь, говоря: “Кто собирается совершить такое, закончит этим”, т.е. будет сожжен; Р. Амрам, стремясь противостоять искушению, вызванному остановившейся в его доме красавицей, поднял крик: “Пожар в доме р. Амрама!”, на который сбежались

его ученики. Ему удалось исторгнуть греховный импульс, который вырвался из его тела в виде огненного столба. “Смотри, - обратился к нему р. Амрам, - ты огонь, а я плоть, и все-таки я сильнее тебя” (Кид. 81a); другой праведник, благословляя женщину, не прикасается руками к ее голове, считая это столь же опасным, как и прикосновение к огню. Ср. также: “Поскольку женщина погасила огонь души человека, ей предписано зажигать субботние свечи” (The Legends of the Jews. By L. Ginzberg. Philadelphia, 1961, v. 1, p. 67).

<sup>11</sup> The Wisdom of Solomon // The Apocrypha. Op. cit., p. 179-219.

<sup>12</sup> Согласно известной интерпретации Д.Д. Фрэзера, суть истории грехопадения вообще состоит в объяснении происхождения смерти. Выбор между двумя возможностями - смерти и бессмертия - был предоставлен человеку, в распоряжении которого были как древо жизни, так и древо познания добра и зла, т.е. древо смерти. В виде проявления своей высшей милости Бог хотел наградить людей даром бессмертия, однако, сделав их самих вершителями своей судьбы, предоставив на их усмотрение - принять или отвергнуть предложенный дар. См.: Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985, с. 30-34.

<sup>13</sup> Vanderkam J.C. The Book of Jubilees. Lovanii, 1989. См. также: The Book of Jubilees // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Ed. by R.H. Charles. Oxford, 1913.

<sup>14</sup> См. соответствующие комментарии в: Пятикнижие и Гафтарот с классическим комментарием “Сончино”. Книга Брейшит / Сост. Й. Герц. М.- Иерусалим, 1994, с. 27-28.

<sup>15</sup> Х. Шварцбаум предлагает рассматривать этот эпизод как миф о происхождении смерти в связи с перенаселением земли, акцентируя внимание на начальном стихе 6 главы: “И было, когда люди стали множиться на земле...” См.: Schwarzbaum H. The Overcrowded Earth // Jewish Folklore between East and West, p. 140-141.

<sup>16</sup> См.: The Legends of the Jews, v. 1, p. 155.

<sup>17</sup> Book of Enoch // The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament. Ср. также: Enoch or the Hebrew Book of Enoch. Ed. by H. Oderberg. Cambridge, 1928; Никитина В.Б., Паевская Е.В., Позднеева Л.Д., Редер Д.Г. Литература древнего Востока. М., 1962.

<sup>18</sup> Соколов М. Материалы и заметки по старинной славянской

литературе. 1888-1891. Славянская книга Еноха праведного / Подг. М. Сперанский. М., 1910. См. также: *Vaillant A. Le Livre des secrets d'Hénoch. Paris. 1952*; Книга Еноха Праведного. Пер. С.С. Аверинцева // *От берегов Босфора до берегов Евфрата. М., 1994, с. 101-109*; *Гольманн Г. Религия Иудеев в эпоху Иисуса. М., 1908.*

<sup>19</sup> Соответствующая глава одной из редакций названа: “Бог обвиняет люди идолопоклонники, содомские бляidotворцы и того ради наводи потоп на них”. Ср. в аггаде: Бог создал две дурные склонности - к идолопоклонству и к распутству, и поскольку первая уже искоренена, преодолевший вторую будет считаться победителем обеих.

<sup>20</sup> Вариант: “скверными, еже есть друг с другом в задный проходъ, и всякими иными злобами нечистыми, иже мерзко есть исповедати” (*Vaillant A. Op.cit., p. 34*).

<sup>21</sup> *Ibid., p. 34-36*; *Соколов М. Славянская книга Еноха праведного, с. 118.*

<sup>22</sup> *Иосиф Флавий. Иудейские древности. Пер. Г.Г. Генкеля. Спб., 1990, кн. I, гл. 3, с. 12.* С точки зрения комментаторов Торы, Иосиф Флавий допускает здесь “грубую ошибку под влиянием легенд языческих народов. В Торе мы не находим намека ни на падших ангелов, ни на восставших ангелов, и идея брака ангелов с женщинами совершенно чужда Торе” (Пятикнижие и Гафтарот с классическим комментарием “Сончино”. Книга Брейшит, с. 27).

<sup>23</sup> Ср.: *Шинан А. Мир аггадической литературы, с. 29.* Женщина в Писании может расцениваться как большее зло, чем смерть: онацуподобляется сети, ее сердце - силкам, руки - оковам, и спастись от нее может лишь праведник, грешник же будет уловлен ею (Эккл. 7:26). Перенесение на женщину ответственности за возникновение зла в мире встречается во многих еврейских источниках. Так, например, сопряженность темы женщины с темой смерти отчетливо выражена в славянской Книге Еноха: “...и сотворих ему жену, и женою да придет ему смерть” (II Эн., XI).

Ср. также интерпретацию ряда еврейских обычаев, связанных с женщиной: она предшествует мужчине в погребальном шествии, поскольку именно женщина принесла на землю смерть; она покрывает голову в память о Еве, приведшей в мир грех (*The Legends of the Jews, v. I, p. 67*).

<sup>24</sup> См. *The Legends of the Jews*, v. I, p. 65-68, 188, v. 5, p.148.

<sup>25</sup> Символика этого образа привлекает внимание, в частности, современных представителей психоаналитической мысли. Ср.: *Black Koltuv B. The Book of Lilith*. York Beach, ME, 1986.

<sup>26</sup> Лилит также считается одной из матерей демонов (ср. прим. 29), женой Асмодея, Самаэля. Ср. также: *Schrire T. Hebrew Amulets*. London, 1966, p. 114-117.

<sup>27</sup> См. *The Legends of the Jews*, v. 5, p. 87-88.

<sup>28</sup> Согласно, в частности, комментарию Раши, Яаков воздержался от сурового наказания первенца, понимая, какие мотивы побудили его к этому преступлению. Примечательно, что и автор Книги Зогар интерпретировал поступок Реувена как демонстративное проявление оскорбленного чувства, вызванного тем, что после смерти Рахели Яаков переселился к Бильге, а не к матери Реувена Лее.

<sup>29</sup> Красавица Наама, сестра Тувал-Каина, согласно легендам, была столь же безнравственна, как и все другие потомки Каина и склонна к проявлению низменной страсти. Женщинам и мужчинам из рода Каина было свойственно ходить обнаженными, предаваться всем возможным видам распутства. Наама соблазнила ангелов своей красотой, и от ее соития с Шамдоном родился царь демонов Асмодей (Танх., Абк.). См.: *The Legends of the Jews*, v. 1.

<sup>30</sup> *The Ordeal of Rabbi Mattithiah // A Treasury of Jewish Folklore*. Ed. by N. Ausubel. N.Y., 1989, p. 171-172.

<sup>31</sup> Разумеется, приходится учитывать и всю условность или неоднозначность понятия демон - в различных языках (греческом, арамейском, еврейском, эфиопском): оно может охватывать нетождественные смыслы, что существенно затрудняет интерпретацию, которая в большинстве случаев основывается на переводных текстах.

<sup>32</sup> Сборник для описания местностей и племен Кавказа. XVIII-XX. Тифлис, 1894, с. 180-194. Цит. по: *Соколов М. Славянская книга Еноха праведного*, с. 177.

<sup>33</sup> Согласно комментарию Рамбана к этому стиху (Быт. 4:7), зло подстерегает человека (Каина) на пороге дома; в интерпретации Ибн-Эзры - зло стремится проникнуть в сердце человека; согласно Раши - встречает его у могилы (Пятикнижие Моисеево или Тора, с. 67).

<sup>34</sup> Ср.: Р. Иехуда бар Илай говорил: мир держится на трех

вещах - соперничестве, вожделии и милосердии (АдрН, В 4).

<sup>35</sup> *Ковельман А.* Толпа и мудрецы Талмуда. М., 1996, с. 26-28.

<sup>36</sup> См.: *The Legends of the Jews*, v. 1, p.125-132, v. 5, p. 156;

*Шинан А.* Указ. соч., с. 31-32.

***Елисавета Мусакова (София)***

**Надписи и изображения Шестоднева в  
болгарских рукописях и церковной живописи  
XVII-XIX вв.**

Болгарский (Ватиканский) список хроники летописца Манасия<sup>1</sup>, пожалуй, единственный, дошедший до нас пример появления сюжета “Шестоднева” в болгарской средневековой живописи. На л. 76, 10а и 11а размещены миниатюры, иллюстрирующие библейский текст, который составляет в хрониках неизменное введение в человеческую историю царей и царств. Если сопоставить изображения с самим библейским рассказом или даже с его вариантом в хронике, мы увидим, что иллюстрации относятся только к тем моментам, где речь идет о сотворении и падении человека. Надпись к первой из рассматриваемых миниатюр определяет ее как “Сотворение Адама”, хотя в действительности она показывает создание Евы, что можно воспринимать как буквальное прочтение образного выражения первого пассажа Книги Бытия, описывающего одновременное создание первой человеческой пары. Это наводит нас сразу на проблематику соотношения текста и иллюстрации в изображениях Шестоднева, которые в живописи и в искусстве Средневековья вообще обычно составляют цикл, представляющий не всю историю Сотворения мира, но только ее “антропологический” аспект. Этот цикл начинается Сотворением человека и оканчивается Изгнанием из рая, поэтому название “Шестоднев” имеет несколько условный характер.

Сопоставления слова и картины на материале средневекового искусства всегда делаются искусствоведами с особой охотой, так как такой метод исследования позволяет каждый раз вводить новые аргументы в толкование того или другого иконографического решения. Первоначальная идея статьи, обсуждавшаяся автором вместе с коллегой и подругой Иванкой Герговой, которой я выражаю свою благодарность за возможность использовать ее материалы,

включала представление всех собранных до сих пор оглавлений “Шестоднево” в церковной живописи как цитаты из данных текстов. Оказалось, это дело нелегкое, так что я решила показать, насколько возможно, соотношение содержания изображений и тех текстов, которые можно отнести к ним, включая надписи, “управляющие” образами. Я уже сказала, что в болгарском искусстве зрелого Средневековья почти нет изображений Шестоднева. Они появляются в XVII веке в качестве иллюстраций в рукописях и как часть убранства церковных интерьеров. В болгарской научной литературе существует только одна публикация, касающаяся изображений Шестоднева, да и в ней лишь намечены мотивы появления этого сюжета в позднесредневековом болгарском искусстве и его иконографическое содержание<sup>2</sup>. Автор Асен Василиев и не ставил себе целью делать пространный анализ известных ему памятников - его книга вводит рисованные или вырезанные на иконостасах Шестодневы в контекст нарастания интереса к моральным и социальным темам в болгарской культуре XVII - XIX в. Наше исследование в какой-то мере расширит представления о лицевых Шестодневах в болгарском искусстве<sup>3</sup> на основе понятия “семиотического текста”, которое позволяет рассматривать их в плане единства текста и образа, что, со своей стороны, ведет к содержательной и функциональной характеристике их особенностей.

Шестоднев как словесный текст, функционирующий в богослужении, занимает место в паремиях или чтениях из Ветхого завета, которые читаются вечером в течение недели до начала Поста. Чтения из Книги Бытия вместе с сопровождающими их песнопениями даны и в Постном Триоде. Чтение, чье содержание относится к Изгнанию из рая, приходится на неделю Сыропустную, т.е. в начале Великого Поста. Зримый “текст” Шестоднева на стенах церкви надо воспринимать тоже в литургическом контексте, помимо несомненной моральной нагрузки, данной ему в церковной проповеди. В сборниках Слов церковных Отцов



и авторов более позднего времени слово на Изгнание Адамово читается утром, в Неделе на Четырдесятнице (или Неделя Сыропустная).

Как текст нелитургического характера Шестоднев является предметом толкования в сочинениях таких церковных деятелей и писателей, как Василий Великий, Иоанн Златоуст, Севериан Гавальский, Иоанн Экзарх болгарский, Георгий Писида. Эти сочинения философско-богословского содержания оформляют книги, известные под названием “Шестоднев” и как правило не снабжаются иллюстрациями.

Цикл Шестоднева включается еще во всемирные хроники и в Христианскую Топографию Козьмы Индикоплова, а позже - в сделанные по образцу книги Козьмы так называемые космографии, где он выступает как часть текстов более или менее “светского” назначения. Хроники строятся по принципу развертывания исторических событий, как бы проявления того божественного промысла, заданного еще сотворением первого человека. В Христианской Топографии сотворение мира и человека представлены как неотъемлемая часть средневекового христианского понимания цельности и смысла мироздания. Византийское искусство создало ряд иллюстрированных Топографий, среди которых самой впечатляющей является Ватиканский список IX в. Cod. Vat. gr. 699<sup>4</sup>. По словам К. Вейцмана, византийское искусство наверняка знало иллюстрированные хроники, но кроме известного Мадридского списка Скилицы, все остальные - славянского происхождения, что делает болгарский список Манасия или русский список Георгия Амартола чрезвычайно важными свидетельствами для существования таких рукописей в самой Византии<sup>5</sup>. Можно сказать, что в болгарской литературе и книжности после XV века есть значительное количество списков книг литургического и толкового характера, в которых присутствует Шестоднев, но как ни странно, нам неизвестны не только иллюстрированные, но и вообще списки таких исторических сочинений, как Христианская

Топография, историческая и толковая Палея, хронографии и космографии, которые распространялись на Руси, причем часто в сопровождении множества иллюстраций.

Отсутствие исторических сочинений объясняется уничтожением болгарской государственности с нашествием османов в конце XIV в. В такой ситуации исчезает собственная историческая рефлексия, механизм которой работает на обозрение своей истории как части христианской мировой истории. Известно, что хроника как жанр появляется в болгарской традиции только во время национального Возрождения, с конца XVIII века, но вопреки огромной популярности сочинения Паисия Хилендарского, оно отличается своей наивностью и компилятивностью. Из всего сказанного следует, что традиция изображения Шестодневов в болгарском искусстве недолгая и что для поздних изображений, которые начали украшать иконостасы церквей, не было собственных образцов.

XVII век принес перемены на все уровни социальной, религиозной и культурной жизни болгар. В рукописях заметно стремление к исправлению текстов, к расширению тематического содержания, что проявляется главным образом в нарастании количества сборников литургического и нелитургического назначения, а также в пополнении набора богослужебных книг. Декорация храмов не уступает этому процессу, она в развернутом виде осуществляет то, что было уже намечено в конце XVI века, и относится к упорядочению сцен, включению в репертуар новых сюжетов и иконографических решений и, в конце концов, к полному подчинению внутренней декорации современной литургии.

В лицевых рукописях XVII в. изображения, тематика которых связана с Шестодневом, находятся в так называемых “дамаскинах” или сборниках проповедей греческого писателя Дамаскина Студита (О 1577), предназначенных для главных праздников христианского литургического года и переведенных на болгарский язык. Они получили широкое распространение в качестве не только богослужебной, но и светской книги, в особенности в

XVIII и XIX в., когда к ним начали присовокуплять тексты разного происхождения, включая апокрифы. Дамаскиново “Слово об Изгнании Адама” сохраняет свое предназначение в Неделю Сыропустную. Мы знаем два дамаскина второй половины XVII в., в которых слову предшествует иллюстрирующая заставка. Сцена в *Рильском дамаскине*<sup>6</sup> соответствует точно содержанию слова - она показывает момент после Грехопадения, когда Адам и Ева уже изгнаны Богом (Христом) из рая, в котором Он стоит у дерева. Отделенность их от Бога выражена простым средством разделения заставки с помощью внутренней рамки. Адам обернулся назад, к навеки потерянному раю, в то время как Ева более практично смотрит вперед. Изображения в заставке *Аджарского дамаскина* 1686 г.<sup>7</sup>, хотя и несут в себе то же содержание, но иллюстрируют всю историю Сотворения и Грехопадения человека в виде непрерывного фриза. Если заставка в *Рильском дамаскине* не снабжена надписями, то в *Аджарском* они призывают к вниманию посредством письменной формулы “зде” (происходит то-то и то-то), что напоминает балаганную демонстрацию поучительных картинок и отвечает принципиальной наглядности и нравоучительности слова. Несмотря на такие “западные” элементы, как человеческий лик змеи в *Рильском дамаскине*, в целом изображения придерживаются традиции средневековой миниатюры как в композиционном, так и в иконографическом отношении. Трудно сказать, какими моделями пользовались художники<sup>8</sup>, если у них не было старых рукописей, а в печатных изданиях мы не находим именно таких иконографических вариантов. Вероятнее всего, образцы для “дамаскинов” были те же, что и для церковной живописи, которая уже пользовалась циклом Шестоднева - это греческие рукописи и греческие иконографические модели, усваиваемые, по-видимому, в афонских монастырях.

Из сборников смешанного содержания один из любопытнейших примеров дает Сборник попа Пунчо 1796 г.<sup>9</sup>, в котором находим “Слово прадеду Адаму” и апокрифическое “Слово об Адаме и Еве”. Иллюстрации

размещены в тексте апокрифического слова. Среди всех фольклорных и даже бытовых элементов стоит специально отметить “портрет “ Евы, супружницы Адама, которая прядет обнаженной, только в одном плаще на плечах. В сцене Грехопадения, где художник сделал все по своему усмотрению, лишь в самых общих чертах придерживаясь схемы изображения, Еву сопровождает надпись “и соблече се гола”. Этот текст не имеет своего прототипа в рассказе, но выступает как своего рода комментарий попа Пунчо, который заменил идею о соблачении одежды чистоты и невинности после Грехопадения бытовой моралью: обнажаться перед мужчиной - грех, из чего следует, что обнаженность Евы и была причиной искушения Адама. Таким образом, поп Пунчо отходит даже от логической последовательности библейского рассказа.

Если изображения Шестоднево в рукописях занимают, так сказать, второе место, то в интерьерах церкви им выделено самое центральное место на иконостасе. Правда, они находятся в нижнем ряду, под большими иконами, но их расположение четко продумано. Фрески или мозаики нужно воспринимать в контексте литургии и проповеди, а иконостас со своей декорацией построен на идее молитвы каждого верующего. Чтобы помолиться Христу, Богородице и святым, человеку нужно вначале проникнуться сознанием своей греховности. Взор верующего поднимается от изображения Грехопадения до спасительной жертвы Христа, изображением которой, в виде так называемой “венчилки”, завершается вертикальная композиция иконостаса. Именно здесь становится особенно понятным выбор из полного цикла Сотворения мира сюжета, который подчеркивает момент Грехопадения, чтобы связать его в литургическом и личном плане с идеей искупления грехов и причащения к нашему Спасителю. Цикл Шестоднева изображают в притворах болгарских церквей довольно поздно - в XIX в.

Обычно сцены, которые входят в цикл иконостасного Шестоднева, в композиционном отношении предлагают разные решения вместе с варьирующимися по содержанию

и последовательности сюжетами, но, как правило, особых неожиданностей в них нет. Изредка в цикл входят сцены Создания мира, истории Каина и Авеля, Ноя. Разнообразные мотивы содержат сцены с изображением змия, искусившего Еву. На иконостасах он терпит разные превращения, отвечающие одним или другим представлениям о нем, зафиксированным в текстах различного происхождения. На иконостасе в наосе церкви Рождества Христова в Арбанаси нарисован самый ранний цикл Шестоднева<sup>10</sup>. Змий представлен в образе серафима, за которым прячется длинный змеиный хвост. По нашему мнению, художник намекает на апокрифический текст о борьбе архангела Михаила с Сатаной. В этом случае не важно, было ли изображение Грехопадения целиком скопировано с какого-то западноевропейского образца или создавалось на греческо-балканской почве; для нас гораздо интереснее кажется совпадение образа с текстом, который находим, например, в сборнике XVI в. (БАН, 13.2.25)<sup>11</sup>, где сказано: "...прииде диавол светел яко ангел". На иконостасе церкви в с. Енина (начало XIX в.)<sup>12</sup> змий в сцене искушения выпрямился на своем хвосте. Библия прямо не говорит о змие в таком облике<sup>13</sup>, но в слове Дамаскина Студита, переписанном в сборнике писца Феофана в 1778 г. (НБКМ 715)<sup>14</sup> сказано так: "... и наумил беше (Сатана - Е.М.) мудреиши от вси зверие земльни, и ходеше право како и другие зверие, и улезе враг у змиа ...", что присутствует и в официальных толкованиях Книги Бытия и трактуется как указание на проклятье Божие над змием. Кроме того, в сцене Грехопадения из уст змия выскакивает женская фигура с распростертыми руками, которая подносит Еве плод<sup>15</sup>.

Необычнее, однако, изображения на иконостасах в с. Лесковец (30-е гг. XIX в.) и в селе Тича, церковь Св. Ильи (XIX в.)<sup>16</sup>, где из змеиных уст высовывается фигура бородатого мужчины с рогами и короной на голове, который протягивает Еве запретный плод. Это сам Сатана, в облике владетеля земного шара, согласно с дуалистическими

представлениями, которые входили в апокрифическую литературу. Вместе с тем эти изображения иллюстрируют то, чего нет в Библии, но находится, скажем, в вечерней службе перед Неделей Сыропустной: “сатана лъстивы органом змииным помаза все снядию пряльсти и Божие славы отлоучи...”<sup>17</sup>, где текст построен на комментариях святых отцов.

Традиционность изображения Шестоднева или его частей в “дамаскинах” XVII в. отвечает стремление сохранить облик божественной книги, используемой в богослужении. В поздних “дамаскинах” и в сборниках смешанного содержания, куда уже проникли тексты “высокого” и “низкого” уровня, старые правила не сохраняются. Разнообразие и смешение жанров в христианской литературе позднего периода наложило свой отпечаток на оформление рукописей, в которых или совсем нет миниатюр, или они выполнены неумело. Характерный пример - иллюстрации попа Пунчо, в которых заметно стремление сделать книгу по правилам, так как она подготовлялась к печатному изданию. Но авторский стиль этого книжника сильнее, чем традиционность, и в нем находят свое проявление все те влияния чужих образцов, печатной книги и т.д., которые отмечают упадок средневековой рукописной традиции.

На материале рисованных на иконостасах Шестодневок нам приходится признать их несомненную оригинальность, которая является следствием более свободного употребления новшеств, проникающих в болгарскую культуру с западными образцами. В грубоватой наивности некоторых изображений нельзя видеть одно невежество по причине отдаленности церковной метрополии, скорее наоборот - перед нами факт знакомства с большим кругом иконографических источников, который выходит за рамки иконописных подлинников, широко употребляемых в это время.

Изменение композиции, интерес к деталям, введение бытовых мотивов в изображения Адама и Евы свидетельствуют о нарастании просветительского духа, который можно ощутить даже в скромных по сравнению с европейским

искусством памятниках болгарского Ренессанса XVIII-XIX вв.

Чтобы охватить как можно шире весь язык изображений, нам нужно еще рассмотреть надписи, сопровождающие изображения. Проблема содержания сопроводительных текстов к изображениям в византийском искусстве гораздо шире, чем поставленная в нашей статье задача<sup>18</sup>. В нашем случае необходимо сделать оговорку, что работа по идентификации текстов, приписанных к сценам Шестоднева в болгарском искусстве, находится на начальном этапе, поэтому результаты следует расценивать как предварительные. То, что бросается в глаза на первый взгляд, это заметная тенденция к профанации языка, на котором написаны тексты. Она усиливается к концу XVIII и особенно в XIX в., что вполне отвечает проникновению народного языка в письменную традицию, свидетельством которого являются поздние “дамаскины” и сборники смешанного содержания. Повседневный язык как бы вытесняет язык сакральный, внося в него категории временного, здешнего, обыденного, что в конечном счете выражает почерк болгарского ренессансного художника.

Из приложений к статье видно, что общепринятых формул для надписей нет. Их содержание не вторит содержанию конкретного текста, к которому приспособлены иллюстрации. Видно, что библейский текст дает лишь отправное положение в композиции надписей; сам же он за очень редкими исключениями подвергается сокращению, изменению и просто пересказывается. В большинстве случаев мы не находим прямых цитат ни из паремий, ни из комментариев Отцов, ни из апокрифических, или так называемых “вопросно-ответных” сочинений, также имеющих апокрифический характер. В Сборнике попа Пунчо апокрифический текст служит только самым общим отправным толчком для его комментариев. Сопоставление надписей на представленных изображениях Шестоднева с текстами в подлинниках точных совпадений не дает, за исключением таких общих обозначений, как “Создание

Адамово” или “Создание Евино”.

Изображение, понимаемое как единство словесного и наглядного, заданное еще в византийской теории образа, по-разному соотносится с тремя видами словесного текста: библейским, который вместе с его литургической и толковательной разработкой управляет основным, традиционным нарративом в плане иконографии; апокрифическим, который расширяет границы содержания и значения данного изображения и, наконец, текстом предписаний технологического характера. На примерах из болгарских Шестодневов в изобразительном искусстве в период, когда кроме подлинников почти не было регламентирующего начала и система средневекового универсализма как целое уже отходила в прошлое, мы постарались показать, как на основе словесных образцов и “текста” самого изображения формируется особый метаязык надписей, который в своем дальнейшем развитии приводит к распаду связей в первоначально неделимом сакральном словесно-образном тексте.

### Примечания

<sup>1</sup> Дуйчев И. Миниатюрите на Манасиевата хроника във Ватиканската библиотека.

<sup>2</sup> Василиев А. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. София, 1973. С. 88-103.

<sup>3</sup> По библиографии мне известны исследования Шестоднева в изобразительном искусстве: *Tikkanen J.* Die Genesismosaiken von S. Marco in Venedig und die Verhdlnis zu Miniaturen der Cottonbible. Helsingfors, 1889; *Erffa H. M., von.* Ikonologie der Genesis. Die christliche Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen. Mьnchen, 1955 (к сожалению, из-за отсутствия этих книг в болгарских библиотеках, они не были использованы при подготовке статьи). Тематика Шестоднева является редкостью в сфере византийского искусства средневековья (см.: *Petkovic' V.* Die Genesis in der Kirche zu Deiani // Известия на Българския археолгически институт, X. 1936. С. 48-57). Напомним, что списки Библии, в том числе такие роскошно иллюстрированные, как



“Котоновская Библия”, или “Венский Генезис”, не встречаются в византийской рукописной традиции после восстановления иконопочитания.

<sup>4</sup> *Weitzmann K.* Die byzantinisch Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts. Berlin, 1935. S. 4-5.

<sup>5</sup> *Weitzmann K.* The Study of Byzantine Book Illumination. Past, Present, Future // *Weitzmann K., Loerke W. C., Kitzinger E., Buchtal H.* The Place of Book Illumination in Byzantine Art. Princeton University, 1975. P. 1-60.

<sup>6</sup> *Божков А.* Миниатюрите на дамаскина от XVI век в Рилския манастир // Изкуство, XVII. 1968, № 8, С. 18-22; *Мусакова Е.* Илюстрациите на два български дамаскина от XVII век // Изкуство, XXXIII. 1983, № 7. С. 28-34.

<sup>7</sup> *Дончева-Панайотова Н.* Книжовното и илюстраторското дело на даскал Недялко и сина му даскал Филип от втората половина на XVII век // Старобългарска литература. 1982. Вып. 11. С. 89-91.

<sup>8</sup> Н. Дончева-Панайотова предполага, что художником и писцом Рильского дамаскина был тот же даскал Филип, который подписался в Аджарском дамаскине. Я выразила свое несогласие с этой точкой зрения в вышеуказанной статье (см.: *Мусакова Е.* Илюстрациите ...)

<sup>9</sup> НБКМ 693. См. также: *Цонев Б.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. София, 1923, Т. 2, С. 284-306; *Стоянов М.* Украса на славянските ръкописи в България. София, 1973, С. 42.

<sup>10</sup> *Прашков Л.* Църквата “Рождество Христово” в Арбанаси. София, 1979; *Гергова И.* Ранният български иконостас. XVI-XVIII век. София, 1993. С. 24.

<sup>11</sup> *Милтенова А.* Текстологически наблюдения върху два апокрифа (Апокрифен цикъл за Кръстното дърво, приписван на Григорий Богослов и апокрифа за Адам и Ева) // Старобългарска литература. 1982. Вып. 11. С. 49.

<sup>12</sup> *Василиев А.* Указ. соч. С. 93-95.

<sup>13</sup> См.: Быт. 3:1

<sup>14</sup> *Цонев Б.* Указ. соч. С. 365-367.

<sup>15</sup> *Василиев А.* Указ. соч. С. 93.

<sup>16</sup> Материалы И. Герговой. Она установили, что изображения Шестодневок на иконостасах в с. Енина, в Троянском монастыре, в с. Лесковец и в с. Тича принадлежат художникам

Тревненской живописной школы.

<sup>17</sup> Триодъ Цветная и Постная, середина XV в. ЦИАМ 311. Л. 37а (**Вь с[в] вечер; Не[д] сырна**). Христова Б., Караджова Д., Икономова А. Български ръкописи, запазени в България. Своден каталог. София, 1982. Т. 1. С. 76. Кат. № 171.

<sup>18</sup> В этом направлении работают специалисты в области византийской иконографии. См., напр.: Бакалова Е. Литургична поезия и църковна стенопис (Текст от Октоиха в Боянската църква) // Старобългарска литература, 1994. Вып. 28-29. С. 143-152; Бакалова Е., Смядовски С. Ивановските стенописни надписи - текст и функция // Palaeobulgarica, 1995. Т. XIX. Вып. 1. С. 22-65 (там же литература).

**Леонид Беляев (Москва)**

## **Мотив “древа жизни” в изобразительном фольклоре Руси XIV-XVI веков\***

Как тема, избранная для доклада, так и самое участие в конференции может показаться странным. Ведь иудаика ни в коей мере не является моей специальностью. Однако работа над проблемой исторических корней средневековой культуры Московского государства, - государства, родившегося в зоне ближайшей периферии по меньшей мере трех миров - православной Византии, католического Запада и исламского Востока - очень естественно привела меня к мысли о необходимости более пристально взглянуть в те ветхозаветные слои, которые составляют основу, исходный пункт и материал для строительства всех трех вышеназванных зон средневековой цивилизации Средиземноморья.

В конечном счете эти же слои, самым различным образом переработанные и трансформированные, постоянно обновлялись и использовались - хотя и не всегда осознанно - как богатейший резервуар образов, символов и концепций позднесредневековой Руси. Вполне вероятно, что среди них могут быть обнаружены не только опосредованные промежуточными традициями источники, но и свидетельства прямых - пусть слабых и эпизодических, но все же непосредственных - воздействий верований средневековых иудеев на воззрения православной Московии. Для истории культуры отнюдь не безразлично, какими путями и в каких конкретных новых обличиях доходили до позднесредневекового русского государства эти могучие древние импульсы. Но, чтобы об этих импульсах судить, нужно обнаружить и исследовать результаты их воздействий. В

---

\* Доклад призван дополнить интерпретацию материалов, изложенную автором в его книге “Русское средневековое надгробие” (М., 1996. С. 114-126, 211-226). В ней читатель найдет весь необходимый справочный аппарат и иллюстрации.

этом направлении для периода XIII-XVII вв. археологией до сих пор сделано так мало, что хочется сказать - "ничего".

Мы, разумеется, можем априорно предполагать некоторое знакомство средневековой Великороссии, по крайней мере жителей городов, с воззрениями средневековых евреев, участие последних в торговле и материальном производстве. Мы знаем о присутствии евреев - как крещеных, так и сохранявших свою веру - в средневековой Москве, а также об их достаточно интересных частных беседах с представителями высшего духовенства (хочу напомнить эпизод конца XV в. с "крещеным жидовином" из Киева, пересказанный в письме митрополита Геннадия). Однако участие их в сложении культуры Московского государства, вообще говоря, до сих пор обходится молчанием и в этом отношении даже активность дискуссий по хазарской проблеме выглядит "отрадным явлением".

Думаю, что важный первый шаг к исследованию элементов ветхозаветных воззрений (в том числе сохранявших особую актуальность в средневековой иудаистской традиции) в культуре позднесредневековой Руси должна состоять в попытке посмотреть новыми глазами на хорошо известный материал, по крайней мере тот, трактовка которого издавна предполагала определенную включенность в ветхозаветную традицию.

Поделившись возникающими при этом сомнениями и мыслями с коллегами, мы без особенно громоздких специальных исследований многократно увеличим совокупные знания об интересующем нас предмете.

Именно в таком ключе, как попытку нового рассмотрения материалов, трактовка которых в рамках традиционных подходов до сих пор удовлетворяла автора, и следует воспринимать данную статью.

Исходным импульсом к нему служит рассмотрение символического рельефного изображения, многократно встречаемого на надгробных плитах Северо-Западных и Северных земель Руси в XV-XVI в., а возможно и ранее, в XIII-XIV в.

В статье, написанной десять лет назад, я трактовал эти символы как знаки крестообразного посоха - апотропея и символа духовной власти, а в качестве исходной культурной аналогии воспользовался в основном одной, южнославянской (или, говоря точнее, боснийской).

Такой подход, от которого нельзя полностью отказываться и сейчас, в общем и целом конечно удовлетворителен, но дальнейшее исследование материала и поиск аналогов приводит к мысли о необходимости несколько более глубокого рассмотрения семантического ряда, обеспечивавшего устойчивость и распространенность изображения. Его результаты и представлены в статье.

Познакомимся вкратце с исходным материалом. Им являются рельефные изображения плоских надгробных плит из районов Тверского княжества (Старицы, Опочки и др.), а также Ферापонтова и Белоозера. Следует иметь в виду, что этот тип плит не встречается на остальной территории позднесредневековой Руси. Там господствуют плиты основного центра производства, Москвы, которые обнаруживают лишь следы определенного влияния западнорусских надгробий. Таким образом, это явление, ограниченное и территориально, и хронологически. Мы знаем, что плиты производились по заказам и для продажи на рынке ремесленниками-каменотесами, - они отражали, следовательно, общий уровень представлений и вкусов горожан и крестьян.

Плитами этими, несомненно, были накрыты когда-то христианские погребения. Они встречены на кладбищах вблизи церквей и монастырей; некоторые несут обычные для русского средневекового надгробия надписи. Поэтому трактовка изображения как Т-образного креста или крестообразного посоха не должна вызывать особых возражений.

Заметим, однако, что, во-первых, изображений собственно крестов, сколько-нибудь близких к традиционной четырехконечной форме, русские средневековые плиты почти никогда не имеют (чему есть причины, о которых здесь

говорить не будем). Во-вторых, трехконечный крест вообще очень редко встречается в средневековом русском изобразительном искусстве. Таким образом, можно полагать, что перед нами тип изображения, распространение которого вызвано какими-то особыми обстоятельствами.

Нелишним кажется привлечь материал по истории самого символа, имеющего весьма древнее, возможно, ветхозаветное, происхождение. Будем двигаться постепенно, от интересующего нас позднесредневекового периода к древности.

Район и время распространения символа позволяют видеть здесь отголосок общеевропейского увлечения знаком трехконечного креста в его апотропеической, жизнезащитной функции. Позднесредневековые толкования в системе христианской семантики присваивали ему значение символа милосердия (иконография композиции “Трон Милосердия”), пришествия Мессии, загробного спасения. Соответственно этому разрабатывалась иконография тау-креста как атрибута мудрости и отшельничества (Василий Великий, свв. Матфей и Филипп и др.)

Наиболее устойчиво знак “тау” атрибутивно связывался с египетским отшельником IV в. Антонием, (возможно, из-за достаточной распространенности трехконечного креста в древневосточных представлениях и его связью с иероглифическим знаком спасения). Однако особое оживление культа св. Антония наблюдается в Европе с конца XI в., после перенесения его мощей из Константинополя в церкви Сен-Дидье-ла-Мот (Дофинэ). На рубеже XI-XII вв. здесь возникает госпиталь, ставший центром Ордена госпитальеров (антуанитов), которые в XIII в. активно работают в Англии, Испании, Италии, Германии, на Ближнем Востоке.

В XIV-XVI вв. многочисленные “дочерние” ордена св. Антония буквально наводнили Европу своей символикой, в которой центральное место занимал “тау-крест”, выполнявшийся часто из драгоценных металлов и камней. (В их числе отметим союзный Тевтонскому рыцарский орден,

основанный в 1390-х гг. Альбрехтом II Баварским, - что уже весьма близко к интересующей нас территории.) Этот знак часто изображают живописцы нашитым на одежду, или среди украшений людей знатных и состоятельных. Особую популярность символу придала вера в защиту от эпидемических заболеваний, прежде всего “Антонова огня” (ignis sacer, в котором видят чуму), свирепствовавшего в XIV-XV столетиях. С конца XV в. госпитали антуанитов полностью посвятили себя заботам о больных чумой, и св. Антоний стал основным защитником от нее.

Важным семантическим достоинством знака в глазах христиан была, конечно, его связь с крестом Распятия, очень рано осознанная благодаря внешнему сходству буквы и орудия казни. Это сходство отмечалось, как известно, уже позднеантичными авторами. Лукиан из Самосаты в “Суде гласных” заставляет одушевленные им буквы особенно яростно нападать на “Тау”: “Ее наружный вид тираны приняли за образец, ее очертаниям подражали, соорудив из дерева такую же Тау, чтобы распинать на ней людей! От нее же их гнусное изобретение получило и гнусное свое название”. Здесь Лукиан пользуется даже приемом “народной этимологии”, заключая: “Она, Тау, создала крест, а люди в ее честь назвали его “с-тау-рос”! Не удивительно, что Тертуллиан уже уверенно писал: “Греческая буква тау, а наша Т, есть образ креста”. Святой Варнава объяснял символикой буквы пророческий смысл числа обрезанных ветхозаветного текста: “Авраам обрезал из дома своего десять, и восемь, и триста мужей. Какое же было видение дано ему в этом? Узнайте сперва, что такое десять и восемь, и потом что такое триста. Десять и восемь выражаются: десять - буквою иота, восемь - буквою ита, и вот начало имени Иисус. А так как крест в образе буквы тау должен был указать на благодать искупления, то и сказано: и триста. Итак, в двух буквах открывается имя Иисус, а в одной третьей - крест”. И в катакомбных надписях, и в эпиграфике раннехристианских саркофагов тау используется как вставка в имя умершего или предваряет его. Весьма интересны отдельные

свидетельства о почитании символа тау варварской Европой, о чем свидетельствуют как археологические находки - например, черепа, обнаруживаемые в оссуариях Франции и Швейцарии с вырезанными на них трехконечными крестами, и упоминаемое Вергилием "галльское тау".

Мы не должны, однако, забывать о прообразе символа. Его возможное ветхозаветное происхождение и связь с верованиями иудеев очень хорошо осознавались в городах Европы, где контакты с толкователями-евреями были постоянными, а взаимное воздействие иконографии и в раннехристианский, и в средневековый период гораздо более сильным, чем мы привыкли представлять.

Доказательством того, что именно Ветхому Завету усваивалось обоснование апотропеических и общемагических свойств "тау" в средневековой Европе, являются многочисленные изображения знака либо как атрибута еврейских мудрецов, либо как знака спасения или избранности вообще. Особенно популярен был сюжет, изображавший Аарона, метящего дома накануне Исхода. Иконография первосвященников Аарона и Моисея, особенно в сцене воздвижения медного змия, представляла их магические жезлы в виде Т-образных посохов. К ним применялось также именование "тауматургос" в значении "чудотворец". (Такова же обычно и форма посоха пророка Илии, в том числе в древнерусской традиции.) Это значение "тау" было почерпнуто христианами из толкований на сюжеты книг Исход (12:7), где косяки дверей предписывается кропить кровью жертвенного агнца, и, особенно, пророка Иезикииля (9:4). Последний должен был отметить знаком лбы праведных жителей Иерусалима: "И сказал Господь ему: пройди посреди града Иерусалима и изобрази знак (=тав) на лицах мужей, стнящих и болезнующих о всех беззакониях совершающихся среди них". "Тав", 22-я последняя буква алфавита, может пониматься как слово "знак" и отождествляется в текстах с символом спасения, который, будучи начертан жертвенной кровью на домах евреев или на лбу праведных, позволяет избежать кары



Господней. Христиане Западной Европы видели здесь не знак вообще (в русском переводе это, кстати, звучало как “знамение” и не отождествлялось с особой формы буквой), а именно букву “тав” или греческую “тау”.

