

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 6 (15)

Academic Journal

Series

History. Philology. Cultural Studies. Oriental Studies



ARBOR MUNDI
THE WORLD TREE

Comparative Studies in Culture. International Journal
Issue 22

Moscow
2016

ВЕСТНИК РГГУ
№ 6 (15)

Научный журнал

Серия
«История. Филология. Культурология. Востоковедение»



ARBOR MUNDI
THE WORLD TREE

Международный журнал по теории и истории мировой культуры
Выпуск 22

Москва
2016

УДК 94(05)+80(05)+008.001(05)
ББК 63.3я5+80я5+71я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Кали, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. Дебарделлебен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, академ. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, академ. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ); Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Ун-т Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная Школа Хартий, Сорбонна, Франция), И. Клоканов (Восточно-Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ВНИИДАД), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кёльна, Германия), Б. Луайер (Ин-т геополитики, Париж-VIII, Франция), С. Масамичи (Ун-т Чуо, Япония), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Ун-т Белостока, Польша), Ю.С. Пивоваров, академ. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), Е. ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), С. Ранч (Ун-т Вуппертала, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, академ. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ун-т Ратгерс, США), И. Фолтыс (Политехнический ин-т г. Ополе, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, академ. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаكليана, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»

Редакционная коллегия серии

Е.И. Пивовар, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.И. Гиндин, зам. гл. ред., канд. филол. н., доц. (РГГУ), Г.И. Зверева, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), И.С. Смирнов, зам. гл. ред., канд. филол. н. (РГГУ), П.П. Шкаренков, зам. гл. ред., д-р ист. н., проф. (РГГУ), М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Т.Г. Архипова, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Н.И. Басовская, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.Г. Васильев, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.И. Дурновцев, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Е.Е. Жигарина, канд. филол. н. (РГГУ), С.В. Карпенко, канд. ист. н., доц. (РГГУ), В.Ф. Козлов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), И.В. Кондаков, д-р филос. н., канд. филол. н., проф. (РГГУ), М.А. Кронгауз, д-р филол. н., проф. (РГГУ; РАНХиГС); Г.Н. Ланской, д-р ист. н. (РГГУ), Д.М. Магомедова, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Ю.В. Манн, д-р филол. н., проф. (РГГУ; ИМЛИ РАН), И.Г. Матюшина, д-р филол. н. (РГГУ), А.Н. Мешеряков, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.Ю. Неклюдов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Е.В. Пчелов, канд. ист. н., доц. (РГГУ), Н.И. Рейнгольд, д-р филол. н., проф. (РГГУ), Р.И. Розина, д-р филол. н. (РГГУ; ИРЯ РАН), Н.Р. Сумбатова, д-р филол. н. (РГГУ), Я.Г. Тестелец, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.И. Тюпа, д-р филол. н., проф. (РГГУ), П.Ю. Уваров, чл.-корр. РАН, д-р ист. н., проф. (РГГУ; ИВИ РАН), В.И. Уколова, д-р ист. н., проф. (РГГУ; МГИМО (У) МИД РФ), А.С. Усачев, д-р ист. н., доц. (РГГУ), И.О. Шайтанов, д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.Л. Юрганов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), С.А. Яценко, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

Ответственные за выпуск: М.Л. Андреев, д-р филол. н. (РГГУ; ИМЛИ РАН), Н.В. Брагинская, д-р ист. н. (РГГУ), А.Л. Доброхотов, д-р филос. н., проф. (НИУ ВШЭ), Л.П. Петрик, канд. филол. н. (РГГУ)

СОДЕРЖАНИЕ

Библейские и парабиблейские исследования

- Н.В. Брагинская, М.Г. Селезнев, А.И. Шмагина-Великанова*
«НОМОС» и «НОМОЙ» во Второй книге Маккавеев 9
- М.М. Юровицкая*
О значении ἀνατολή в Септуагинте 39

История культуры

- В.Р. Гордон*
Культовая проституция на древнем Ближнем Востоке:
современное состояние вопроса 50

Литература Средних веков и Возрождения

- Т.Л. Александрова*
Императрица Евдокия и первая редакция Гомеровского центона
(к вопросу об авторстве) 81
- Е.А. Кузьменко*
Ароматические характеристики
в цистерцианских визионерских текстах XIII в.
(Герберт Клервоский, Цезарий Гейстербахский, Рихальм из Шенталья) 101
- М.Л. Андреев*
Сюжетика фарса 120

Методология гуманитарного знания

П.Г. Носачев

Возможен ли рациональный подход к исследованию эзотерики?	136
Abstracts	162
Сведения об авторах	165

CONTENTS

Biblical and Parabiblical Studies

N. Braginskaya, M. Seleznev, A. Shmaina-Velikanova
NOMOS and NOMOI in the Second Book of the Maccabees 9

M. Yurovitskaya
The meaning of ἀνατολή in the Septuagint 39

History of Culture

V. Gordon
Cultic prostitution in the ancient Near East.
The current state of the issue 50

Literature of the Middle Ages and the Renaissance

T. Aleksandrova
The empress Eudocia and the 1st Homeric Cento
redaction (authorship identification) 81

E. Kuzmenko
Aromatic characteristics in Cistercian visionary texts of the XIIIth century
(Herbert of Clairvaux, Caesarius of Heisterbach, Richalm of Schoental) 101

M. Andrejev
Plot structure of Medieval Farce 120

Methodology of Research in the Humanities

P. Nosachev

Is it rational approach to the study of esotericism possible? 136

Abstracts 162

General data about the authors 165

Библейские и парабиблейские исследования

Н.В. Брагинская, М.Г. Селезнев,
А.И. Шмаина-Великанова

«НОМОС» И «НОМОЙ» ВО ВТОРОЙ КНИГЕ МАККАВЕЕВ

В статье обсуждается системное различие и противопоставление во 2 Макк единственного и множественного числа слова νόμος (закон). В переводе канонических книг ВЗ мн. ч. νόμοι встречается исключительно редко, обычно ед. ч. νόμος (Закон Моисея един – как един Бог и един Храм). В классическом греческом, напротив, νόμοι – стандартное обозначение законодательного корпуса. В неканонических книгах ВЗ встречаются и νόμος, и νόμοι, но – за исключением 2 Макк – нет ни системы, ни последовательности в том, что касается употребления ед. и мн. ч. Во 2 Макк имеет место богословски значимое противопоставление между нормой переводных книг Септуагинты (νόμος прежде всего как Закон Моисея) и классической нормой (νόμοι как обозначение совокупности законов и отеческих установлений).

Ключевые слова: библеистика, Септуагинта, теология Септуагинты, Вторая Маккавейская книга, номос-Тора и номой-религия.

Вторая Маккавейская книга во многих отношениях сочинение уникальное. Она содержит богословские идеи, которых не было в Танахе и которым суждено было большое будущее. Хорошо известно, что библейский иврит не очень приспособлен для выражения абстрактных понятий, а в эпоху Второго Храма не строили теоретических богословских систем. Тем не менее Вторая

© Брагинская Н.В., Селезнев М.Г., Шмаина-Великанова А.И., 2016

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ в рамках проекта № 14-01-00448 «Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (“Септуагинте”»).

Маккавейская книга впервые формулирует такие важные концепции иудаизма и христианства, как творение ex nihilo, телесное воскресение мертвых, загробное воздаяние, да и само слово «иудаизм» засвидетельствовано тут впервые, как бы мы его здесь ни трактовали¹. Рассказывая о том, как Ясон вводил эллинские гимнастические обычаи, лучших юношей ὑποτάσσων ὑπὸ πέτασον – «подводя под шляпу-петас», автор в играющем ассонансами выражении дает формулу обращения в «эллинизм» (2 Макк 4:12), тогда как в более позднем раввинистическом обиходе существовала зеркальная формула для обращения в иудаизм: «подводить под крылья Шехины (Бога)»².

В данной статье мы хотели бы обратить внимание на системное различие и противопоставление во 2 Макк единственного и множественного числа слова νόμος, различие, имеющее, как нам представляется, важное значение для истории интерпретации Библии как в иудаизме, так и в христианстве.

Прежде чем перейти непосредственно ко 2 Макк, мы кратко рассмотрим употребление единственного и множественного числа слова νόμος в других книгах Септуагинты, а также в классической греческой литературе. Таким образом, терминология 2 Макк будет показана на фоне текстов, где такого системного различия и противопоставления нет.

1. «НОМОС» и «НОМОЙ» за пределами 2 Макк – в Септуагинте и в классической греческой литературе

1.1. Единственное и множественное число евр. תּוֹרָה (torah)

В Септуагинте слово νόμος чаще всего соответствует евр. תּוֹרָה (torah), и семантика греч. νόμος во многом обусловлена семантикой этого еврейского слова (точнее говоря, тем, как это слово понималось в эпоху перевода Библии на греческий).

Согласно классическому словарю BDB³, תּוֹרָה (torah) имеет в Танахе следующие значения: (1) «наставление» (instruction), (2) «закон, предписание» (law), (3) «обычай» (custom, manner). Что касается первого из этих значений («наставление»), словарь различает, с одной стороны, «человеческое наставление» и, с другой стороны, разные виды религиозных наставлений: божественное, пророческое, священническое, наставление в грядущем мессианском веке. Второе значение («закон, предписание») численно преобладает.

Третье («обычай»), напротив, является периферийным [словарь дает лишь один пример – 2 Сам (=2 Царств) 7:19].