В свою очередь, в представлениях средневековых толкователей знак “тав” и подобный ему жезл первосвященника традиционно соотносились с деревом жизни, нося характерные признаки происхождения от него (такие как способность к процветанию, что впоследствии было использовано христианской символикой в иконографии сюжета о выборе жениха для девы Марии, где прорастающий посох Иосифа изображался Т-образным, и в других сюжетах; способность к превращению, особенно в змею). Последнее самым широким образом было воспринято христианской эмблематикой, но разрабатывалось и средневековыми еврейскими мистиками.

Вернемся к нашим надгробиям. Разумеется, изображения на плитах очень мало напоминают буквы какого-либо алфавита. Это вполне конкретные образы креста или крестообразного посоха. Однако выбор именно таких образов, соединяющих символику орудий обоих актов творения мира, ветхозаветного и новозаветного, вероятно, не был случаен. Сложная ассоциативная символика “тау” могла быть воспринята Северо-Восточной Русью опосредованно, через произведения позднероманского искусства Европы, благодаря широким контактам Новгорода и очень тесным отношениям Тверских земель с Великим княжеством Литовским. На территориях последнего в XIV-XV в. была, конечно, возможность познакомиться непосредственно и с комментаторами-иудеями. Не будем забывать и о контактах Твери с южнославянскими землями, где использование символики “тау-креста” в надгробных памятниках неоднократно отмечалось, - знакомство же с последними жителей Верхневолжских земель подтверждено археологическими находками.

Стимулов к усвоению иконографии могло быть несколько. В их числе - необходимость пользоваться

исцеляющей и ограждающей силой знака (особенно в период многочисленных чумных эпидемий, поражавших Русь вслед за Европой в период “черной смерти”), а также и живой религиозный интерес к библейским текстам, прежде всего - Ветхому Завету (а частью и непосредственно к иудаизму), свойственный Русскому Северу в период расцвета реформационного сознания в форме ереси жидовствующих.

Разумеется, символика “тау” распространилась на Руси в существенно христианизированном варианте, причем позднем и слабо выраженном. Кроме того, она имела явные признаки хронологического и территориального ограничения. Однако в указанных пределах использование ее очень широко и активно, что позволяет говорить об определенной прочности усвоения знака народным сознанием. Даже после поглощения северо-западной (“тверской”) художественной традиции московской культурой следы воздействия Т-образной композиции заметны в общей надгробной символике XV-XVII вв., причем на рубеже XV-XVI вв. эта композиция часто наделяется чертами, роднящими ее с мотивами “древа жизни”.

*Dov Noy (Jerusalem)*

## **The Story of Abel's Burial: the Interrelationship of Myth and Custom**

Since the canonization of the Old Testament (the Hebrew Bible) the Jews organized their daily, both secular and religious, life according to the weekly pericopes (*sedarim* or *parashiyot*) of the Pentateuch (the Five Books of the Torah) as read and preached in the synagogue and as studied and interpreted in the various houses of learning. The narratives embedded in the weekly pericopes stirred the intellectual curiosity of the readers and listeners and strengthened the creative and inventive imagination of the exegetes, preachers and narrators, who had to answer questions and solve problems arising from the short and compact Biblical text, and thus gave birth to the narrative formulations of the "Extended Biblical Story". It is sound to assume that the extensions which reached us in their written and edited form in the Talmudic-Midrashic corpus (*agada*) are only a small part of the rich literature which circulated orally in the Jewish communities of Palestine and Babylonia during the first centuries of our era. These extended Biblical stories were transmitted there from generation to generation in sermons, fables, parables, etc., during free evenings and narrating sessions, mostly at home, during family happenings connected with the life-cycle, or feasts and festivals connected with the year-cycle, but also in the synagogue, on various occasions of translating the Biblical narrative text (*Aramaic targumim*), preaching and studying.

From the viewpoint of the listeners or readers confronting the Torah narratives, the original stories - story of the death of Moses at the end of the Book of Deuteronomy, - were full of literary shortcomings, mainly because of missing details which were essential to the plot according to standard aesthetical norms.

Being acquainted today with the narrative art and tech-

niques of the Ancient Near Eastern literature, we can assume that the writers and editors preferred the concise narrative plot and left the supplementary details to the creative phantasy and inventive mind of their readers. The imaginative readers and listeners were not merely passive reproducers; they became active co-creators, by taking up the specific short narrative tradition or legend and expanding it in their imagination.

Later generations, however, oriented so far as poetics and aesthetics were concerned, towards "modern" Western (i.e. Hellenistic, Classical) but not Ancient Near Eastern literary principles, regarded the compactness of the story and the lack of specific data within it as an artistic failure. The wish to amend and to improve inspired all kinds of narrators - preachers, story-tellers, scholars etc., to add to the original plot, to supplement details and to fill out the narrative frame, even if they did not leave their audience any room for creative imagination.

Among the details often missing in the Biblical narratives were biographical data concerning the hero's life cycle (his birth, childhood, education, adventures of ripe age and death), and other features which were common in Greek and Roman narratives, and therefore appreciated by the Jewish story-tellers who were well acquainted with the current universal genres of folk literature. The readers of the Bible and the listeners to its weekly readings according to defined portions (in Hebrew original and in translation) could not comprehend the missing data which seemed so important to them. In a literary milieu raised on Aristotelian principles of poetics, where many lines describe the shield of Achilles (in Homer's *Iliad*), where the particulars of the birth of heroes and their family pedigrees are elaborated on, it was strange to read or listen to Biblical stories which do not identify the weapon with which the first major crime (murder!) was committed by Cain, which do not indicate his exact way of punishment and death, which do not mention the names of Noah's wife, nor of Abraham's mother, etc.

The later Agada supplements many missing data and often these additions vary from each other in different parallel texts and sources, as they are based on different exegetical and homiletical principles and on contradictory traditions.

On the other hand, the tendency to search for missing details was not only the outcome of the adjustment on the part of the Jewish sage, interpreter, or narrator to Classical aesthetical values by the adaptation of new ("Western") norms to old (Eastern, originally Mesopotamian) narrative material. Very often the intellectual curiosity of both the listening audience and the creative individual narrator, stemmed from the present and were concerned with contemporary rites, customs and ways of life, whose authoritative origins, and hence the reasons for its sanctification, remained unknown to the society at large. Wherever a custom, practiced by the Jewish society, and sanctified by its religious ritual had not been mentioned in the Bible, it was the duty of the narrator representing the religious authorities and the normative Jewish establishment to sanction the custom by connecting it to a Biblical sentence or, if this was impossible, as the relevant exegesis might have seem too artificial and too farfetched, by inserting it into a story (myth) which had occurred in Biblical times, preferably at the time of creation. The more a mythic-etiological story of this kind was connected with a Biblical overt narrative, the better. Thus, etiological stories were invented by narrators not only to fill gaps in the Biblical narrative but also to explain local, contemporary customs, for which the authority of the Scripture was not clear or not sufficient. The extended story filled bi-laterally two function: 1. It supplied aesthetical answers to intellectually curious listeners and readers; 2. It sanctioned and authorized the continuation of specific customs.

Most of the present religious customs and observances, as prescribed by the Jewish *halakha* - normative law, stem from the Hebrew mythical past (Biblical period), as they are substantiated by their first performance in Biblical narratives. The extended Biblical legends multiplied and intensified their

number, adding here and there missing items.

From the folkloristic viewpoint, this parallel process taking place in two cognate realms of folklore, in the audio-oral transmission (the extension of the Biblical narrative) and in the cogitative dimension (folk-customs socially sanctioned by folk-beliefs of a mythical nature, stemming from a mythical past), is most interesting. Let us illustrate this process and the method of its study by a single case concerning the myth of the burial of the first human corpse, which *eo ipso* describes a folk-custom connected with man's life-cycle and his last passage from status to status on the earth.

The Book of Genesis devotes less than a sentence to the actual murder of Abel by Cain (the first case of fratricide and, at the same time, the first case of a crime committed by a human being against his fellow man): "... And it came to pass, when they were in the field, that Cain rose up against Abel his brother, and slew him." (Gen 4:8b).

Many details are missing in this short report of the first crime: What was the motivation for Cain's deed. What "came to pass" in the field that was the direct, immediate cause of Cain's "reprisal" against Abel? How did the fight proceed? What was the behaviour of the two adversaries during the struggle? Why and how did Cain win? Were any weapons used or did the brothers fight barehanded? Or perhaps no fight took place and Cain slew Abel while the latter was (asleep?) unaware of his brother's intention? How did Cain know the place in the human body where an injury is fatal?

All these questions and many more are left unanswered by the Biblical account, but they are answered in the post-Biblical exegetical and homiletical Midrashim, including commentaries, stories and interpretations.<sup>1</sup> Thus, for example, the nature of the dispute which preceded the fratricide remains obscure: The beginning of the sentence quoted above (Gen 4:8a) is: "And Cain spoke to Abel his brother", but the Scripture does not disclose what were Cain's words or Abel's response. This "lost" dispute is being reconstructed in a single passage of Genesis Raba (22:8) by four Rabbis, each of them

providing consecutively a different narrative: Accordingly, the two adversaries quarreled about: a. the division of property (the right to Cain's land or to the products of Abel's sheep); b. the site on which the Temple in Jerusalem will be built (Cain's or Abel's land); c. "the first Eve" (the first woman, called in some circles "Lilith", created as an independent being by God, but rejected by Adam; only later, following Adam's refusal, God created Eve from Adam's rib); d. Abel's twin sister desired by both brothers, as each of them regarded himself as her legitimate owner.

Similarly, other stories and motifs expanding the Biblical narrative plot, answer additional questions and solve additional problems. Some of the questions and problems, unlike those dealt in the above passage of Genesis Raba, not only fill the poetic gaps of the fratricide myth but also refer to contemporary conditions and to actualia. One of these questions concerns the fate of Abel's body and its disposal. The Bible does not mention what happened to it. From the admonition and curse which God directed at Cain (Gen 4:10-11) we may hear some indication that Abel's body had been buried in the ground, where from its blood cries: "The voice of thy brother's blood crieth unto me *from the ground*. And now cursed art thou *from the ground*, which has opened her mouth to receive thy brother's blood..." Still, it is doubtful whether this indicates any form of burial, as the Hebrew "min" (from), unlike "mitokh"<sup>2</sup> (from within, out of the midst?) may refer to an object (body) lying on, not necessarily in, the ground, the emphasis being on the revenge demanded by the shed blood. In fact, the blood is connected more with the soul than with the body. It was a common belief in the Ancient Near East that if no blood vengeance was taken and the murderer's blood left unshed, the soul of the victim could not rest, but was forced to torment ("cry to") the surviving relatives until the proper blood vengeance was enacted. The fact that the "brother's blood", which had dripped into the ground, cries therefrom is irrelevant to the fact whether the corpse was buried in the earth or left unattended. Thus, the Biblical

text does not supply us with any solution.

The creative folk-imagination had only two main possibilities concerning the fate of Abel's body:

1. Cain had murdered Abel with premeditation, and then tried to conceal the evidence of his crime, by hiding the corpse. Burial would be one of the ways to prevent the discovery of the crime. This first possibility invites a supernatural motif (E 411.0.6): The earth declines to accept the murdered and unavenged body. In this case the condition of the body becomes the same as in the second possibility: It awaits disposal, as Cain's attempt to conceal it by burial failed. On the other hand there exists possibility that Cain did succeed in hiding, by burial, of his brother's body.

2. Cain did not expect Abel's death, as never before was there an experience of this kind. The confrontation with the silent and dead human body of his own brother had shocked Cain to such a degree that he fled, leaving the body on the spot where it had fallen and breathed its last breath. This second possibility may have several ramifications according to the possible finders of the body who eventually bury it. There is again only a limited number of possibilities, according to the personage available and the conditions prevailing at the time of the burial and/or buried ones by:

2a. Abel's parents Adam and Eve. - Unaware of Abel's death and of Cain's fear and hiding (in the Agada and in the Pseudoepigraphical literature this is regarded as a manifestation of Cain's repentance), they looked for their sons who had suddenly disappeared and their constant search ended with the discovery of the body.

2b. Some divine supernatural being - God himself or his emissaries (angels, etc.). For the completion of the structural triad consisting of three heroes who participated in the narrative plot of Abel's death (murder), the positive hero (Abel) is dead; the negative hero, the shocked Cain, is a fugitive murderer, far away from the scene of the murder and of his brother's body; God who according to the Agada was the neutral onlooker during the murder, is probably interested in



the ethical implications of the murder and considers the adequate punishment to be inflicted on the first murderer; he too is far from the locus actionis, showing no concern for the body. The dissolved narrative hero-triangle can be re-built only by the introduction of two heroes who discover the body and remain on the scene in order to bury it or for other purposes. Thus the body cannot be buried by God alone.

2c. Representatives (preferably two) of the animal world, beasts or animals, who are extant, besides the few human beings, in the Garden of Eden.

The possibility of Cain burying his brother's body was included in the previous possibility (1).

All these options exist in various post-Biblical literary texts, both Agadic and extra-Agadic (see below), but only 2a, the story of Abel's burial by his parents, has been extant in oral tradition until this day. It has also reached us in more literary versions than any other legend of Abel's burial. The questions which arise in the 2a narrative plot are:

1. Why has Abel's body not deteriorated by the time it was found by the searching parents?
2. What was the reaction of the parents upon confronting the body of their dead son?
3. How did they dispose of the body?

The following Midrashic text which reached us in four literary versions<sup>3</sup>, contains a mythical narrative answer to these three questions: The verbatim translated text is broken up into paragraphs, each of whom answers consecutively a respective question:

The dog which had guarded the flocks of Abel (during his lifetime),<sup>4</sup> the same dog was guarding (his body)<sup>5</sup> from (all) the beast of the field and from (all)<sup>6</sup> the bird of heaven.<sup>7</sup>

And Adam and his mate<sup>8</sup> were sitting and weeping and mourning over him<sup>9</sup>. And they did not know what to do to him (as they were unaccustomed with burial)<sup>10</sup>.

Then came one raven, one of whose friends died;<sup>11</sup> he took him, and digged in the ground, and hid him<sup>12</sup> while they looked on.<sup>13</sup> Said Adam: Like this raven I act. He took the

corpse of Abel and digged in the ground and hid it.

Accordingly, the Agadic three answers to the above three questions are:

1. The shepherd dog which had guarded Abel's flocks during his lifetime stood guard over his dead master's body, so that no birds or beasts could harm it. This is the reason why the body has not deteriorated by the time it was found.

2. Adam and Eve mourned: they sat over the corpse which was laying probably on the ground, and wept.

3. The mourning parents saw how a raven disposed of a dead bird of its own kind by burying it in the ground. Following the example of the raven, Adam (Eve is not mentioned) buried Abel's body in the ground.

These three parts of our burial legend not only fill in the narrative gaps but also explain the origin of three extant Jewish customs (following the order of the legend): 1. Why some time should pass between the death of a person and the disposal of his body; 2. Why, during the period following death and preceding burial, the corpse should be placed on the floor ("not in the bed or on a table"),<sup>14</sup> and the mourners should sit beside it and weep; 3. why the body should be buried in the earth.

Additional etiological elements of our legend connect it with the realm of ethno-zoology by explaining fanciful traits of the raven, rewarded by God for showing the right conduct to the mourning parents.<sup>15</sup> Thus our text proceeds:

And The Holy One Blessed Be He<sup>16</sup> paid a good reward to the ravens in this world. And what reward did he give them?<sup>17</sup> When they give birth to their children, they see them white ones, and flee from them as they think that they are little young serpents.<sup>18</sup> And the Holy One Blessed Be He gives them their food without lack.<sup>19</sup> And not only this — but they call for rain on earth and the Holy One Blessed Be He answers them: "He gives to the beast its bread, to the children of the raven when it calls" (Psalms 147:9).<sup>20</sup>

Jewish customs which needed mythologization were mostly customs which, for some reason, were attacked and disputed in some Jewish quarters, or by some Jewish sects, as the authority for their practice was not explicitly stated in the Bible. The expanded Biblical story of an etiological nature refuted these attacks and justified the usage of a specific custom by pointing out Biblical precedents which although unattested in the Bible itself, were current in the local oral tradition. Of course, oral testimonies of narratives had no influence on sectarian factions, like the Samaritans of Karaites, who based their daily life on the Scriptures alone and rejected altogether the Oral traditions. Still, these narratives did strengthen the inner conviction of the believing and observant Jews that their deeds are originally (intrinsically?) Jewish and, therefore, righteous and justified. They also succeeded to convince undecided believers who theologically were sitting on the fence. Thus mythologization was a weapon used by representatives of normative Judaism against purists - "fundamentalist" and scriptural sects, which opposed and fought any customs unattested and unauthorized by an appropriate and explicit quotation from the Scriptures.

Let us illustrate this struggle over the legitimacy of customs by elaborating on the custom mentioned above - that of laying the body on the floor shortly after death. This universal custom can be traced to ancient India.<sup>21</sup> Servius, the fourth-century commentator of Vergil, related that it was customary in Rome to lay dangerously ill men on the ground outside the doors of their houses, "so that they might return their last breath to the earth" from which they came.<sup>22</sup> We have similar testimonies from Christian culture-areas, where the custom is explained by the wish of saints, bishops, etc., not to yield up the soul on a soft bed, when the divine Redeemer yielded up his breath on the hard wood of the cross.<sup>23</sup>

It may be assumed that some Jewish sectarians of the first centuries related the extant Jewish custom of placing the dead body on the floor with similar pagan and Christian customs. Knowing the gentile motivations for this procedure,<sup>24</sup>

they opposed the Jewish custom as a pagan survival or a Christian penetration.

The Jewish myth not only confirms the pre-pagan and pre-Christian antiquity of the custom, but it also sanctions its use as it ascertains its divine origin: According to the Agada, Adam, after his expulsion from the Earthly Paradise, lived a repentant and God-fearing life. Thus all his deeds and ways must be learnt and imitated, just as those of the Patriarchs who although they lived before the Revelation on Mount Sinai and before the giving of the Torah, still did perform all the divine precepts and laws, and their behaviour is exemplary for the future generations until the End of the Days.

The function of myth in sanctioning customs becomes clearer when we remember the fact mentioned above that there were several narratives of Abel's burial, but the single narrative which prevailed in oral tradition was that interrelated with existing customs. Let us return to the optional and imaginary solutions concerning the fate of the murdered Abel's body and see why they could not prevail and why they became only passing cases of literary composition. The options considered above were:

1a. Cain succeeds in burying Abel.

1b. Cain tries unsuccessfully to bury Abel's body (as earth refuses to accept it).

2a. Abel buried by his parents. - This plot, still extant in oral tradition, has been elucidated above.

2b. Abel buried by angels, or other supernatural, divine beings.

2c. Abel buried by animals.

Ad 1a. Two versions of this pure literary tradition are extant: In Midrash Tanhuma to Genesis, ch. X, and in MHG to Gen 4:16. It could not become a living tradition, although from the narrative viewpoint it filled a missing gap in the story (what happened to Abel's body) and could even be regarded as an etiological legend explaining the origin of burial in the ground (Motif A 1591) by making Cain hide the body from sight by the immediate disposal of it in the easiest way.

Still structurally the hero-triad is missing, there are only two adversaries, the positive (dead) Abel and the negative Cain. No neutral hero is on the scene or behind it. There is no need for a shepherd dog, nor for a luring animal as the burial immediately follows the murder.

Ad 1b. This tradition personifying the earth and involving the well known motif E 411.0.6 is elaborated in the Pseudoepigraphical writings<sup>25</sup> which were pure literary compositions intended for a limited esoteric circle of "initiated" members. The motif, so common in both the Jewish traditional lore<sup>26</sup> and in the Christian legend,<sup>27</sup> has become disconnected from the story of Cain's attempts and of Abel's burial, and its life has been an independent one. The story performs no function (although it reflects some folk-beliefs), and although the personified earth supplies the third hero (turns from his natural neutrality towards supporting the positive hero and punishing the negative one), supplements the hero-triad and completes the triangle, the legend of Cain burying Abel cannot prevail.

Ad 2a. This is the only plot where the supernatural motif of the guardian animal (Motif B 301.1.3) is joined by a functional necessity and a complete structural hero-triad. As proved above, the function of sanctioning disputed customs was the main reason for its prevalence and later absorption of additional elements.

Ad 2b. The story follows mostly 1b - Cain's unsuccessful attempts. According to the pseudoepigraphical *Vita Adae* (40:6 - 10) and related post-Biblical sectarian (early Christian?) sources, did the four archangels Michael, Gabriel, Uriel and Refael, place Abel's body at the end (entrance? i.e. Jerusalem?) of the Paradise, on a rock (Stone of Foundation in today's Dome of the Rock?), where it was miraculously preserved for over 900 years until Adam's death and burial. Accordingly, the father and son were buried together (in the post-Creation year 930) by the above four archangels in the Makhpela Cave of Hebron where later Eve's body was buried too<sup>28</sup>. It is sound to assume that the tradition of Abel's body

which remain unburied until Adam's death and burial was known to the Agadic bearers of tradition. It is hinted at in Gen. Raba 22:9 (ed. Theodor — Albeck p. 216), although in quite a different context: The soul of Abel could not ascend heavens, as no soul has ascended yet, and it could not descend (it is clear that the meaning is: Into the ground, although this is not stated explicitly), as Adam was not yet buried... The possible connotation is that the first human being to be created from the earth was supposed to be the first to return to it. The story did not prevail, because it played no ethno-social role, and confused the usual structure by introducing *four* archangels.

Ad 2c. According to two passages in the Midrash Tanhuma, Gen. ch. 10, and Gen. ch. 38, Abel's body was buried by the birds of heaven and pure beasts<sup>29</sup> and covered by them with earth. In Tanhuma "two pure birds" are explicitly mentioned, perhaps to complete the hero-triad (+ Abel). This legend explains the custom of the blessing and "the covering of the blood" to be performed according to the Jewish law by the ritual slaughterer (this is God's reward to the pure animals for their burial of Abel). Still this legend must be regarded as a later and sophisticated adaptation of our above discussed story (2a). The raven has always been a bird of ill omen (cf. Motif B 147.2.1.1) and his black color (punishment for his refusal to return to Noah's ark; cf. Motif A 2234.1.1) always indicated bad luck and death. So why not to substitute it with *pure* birds? If men indeed learn from animals and get from them some advice (Motif B 569, J 130),<sup>30</sup> so why to learn a custom from an impure raven, when we can learn it from a pure animal?

The original legend 2c tried to explain the halakhic rules of impurity connected with the dead and with burial. This legend performed its function as long as the impurity rules were fully observed, i.e. until the destruction of the Temple. While the legend carried its message, it existed in oral tradition and reached us in more versions (literary, midrashic), than any of the other legends or options. After the message

had been lost, the only resolution of the actual, contemporary problems, connected with living customs, remained with 2a.

This is why of all the possible solutions only the legend of the parents burying their son has prevailed.

### Notes

<sup>1</sup> Cf. *Ginzberg-Legends* I, pp. 107 ff., and the respective annotation in vol. V.

<sup>2</sup> Cf. Gen 10:29; Ex 3:2, 4; Dt 4:12, and others.

<sup>3</sup> The text is preserved in the narrative Midrash *Pirkey* (Chapters of) *Rabbi Eliezer* (PRE), ch. XXI (ed. Warsaw, 1852 with the commentary of R. David Luria - RaDal, pp. 49b - 50a), whence it was probably taken over by three medieval Midrashic compilations (*Yalkutim*): *Yalkut Shimeoni* - YSh (Western Europe, 12 - 14 Century) to Genesis No. 38 and to Job No. 925; *Midrash Hagadol* (MHG) - The Great Midrash (compiled by R. David Adani, Yemen, 13 Century) to Genesis 4:27 (ed. Mordecai Margoliot, Jerusalem 1957, p. 125). There are essential differences between the MHG version and the YSh ones and the Yemenite collection may have used a different version of PRE. Only in MHG the text is quoted as transmitted by Rabbi Eliezer. The lectiones of MHG, are put into brackets and explained in the notes. PRE, attributed end and by tradition to R. Eliezer Ben Horkanos (1st - 2nd Century) is in fact much younger and was edited, probably in Palestine in the 8th Century (Ismael's wives bear the names of Mohammad's ones etc.), still it contains much ancient material, parallels of which exist only in Philo, Josephus and Apocryphal literature.

<sup>4</sup> A single word (behayav) was added in the Hebrew text of MHG.

<sup>5</sup> Two of the versions read "him", creating a binary stylistic opposition between guarding the flocks of the living owner and protecting the dead owner ("him") whose flocks do not need any guard more.

<sup>6</sup> Not in all the versions.

<sup>7</sup> The order of this Biblical formula (cf. II Sam 21:10, where the same motif of protecting a body from animals is involved) starts usually with birds and ends with beast. Our text describes possibly the earthly triad (dead body, guarding dog, luring beast) before adding a heavenly (3+1) element: Bird. One should bear in mind

that the Hebrew nouns used by this Biblical formula for beasts and birds (respectively: *Hayat* and 'Of) are in the singular, although they have a collective meaning and are usually translated by the plural.

<sup>8</sup> In none of the four versions Eve is mentioned by her name. One of them has "wife" instead of "mate". This is done on purpose, in order to depict the mourning couple as an entity, a single hero. By introducing two named heroes, the structural triad including the corpse and the dog (later the raven) would be distorted. In this way the narrative balance is preserved all the time. Adam and Eve are acting as a single hero, in accordance with the epic law of acting twins.

<sup>9</sup> Cf. the Biblical formulistic verb-triad in Nehemia 1:4 (first person). The word "over him" ('*alav*) is specific to our text.

<sup>10</sup> The sentence in brackets is probably a later addition, and is missing in two of the versions. A good narrator would leave the use of the word "burial" until the end of the plot. As the term is still unknown to the world and to the first human couple, it cannot be used and preconceived by the narrator. The illuminating act of the raven is intended to take Adam and Eve as well as the audience by surprise, and so should the term for burial. What more, only MHG uses in the third paragraph the word "Buried" (*ukvaro*), the other three parallels circumventing it by the euphemistic expression "Hidden" (*utmano*); cf. below, note 12. The return of the man to earth and dust whence he came, is mentioned already in Gen 3:19, but no indication of that return or of a form of burial is given.

<sup>11</sup> According to one version (YSh job) the raven was killed by another one. Thus some balance between the worlds of men and animals is indicated. Both of them face unnatural death of killing and murder.

<sup>12</sup> MHG: buried. See above, note 10.

<sup>13</sup> Verbatim: In their eyes (*le-Eyneyhem*).

<sup>14</sup> Cf. A.J. Sperling ("Ish Shuv"), *Sefer Ta'amey ha-Minhagim a-Mekorey ha-Dinim* (The Book of the Reasons of the Customs and of the Origins of the Laws), Jerusalem 1957 (1st ed. 1891), No. 1015.

<sup>15</sup> Cf. *Ginzberg-Legends* I 39, 113; V 142 f. (note 31). The idea of the raven as a symbol of death, opposed to the dove as a symbol of life and of the Jewish people ("Kneset Israel"), goes back to the Biblical account of the flood and of the behaviour of these two



birds as Noah's messengers (Gen 8:7-13). The Biblical passage gave birth to several legends; cf. *Ginzberg-Legends* I 63 f. and sources cited *ibid* V 185 f. (notes 46, 47). According to the Midrash, the reason for the raven's refusal to return to the ark, was the fact that it saw the body of a dead (drowned) man and remained to devour it. The connection of the raven with death in this Midrash is completely different from that in the burial myth discussed by us.

<sup>16</sup> The usual Agadic designation of God is *Ha-Qadosh Barukh Hu*.

<sup>17</sup> The paragraph in MHG starts: And what reward did the ravens receive for it?

<sup>18</sup> The white color of the ravenlets fools the black raven to think that the hatched eggs are those of serpents who like to lay their eggs in the nests of birds. If it were not for the ravens leaving out of fear their nests, they would devour their children, as their cruelty is well known (became proverbial). As God himself feeds the young ravens they do not depend upon their parents.

<sup>19</sup> Based probably on Job 38:41, which gave rise to many folk-beliefs and folk traditions: According to the early (5th Century) Midrash Leviticus Taba 19:1 (in ed. Maralait p. 415 many parallel versions are indivated), an experimenting Rabbi found out that young ravens live on mosquitoes and flies born from their own excrements. This was a common ethno-zoological folk-belief throughout the Middle Ages.

<sup>20</sup> Cf. *ibodim*, previous verse: "He who covers the heavens with clouds and prepares rain for the earth".

<sup>21</sup> Cf. Th. H. Gaster, *The Holy and the Profane*, N.Y. 1955, p. 243, note 37.

<sup>22</sup> Cf. Servius' commentary to Vergil' *Aeneid* 12:395.

<sup>23</sup> Cf. Gaster, *loc. cit.*, p. 163.

<sup>24</sup> To the above Christian motivation, (cf. the last orders of Bishop Benno of Osnabruck, (11th C.), or of St. Francis of Assisi (13 C.) to their disciples to deposit them on the ground during their last moments, the two following reasons can be added: To enable the soul to enter more readily the nether regions; to symbolize a new birth from the earth and thereby to procure new life for the dying; cf. Gaster, *loc. cit.*, pp. 243 f. This reasoning was unacceptable to the traditional Jewish way of thinking.

<sup>25</sup> Cf. *Ginzberg-Legends* I pp. 213, 215, notes 21, 31; *Graves Patai* p. 87 note 11.

<sup>26</sup> Cf. in the Agada: Mekhilta Beshalah IX 16:12, Midrash Tehilim

to Psalms 22:2.

<sup>27</sup> Cf. *Loomis* p. 44 note 19.

28 To the tradition of Eve's burial cf. *Vita Adae* 43:2 where the site of Adam's and Abel's burial is identical.

<sup>29</sup> Cf. the respective formula above, note 7.

<sup>30</sup> In most mythologies, including the Biblical creation story the animals inhabited our planet before men, and so they have more cleverness and experience than men, cf. Job 35:11. Often man learns customs and rules of behavior from animals (i. e. by observation of the world and nature surrounding him, and by imitation), although he can reach them also by contemplation and reasoning or they can be imposed (ordered, suggested) by a supernatural donor (culture hero, visiting God, some divine being etc.).

## **Флорентина Бадаланова (Лондон)**

### **Каин и Авель в болгарском фольклоре**

Библейский сюжет о Каине и Авеле имеет достаточно широкое распространение в болгарской фольклорной традиции. Он встречается преимущественно в прозаических текстах (чаще всего в качестве компонента этиологической легенды о Сотворении мира), являющихся фольклорной интерпретацией канонического текста “Бытия”, или же его апокрифических версий. Примером такого типа может послужить вариант легенды о Сотворении Вселенной, записанный автором в д. Котеновци, в Северо-Западной Болгарии от Дафины Атанасовой Ангеловой.

Текст этот представляет собой повествовательную цепь, которая состоит из относительно самостоятельных в композиционном (а порой и сюжетном) отношении звеньев-эпизодов о судьбе Адама и Евы, равно как и их отпрысков; при этом мотив убийства Авеля Каином сопрягает собственно библейский сюжет с локальной этиологической легендой “О первой в мире войне”, которая бытует в этой деревне и как отдельный, самостоятельный сюжет:

“Като е сътворил Бог земнята, од земня и напраил Адам. Направил Адам и го пуснал у Райската градина да еде от сички плодове там... Там свекакви плодове има. “А од една ябълка, - рекл, - нема да ядеш! Од най-убавата ябълка нема да ядеш!” И он не ял. И така-а-а... Поседел сам и рекъл, Бог рекъл: “Не можем да държим тоа човек сам! Треба се пуци плод на таа земня!” Зел та извадил на Адам од левата страна едно ребро - на мъжете сега нема на левата страна едно ребро! А на жените са свите ребра, а на мъжете нема едно ребро! Извадил на мажо, на Адам, едно ребро и от кал напраил и Дева Мария. И [така] я напраил и ньяя ухнал и она се събудила. Ухнал и у ньяя - и я напраил от кал и ньяя. И нъего така го бил направил и ухнал и он се събудил. И ин ги казал: “Тука че седите, от сичко чее ядете - само те от таа ябълка нема да ядете!” А оно там - плодове

много! И свичко са само плодове яли - като стока... А не са трудили като сега, да ядеме леб и гозба. И змията се увила - една голема змия се увила у таа ябълка, дека не давал Бог да едат од нѐея... А он не ял и она не яла: казал ѝ Бог - и нѐема! А они се били облечени като козите сѐга кво са! Като козите сме били! Коса си е било изцело - като козите! А Бог като казал: “Нема да ядете!”, а змията рекла: “Що от всички плодове ядете, а от тия не щете?”

А они рекли: “Не дава ни Бог! Бог ни е казал от това дѐрво да не ядеме ние”. А она змията рекла: “Не дава ви Бог, защото ще станете богове като Нѐего! Затава! А вие си яжете!” И они мислили, че истина - че станат богове! И змията ги излѐгала. И яднали. Она откинала една ябълка и зела, та разрежала и му дала да яде и он, и Адам. А она - нали жена, она по-срѐчна и глѐтнала. А он не го бил глѐтнал. Затова има тука на мѐжете грѐкланѐе. те тука - тие грѐклянѐе... На свеки мѐж има грѐклянѐе, а те - на жена нема грѐкланѐе. Що она глѐтнала нѐойнѐята ябълка, а нѐеговата били дотука стигнала - и улезнал Бог при нѐи! Нали си видеда на мѐжете - какви са грѐкулите големи, а на жена - нема... А това е яблката, дека е Адам изел яблката и не е бил глѐтнал! Та дотука била и така на мѐжете останало грѐкули, а на жените - нема. И они се соблекли... Като яднали от тая ябълка - и оно се свлекла косата од нѐи и они се затворили у дупката - так, дека са живеяли. У пещера е имало, та са живеяли. И ги било срам да излезнат. А Бог ги викал: “Адаме! Ево! Кѐде сте!” Они се кутали. “Назе ни е срам да излезнеме!” - “Е, защо?” - “Що боли!” - що ги срам било да излезнат. И они му казали, че змията ги излѐгала и он рекѐл: “Проклет да е кой я види и я не утрепе! Она ве е изюдила!” И они казали, че: “Она ни каза, че че станеме богове като тебе! И ние затова яднаме!” И он казал: “Проклет да е кой я види и я не утрепе!” Проклел я Бог! “И да се влачи по земята!” Що они са одили змиите, а от тогива я е проклел змията да се влачи по земята и кой я види - да я утреп е. Що она ги изюдила - излѐгала е, та да ядѐт! И они се соблекли! А Бог казал на

Адам и Ева: “Щом слушате змията, сега да орете, да копате, да жънете! Да работите! Ти - да предеш, да тъчеш, да си облечеш децата! А он да оре и да копа - да ги рани!” И останали тогива ората. Та ние жените - се предеме, тъчеме, плетеме, да ги облачиме. А мъжете - да орът и да сеят и да садат, та да се раждат, да се очуват децата. Те това съм чула. Това си го има и писано. А косата е Бог остаил - да се познава: кое е глава, кое е ... друго. Иначе свичко се е свлекло: това се е свлекло, онова се е свлекло... А они целите са били облечени със коса... И така се направили онъи със нъиньята работа - та ние сега да ораме, да копаме, да работиме! Да предеме, да тъчеме - да си чуваме децата...

И посленке две мончета се очували - Каин и Авел. И Каин убил Авела - за да има война. За да има война послем, они са се така избили, та да има война. Да се пречиства народо. Каин и Авел са обявили първата война. Единия - Каин, другия - Авел. На буба Ева и дела Адъм они са първите деца. И Каин убил Авела. Од Бога е - да има война! Сега глей кво има война има, трепанье! Те така...”

(“Сотворил Бог землю, и сделал из земли Адама. Пустил его в райский сад, а там плоды всякие <...> А потом вынул у него с левой стороны одно ребро и из ребра и земли сделал Деву Марию, вдохнул в нее жизнь. И запретил Бог им есть яблоко. Все плоды можно, только яблоко трогать нельзя. Они и не ели. А были они покрыты шерстью, как козы! <...> А вокруг яблока змея обвилась, она их и спрашивает: “Что же вы все плоды едите, а яблока не хотите? Это Бог не хочет, чтобы вы стали богами, как Он! А вы съешьте!” <...> Тогда женщина (женщины ведь половчее) взяла и проглотила. А у Адама яблоко в горле застряло, потому у мужчин “Адамово яблоко” и осталось с тех пор <...> Как съели они яблоко, так спала с них шерсть, и они спрятались в пещере <...> Адам и Ева устыдились своей наготы, не вышли на зов Бога. Бог проклял змею за обман - с тех пор она ползает. А волосы им Бог оставил, чтобы знали: где голова, а где ... другое. Бог сказал: “Раз вы змею послушали, будете теперь пахать, копать и жать!”

Работать будете! А женщина - прясть, ткать, чтобы одевать своих детей! <...> А потом двое мальчиков родились у них - Каин и Авель. И Каин убил Авеля - чтобы была война. Чтобы потом вообще войны были, чтобы людей уничтожать. Каин и Авель первую войну объявили. Бабы Евы и деда Адама первые дети. И Каин убил Авеля. Это от Бога - чтобы война. Сейчас смотри, сколько войн на земле, убийства! Вот так...")

Дальше в этом рассказе следуют описание потопа, мытарств Ноя, испытаний его родственника Лота, истории праведного Иова и т.д.

Аналогичным примером могут послужить записанные К. Шапкаревым [1. С. 264, 266] варианты легенды о происхождении пса; этиологический сюжет о появлении собаки на свет из плоти Каина или Авеля есть лишь деталь повествования "о том, как во время оно Бог Миром правил". Таким образом, фольклорные интерпретации библейской темы о Каине и Авеле выступают в качестве относительно самостоятельного фрагмента локальной устной версии "Бытия".

Второй тип фольклорных прозаических текстов, повествующих о гневе пахаря Каина на пастуха Авеля, состоит из композиционных звеньев, восходящих как к исконным библейским мотивам, так и к более поздней их интерпретации в средневековой христианской (канонической и апокрифической) литературной традиции. Например, в опубликованной Й. Ивановым рукописи XVI в. (т.н. "Ловчанский сборник") [2], являющейся версией текста "Разумника-Указа", находим ряд любопытных деталей.

Согласно этому тексту, Авель воздал первое на земле жертвоприношение Богу; он же является и первым в мире пастухом, тогда как его брат Каин был первым земледельцем. Он же научил людей пахоте. От него, однако, начались злоба и ложь, клевета и разбойничество, равно как и "душегубство". Грехом этим он душу погубил свою, унаследовал ад, осквернил землю, отца оскорбил, мать сына лишил и тем самым брата потерял [2. С. 260]. А почему

Бог поставил его на Луну? Дабы видел Каин все мирские блага, которых лишился, равно как и зло, которому он был началом. А почему дуют сильные ветры? Ибо Каин плачет. И от чего они поднимаются? Они есть вопли его [2. С. 263].

В этой рукописи находим еще несколько интересных деталей относительно жизни и смерти первых сыновей Адама и Евы. После того как брат брата убил, Авелево тело осталось нетленным в течение 900 лет, тогда как тело Каина изуродовалось. “Яко бе гнев Божий на Каина”, он скорбился и зверям уподобился (“Згрьчив са хуждааше, и глава егво при ногѣ”). Очевидно при этом, что идея нетленности Авелевой плоти как бы отсылает к православным христианским представлениям о сакральной природе мощей святых мучеников. Вместе с тем нетленность плоти Авеля противопоставлена уродству тела Каина, которое само по себе является воплощением греховности.