В подавляющем большинстве случаев תּוֹרָה (torah) относится, таким образом, к сфере религии. Независимо от того, что значило это слово первоначально в том или ином контексте (жреческий оракул, пророческое учение, религиозный обычай), к эллинистическому времени оно стало пониматься почти исключительно как отсылающее к «Закону Моисееву», т. е. к Пятикнижию (либо в его целостности, либо к какому-то из входящих в него предписаний).

В масоретском тексте слово תּוֹרָה (torah) употребляется преимущественно в ед. ч., независимо от того, идет ли речь о каком-то отдельном предписании (наставлении, обычае), или о собрании наставлений. Из 220 случаев упоминания תּוֹרָה (torah) в масоретском тексте множественное число встречается лишь в 12 случаях⁴. При этом в 10 случаях из 12⁵ мн. ч. תּוֹרוֹת (torot) в значении «предписания» стоит в одном ряду с такими словами, как מִצְוֹת (mišvot) «заповеди», הֻקִּים (huqqim) «уставы», מִשְׁפָּטִים (mišpaṭim) «законы». Можно сказать, мн. ч. תּוֹרוֹת (torot) здесь как бы «индуцируется» множественным числом стоящих рядом синонимов.

Стоит, однако, заметить, что консонантный текст в ряде случаев двусмысленен, например, слово תּוֹרָה может быть огласовано и как «мой закон», и как «мои законы». Не факт, что во время перевода Библии на греческий язык эти двусмысленные формы огласовывались так же, как позднее их огласовали масореты. В Иер 32:23, например, консонантный текст говорит в пользу множественного числа, а масоретская огласовка – в пользу единственного.

1.2. Единственное и множественное число νόμος в переводных книгах Септуагинты

В библейских книгах, переведенных с еврейского, в подавляющем большинстве случаев (189 из 246) слову νόμος соответствует евр. תּוֹרָה (torah) «наставление, предписание». Однако многозначность слова תּוֹרָה (torah) семантикой слова νόμος как преобладающего перевода не передается. Поэтому νόμος, с одной стороны, оказывается в LXX в контекстах, не вполне подходящих для его исходной греческой семантики, а с другой – для грекоязычного читателя семантика Торы сужается до закона. В некоторых случаях תּוֹרָה (torah) передается иными греческими словами, не νόμος.

И напротив, словом $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ передаются другие ивритские термины, которые близки «закону». Все это вместе создает очень сложную картину⁶, которая дополняется в некоторых случаях сверхграмматической семантизацией числа.

На втором месте среди семитских эквивалентов стоит арамейское слово ܢܗ (dat) с той же семантикой (14 раз, в арамейских частях Эзры и Даниила, а также в книге Эсфирь). Случаи, когда $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ передает какое-то другое еврейское слово, относительно редки, причем почти всегда это такие контексты, где и в еврейском тексте вполне могло бы стоять и слово תּוֹרָה (torah) – либо как «учение Моисея» в целом, либо как обозначение какого-то конкретного предписания из числа «предписаний Моисея».

Множественное число $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ встречается в переводе канонических книг ВЗ (о дополнительных, так называемых второканонических книгах Септуагинты мы будем говорить отдельно) исключительно редко. Всего в корпусе канонических книг ВЗ $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ в ед. ч. встречается 233 раза, а $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ – 13 раз⁷. Контраст будет еще более разительным, если мы вынесем за скобки книгу Эсфири: за вычетом «второканонических» книг и Эсфири мн. ч. $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ встречается в стандартном издании Септуагинты всего пять раз.

Можно предположить, что толчком к этому преобладанию в греческой Библии ед. ч. $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ послужило преобладание в еврейской Библии единственного числа при употреблении слова תּוֹרָה (torah). Но заметим, что даже в тех случаях (очень немногочисленных, как мы видели в предыдущем разделе), где в еврейской Библии слово תּוֹרָה (torah) употребляется во мн. ч., греческие переводчики явно испытывают неловкость и стремятся избегать мн. ч. $\nu\omicron\mu\omicron\iota$. Для этого они либо используют множественное число какого-то другого слова ($\tau\acute{\alpha}$ $\text{πρ}\acute{o}\sigma\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$, $\tau\acute{\alpha}$ $\nu\omicron\mu\omicron\iota\sigma\tau\alpha$ – Быт 26:5, Иер 32:23, Иезек 43:11, Иезек 44:5, 24), либо передают множественное число оригинала единственным числом слова $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ (Исх 16:28, Исх 18:16, 20, Лев 26:46, Пс 104/105:45, Иса 24:5, Дан 9:10). Лишь в одном случае мн. ч. слова תּוֹרָה (torah) соответствует мн. ч. $\nu\omicron\mu\omicron\iota$ (Неем 9:13).

Аналогично обстоит дело с греческим переводом слова ܢܗ (dat), которое в арамейских текстах Библии употребляется вместо слова תּוֹרָה (torah). Библейско-арамейское ܢܗ (dat) передается в Септуагинте словом $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ в ед. ч. даже там, где ܢܗ (dat) по-арамейски стоит во мн. ч. (Эзр 7:25).