Й. Иванов считает, что Ловчанский сборник отражает некоторые богомильские по своему характеру (а вероятнее всего - и по происхождению) мотивы и сюжеты. Аналогичные темы выступают и в качестве стержневых компонентов “Сказания из [книги] Бытия”, являющегося фрагментом Беловского сборника (конца XVII в.) и представляющего собой любопытную компиляцию нескольких рукописных сочинений вопросо-ответного типа [3]. Так, например, ответ на вопрос “Какова ширина Рая?” содержит следующую деталь: “Скажи мне кто был первым, воздавшим жертву? Авель заколол ягненка и принес его в праведную жертву перед воротами Рая. За ним Каин, вторым [воздал в качестве жертвы Богу] часть пшеничного семени, но [сделал это] неправедным сердцем. Поэтому Господь презрел его жертву. Поэтому разгневался он [Каин] на Авеля, брата своего, и его погубил. И [Каин] был посажен на Месяце, дабы видел все, родившееся на земле [3. С. 336].

А вот и полный ответ на вопрос “Ради чего Бог поставил Каина на Луне?”: “Дабы видел блага, которых лишился, и дабы видел зло, оставшееся после него” [3. С. 339]. В том

же рукописном сборнике мы встречаем и ответ на вопрос “С кого зло началось?” - “От Каина есть начало зла: лжи, клеветы, зависти, ненависти, кражи и насилия. И когда Ламех его стрелой убил, Господь сказал: “Со злым пускай и зло погибнет!” А почему Господь на Луну его поставил? Дабы зрел на все зло, которое началось от него и дабы зрел на блага, которых лишился [З. С. 346].

Нельзя не обратить внимания на разительное сходство ряда деталей в апокрифической литературной и в фольклорной версии сюжета о Каине и Авеле. Знаменательно, что в обоих случаях появление пятен на Луне связывается с преступлением Каина, пролившего кровь брата своего Авеля. Вместе с тем эти тексты отражают некоторые универсальные мифологические мотивы, которые сведены С. Томпсоном в отдельную категорию (тип А 751) [4]. Господь превращает финальную сцену библейской драмы в знак: пятна на Луне суть знак “страшного чуда”, свершившегося на Земле.

Что же рассказывают болгары о пятнах на Луне?

В д. Копиловци (Северо-Западная Болгария) этот мотив получил следующую интерпретацию: “Тава за Каин и Авел се знае от векове. Каин и Авел са били браќа и Каин утрепал Авела и тагај Господ га проклел - да га носи све на гръбину и сѓа като гледи месечину, има малко така, като сенка - Каин носи Авела, брата си...” (“Про Каина и Авеля испокон веков знаем. Они были братья, Каин убил Авеля, и Бог его проклял - чтобы все время носил брата своего на спине. И когда мы на Луну смотрим, там тень какая-то виднеется, а это Каин носит брата своего, Авеля...”). И еще пример из того же региона: “У месеца има двамина. Оно се види - тоя, дека си убил брата, па га све носи. У месецът су - ама не знам чьи род са били тия <...> Така ли е записано на месецо, кво ли, мъ сџм чула: “Глей! - каа, - яла оно се види у месецо, дека га носи на рамо! Брат брата утепал и га носи на рамо!” Защо е чудо станало и Бог дал да седи на месецо. Тия двамината браќа ин ги окале Каин и Авел. Ете они че седат до век на месечината”. (“На месяце двоих видим. Один убил брата своего, вот он и носит его на спине. На месяце



они, а кто они, из какого рода - не знаю <...> Так ли записано на месяце, но слышала: брат брата убил и носит его на спине! Вот чудо и произошло, Бог так сделал, чтобы были они на месяце. А звали их Каин и Авель. Вот они и посажены навек на месяце”.)

Отметим, что фольклорные легенды называют пятна на Луне просто текстом, “написанным на месяце”.

Библейская тема о Каине и Авеле получает специфическую интерпретацию и в песенной традиции. Среди болгарских переселенцев в д. Нови Трояни Бердянского района Запорожской обл. автором был записан следующий текст:

“Нива със синджир мерили,  
лозето - кютук по кютук,  
тука остана-остана  
дор два ми коня ранени,  
дор два ми сиви сокола.  
Сокол за сокола пиццаша,  
коня за коня цвилиши,  
не можат да ги разделят.

Вот два брата делились —  
Все по-братски делили:  
Поле цепью мерили,  
виноградник - кустик к кустику,  
осталось всего-навсего  
два коня откормленных,  
да два сизых сокола.  
Сокол по соколу плакал,  
конь по коню ржал,  
разделить не могли их братья.  
Вот это и видно на месяце - как два брата делили  
имущество”.

Хочется упомянуть, что параллельно существуют и другие версии этиологической легенды о символике пятен

на Луне, отсылающие к новозаветной традиции. При этом фольклорная традиция демонстрирует полное согласие с богословской, где Авель является прообразом Христа, а Каин - прообразом Иуды. В подобном контексте пятна на Луне "идентифицируются" как изображения Иисуса и /или же Иуды.

Точно так же оценивается и мотив жертвоприношения Авеля и Каина. После заклания жертвенного ягненка Авель как бы стал "Агнцем". При этом жертву Авеля Бог принял, а жертвы Каина не принял. Принял Он жертву Каина лишь тогда, когда жертвой стал брат его Авель. Между тем Авель как бы становится ветхозаветным прообразом христианского праведника и мученика (Мф. 23, 35; Послание ап. Павла к Евреям, 11), а его смерть - символом Евхаристии, тогда как кающемуся брату его Каину суждено было превратиться в Иуду окаянного.

Итак, болгарские фольклорные тексты - это не рассказ о том, как Бог ставил Свою печать (*знак, знамение, белег, дамга*) на Каина; наоборот - они демонстрируют процесс превращения самого Каина в знак преступления. Эта деталь соотносится с некоторыми традиционными формулами, характерными для латиноязычной традиции перевода Ветхого Завета, и, как нам кажется, затрагивает проблему перевода текста с языка одной культуры (книжной) на язык другой (устной).

Анализируя проблему "разночтений" в контексте сюжета о Каине и Авеле разных редакций перевода Священного Писания на латинский язык, Р. Меллинкофф в своей монографии "The Mark of Cain" отмечает следующее: "The Latin verse, however, can be, and has been <...> translated in at least two ways depending on whether a filled-in *in* is meant to go with Cain, or with signum, and therefore:

1. Posuitque [in] Cain signum / signum [in] Cain, thus meaning: placed a sign on Cain, or
2. Posuitque Cain [in] signum / [in] signum Cain, thus meaning: made Cain [as] a sign" [5. P. 2].

Фольклорные библейские материалы XIX-XX вв.

восходят к разным этапам многовековой эволюции устных текстов, основанных на книжных канонических текстах и апокрифах. Вместе с тем современные фольклорные тексты, по всей видимости, парадоксальным образом отражают архаическую стадию развития исконного библейского “прототекста”, предшествовавшую стадии его превращения в письменный текст. Нам кажется, что современные фольклорные записи, интерпретирующие ветхозаветный и новозаветный нарратив, предлагают достаточно любопытный материал для реконструкции исконного “словника” мотивов, сюжетов, персонажей, имманентно присущего библейскому прототексту.

### Литература

1. *Шапкарев К.* Сборник от български народни умотворения в четири тома. София, 1973. Том IV.
2. *Иванов Й.* Богомилски книги и легенди. София, 1925. С. 257-272.
3. Сказание, което е от [книгата] Битие. Христовите думи, как [Господ] сътвори всичко. Благослови, Отче! // Стара българска литература. Том V. Естествознание / Съст. и ред. Анисава Милтенова. София, 1992. С. 334-350.
4. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local legends.* Revised and Enlarged edition by Stith Thompson. 1. A-C. Copenhagen, 1955.
5. *Mellinkoff R.* The Mark of Cain. University of California Press. Berkley-Los Angeles-London, 1981.

**Ольга Белова (Москва)**

## **Легенды о Потопе в славянской и еврейской фольклорной традиции**

Фольклорные легенды, построенные на материале Ветхого и Нового Завета, составляют один из интереснейших аспектов обширной темы - о роли и значении Библии в традиционной народной духовной культуре. Интерпретация библейских сюжетов в народных легендах наглядно показывает неординарность и многоплановость фольклорной трактовки текстов, излагающих "священную историю". Содержащиеся в народных легендах анахронизмы, кажущаяся алогичность соединения в пределах одного текста фрагментов различных сюжетов, "вольное" обращение с именами и персонажами далеко не всегда свидетельствуют лишь о поверхностном знакомстве носителей фольклорной традиции с библейскими текстами.

Подобно апокрифам, народные легенды стараются дать объяснение тем эпизодам Священного Писания, которые, с точки зрения читателя или слушателя, нуждаются в более подробном изложении. Наиболее драматичные, ключевые моменты библейской истории (сотворение мира и человека, грехопадение первых людей, история Каина и Авеля, Всемирный Потоп, "размещение языков") расцветаются в народных легендах многочисленными подробностями, призванными как бы восполнить лаконизм первоисточника.

Величайший природный катаклизм - Всемирный Потоп - оставил след в мифологических и религиозных представлениях народов всего мира. Этому событию, описанному в Библии (книга Бытия, 6-8), посвящено наибольшее количество славянских легенд "ветхозаветного" цикла. Сравнение славянских текстов с аналогичными рассказами, представленными в еврейском фольклоре, позволяет отметить особенности восприятия текста Библии и трансформации библейского сюжета в различных культурных традициях.

Рассказ о Потопе, о гибели и возрождении человечества является своего рода узловым; вокруг него группируются несколько блоков народных легенд. Это рассказы о причинах Потопа, о построении Ноем ковчега и приглашении в ковчег живых существ, о зверях и птицах в ковчеге во время плавания, о начале нового человечества (“втором” сотворении мира). Сравнительный анализ еврейских и славянских текстов показывает, что еврейские легенды, безусловно, ближе к первоисточнику, что может быть обусловлено связью мидрашей с традицией изучения, истолкования текста книги Бытия. Славянские легенды гораздо более “фольклоризированы” и относятся скорее не к сфере толкования Священного Писания, а к области народных размышлений на тему библейских сюжетов.

Еврейские легенды подробно рассказывают о прегрешениях людей так называемого “поколения Потопа”, которые и вызвали гнев Божий. Люди, не знавшие жизненных невзгод, способные ходить и говорить сразу же после рождения, не боявшиеся демонов, уверовали в свою безнаказанность: они вели распутную и бесчестную жизнь, были жадны и прожорливы, горды и самонадеянны (Ginzberg 1956:70-71). В украинском фольклоре известна легенда о так называемых *Адамовых людях* - зловредных великанах, которые жили в пороках, ссорились, проливали кровь, как воду. Бог решил уничтожить их Потопом по совету некоего двухголового царя-великана, но учитывая жестокость данного совета, отнял у советчика одну из его голов; именно от этого царя и пошел род современных людей (Nowosielski 1857:11-12). Обычно же в славянских, и в частности, полесских легендах причина высшего гнева описывается очень лаконично - “люди прогнали Бога” (житом., Полесский Архив Института славяноведения РАН (далее - ПА), 1981).

Заранее предупрежденный о грядущем Потопе, спасается лишь праведник Ной. В течение 52 (согласно еврейским легендам) или 30 лет (согласно славянским легендам; см. Приложение, № 1, запись из Гомельского

Полесья) он строит ковчег, подвергаясь насмешкам окружающих, не верящих его предупреждениям. В рассказе из Гомельского Полесья очень живо описан этот библейский эпизод: “Трыцать гадоў кавчэг строіў. А яму не верили, все смеялися мужыки, тапары крали. [...] И Ной казаў: “Пакайцеся, люди”, - а ани смеялись” (гомел., ПА, 1982; зап. Е. Лебедевой). Здесь в библейский рассказ вводится типично бытовая деталь - соседи крадут у Ноя топоры, приготовленные для работы; они осмеивают непонятные для них действия Ноя.

В построении ковчега Ною мешает и дьявол. Согласно карпатским легендам, Ной строит ковчег за 7 лет, нечистый разрушает его за ночь, но Ной вновь восстанавливает построенное за 7 дней. В украинском фольклоре повсеместно известен сюжетный мотив чудесного вытягивания досок для ковчега, если они коротки, и укорачивания их, если они длинны (Сокил 1995:64). В. Сокол, анализирувавший библейский фольклор карпатских украинцев, отмечал, что подобный мотив в эпических традициях других народов ему неизвестен (Сокил 1995:65).

В определенный день начался дождь, вода стала заливать землю, Ной укрылся в ковчеге вместе со своим семейством и животными, которых он отобрал по указанию Бога. Непрерывный дождь продолжался 40 дней (по версии из Житомирского Полесья, “дож ишоў цэлы мѣсяц”). Любопытная подробность встретилась в легенде с Житомирщины - о страшном ливне Ноя предупреждает святой Илья: “Мабуть Илля сказаў тому Ною, шоб зробіў коўчег” (ПА, 1981; зап. автора). Здесь перед нами одна из характерных особенностей славянских народных легенд т.н. “ветхозаветного” цикла - их соотнесенность с православной традицией. Так, в народной традиции восточных славян Илья-пророк связан с дождем, громом, грозой; представления о св. Илье, повелителе небесных стихий, широко распространены в славянском фольклоре. С другой стороны, в приведенном фрагменте народной легенды не исключена и реминисценция ветхозаветного эпизода: ср. 3-ю книгу Царств,

18:43-46, когда Илья предсказывает царю Ахаву “большой дождь”.

Согласно книге Бытия, в ковчеге было восемь человек (Ной с женой, трое его сыновей с женами). Помимо семьи Ноя в еврейских легендах упоминается великан Ог, царь Васанский, который спасся, сидя на верху ковчега (Агада 1993:20; Ginzberg 1956:75). Персонаж, сравнимый с Огом мидрашей, встречается и в славянских легендах: это некий двухголовый великан, спасшийся от Потопа на высоком кургане, и потерявший во время Потопа одну из своих голов (Nowosielski 1857:11-12). Согласно карпатским легендам, Ной сохранил человеческий род благодаря своим сыновьям Симу, Хаму и Яфету, или же, по другой версии, за счет взятой в ковчег пары великанов, от которых “розплодилоси богато людей”, впоследствии уменьшившихся в размерах (Сокіл 1995:65). Разнообразен состав семьи Ноя в славянских народных рассказах. Так, на Гомельщине говорят, что “Ной взяў сваё семейство: сыноў двух, их дзятэй, скатá па páре и птiцу, галубéй двох, взяў ў кавчэг - ўсё, шо náда былó на свéте” (ПА, 1982; зап. Е. Лебедевой). В данном эпизоде народный пересказ отступает от “оригинала” - говорится о двух сыновьях Ноя, вероятно, по аналогии с тем, что других живых существ в ковчеге было “по паре”; упоминаются также дети сыновей, т.е. внуки Ноя. По Библии, дети сыновей Ноевых родились после Потопа (Бытие, 10:1), ведь согласно каноническому тексту, Ной выступает как прародитель будущего человечества и лишь после Потопа получает от Бога благословение подобное тому, что в начале мира получил первый человек Адам: “Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю” (Бытие, 9:11; ср. 1:28). Вообще, число детей Ноя, определяемое двумя, не так уж редко встречается в фольклорных рассказах о Потопе. Так, на северо-западе Болгарии рассказывают, что когда после Потопа Ной заснул, опьяненный виноградным вином, один из его сыновей насмеялся над его наготой, второй же сын повел себя почтительно по отношению к отцу. Первого сына Ной

проклял, и от него впоследствии произошли цыгане; второго благословил, и он стал предком болгар (Берковско, 1991; зап. Ф. Бадалановой). Согласно другой болгарской легенде, в ковчеге с Ноем были две его дочери, которые после Потопа напоили отца вином и по очереди спали с ним, чтобы дать начало новому человеческому роду (Берковско, 1989; зап. Ф. Бадалановой). Эти славянские легенды не только трактуют Потоп как событие, положившее начало разделению человеческого рода на различные этносы, но и связывают его с другими событиями, описанными в книге Бытия (ср. историю Лота и его дочерей; Бытие, 19:31-36). О чудесном увеличении семьи Ноя еще до Потопа повествует болгарская легенда (Прилеп): когда Ной решил строить ковчег, он нанял мастера, который потребовал в награду дочь Ноя в жены. Но этот мастер привел с собой еще двух помощников, и те также попросили для себя жен. Бог выручил Ноя в трудной ситуации, превратив в девушек ослицу и кошку (БНТ 11:475-476).

В славянских легендах Потоп может представляться как одно в цепи Божьих наказаний (наряду с испытаниями огнем и льдом, уже постигшими когда-то людей; житом., ПА, 1981; зап. автора) или как кара за дерзкий эксперимент - строительство Вавилонской башни (болг., см. Приложение, N 7, запись из Бессарабии). Эта природная катастрофа может вообще стоять как бы вне времени, в том числе и библейского. Именно так трактует Потоп болгарская легенда о самозарождении жизни, когда из тины, оставшейся на поверхности земли, вырастают грибы и из них появляются первые люди - мужчина и женщина (Фолклорен еротикон 1993:116-117).

Поскольку Потоп осознается как своего рода повторное Сотворение мира, то в ковчеге может находиться сам Господь, а с ним первые люди, Адам и Ева (болг., Санданско, 1990; зап. Ф. Бадалановой; аналогичный сюжет, но в очень редуцированной форме, был записан в Житомирском Полесье, ПА, 1981). Адам и Ева, как и в райском саду, собирают вокруг себя животных (болг.,



Берковско), а ковчег в конце концов оказывается у горы "Арарай" (болг., см. Приложение, N 6, запись из Бессарабии; здесь показательна контаминация сакральных топонимов *Арарат* и *Рай*). Соответственно, после Потопа на земле остается первая пара людей - Адам и Ева, с которых и начинается человеческий род: "Як начинáўся свет, так быў патоп, и людей уже не было. Так токо астаўса Адам и Ева. И яны сатвары́ли и пашо́ў народ" (мозыр., ПА, 1983; зап. автора). Подобные рассказы бытуют у болгар Таврии, на северо-западе и юго-западе Болгарии (Берковско, Санданско; зап. Ф. Бадалановой). Отметим, что в болгарских легендах иногда подчеркивается, что от Адама и Евы произошел не человеческий род вообще, а конкретно болгары (зап. Болгария, Кюстендилско, 1989; зап. П. Иванова), или же не только люди, но и обезьяны (*маймуноско поколение*), которые родственны человеку и появились раньше современных людей (Берковско, 1983; зап. Р. Малчева).

Целый год плывал Ноев ковчег, и за этот длительный срок там произошло множество всяких событий, порой драматичных, повлиявших на последующее развитие живой природы и человеческой цивилизации. Еврейские легенды рассказывают, что Ной собрал в ковчег по семь пар чистых животных и по две пары нечистых, чтобы восстановить равновесие в природе, т.к. до Потопа число нечистых животных превышало количество чистых - звери и птицы, подобно людям, погрязли в прелюбодейном совокуплении (Ginzberg 1956:75). Ной допустил в ковчег только тех, чья порода не была испорчена смешением с другими видами. По славянским версиям, Ной собрал в ковчег всех представителей животного царства - зверей, птиц и даже гадов: "вужо́ў, жаб, шо было́ до пото́па на све́те, ўсех взаў" (житом., ПА, 1981; зап. автора). Как следует из некоторых болгарских народных рассказов, Бог наделил Ноя даром магического слова (*басмата* - заклинания), чтобы ему было легче собрать многочисленных животных (см. Приложение N 5, запись из Санданско). Еврейские версии также упоминают, что Бог дал Ною священную книгу, когда-то

врученную Адаму в раю ангелом Разиэлем. В этой книге Ной нашел все необходимые сведения для постройки ковчега и заклинания для сбора в ковчег животных (Ginzberg 1956:73).

В еврейских легендах среди обитателей ковчега упоминаются мифические создания - феникс, который за свое смиренное поведение и нетребовательность в ковчеге (терпеливо дожидался пищи и не беспокоил Ноя) получил право на вечную жизнь (согласно другой версии, феникс заслужил бессмертие, т.к. единственный из всех в раю отказался попробовать плод, предложенный ему Евой; см. НМ:77); огромный зверь *реем* (или пара этих молодых зверей), который плыл, привязанный к ковчегу, и таким образом пережил Потоп (Агада 1993:20; НМ:54, 111, 114). Отметим, что из всех животных-монстров, созданных Богом в начале творения, легенды о Потопе упоминают только реема, оставляя без внимания судьбу левиафана, бегемота и птицы Зиз.

Славянские легенды не упоминают среди животных в ковчеге никого из баснословных существ (хотя, в принципе, существование их в начале творения, видимо, предполагалось; ср., например, изображения рая на русских лубочных картинках, где наряду с различными животными мы видим антропоморфное существо - райскую птицу Сирина), но связывают Потоп с исчезновением с лица земли некоторых животных. Так, понадеявшись на свою силу и выносливость, погибает во время Потопа мифический единорог (*идинарох, таганрох, носорожець, однориг*) - легенды о нем распространены в фольклоре украинцев и поляков, а также на Смоленщине (Чубинский 1872, 1/1:211; Добровольский 1891:239; ЕЗ 13:249; Nowosielski 1857:10; Gustawicz 1881:133; Kolberg 1962:11). Если принять во внимание ограниченный ареал распространения этого сюжета в славянском фольклоре, типологически сходный сюжет о *рееме*, традиционную передачу библейского *реем* в славянских книжных источниках как *единорог* или *инорог*, а также указания на существование средневековых народных

еврейских легенд о том, что “единорог утонул во время Потопа, потому что не поместился в ковчег” (FFE 1988:642), можно предположить в данном случае влияние еврейской традиции на славянскую в результате непосредственных этнокультурных контактов. Иногда в легендах о Потопе единорог выступает как некая большая птица, *птах одноріг, йиден птах виликий з йидним рогом* (ЕЗ 13:3), *птах носорожець* (Драгоманов 1872:95-96). Причисление единорога к роду птиц сближает предания о нем с белорусскими легендами о лебедь по имени Стратим. Подобно единорогу, Стратим отказался войти в ковчег и плавал по волнам. Птицы садились ему на спину, а когда начали садиться Стратиму на клюв, он не выдержал их тяжести и утонул (Романов 1891:10). С Потопом связывается в славянских легендах мотив гибели мифического птичьего царя Кука. В рассказе из Пинского Полесья *кук-птица* отказался войти в ковчег, а после Потопа птицы нашли его в гнезде мертвым (это единственная пока в славянском ареале версия легенды, где Кук выступает в связи с Потопом; ПЭС:139). Такая же судьба постигла огромного грифа, которого не взяли в ковчег (укр., Nowosielski 1857:10). Нет на свете самца кукушки: он утонул, когда во время Потопа Ной выпустил его из ковчега (пол., Lud 9:65-66). Однако не все животные, не попавшие в ковчег, имели такую печальную участь. Забытый Адамом и Евой еж благополучно свернулся в клубок и носился по волнам - он пережил Потоп и за это его называют *Стара вера* (болг., Берковско, 1983; зап. Р. Малчева; ср. другие мотивировки этого народного названия ежа: Георгиева 1983:18; Маринов 1914:10). Ной не взял в ковчег сокола, который летал над водой 12 дней и 12 ночей и остался цел (укр., Драгоманов 1872:95).

Как повествуют еврейские легенды, Ной запретил всем обитателям ковчега - и людям, и животным - вступать друг с другом в интимные отношения. Запрет нарушили трое - его сын Хам, собака и ворон, за что и были наказаны проклятием (НМ:114). Славянские предания описывают ситуацию в ковчеге прямо противоположным образом. По

белорусской легенде, во время пребывания в ковчеге “птахи и птушки спарилися, а кукуш так не влюбил своей самки, что когда в Петров день животные выходили из ковчега, Ной должен был передать другим птицам покинутую кукушку” (Никифоровский 1897:192-193). Болгарская версия также говорит о смешении мужских и женских особей в ковчеге (Берковско, 1983; зап. Р. Малчева).

Многочисленные обитатели ковчега, как рассказывают о них еврейские легенды, требовали бесконечного внимания к себе; Ной и его сыновья выбивались из сил, чтобы обеспечить их пищей (НМ:113). Ковчег Ноя напоминает здесь некий плавучий зверинец, где животные полностью зависят от человека. Иначе рисуется ситуация в славянских преданиях. Во время долгого плавания для каждого существа нашлась работа. “Вужá бэрэ и кáжэ: “Если пробѣца коўчег, то он дírку закрые, пробоину”. Вуж его спас [когда ковчег был поврежден]. А жаба набирала воду. Коlíсь же плавать не умели, и жаба помогала. Коноплíники - те зерно ему розвели. Они полетели и выгребли, як спала вода, и просо, и жыто, и пшеницу. А вон взяў собаку и ката в ковчезе. Собака с котом переплыли, нашли место сýхе, то приплывлí до его и сказали, шо е такое место, де можно сеять” (житом., ПА, 1981; зап. автора). Предусмотрительный Ной взял ужа в ковчег на случай, если в днище появится пробоина. Здесь в народной легенде ощущается отголосок апокрифического сказания о Потопе, где повествуется о том, что дьявол проник в ковчег в виде мыши и пытался прогрызть дыру в ковчеге, чтобы погубить праведника Ноя, а уж заткнул своим телом пробоину (ПСРЛ, 3:18; см. Приложение, N 1, запись из Чернобыльского Полесья; ср. другую версию легенды, когда спасителем ковчега оказывается лев или кошка (Островский 1995:48-48; Островский, Баранов 1996:22-23; Приложение, N 5, запись из Санданско, Болгария)). В другом фольклорном рассказе ужу (“гаду”) отводится не менее важная роль: “Есть гад - когда вони ездили на ковчег, сказано булó гада взять. Гад (вуж) помог ёму: давáв сведеня (свѣще вин)” (житом., ПА, 1981; зап. И. Морозова).

Вероятно, своим свистом уж о чем-то оповещал обитателей ковчега. Трогательны в своей заботе о людях и другие персонажи рассказа о Потопе. Жаба набирает воду для неумеющих плавать людей, воробьи (*конопляники*) добывают зерно, собака и кот находят сухое место для посева семян. Случайны ли эти мотивы в народной легенде? Думается, что нет.

В народной традиции славян воробьи связаны с обрядами, призванными обеспечить плодородие земли; зафиксированы следы культа птиц, их связи с земледельческой магией (Тульцева 1982:163-179). Так, в Брестском уезде Гродненской губ. бытовал обычай накануне Нового года ловить воробьев и готовить из них жаркое. В этот же день сжигали двух воробьев, а пепел хранили до весеннего сева. Весной пепел смешивали с зернами овса или ячменя и начинали сев (Крачковский 1874:172-173). В Ковельском уезде на Волыни 31 декабря накануне Нового года ловили в сарае воробьев и бросали их в огонь, собирали пепел и хранили до посева, а затем вместе с семенами бросали в землю (Чубинский 1872, 3:437). У южных славян (сербов и болгар) также существовал рождественский обычай ловить воробьев, запекать и съедать их; похожий ритуал известен и у кашубов (Толстой 1985:148). Таким образом, можно предположить, что воробьи, “подарившие” Ною просо, жито и пшеницу, неслучайно появились в славянской легенде, повествующей не только о гибели старого мира, но и о начале нового человечества и его культуры. Собака и кот, также помогавшие людям в возобновлении “послепотопного” земледелия, напоминают нам другую легенду - о “собачьем и кошачьем хлебе”, которая широко распространена в Восточном Полесье. В давние времена колос начинался от самой земли, но Бог уменьшил его, наказав людей за непочтительное отношение к хлебу. Оставил лишь малую долю для собаки и кота. Добрые животные уступили свой хлеб людям, и с тех пор в благодарность люди угощают собаку и кота первым хлебом из зерна нового урожая: “И пёршым хлебом угощають: нарвуть

хмелю, обкрутят дѣжку и даютъ коту и собацы” (житом., ПА, 1981; зап. Е. Лебедевой). В этой легенде интересен не только занимательный сюжет. Представляется возможным увидеть здесь также отражение древних форм ритуального кормления животных (например, остатками пищи от рождественского стола; см. подробнее: Виноградова 1982:193-194). Так подробности описания плавания и обитателей ковчега дают возможность убедиться, что в ткань “библейских” народных легенд органически входят понятия, приметы, поверья, связанные с архаическим пластом славянской духовной культуры.

Но вот природное бедствие подошло к концу. Несколько раз Ной выпускал из ковчега птиц на поиски земли: “А патом стали видны вершыны и деревья. И ён выпустиў пару галубкоў, и ёни сели на деревья. Значыць, стала суха” (гомел., ПА, 1982; зап. Е. Лебедевой). Согласно варианту легенды из Житомирской обл., на поиски земли трижды летал голубь, “третий раз прынис на ножках писок, и там вин [Ной] остановился [...] Де воні остановилися, там була суша, там им указано и приказано, шоб воні там жили” (ПА, 1981; зап. И. Морозова). Приведем для сравнения этиологическую легенду из южнославянского региона (Босния, Жиче), которая объясняет, отчего у голубя красные лапы: выпущенный из ковчега голубь обнаружил сушу и ступил там в кровь (Ђорђевић 1958:53). Считается, что все звери умеют плавать со времен Всемирного Потопа. На Ровенщине рассказывают, что человек выпустил из мешка всех зверей, не доплыв на челне (ковчеге. - А.Г.) до самого берега острова; они доплыли до суши сами, и с тех пор любой из зверей может проплыть хоть немного (ПА, 1978; зап. А. Гуры).

Сравнение еврейских и славянских народных легенд, посвященных теме Всемирного Потопа, показывает, как следуя в целом за первоисточником, фольклорные предания вносят в трактовку сюжета черты национального менталитета и фрагменты архаических верований.

## Литература

1. Агада 1993 - Агада. Сказания, притчи, изречения Талмуда и мидрашей / Перевод С.Г. Фруга. М., 1993.
2. БНТ 11 - Българско народно творчество. Т. 11: Народни предания и легенди. София, 1963.
3. Виноградова 1982 - *Виноградова Л.Н.* Зимняя кадендарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования. М., 1982.
4. Георгиева 1983 - *Георгиева И.* Българска народна митология. Слфия, 1983.
5. Ђорђевић 1958 - *Ђорђевић Т.Р.* Природа у веровању и предању нашега народа. Београд, 1958. Т. 2.
6. Добровольский 1891 - *Добровольский В.Н.* Смоленский этнографический сборник. СПб., 1891. Ч. 1.
7. Драгоманов 1872 - *Драгоманов М.* Малоросские народные предания и рассказы. Киев, 1872.
8. ЕЗ 13 - Етнографічний збірник. Львів, 1902. Т. 13.
9. Крачковский 1874 - *Крачковский Ю.Ф.* Быт западнорусского селянина. М., 1874.
10. Маринов 1914 - *Маринов Д.* Народна вяра и религиозни народни обичаи. София, 1914.
11. Никифоровский 1897 - *Никифоровский Н.Я.* Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах <...> в Витебской Белоруссии. Витебск, 1897.
12. Островский 1995 - *Островский А.Б.* Лев - спаситель Ноева ковчега // Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов). Тезисы докладов. М., 1995. С. 48-51.
13. Островский, Баранов 1996 - *Островский А.Б., Баранов Д.А.* Лев в русском крестьянском искусстве // Живая старина. 1996. N 3. С. 21-23.
14. ПСРЛ 3 - Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1862. Вып. 3.
15. ПЭС - Полесский этнолингвистический сборник. М., 1983.
16. Романов 1891 - *Романов Е.Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. Вып. 4.
17. Сокіл 1995 - *Сокіл В.* Народні легенди та перекази

українців Карпат. Київ, 1995.

18. Толстой 1985 - *Толстой Н.И.* Рудименты форм древней духовной культуры в Полесье и их общеславянское значение // Региональные особенности восточнославянских языков, литератур, фольклора и методы их изучения. Тезисы докладов и сообщений III респ. конференции. Ч. 2. Гомель, 1985. С. 147-149.
19. Тульцева 1982 - *Тульцева Л.А.* Символика воробья в обрядах и обрядовом фольклоре (в связи с вопросом о культе птиц в аграрном календаре) // Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982. С. 163-179.
20. Фолклорен еротикон 1993 - *Фолклорен еротикон / Съст. Ф. Бадаланова.* София, 1993. Т. 1.
21. Чубинский 1872, 1 и 3 - *Чубинский П.П.* Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край. СПб., 1872. Т. 1 (ч. 1), т. 3.
22. FFE 1988 - *Mercatante A.S.* The Facts on File Encyclopedia of World Mythology and Legend. New York, 1988.
23. Ginzberg 1956 - *Ginzberg L.* Legends of the Bible. New York, 1956.
24. Gustawicz 1881 - *Gustawicz B.* Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiosa wiadomosci do antropologii krajowej. Krakow, 1881. Т. 5. 102-186.
25. НМ - *Graves R., Patai R.* Hebrew Myths. The Book of Genesis. New York, 1966.
26. Kolberg 1962 - *Kolberg O.* Dzieła wszystkie. Wrocław—Poznans, 1962. Т. 7.
27. Lud 9 - Lud. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze. Lwow, 1903. Т. 9.
28. Nowosielski 1857 - *Nowosielski A.* Lud Ukrainsski. Wilno, 1857. Т. 2.

## Приложение

В Приложении публикуются тексты, записанные в разные годы участниками Полесских этнолингвистических экспедиций (руководитель Н.И. Толстой), а также тексты, собранные Ф. Бадалановой во время полевых исследований в Болгарии и в болгарских селах Молдавии и Украины



(полный свод материалов см.: Българска фолклорна Библия / Съст. Ф. Бадаланова (под печат)).

1. с. Дубровка, Добрушский р-н, Гомельская обл., 1982; зап. Е. Лебедевой.

“Быў патоп. Толькі Ной, праведник, спáсса. Ной тры́цать гадóў кавчэ́г строиў. А яму́ ня ве́рили, все смея́лися мужыкі́, тапары́ кра́ли. И быў кавчэ́г, тры́цать метраў даўжыны́ и шырыны́. И Ной казаў: “Пакайцеся, лю́ди,” - а ані́ смея́лись. И прійшоў той дзень, и пашоў дошч. И ўсе лезли хавáца. Ной взяў сваё семе́йствó: сыноў двух, их дзятей, ската па па́ре и пт́ицу, галубе́й двох, взяў ў кавчэ́г ўсё, шо на́да было́ на свете. Аблюў кавчэ́г смалой и ё́ни плавали. Сорак дней и начэ́й плавали. Ужэ́ вершыны дере́вьеў пахавáлись, лю́ди и дети. И падплыў ё́н к гарэ Ара́рат. А патом стали видны вершыны и дере́вья. И ё́н выпустиў па́ру галубкоў и ё́ни сели на дере́вья. Значы́ть, ста́ла сýхо”.

2. с. Копачи, Чернобыльский р-н Киевская обл., 1985; зап. О. Санниковой.

“[Люди были грешные.] А Буг наслáў кáру, шоб сўэ́стí с то́го сўэ́та. Ўэ́сь сўэ́т потопі́ла. А быў праўэ́дны челоўэ́к. Ё́н зробиў карабел, каўчэ́г. Ё́н се зробиў, ужэ́ яму́ переказу́ае а́нгел: “Крой”. Ста́ла хма́ра наступáти... Ўзяў ка́ждой тўари по па́ри. [Жена Ноя не хотела входить в ковчег.] Як ю́н еé гукаў, гукаў, не идé. Кáжэ: “Ўойди́, сатана́”. [Она вошла, а вместе с ней в ковчег проник дьявол. Вода все затапливала мир,] пт́ици на ўэ́рху́шках потону́ли. А та ж сатана́ да проўэ́ртэў дírку. А ўуж ўзяў да заткнуў дírку. Бог поси́лае го́лубя: иди́, шука́й зэмлю. Го́лубь летаў, ўэ́сь сўэ́т облетаў, землі́ не найшоў. [Бог послал голубку.] Го́лубка полете́ла, ўэ́сь сўэ́т облете́ла, нашлá горби́ночку. Села́ на горби́ночку и ўи́рўала цўэ́ти́ночку. Да ўзя́ла дуби́ночку, полете́ла, понесла́ до копча́. Ной дўэ́ри отўора́е, голубку ўпусkáе. Ста́ла ўода [убыва́ть], стаў Бог ўипуска́ть. А ўуж кáжэ: “Заплати́ кроўю́, шо я спас ўсих люде́й”. [Бог послал комара узнать,] кото́ра кроў лу́чча. [Комар прилетает, уж спрашивает:] кото́ра кроў лу́чча? Кома́р сказаў, шо чо́лоўэ́ча.

Буг недочуў, [переспросил]. А ўоўк крычыць: жабеча! За тэ ўоўку назначэна скатіна [одна] из десьці дсятін. [А комар пьет кровь людей]”.

3. с. Буды, Овручский р-н, Житомирская обл., 1981; зап. И. Морозова.

“Когда був потоп, там сказано було... Усэ птаство от потопа стало гинуть. Ноев ковчег набрав птыци, и вонó осталося [жить]. А бусел - сказано було: “Бери голуби у той ковчег, голуб вам покаже всэ”. Тры разы литав. Третий раз прынис на ножках писок, и там вин [Ной] остановився. Когда брав он птицы в сэбэ, бусел не хотив йти. А потим каже: “Нет, и я пойду на спасения!” А когда був Адам и Ева (де вони остановилися, там була суша, там им указано и приказано, шоб вони там жили). Потом полегли отдыхать и йим сниться: случай будэ. Було сказано: “Не трогай дэрэв!” Когда вони потрогали дерэва, стыд и сóром [появился]. Есть гад - когда вони ездили на ковчег, сказано було гада взять. Гад (вуж) помог ёму: давав свэденья, свыще вин”.

4. с. Тхорин, Овручский р-н, Житомирская обл., 1981; зап. О. Беловой.

“Дож ишоў цэлый мэсяц. Мабуть Илля сказаў томú Ною, шоб зробіў коўчег. Зробіў. Вужоў, жаб, шо было до потопа на свёте, ўсех взаў. Он плавал цэлый год. Сыны, дочки [все с ним]. Вужа бэрэ и каже: “Если побьэца коўчег, то он дírку закрые, пробóину”. Вуж его спас [когда появилась пробоина]. А жаба набирала воду. Колись же плавать не умели, и жаба помогала. Конопляники - те зерно ему розвели. Они полетели и выгребли, як спада вода, и прóсо, и жыто, и пшеницу. А вон взяў собаку и котá в ковчезе. Собака с котом переплыли, нашли мéсто сýхе, то приплывли до его и сказа́ли, шо е такóе мéсто, де мóжно сэять”.

5. с. Крупник, обл. Санданско, Болгария, 1994; зап. Ф. Бадалановой.

“Откак Исус Христос е създаден - от него насам имаме

памет. А преди не знаеме как е... Той е отделил земята от водата - за да има къде да живее народа: да има и вода, да има и сухо да живее народа. А Той, когато е станал първия претоп - потоп, за Ной нали знаете? Ковчег, дето е правил, той е Ной - и Той му е казал: "Ной, ти трябва да събереш от секакво животно, от ке стане претоп! Потоп ке стане - да меже да остане плод!" И тогава той казал: "Аз как мога да събера секакво животно? И то треба да са по две!" - "А! Много лесно!" - казва. Той му дал като на тия, що ловат змиите - басмата, какви думи да предума; какво Исус Христос му е казал и той [Ной] щом е издумал - и всичко се събира по две и ги събира във ковчег. Стари хора преди това ни разправаха: добре, ам и Гявола му се свиди да остане така от него и пуска мишгът - вие плъх ли му [викате], плъха - и провъртел отдоле ковчег: да влезе вода да се издават вътре. И Исус Христос свалия ръкавицата и я нарече "котка" и затвара дувката там - и не можъл нищо да направи [дявлът посредством вмешателството на плъха]. И се спасили... Некой разправаше, че уж некъде по Предел некъде... не Предел, ами къде Елтепе некъде... къде бил тоя ковчег застанал <...> Дали е тука в България некъде по наште планини, дали по други планини - ковчег е излезъл най на високото место и там застанал <...>".

(Бог (Иисус Христос) отделил сушу от воды, чтобы люди жили на земле. А когда настал первый потоп <...>, Он сказал Нюю: "Ной, когда придет потоп, собери всех животных, чтобы сохранить их". А Ной спросил: "Как же я соберу всех, и тем более по двое?" И Бог дал ему заклинания, подобные тем, что используют змееловы, И Ной собрал всех животных в ковчег. <...> Дьявол запустил в ковчег мышь или крысу, чтобы та прогрызла ковчег. Но Иисус Христос свалил рукавицу, назвал ее "кошкой" и закрыл пробоину. <...> И ковчег остановился около высокой горы, где Предел или где Елтепе [местные топонимы]...)

6. с. Кортен, Бессарабия, Чадыр-Лунгский р-н, Молдавия, 1981; зап. Ф. Бадалановой.

"Гату казал Госпудь: "Който вярва, той шгъ съ спаси!" -

той казал на Ноя да направи параход и шъ съ спаси той с негувите синове и негувитя дъщери. И направи тоз параход за колкото години - и му казал да има за сичкото клетка за жувотните: зверове, добитъци. Сичкото по земята, куету ходи, за сичкото да има клетка. И той, Ной направи. И държал парахода седем дена открит. и сѣ казал на народа да се покае, че ше вали такъви дъжд. И те казвали: “Не е право!” И парахода бил на баир. Наченало да вали - сорок дни! От земята извира и от небето съ излива. Съ оторили сичките хълми. И колкото валяло - и парахода съ дигнал. И го изфърлило не една гора - Арарай. И Госпудъ слял и пушал сичкото жувотно. Взел да дели водата, взел да дели земята - за шест дена го направи.

(Когда сказал Господь: “Кто верует, тот спасется!”, то велел Ною построить пароход, чтобы спастись вместе с сыновьями и дочерьми. И построил тот пароход, и в нем были клетки для всех зверей и скотов. Ной держал пароход открытым семь дней, и уговаривал людей покаяться, потому что близится большой дождь. Но люди говорили: “Это не правда!” А пароход стоял на горе. И начался дождь, и шел он сорок дней. Вода били ключом из земли и изливалась с неба. Всплыл пароход, и прибило его к одной горе - Арарай <...>)

7. с. Чеишии, Бессарабия, Болгардский р-н, Одесская обл., 1984; зап. Ф. Бадалановой.

“Хората решили да строят една голяма стълба - да стигнат до Госпудъ и да станат също такива както Госпудъ - да имат такава сила, както Той. И строили, строили - и много добре съ разбирали, защото всички говорели на един език. А гък Госпудъ съ разсърдил и им объркал езиците - направи така, че наченали да приказват на разни езици. И зели да ни съ отбират. И строежа съ прекратил.

И сетне още Госпудъ кво да ги накаже - казал да вали сорок дена и сорок нощи, да вали дъжд. И тоа дъжд наченал да вали. Валяло, валяло, валяло - и сичките ора съ издавили. И останал сал един чуляк, със своята семья - той съ спасил. Госпудъ му казал да си направи един кораб и той направи тоя кораб и

съ спасил със неговата семья. И там сбрал от каквито животни: и птици, и насекоми е имало - сбрал на тоа кораб и много, много дни плували със тоя кораб и тоя чуляк все е пускал гълъбчето - да види пъг кацне ли няйде, де има суша. Един ден вече дъжда като престанал да вали, един път гълъбчето съ вернало, втория път гълъбчето съ вернало, третия пъг съ вернало, ама държало в калвуна си, да речем, едно листо. И те разбарли вече, че има някъде близко суша. И отишли - и имало само върха на една гора - Арарат. И те там съ спряли. И когато водата спгднала, сичките жувотни излезли и тгй...”

(Люди решили построить высокую башню, чтобы добраться до Бога и стать такими же, как Бог, иметь такую же силу. И строили, строили, потому что все говорили на одном языке. И рассердился Господь и смешал им наречия, сделал так, что все они заговорили на разных языках. Перестали люди понимать друг друга и прекратили стройку.

Потом Бог наказал их - сорок дней и ночей шел дождь, и все люди утонули. Остался один человек со своей семьей, спасся. Господь сказал ему построить корабль. Построил он корабль и собрал в него всех животных, и птиц, и насекомых. Много дней они плавали, и человек выпускал голубя, не найдет ли где земли. Первый раз голубь вернулся ни с чем, второй раз вернулся, а в третий принес в клюве лист. И все поняли, что близко суша, это быда вершина горы Арарат. И когда спала вода, вышли все животные...)

**“Иосиф Прекрасный”: от сновидца к мученику**

История об Иосифе, сыне Иакова и Рахили, проданном его старшими братьями (сыновьями Лии, другой жены, и двух рабынь) в рабство в Египет, возвысившегося там до положения правителя, а затем приведшем в Египет весь народ Израиля, воспроизведена, полностью или фрагментарно, в русских христианских источниках - в Толковой Палее (списки нач. XV-XVIII вв.) и духовных стихах. Из непосредственного сопоставления русских источников с библейским текстом - по сюжету, образному строю - сразу же обнаруживаются как утраты, так и дополнения. Некоторые из них вполне объяснимы процессами межконфессиональной и межжанровой трансмиссии, однако вслед за этим возникает вопрос о сохранении либо изменении в общей смысловой направленности сюжета, иначе говоря, о различии в трактовке деяний Иосифа в двух религиозно-культурных традициях - еврейской библейской и русской христианской.

В силу этого поэлементное сопоставление сюжета, образов в этих двух традициях может иметь лишь предварительный характер, служащий скорее введением к проблеме. Для ее постановки и разрешения потребуется, во-первых, экспликация внутренней логической организации первоисточника - истории, излагаемой на протяжении глав 37-50 книги “Бытия”, - и, во-вторых, оценка того, как выявленные ключевые признаки целостного повествования представлены на иной культурной почве.

Начнем с краткого обзора тех дополнений и утрат в сюжете, которые, по-видимому, осознавались носителями русской христианской традиции, а в текстах Толковой Палеи это производилось также намеренно, в согласии с задачами жанра.

Приведем примеры, когда те или иные эпизоды в тексте

Палеи снабжены назидательным толкованием. Так, отправление Иаковом Иосифа в Сихем к братьям в Палее (нач. XV в.) уподоблено действию Бога, пославшего Иисуса Христа, “СНЬ СВОИ посьтить мира”<sup>1</sup>: ров без воды, куда братья ввергли Иосифа, сопоставлен с гробом Христа, откуда Он воскрес без тления; деньги, полученные братьями за продажу Иосифа купцам, - с серебряниками Иуды; похотливая жена Потифара - с самаритянкой (Еванг. от Иоанна 4); пребывание Иосифа в темнице с двумя чиновниками фараона (“скопыцема фаоновымы” - Палея), из которых позднее один прощен, а другого казнят, - с посмертной судьбой души тех двух разбойников, что были распяты на горе Голгофе в одно время с Христом: рай для одного и геена огненная для другого.

Кроме назидательного истолкования - специфического для жанра Палеи религиозно-доктринального прибавления в содержании, - и в Палее, и в духовных стихах встречается прямое прибавление эпизодов, служащее для усиления выше обозначенной христианской метафоры. Среди них наиболее важную роль играет, по-видимому, эпизод о том, как купцы с доставшимся им Иосифом по пути в Египет проезжают мимо могилы его матери Рахили и “отпускают Осипа чудным крестам помолиться, к матерному гробу приложиться”<sup>2</sup>. Плач Иосифа на могиле его матери - жалоба о своих мучениях с просьбой взять его на небо - мог составить и самостоятельный сюжет духовных стихов - “Плач Иосифа Прекрасного”. В стихе, записанном Е.Р. Романовым у белорусов в конце XIX в., говорится, что “страдав Восип тридцать три лещия”, затем, отправившись на могилу матери, поведал ей (подразумевается, ее душе) о своих муках и печали - и Господь, в ответ на просьбу Восипа, прислал трех ангелов, унесших страдальца на небеса в рай<sup>3</sup>.

Предваряя рассмотрение Иосифа как сновидца, отметим еще один добавленный в русском источнике эпизод, служащий, вероятно, репликой к новозаветному сюжету о насыщении в пустынном месте, на горе пятью хлебами пяти тысяч человек (Еванг. от Иоанна 6:1-14). В западно-

украинской рукописи Палеи XVIII в. рассказывается о сне, приснившемся Иосифу перед тем, как его вывели из темницы к фараону: он находится на очень красивом поле, стоит на высоком месте, там много разных людей; он берет пшеничные колосья, вынимает их и передает зерно людям из своих рук<sup>4</sup>.

К числу тех отличий от библейского первоисточника, которые были произведены сознательно, в ключе русской христианской традиции, следует отнести, кроме изменений в сюжете, и смысловую переакцентировку некоторых качеств Иосифа. Особенная красота Иосифа (плавно переходящая и в духовных стихах, и в Палее в прекрасное достоинство его души), неоднократно упоминаемая в любом из русских источников, служит в них, как правило, мотивировкой отношения к Иосифу со стороны отца, позитивного (“...Отца своего Якова спотешает своей великой красотой, своей отличной лепотой”<sup>5</sup>) и со стороны братьев, негативного. Однако в кн. Бытия дана совершенно иная мотивировка выделенности Иосифа отцом (“Израиль любил Иосифа больше всех своих сыновей, ибо он был у него сын старости...” - Быт. 37:3)<sup>6</sup>, и об особенной красоте Иосифа упоминается гораздо позднее, только как о предпосылке для жены Потифара соблазнить юношу - раба (Быт. 39:6-7).

В духовных стихах Иосиф не столько истолковывает сны, сколько пророчит в связи с ними, (“... вещь царю фараону”<sup>7</sup>), сны могут иначе излагаться и даже не упоминаться. В библейском первоисточнике Иосиф не назван пророком, и Бог ему не являлся. Полагаем, что и акцент на особенном прекрасном облике Иосифа, и приписывание ему пророческого дара, вкупе с акцентировкой его мучений дополняют общую метафору, состоящую в уподоблении его Христу.

Некоторые элементы повествования в духовных стихах, также изменяющие сюжет, восходят, несомненно, к традициям славяно-русского героического эпоса. Так, в отличие от библейского текста, Иосиф, успешно толкующий сны фараона, становится не просто правителем, а получает корону



и полцарства, и фараон нарекает его “вторым царем” с правом унаследовать все царство, а “всии князья, вси бояра ... вся египетская купчина за Осипа Господа помолили, за Осипа присягу принимали, за Осипа крест целовали, Осипа царем возносили”<sup>8</sup>.

В тех же традициях описана в духовном стихе встреча Иосифа с пришедшим в Египет его отцом: слепого Якова сначала подводят, как бы для объятий с сыном, к столбу, обшитому бархатом, а затем уже к Иосифу: иначе, как говорит сам Яков, “зажал бы с тоску тебя до смерти”<sup>9</sup>. Если в первом приведенном примере налицо гиперболизация общественного ответа на деяния героя - толкование снов, - что знаменует его высокую государственную, народную значимость, то во втором примере происходит гиперболизация качеств персонажа: Иаков представлен богатырем (ср.: Быт. 46:29 - такой элемент отсутствует в описании встречи).

Не вдаваясь в перечисление эпизодов, утраченных в сюжете в процессе межкультурной трансмиссии, отметим, что наиболее подвержены сокращению, выпадению тексты снов - как самого Иосифа, так и тех, что он толкует. При этом в повествовании, в особенности в библейском первоисточнике, именно снам, толкованию снов отведена роль решающего двигателя повествования и, во-вторых, все сны (в единстве с их интерпретацией, представленной в тексте) имеют прогностическую для конкретного развертывания событий значимость. Поэтому для оценки того, что же утрачивается в русских источниках с утратой полноты в изложении снов и снотолкований, требуется сначала более конкретно определить их логико-семиотический статус, иначе говоря, внутренне организующую роль в самом библейском тексте на протяжении глав 37-50. Полагаем, что это, возможно, составит основу и для ответа на ранее сформулированный вопрос о преобразовании общей смысловой направленности истории об Иосифе в результате рецепции сюжета на русской христианской почве.

Сны и снотолкования Иосифа занимают выдающееся место не только в книге Бытия, но вообще в библейском

танахическом собрании, включающем в себя, кроме Пятикнижия, книги Пророков и Писания. Во-первых, в отличие от многих ситуаций, встречающихся в других канонизированных иудейской (а затем и христианской) традицией текстах, сновидцем и снотолкователем здесь оказывается не пророк. Во-вторых, лишь в книге Бытия сновидения (сны самого Иосифа) сбываются только к концу весьма длительного повествования, задавая для последнего не только мотив, но и некий логико-организующий импульс.

Представим кратко<sup>10</sup>, используя структурно-семиотический подход к анализу текста глав 37-50 книги Бытия, каким образом содержание сновидений влияет на построение и развертывание единой логической схемы повествования. Сновидения можно классифицировать по: а) их принадлежности - сны Иосифа и сны других персонажей - виночерпия и пекаря, фараона, - относительно которых он выступает толкователем (его сны сначала толкуют братья, а затем отец, и в конечном счете их прогностическое содержание так и остается не вполне ясным); б) по срокам - сбываются сны тотчас или на протяжении ряда событий.

Всем сновидениям, содержащимся в книге Бытия, присущи две общие черты: во-первых, они представлены попарно, как бы означивая общую структурную схему и, возможно, общность содержания ("один ... сон" - таково мнение Иосифа о двух снах фараона); во-вторых, во всех снах присутствуют числа, или количества предметов, временных отрезков, обладающих прогностическим значением. Напомним: виноградная лоза с 3 ветвями в сне виночерпия - через 3 дня фараон освободит из темницы и возвратит на прежнюю должность (прогноз Иосифа, и именно таковы сразу следующие события). Трех корзинам на голове, из которых птицы клюют яства (сон пекаря в темнице) - соответствует прогнозу Иосифа о том, что через 3 дня фараон снимет голову со сновидца, повесит его на дереве. Аналогично, для снов фараона 7 коровам, тучным и тощим, причем в обоих снах тучные затем оказываются поглощенными тощими, - в прогнозе Иосифа соответствуют 7 сытых лет, сменяемых

7 годами голода.

Наконец, для снов самого Иосифа, где в первом его сноп, принявший вертикальное положение, окружают и кланяются 11 снопов его братьев, а во втором сновидцу (никак не представленному визуально) кланяются 11 звезд, а затем солнце и луна, сразу же даются толкования, но сбывающиеся гораздо позднее. Толкование первого сна принадлежит братьям: “Неужели ты царствовать будешь над нами...” (одиннадцатью. - А. О.)? В толковании второго сна, произносимом Иаковом (“Неужели я, и мать твоя, и братья твои придем поклониться тебе до земли?”) также подразумевается то общее количество (13), которое имеется в самом сновидении.

Числовой признак, однозначно переходящий - и по ходу толкования, и в результате последующих событий - из содержания сновидения в ткань реальных событий, отнюдь не метафоричен, как другие признаки сновидения, и, похоже, для снов Иосифа может указывать на некое скрытое содержание, сбывающееся постепенно на протяжении гл. 37-50 и как бы задающее импульс для самой последовательности происходящих событий. Исходя из этой семиотической гипотезы, конкретно определим, с какими другими логически значимыми признаками сопряжен числовой признак в снах и какую роль эти признаки играют в развертывании протяженного повествования.

Для толкования снов виночерпия и пекаря общим признаком, кроме числового, выступает признак движения по вертикали: “...через 3 дня поднимет фараон...”; лингвистическим подкреплением освобождения как движения по вертикали служит и то, что в данном фрагменте темница впервые названа “ямой”. В толковании сна пекаря предсказание продолжено по тому же визуальному признаку: “...твою голову выше тебя и повесит тебя”. В содержании самих снов виночерпия и пекаря другой признак, тоже сопряженный с числовым, играет унифицирующую роль, а именно *содержимое/содержащее*: соответственно, сок виноградных ягод с трех созревших ветвей лозы,

выжимаемый в чашу фараона; три корзины, поставленные одна на другую, и только в верхней находятся яства для фараона.

Признак *содержимое/содержащее* представлен (причем, кроме числового, он оказывается единственным) также и в сновидениях фараона, и в толковании, предложенном Иосифом: поглощение тощими коровами (или колосьями) тучных; смена и победа сытых годов годами голода. Признак движения по вертикали использован в содержании снов: и выход коров из Нила, и рост тучных колосьев обозначены одним и тем же словом “поднимаются”.

Что касается снов Иосифа, то здесь с числовым признаком сопряжен только признак движения по вертикали (кланяются снопы; “кланяются” звезды и светила), признак *содержимое/содержащее* не представлен. В предлагаемых братьями и отцом толкованиях появляется еще один признак: движение по вертикали сопряжено с социальным возвышением/понижением.

Сначала проследим, как в последовательности ключевых эпизодов всего повествования, начиная с гл. 37, представлены эти два признака, специфичные для Иосифа, а затем проверим, присутствует ли и признак *содержимого/содержащего* где-либо еще, кроме указанных случаев. Изобразим графически взаимосвязь двух признаков положения для следующих эпизодов, от появления снов до начала их осуществления. Второй эпизод - это помещение Иосифа его братьями в яму; третий - продажа в рабство купцам, достающим его из этой ямы; четвертый - назначение Иосифа правителем в доме Потифара; пятый - попытка жены Потифара уговорить Иосифа “лечь подле нее”; шестой - помещение Иосифа в темницу (позднее названную “ямой”); седьмой - назначение распорядителем в темнице; восьмой - обретение качества снотолкователя, но виночерпий забывает похлопотать об Иосифе; девятый - Иосифа как снотолкователя выводят “из ямы”; десятый - Иосиф назначен правителем Египта; одиннадцатый - братья Иосифа (без Вениамина), прийдя в Египет купить зерна и представ перед

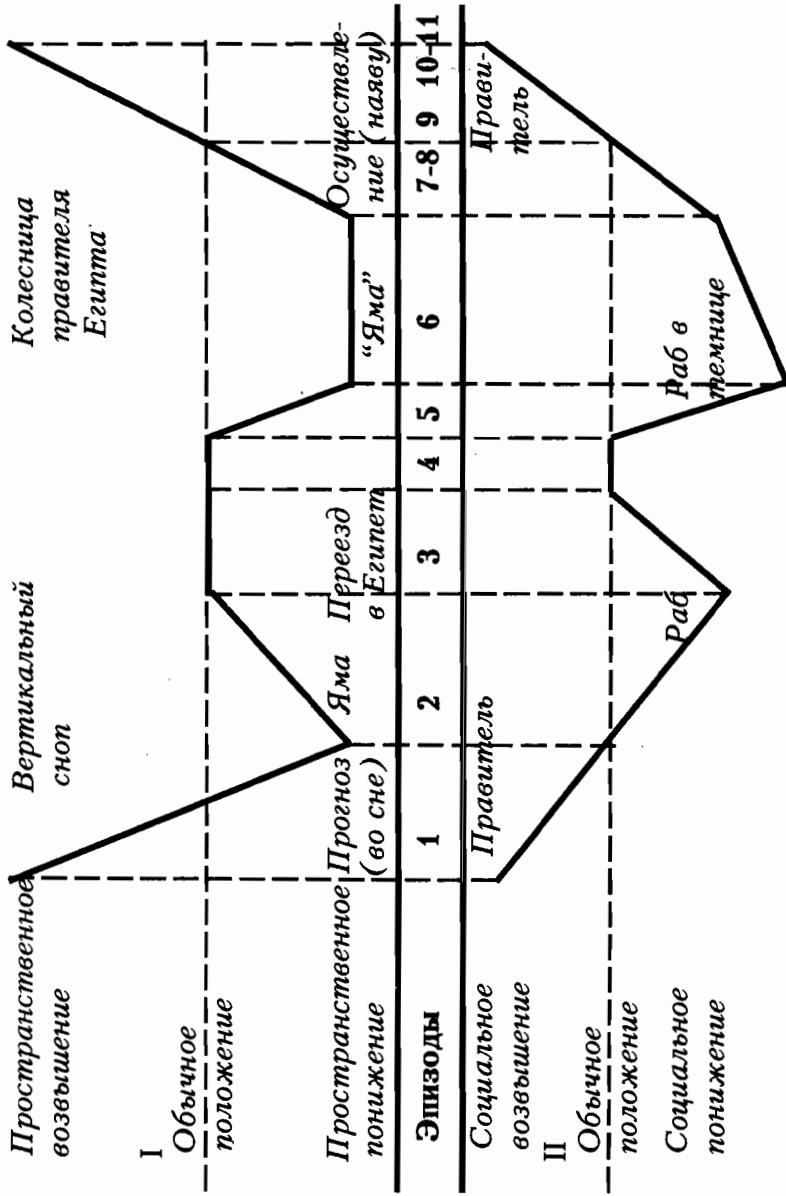


Рис.1

Иосифом, правителем, кланяются “ему лицом до земли”.

Далее эти же два признака оказываются еще неоднократно сопряженными: все 11 братьев (по прибытии их вторично, уже с Вениамином, в Египет) падают ниц перед Иосифом; обвиненные в краже, все братья вторично падают ниц; Иаков, благославляя перед своей смертью сыновей и дойдя до Иосифа, называет его “пастырем камня” Израилева и говорит, что на нем “благословения небес свыше, благословения бездны, лежащей внизу, благословения персей и утробы” (Быт. 49:25).

Итак, сопряжение этих двух признаков - физическое перемещение по вертикали и социальное повышение/понижение - оказывается смыслообразующим не только для снов Иосифа (в единстве с их толкованием), но и для всего повествования. Признак *содержимое/содержащее* также не утрачивается, как бы скрепляя собой истолкованные Иосифом сны с другими ключевыми обстоятельствами его истории: Иосиф дважды оказывается “содержимым” ямы (включая темницу - “яму”); позднее водворенными в темницу оказываются братья Иосифа; серебро и кубок, подложенные по приказу Иосифа в качестве содержимого в мешки его старших братьев и Вениамина; по приказу фараона все потомство Иакова, прибывшее в Египет, помещено в повозки для переселения в землю Гошен, внутри Египта. (Признак *содержимое/содержащее* прослеживается и в ключевых эпизодах вставной истории об Иуде и Фамарь).

Все три признака, в их единстве, образуют смысловые коды повествования, посредством которых логико-семиотический импульс, заложенный в снах Иосифа, реализуется в последовательности событий, ведущих его к социальному возвышению и вхождению народа Израиля в Египет.

Непроясненным еще остается вопрос о статусе чисел в снах Иосифа: в снах виночерпия, пекаря и фараона числа указывали временные промежутки, через которые произойдет осуществление скрытого содержания сна. Ранее мы подчеркнули некоторое отличие второго сна Иосифа от

первого (в отличие от других парных снов): в первом фигурирует число 11, а во втором  $11+2=13$ . На протяжении всего повествования числу 13 можно поставить в соответствие только одно число, характеризующее время, а именно упомянутый в кн. Бытия возраст Иакова-Израиля: 130 лет, когда весь народ израильский вошел в Египет. Иаков - двадцать второй из праотцев израильского народа ( $22=2 \times 11$ ), о всех его предшественниках, с указанием для каждого из них двух характеристик времени - возраст рождения первенца и число лет жизни<sup>11</sup>, упомянуто ранее в кн. Бытия. Только для Иакова не упомянут возраст рождения им первенца, а вместо этого, т.е. в качестве первой временной характеристики - возраст, когда народ израильский вошел в Египет.

Таким образом, именно второй сон Иосифа обладает наиболее значимой, в плане сбывания во времени, прогностической ценностью. В этом сне количество 13 кодирует все семейство Иакова на тот момент (кроме сновидца), а возраст 130 лет соответствует началу преобразования семьи Иакова - в народ Израиля (окончательно - через 17 лет, сразу после смерти Иакова).

Что касается числа 11, закодированного в первом сне Иосифа, то и ему соответствует в финальной части повествования временная характеристика: число лет жизни Иосифа (110). Сопряженность числовых характеристик, присущих Иакову и Иосифу, подкрепляется также тем, что в самом начале повествования Иосифу 17 лет, а от прихода Иакова в Египет до его кончины также проходит 17 лет. Наконец, число 22 ( $2 \times 11$ ) также, как и Иакова, хотя по-другому, маркирует и Иосифа: из упоминаемых в повествовании временных характеристик нетрудно установить, что от разлуки Иосифа с семьей и до воссоединения с ней в Египте проходит 22 года<sup>12</sup>.

Возвращаясь к определению скрытого содержания, закодированного в снах Иосифа, и учтя, что число 13 маркирует вход народа Израиля в Египет, а число 11 - Иосифа, можно сформулировать, что, во-первых, в этих снах речь идет и о результате, т.е. о предстоящем событии, и об

условии его достижения, или, конкретнее, сначала об Иосифе-правителе, а во втором сне - и о Иосифе, и о Иакове в Египте, когда Иосиф там правитель.

Теперь можно обратиться к оценке того, насколько главная информация в повествовании об Иосифе - историкотелеологический числовой код судьбы израильского народа, в единстве с судьбой Иосифа - воспроизведена в русских источниках. И в Толковой Палее, и в духовных стихах присутствуют все смыслообразующие коды повествования: числовой (в различных списках Палеи - Коломенском, начало XV в., приведены число лет жизни Иакова и Иосифа, в Креховской, 1-я четверть XV в., - числовые характеристики Иакова: 147 и 17), а также признаки вертикали, социального *возвышения/понижения* и *содержимое/содержащее*. Однако содержание снов, и в особенности второй сон Иосифа излагаются не всегда. Второй сон Иосифа - принимающий на себя основную смысловую нагрузку в числовом коде, - приведен только в списке Палеи XVIII в. (см. прим. 4), но в имеющемся списке повествование обрывается на эпизоде толкования Иосифом снов фараона. Таким образом, нет оснований предполагать, что числовой код был осмыслен в русской христианской традиции.

Вместе с тем нет и оснований считать, что числовой код был осмыслен, понят, но им пренебрегли. Числовые характеристики, маркирующие историческое время Иакова и Иосифа, встречаются не только в списках Палеи, но и в духовных стихах. Так, встречается указание, что Яков прожил в Египте 12 лет, а Осип 110 лет царствовал в Египте<sup>13</sup>. По-видимому, деформации и утраты в числовом коде не имели сознательного, намеренного характера. Полагаем, это результат непонимания его роли в повествовании, а вместе с тем - того, что в числовом коде библейского первоисточника увязана судьба индивида (Иосиф и все сновидцы) с судьбой, а точнее историческим становлением израильского народа.

История об Иосифе-сновидце, через свою судьбу провидевшего судьбу своего народа, в процессе межконфессиональной и межкультурной трансмиссии преобразовалась



в историю об Иосифе Прекрасном, мученике, предтече Спасителя.

### Примечания

- <sup>1</sup> Палея Толковая со списку, сделанному в Коломне в 1406 г. М., 1892. С. 169.
- <sup>2</sup> *Бессонов П.* Калеки перехожие. Вып. 1. М., 1861. С. 159 (записано в Петрозаводском и Понежевском уездах Олонецкой губ.). См. также: *Романов Е. Р.* Белорусский сборник. Витебск, 1891. № 33.
- <sup>3</sup> *Романов Е.Р.* Указ. соч. № 34.
- <sup>4</sup> Угро-руський рукопис попа Стефана Теслевцьового XVIII віку // *Франко Ів.* Апокріфи і льгенди з українських рукописів. Т. 1. Львів, 1896. С. 164
- <sup>5</sup> *Бессонов П.* Указ. соч. С. 155.
- <sup>6</sup> Учение: Пятикнижие Моисеево Пер. И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 94.
- <sup>7</sup> *Бессонов П.* Указ. соч. № 39.
- <sup>8</sup> Там же. № 37, 38, с. 172.
- <sup>9</sup> Там же. № 37.
- <sup>10</sup> Специальное рассмотрение этого см.: *Островский А.Б.* Сновидение, его интерпретация в библейском повествовании (в печати).
- <sup>11</sup> Во многих случаях упомянута еще одна характеристика - число прожитых лет после рождения первенца, но эта характеристика заместима, в математическом отношении, с общим числом лет жизни.
- <sup>12</sup> В классическом комментарии РАШИ указано на соотнесение Иакова и Иосифа и по числовым характеристикам (РАШИ указывает на число 22, полагая, по своему расчету, что и Иаков столько же лет был в разлуке со своим отцом, а также, как и у нас, на число 17), и по некоторым другим. См.: Пятикнижие с комментарием РАШИ. Вып. 9. Jerusalem, 1990 (Пер. С. Гурфинкель). С. 5-6, 17.
- <sup>13</sup> *Бессонов П.* Указ. соч. С. 172.

**Рэм Симонов (Москва)**

**“Рука законодавца Моисея” - христианская  
версия еврейской пасхи в славяно-русской  
традиции\***

В рукописном “Круге Миротворном” конца XVI - середины XVII вв., хранящемся в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки, содержится таблица в виде “руки” под названием: “Рука святого пророка Моисея Законодавца” (1, л. 61 об.). Обычно аналогичные таблицы именуются по-другому: “Паска жидом”, “Законная Фаска” и др. Указание в названии имени Моисея - редкое явление. Все названия вместе свидетельствуют о том, что таблица имеет отношение к празднику ветхозаветной Пасхи и связанному с ним Исходу евреев из Египта под водительством Моисея.

В Библии эти события приурочены к 14 дню некоего первого месяца (Исход, гл. 12; 2, с. 69-71). В историографии же их связывают преимущественно с 15 числом нисана - первого месяца еврейского лунно-солнечного календаря. Например, по С.М. Дубнову, Исход происходил так: “Израильтяне поспешно собрались в путь. В одно весеннее утро, в 15-й день месяца нисана” (3, с. 37). Различия в числе месяца может объясняться разным началом суток. В Библии, по-видимому, за начало был принят закат. Такой суточный счет издавна использовался евреями и другими народами (4, с. 18). Вечером, после захода Солнца происходили события, описанные в Библии для ночи 14 дня: заклатие агнца, испечение мяса на огне, его съедение с пресным хлебом, убиение Господом всех первенцев неевреев в Египте, призвание к себе фараоном Моисея и Аарона, начало Исхода. Возможно, Исход и завершился ночью 14 дня, а может быть продолжился и после рассвета, о чем будто бы говорит последний 51 стих 12-й главы кн. Исход: “В этот самый

---

\* Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант 96-06-80228а.

день Господь вывел сынов Израилевых из земли Египетской по ополчениям их” (2, с. 71). Значит, описанные события произошли ночью, или продолжались днем. Это были одни и те же сутки (14-е), начавшиеся с заката и кончившиеся следующим закатом. Наши сутки начинаются с полуночи. Вечер 14 дня в нашем счете закончится в полночь, с нее начнется новый 15 день. Вот откуда взялось 15 нисана. Одни и те же события описываются в разном суточном счете. В библейском счете они укладываются в 14-е сутки, а в современном начинаются 14 числа, захватывая его последнюю четверть и три четверти 15 числа. Этот подробный разбор необходим для понимания дальнейшего изложения.

Рассматриваемая таблица объединяет 19 чисел марта и апреля, т.е. даты, выраженные не по еврейскому, а христианскому (юлианскому) календарю. Таблица имеет форму правой руки с отставленным большим пальцем. На четырех сомкнутых пальцах даты расположены в пять рядов. (Верхний ряд - неполон: имеет три даты). Их отсчет ведется снизу и идет в рядах слева направо. Порядок отсчета задается заголовком таблицы, расположенным на нижней части ладони. Оформление дат имеет в различных списках разные варианты. Рядом с датами могут указываться месяцы, нередко в виде буквенных сокращений: м - март, а - апрель. Встречается выделение чисел месяцев цветом. Например, мартовские даты записываются красной краской (киноварью), а апрельские - обычными чернилами, или наоборот. Но эти варианты обозначений не обязательны для осведомленных людей. Дело в том, что мартовские и апрельские даты отличаются по своему составу. Самой ранней датой является 21 марта, а самой поздней 18 апреля. Все 20-е числа (и 30-е) относятся к марту, все числа единиц и десятков - к апрелю. Первым числом в “руке” Моисея (расположенным в нижнем ряду слева) является двойка (в древнерусской нумерации - **Ѣ**). Это число первого десятка, поэтому принадлежит апрелю. Следующим числом “руки” является 22 (в древнерусской нумерации - **КѢ**), поэтому оно относится к марту.

То, что дат 19, наводит на мысль о так называемом метоновом цикле (по имени древнегреческого астронома V в. до н.э. Метона), по которому чередование юлианских дат определенной фазы Луны наступает через 19 лет. Так, если в упомянутое выше число 2 апреля какого-то юлианского года наступило полнолуние, то оно вновь будет 2 апреля через 19 лет. (О неточности метонова цикла см. (5, с. 92)). Ученые давно пришли к выводу, что 19 чисел марта и апреля (перечень которых воспроизводится в “руке” Моисея) являются датами первого весеннего полнолуния, упорядоченными по так называемому “лунному кругу”, использовавшемуся, по-видимому, с середины III в. н.э. (5, с. 119-120).

Составляющие перечень даты полнолуний связаны с христианской традицией празднования Пасхи. В первые века христианства в разных регионах дни христианской Пасхи не совпадали между собой, но нередко совпадали с еврейской Пасхой. “Было решено, чтобы христиане праздновали свою Пасху не одновременно с евреями, а в другие сроки, определяемые правилами церкви” (3, с. 254).

Считается, что Никейский собор 325 г. упорядочил вопрос о христианской Пасхе. Сами документы Никейского собора не сохранились. О них судят по позднейшим посланиям, церковным решениям и комментариям богословов. В соответствии с ними христианская Пасха (по юлианскому календарю) наступает после 21 марта (дня весеннего равноденствия) в первое воскресенье после весеннего полнолуния. По авторитетному мнению А.И. Климишина, методика расчета христианской Пасхи “была надежно разработана” уже в III в. н.э. “Главным было - на основе 19-летнего цикла составить таблицу весенних полнолуний. После этого в каждом конкретном году устанавливалось число месяца, на которое приходилось первое после этого полнолуния воскресенье. Для этого использовался 28-летний солнечный цикл” (5, с. 298-300).

Древнейший славянский список весенних полнолуний датируется XII в. Он записан круглой глаголицей на листке

пергамента, найденного в переплете старинной книги. Основной текст листка принадлежит старославянскому Служебнику XI в. и содержит молитвы, произносимые при “совершении даров” и пр. (6, с. 77). Первым исследовал, правильно определил и ввел в научный оборот этот источник выдающийся русский академик-славист И.И. Срезневский (7, с. 89-90). Перечень глаголических дат полнолуния не имел заголовка, не был оформлен в виде “руки”, а даты в нем шли в обратном порядке. Обратив внимание на последнее обстоятельство, И.И. Срезневский не дал ему объяснения. А между тем, если представить, что глаголический перечень был списан с “руки”, то его порядок будет совпадать с тем, который получится при считывании дат полнолуний из нее по-еврейски: справа налево и сверху вниз. Можно заключить, что глаголический список полнолуний мог быть сделан с озаглавленной “еврейской Пасхой” “руки” не очень сведущим в ее календарном смысле человеком. Значит, “рука” Моисея вроде бы должна существовать в XII в. Это как будто подтверждается и “Учением”, написанным Кириком Новгородцем в 1136 г. (или в 6644 г. в христианской эре от “сотворения мира”). По Кирику, еврейская Пасха в указанном году была 21 марта (8, с. 190-191), что в “руке” Моисея находилось так: годовая дата 6644 делилась на 19; остаток давал номер “лунного круга” - 13, на 13 месте в “руке” располагалась искомая дата 21 марта.

Из приведенных выше слов И.А. Климишина следует, что методика расчета христианской Пасхи 3 в. н. э., кроме перечня весенних полнолуний (оформленных, например, в виде “руки” Моисея) должна была использовать 28-летний солнечный цикл. И действительно, правая “рука” Моисея в древнерусской календарной традиции встречается в паре с левой “рукой”, содержащей 28 значений так называемых “солнечных эпакт”. Обе “руки” симметричны. Левая “рука” эпакт, так же как правая, имеет отставленный большой палец. А числа (в древнерусской буквенной нумерации - как и на правой “руке”) записаны на сомкнутых четырех пальцах в семь рядов. Счет по левой “руке” (как и по правой) велся

снизу - слева направо, а задавался надписью на нижней части "руки". В "Круге Миротворном" кон. XVI - сер. XVII в. надпись на левой "руке" гласит: "Рука Иоанна Богослова. Крузи солнцу на двадесят на осемь лет" (1, л. 61 об.). Солнечные эпакты позволяли находить день недели даты весеннего полнолуния (полученной, например, по "руке" Моисея); а в ближайшее после полнолуния воскресенье была христианская Пасха. Чтобы пользоваться таблицей эпакт ("рукой Иоанна Богослова"), нужно было знать номер так называемого "солнечного круга". Кирик правильно указал "солнечный круг" 1136 (6644) г. равным восьми, что соответствовало остатку от деления 6644 на 28 (8, с. 180-181). На восьмом месте в "руке" Иоанна Богослова находится эпакта **В** (2); это свидетельствует о том, что 1 сентября в указанном году было понедельником, а "индекта" - 31 августа - воскресеньем. День недели "индекты" совпадал с днем недели 22 марта. Значит, 22 марта 1136 г. было воскресеньем. А так как это - первое воскресенье после полнолуния 21 марта, то христианская Пасха в 1136 г. была 22 марта, что соответствует действительности. Более подробно об этом см. (9, с. 4-12).

Древнейшая пара "рук" сохранилась в составе известного древнерусского Служебника 1-й половины XIV в., хранящегося в Российской национальной библиотеке (С.-Петербург) (10, л. 394) (см. рис.). Очевидно, что таблицы эти восходят к домонгольскому времени. Подобные им, вероятно, использовались Кириком в 30-х гг. XII в. Об этом свидетельствуют следующие совпадения. Только у Кирика в "Учении" христианская Пасха названа "Кругом" (8, с. 190-191). Этим же словом начинается название "руки" Иоанна Богослова в Служебнике - "Круг лет". Кроме того, у Кирика дата полнолуния 21 марта названа еврейской Пасхой. Именно так именуется "рука" Моисея и в Служебнике (см. рис.). Подробнее об этом см. (11, с. 203-204). Связанные с "руками" понятия солнечного и лунного "кругов" до Кирика уже использовались в качестве хронологических показателей в Повести временных лет в

статье 1108 г. (11, с. 204-205). Поэтому нельзя исключать, что традиция применения “рук” для определения Пасхи на Руси восходит к началу XII в. или даже к XI в. Так, мотивы календарных “рук” встречаются в знаменитом “Слове о законе и благодати” митрополита Илариона, написанном не позже 1050 г. (в нем упомянута живая жена Ярослава Мудрого Ирина (Ингигерда), умершая в 1050 г.).

По Н.Н. Розову, “Слово” написано на евангельский текст, читаемый лишь один раз в году - в первый день Пасхи. Второй евангельский текст, тема которого развивается в “Слове”, относится к празднику Благовещения (12, с. 147-148). На этом основании он выдвинул красивую идею о написании произведения ко дню совпадения праздников, что хронологически происходило сравнительно редко. Благовещение празднуется по юлианскому календарю 25 марта. Христианская Пасха в 1049 г. была 26 марта. К этому дню, по мысли Н.Н. Розова, и было приурочено произнесение “Слова” Иларионом. Не останавливаясь подробно на этом интереснейшем сочинении, отмечу, что в нем из всех праздников упомянуто только Благовещение (13, с. 119), а название “Пасха” и производные от него отсутствуют. Однако в “Слове” цитируются пасхальные тропарь и прокимен (12, с. 147), а также перечисляются 17 противопоставлений божеского и человеческого у Христа, которые, как отмечает Т.А. Сумникова, “образуют пасхальный круг чтений в православной церкви” (13, с. 110, 123). Следуя за Н.Н. Розовым, требуется допустить, что Иларион должен был как-то узнать о Пасхе 26 марта 1049 г. Став вскоре первым митрополитом из русских, так сказать, несанкционированно Константинополем, Иларион мог использовать какие-то местные средства для расчета или проверки даты Пасхи типа календарных “рук”. В таком случае в тексте “Слова” должны сохраниться следы этого. И действительно, нет другого древнерусского литературного памятника, в котором содержится так много пересечений с темой “рук”.