Таким образом, употребление $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ в ед. ч. – нормальное употребление для Септуагинты, а множественное число – исключе-

ние. Интересно, что по отношению к другим словам со значением «закон, заповедь, предписание» в Септуагинте имеет место обратная тенденция – использовать множественное число (например, ἐντολαί) даже там, где в еврейском оригинале употреблено единственное (например, תּוֹרָה)⁸; видимо, в подобных случаях ед. ч. евр. Vorlage понималось переводчиками как имеющее собирательное значение. Но на слово νόμος эта тенденция не распространяется!

Складывается впечатление, что для авторов Септуагинты νόμος существует один – как один Бог и один Храм.

Разночтения в рукописях

Статистика, приведенная выше, основывалась на «малом» издании Ральфса–Ханхарта, которое стало своего рода стандартом для исследователей Септуагинты. Для полноты картины и чистоты исследования необходимо посмотреть, насколько картина, представленная этим изданием, отражает рукописный материал⁹.

В 4 Царств (2 Царей) 14:6 «малое» издание Ральфса, следуя Ватиканскому кодексу, к которому примыкают еще несколько миссулов, предлагает мн. ч. ἐν βιβλίῳ νόμων. Однако большинство греческих списков, а также коптская, сирийская и эфиопская версии выступают за ед. ч. ἐν βιβλίῳ νόμου¹⁰. Именно так – ἐν βιβλίῳ νόμου – восстанавливают текст этого стиха Маркос и Бусто Саис в своем издании лукиановой рецензии¹¹; это особенно важно, поскольку 4 Царств (2 Царей) 14:6 относится к так называемой γδ-секции книг Царств, где именно Лукианова рецензия лучше всех остальных источников отражает древнейший греческий перевод книг Царств¹². Можно с большой долей уверенности предположить, что ἐν βιβλίῳ νόμου – первоначальное чтение. Это означает, в частности, что при анализе древнейшего греческого перевода у нас будет на одно «исключение» меньше!

В Иер 33:4 (=26:4 МТ) и Ральфс–Ханхарт, и «большое» Геттингенское издание Иеремии¹³ предлагают в основном тексте, в качестве древнейшего перевода, ἐν τοῖς νομίμοις (=МТ תּוֹרָה). Однако согласно аппарату Геттингенского издания, ряд рукописей¹⁴, а также коптские переводы читают ἐν τοῖς νόμοις. Чем объяснить такие чтения? Перевод תּוֹרָה (torah) как νόμος хотя и изредка, но встречается и в других местах Септуагинты¹⁵. Множественное число νομίμοις в древнейшем переводе обусловлено, скорее всего, тем, что, как мы уже говорили выше, слова со значением «закон, заповедь, предписание» (кроме слова νόμος) тяготеют в Септуагинте

ко множественному числу даже там, где в еврейском стоит единственное число. Замена $\nu\omicron\mu\iota\omicron\iota\varsigma$ на $\nu\acute{o}\mu\iota\omicron\iota\varsigma$ произошла, по видимому, в Гексаплах (рукописи, читающие $\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \nu\acute{o}\mu\iota\omicron\iota\varsigma$, прямо или косвенно могут быть связаны с Гексаплами) и вызвана «восстановлением» в этом месте стандартного лексического соответствия $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma = \text{נִחַן}$ (к сожалению, у нас нет никаких сведений про то, как читался этот стих у Акилы, Симмаха и Феодотиона). При этом, однако, несмотря на замену лексемы, Гексапла унаследовала множественное число ($\nu\acute{o}\mu\iota\omicron\iota\varsigma$) от предшествовавшей рукописной традиции ($\nu\omicron\mu\iota\omicron\iota\varsigma$). Таким образом, древнейшим чтением мы вслед за Ральфсом и «большим» Геттингенским изданием считаем $\nu\omicron\mu\iota\omicron\iota\varsigma$.

В Иер 38:33 (=31:33 МТ), где подавляющее большинство рукописей читает $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, первоначальный текст Синайского кодекса предлагает $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ (исправлено корректором *a* на $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$); единственное число, судя по критическому аппарату «большого» Геттингенского издания, представлено также в эфиопском переводе и во всех трех ревизиях¹⁶. Мы согласны с Ральфсом и «большим» Геттингенским изданием Иеремии, что это чтение Синайского кодекса следует считать вторичным [возможно, появившимся под влиянием ревизий, которые «восстановили» здесь единственное число вслед за (прото)масоретским текстом].