“Руки” дифференцированы в соответствии с разделением

книг Библии на две группы - Ветхого и Нового Завета. С Ветхим Заветом связана правая “рука” через пророка Моисея, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Луны. С Новым Заветом связана левая “рука” через евангелиста Иоанна Богослова, к которому якобы восходит. Астрономически она относится к движению Солнца. Содержание “Слова” отражает то же библейское разграничение. Здесь под “законом”, “через Моисея данном”, понимается идеология иудаизма, отраженная в Ветхом Завете. Под “благодатью” понимается идеология христианства, отраженная в евангелиях и учении отцов церкви. Причем третьим среди имен (после апостолов Петра и Павла) назван Иоанн Богослов (13, с. 115). При этом, доказывая превосходство христианства, Иларион сравнивает иудаизм со светом Луны, а христианство - с Солнцем: “Ибо отходит свет Луны, когда засияет Солнце... Христиане же творят свое спасение при благодатном Солнце” (13, с. 107).

Разработка компактного пасхального календаря, оформленного впоследствии в виде “рук”, обусловлена введением христианской религии в качестве государственной при римском императоре Константине I и решениями созванного им Никейского собора 325 г. У Илариона из всех соборов упоминается только Никейский, а св. Владимир, введший христианство на Руси в 988 г., сравнивается с Константином (13, с. 118). Эти удивительные совпадения и пересечения не кажутся случайными, если представить, что при написании “Слова” Иларион опирался на большой пласт источников, в том числе на календарные “руки”, служившие своего рода информационно-хронологическим “пособием” для древнерусского автора. Выявленные совпадения и пересечения подтверждают мнение Н.Н. Розова о пасхальном происхождении “Слова” и указывают на конкретный источник, которым мог пользоваться Иларион при определении (или проверке) даты Пасхи - календарные “руки”.

Но нельзя исключать и другой возможности. “Слово” Илариона имело большое влияние на древнерусскую



литературу и культуру. Библейских надписей первоначально на “руках” могло не быть. А что, если они появились впоследствии, под влиянием “Слова”? Какой из двух вариантов соответствует истине, может показать дальнейшее исследование.

Теперь остановимся на вопросе о том, насколько правомерно считать “руку” Моисея содержащей даты еврейской Пасхи. Кто и когда составил расписание дат весенних полнолуний, как они представлены в “руке” Моисея, точно неизвестно. По-видимому, это произошло не ранее III в. н.э., как говорилось выше. Процесс формирования списка можно реконструировать так. За основу бралась юлианская дата середины первого весеннего месяца лунно-солнечного еврейского календаря - нисана. 1 нисана наступало новолуние, с каждым последующим днем лунный серп увеличивался, а 14 нисана наступало полнолуние. 19 лет подряд фиксировались юлианские даты, на которые приходились полнолуния 14 нисана: они выпадали на разные числа марта и апреля. Эти даты должны были (в соответствии с циклом Метона) повторяться в той же последовательности следующие 19 лет и т. д. Однако среди дат окончательного списка полнолуний две даты соответствуют не 14 нисана, а следующему полнолунию. Это обусловлено тем, что две даты полнолуний 14 нисана (19 и 18 марта) наступали до 21 марта - дня весеннего равноденствия. А по правилам, установленным для христианской Пасхи, она праздновалась после полнолуний, наступавших после 21 марта. Поэтому вместо этих двух дат (14 нисана) в список были введены две даты следующего полнолуния - 18 и 17 апреля (см. таблицу).

Вопрос о том, как конкретно составлялся перечень весенних полнолуний, недавно получил новое истолкование в исследовании немецкого математика Генриха Зименса. Основываясь на сербских средневековых астрономических источниках XVI в., он задался целью реконструировать календарные расчеты XII в. новгородца Кирика. Г. Зименс воссоздал следующий способ составления списка полнолуний.

Надо записать в круг 30 дат весенних полнолуний, самая ранняя из которых определяется весенним равноденствием - 21 марта, а самая поздняя - 19 апреля - тридцатым (последним) днем такого лунного месяца. Далее выбирается какая-то дата из 30, для которой существует астрономическое подтверждение о полнолунии. Г. Зименс выбрал дату 5 апреля, которая соответствует 17 лунному кругу или первому золотому числу. В настоящей статье последнее календарное понятие не рассматривается, см. о нем (5, с. 118-119). Г. Зименс так объясняет методику "выбора" дат полнолуний: "Начиная с 5 апреля и двигаясь против часовой стрелки, мы отсчитываем (по кругу. - *Р.С.*) каждую 11-ю дату..., пока все 19 дат окажутся занесенными в нашу таблицу. Это вычисление объясняется тем, что лунный год на 11 дней короче солнечного". Полученные таким образом из круга 19 дат полностью совпадают с перечнем дат "руки" Моисея. При отсутствии описанного кругового метода в "Кириковскую эпоху" Г. Зименс допускает возможность использования в Новгороде XII в. списка 19 дат весенних полнолуний, наподобие того, который представляет "рука" Моисея (14, с. 124-126).

---

Полнолуния 14 нисана	Весенние полнолуния "руки" Моисея ( <i>"еврейская Пасха"</i> )
----------------------	--

---

1	2 апреля	2 апреля
2	22 марта	22 марта
3	10 апреля	10 апреля
4	30 марта	30 марта
5	<u>19 марта</u>	<u>18 апреля</u>
6	7 апреля	7 апреля
7	27 марта	27 марта
8	15 апреля	15 апреля
9	4 апреля	4 апреля
10	24 марта	24 марта
11	12 апреля	12 апреля

12	1 апреля	1 апреля
13	21 марта	21 марта
14	9 апреля	9 апреля
15	29 марта	29 марта
16	<u>18 марта</u>	<u>17 апреля</u>
17	5 апреля	5 апреля
18	25 марта	25 марта
19	13 апреля	13 апреля

---

Итак, представленные в “руке” Моисея 19 дат, как числа еврейской Пасхи, могли составляться не в еврейской календарной традиции наблюдения за фазами Луны, а расчетно, например, по изложенной круговой методике, для чего требовалось всего одно астрономическое наблюдение о полнолунии. Почему этот перечень в славянских текстах именуется еврейской Пасхой? Ответ на него осложняется тем, что в историографии указываются разные даты еврейской Пасхи. Например, из слов Г. Зименса, что “первые христиане праздновали Пасху одновременно с еврейским песахом в день полной луны 14 нисана” (14, с. 123) следует: еврейская пасха была 14 нисана. А. Н. Зелинский указывает несколько дат: “Пасха... со времен Моисея праздновалась евреями только в полнолуние”, “14 нисана еврейской Пасхи” (15, с. 68, 79). В других местах: “14 нисана - это канун ветхозаветной Пасхи, празднуемой 15 нисана в воспоминание об “исходе евреев из Египта””; “14 нисана - это... день полнолуния, день заклания агнца и одновременно канун ветхозаветной Пасхи”; “Еврейская Пасха тоже празднуется всегда после полнолуния 14 нисана, но дата ее приурочена именно к 15 нисана и ни к какому другому дню” (15, с. 72, 74, 81). И.А. Климишин датирует: “еврейская Пасха (15 нисана)” (5, с. 333).

Существующие расхождения в дате еврейской Пасхи могут объясняться тем, что одно и то же событие рассматривается в разном суточном счете, о чем подробно говорилось в начале настоящей статьи. По ветхозаветному счету суток с заката еврейская Пасха была 14 нисана, по

современному счету с полуночи - 15 нисана.

Итак, именование перечня весенних полнолуний типа “руки” Моисея еврейской Пасхой имеет исторические корни. Однако такое отождествление приводит к хронологическим недоразумениям, чего коснулся Г. Зименс. В статье 1136 г. Новгородской летописи для даты въезда в город князя Святослава Ольговича 19 июля указан “возраст” Луны, также равный 19 суткам. Это значит, что новолуние было 1 июля, что, как установил Г. Зименс, соответствует действительности. Однако в “Учении” Кирика (1136 г.) еврейская Пасха (весеннее полнолуние) в этом году датируется 21 марта, что на три дня расходится с астрономическими показаниями летописной статьи 1136 г., которая, возможно, была написана тем же Кириком. Г. Зименс объясняет расхождение тем, что в “Учении” “Кирик использовал не собственно астрономические наблюдения, но данные из таблиц”. Астрономические наблюдения за фазами Луны лежат в основе лунного календаря, а таблицы с учетом метонового цикла составлены по солнечному календарю. Расхождение между лунным и солнечным календарями “приводит каждые 310 лет к разнице в один день, которая с III по XII в. успевает вырасти до трех дней. Рассуждая таким образом, мы разрешаем загадку...” (14, с. 122-123). Вот к чему приводит неточность 19-летнего метонова цикла (5, с. 92, 299).

Таким образом, выдаваемая христианами за таблицу еврейской Пасхи, “рука” Моисея не является таковой по субъективной и объективной причинам. Субъективная причина обусловлена “волевым” решением о праздновании христианской Пасхи обязательно после дня весеннего равноденствия (21 марта). Это привело к тому, что две даты весенних полнолуний (первоначально совпадающие с днями еврейской Пасхи 14 нисана) были перенесены на следующий месяц. Объективная причина обусловлена тем, что принятый христианами юлианский календарь с 19-летним метоновым периодом повторения лунных фаз расходится с астрономической реальностью. Это расхождение, на первый

взгляд незначительное, приводит к разнице в одни сутки за 310 лет. Это значит, что юлианские (христианские) даты весенних полнолуний, первоначально соответствующие еврейской Пасхе 14 нисана, через 310 лет фактически разошлись на одни сутки с днями реальных полнолуний 14 нисана.

Еще один вопрос, постоянно обсуждаемый в историографии, - о перемещении дня весеннего равноденствия по юлианскому календарю (что привело к введению более точного григорианского календаря), не рассматривается в настоящей статье, т.к. не связан с ее предметом. Остался не рассмотренным подробно также вопрос о правиле несовпадения празднования еврейской и христианской Пасхи. Кстати, он автоматически решился после 783 г. из-за объективного расхождения между юлианским календарем и астрономической реальностью (5, с. 299).

### Литература

1. Круг Миротворный, кон. XVI - XVII вв. ОР РГБ, фонд 173. I. № 103.
2. Библия. М., 1989.
3. *Дубнов С.М.* Краткая история евреев. М., 1996.
4. *Лурье И.* Математическая теория еврейского календаря. Могилев, 1887.
5. *Климишин И.А.* Календарь и хронология. М., 1990.
6. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI - XIII вв. М., 1984.
7. *Срезневский И.И.* Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках // Записки Имп. Академии наук. СПб., 1866. Т. 9. Кн. 1. Прил. 3, № XIX.
8. *Кирик Новгородец.* Учение им же ведати человеку числа всех лет // Историко-математические исследования. М., 1953. Вып. 6.
9. *Симонов Р.А., Цыб С.В.* К изучению древнерусской календарной традиции ("индекта" и сентябрьские эпакты в "Учении" Кирика Новгородца) // Проблемы источниковедения истории книги. М., 1997. Вып. 1.
10. Служебник, 1-я пол. XIV в. ОР РНБ, шифр Р. н. 1, № 73.

11. *Симонов Р.А.* Новое в изучении творчества Кирика Новгородца (XII в.) // Восьмая научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М., 1996.
12. *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинения Илариона - русского писателя XI в. // Slavia. Прага, 1963. Т. 32. Кн. 2.
13. *Иларион.* Слово о законе и благодати (перевод и комментарии Т. А. Сумниковой) // Культура как эстетическая проблема. М., 1985.
14. *Зименс Г.* Вычисление Пасхи в Новгороде в XII веке // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. Вып. 6 (16).
15. *Зелинский А.Н.* Конструктивные принципы древнерусского календаря // Контекст. 1978. М., 1978.

### Комментарий к рисунку

Календарные таблицы из Служебника XIV в. (РНБ, Ф. п. 1, № 73, л. 394).

Правая "рука" (Моисея) содержит юлианские даты "расчетной" еврейской Пасхи (условные даты, которые не соответствуют датам реальной еврейской Пасхи).

Левая "рука" (Иоанна Богослова) представляет собой таблицу солнечных эпакт, в которой показаны цифровые обозначения дней недели: **А** = 1 = воскресенье, **В** = 2 = понедельник и т.д. Под левой "рукой" расположены солнечные регуляры. Каждому сокращению месяца: **М** - март, **А** - апрель, **М** - май, **И** - июнь, **И** - июль, **А** - август, **С** - сентябрь и т.д. соответствует числовой коэффициент в древнерусской нумерации. С помощью этих коэффициентов определялся день недели любой даты каждого месяца. Под правой "рукой" помещена хроникальная запись о взятии татаро-монголами Рязани в 1237 г.



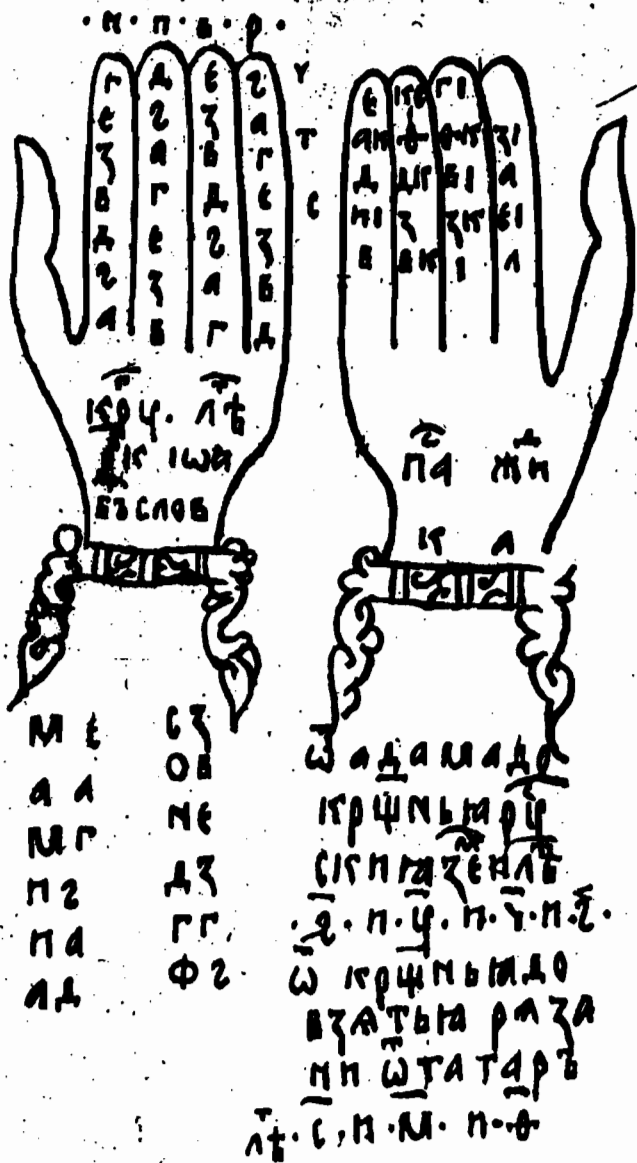


Рис. 2



**Елена Сморгунова (Москва)**

## **Библейский Исход и рассеяние русских староверов: некоторые изоморфные черты**

*“Сено скотине до лета хватит,  
а здоровья и сил у себя нету,  
... пора уходить...”*

Из письма Аграфьяны Михайловны из д. Тулпан  
Чердынского района Пермской области.

*Как во дни исхода твоего из земли Египетской,  
явлю ему дивные дела.*

Михей 7, 15

Общий смысл сопоставления и сравнения Библейского Исхода иудеев и рассеяния русских староверов по Руси после реформ патриарха Никона в середине XVII в. извлекается из самой библейской книги “Исход” и заложен в этимологии и внутреннем наполнении этого слова. Очевидно, что в “исходе” как событии, протяженном во времени, важны все его части: начало - т.е. исход, уход; движение - или ход, и конечная его цель - а именно - исход, т.е. приход. И если начальная часть исторического события - это уход из Египта, т.е. освобождение от рабства, то третья, самая главная - это пришествие в Землю Обетованную.

В третий месяц по исходе сынов Израиля из земли Египетской, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую. Исход 19, 1.

Изоморфизм начальных точек староверского рассеяния и Библейского Исхода был в избавлении от рабства. Как иудеи уходили из Египетского плена, так и староверы уходили из рабства наступавшего царства Антихристового.

Существовал некоторый изоморфизм и в понимании “конечных целей”.

...будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля.  
Исход 19, 5.

Для иудеев конечной целью была Земля Обетованная, а для староверов - утопические земли Беловодья и Китежград. Конечным пунктом путешествия по Руси, как по пустыне, была "пúстынь" - монастырь, или пустынножителство.

История рассеяния староверов по Руси показывает источники и причины этого трагичнейшего явления русской церковной жизни.

Сравнение с Библейским Исходом - существенная часть идеологии староверия и самосознания староверами своего рассеяния.

Самосознание староверов как гонимых и осознание ими своего "исхода", начиная с XVII в., реально выразилось в географии современного расселения различных старообрядческих групп и согласий. Маршруты наших экспедиций лучше всего демонстрируют это. Уже более 30 лет комплексные археографические экспедиции Московского Университета собирают материалы по истории старообрядчества и его современному состоянию в самых разных областях нашей страны. Проводится обследование устной и письменной культуры и традиции, собирается фольклор и современный говор староверов, иконописная и музыкальная традиция, прежняя и новая. Места работы экспедиций - это деревни, поселки, скиты, монастыри и города в Брянской области, на Стародубье, в Злынке, на Гомельщине, на Украине и в Молдавии, в многочисленных районах Пермской области - на реке Язьве под Красновишерском, в Верещагине, Ильинском, в Чердыни, Соликамске и Ныробе, - в Казани, и в Казахстане, на озере Иссык-Куль, в Алма-Ате, в Ставрополье, на Иргизе и во многих уголках Подмосковья - в Верее, Орехове, Подольске, Боровске, Гуслицах - и в самой Москве<sup>1</sup>.

За пределами России реальное историческое рассеяние староверов распространилось от Северного Повенца, Поморья, Пинеги и Выга до штата Орегоны в Северной Америке, до Центральной Австралии и Южной Америки. Совсем недавно стало известно, что потомки переселившихся

в Израиль русских староверов живут несколькими семьями в Галилее.

В некотором смысле русское старообрядческое рассеяние представляет собой оппозицию иудейской диаспоре. Иудеи понимали (и вполне обоснованно) свое рассеяние именно как диаспору, как вынужденный уход из Земли Обетованной. Можно представить себе следующую условную схему - Библейский Исход: рабство - исход - Земля Обетованная.

Староверское рассеяние выделяет свои этапы: наступление сил антихристовых - одоление ими мира - уход от антихристового царства (исход) - поиск Земли Обетованной (исход). Староверская "пúстынь" выступает вариантом понятия Земли Обетованной.

Небо и Рай - для истинного приверженца древнего благочестия - тоже Земля Обетованная, а потому и, соответственно, самосожжение, "бегунство" и "прыгунство" - также возможные формы Исхода.

В тему путешествия для старовера входит и путешествие к "пúстыни".

Исторически и по результату мы различаем несколько форм старообрядческого "Исхода".

#### 1. Собственный уход.

а) Выговское общежительство дает нам самый яркий пример подобной формы ухода из мира. Выговская пустынь, или пустынножительство - это уход от прежней жизни и жизнь общиной. Полное название монастыря "Всепречестная и богоспасаемая киновия"; это самый известный старообрядческий монастырь на реке Выг в Повенецком уезде Олонецкой губернии. Сюда, в глухие леса и болота, бежали, храня преданность "вере отцов и дедов", многие иноки из северных монастырей. Выговская пустынь очень скоро превратилась в "прибежище верных" в остальном враждебном мире, в духовный центр староверов-беспоповцев.

Египтяне с жестокостью принуждали сынов Израилевых к работам. Исход 1, 3.

...и делали жизнь их горькою от тяжелой работы над глиною и кирпичами и от всякой работы полевой, от всякой работы, к

которой принуждали их с жестокостью. Исход 1, 14.

А вот как описывает старообрядческая рукопись положение староверов после раскола и отношение к ним господствующей церкви:<sup>2</sup>

“После собора 1666 г. начались расправы: “всех держащихся старины, не покорившихся предадут анафеме” (л. 5 об.). (л. 6): “И вот кровь полилась рекою, ревнители старины умерли на плахе, сгорели в срубах, изсчахли в заточениях, безпощадные пытки, безчисленные мучительные казни следуют длинным непрерывным рядом, непокорников ссылали, заточали в тюрьмы, казематы и монастыри, жгли огнем накрепко, секли плетью нещадно, рвали ноздри, вырывали языки, клещами ломали ребра, сажали на кол, четверговали, выматывали жилы, кидали в деревянные клетки и завалив там соломой сожигали, голых обливали холодной водой и замораживали. После собора 1667 г. “велие гонение разогнало из Москвы староверов, зело мало в Москве осталось, да и то не своими домами жили”. “Древне-русская православная церковь была прогнана в пустыню”.

(л. 7 об.): “покидали свои дома и всю свою оседлость и бежали кто куда мог - в леса, в пустыни и даже за границу”. Петровская двойная подать позволяла веровать и молиться по старым книгам, но требовала писаться раскольниками и носить на одежде позорный знак - три буквы: е, р, отъ - что означало: “еретик, раскольник, отступник.”

Видный этнограф прошлого века Василий Андреевич Дашков, собиратель, исследователь, основатель и создатель Дашковского этнографического музея в доме Румянцева на Моховой, объездил весь север России и особенно тщательно изучил родную ему Олонецкую губернию. В “Описании Олонецкой губернии...” В.А. Дашков, хорошо знавший население Заонежья, делает, быть может, одно из самых важных для нас замечаний: “Раскольники рассеяны по всем уездам губернии”<sup>3</sup>. Летом 1866 года всю дорогу от Петрозаводска на север проехал Е.В. Барсов, составивший описание своего путешествия “Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам”. В его описании

нам особенно интересно следующее наблюдение: “Повенец - миру конец”, говорят местные жители. Летом через Повенец идут дальше на север только две дороги: одною проходят богомольцы со всей России в Соловецкий монастырь, другая ведет в Даниловское и Лексинское селения. Дорога эта некогда тоже служила путем для множества богомольцев - раскольников из губерний Олонецкой и других, соседних и отдаленных. Она проложена с немалым трудом через непроходимые дебри, по горам и окраинам обрывов, но содержится так хорошо, что от Повенца до самого Данилова (72 версты) можно проехать в тарантасе”<sup>4</sup>.

б) Другой формой старообрядческого ухода от властей оказалось “бегунство”. Для бегунов основной причиной были не только гонения и преследования, но и поиски благодати: после прошедших в церкви реформ “Благодать ушла на небо”.

“Бегуны” или странники - небрачные беспоповцы - выделились из филипповского согласия по принципу категорического неприятия мира, где спасение уже невозможно. Они прервали всякую связь с гражданским обществом: не записывались, не платили податей, не имели недвижимого имущества, паспорта, постоянного места жительства.

Рукопись, найденная нами в Пермской области, продолжает описание этой формы “исхода” от мира:

(л. 8): “Другие же, более строгие ревнители древняго благочестия, отрицательно отнеслись к Петровскому указу и решились продолжать скитальческий нелегальный образ жизни. “Бежали в непроходимые леса”. “Таких то скитальцов и хранящихся от людей в лесах и темных подпольях начали называть странниками”.

(л. 10): “Строгие держатели древняго христианского благочестия никогда не нарушали правых верований. Они жертвовали всем своим материальным состоянием, своей свободой и даже жизнью, но веру свою хранили”. Бегуны или скитальцы сами себя называют “странники”. “Вера странников ... связывает свою историю с древними еще до

Петровскими, крыющимися в поморских пустынях, называемыми раскольниками, <...> с теми остальцами древняго православия, которые не были записаны ни в какие ревизии”<sup>5</sup>.

в) “История староверия” донесла до наших дней существование уникальной формы семейного исхода. Семья Лыковых каждый раз уходила все дальше - от грешного мира, чтобы не соединяться с миром и не впасть в царство Антихриста.

Впервые геологи обнаружили семью Лыковых в 1978 г. в Хакасии, в верховьях реки Абакан. В семье было шестеро: родители, два сына и две дочери. Родители отца семьи, Карпа Осиповича, пришли с Тюмени, они принадлежали к староверам часовенного согласия. В 1923 г. Лыковы ушли с Абакана дальше в горы, вместе с несколькими семьями. В 1937 г. Карп Лыков с женой и детьми ушел из общины, поселился отдельно в глухом месте, но жили не таясь. Осенью 1945 г. они спешно перебрались в другое место, и здесь уже жили тайно, в полной изоляции от мира, проявив замечательное мужество и способность к выживанию в суровых условиях. В голодный 1961 г. умерла мать Акулина Карповна. Через 20 лет - в 1981 г. в течение трех месяцев один за другим ушли из жизни оба сына и старшая дочь Наталья. Через несколько лет умер отец, и в живых осталась одна Агафья, которая снова ушла дальше, куда добраться трудно было даже геологам на вертолете. Семейная жизнь ее не сложилась из-за сложности подобрать себе единоверца; в монастырь уйти Агафья не захотела из-за расхождений в вере с инокинями.

Лыковы не потеряли счет времени, совершали домашнее богослужение, они сохранили запасные Святые Дары, дети были грамотны благодаря матери. Вся семья тщательно избегала мирщения - не употребляли в пищу нездоровенных вещей и продуктов, не общались с мирскими в пище и питии.

2. Основной формой исхода староверов в России стала “выгонка”.

На Ветку, в слободу около Гомеля, за литовской

границей, бежали староверы из Стародубья, когда царевна Софья и патриарх Иоаким стали применять против них вооруженную силу. Из разных мест России на Ветку устремился большой поток гонимых за веру. Старообрядцы образовали 14 больших слобод. Здесь сосредоточились поповцы и освятили церковь Покрова на древнем антимице<sup>6</sup>.

В 1715 г. Питирим предлагал царю Петру истребить Ветку: “Велия будет в том польза, понеже бежать будет некуда”. Петр не решился на военные действия. А спустя двадцать лет, в 1735 г., пять армейских полков окружили Ветковские слободы и увели в Россию 14000 человек. Это была первая “выгонка” Ветки. Священноинок Иов был сослан в Иверский монастырь и там скончался. Погибли многие древние иконы и уникальное собрание книг Лаврентьевского монастыря. Однако старообрядцы вновь заселили Ветку, открыли новый большой храм и Покровский монастырь, где было до 1200 иноков.

Вторая “выгонка” Ветки была при Екатерине II в 1764 г., когда на поселение в Сибирь были угнаны 20000 жителей. А перенесенная по бревнышку ветковская Покровская церковь вновь была отстроена в Стародубье.

3. Утопический исход староверов состоял в поисках легендарной страны - Беловодья, где сохранилось “древнее благочестие”. Китеж-град был таким же идеалом.

В 1978 г. во время археографической экспедиции в с. Июльское Пермской области была обнаружена авторская старообрядческая рукопись - “Путешественник”, замечательный образец описания поисков Беловодья, идеальной страны, где сохранилась древняя вера. Сам автор рукописи - инок Марк из Топозерской обители рассказывает, как он с двумя иноками ходил в восточные страны искать “древняго благочестия” и “православнаго священства”. Ходил “с великимъ нашимъ любопытствомъ и стараниемъ”. После долгой дороги, подробно описанной, они приходят в “апоньское государство”, где множество островов, что невозможно и исчислить. Там-то и обретаются древние патриархи, митрополиты и епископы, и управляют всем

народом духовные власти.

Эта рукопись настолько интересна еще и в лингвистическом отношении, что достойна полного воспроизведения<sup>7</sup>.

### Путешественник

Рукопись Верхокамского собрания МГУ, № 1298. XIX в. Л. л. 1-5 об. Верхняя Язва Красновишерского района Пермской обл. Автор - инок Марк<sup>8</sup>.

Путешественникъ дѣствительнымъ самовидцемъ инокомъ Маркомъ. Топозерской обители, бывшимъ в опонъскомъ государствѣ, его самой путешественникъ, маршрутъ сиречь путешественникъ от Москвы на Казань, от Казани на Екатенбургъ, и на Тюмень, на Барнаулъ, на деревню на Извенскъ, въ верхъ по рекѣ Катюле, на Краснокурскъ на деревню Оустюбу; и во оной спроситъ странно (1 л. об.) принца Пѣтра и Кирила, около ихъ пещеръ множество тайныхъ; и мало подале от нихъ, снеговья горы распространяются, на триста верстъ, снѣгъ никогда на онныхъ горахъ не таетъ, за оными горами деревня Оуммойска, в ней часовня, а при оной часовне инокъ схимникъ Иосифъ, от нихъ есть проходъ китайскимъ государствомъ, сорокъ четыре дни ходу; чрез Кү (2 л.) бань реку, и потомъ во апонское государство, тамъ жители имѣютъ пребыванне, въ предѣлахъ окиана моря, называемое Бѣловодие, там жители. на островахъ седми десѣти, некоторые из нихъ, острововъ и на пять сотъ. вѣрстъ растоимнемъ, а малыхъ острововъ, и исчислитъ невозможно, и между сими островами именуются великіа горы; а о тамошнѣмъ же пребываніе, (2 л. об.) одного народа извещаютъ хрстоподражателемъ, древнаго блгочестіа, стыл соборнымъ и апстольскіа цркви, со истіною завѣряю, понеже ѿ, самъ тамо былъ, со двема инокома, недостойный старецъ Марко, въ восточныхъ странахъ, с великимъ нашимъ любопытствомъ и стараниемъ, искали древнаго блгочестіа православнаго священства, которое вѣсма тужно, (3 л.) ко спасенію, с помощью бжіею. обрели. асирскаго языка. сто семьдесятъ церквей. - Имѣютъ патриарха православнаго антиохійскаго постановленіа, и четыре митрополита; а російскихъ до сорока црквей, тоже имѣютъ митрополита. и епископа асирскаго



постановленій. от гоненія римскихъ еретиковъ. много народу оуклонились. в тѣ самыя восточныя страны, а росіане бо время (3 л. об.) измененія благочестія оуклонились из словѣтцкой обители, и из прочихъ мѣстъ много народу отправилось кораблями, лѣдовитымъ моремъ, и сухопутнымъ путемъ, БЛГЪ, наполняетъ сие мѣсто а кто имѣетъ сомнение. поставлю Бга свидѣтеля нашего. Имать приноситься до втораго пришествія Христова Бгъ же нашъ на небеси и на земли вса елика восхотѣ сотвори изыди на възсканне мое (4 л.) и да введи ма в пажить твою. в томъ мѣсте, приходящихъ из росіи принимаютъ первымъ чиномъ. крстятъ совершенно в три погруженія, желающихъ тамо пребывать до конца своей жизни; бывшымъ со мною два инока остались тамо водворатиса: принали стое крщеніе; - и глаголютъ вы оскѣрнились въ великихъ и разныхъ ересахъ. антихристовыхъ. (4 л. об.) писано есть изыдите. от среды нечестивыхъ, не прикасайтесь имъ, змиа гонящаго за женою, невозможно ему постигнѣти, скрывшаася ему жена в разселины земныя. в тамошнемъ мѣсте татьбы и воровства и прочихъ противныхъ закону не бываеъ, и свѣтскаго суда не имѣютъ; управляютъ народъ всѣхъ людей духовныя власти; тамо древа (5 л.) равны, с высочайшими горами, во время зимы мразы бываютьъ необычны, с разсединами земными, и громъ съ землетрасеннемъ немалымъ бываютьъ; и всакіа земныя плоды вѣсма бываютьъ и зобильны, родитса виноградъ и сорочинское пшено; а в швѣцкомъ путишественике пишетъ что у нихъ, золота и сребра и каменій драгаго, а оныя апонцы в землю (5 л. об.) свою никого не въпускаютьъ, и войны ни с кѣмъ не имѣютъ; отдаленная ихъ страна...

Комментарии к тексту, по очевидности, могут быть весьма пространны - от "сорока дней проходу" (сорок лет Исхода!) до "сорочинского пшена".

Одна из разновидностей утопического старообрядческого исхода - уход на небо. "Прыгуны" по своей вере и обрядам относятся к другому согласию, но идея утопического исхода у них та же самая.

Сохранился замечательный рассказ Н. Я. Мандельштам

в ее книге “Воспоминания” о том, как О.Э. Мандельштам, находясь в ссылке в Воронеже, записывал “названия улиц [села Никольского], уже переименованных, но хранившихся в памяти жителей <...> Записные книжки с дневниковыми записями О.М. погибли при втором аресте, а я забыла старорусские слова, которые с такой легкостью произносили жители Никольского. Были они прыгунами и сочиняли духовные стихи про свои неудачные полеты на небо. Незадолго до нашего приезда в селе разыгралась драма: они назначили день полета и, твердо поверив, что наутро их уже не будет на этой земле, роздали все свое имущество соседям, лишенным крыльев. Очнувшись после радения, они бросились отнимать свои вчерашние дары, и разгорелся страшный бой. Самые свежие стихи, раздобытые нами, повествовали о том, как прыгун прощается со своим любимым ульем прежде, чем подарить его. О.М. запомнил эти стихи с голоса и не раз читал наизусть: не хотелось прыгуну улетать на небо, нравилось ему на земле, где улыи, дом, жена и дети...”<sup>9</sup>.

У А.И. Солженицына в “Архипелаге” есть рассказ из нашей современности, как подобных прыгунов, одетых в белые одежды “для неба”, - тоже утопическая идея Земли Обетованной - грузят на грузовики и увозят прямо в “рай” - в лагеря ГУЛАГА.

4. Особой формой исхода староверов стало самосожжение, или гарь.

Это была мученическая смерть, на которую шли многие старообрядцы. Огонь считался очищением от всех грехов. И путь через огонь был прямым путем на небо. Староверы добровольно шли на эту смерть, чтобы “не впасть в руки антихристовы”. В одной из пермских рукописей прошлого века описывается, как “вся деревня сгорела. Одна только девушка через окно в сарае с книгой в руках выбралась”. О гари пишет в своем “Житии” и протопоп Аввакум. Причиной этой формы “исхода” было старообрядческое учение о свершившемся пришествии в мир Антихриста. “Исход” “истинно православных” - через смерть и покаяние.

Во многих книжных собраниях староверов и в соборных книжницах часто встречаются рукописные “Апокалипсисы” со специальными главами “О Антихристе” и “О приходе Антихриста, последняя година есть в сихъ лѣтъхъ”. Обычно это много раз читанные рукописи, с подчеркиваниями и пометами на полях.

Многочисленны беззакония мои, Господи,  
многочисленны беззакония мои, и я  
недостойн взирать и смотреть на высоту  
небесную от множества неправд моих.

2 Паралипоменон 36, 3

Диалектные особенности в старообрядческом “исходе”. По современному говору староверов можем определить - откуда они пришли, т.е. каково было начало “исхода”. В некоторых случаях этот вопрос очень важен для истории заселения территорий, поскольку в таких случаях при доказательстве исконности говора и его носителей на обследуемой территории, роль диалектного анализа возрастает до первостепенности.

В музее Диаспоры в Тель-Авивском Университете музейная экспозиция построена как анфилада залов, в которые ведут разные ворота: Шарим Закхур - Врата Памяти, Врата борьбы, Врата Восхождения и Врата жизни - с надписью: “Не умру, потому что буду жить” - Lo amut ki ahja - I will not die - эти надписи светящимися буквами, чередуясь, по-английски и на иврите, кружатся, образуя на полу светлый круг, внутрь которого можно вступить, но почему-то боязно.

Первый день Хануки 5758 года.  
Лѣто от сотворения мира - 7505-е.

### Примечания

<sup>1</sup> Русские письменные и устные традиции и духовная культура (По материалам археографических экспедиций МГУ 1966-1980 гг.). М., 1982.

<sup>2</sup> Рукопись № 1974 (2400-16-85), Колва, дер. Нюзим Пермской обл. Отдел рукописей МГУ, Верхокамское собр.

<sup>3</sup> *Дашков В.А.* Описание Олонецкой губернии в историческом, статистическом и этнографическом отношениях. СПб., 1842. С. 87.

<sup>4</sup> *Барсов Е.В.* Из путевых заметок по Петрозаводскому и Повенецкому уездам // Памятная книжка Олонецкой губернии за 1867 г. Петрозаводск, 1867. С. 30, 31.

<sup>5</sup> Рукопись № 1974 Верхокамского собр МГУ. Л. 10.

<sup>6</sup> Старообрядчество. Опыт энциклопедического словаря. М., 1996. С. 62.

<sup>7</sup> Рукопись Верхокамского собрания МГУ, № 1298. XIX в. Л.л. 1-5 об. Верхняя Язьва Красновишерского района Пермской обл. Автор - инок Марк.

<sup>8</sup> Правила передачи текста.

Текст разбит на слова. Не воспроизводятся буквы “омега” и “оть”, “укъ” и “і” десятиричное. Сохранено написание буквы “ять” и буквы “юс малый” (она должна читаться как “я” или как “а” после шипящих и буквы “ч”). Пунктуация сохранена. Не воспроизводятся знаки ударения и придыхания, имеющиеся во многих словах.

<sup>9</sup> *Мандельштам Н.Я.* Воспоминания. М., 1989. С.133-134.

## **Серафима Никитина (Москва)**

### **Сотворение мира и концепт исхода/похода в культуре молокан - прыгунов\***

- Адам был человек первый. Бох сотворил землю и сотворил человека - мужчину и женщину, и благословил их и сказал: живите, плодитесь, размножайтесь. Сотворил человека по образу своему и подобию. Человек должен умереть, но подобия божая она не умирает никогда, она существует во веки вяков. Вот так они сотворили Адама Бог и Христос, Отец и Сын, в Святом духе они сотворили Адама, посадили его в рай. Он ходит, как тялок, жуёт там от листа. Бог поглядел-поглядел, скушно яму (Адаму), и сотворил яму помощницу. Вот когда говорить - жана от мужава рябра, так эта Бох сделал, но он им дал приказ, чтобы они жили честно, справедливо и не гряшили. И вот он сказал: это древо познания зла и добра. Если соблюдетя будете жить, а если нет - смертию умрете. Вот тогда Бох собрал весь хор небесный похвалицца, што у мене сын есть. А был у няво пресветлый ангел, который освещал свет, он гварить: "Я разве не сын тебе? Я освещаю всю поднебесную", и заскандалил с Богом. Бох гварить: "Ты был пресветлый, а таперь почернеешь" и сдунул яво. И он тады сделался дьяволом или сатаной - как хочешь назови. Тады он гварить: "Я сделаю вяды" эт штоб Богу поврядить. Подходить к ангелу, спрашиваить: "Где тут такая места, Бох там сотворил". "А вон там". Он поглядел - не пройдешь. Тады в змея влез, змей нырнул в воду и пролез там. И пришел к Адаму. И он соблазнил их. Грит, если вы познаитя, вкуситя, будитя как Боги. Они вкусили и познали стыд.

Этот бесхитростный рассказ о днях творения записан мной от молоканина, родившегося в Мексике, а теперь живущего в США в штате Орегон; предки его приехали в

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект 97-06-80020)

Новый Свет из России в начале века. В этом тексте есть элементы, роднящие его с древнерусской православной традицией, а именно, участие в сотворении человека Бога-Отца и Бога-Сына [1]. Низвержение взбунтовавшегося ангела связывается с сотворением человека, что не соответствует библейскому тексту, однако вполне соответствует молоканскому представлению о величии человека. Непосредственным источником этого рассказа служит не библейский текст, а другая, молоканская книга - "Дух и жизнь" [2].

Молокане, наряду с духоборцами, являются представителями русского народного протестантизма в его достаточно радикальном варианте. Как и другие сектантские движения, молоканство разветвилось на множество течений, из которых в настоящее время существуют три основных: постоянные молокане, или духовные христиане, духовные молокане, или прыгуны, и максимисты - последователи учения пророка Максима Гавриловича Рудометкина, выделившиеся из прыгунов в самостоятельное течение во второй половине XIX века.

Молокане не признают церковной иерархии, т.е. священства, церковного предания и всех визуальных атрибутов христианства, из которых главными являются иконы. Наиболее существенным отличием молоканства от других протестантских сект является отсутствие водного крещения: молокане утверждают, что крестятся Святым духом. Все молокане соблюдают ветхозаветные пищевые запреты, а молокане=прыгуны еще и ветхозаветные праздники. Так, Пасху - воскресение Христово - они отмечают по иудейскому календарю, а наряду с православной Троицей, празднуют Память труб, Судный день и Кущи.

Молоканство, идеологические корни которого уходят в еретические движения первых веков христианства (например, иконоборчество), как оформленное движение зафиксировано во второй половине XVIII века в средней и южной России и рассматривается в научной литературе так же, как и в

народном предании, как движение, отделившееся от духоборчества прежде всего на основании различного отношения к Библии [3]. Для молокан, в отличие от духоборцев, Библия - это первая, а для постоянных молокан - единственная священная книга. Однако ее нельзя понимать буквально, а необходимо толковать иносказательно. Поскольку же, по словам молокан, "Библия глубока, как море, и каждый раз опускаешься на разную глубину", толкований может быть множество, и беседники могут соревноваться в искусстве строить оригинальные индивидуальные толкования. Мне приходилось слышать, например, что отделение воды от тверди во второй день творения есть не что иное, как отделение жидкого от твердого в духовной пище молокан по мере их проникновения в суть христианского учения.

Что касается прыгунов, о которых в основном пойдет речь в связи с темой статьи, то для них настольной книгой, наряду с Библией, является книга "Дух и жизнь", основную часть которой составляют "Боговдохновенные изречения Максима Гавриловича Рудометкина, Царя Духов и Вождя Сионского народа Духовных Христиан Молокан Прыгунов", который для его последователей является воплощением третьего лица Троицы - Святого Духа. Книга писалась несколько десятилетий в XIX веке, была издана впервые в Америке в 1915 г., второе издание, исправленное и дополненное, вышло в Лос-Анджелесе в 1928 г. и затем неоднократно воспроизводилось. Книга была переведена на английский язык. В России она тоже имеется, главным образом, у переселенцев из Турции, приехавших в СССР в Ставропольский край в 1962 году.

В этой книге Рудометкин дает свою интерпретацию библейского текста о сотворении мира, а также развивает собственное учение о тысячелетнем царстве молокан - седьмом дне творения. И в отличие от вольного толкования Библии, максимисты понимают тексты Рудометкина не иносказательно, а буквально, не толкуют, а пересказывают

их, а тогда, когда что-то изменяют или добавляют, то убежденно говорят, что это все в соответствующей “книжице у Максим Гаврилича” есть.

В учении Рудометкина мир изначально дуалистичен: Господь сотворил Слово Сына, и стала двоица: Бог богов и Бог человек, а от них двоих исходил дух, “ обоюдный их дух вечно разделяется везде на два класса , как в ангелах, так и в человеках под именем духа чистого и духа нечистого” [2, 172]. Нечистый дух всегда рядом с человеком, который ходит поэтому как по лезвию ножа: чуть зазевался, и “левый” тут как тут. Между чистым и нечистым духом идет постоянная война, брань света со тьмою. Она началась с того, что дух по имени Лебеил, который “сам собою освещал все центры их седалищи в безмерных и превысоких мрачных туманах” и тем самым “носил в себе имя духа несозерцаемого света и божества”, учинил мятеж против первородного сына Божьего Алфеила, отчего разгневал Бога-Отца, от испуга потемнел “аки обожженная головня” и “рынулся со своих высот, прямо вниз бездонного тартара, т.е.во тьму кромешную”, а вместе с ним и остальные ангелы[2, 175-177]. С того времени он называется дьяволом по имени Асмодей и имеет друга Вельзевула, или сатану. Асмодей разделил отпавших ангелов на две группы, одних назвал *агелами*, других *бесами*. Руководить бесами он назначил Вельзевула.

Рудометкин описывает и отделение ада от земли: Асмодей и Вельзевул на шаре, или пузыре, всплыли на поверхность воды, над которой уже была не тьма, а лучезарный свет, и уже было все, сотворенное Богом. Их увидел Бог, погнал их шар от берега опять в океан-море, где этот шар и теперь стоит мрачным островом, куда навечно отделяются грешные души. Бог же Отец вкупе со “Святым Всемогущим Словом” сотворил в-первый день небо и землю. От первого дня Рудометкин сразу же переходит к шестому, в который Бог сотворил всякую душу живую, а затем под вечер создал в раю человеческий мир из двоих лиц - мужа



и жену, по своему образу и подобию. Он поставил перед ними древо добра и зла “как знамя праздника седьмого дня”. Адам с Евой прожили в раю семьдесят лет, “аки жених с невестой”. Змей, в которого влезли дьявол и сатана, превратился в красивого молодца и соблазнил Еву, а она, в свою очередь, Адама, за что оба были изгнаны из рая.

В тексте Рудометкина не сказано ясно, когда по замыслу Бога Адам и Ева должны были вступить в брак. Однако информанты указывали, что это должно было случиться в возрасте ста лет: “Когда в раю Бог сотворил Адама с Евой, им дал срок до брачного ихнего союза сто лет. Они когда в раю прожили семьдесят лет, зависть дьявола искусила их, они не дожили до брака. Кабы до брака они дожили бы, не искусил бы их дьявол, тогдашее ихо семя - потомки, они жили бы свято, бессмертные. И рай божий был бы бессмертный. Но как Бог сказал - если вкусите, то вы, гворит, смертью умрете. И вот поэтому смерть налегла на человека”. Одна из самых проникновенных духовных песен молокан (некоторые считают ее избранным псалмом, т.е. не имеющим полного соответствия в тексте со священными книгами молокан), перечисляющая деяния всех великих библейских героев, начинается со скорбного упрека Адаму:

Адам, Адам, человек первый,

Зачем ты вкусил от сада?

Если бы не вкусил от сада,

То бы не было бы смерти в нас.

Молокане считают, что дьявол был отцом Каина. Подтверждение этому они ищут в словах Христа, обращенных к противникам истины: “Я говорю то, что видел у Отца моего; а вы делаете то, что видели у отца вашего... Ваш отец диявол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего” (Иоанн., 8, 38-44). Таким образом, дуализм в сфере духа был закреплен и физически, в человеческом роде.

Седьмой день творения в представлениях молокан отделен от первых шести дней всей историей человечества. Седьмой день - по вере молокан-прыгунов, а также многих

других протестантских сект - это тысячелетнее царствование на обновленной земле праведных людей вместе с Христом, а для молокан-максимистов - вместе с воплощенным Святым Духом - Максимом Гавриловичем Рудометкиным. И хотя хилиастические, или миллениаристские, учения существуют с первых веков христианства в довольно разнообразных, иногда взаимоисключающих формах [4], каждый новый вариант добавляет к образу тысячелетнего царства ряд этнографических подробностей и социальных примет своего времени.

Основанные на текстах пророка Исаяи (гл. 11 и 65, 1725) о новом небе и новой земле, где волк будет лежать с ягненок и столетний будет умирать юношею, и на текстах Откровения (20, 4), где говорится о том, что обезглавленные за свидетельство Иисуса, не поклонившиеся Антихристу, оживут и будут царствовать со Христом тысячу лет, молоканские представления о тысячелетнем царстве рисуют счастливую жизнь избранных людей в количестве семи миллионов. Избранные - это дожившие до тысячелетнего царства праведники, а также воскресшие "страдальцы". Прожив в полном счастье и довольстве сто лет в юношеском виде, они не умирают, а лишь обновляются телами. У них есть брак, есть дети, и все они живут в прекрасном городе - сошедшем с неба Иерусалиме. Правда, в Откровении Иоанна Иерусалим сходит на землю уже после второго воскресения и Страшного суда. Рудометкин же, несколько трансформируя сведения о новом Иерусалиме Откровения, детально, на протяжении нескольких своих "книжиц" описывает город тысячелетнего царства и роскошный дворец, где будет жить он сам: "Входов во град есть всех числом двенадцать врат, и все они день и ночь не затворяются, а улицы сего града яко ток чистый, всюду весь устлан мрамором. Посреди самого возлюбленного града нашего есть водружен четырехугольный дом Божий..., дом сей есть создан совоюпно весь из самых драгоценных камней, снаружи купно весь облит серебром, а внутри весь

чистым золотом” [2, 364-365].

Рудометкин называет тысячелетнее царство субботой: “Еще не подумайте о субботе, что я велю вам его праздновать; это нарекается тысячелетнее царство субботой и покоем ото всех наших скорбей и бед, кои постигли наших предков в шести тысячей годов” [2, 289]. Тысячелетнее царство - седьмой день творения одновременно является седьмым периодом в жизни человечества. Первый период, по Рудометкину, - от Адама до Ноя, второй - от Ноя до Авраама, третий - от Авраама до Моисея, четвертый - от гибели Египтян до царя Давида, пятый - от Давида до Христа, шестой - христианство и современный Вавилон, наконец, седьмой период, как пишет Рудометкин, “всюду везде чрез меня настанет всеобщий духовный мир” [3, 195] (правда, в другом месте своего “боговдохновенного” сочинения Рудометкин насчитывает девять времен [2, 209]).

Что касается апокалиптического пророчества о заключении сатаны на тысячу лет (Откр., 20, 1-2), то Рудометкин обещает сделать это сам: “...видимо ангелом своим закую цепию небесного железа самого древняго змея дьявола и сатану, оболъстителя всей вселенной. Всажу (заклучу) его там, прямо в холодную тюрьму на всю тысячу лет!” [2, 512].

На мой вопрос “Возможен ли грех в тысячелетнем царстве?”, информанты отвечали: “Для воскресших - нет, а для живых - в тысячулетнем царстве один будет грех против любви Божией. Во время столетней перемены он (согрешивший) сгорит электрическим током”. По другой версии, причастны греху могут быть только живущие вне священного града - неверные, например, мусульмане, которые будут прислужниками у избранного народа.

Очень подробно описывает Рудометкин, чего не будет в его царстве: “...кабаков, табаков и Вавилонских блудных вертепов разврата..., воров и разбойников такожды..., вдовы и девы до брака честность свою верно соблюдут... также всяк злой дух иконник, злату, серебру и древу поклонник

(т.е. православный. - С.Н.) тоже нигде с тем жив не останется... Равно все штыки и шашки, зловредные смертельные Вавилонские ружьи и возовые их бомбы и пушки совокупно везде в той последней ихней Армагеддонской войне сами об себя поломаются и в том все сокрушатся" [2, 397].

А.И. Клибанов [5] указывал, что Рудометкин, будучи в заключении, общался с другим идеологом русского сектантства основателем секты иеговистов, капитаном Н. С. Ильиным, также проповедником тысячелетнего царства, и испытал его влияние. Ильин описывал тысячелетнее царство в наивных стихах, где наряду с образами Библии (волк рядом с овцой), излагаются мечты о социальной утопии, в которой осуществлены свобода слова и передвижения:

Стали волки, тигры львы  
Как овечки же смирны,  
Машут ласково хвостом  
Пред людьми и пред скотом...  
Нет воров, пройдох, плутов,  
Богословов от попов.  
Нет ни стражей, ни солдат,  
Сам Господь хранит наш град.  
Нет полиции, судей,  
Всюду святость у людей.  
Выражай всем мысль свою,  
Будь свободен как в раю,  
Где кто хошь, там и гуляй,  
Разъезжай из края в край...  
Всюду слышится игра,  
Аллилуйя и ура! (цитируется по [4])

В XIX веке ожидание тысячелетнего царства среди разного рода сектантов было очень напряженным. Как указывает В. Терлецкий [4], наступление конца света ожидали в 1800, 1816 и 1836 году. Немецкие сектанты - выходцы из Вюртемберга, поселившиеся в начале XIX века на Кавказе, шли к Араратским горам, где должен был

спуститься Христос. В тридцатые годы XIX века на Кавказ переселилось большое количество молокан, и именно в Закавказье возникло прыгунское направление, а сам Рудометкин родился в с. Никитино в Армении. Идея тысячелетнего царства овладела кавказскими молоканами. Тысячелетнее царство ожидали в селе Николаевка, где молоканским предводителем был Михаил Акинфиевич Попов [5, 140-210]. В 1864 г. молокане с. Карабулах пошли в Ленкорань навстречу царству Божию - путь был длиной в 154 км. Была большая и обстоятельная дискуссия: как прилично входить в царство Божие? Должны ли быть белые рубашки, означающие чистоту тела и души, можно ли входить в шубе, можно ли взять с собой деньги или их нужно оставить у привратника. Однако чаяния царства Божьего на земле тогда не сбылись...

Именно в это время у молокан формировался новый и чрезвычайно важный культурный концепт - концепт похода, ставший для молокан-прыгунов мощной силой их социально-религиозного развития и средством самоидентификации. Поход - это и исход из мест, где вере и жизненному укладу грозит разрушение, это и движение туда, где будет и новое небо, и новая земля, где осуществится седьмой день творения. Идея похода основана одновременно на двух важнейших библейских сюжетах: исходе Израиля из Египта и пророчестве о тысячелетнем царстве.

Концепт похода тесно связан с институтом пророчества, весьма развитого у молокан-прыгунов. При этом пророчество может оказаться ложным, если в пророке действовал "энтот дух", т.е. дьявол. Поэтому у молокан существует сложная система тестов, дающая свидетельство истинности пророчества.

С течением времени идея похода, ставшая конститутивным признаком прыгунской культуры, реализовывалась в миграциях, не всегда вызываемых насущными потребностями группы, не всегда удачных, поэтому молокане говорят и о ложных пророчествах относительно похода. Таким, например,

считается переселение группы молокан в Австралию в середине шестидесятых годов, когда довольно скоро большая часть переселенцев возвратилась назад, в США.

Как сказал один из молокан, “поход - это выход, куда Дух Святой показывает”. А это значит, что поход может быть физический, в иную территорию, и внутренний, духовный, направленный на преобразование человека ветхого в человека нового. Поход может быть последним актом в истории перед концом света, а может быть или оказаться, по крайней мере, со стороны - очередной миграцией. Многочисленные молоканские походы, кроме явных экономических или политических причин, вызывались стремлением сохранить чистоту культуры, восстановить культурные барьеры между “верными” и всеми остальными, реализовать в полной мере свои религиозные и социальные потенции.

Я кратко остановлюсь на “походных” тенденциях самых последних лет у американских молокан. Возможность видеть мир в комфортабельных путешествиях несколько снижает жажду “похода”. Для многих молокан наиболее желанным местом туристских экскурсий, наряду с Израилем, является Египет - место Исхода - события, которое у молокан служит образцом для сопоставления с их собственной историей, наполненной “исходами”; события, в котором человечеству был дан Закон - один из стержневых концептов молоканской культуры.

Кроме того, Исход - это сюжет, детали которого стали метафорическими образами молоканской риторики (например, образ манны небесной), а персонажи вошли в молоканский фольклор (Иосиф Прекрасный, Моисей). Тем не менее, идея последнего “похода” к месту, где с небес опустится Новый Иерусалим, не оставляет часть молокан. Люди уезжают в Турцию, к священной горе Арарат, где должно произойти это событие. Время в молоканской культуре исторично и эсхатологично, и седьмой день - тысячелетний день отдыха перед концом времени - уже при дверях.

## Литература

1. *Сергей Ю. Воробьев.* Антропоцентрическая направленность представлений русского средневековья о шестом дне творения // Международная конференция. "Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции. 5-7 декабря 1995 г. Тезисы докладов. М., 1995.
2. Дух и жизнь. Книга солнце. Лос-Анджелес, 1928. Переиздание фотографическим способом в Лос-Анджелесе в 1975 г.
3. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.
4. *Терлецкий В.* Хилиастические течения в русском сектантстве. Спб., 1913.
5. *Клибанов А.И.* Народная социальная утопия в России. XIX век. М., 1978.

**Леонид Кацис (Москва)**

## **Мотивы Исхода в публицистике Зеева Жаботинского и Василия Розанова**

Российская идейно-политическая ситуация 1900-1910-х гг. создала своеобразную ситуацию в восприятии идей “Исхода” как в публицистике сиониста Зеева Жаботинского, так и русского антисемитского автора Василия Розанова. Своеобразие это заключается в том, что наряду с очевидной связью идеи возвращения евреев в Землю Обетованную из египетского плена галута с Исходом, этот же сюжет оказался связан с проблемой так называемого “кровавого навета”. Ведь одно из распространенных обвинений евреев в “ритуальном употреблении христианской крови” связано с Пасхой (Песахом) - праздником Исхода.

Именно такой оказалась Пасха 1911 г. К Песаху этого года Зеев, тогда Владимир, Жаботинский написал статью “Четыре сына”.

Начинается она традиционно: “По еврейскому обряду полагается, рассказывая в пасхальный вечер об исходе из Египта, применяться к психологии четырех типов детей. Один - умный, другой - нахал, третий - простак, а четвертый - “такой, что даже спросить не умеет”. И надо ответить каждому по порядку, каждому по его вкусу и по мере его понимания”<sup>1</sup>.

Умный мальчик пытается понять, “почему его предков сначала любили в Египте, приняли с распростертыми объятиями, а потом начали притеснять и мучить: и так странно - притеснять притесняли, мучить мучили, мальчиков в воду бросали, а выпустить ни за что не хотели. - Как это понять, папа? - спрашивает умный”.

И здесь З. Жаботинский формулирует свой ответ на этот вопрос: “Видишь ли, сын мой, философия исхода из Египта заключается в двух фразах, которые записаны в Вечной книге. Эти две фразы - как альфа и омега в азбуке, начало и конец благополучия твоих прадедов в Египте; и



еще можно сравнить их с двумя полюсами, между которыми проходит ось, а вокруг этой оси вращается весь еврейский вопрос в Египте. И не в одном Египте. Когда вырастешь и будешь читать много книг, ясно тебе станет, что во всех скитаниях твоего народа, в каждом этапе есть и эта альфа, и эта омега; что каждый этап с того же начинается и тем же кончается, чем начался и кончился в Египте; и что полюсы, между которыми судьба швыряет твое племя, с той незапамятной поры не изменились и не передвинулись”<sup>2</sup>.

“Что же это за две фразы?”, - спрашивает Жаботинский. И сам же отвечает: “Одну ты найдешь в книге Бытия, где рассказывается, как Иосиф представил фараону своих братьев и что им перед этим советовал ... Знал он хорошо все дела египетские, знал, чего египтянам недостает, а особенно хорошо знал душу фараона и его людей. И вот дал он своим братьям, которые просились в Египет, такой совет: скажите, что вы скотоводы. И прибавил фразу, которую ты, сын мой, затверди на память, ибо в ней скрыта главная мудрость нашего народного скитания: *“Ибо мерзость для египтян всякий пастух”* (курсив автора. - Л.К.).

Вторая фраза, по мнению Жаботинского: “Давайте ухитримся против него (народа Израиля.), чтобы он не умножился”.

“Из этих двух фраз, сын мой, складывается, в сущности, вся философия наших кочеваний”.

Такова позиция З. Жаботинского. При этом характерно, что применяемая им терминология уже встречалась в публицистике на интересующую нас тему. И это было задолго до 1911 г. В 1903 г. в журнале “Новый путь” В. Розанов опубликовал свое обширное исследование “Юдаизм”, в котором можно было прочитать: “Крест на шее - вот наш теизм; иудейский своеобразный “крест” самим положением своим (местом обрезания по Розанову - Л.К.) указывает центр теизма их, как противоположного нашему. “Оскверняет руки! - все оскверняет руки!” И этим до того пропитан юдаизм, что чувство к еврею всякого нееврея иначе и ярче передать нельзя, как словом - “скверна”. Мы скверны друг

другу: вот суть и глубочайшая, чем разность теизма. “Все обрезанные - дети Божии, все необрезанные - дети диавола”, решил рабби Бехаи. Итог подведен, и он выразителен. Бог... диавол... да это - полюсы”<sup>3</sup>.

В следующей главе В. Розанов переходит к обсуждению сюжетов с Авраамом из книги Бытия в экстравагантном сочетании с обсуждением “Страшной мести” Гоголя.

Нетрудно видеть, что мотивы “мерзости” - “скверны”, Египта, и так называемых полюсов позволяют считать представленные тексты в первом приближении связанными друг с другом.

Теперь обратимся к другому пасхальному тексту Жаботинского 1911 г. - “Вместо апологии”, который посвящен уже непосредственно проблеме “кровавого навета”. Написан он был в связи с арестом в Киеве М. Бейлиса. Бросается в глаза связь этой статьи со статьей “Четыре сына”. Действительно, по отношению к “навету” Жаботинский выделяет три типа людей. Первый - человек впечатлительный, который, “вдумавшись в это обвинение как следует, во всю глубину, может сойти с ума от обиды и отчаяния, или, по крайней мере, должен рыдать и рвать на себе волосы...”.

Второй тип: “Человек менее слабонервный, но зато наивный, должен выбежать на улицу, хватать там прохожих за полу или за пуговицу и доказывать им, пока не охрипнет горло, что это клевета, что мы ни в чем подобном не виноваты. Наконец, человек слепорожденный (среди нас таких очень много) поступит иначе. Он себя успокоит обычными успокоительными фразами: что в такую нелепость никто в сущности не верит <...>, что, словом, все обстоит благополучно и на Шипке спокойно.

*Я не принадлежу ни к впечатлительным, которые охают, ни к наивным, которые оправдываются, ни к слепорожденным, которые не видят, что у них под носом происходит”* (курсив наш. - Л.К.)<sup>4</sup>.

Итак, снова “четыре сына”. Что неудивительно, раз дело вновь связано с Песахом. Однако, в отличие от чисто

сионистской статьи о сыновьях, “Вместо апологии” имеет вполне конкретный политический смысл: “Двести раввинов (в который раз) печатно побожились, что евреи не пьют крови младенцев, - и никто этого не заметил, даже черносотенная пресса не огрызнулась как следует: просто прошла мимо, не оглянувшись. То же самое впечатление произвели и произведут все бывшие и будущие речи на эту тему еврейских депутатов. С документами и доводами считаются там, где собрались люди с намерением спокойно и беспристрастно исследовать. В атмосфере свалки, бешенства, битья чем попало - все оправдательные слова неуместны”<sup>5</sup>.

Если поверить Жаботинскому на слово, то мы упустим один важный источник, одного, быть может, важнейшего автора ответа на интересующую нас тему - В. Розанова. Он более чем активно откликнулся в “Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови” на письмо российских раввинов, когда уже в 1913 г. делал добавления к своему ответу 1911 г., тогда же опубликованному.

Мы имеем в виду розановский текст “Есть ли у евреев “тайны”? (Ответ на заявление 400 раввинов)”<sup>6</sup>. И розановский “ответ” полностью соответствует предсказаниям В. Жаботинского: “До сих пор ритуальные убийства подбрасывались нам почти всегда неумелыми, топорными руками. Но я считаю вполне возможным, чтобы и в этой области сказался однажды общий технический прогресс нашего времени. Может найтись виртуоз, который так умно и тщательно разработает план, учтет и предусмотрит все неожиданности, что эффект получится самый ослепительный. В этом предположении нет ничего невероятного. Среди антисемитов теперь есть очень культурные люди, а с другой стороны - очень богатые и могущественные люди, которым доступны самые верные средства фальсификации. Не так трудно теперь найти и еврейчика-лжесвидетеля: этого добра и в прежние времена было немало, а теперь особенно. В результате могут перед нами в один прекрасный день разыграть такую правдоподобную комедию ритуального

убийства, что самый честный, самый беспристрастный судья поколеблется”<sup>7</sup>.

К первой категории безусловно относится и В. Розанов, создавший целую “теологию” кровавого навета.

Но есть и еще одна черта книги В. Розанова, которая заставляет задумываться над тем, что какие-то его тексты могут быть связаны с текстами Жаботинского. Что же заставило еврейского публициста сразу же отвергнуть все попытки раввинов заявить, будто в иудаизме нет ничего похожего на ритуальное употребление христианской крови? Чему же мешало, по мнению Жаботинского, подобное заявление?

Ответ на этот вопрос мы найдем все в том же “Юдаизме” В. Розанова, где тот еще в 1903 г., т.е. за много лет до “бейлисиады”, уже пытался дезавуировать возможные ответы раввинов на его взгляды, касающиеся “юдаизма”: “Мною было получено во время печатания статьи “Юдаизм” несколько частных писем, частью от евреев, частью от русских. Евреи просили внести поправки, даже переделать всю статью, им казавшуюся неверной. Но как евреи эти были русские образованные рационалисты, то я не весьма доверяю их суждениям. Да я не доверился бы и гг. раввинам; во-первых, в силу знаменитого, исторически присущего евреям “держания в тени”, неразглашения данного им закона, слова. Об этом хорошо сказание, записанное в Талмуде: “Бог знал, что ранее или позже Тора (Св. Писание, книги Моисея) сделается известна всему роду человеческому: но чтобы другие народы (неевреи) не стали также сынами Божиими (не уготовились Богу), он дал им еще Талмуд”. Это - одна причина недоверия. Вторая: рационализм, “греческое воспитание” (древний эллинизм) и особенно тщеславие этим образованием до того уже пропитало, и издревле, самих евреев, что дать “объяснение в греческом духе” для них есть венец учености и славы”<sup>8</sup>.

Таким образом, если предположить, что Жаботинский учитывал подобные мнения, то его позиция станет понятной и обоснованной.

Уже после окончания “Дела” Бейлиса В. Розанов готовил сборник своих наветных статей из повременной печати. И в его конструкции неожиданно проявился еще один образ из тех, что встречались нам в статье Жаботинского “Четыре сына”. Напомним, что “альфой” и “омегой” существования евреев в диаспоре оказывались две фразы. Первая, уже разобранный выше, - “Ибо мерзость для египтян всякий пастух”; и вторая: “Давайте ухитримся против него (Израиля. - Л. К.), чтобы он не умножился”.

Вторую фразу разбирают в “Обонятельном и осязательном отношении евреев к крови” два “соавтора” - В. Розанов и его некий молодой друг “Омега”. Надо понимать, что в этом случае - “Альфа” сам Розанов, а его друг “Омега” - о. Павел Флоренский. Понятно, что здесь имеется в виду нечто другое, чем у В. Жаботинского. Ведь Христос говорил: “Я есмь альфа и омега”. Но обсуждают наши “Альфа и Омега” как раз интересующий “египтян” вопрос об умножении евреев.

Флоренский выразил это так: “Но что с ними делать?! Они размножаются быстрее нас, - это простая арифметика. И что ни делать с ними, настанет момент, когда их станет больше, чем нас. Это, повторяю, простая арифметика, и против этого есть только одно средство - оскопление всех евреев - т.е. средство такое, применить которое можно только при нашем отречении от христианства”<sup>9</sup>.

Из этого рассуждения делается еще один вывод: “Весь Израиль спасется”.

Не “духовный” Израиль, как утешают себя духовные семинарии, увы - не духовный. Апостол Павел ясно говорит о “сродниках по плоти” и подтверждает неотменность всех обетований об избранничестве. Мы - только “так”, между прочим. Израиль же - “стержень мировой истории”.

Многочисленные переклички и пересечения между текстами В. Жаботинского, В. Розанова и о. Павла Флоренского могут показаться случайными. Ведь речь идет об одном и том же; основа сюжета одна - Исход. Причина рассуждений тоже одна - ритуальное дело в Киеве в 1911 -

1913 г. Поэтому убедиться в наличии действительной связи между текстами Жаботинского и Розанова - Флоренского будет можно лишь, если мы сумеем найти явные цитаты в текстах В. Розанова из текстов В. Жаботинского. И такой случай нам, как кажется, представляется историей литературы и религиозно-философской публицистикой автора "Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови". Только для этого надо обратиться еще к одному тексту, в котором мы найдем одно важное для нас слово "особа", закавыченное Розановым в тексте "В соседстве Содома (Истоки Израиля)". В этом тексте Розанов рассуждает на свою любимую тему (навеванную О. Вейнингером) о "женскости" еврейской нации и делает вывод: "Похоже на то, что "мы на них не женились", а они за нас "вышли замуж". Тут, конечно, могут происходить и вот теперь происходят великие недоразумения. "Вы нам не нужны, убирайтесь вон". - "Как! - кричит супруга, - ты обязан мне давать содержание". "Пои меня! Корми меня! Давай квартиру! Подавай кошелек, я буду его хранить у себя" (роль банков в стране). - "Что-о-о?! Зарезала мальчика? Я? Вай! Вай! Вай! Что он говорит, какая клевета. Я же была ему верна и никогда не отходила от кровати и кухни, черна, грязна и вечно работаю".

Вот вы и развязывайтесь с "особой"..."<sup>10</sup>.

Последнее слово ключевое для концепции В. Жаботинского, выраженной в статье "Вместо апологии": "...особа народа царственна, не подлежит ответственности и не обязана оправдываться"<sup>11</sup>.

Это употребление слова "особа" входит в более развернутый отрывок из статьи "Вместо апологии", который раскрывает, похоже, источник еще одного рассуждения В. Розанова, которое мы сейчас приведем: "По частному поводу, - желание сокрыть явное преступление, - евреи выступили как единая всесветная нация, почти как один человек, - и накинулись на Россию и русских, на русское государство, на русский суд, на русскую остающуюся независимой печать, требуя, чтобы все это оставалось не в

рамках объективного бесстрастия, “невзирающего на лица” и нации, а чтобы все это взирало на евреев и сохраняло за евреями какую-то совершенно дикую и небывалую привилегированность: быть не судимыми, быть не обвиняемыми, быть даже не подозреваемыми...”<sup>12</sup>.

Добросовестность Розанова легко проверить, если узнать здесь, в выделенных им самим словах, вывернутую наизнанку цитату из статьи Жаботинского “Вместо апологии”, из того же места, где находится и слово “особа”.

Вот что писал еврейский публицист в 1911 г.: “Нравимся мы или не нравимся, это нам, в конце концов, совершенно безразлично. Ритуального убийства у нас нет и никогда не было; если они хотят непременно верить, что “есть такая секта” - пожалуйста, пусть верят, сколько влезет. Какое нам дело, с какой стати нам стесняться? Краснеют разве наши соседи за то, что христиане в Кишиневе вбивали гвозди в глаза еврейским младенцам? Нисколько: ходят, подняв голову, смотрят всем прямо в лицо, и совершенно правы, ибо так и надо, ибо особа народа царственна (в противовес известному “особа народа нравственна” у французских энциклопедистов. - Л.К.), не подлежит ответственности и не обязана оправдываться. Даже тогда, когда есть в чем оправдываться <...> Никому мы не обязаны отчетом, ни перед кем не держим экзамена, и никто не дорос звать нас к ответу”<sup>13</sup>.

Именно эти слова и пытался обыграть В. Розанов уже после поражения защитников “ритуала” в “Деле” Бейлиса. Острота реакции Розанова на старую, казалось бы, статью В. Жаботинского объясняется тем, что в 1913 г. были дважды изданы книги “Фельетонов” Жаботинского, включавшие в себя и “Четыре сына”, и “Вместо апологии”. Поэтому старые газетные статьи были вполне актуальны для Розанова, готовившего книгу “наветных” статей “Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови”.

При этом надо заметить, что и розановские, и флоренские рассуждения о евреях и еврейском вопросе выдержаны в апокалиптическом духе. В частности, это нетрудно видеть и

в рассуждениях о спасении Израиля и его избранничестве. О том, что идеи сионизма, разумеется, в их мистическом понимании, занимали Розанова до самого конца жизни, свидетельствует текст из “Апокалипсиса нашего времени”.

Розанов пишет: “Это - гнев, ярость; но оттого-то они и живут и не могут и не хотят умереть, что - горячи.

И будь, жид, горяч. О, как Розанов - и не засыпай, и не холодей вечно. Если ты задремлешь - мир умрет. Мир жив и даже не сонен, пока еврей “все одним глазком смотрит на мир”, - “А почему нынче овес?” - И торгуй, еврей, торгуй, - только не обижай русских. О, не обижай, миленький. Ты талантлив, даже гениален в торговле (связь веков, связь с Финикией). Припусти нас, сперва припусти к “Торговле аптекарскими товарами”, к аптекам, научи “синдикатам” и вообще введи в свое дело ну хоть из 7-8%, а себе - 100, и русские должны с этим примириться, потому что ведь не они изобретатели. Подай еврею, подай еврею - он творец, сотворил. Но потом подай и русскому, Господи: он нищ”<sup>14</sup>.

Как ни странно, но за всем этим кликушеством стоит, по-видимому, вполне сионистский текст: “Еврейское общество” из книги Теодора Герцля “Еврейское государство”: “Общество повсюду старается облегчать и давать возможность <...> арендаторам - христианам приобретать в собственность арендуемое. Затем оно постепенно заменяет своих служащих в еврейских учреждениях христианскими чиновниками и лицами свободных профессий (адвокатами и пр.), опять-таки исключительно из христиан, без того, однако, чтобы эти последние были как бы служащими у евреев. <...> В этом обмене для общества открывается обширное поле для извлечения вполне правильных и разрешенных громадных выгод, ибо, отдавая, например, “на новоселе” новый красивый дом со всеми удобствами, построенный по последним правилам гигиены, или имения за известную плату, оно выгадывает потому, что самому все это строить значительно дешевле, и потому, что землю оно приобрело очень дешево”<sup>15</sup>.

Идея Герцля о постепенной передаче собственности



евреев, уезжающих в Палестину, во владение христианам удивительно близка размышлениям Розанова. Только д-р Герцль был в начале века прожектером и мечтателем, а в 1917 г. создалась ситуация, когда после освобождения Иерусалима англичанами от турок идея создания еврейского очага в Палестине обрела де-юре реальность в Декларации Бальфура. В этой ситуации Герцль стал уже в новое время новым Моисеем.

Однако идея египетского плена и нового Исхода была прерогативой далеко не только евреев. В той же самой книге Розанова “Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови” и основной автор, и его “молодой друг” Омега тоже вели беседу о “египетском плене”: “Весь Израиль спасется”.

Не “духовный” Израиль, как утешают себя духовные семинарии, увы - не духовный. Ап. Павел ясно говорит о “сродниках по плоти” и подтверждает неотменность всех прежних обетований об избранничестве. Мы - только “так”, между прочим. Израиль же - стержень мировой истории.

Такова Вышняя Воля. Если смиримся - в душе радость последней покорности. Если будем упорствовать, отвернемся от самого христианства, ради которого спорили с Израилем, т.е. опять-таки подпадем под пяту Израиля. Обетования Божии непреложны. Это мы “в черте оседлости” Божественных предначертаний; - мы, а не они. Это мы - египтяне, обворовываемые и избиваемые и мучимые; это мы - те, у которых “голова младенцев разбита о камень”, - и об этом самом против себя мы поем в церквах ангельскими голосами; “На рѣкахъ Вавилонскихъ тамо съдохомъ и плакахомъ” <...>”<sup>16</sup>.

Эта ситуация позволяет нам несколько по иному взглянуть на знакомые сочинения русских писателей. В частности, на смысл названия прозы Осипа Манделъштама “Египетская марка”. Надо лишь отказаться от “филателистической” интерпретации заглавия и вспомнить, что по-немецки существует термин “марка”, как обозначение, говоря современным языком, административной единицы.

Мы коснулись этого сочинения Манделъштама

неслучайно. В нем не так уж трудно отыскать следы “Обонятельного и осязательного отношения евреев к крови”. И если это так, то мандельштамовский Петербург оказывается “египетским” пленом для людей типа В. Розанова и о. Павла Флоренского. Петербургская марка, где произошла апокалиптическая революция, оказалась и местом, откуда русские евреи приветствовали Декларацию Бальфура и освобождение Иерусалима, и местом, где другая часть евреев приняла активное участие в революции.

В любом случае образность Песаха, Исхода и Египта на многие века оказалась языком “полемики” вокруг быть может самых жестоких (“кровавый навет”) и самых светлых мессианских и сионистских тем еврейской истории.

### Примечания

- <sup>1</sup> *Жаботинский В.* Четыре сына // *Жаботинский В.* Избранное. Иерусалим-СПб., 5752-1992. С. 171.
- <sup>2</sup> Там же. С. 172.
- <sup>3</sup> *Розанов В.* Юдаизм // Тайна Израиля. Еврейский вопрос в русской религиозной мысли конца XIX - первой половины XX вв. СПб., 1993. С. 114.
- <sup>4</sup> *Жаботинский В.* Вместо апологии. // *Жаботинский В.* Избранное... С. 116.
- <sup>5</sup> Там же. С. 119.
- <sup>6</sup> *Розанов В.* Есть ли у евреев тайны (Ответ на заявление 400 раввинов) // *Розанов В.* Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914. С. 12-16.
- <sup>7</sup> *Жаботинский В.* Вместо апологии... С. 121.
- <sup>8</sup> *Розанов В.* Юдаизм... С. 227.
- <sup>9</sup> *Ω (о. Павел Флоренский)* Иудеи и судьба христиан (письмо В.В. Розанову) // Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови... С. 208. Дата под письмом - 26 октября 1913 г. 25 октября 1913 г. на процессе по Делу Бейлиса закончились выступления обвинения.
- <sup>10</sup> *Розанов В.* В соседстве Содомы (Истоки Израиля) // Тайна Израиля... С. 253.
- <sup>11</sup> *Жаботинский В.* Вместо апологии... С. 123-124.
- <sup>12</sup> *Розанов В.В.* преддверии 1914 года. // Тайна Израиля... С. 283.

- <sup>13</sup> *Жаботинский В.* Вместо аполгии... С. 123-124.
- <sup>14</sup> *Розанов В.* Почему на самом деле евреям нельзя устраивать погромов? (Апокалипсис нашего времени) // *Тайна Израиля...* С. 292.
- <sup>15</sup> *Герцль Т.* Еврейское государство. // *Герцль Т.* Избранное. Иерусалим. 1990. С. 45.
- <sup>16</sup> *Ω (о. Павел Флоренский)* Иудеи и судьба христиан... С. 213.

*Анна Штерншис (Москва)*

**“Рабби Деникин” и “рабби Колчак”:** мотивы  
**Исхода в советской антирелигиозной**  
**пропаганде среди евреев в 20 - 30-е годы**  
**XX века**

С первых лет советской власти, сразу после окончания гражданской войны по всей России, на Украине и в Белоруссии начались активные антирелигиозные кампании, в том числе боровшиеся с иудаизмом и служением “еврейскому религиозному культу”. Борьба происходила не только на уровне физического уничтожения, но и на фронте идеологии. Создавалась целая система альтернативных ритуалов, которые должны были и отражать новые советские реалии. Все это в равной мере относилось практически ко всем этническим группам Советского Союза, в том числе и к многочисленному еврейскому населению на Украине, в Белоруссии и России.

В начале 20-х годов начали проводиться первые еврейские субботники - шабесники, устраивались бесплатные обеды в Йом-Кипур, показательные суды над еврейской традицией, например, над обрезанием, на которых доходчиво объяснялась причина импотенции еврейских мужчин и высокая младенческая смертность, а заодно и раскрывался классовый грабительский характер моелов (людей, производивших обрезание): они не просто калечили народ, но еще и безумно обогащались за его счет.<sup>1</sup> Необходимо заметить, что по установке советской власти антирелигиозную пропаганду среди евреев могли проводить только сами евреи, дабы избежать вспышек антисемитизма среди местного нееврейского населения<sup>2</sup>. Эти люди были настоящими экспертами в еврейской традиции, они точно знали, что является основным и второстепенным в еврейской религии (годы обучения в хедере и, часто, в иешиве не пропадали даром), поэтому основной акцент в создающейся системе делался на Пейсах и на связанные с ним ритуалы.

Активисты антирелигиозной кампании понимали, что просто так отменить пасхальный седер не удастся, и он все равно будет отмечаться тайно. Кроме того Пейсах, знаменующий исход евреев из Египта, являлся не только символом единства еврейского народа, но и знаком свободы и независимости, освобождения от рабства.