В Иер 51:10 (=44:10 МТ) масоретскому $\text{וְלֹא־הִלְכִי בְּתוֹרֹתַי וּבְחֻקֹּתַי}$ («и не следовали моей Торе и моим законам») соответствует в критических изданиях Септуагинты $\text{o}\acute{\upsilon}\kappa\ \acute{\alpha}\nu\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\nu\tau\omicron\ \tau\acute{\omega}\nu\ \pi\rho\sigma\tau\alpha\gamma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \mu\omicron\nu$ («и не держались постановлений моих»). Вероятно, разница восходит к еврейскому оригиналу Септуагинты. Ревизии «выправили» греческий текст под (прото)масоретский (α' και ουκ ετορευθησαν εν νομο μου και εν ακριβειαις μου; θ' και ουκ ειχοντο των νομων μου¹⁷); чтение Феодотиона проникло благодаря Гексаплам в ряд греческих рукописей и в армянский перевод¹⁸. Вторичность этого чтения очевидна.

В Притч 28:7 писец Синайского кодекса написал $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$, но тут же, прежде чем перейти к следующему слову, сам поправил написанное на $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$. Это явная описка, не имеющая значения для истории текста. Остальные рукописи, насколько известно, читают $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$.

Таким образом, мы видим серьезные основания отступать от «стандартного» текста Ральфса–Ханхарта лишь в 4 Царств (2 Царей) 14:6. В остальных случаях колебания ед./мн. ч. ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma/\nu\acute{o}\mu\iota\omicron\iota$) связаны с ошибками писцов, с влиянием Гексапл, но не влияют на реконструкцию древнейшего греческого перевода.

Ниже мы попытаемся выделить три фактора, которые могли повлиять на греческий перевод и привести к появлению мн. ч. νόμοι вместо ед. ч. νόμος.

Фактор первый. Влияние греческой нормы

В тех фрагментах греческой книги Эсфирь, для которых нет оригинала в еврейском, слово νόμος употребляется всегда во множественном числе (νόμοι), независимо от того, идет ли речь о еврейском законе или о законах окружающих народов (3:13 дважды, 8:11, 8:12). В этом можно видеть влияние классической нормы, согласно которой законодательные корпуса именовались не νόμος, а νόμοι, см. раздел 1.3. Любопытную «борьбу» классической нормы (νόμοι) и нормы переводных книг Септуагинты (νόμος) можно видеть во «второканонических» книгах (см. раздел 1.4, раздел 2), а также у Филона и Иосифа.

Фактор второй. Буквализм поздних переводов

«Нелюбовь» к множественному числу νόμοι характерна именно для древнейшего греческого перевода. Рецензии (Акилы, Симмаха, Феодотиона), во-первых, ближе к (прото)масоретскому тексту, во-вторых, стремятся к дословности (передавать единственное число единственным числом, множественное – множественным). В этих «гебраизирующих» рецензиях масоретскому мн. ч. תּוֹרֹת (torot) должно было, естественно, соответствовать греч. νόμοι, ср. Дан 9:10 в «Феодотионовой» версии Даниила. За исключением «Феодотионова» Даниила рецензии дошли лишь в обрывках и пересказах, но и эти косвенные свидетельства подтверждают нашу гипотезу о том, что евр. תּוֹרֹת (torot) в ревизиях соответствовало греч. νόμοι (см., например, критический аппарат к Быт 26:5 или Лев 26:46 в «Геттингенской Септуагинте»¹⁹).

В Неем 9:13 мн. ч. греч. νόμοι также унаследовало множественное число еврейского оригинала. Это напоминает ревизии и, возможно, связано с относительно поздним временем перевода книги Неемии на греческий.

Схожую картину видим мы и в книге Эсфири (имеется в виду основная часть, переведенная с еврейского; для добавлений, не имеющих аналога в еврейском, характерно, как мы уже говорили, следование классической норме)²⁰. За одним-единственным исключением, на котором мы остановимся ниже, значение категории

числа в греческом переводе книги Эсфири (νόμος / νόμοι) в точности соответствует еврейскому оригиналу: три раза евр. мн. ч. ׀הֲלֵךְ (datim) передается греч. мн. ч. (1:19, 3:8 дважды); три раза ед. ч. לֵךְ (dat) передается ед. ч. (1:8, 1:13, 4:16); один раз ед. ч. ׀הֲלֵךְ (pitgam) передается ед. ч. (1:20). Можно сказать, характерные для Септуагинты особенности значения и употребления слова νόμος не распространяются на книгу Эсфири. Будучи, в целом, переводом весьма небуквальным, греческая Эсфирь в данном аспекте (единственное / множественное число слова νόμος) точно следует за еврейским оригиналом. В этом могло проявить себя относительно позднее время перевода греческой Эсфири, а также особенности лексики ее еврейского оригинала [לֵךְ (dat) вместо הֲלֵךְ (torah)].

В греческой Эсфири есть лишь одно место, где грамматическое число слова νόμος в переводе не соответствует МТ, – это стих 1:15, где ед. ч. евр. לֵךְ (dat) соответствует мн. ч. греч. νόμοι.