Этот мотив отличал Пейсах от остальных еврейских праздников в еврейской традиции, и на первых порах советской власти, когда новые праздники еще не могли заменить традиционные, Пейсаху пришлось подстраиваться под новые требования. Борьба с ним традиционными в русском варианте такой пропаганды высмеивающими частушками оказалась неэффективно. Совершенно еще не искушенные в такого рода сочинительстве еврейские авторы могли, например, написать частушку такого рода:

Eynge, tsveyge, puste kop  
Men darf nit zikh farzamen,  
Iber galekhs pustn kop  
klingt der royter hamer!<sup>3</sup>

Раз, два, пустая голова,  
Мы не должны медлить,  
Над пустой головой священника  
Стучит красный молот!<sup>4</sup>

Несмотря на то, что в русских, и еврейских газетах много писалось о том, что священники и раввины сделаны из одного теста, и что любая пропаганда против раввина точно также относится к священнику и наоборот, все же евреям, понимавшим смысл частушки, было относительно легко представить молоток над головой священника, но не над головой раввина, поэтому против еврейских “клерикалов” такая пропаганда не действовала.

Создавались специальные “Красные агоды”, которые должны были читаться вместо традиционных за праздничным столом. “Красные агоды” издавались и в форме традиционной

агады, и как приложение к еврейской антирелигиозной газете "Апикойрес" и содержали в себе практически весь традиционный ритуал, но в несколько измененном виде.

Одним из первых таких изданий является "Di komsolishe agode" ("Комсомольская Агада"), изданная в 1922 году в Москве М. Альшутлером<sup>5</sup>. Не меняя порядок ритуалов седера, автор предлагает качественно новое идеологическое наполнение.

Так, например, вместо особого благословения при мытье рук ("нетилат ядаим") предлагается говорить: "Смой с себя всю буржуазную грязь, смой и не говори благословения, только проклятие - чтобы пришла смерть на все старые обычаи и традиции раввинов"<sup>6</sup>.

Когда берется карпас (по традиции - молодая зелень, обмакиваемая в соленую воду, символ того, как евреи потели, тяжело работая в Египте), "Красная агада" предлагает: "Возьми молодой овощ с весенней ветки и скажи: "Молодое поколение новых революционеров строит новую жизнь свободную о капиталистических порядков. Un di alte zoln lign in der erd un bakn beygelekh! (А старые пусть лежат в земле и пекут бейгел)". И в таком духе дальше, не минуя ничего важного, включая "Fir kashes" - 4 вопроса, которые ребенок задает каждый седер отцу. И здесь, видимо, прорывается незаживающая боль автора. Начинается первый вопрос так:

"Дорогой товарищ из комсомола, я бы хотел задать тебе "etlekhe kashes"<sup>7</sup>, даже не "kashes", а просто несколько вопросов. Каждый пейсах я задаю своему отцу одни и те же вопросы, которым меня научил раввин в хедере, и каждый год получаю одни и также одни и те же ответы. Мой отец всегда отвечает на иврите, и я даже не всегда понимаю его ответы, тем более, что агода сама написана на иврите, только внизу несколько пересказов с идиша".

Сама же агада, т.е. рассказ об исходе евреев из Египта, содержит в себе просто описание еврейских племен, живших на горе Синай, которые пошли плутать, а потом пришли в Египет, оттуда откочевали в пустыню, потом завоевали другие

народы на Ханаане, и там уже построили храм, где стали исполнять иные жертвоприношения, которые элита храма использовала для своей выгоды. Подчеркивается, что во всей истории агады нет ни одного слова о том, что народ должен сам протестовать против своего бесправного положения, а должен только ждать Б-га для этой цели. "История о свободе придумана для того, чтобы вызвать более долгосрочное рабство"<sup>8</sup>. А потом проводится сравнение с тем, что произошло в России, где все рабочие не ждали Б-га, а все как один свергли царя, и теперь сами строят свою свободу. "Вместо страданий евреев мы говорим о страданиях пролетариата в царской России, вместо рассказа о постройке храма мы говорим о социалистическом строительстве"<sup>9</sup> и пр. И в конце предлагается спеть "Интернационал" и отмечать праздник октябрьской революции. И это вариант достаточно серьезной агады.

В 1927 году этот же автор издал новый вариант агады, которая называлась "Агада для верующих и неверующих"<sup>10</sup>, где акцент на рабочее и пролетарское движение как альтернатива пейзажу делался меньше, лишь в начале при проверке "хомеца"<sup>11</sup> было сделано такого рода заявление: 10 лет назад пролетариат России с помощью других народов очистил Россию от хомеца. И сказали броху, чтобы все кадеты, меньшевики и прочие сгорели. После сожжения хомеца подходят к рабочему классу с седемом (все же хомец в данной интерпретации имеет негативную конотацию). В остальном же в этой агаде рассказывается больше о нелепости обычая, и параллелей с освобождением рабочего класса уже гораздо меньше, как будто уже не надо бороться за установку новых традиций, а больше уделять внимание искоренению старых. Эта тенденция сохранялась и в последующих агодах.

Существовали и более агрессивные и простые агоды, которые, как правило публиковались как приложение к журналам и в газетах. Появились они также в конце 20-х годов, вместе с намеками в прессе на то, что антирелигиозная пропаганда не ведется достаточно активно. И несмотря на отсутствие картинок, читать их гораздо веселее, чем

описанные выше варианты. Например, вариант агады 1929 года, опубликованный в приложении к газете "Апикойрес"<sup>12</sup>. Акцент больше делается на песни, которые поются за пасхальным столом, их переделывают, используя ту же мелодию. Скажем, "Дай дайену"<sup>13</sup>, которая в традиционном пасхальном седере поется как символ благодарности Б-гу за все, что он сделал для евреев, в варианте советской агады звучит так:

Ven bolshevikes volt kumen  
Un volt gornit tsugenumen  
Volt geven, az vey tsu undz nokh  
Dayenu...  
Ven zey voltn yo genumen,  
Nor zey voltn lozn khandlen,  
Voltn mir alts tsurik bakumen  
Un s'volt geven nokh  
Dayenu...<sup>14</sup>

Если бы пришли большевики,  
И ничего бы не забрали,  
Было бы нам достаточно,  
Если бы они забрали,  
Но разрешили торговать,  
Мы бы все назад вернули,  
Было бы нам достаточно...

Встречаются курьезы, которые нарочно просто придумать невозможно. История Исхода крутится вокруг рабби Деникина и рабби Колчака, с которыми боролись рабочие и пролетарии, а раввины помогали своим, т.е белогвардейским генералам, в том числе устраивать погромы. Таким образом, история Исхода несколько переиначена, и Исход совершили не страдающие, а именно причинявшие страдания Деникин и Колчак - раввины. В один ряд с такого рода раввинами ставились и нэпманы, про которых говорили, что они из любого собрания устраивают синагогу, и поэтому



их тоже выгнали<sup>15</sup>.

Другой формой использования мотивов Исхода было создание спектаклей, капустников и своего рода буффонад и специальных монтажей для еврейской аудитории, посвященных не только борьбе с религией, но и борьбе с сионизмом, бундизмом и т.п. С созданием Союза писателей такого рода произведения стали нормой, и еврейским театрам на территории России, Украины и Белоруссии было настоятельно рекомендовано включать их в свой репертуар. Каждый местечковый театр, игравший, как правило спектакли на бытовые темы, о том, как Ицик хотел жениться на Саре, а она уже была замужем, и что из этого вышло, теперь стал ставить пьесы с определенной политической направленностью.

В этих пьесах соединялось несколько важных идеологических тем, и не всегда они были связаны напрямую с антирелигиозной пропагандой, т.е. рассказом о том, что евреи на самом деле никуда из Египта не уходили, а все это просто красивая легенда. В таких пьесах наоборот, Исход использовался, как хорошо знакомая каждому еврею история, на базе которой можно уже строить новую пропаганду, не забыв, конечно, и о борьбе с религией. В качестве примера приведу пьесу А. Вейборки "In midbar" - "В пустыне"<sup>16</sup>, которая начинается тем, что на пустой сцене сидят евреи в талесах и женщины в длинных юбках и чего-то ждут. Потом приходит группа веселых еврейских комсомольцев и один из них говорит монолог:

Beyde lender heylike  
English-lordish beyde,  
Gehat hot eyne makes tsen,  
Di tsveyte - tsiens ideye<sup>17</sup>.

Обе святые земли,  
Обе английско-лордские,  
Одна получила 10 казней,  
Другая идею сионизма.

В течение всей пьесы комсомольцы борются с бедными последователями Мойше, который в самом начале пьесы, поддавшись чарам молодой комсомолки, уходит со сцены, и его не видно в течение всего представления. Группа, стремящаяся в Израиль по своему составу неоднородна - там есть и бундисты, философия которых заключается в том, что оба - и Маркс, и Мойше - евреи, и поэтому обоих необходимо слушаться, и сионисты, которые хотят работать на английских лордов и на арабских экстремистов, и религиозные евреи, которые торговали на рынке и стали потом нэпманами. Их подход наиболее циничный - по ходу пьесы они говорят:

Firt undz Moyshe iber yamen,  
Vet men vayzn dort di tir,  
Geyen mir keyn khine,  
Marsh, marsh, marsh!!!<sup>18</sup>

Ведет нас Мойше через моря,  
А если там нам покажут дверь,  
То мы пойдем в Китай  
Марш, марш, марш!

Не останавливаясь на этом, они развивают мысль дальше:

Oy, oy Khine, a goldene medine,  
Chan Kay Shi un Chan Gay li  
Tsienist fun bestn min  
Kunguzn, vaysgvardistn,  
Emesdike tsienistn!<sup>19</sup>

Ой, Китай, Китай, Китай,  
Ой золотая земля,  
Чан кай ши и Чан гай ли  
Самый лучший сионист!  
Кунгузы, белогвардейцы  
Самые настоящие сионисты!

В результате все кончается бунтом части "сионистов", которые переходят к комсомольцам, сначала бундисты, а в самом конце и религиозные евреи. В финале пьесы появляется Мойше, который призывает всех подписываться под индустриализацией. Потом оказывается, что этот Мойше - просто переодетый комсомолец, а настоящего пророка комсомолка раздела и связала. Потом он появляется, но без своих последователей, комсомолцы милостливо забирают его в свою пополневшую команду, и все поют "Марш Юной гвардии".

Суммируя сказанное, можно заметить, что мотив Исхода евреев из Египта являлся сначала символом борьбы за свободу, которая органично перетекла в борьбу рабочих всего мира за свободу от капиталистов, и поэтому нес некий позитивный оттенок. Позже этот мотив стал символом пассивности еврейского народа, общего зла, с которым надо бороться. Одновременно мотив Исхода используется как известная история для обличения всех остальных врагов.

В заключение несколько слов об эффективности этой пропаганды. Основная цель антирелигиозной пропаганды состояла в насаждении новой религии со своими праздниками, традициями, ритуалами и обрядами. Насколько был эффективен вышеописанный метод, судить довольно сложно - в душу каждого потребителя такого рода информации залезть невозможно. Процесс создания новых праздников не был взят с неба, не был необдуманым. Для того, чтобы наиболее достоверно узнать, как работает пропаганда, насколько люди верят новым советским праздникам, проводились статистические опросы, причем опрашивались дети в школах о том, что думают их родители<sup>20</sup>. Таким образом, ценность и достоверность такого рода информации резко возрастала. Все дети говорили, что они знают, что Пейсах - символ свободы и единения еврейского народа, и знали, что Моисей вывел евреев из Египта, но не знали, что этот праздник - символ духовного рабства еврейского народа, как их учили в школе. Они любили Пейсах, так как в этот день получали новую одежду, и мама готовила вкусную

еду, и вся семья собиралась за праздничным столом<sup>21</sup>. Первое же мая ассоциировалось с митингом, скучными лекциями и речами, и родители все это сильно ругали. Тем не менее первые ростки сомнения были посажены. Молодое поколение в школе получало исчерпывающую информацию о происхождении мира, а также большой атеистический заряд. Ученики хедеров - поколение родителей - старели, их дети переезжали в города, религиозные обычаи постепенно уходили.

Известно, что сразу после революции религиозность еврейского населения сильно возросла, так как вся советская пропаганда в большинстве своем велась на русском, который жители местечек не особенно понимали, поэтому основным авторитетом все же оставался раввин. С конца 20-х годов советская агитационная машина заработала лучше - лекции, спектакли, беседы велись на идише, подросли новые кадры, которые могли в полной мере работать на ниве осовечивания евреев, зарабатывая этим себе на хлеб, да и избежать физического гонения. К концу 30-х годов открыто о соблюдении еврейских традиций говорить стало опасно, официальная печать заявила, что с этим дурманом покончено праздник Пейсах полностью исчерпал себя, вылившись в 1 мая и 7 ноября. "Красная агада" умерла, оставив после себя официальные советские песнопения, а ее мать - Агада шель Пейсах - осталась жить при закрытых дверях, в подполье, ни чуть не жалея о погибшей незаконной дочери от советского официоза.

### Примечания

<sup>1</sup> Хейтов Л. *Kegn briz* (Против обряда обрезания). М., 1930.

<sup>2</sup> Pinkus B. *The Jews of the Soviet Union*. Cambridge, 1988. P. 59.

<sup>3</sup> *Apikoyres*. 15 April 1929. P. 3.

<sup>4</sup> Здесь и далее - перевод автора.

<sup>5</sup> Altshuler M. *Di komsomolishe agode*. М., 1922.

<sup>6</sup> Там же. С. 4.

<sup>7</sup> "Kashe" - "вопрос". Слово чаще используется в отношении

проблем толкования Священных источников.

<sup>8</sup> Altshuler M. P. 14.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Altshuler M. Agode far gloybers un apikorsim. M., 1927.

<sup>11</sup> “Хомец” - все квасное, включая любые мучные изделия, некоторые крупы и пр. По традиции перед Пейсахом дом очищается от “хомеца”, а найденные накануне самого седера остатки сжигаются.

<sup>12</sup> Apikoyses. 15 April 1929.

<sup>13</sup> “Достаточно, нам достаточно” (ивр.)

<sup>14</sup> Apikoyses. 15 April 1929. P. 4.

<sup>15</sup> Там же. P. 5-6.

<sup>16</sup> Вейворка А. In midbar (В пустыне) // Oys religiye. M., 1929. С. 39-53.

<sup>17</sup> Там же. С. 40.

<sup>18</sup> Там же. С. 43.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Брянский Ш., Гутянский Б. Vi batsiyen zikh etlekhe kinder tsu Peysakh (Как относятся некоторые дети к празднику Пейсах) // Ratnbildung. 1930. № 3. С. 52-63.

<sup>21</sup> Там же. С. 55.

**Михаил Одесский (Москва)**

**“Начало славян” и Пятикнижие: библейский  
контекст языческих преданий в “Повести  
временных лет”**

Историки русского летописания - по крайней мере, со времен А.А. Шахматова - реализовали масштабную программу обнаружения источников “Повести временных лет” (гипотетическая ранняя летописная традиция, византийские хроники, предания и т.п.). Но оказалось, что эта “объективная” задача неразрывно связана с “субъективной”, подразумевающей реконструкцию социально-психического механизма обращения летописца к источникам разного типа. Ведь методика изучения материалов в средние века явно не определялась позднейшими позитивистскими критериями “историзма”, “научности” и т.п. К примеру, констатируя включение в летопись фольклорной легенды, целесообразно одновременно представить, каково было отношение анналиста к такого рода тексту.

Основное требование, которому должен отвечать искомый социально-психический механизм, - это убедительная мотивация преодоления “конфессиональной пропасти”, убедительный ответ на вопрос, как и зачем христианин-летописец приспособливает к своим нуждам языческий по природе и происхождению фольклорный источник.

“Субъективный” аспект проблемы источников не ускользнул от внимания исследователей. Здесь достаточно напомнить о версиях генезиса “Повести временных лет”, предполагающих, так сказать, механизм “торможения”. Например, высказывалось предположение, что исходной была летопись церковного типа (“спонсированная” киевским митрополитом или духовником великого князя), составитель которой интересовался исключительно “недавним” христианским прошлым и “тормозил” более древнюю информацию о языческих временах.

Два сюжета, которым посвящена настоящая статья, иллюстрируют действие другого механизма - механизма "синэргетики". "Конфессиональная пропасть" снята благодаря тому, что внимание к преданиям о языческом прошлом не только не "тормозится", но, наоборот, поддерживается, обуславливается христианскими мотивировками.

"Повесть временных лет" считается одним из важнейших источников по "началу" славян, сведения о чем содержатся в "историсофской" вступительной части. К числу самых ярких эпизодов здесь принадлежит рассказ о жестоких "обрах", что бесчеловечно угнетали славянское племя дулебов, но затем "погибоша", и следа от них не осталось<sup>1</sup>. "Обрский" эпизод не датирован, но, как давно установлено, в нем вполне корректно видеть сообщение о восстании славян против аваров, произошедшее в первой четверти VII в.

История Европы VII в. детально изложена в латинской хронике Фредегара (точнее - Псевдо-Фредегара), являющейся продолжением знаменитой истории франков Григория Турского. Согласно "Хронике Фредегара", в 623 г. славяне взбунтовались против аварского кагана, к ним присоединился некий торговец (negucians) Само "из народа фанков" (natione Francos), который, заслужив предприимчивостью восхищение соратников, стал королем (rex) первого славянского государства на территории Европы; Само удачно правил тридцать пять лет, в частности одерживая победы над могущественным повелителем франков Дагобертом<sup>2</sup>.

Составитель "Повести временных лет" имя Само не упомянул. Может быть, потому исследователи древнерусской истории не настаивают на идентичности фактической основы двух рассказов. При последнем издании "Повести" ("Литературные памятники", 1996) эпизод с "обрами" снова не поставлен в связь со сведениями "Фредегара". В соответствующем томе истории России Г.В. Вернадского (перевод и переиздание которой на родине автора обрело

статус бестселлера) обры и дулебы Нестора территориально соотнесены с Паннонией, авары же и веныды франкской хроники - с Чехией<sup>3</sup>.

Наоборот, специалисты по общей истории и слависты скорее склонны утверждать, что и Нестор, и “Фредегар” говорят об одних событиях<sup>4</sup> - о “мировой войне VII в.” (по нарочито анахронистическому выражению Л.Н. Гумилева), в которой участвовали Византия, Персия, авары и другие народы. Действительно, оба хрониста демонстрируют поразительные совпадения. Нестор, в частности, повествует об издевательствах “обров” над женщинами дулебов, которых “телом величие” поработители всячески унижали, впрягая по три или пять в телегу вместо коня или вола и заставляя себя возить, а “Фредегар” выделяет в качестве причины, непосредственно побудившей славян к возмущению, обычай аваров услаждаться на ложе (*strato sumebant*) с их женами и дочерьми.

Сравнивая “аварские сказания” Нестора и “Фредегара”, несложно установить различие двух типов исторического повествования (или, по крайней мере, различие использованных источников).

“Фредегар” излагает события, так сказать, “прагматически”, линейно-упорядоченно, с указанием временных и пространственных координат, причинно-следственных отношений и т.п. Рассказ же об аварах в русской летописи имеет тот отчетливо суммарно-“легендарный” характер, что присущ вступительной части “Повести”.

Разумеется, “прагматизм” в хронике франков относителен, в доказательство чего достаточно перечислить разнообразные дискуссии, возникающие вследствие недоговоренности, “пунктирности” латинского текста. Причем, в данном случае академические дискуссии подогреваются современными идеологическими страстями. Само - в особенности для чешско-словацкого национального сознания такой же мифологически значимый “первовождь”, “отец народа”, как в Германии тевтобургский победитель варвар Арминий или в Румынии государь даков Децебал.



В результате специалисты с упоением спорят: 1) об этнической принадлежности Само (варианты - славянин, франк, романизированный кельт-галлоримлянин)<sup>5</sup>; 2) о местности, откуда он родом (варианты - город Санс, к юго-востоку от Парижа, Бельгия, Нижняя Франкония)<sup>6</sup>; 3) о роде занятий (торговец оружием, рабами, дипломат)<sup>7</sup>; 4) о пределах его “королевства” (минимум: район Южной Моравии/Нижней Австрии/Юго-Западной Словакии, максимум: Европа от моря до моря с севера на юг)<sup>8</sup>.

Столь же чреват диспутами другие принципиальные пункты, так что реальная ситуация VII в. предстает еще менее ясной. С одной стороны, “Фредегар” прямо характеризует поведение короля как свойственное “язычеству”. С другой, гипотеза о христианстве (по крайней мере, изначально) Само также не может быть отвергнута (хотя бы в силу гипотетического галлоримского происхождения). Тем более пикантным выглядит знаменитое многоженство короля-негоцианта: Само, столь эффективно вступившийся за женскую честь, впоследствии собрал “гарем” из двенадцати жен, родивших ему “22 сына и 15 дочерей”<sup>9</sup>.

А если учитывать гипотезу, согласно которой Само занимался не просто “негоциями” вообще, но вполне конкретным “бизнесом” - работоторговлей<sup>10</sup>, то “романтический” сюжет мести за поруганных женщин и вовсе выглядит как намек на столкновение экономических интересов. Именно в VI-VII вв. прокладываются новые - “северные” - пути товарообмена, и, значит, Само мог иметь “материалистические” поводы заинтересоваться славянами, не поделив, например, с конкурентами-аварами рынка “живого товара”.

Однако все выявляемые двусмысленности текста латинской хроники легко списываются на краткость изложения, факультативность славянской темы для историка деяний Меровингов и т.п. Общее наблюдение о “прагматизме” версии “Фредегара” остается непоколебленным.

Подробности же аварских “безобразий”, сообщаемые

Нестором, могут правдоподобно толковаться как результат проекции реальных событий на “легендарный” код. “Обры”, согласно описанию Нестора, “телом величие”, что находит неожиданное подтверждение в преданиях славян Центральной Европы. Здесь обры - наряду с представителями других некогда враждебных этносов (гунны, татары, турки, шведы) - фигурируют как мифические люди-великаны<sup>11</sup>. Они появились на земле раньше обыкновенных людей, отличались фантастической физической силой (с ними связывают насыпание курганов), но погибли, причем, причины их гибели указываются разные.

Фольклорные обры - как бы антиподы человека. Они представляют альтернативный путь творения. Они вредоносны. В таком случае глумливое впряжение женщин в телеги так же едва ли следует интерпретировать буквально. Славянскому фольклору известно отождествление женщин с лошадьми/коровами, о котором писал еще А.Н. Афанасьев в классической статье о “наузах”: “Издrevле веревка - ужище <...> были видимым знаком того фактического обладания, которому человек подчинял пойманное им дикое животное: кто накидывал на коня узду, тот и делался его господином; в чьих руках была привязь, которою опутан бык или корова, тот и был их хозяином. Впоследствии узда и обротъ стали символически выражать самое право на обладание известным животным. <...> Самые названия супруг, супруга указывают на то же представление - от прясть <...>, неупотребительная форма прячь (за-прячь, запрягать) - накладывать на животное ярмо, узду <...> В Малороссии слово супруга доселе употребительно в значении упряжной пары; с тем же значением встречается оно и в старославянском: “Супруг волов купих пять”. <...> таким образом, в слове “супружество” лежит представление того нравственного ига, ярма, которое налагают на себя вступающие в брак. В обрядах с путом и в значении, придаваемом слову “опутать”, мы уже видели сближение сосватанной девушки с пойманным и обратанным конем; согласно с этим в Воронежской губернии: а) свозжаться -

значит: свести парню дружбу с девкою, то же, что иметь связь, связаться с кем, и б) запрягать - жениться, венчаться. Отсюда объясняется народная примета: когда лошадь распряжется в дороге - знак, что жена неверна, сбросила с себя супружеские узы, и известный в Малороссии обычай надевать на мать и отца новобрачной или на сваху хомут, если невеста окажется невественною: этим символическим знаком выражается, что она уже до брака была в любовной связи-сопряжении с другими”<sup>12</sup>.

Сходные наблюдения приводит Б.А. Успенский: “...при совершении обряда “опахивания” селения, направленного на изгнание эпидемической болезни, женщины и девушки, совершая этот обряд, поют:

А где это видано,  
И где это слыхано,  
Чтобы девки пашню пахали,  
А бабы рассевали <...>

Следует иметь в виду, что и пахота, и посев являются в нормальном случае специфически мужскими занятиями. <...> Перевернутость поведения при “опахивании” усугубляется тем, что магический круг, охраняющий селение, проводится против солнца, что этот обряд исполняется ночью или же на заре (как ночь, так и заря воспринимаются вообще как “нечистое время”), что участницы снимают с себя платки и пояса или даже раздеваются догола (при этом простоволосость и беспоясность приписываются облику нечистой силы); наконец, этот обряд может совершаться не с песнями, а в ритуальном молчании, которое представляет собой разновидность речевого анти-поведения”<sup>13</sup>.

Слово произнесено. Издевательское замещение коней/ волов женщинами на фоне их мифической идентичности правомерно квалифицировать как “анти-поведение”. Поведение обров оказывается “анти-поведением”, поведением “наоборот”, что свойственно их inferнальной сущности. Это не точная информация о насилиях над славянками, но оценочное суждение на языке символов.

Здесь-то, возможно, и возникает христианская заинтересованность летописца. Приверженность “анти-поведению” и гигантизм позволяют “опознать” в обрах исполинов из Книги Бытия: “И потом якоже вхождаху сынове Божии къ дочеремъ человеческимъ, и рождаху себе сии, и тии бяху исполини, иже отъ века человеци именити. Видевъ же Господь Богъ, яко умножишася злобы человекомъ на земли, и всякъ кто помышляетъ въ сердца своемъ прилежно на злая вся дни. И помысли Богъ, яко сътвори человека на земли, и размысли. И рече да поѣмлю человека егоче сътворихъ отъ земля...” (6, 4-7).

Контекст последнего библейского стиха проясняет слова летописца, венчающие “обрский” эпизод: “Быша бо объре теломъ велици и умомъ горди, и Богъ потреби я, и помроша вси...” Авары изображаются как зловредные гиганты, которые бросают вызов Богу, подобно гордецам из Книги Бытия, и, соответственно, “потреблены” Господом. При помощи “синэнергетического” механизма подключения одновременно библейского и языческого аппарата летописец лапидарно выразил на языке традиции идею о мере (в данном случае - безмерности) “извращенности” противного Богу “анти-поведения” давних славянских поработителей.

Механизм “синэнергетики” диктует логику другого хрестоматийного эпизода “Повести временных лет” - “сказания о хазарской дани”. “Сказание” помещено в историософском вступлении непосредственно перед появлением первой зафиксированной летописцем даты - “6360 от Сотворения мира”. Принципы оформления фактического материала, относящегося к IX в. от Рождества Христова, вполне тождественны тем, что использовались применительно к VII в.

Хазары потребовали славянской дани. “Съдумавше же поляне и вдаша от дыма мечь, и несоша козари ко князю своему и къ старейшинымъ своимъ, и реша имъ: “Се налезохомъ дань нову”. <...> Они же реша: “Что суть въдали?”. Они же показаша мечь. И реша старци козарьстии: “Не добра дань, княже! Мы ся доискахомъ оружьемъ

одиною стороною, рекше саблями, а сихъ оружье обоуду остро, рекше мечь. Си имуть имати дань на насъ и на инехъ странах”. Се же сбьсться все...”

В уже упоминавшемся суммарном труде о Древней Руси Г.В. Вернадский, предприняв показательную попытку извлечь “прагматическое” зерно из “сказания о хазарской дани”, констатировал явно легендарный характер эпизода: “Этот рассказ, как он читается в “Повести временных лет”, несомненно, является плодом поэтической доработки. В первоначальной версии, должно быть, был записан простой факт, что поляне однажды предложили хазарам заплатить дань мечами. Впоследствии выплата дани прекратилась, что вызвало комментарии и объяснения летописца”<sup>14</sup>.

Действительно, фольклорное происхождение “сказания” не вызывает сомнений, к нему нетрудно привести параллели (ситуация выбора между предметами, символизирующими мир/войну) и т.д. Но закономерно, что летописец снова “подгоняет” записанную языческую легенду под авторитетный образец из Священной истории: “Се же сбьсться все: не от своя воли рекоша, но отъ Божья повеленья. Яко и при Фаравоне, цари еюпетьстемь, егда приведоша Моисея предъ Фаравона, и бысть: погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе имъ. Тако и си владеша, а послеже самими владеють; якоже и бысть: владеють бо козари руськии князи и до днешнего дне”. Имеется в виду предание, подробно изложенное под 6494 (986) годом в “речи Философа”: “Видевъ же Моисея фараонъ нача любити отроча. Моисий же, хапаяся за шию, срони венець съ главы цареви, и попра и. Видевъ же вольхвъ, и рече цареви: “О царю! Погуби отроча се; аще ли не погубишь, имать погубити всего Еюпта”.

Такого рода подробности детства Моисея отсутствуют в каноническом библейском тексте и излагаются Нестором по Толковой Палее и/или русскому компилятивному хронографу, но это, видимо, не влияло на общую ауру принадлежности к Священной истории и не убавляло авторитетности аналогии. Потому летописец выстраивает

эффектную аналогию: как попранный венец фараона преуказывал скорую перемену, когда поработенные евреи погубят поработителей-египтян, так и в выборе дани заключалось обетование превращения славян из данников хазар в их повелителей. Причем, в обоих случаях мудрецы обреченной стороны правильно толкуют Божье послание.

Итак, в обоих эпизодах “Повести временных лет” механизм “синэнергетики” обуславливает обращение к тем языческим преданиям, которые продуктивно “перекодируются” на христианский язык. Событиям из библейского “начала мира” и из “начала истории” евреев подбираются аналогичные события из “начала истории” славян. Враги славян отождествляются с врагами Божиими, а значит, сами славяне - с народом Божиим. Что, строго говоря, некорректно, поскольку в VII-IX вв. славяне такие же “неверные”, как авары или хазары. Однако в Библии человечество, а потом евреи были хранимы Богом еще до приобщения к истинной религии, потому, по схеме автора “Повести временных лет”, предки древнерусских христиан так же могли надеяться на аналогичную заботу в опережение, “авансом”, обрам же и хазарам оставались в предназначение тотальная гибель или рабство “до днешнего дне”.

### Примечания

<sup>1</sup> Здесь и далее цит. по изд.: Повесть временных лет / Подг. текста, комментарии Д.С. Лихачева. СПб., 1996.

<sup>2</sup> Латинский текст “Фредегара”, содержащий информацию о славянах, и русский перевод В.К. Ронина см.: Так называемая Хроника Фредегара // Свод древнейших письменных известий о славянах. Т. 2: (VII-IX вв.). М., 1995. Ср. также изд.: The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations / Transl. with Introduction and Notes by J.M. Wallace-Hadrill. L., 1960.

<sup>3</sup> Вернадский Г.В. Древняя Русь. М., 1997. С. 203, 212-213.

<sup>4</sup> См., напр.: Свод древнейших письменных известий... С. 381.

<sup>5</sup> Там же. С. 374-376.

<sup>6</sup> Там же. С. 376-377.

<sup>7</sup> Там же. С. 377, 382-383.

<sup>8</sup> Там же. С. 377-379.

<sup>9</sup> К вопросу о матримониальной дисциплине христианизированных варваров см. меланхолические замечания французского историка по поводу Хлотаря I, "число браков которого трудно было бы сосчитать" и который во время, "свободное от охоты... хлопотал о выборе для себя очередных любовниц... Нередко случалось, что эти любовницы с поразительной легкостью переходили на положение законных жен и королев" (*Тьерри О. Рассказы из времен Меровингов.* СПб., 1994. С. 23).

<sup>10</sup> *Verlinden Ch.* Probl(mes d'histoire (conomique franque. 1. Le Franc Samo // *Revue belge de philologie et d'histoire.* Bruxelles, 1933. V.12.

<sup>11</sup> *Niederle L.* Manuel de l'Antiquit( Slave. T. 1: L'Histoire. Paris, 1923. P. 73. Ср. также: Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М., 1995. С. 74-75.

<sup>12</sup> *Афанасьев А.Н.* Наузы: Пример влияния языка на образование народных верований и обрядов // *Афанасьев А. Н. Народ-художник.* М., 1986. С. 197, 202-203.

<sup>13</sup> *Успенский Б.А.* Анти-поведение в культуре Древней Руси // *Успенский Б.А. Избр. труды. Т. 1: Семиотка истории. Семиотика культуры.* М., 1996. С. 465, 474.

<sup>14</sup> *Вернадский Г.В.* Указ. соч. С. 335-336.

**Игорь Данилевский (Москва)**

**Потоп и Русская земля  
(к вопросу об исторических взглядах  
древнерусского летописца)**

Повесть временных лет, как известно, открывается кратким библейским введением, связанным с ранней истории славян. При этом непосредственной точкой отсчета для автора стало не Сотворение мира, а Потоп, точнее его последствия: “Се начнем повесть сию. По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю, Сим, Хам, Афет”<sup>1</sup> (ср.: Быт. 10). В историографии и литературоведении довольно подробно рассмотрен вопрос об источниках рассказа о разделении земли между сыновьями Ноя. Проанализированы также связи между вводной частью Повести временных лет и статьями 6562 (1054) и 6581 (1073) гг. Вместе с тем, пока не нашло объяснения, почему свое повествование летописец ведет именно от Потопа, а не от Адама.

Возможно, один из возможных вариантов ответа подсказывает само название первой древнерусской летописи. По мнению А.А. Шахматова, Начальный свод 90-х гг. XI в. начинался со слов: “Временьник, иже нарицається Летописание Русьских князь и земля Русьская, и како избъра Бог страну нашу на последнее время, и града почаша бывати по местом, преже Новъгородская волость и по томъ Киевская, и о статьи Кыева, како въименовася Киев”<sup>2</sup>. В начале XII в. это название было заменено более “нейтральным”: “Се повести времяньных лет, откуда есть пошла Руская земля, кто в Киеве нача первее княжити, и откуда Руская земля стала есть”<sup>3</sup>.

Если рассматривать эту перемену не как радикальное изменение, а лишь как уточнение название труда летописца - а для этого есть достаточные основания<sup>4</sup>, - придется признать, что богоизбранная “страна наша” Начального свода и “Руская земля” Повести временных лет должны совпадать по семантике. Русская земля, упоминаемая здесь, может



быть соотнесена с “пределами обитания” народа, ищущего Бога: “От одной крови Он произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначив предопределенные времена и пределы их обитанию, дабы они искали Бога” (Деяния 17: 26-27). В Ветхом Завете они ассоциируются с “землею Господнею” (Осия 9: 3) или “святою землею” (Захар. 2: 12), как называют “землю Обетованную” (Евр. 11: 9), Палестину. В центре ее находится Иерусалим: “Так говорит Господь Бог: это Иерусалим! Я поставил его среди народов, и вокруг него - земли” (Иезек. 5: 5). Следовательно, в качестве рабочей гипотезы можно отождествить “Рускую землю” Повести временных лет с землей Обетованной.

Такое сопоставление подтверждается, видимо, последовательным упоминанием в Повести Киева как Нового Иерусалима. Захватив Киев, Олег заявляет: “Се буди мати городом русьским”<sup>5</sup>. Обычно это высказывание истолковывается как определение Киева столицей нового государства. Так, по мнению Д.С. Лихачева, “слова Олега имеют вполне точный смысл: Олег объявляет Киев столицей Руси (ср. аналогичный термин в греческом: *μητρόπολις* - мать городов, метрополия, столица). Именно с этим объявлением Киева столицей Русского государства и связана последующая фраза: “И беша у него варязи и словени и прочи (в Новгородской первой летописи - “и оттоле”, т. е. с момента объявления Киева столицей Руси) прозвашася русью”<sup>6</sup>.

Между тем, данный рассказ имеет ярко выраженную эсхатологическую окраску. Киев здесь явно отождествляется с Новым Иерусалимом. Об этом говорят текстологические параллели, которые мы находим как в Священном Писании (ср., напр.: “вышний Иерусалим... Матерь всем нам” - Гал. 4: 26), так и в древнерусских апокрифических памятниках. В частности, в одном из вариантов духовного стиха о Голубиной книге на вопрос “премудрому царю Давыду Евсеичу”: “А который город городам мати...?” следует ответ: “Русалим (так! - И. Д.) город городам мати”<sup>7</sup>. Аналогичное отождествление встречаем и в варианте самой “Голубиной

книги”<sup>8</sup>, и в так называемой “Иерусалимской беседе” (списки с XVII в.). В последней царь Давид загадывает загадки богатырю Волоту Волотовичу об устройстве Вселенной, о христианских древностях и символах. Здесь Иерусалим также называется матерью всех городов, а затем дается разгадка сна Волота: “Будет на Руси град Иерусалим начальный, и в том граде будет соборная и апостольская церковь Софии Премудрости Божия о семидесяти верхах, сиречь Святая Святых”<sup>9</sup>. В этой “разгадке”, очевидно, речь идет о Киеве.

Упоминается рассматриваемый фразеологизм и в Житии Василия Нового, которое, как известно, использовалось при составлении Повести временных лет<sup>10</sup>. В Житии “мати градом” упомянута дважды - в одном и том же контексте. Первый фрагмент помещен в Видении Григория: “...Град сии есть град Царя великаго... Град же сии есть Господа нашего Исуса Христа, его же Сам по совершении Своем по оустроению таинства, ибо встание Его тридневное и възнесюся Емоу на небо ко Отцу и Богу, по четыридесятих же днии сего Сам Себе во имя Отца Своего оухитрова... Град тои предивнии, град новии, град христианский, град вышний, мати град, Сион град, Новии Иерусалим: се имя граду...”. И далее: “... И призре Господь Бог на град и оутвердися дивне на месте и вся благаа его посреде его и добрее града того не обреташеся, занеже сии град Божии вышний, мати градом Сион, Иерусалим”<sup>11</sup>.

Приведенные параллели летописному упоминанию “матери городом русьским” позволяют думать, что Киев здесь не просто называется столицей Руси, но центром богоспасаемого мира. Недаром в тексте “Голубиной книги”, изданном А.В. Оксеновым и восходящем к домонгольскому времени, об Иерусалиме - прообразе Киева говорится, что “тут у нас среда земли”<sup>12</sup>. С последним утверждением невольно ассоциируется заявление князя Святослава Игоревича, мечтавшего перенести столицу из Киева в Переяславец на Дунае: “яко то есть среда земли моей”<sup>13</sup>. Несмотря на, казалось бы, далекую параллель, такая ассоциация имеет право на существование. Дело в том, что

свое желание Святослав объясняет так: “Ту вся благая сходятся: отъ Грекъъ злато, поволоки, вина и оwoщеве разноличныя, изъ Чехъ же, из Угорь сребро и комони, из Руси же скоро и воскъ, медь и челядь”. Тирада князя может быть соотнесена с пророчеством Иезекииля: “вот, Я возьму сынов Израилевых из среды народов, между которыми они находятся, и соберу их отовсюду и приведу их в землю их. На этой земле, на горах Израиля Я сделаю их одним народом, и один Царь будет царем у всех их... И не будут уже осквернять себя идолами своими и мерзостями своими и всякими пороками своими, и освобожу их из всех мест жительства их, где они грешили, и очищу их, и будут Моим народом, и Я буду их Богом” (Иез. 37: 21-23).

Таким образом, создается впечатление, что начальный рассказ Повести временных лет повествует об истории человечества во вполне определенных хронологических рамках: между двумя концами мира. Первый из них, уже состоялся в прошлом: Потоп стал концом старого человечества. За ним последовало появление “новых людей” (Иларион. Слово о Законе и Благодати) - христиан<sup>14</sup>. Их-то земля и призвана стать богоизбранной<sup>15</sup>. Вся дальнейшая история, рассказанная летописцем, в принципе сводится к уточнению (в буквальном смысле этого слова) границ земли Обетованной. От земли, доставшейся в удел Иафету, повествование переходит к земле славян, просвещенной крещением. Центральным сюжетом в этой части Повести становится Сказание о переложении книг на славянский язык. Финал повествования должен быть определен известием о конце света<sup>16</sup>.