לֵךְ הַמִּשְׁפָּטִים בְּמִלְכַת אֶסְתֵּר	κατὰ τοὺς νόμους ὧς δεῖ ποιῆσαι Ἀστὶν τῇ βασιλίᾳ	Что по закону (персидскому) надо сделать с царицей Астинь?
---	--	--

Вероятно, причина заключается в том, что выражение κατὰ τὸν νόμον / κατὰ πάντα τὸν νόμον / κατὰ νόμον слишком уж часто встречается в Септуагинте применительно к Закону Моисееву. Использование единственного числа могло бы навести читателя, привыкшего к Септуагинте, на мысль, что Артаксеркс просит своих мудрецов разъяснить, что полагается сделать с царицей Астинь согласно еврейской Торе!

Фактор третий. Семантика

Подведем промежуточный итог. За вычетом (а) тех мест Эсфири, которые были написаны по-гречески и отражают классическую норму, и (б) тех мест Эсфири, Неемии и позднейших рецензий, где νόμοι появляются как буквалистическая калька евр. мн. ч., у нас в древнейшем греческом переводе канонических книг ВЗ остается лишь четыре примера мн. ч. νόμοι. Все они, на наш взгляд, семантически (или идеологически) мотивированы: для переводчиков νόμος в ед. ч. – это Закон Моисея. Поэтому употреблением множественного числа переводчики хотят специально подчеркнуть, что речь идет **не** о Законе Моисея. Один из этих четырех примеров только что был разобран – Эсф 1:15.

Другой очень интересный пример – Притч 6:20.

נָצַר בְּנֵי מִצְוֹת אָבִיךָ	υἱέ φύλασσε νόμους πατρός σου	Сын! Храни установление (греч.: законы) отца твоего и не отвергай закон (греч.: установления) матери тво- ей.
וְאַל־תִּשְׁתָּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ:	καὶ μὴ ἀλώσῃ θεσμούς μητρός σου.	

В этом стихе есть и слово torah, и слово νόμος, но второе использовано не для перевода первого. Греч. νόμους πατρός («законы отца») передают ивр. מִצְוֹת אָבִיךָ («установление отца»), а выражение תּוֹרַת אִמֶּךָ («тора матери»), греческий переводчик передал как θεσμούς μητρός. Выражение «тора матери» встречается также в Притч 1:8 и переводится точно так же: θεσμούς μητρός. «Тора» мудрой жены встречается также в Притч 31:25 (LXX 31:26): на устах мудрой жены находится torat hesed, «тора милости», «учение милости», «наставление милости»²¹. В этом случае переводчик LXX тоже не позволил себе прибегнуть к νόμος, говоря о женщине, а перевод выходит у него неточным и маловразумительным.

Вместо обычного νόμος переводчик дважды (Притч 1:8, 6:20) прибегает к слову θεσμός, которым обозначаются освященные древностью установления, священные правила, причем греческое слово связано с женской богиней и женскими культами: Деметра носила титул Тесмофоры, празднество Тесмофорий было сугубо женским. Очевидно, человеку эпохи патриархата выражение «закон матери» казалось неприемлемым. Но почему он заменяет единственное число оригинала на множественное? С одной стороны, мн. ч. θεσμούς можно связать с тем, что, как мы уже говорили, слова со значением «закон, заповедь, предписание» (кроме слова νόμος) в Септуагинте тяготеют к множественному числу даже там, где в еврейском оригинале употреблено единственное. С другой стороны, множественное число в греческом – способ выразить абстракцию, а не только множественность. В таком случае θεσμούς μητρός – это не многочисленные предписания матери, а ее древняя, священная мудрость.

Однако образ «закона» [תּוֹרַה (torah), νόμος] не исчезает из Притч 6:20 совершенно, он просто переносится от матери к отцу: νόμους πατρός. Именно νόμος, а не νόμον, как можно было бы ожидать, исходя из единственного числа еврейского текста, а также из отмеченной нами тенденции к употреблению νόμος в ед. ч. Видимо, переводчик специально употребил здесь νόμοι во мн. ч.,

поскольку νόμος в ед. ч. для него не «закон» земных родителей, а Закон Моисеев.

Еще одно место, где в переводных книгах Септуагинты появляются νόμοι во мн. ч.: Иер 38:33 (= Иер 31:33 МТ). Это место исключительно важно для теологии еврейской и греческой Библии, поэтому приведенный ниже русский перевод охватывает не только разбираемый стих, но и его предтекст.

Иеремия 31:33	Иеремия 38:33	
<p>כִּי זֹאת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֶכְרַת אֶת־בְּרִית יִשְׂרָאֵל אֲחֵרִי הַיָּמִים הָהֵם נֹאמַרְיָהוּ נִתְּנִי אֶת־תּוֹרַתִּי בְּקִרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבָנָה וְהָיִיתִי לָהֶם לְאֱלֹהִים וְהָמָּה לְהִיֹּר־ לִי לְעָם:</p>	<p>ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη ἦν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας φησὶν κύριος δίδους δώσω νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν γράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν καὶ αὐτοὶ ἔσονται μοι εἰς λαόν.</p>	<p>³¹ Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет... ³³ Вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой (греч. законы Мои) во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом.</p>

Евр. תּוֹרָה (torah) (ед. ч.) здесь переводится на греческий как νόμοι во мн. ч.: надо полагать, единственное число не подходит именно потому, что речь идет не о Законе Моисея (=νόμος), а о «новом Законе», который будет дан в контексте «нового Завета».

Возможно, употребление мн. ч. νόμοι в Иер 38:33 (=Иер 31:33 МТ) повлияло на выбор мн. ч. νόμοι несколькими строчками ниже, а именно в Иер 38:37 (=Иер 31:36 МТ), тем более что в этом стихе и в еврейском тексте стоит множественное число, только не от תּוֹרָה (torah), а от קָוָה (hoq) – «предписание»; речь идет о законах, которые Бог даровал Солнцу и Луне.

Мы видим, что причины, по которым переводчики Библии на греческий специально стремились подчеркнуть, что речь идет не о Законе Моисея, могут быть различны: опасность перепутать персидский закон с еврейским (Эсф 1:15), желание дистанцировать «естественный» закон родителей от данного Богом (Притч 6:20), стремление подчеркнуть отличие «нового» закона от закона Мои-

сеева [Иер 38:33 (=31:33 МТ)], отличить закон, который Бог через Моисея дал евреям, от закона, который Бог дал Солнцу и Луне [Иер 38:37 (=31:37 МТ)].

В каждом из этих случаев, взятом по отдельности, наше объяснение (переводчик употребляет мн. ч. νόμοι для того, чтобы подчеркнуть, что речь идет не о Законе Моисея) могло бы рассматриваться как остроумное, но не самоочевидное. Тем не менее выбор переводчиками одной и той же стратегии в четырех различных, хотя и похожих случаях говорит в пользу нашей интерпретации.

1.3. νόμος и νόμοι в классическом греческом

Отмеченная выше тенденция Септуагинты к использованию слова νόμος в ед. ч. противоречит употреблению этого слова применительно к собранию законов в классическом греческом, где в таких случаях характерно не ед. ч. νόμος, а мн. ч. νόμοι. Особенно поучительно сравнить νόμος Μωυσέως, с одной стороны, и, с другой стороны, Λυκοῦργου νόμοι, Σόλωνος νόμοι или как название произведения – Πλάτωνος Νόμοι²².

1.4. Неканонические книги Ветхого Завета (помимо 2 Макк)²³

Греческая книга Ездры, книга Товита, книга Сираха, книга Варуха, Псалмы Соломона знают слово νόμος только в ед. ч.

В Премудрости Соломоновой семь раз νόμος и четыре раза νόμοι. Мы остереглись бы делать какие-то выводы о семантической разнице между νόμος и νόμοι в этой книге (во всех 11 случаях речь идет об иудейском законодательстве).

В книге Юдифь νόμος встречается один раз – во мн. ч. (νόμοι) – по отношению к Закону Бога.

В Первой Маккавейской книге – 24 раза ед. число и два раза множественное. Этого недостаточно, чтобы делать какие-то выводы о семантической разнице между νόμος и νόμοι в этой книге²⁴.

Третья Маккавейская по отношению к иудейскому законодательству всегда употребляет слово νόμος (ед. ч.); в более общем контексте один раз встречается νόμοι (5:36).

Четвертая Маккавейская, посвященная Торе, знает слово νόμος только в ед. ч. По мнению П. Реддита, в шести случаях из сорока νόμος означает именно Пятикнижие, а остальные 36 – божественное учение, содержащееся в Торе²⁵.

Таким образом, если не считать 2 Макк, о которой ниже, мы не видим в неканонических книгах Ветхого Завета ни системы, ни последовательности в том, что касается употребления числа слова νόμος. Иногда (например, в 4 Макк) явно влияние словоупотребления переводных книг Септуагинты, в отдельных случаях возможно влияние классической нормы νόμοι.

На этом фоне 2 Макк интересна тем, что в ней имеет место семантически и богословски значимое противопоставление между нормой переводных книг Септуагинты (νόμος) и классической нормой (νόμοι).

2. «НОМОС» и «НОМОЙ» во 2 Макк

Мы полагаем, что во Второй Маккавейской, у которой нет и не было ивритского оригинала, νόμος в ед. ч. имеет значение «Тора» в смысле божественного учения или Слова Божия, а также обозначает Священное Писание – часто определено Пятикнижие²⁶. Это употребление продолжает традицию переводных книг Септуагинты. Оно же отличает Пролог 2 Макк, в который включены переведенные с иврита Послания иудеев Иерусалима иудеям Египта.