В таком случае, начало изложения с Потопа представляется достаточно логичным, более того, - пожалуй, единственно возможным. Отправная точка рассказа связана с определением истоков, из которых “Русская земля стала есть”, - именно так может быть истолковано выражение: “откуда есть пошла Русская земля”. В ходе повествования летописец объясняет, как Царьград уже в начале IX в. теряет свое высокое предназначение центра обновленного мира<sup>17</sup>.

Следующим претендентом на роль средоточия богоспасаемого человечества должна была стать Болгария, точнее, судя по словам, вложенным летописцем в уста Святослава, Переяславец-на-Дунае, чему, однако, не суждено было сбыться. Наконец, после крещения Руси ответственность за спасение возлагается на Киев: он становится “матерью городов русских” - столицей христианского мира<sup>18</sup>. При этом пределы избранной земли, в которых обитают люди, подлежащие спасению на Страшном Суде, то сужаются, то несколько расширяются, прежде чем принять конфигурацию, которую летописец и именует Русской (вернее, *Русьской*) землей.

### Примечания

<sup>1</sup> Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 7 (далее: ПВЛ).

<sup>2</sup> *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг., 1916. Т. 1: Вводная часть. Текст. Примечания. С. 359. Частично с этой точкой зрения согласен и Д.С. Лихачев; он, правда, полагает, что слова “прежде новгородская власть и потом Киевская” являются более поздней новгородской вставкой (*Лихачев Д.С.* “Повесть временных лет”: Историко-литературный очерк // Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. СПб., 1996. С. 97; ср.: Софийская 1 летопись // Полное собрание русских летописей. Л., 1925. Т. 5. Вып. 1. С. 8).

<sup>3</sup> Повесть временных лет. С. 7.

<sup>4</sup> Подробнее см.: *Данилевский И.Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101-110.

<sup>5</sup> ПВЛ. С. 14.

<sup>6</sup> *Лихачев Д.С.* Комментарии // ПВЛ. С. 409.

<sup>7</sup> *Федотов Г.П.* Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 126-127.

<sup>8</sup> “Сион гора потому всем горам мати, / Что преобразался на ней сам Исус Христос, / Животворящий крест. / То же повторяется и для Иордан-реки, для Иерусалима-града и, наконец, для кипарис-древа...” (*Федотов Г.П.* Стихи духовные... С. 37).

<sup>9</sup> Повесть града Иерусалима (Иерусалимская беседа) //

Памятники старинной русской литературы / Изд. Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 2. С. 307-308.

<sup>10</sup> *Шахматов А.А.* "Повесть временных лет" и ее источники // Труды Отдела древнерусской литературы Института литературы. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 69-72.

<sup>11</sup> *Вилинский С.Г.* Житие св. Василия Нового в русской литературе. Ч. 2: Тексты // Записки Новороссийского университета: Историко-филологический факультет. Одесса, 1913. Вып. 7. С. 481, 506. Благодарю В.Н. Рудакова за то, что он любезно обратил мое внимание на эту параллель.

<sup>12</sup> *Оксенов А.В.* Народная поэзия: Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. С очерками главнейших отделов русской народной поэзии, объяснительным словарем и образцами напевов народных песен. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 1908. С. 304-311.

<sup>13</sup> ПВЛ. С. 32. Естественно, следует помнить, что в данном случае мы "слышим глазами" "голос" летописца-христианина, а не самого Святослава.

<sup>14</sup> Ср.: "В самом общем плане можно сказать, что... конец мира считается уже состоявшимся... И действительно, мифы о космических катаклизмах очень распространены... Из них самые распространенные - это мифы о потопе... Очевидно, подобный конец мира не окончателен: он скорее оказывается концом одного человечества, за которым следует появление другого рода людского" (*Элиаде М.* Аспекты мифа. М., 1996. С. 62).

<sup>15</sup> Ср.: "новии людье хрестьяньстии, избрании Богомь" (ПВЛ. С.; видимо, перераб.: Ефес. 4: 24).

<sup>16</sup> Подробнее см.: *Данилевский И.Н.* Замысел и название Повести временных лет.

<sup>17</sup> Подробнее см.: *Данилевский И.Н.* "Русская земля": Заметки об истоках русской государственности // Рубежи. 1998. № 2 (в печати).

<sup>18</sup> Подробнее см.: *Данилевский И.Н.* Мог ли Киев быть Новым Иерусалимом? // Одиссей: 1998. М., 1998 (в печати).

**Владимир Петрухин (Москва)**

**Библия, апокрифы и становление  
славянских раннеисторических традиций  
(к постановке проблемы)**

Обращение первых славянских историков-христиан к Священному писанию при составлении собственных летописей и хроник было явлением не только вполне естественным, но и совершенно необходимым. Дело не просто в том, что первые книги Библии являли принципы описания исторических событий, становления народа, его религии и государства. Не менее существенным было и то обстоятельство, что библейская традиция уже в силу ее “открытости”, обращению к смыслу всемирной истории, давала хронистам возможности для поисков места собственного народа среди прочих народов мира - “языков” (“этносов”), то есть места своего народа во всемирной истории (ср. из последних работ - Толстой 1994; Сендерович 1994).

Характерно при этом, что в пределах сложившейся христианской - латинской и особенно византийской - историографии, основанной на той же библейской традиции, но дополненной античным культурным эгоцентризмом, славянские историки не находили готового образца: славяне (и Русь) во многом оставались для латинской Европы и Византии теми же варварами даже после принятия ими христианства. Всемирные хроники сочетали сюжеты античной истории и истории библейской, но славяне оказывались за пределами этой истории, и если на страницы хроник, то, по-преимуществу, как враги христианского мира. Это, не в последнюю очередь, касалось и Руси, самое имя которой вызывало в Византии, начиная с патриарха Фотия, вполне библейские, но отнюдь не “престижные” для Руси ассоциации с Гогом в земле Магог, пресловутым “князем Рос” Септуагинты, явившимся, чтобы разрушить Богохранимый град (эти ассоциации надолго закрепились уже в позднесредневековой латинской историографии -

великий князь Московский и всея Руси оставался воплощением Мосоха и князя Рос: ср. Мыльников 1996). Соответственно первое и очень важное для начальной русской историографии упоминание Руси в греческом хронографе (Хронике Георгия Амартола) было описанием гибели кораблей “безбожных росов” под стенами Царьграда, когда покров Богородицы был опущен в море, и поднявшаяся буря спасла столицу империи от “взятия на копье”. Русский летописец Нестор добросовестно процитировал это сообщение хронографа, но, конечно, не мог считать свою - уже христианскую - землю “землею Магог”.

Наиболее элементарным способом преодоления этого историографического стереотипа было прямое обращение к библейской традиции с позиций характерного для средневековья этноцентризма. Работавший в XII в. современник русского летописца Нестора Козьма Пражский, латиноязычный составитель Чешской хроники (ЧХ), начинает повествование с потопа и расселения 72 языков после вавилонского столпотворения, когда некий “человек из числа тех, которые неизвестны”, по имени Чех, вступил на землю, “полную зверя и птиц, меда и молока” и лишенную людей после потопа: эту землю он назвал “страной обетованной” и стал именовать по своему имени (ЧХ. 1,2). Библейские сюжеты расселения “языков” и “исхода” в землю обетованную сочетаются у Козьмы с античным сюжетом золотого века, справедливого правления культурного героя по имени Крок; у того рождаются три дочери, младшую из которых - Либуше - чешский народ избирает судьей. Либуше призывает на княжение пахаря Пшемысла, с чего и начинается собственно чешская история. Эта книжная конструкция воспроизводит композицию первых книг “Ветхого завета”, и лишь имена героев напоминают о реалиях чешской истории. Генеалогический герой Чех дает имя народу - этот способ номинации соответствует библейской традиции, где народы мира получают имена от потомков трех сыновей Ноя в т.н. Таблице народов (Бытие. 10); он широко применялся славянскими и другими книжниками вплоть до

позднесредневековой эпохи, когда в многочисленных сочинениях русские и западнославянские народы возводились к трем братьям - Чеху, Леху и Русу (ср. Толстой 1994; Мыльников 1996). Мотив трех братьев явно повторял мотив сыновей Ноя. Оригинальность чешской традиции заключается в том, что вместо трех братьев в "Чешской хронике" фигурируют три сестры - дочери культурного героя и судьи, рассматривающего тяжбы соплеменников, Крока. Имена Крока и его дочерей увязываются хронистом с географическими реалиями - городами и урочищами; это продолжение библейских методов увязывания исторических реалий с генеалогической схемой имеет также явный этиологический смысл, характерный для ранней хронографии (в том числе русского летописания), - реалии удостоверяют истинность того, что описывает книжная легенда. Можно лишь строить предположения о том, насколько три сестры чешской хроники относятся к области славянского фольклора (см. ЧХ. С. 248-249), а насколько навеяны ученой латинской традицией о трех вещих женах - парках и т.п. Вполне очевидно то обстоятельство, что "доисторическая" - догосударственная - эпоха чешской истории соотносится Козьмой с библейскими эпохами и книгами Бытия, Исхода, Судей; к Либуше, как к библейскому Самуилу, обратились чехи после возникшей у них усобицы с просьбой о призвании князя (ЧХ, 4). Само повествование строится, таким образом, подобно апокрифу, воспроизводит (в "архетипе") Священную историю.

При естественном сходстве общих принципов построения Начальной русской летописи - Повести временных лет (ПВЛ) - с Чешской хроникой, предполагающем непременно включение библейского сюжета расселения народов (славян в ПВЛ) после потопа, выделение генеалогических героев - братьев Кия, Щека и Хорива как вождей "смысленного" племени киевских полян, и даже сюжета призвания князей, вполне очевидны и различия в подходах к истории чешского хрониста и русского летописца. Летописец Нестор не замыкается на истории собственного народа, но обращается



к всемирной истории в космографическом введении к Повести временных лет, подробно описывая расселение потомков сыновей Ноя, прежде всего - потомков Иафета, увязывая расселение славян с событиями европейской истории - столкновение славян с волохами, аварами, хазарами и т.п. Дело здесь не только в том, что Нестору была известна византийская хроника Георгия Амартола: летописец заимствовал из нее описание "частей" Сима, Хама и Иафета, некоторых событий византийской истории (в том числе известие о начале руси - первом походе на Царьград), но опустил традиционные для раннесредневековой хронографии сюжеты античной истории, связанные с деяниями Александра Македонского, римских императоров. Это игнорирование античной традиции характерно для раннего русского летописания (ср. Творогов 1990): русских летописцев и, в первую очередь, Нестора интересовала другая история - история Руси, но как раз эта история "северных варваров" не представляла специального интереса для византийской хронографии. Ни Русь, ни славяне не были упомянуты в Хронике Амартола среди потомков Ноя, и для определения их места среди народов мира Нестору пришлось заняться собственными изысканиями.

Следовать "элементарному" историографическому принципу и конструировать "праотца" Руси, как это сделал с чехами Козьма, Нестор не мог: хотя печерский летописец и описывал мир, "глядя из Киева", последовательный "этноцентризм" действительно не мог быть присущ начальной русской истории уже в силу того, что "языки" руси и славян (словен) исходно были разными - Нестору известны были предания о скандинавском (варяжском) происхождении руси - призванных в Новгород князей и их дружины - и дунайской прародине славян. Первому русскому историку пришлось обратиться к поиску авторитетных источников вне византийского круга, которые включали бы славян и русь в библейскую картину мира. Таким источником оказался весьма популярный в раннесредневековом мире еврейский хронограф, составленный в Северной Италии в середине

X в., - "Книга Иосиппон": о его популярности свидетельствуют переводы на арабский (наиболее ранний из дошедших списков), греческий и славянский (сохранившиеся в отрывках). Сам хронограф представлял собой "псевдоэпиграф" - это было сокращенное изложение "Истории иудейской войны" Иосифа Флавия (отсюда название - "Иосиппон").

На "Иосиппон", как на возможный источник начального летописания, обратил внимание еще в начале XX в. киевский юрист и любитель русских древностей Г.М. Барац (1924). Н.А. Мещерский (1957) специально исследовал фрагмент из "Иосиппона", сохранившийся в ипатьевском списке Повести временных лет: уже завершая повествование, русский летописец под 1110 г. рассуждает об ангелах, являющихся язычникам, и рассказывает об ангеле, предостерегающем Александра Македонского от разорения Иерусалима. Характерно (для русского летописания), что этот сюжет не является в собственном смысле сюжетом "античной" Александрии - он оказывается продолжением "ветхозаветной" истории, и используется летописцем как комментарий к событиям истории русской - небесному знаменю во время похода русских князей на половцев. Время включения этого фрагмента "Иосиппона" в текст летописи стало предметом полемики - Г. Лант и М. Таубе (1988; ср. Таубе 1989) настаивают на позднем (XV в.) включении сюжета об Александре в ипатьевский список. В последнее время А.А. Архипов (1995. С. 46-48) указал на соответствие древнерусского летописного и еврейского текста "Иосиппона".

Кроме того еще Барац обнаружил воздействие "Иосиппона" и в начальных пассажах Повести временных лет, общих для всех списков летописи - в космографическом введении. "Иосиппон" упоминает и Русь, и славян в числе потомков Иафета. При этом, как и ПВЛ, еврейский хронограф упоминает Руси (*Руси*) дважды: первый раз - на "великом море" рядом с англами и саксами, второй - на реке *Кива*, под которой исследователи хронографа

справедливо усматривает Днепр со столицей Руси Киевом; также и русский летописец первый раз упоминает русь среди варяжских народов на Варяжском море по соседству с англами, второй - в Восточной Европе, в частности, в Киеве - "матери городов русских". Такая двойственность локализации свойственна уже библейской Таблице народов: первый раз потомки сыновей Ноя упоминаются в связи с генеалогическим родством, второй - в связи с "историческим" расселением. Эта библейская традиция идеально "подходила" для начальной русской истории, ибо Нестору нужно было объяснить, как имя варяжской руси было воспринято славянским населением Русского государства в Восточной Европе, в том числе киевскими полянами (ср. Петрухин 1995. С. 25 и сл.).

Мотив "великой реки Дуная" также присутствует в сходном контексте и в "Иосиппоне", и в ПВЛ. Нестор говорит о том, что после вавилонского столпотворения и расселения языков "по мнзех... времянех сели суть словени по Дунаеви, где есть ныне Угорьска земля и Болгарьска". "Иосиппон" рассказывает о десяти родах - потомках Тогармы - хазарах, печенегах, аланах, болгарях и других, живущих на реке Итиль (Волга): "Только Угр и Булгар и Пецинак (печенеги - В.П.) живут на реке великой, называемой Дануби, то есть Дунай" (Флюссер 1978. С. 3-5; Петрухин 1995. С. 37-38). Показательно при этом, что еврейский хронограф упоминает и латинское, и славянское название реки.

Знакомство с собственно славянской традицией обнаруживает и перечень славянских народов "Иосиппона": *Морава, Харвати, Сорбин, Лучанин, Ляхин, Кракар (Краков - Краков, центр польского племени вислян), Боймин* ("богемцы" - чехи). Хронограф отмечает, что славяне расселены от земли Булгар и Венетикии (Венеции) до Саксонии и Великого моря (Балтийское море воспринималось как залив океана), но поименно, как и в ПВЛ, перечислены лишь "дунайские" славяне. Возможно, составитель "Иосиппона" был знаком со славянской "кирилло-мефодиевской" традицией, которой следовал и Нестор. Это

взаимодействие средневековой еврейской и ранней славянской письменной традиции остается в целом неизученным, хотя еврейские книжники (включая знаменитого комментатора Библии Раши) явно интересовались славянским языком - новым языком, который создавался как язык Священного писания. Очевидно, пребывание Кирилла и Мефодия в Моравии на Дунае и в Италии не прошло бесследно и для еврейской хронографии.

При том, что "Иосиппон" приводит общее самоназвание славян в латинской (восходящей к греческой) передаче - *Склави* - и относит их к потомкам Доданим, сыновьям Явана, потомка Иафета, составитель хронографа упоминает и расхожую средневековую интерпретацию имени и генеалогии славян: "иные говорят, что они от сыновей Ханаана". Библейский Ханаан - рабский народ из потомков Хама: "раб рабов будет он у братьев своих" (Бытие. 9. 25): славяне часто появлялись в виде "живого товара" на раннесредневековых рабских рынках, и "народное этимология" сближала самоназвание славян с обозначением раба (лат. *sclavus*: ср. Кёпштейн 1979). Это отношение к славянам резюмировал еврейский путешественник XII в. Вениамин Тудельский: "И зовут их евреи потомками Ханаана, ибо люди страны той продают сыновей и дочерей своих всем" (Флюссер 1978. С. 9). Соответственно, в еврейской средневековой традиции сложилась и собственная легенда о переселении ханаанеев, вытесненных из Ханаана еще Иисусом Навином, в Европу (Алеманию - Ашкеназ) и славянские земли. Отсюда, в частности, и обозначение славянского языка как ханаанского в той же еврейской традиции. Вероятно, эта еврейская традиция оказала влияние и на кирилло-мефодиевскую, ибо в проложном житии Кирилла говорится, что первоучитель славян, как ученик и последователь самого Павла - "апостола языков" (Римл. 11.13) достиг пределов "Каона"; согласно проложному житию Мефодия тот был послан епископом "в Мораву в град Каон" (по убедительной конъектуре Бараца *Каон* - Канаан/Ханаан); Кирилл именовался также "вторым

Авраамом, который пришел в землю Ханаоньску” (ср.: Барац 1927. С. 371-373; Лавров 1930. С. 33, 113, 181; Якобсон, Халле 1967. С. 858-861), то есть носителем истинной веры в той языческой земле, которой суждено было стать Землей Обетованной. Славянское Пространное житие Кирилла-Константина действительно свидетельствует о знании просветителем славян иудейской традиции и древнееврейского языка: в диспуте о вере с хазарскими иудеями он следовал полемическим методам Павла и ссылался на завет, данный Аврааму, от которого получают благословение народы (“а мы - языцы - получим благословение от семени Авраама”: ср. Флоря 1981. С. 81; Верещагин 1997. С. 75). Таким образом, для Кирилла славянская земля действительно могла быть “Ханааном”.

Однако основной родословной славян “Иосиппон” признает, собственно славянскую - “они возводят свою родословную к сыновьям Доданим”, потомкам Явана. Под “Яваном” в еврейской традиции понимались греки (ионийцы), в средние века - Византия; под Доданим (варианты - Роданим, Дарданим, Дораним) - тоже греки, родосцы, дарданцы, дорийцы (ср. Орел 1993; Шифман 1993. С. 273 и сл.). В Иосиппоне на основе созвучия *Доданим* - *Даниски* они отождествляются с данами - соседями саксов и балтийских славян. Собственно славянская - кирилло-мефодиевская - генеалогия, очевидно, предполагала традиционное отождествление Доданим с греками, ибо и сами славяне широко расселились в Греции в VI-X вв., и первоучители славян происходили из Солуни-Фессалоник в Македонии. Таковы традиционные методы средневековых хронистов: эти методы позволяли выполнить основную задачу средневекового историка - соотнести новые исторические данные (в данном случае о славянских народах и их расселении) со Священным писанием. В соответствии с этими методами и Нестор включил славян в перечень греческих - византийских областей, заимствованный из Хроники Амартола, между Илюриком (Иллирией) и Лухитией (видимо, округой Охрида в Македонии), а в

другом месте отождествил их с населением римской провинции Норик на Дунае. В последующем изложении кирилло-мефодиевской традиции - "Сказании о предложении книг на словенский язык" (в ПВЛ под 898 г., см. Флоря 1985) - говорится, что до Норика и Илирика (=Моравии) доходил сам апостол Павел ("от Иерусалима до Иллирика" - ср. Римл. 15.19): "Тем же и словеньску языку учитель есть Павел, от него же языка и мы есмо Русь, тем же и нам Руси учитель есть Павел". Таким образом славянство и Русь "вписывались" в тот мир христианской - римско-византийской - цивилизации, который долго отказывал славянам (и их "языку" в лингвистическом смысле) в этом праве.

Этому, в частности, способствовало обращение летописца к более "открытым" для интерпретации неканоническим - апокрифическим источникам.

В этом отношении композиция собственно Повести временных лет - представляется одновременно и традиционной, и с самого начала нарушающей каноны средневековой хронографии. Действительно, ПВЛ начинается с космографического введения, как и послужившие ей (отчасти) образцом греческие хронографы - "Хроники" Амартола и Малалы, но, в отличие от этих хронографов (и от "Иосиппона"), опускает космогонию - сотворение мира ("Шестоднев") - и начинает "повесть сию" с разделения земли сыновьями Ноя по потопе. Логика такой композиции вобщем понятна: летописец стремится сразу найти ответ на заглавный вопрос своей "повести" - "откуда есть пошла Руская земля" - и начинает прямо с описания стран, разделенных сыновьями Ноя, и "языков" - народов - от них произошедших.

Следует отметить, вместе с тем, что сам сюжет сотворения мира - "шестоднев" - присутствует в ПВЛ, но совершенно в другом месте - в "датированной" части, под 986 г., в т.н. Речи Философа, обращенной к князю Владимиру. Князь "выбирает" веру, и греческий Философ выступает перед ним с катехизисом - кратким изложением библейской истории, ветхозаветных провозвестий пришествия мессии и символа

веры. Один сюжет библейской - "ветхозаветной" - истории естественным образом повторяется в космографическом введении и Речи Философа: это упоминание тех же трех сыновей Ноя, умножения их потомства, строительства Вавилонской башни и разделения языков. Сами тексты, однако, не повторяют друг друга: в космографическом введении подробно дается мотив столпотворения и расселения языков, в первую очередь - славян, в Речи - история евреев.

Существенно, что при взаимной дополнительности двух летописных текстов оба они восходят к единому источнику. Для Речи Философа А.А. Шахматов (1940) считал этим источником не дошедший о нас в полном виде т.н. Хронограф по великому изложению, древнерусский хронографический свод конца XI в., использовавший византийские хронографические (в том числе упомянутые Хроники Амартола и Малалы) и апокрифические сочинения. Среди апокрифических источников летописных текстов, трактующих ветхозаветную историю, тот же Г.М. Барац указал иудейский псевдоэпиграф - "Книгу юбилеев" или "Малое Бытие". Этот псевдоэпиграф был составлен в Иудее, по современным датировкам, во 2 в. до н.э., широко использовался в византийской хронографии, но в полном виде дошел до нас лишь в эфиопском переводе (ср. последнее издание - Вандеркам 1989). В "Книге" пространно излагались сюжеты, связанные с библейской книгой Бытия (отсюда вариант названия, который, скорее, следовало бы передавать как "Подробное Бытие"), которым придана была хронологическая канва, основанная на семилетних циклах и "юбилейных" периодах (7x7=49). Текст приписывается самому пророку Моисею, услышавшему слова Всевышнего на горе Синай.

В недавней специальной работе С. Франклин (1985) указал на параллели между древнерусскими, в том числе летописными, текстами и их византийскими источниками, восходящими к Книге Юбилеев. Среди них знаменитая и чрезвычайно актуальная для раннего летописания и ранней русской истории заповедь, данная в Книге трем братьям

Симу, Хаму и Иафету - "не преступати никому же в жребий братьев": об исторической актуальности этой заповеди немало говорилось в историографии (ср. Петрухин 1995. С. 52 и сл.; Гиппиус 1994) - она была повторена летописцем в связи с распрями трех сыновей Ярослава Мудрого, так же преступивших в 1072 г. завет отца, разделившего между ними Русскую землю. Но и сам летописный завет Ярослава представляет собой парафраз из Книги Юбилеев (36.1-4: Вандеркам, С. 237-238), хотя относится уже к завету, данному праотцем Исааком братьям Исаву и Иакову; впрочем, начало этого текста совпадает с заветом Ноя, данным своим детям и внукам: "Слушайте, дети мои. Поступайте праведно и справедливо, чтобы справедливо расселиться по всей земле" (7:34). Проповедь братней любви и отповедь распрям внутри единого княжеского рода, владеющего Русской землей, - лейтмотив летописания XI-XV вв., и уже первые летописцы, в том числе и составитель Хронографа по великому изложению, работавший не позднее 90-х гг. XI в., не могли не обратить внимания на авторитетный текст, требующий соблюдать "заповедь отню".

Влияние "Книги" очевидно не сводится к цитированию ее фрагментов: в частности, обращает на себя внимание сам сюжет расселения славянских племен (в космографическом введении ПВЛ), который продолжает сюжет расселения 72 языков и воспроизводит не лапидарную структуру библейской Таблицы народов, представляющую собой простые перечни потомков Ноя, но пространный способ географического описания. Этот способ свойствен раннесредневековой хронографии, в частности, и предполагаемым источникам ПВЛ, в том числе упомянутой Книге Иосиппон, повествующей специально о расселении потомков Иафета по рекам Европы. Но для сюжета расселения народов в Книге Юбилеев характерен один мотив, значимый для ПВЛ. Расселяющиеся по своим "жребиям" потомки Ноя основывают города: также ПВЛ специально отмечает города, как племенные центры расселившихся в Восточной Европе народов. Об основании самого знаменитого



из этих городов - центра племени полян - говорится: “быша 3 брѣтя: единому имя Кий, а другому Щек, а третьему Хорив... Седяше Кий на горе, где же ныне увоз Боричев, а Щек седяше на горе, где же ныне зовется Щековица, а Хорив же на третьей горе, от него же прозвася Хоревица. И створиша град во имя брата своего старейшаго, и нарекоша имя ему Киев” (ПВЛ. С. 9). Ср. текст о трех сыновьях Ноя из Книги Юбилеев (7:10-15): после того как Ной проклял своего сына Хама и его потомка Ханаана Хам “отделился от отца... Он построил себе город и назвал его по имени жены Нелатамаук. Когда Иафет увидел [это], он пожалел брата. Он тоже построил себе город и назвал именем жены Адатанесес. Но Сим остался со своим отцом Ноем. Он построил свой город рядом с отцом на горе. Он также назвал его в честь своей жены Седекателебаб. Три города расположены у горы Лубар: Седекателебаб перед горой на ее восточном склоне, Нелатамаук с южной стороны и Адатанесес на западе”.

Конечно, можно считать это сходство типологическим: “переселенческие сказания” о трех братьях - культурных героях, основателях городов, были широко известны в европейской (и шире - индоевропейской), то есть в небиблейской традиции (ср. Тиандер 1915; Петрухин 1982). Во всяком случае, как считал еще А.А. Шахматов, имена Кия и его братьев произведены от названий самого Киева и киевских урочищ - гор, что должно было свидетельствовать о реалиях киевской истории (ср. выше об этиологических построениях в раннесредневековой хронографии). Но сам библейский контекст начального летописания заставляет вновь вернуться к “Книге Юбилеев”, как к одному из вполне очевидных источников другого, не менее знаменитого летописного сюжета, точнее, одного из мотивов этого сюжета. Речь идет о призвании варяжских князей. В отличие от имен киевских братьев, имеющих искусственный книжный характер, имена *Рюрик*, *Синеус* и *Трувор* (вопреки расхожей кабинетной этимологии, предложенной еще в начале XVIII в. Байером) отражают в славянской передаче аутентичную

скандинавскую антропонимическую традицию, а “ряд”, заключенный “новгородскими людьми” с призванными князьями, соответствовал реальным вечевым обычаям (Мельникова, Петрухин 1995. С. 54). Вместе с тем еще Барац обнаружил библейские мотивы в варяжской легенде: усобицы, предшествовавшие призванию, напоминают о неурядицах в Израиле эпохи судей, когда сыновья Самуила “не ходили путями его”, и старейшины Израиля просили Самуила поставить над ними царя (1-я Царств. 8). Последовательность сюжетов расселения славян, обретения ими своей земли и призвания правителя повторяет композицию Чешской хроники и соответствует библейской традиции. Однако собственно летописные тексты, причем в редакции и самой ПВЛ, и близкого ей летописного свода - Новгородской Первой летописи (НПЛ), отражающей, возможно, более ранний вариант варяжской легенды, близки тексту Книги Юбилеев. Здесь рассказывается о том, как варяги, собиравшие дань с местных племен - словен, кривичей, мери и чуди, были изгнаны ими, и тогда те “почаша сами в собе володети, и не бе в них правды, и вѣста род на род, и быша в них усобице, и воевати почаша сами на ся” (ПВЛ. С. 13). Ср. в НПЛ: “начаша владети сами собе и города ставити. И вѣсташа сами на ся воеват, и бысть межи ими рать велика и усобица, и вѣсташа град на град, и не беше в них правды” (НПЛ. С. 106). В “Книге юбилеев” рассказывается, как “потомки Ноя стали сражаться друг с другом, брать пленных и убивать друг друга... укреплять города, стены и башни; люди стали ставить себя над народами и учредили первые царства; стали воевать - народ с народом, род с родом, город с городом” (11:2).

Здесь очевидно принципиальное различие в подходах составителя Книги Юбилеев и русских летописцев к истории: для первого, следующего собственно библейской традиции, учреждение государства - царской власти - есть нарушение завета равноправия и братства, заповеданного потомкам Ноя; для вторых призвание варяжских князей есть установление порядка и справедливости - они должны править “по ряду,

по праву”, то есть восстановить “справедливость и право”, которые были заповеданы сыновьям Ноя. Летописная традиция своеобразно усваивает библейскую.

Дело, однако, не только в идеологии. Тексты, восходящие к единому источнику (Хронографу по великому изложению?), цитирующему Книгу Юбилеев, обнаруживаются в разных частях ПВЛ - космографическом введении, Речи Философа, повествовании о трех Ярославичах, возможно, даже в легенде о призвании варягов, причем в ее разных редакциях, представленных в ПВЛ и НПЛ. И это касается уже истории начального русского летописания. Со времен Шахматова считается, что НПЛ в первой части сохранила т.н. Начальный свод, составленный в 90-е гг. XI в. и предшествующий ПВЛ Нестора. В соответствии с этой реконструкцией получается, что Начальный свод не имел космографического введения - в его начале читался рассказ о том, как Киев был прозван “великим князем” в честь Кия, как Рим в честь Ромула и т.д. Это построение и выглядит ныне неприемлемым, поскольку и НПЛ, и ПВЛ содержат Речь Философа и повествование о сыновьях Ярослава, использующие цитаты из Книги Юбилеев: но те же цитаты, относящиеся к “жребиям” сыновей Ноя, обнаруживаются в космографическом введении к ПВЛ. Это должно означать, что Начальный свод, как и большая часть средневековых хронографов, содержал космографическое введение. Нестора, однако, не могло удовлетворить то космографическое введение, которое читалось в Книге Юбилеев (в Хронографе по великому изложению), ибо в этногеографической части оно касалось лишь Ближнего Востока; летописец использовал Хронику Амртола с ее экуменическим кругозором и дополнил сведениями по этногеографии Восточной Европы. От Книги Юбилеев во введении к ПВЛ сохранилось лишь повествование о вавилонском столпотворении (с характерной для Нестора любовью к реалиям - подробным описанием размеров башни и т.п.), но повествовательная модель “Книги” повлияла на сам ход изложения в ПВЛ, прежде всего, на описание главных событий, связанных с начальной

славянской и русской историей.

Завершить этот экскурс в историю начального летописания можно возвращением к самому началу - зачину древнейших русских летописных сводов. "Се повести временных лет, откуда есть пошла Руская земля", - так начинается ПВЛ. НПЛ имеет более традиционное начало - летопись именуется "Временником", то есть хронографом: "Временник, еже есть нарицается летописание князей и земля Руския, и како избра Бог страну нашу на последнее время". Особая значимость этих "временных лет", которые объединяют и начальные и "последние времена" мировой истории (см. Данилевский 1995), была задана и прологом к "Книге Юбилеев", само название и структура которой указывает на важность временных циклов: "Это есть разделение Закона и свидетельство по событиям годов, согласно их разделению на семилетия и юбилеи во всех годах мира, как Господь говорил Моисею на горе Синайской" (цит. по Евр. энц. Т. 9. Стлб. 564; ср. 1:29). "Книга" завершается пятидесятой главой - пятидесятым юбилейным периодом от сотворения мира, исходом евреев из египетского плена в Палестину и возвещением Закона на горе Синай Моисею. Ее последняя фраза соответствует введению: "Здесь слова (повествование) о разделении времен завершаются". Вводная космографическая часть "Повести временных лет" завершается рассказом об избавлении славян (племени полян) от хазарской дани и власти русских князей над хазарами, подобно тому, как "погибоша еюптяне от Моисея, а первое быша работающе им". Затем следует датированная часть летописи, обнаруживающая дату первого упоминания Руси в греческом хронографе и предлагающая собственную хронологическую разбивку по периодам мировой (библейской) истории от Адама до потопа и далее.

В итоге композиция Повести временных лет воспроизвела ту же ветхозаветную традицию, что и Хроника Козьмы с сюжетами расселения потомков Ноя и исходом в землю обетованную; призвание князей относилось уже к датированной - исторической, а не космографической части

ПВЛ и в принципе повторяло традиционное деление библейских книг на Пятикнижие Моисеево (Закон) и “исторические” книги (Иисуса Навина, Судей, Руфь, 1-4 Царств). Отсюда становится понятным, и почему начальное летописание не проявляло интереса к античной истории: в библейской историографической схеме для нее не было места, у Руси, по выражению Д.С. Лихачева, была “своя античность” - деяния первых русских князей, завершением которых было создание христианского государства и строительство Храма при Владимире Святославиче, которого летописец прямо сопоставляет с Соломоном.

Библейская и особенно апокрифическая традиции не были для Нестора образцом для копирования и “подгонки” исторических реалий под общепринятые сюжетные схемы: это был образец понимания и адекватного описания собственной истории.

### Литература

1. Архипов 1995: *Архипов А.* По ту сторону Самбатриона. Этюды о русско-еврейских культурных, языковых и литературных контактах в X-XVI вв. Berkeley.
2. Барац 1924-27: *Барац Г.М.* Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности. Берлин - Париж. Т. 1-2.
3. Вандеркам 1989: *Vanderkam J. C.* The Book of Jubilees. Lovanii.
4. Верещагин 1997: *Верещагин Е.М.* История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М.
5. Гиппиус 1994: *Гиппиус А.А.* Ярославичи и сыновья Ноя в Повести временных лет // Балканские чтения 3.М. С. 136-141.
6. Данилевский 1995: *Данилевский И. Н.* Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. № 5. С. 101-110.
7. ЕЭ: Еврейская энциклопедия в 16-ти томах. СПб. 6.г.
8. Козьма Пражский. Чешская хроника. М., 1962.
9. Кёпштейн 1979: *Köpstein H.* Zum Bedeutungswandel von Σκλάβος/Slavus // Byzantinische Vorschungen. Bd.7.

10. Лавров 1930: *Лавров П.А.* Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л.
11. Лант, Таубе 1988: *Lunt H.G., Taube M.* Early East slavic translations from Hebrew? // *Russian Linguistics*. V. 12. P. 147-187.
12. Мельникова, Петрухин 1995: *Мельникова Е.А., Петрухин В.Я.* Легенда о "призвании варягов" и становление древнерусской историографии // *Вопросы истории*. № 2. С. 44-57.
13. Мещерский 1957: *Мещерский Н.А.* К вопросу об источниках Повести Временных лет // *Труды отдела древнерусской литературы*. Т. XIII. М.; Л. С. 57-65.
14. Мыльников 1996: *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Этногенетические легенды, догадки, протогипотезы XVI - начала XVIII века. СПб.
15. НПЛ: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950.
16. Орел 1993: *Орел В.* Из комментария к "Списку народов" (Genesis 10) // *Славяноведение*. № 2. С. 81-85.
17. ПВЛ: Повесть временных лет. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. СПб., 1996.
18. Петрухин, 1982: *Петрухин В.Я.* Три центра Руси: фольклорные истоки и историческая традиция // *Художественный язык средневековья*. М. С. 143-158.
19. Петрухин 1995: *Петрухин В.Я.* Начало этнокультурной истории Руси IX-XI вв. Смоленск - М.
20. Сендерович 1994: *Senderovich S.* Начало восточнославянской историографии с культурологической точки зрения: "Повесть временных лет" и Священная История евреев // *Jews and Slavs*. V. 2. Jerusalem. P. 21-57.
21. Таубе 1989: *Таубе М.* О генезисе одного рассказа в составе "Еллинского летописца" второй редакции ("О взятии Иерусалима Титом") // *Russian literature and history*. Jerusalem. С. 146-151.
22. Творогов 1990: *Творогов О.В.* Хронографы Древней Руси // *Вопросы истории*. № 1. С. 36-49.
23. Тиандер, 1915: *Тиандер К.* Датско-русские исследования. Т. III. Пг.
24. Толстой 1994: *Толстой Н.И.* Тема библейского происхождения славян у славянских хронистов XII-XVIII вв.

- // Jews and Slavs. V. 2. С. 91-99.
25. Флоря 1981: Сказания о начале славянской письменности. Вступительная статья. перевод и комментарии Б.Н. Флори. М.
26. Флоря, 1985: *Флоря Б.Н.* Сказание о преложении книг на славянский язык. Источники, время и место написания // *Byzantinoslavica*. Т. 46(1). С. 121-130.
27. Флюссер 1978-80: *Flusser G.* Sefer Yosippon. V. 1-2. Jerusalem.
28. Франклин 1985: *Franklin S.* Some apocryphal sources of Kievan Russian Historiography // *Oxford Slavonic papers*. V. 15. P. 1-27.
29. Шахматов 1940: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. Т. IV. С. 5-150.
30. Шифман 1993: *Шифман И.Ш.* От Бытия до Откровения. Пятикнижие Моисеево. М.
31. Якобсон, Халле 1967: *Jakobson R., Halle M.* The term Sanaan in medieval Hebrew // *Jakobson R. Selected Writings*. V. VI. P. 858-886.

## Список сокращений

- Абк.** - Мидраш Абкир  
**Ав.** - Пиркей Авот  
**АдрН** - Авот де рабби Натан  
**БАН** - Библиотека Академии наук. СПб.  
**ББ** - Бава Батра  
**Бр.** - Брахот  
**Бр.Р.** - Брейшит Рабба  
**В.Р.** - Вайикра Рабба  
**ГИМ** - Государственный исторический музей. М.  
**ЖМНП** - Журнал Министерства народного просвещения. СПб.  
**ИОРЯС** - Известия Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. СПб.  
**Кид.** - Киддушин  
**МГУ** - Московский государственный университет  
**НБКМ** - Народная библиотека св. Кирилла и Мефодия. София  
**ОРЯС** - Отделение русского языка и словесности  
**ПдрЭ** - Пиркей де-рабби Элиезер  
**ПСРЛ** - Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Г. Кушелевым-Безбородко. СПб.  
**РГБ** - Российская государственная библиотека. М.  
**РНБ** - Российская национальная библиотека. СПб.  
**Танх.** - Танхума  
**Санх.** - Санхедрин  
**СБНУ** - Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. София  
**Сук.** - Сукка  
**Хаг.** - Хагига  
**ЦИАМ** - Церковный историко - археологический музей. София  
**ЧОИДР** - Чтения в Обществе истории и древностей российских. М.  
**Шаб.** - Шаббат  
**Эр.** - Эрувин



Вышел в свет сборник статей "Библейские исследования", составитель проф. Барух Шварц (Академическая серия, вып. 1. М., 1997).

Готовится к изданию сборник тезисов V Международной ежегодной конференции по иудаике (Академическая серия, вып. 3).

Готовится к изданию сборник материалов V Международной ежегодной конференции по иудаике (Академическая серия, вып. 4).

**Научное издание**

# От Бытия к Исходу

**Отражение библейских сюжетов в славянской и  
еврейской народной культуре**

**Сборник статей**

Подписано к печати 10.04.98  
Формат 60x90 1/8. Бумага офсетная № 1, 80 г/м<sup>2</sup>  
Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 18,25  
Тираж 500 экз.  
Тип. зак. № 104с, Москва

Издательство ГЕОС  
Изд. лицензия Л.Р. № 050112 от 09.03.95  
109017, Пыжевский пер., 7.  
Тел.: (095) 230-80-92  
Факс: (095) 231-04-43