Во встречается во Второй Маккавейской и мн. ч. – νόμοι, и это не pluralis maiestatis для Торы/Библии, а «законы» как религиозно-нравственные, правовые установления, «отеческие установления», «совокупность обрядов и обычаев», т. е. «религия» в современном понимании. Это употребление соответствует классической норме. По сравнению с 1 Макк множественное число используется не только многократно, но и намеренно. После Писем Пролога автор переходит к νόμοι и до 7:30 ни разу к единственному числу не прибегает. На 19 случаев множественного числа приходится только пять случаев единственного.

Как нам кажется, противопоставление νόμος – νόμοι в 2 Макк передает противопоставление понятий «Священное Писание» – «религия».

Рассмотрим сначала единственное число²⁷.

2.1. Первое сопоставление и противопоставление касается слов *номос* и *простагмата* (πρόσταγμα), Закона Моисея, или Торы, и отдельных повелений или предписаний в переводном письме.

1:4 καὶ διανοίξει τὴν καρδίαν ὑμῶν ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ καὶ ἐν τοῖς προσταγμασιν καὶ εἰρήνην ποιήσει.	1:3 Пусть даст всем вам сердце, чтобы чтить Его и исполнять Его волю с великим усердием и душевной охотой, 4 пусть откроет ваше сердце для Его Закона и повелений и принесет вам мир.
--	--

В данном случае в одном стихе сопоставлены Закон–Номос и уставы–*простаγματα*. Сердце открыто тому и другому, это не одно и то же: Номос противопоставлен повелениям, их много, а Номос–Тора одна. И это Его Закон, т. е. Бога.

2:2-3 καὶ ὡς ἐνετείλατο τοῖς μεταγενομένοις ὁ προφήτης δοῦς αὐτοῖς τὸν νόμον ἵνα μὴ ἐπιλάθωνται τῶν προσταγμάτων τοῦ κυρίου καὶ ἵνα μὴ ἀποπλανηθῶσιν ταῖς διανοίαις βλέποντες ἀγάλματα χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ καὶ τὸν περὶ αὐτὰ κόσμον ³ καὶ ἕτερα τοιαῦτα λέγων παρεκάλει μὴ ἀποστήναι τὸν νόμον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν.	2:1-3 ¹ Есть в записях о том, что пророк Иеремия приказал переселяемым иудеям взять огня, как было сказано, 2 и о том, как пророк, дав переселяемым Закон, заповедал им не забывать повелений Господа и, глядя на золотые и серебряные изваяния и на их украшения, не заблуждаться в своих помыслах. 3 Говоря и другие подобные речи, он призывал не дать Закону покинуть их сердца.
--	--

Мы процитировали выше фрагмент из рассказа о том, как в сухом колодце на время плена был сохранен огонь алтаря. Как это было сделано – другой вопрос, но это было сохранение чего-то материального. Огонь впоследствии нашли и «достали» из колодца (с нефтью). Так же материально был дан с собой в дорогу и «Закон», т. е. свиток или свитки Торы. Обсуждением этой легенды и вопросом о том, что это были за свитки и были ли они в действительности переданы Иеремией изгнанникам, мы тут не занимаемся.

В этих двух стихах νόμος встречается дважды: первый раз это очевидно свиток, который называется «Закон», и Иеремия вручает его евреям, уводимым в плен. В ст. 3 оно же имеет уже значение божественного учения, Слова Божия, ведь его место не в поклаже, а в сердцах. Это то самое значение, которое перешло к книге как материальному предмету в качестве имени собственного. Закон с заглавной буквы должен быть в сердцах, чтобы исполнять повеления, *простагматы* – «законы» со строчной буквы.

7:30 ἔτι δὲ ταύτης καταληγούσης ὁ νεανίας εἶπεν τίνα μένετε οὐχ ὑπακούω τοῦ προστάγματος τοῦ βασιλέως τοῦ δὲ προστάγματος ἀκούω τοῦ νόμου τοῦ δοθέντος τοῖς πατράσιν ἡμῶν διὰ Μωυσέως.	7:30 Едва она умолкла, как юноша сказал: «Что медлите? Не покорюсь я царским повеленьям, а покорюсь повеленьям Закона, данного нашим отцам через Моисея.
--	--

Здесь о Законе прямо сказано, что он дан через Моисея, а это Тора, в Законе же содержатся повеления – *простагматы*, конкретные законы. Случай очень ясный.

2.2. Как говорит нам и наш собственный язык, закон может «гласить», но не может пророчествовать. Поэтому, когда διὰ τοῦ νόμου, «посредством номоса» что-либо обещано, возведено, речь может идти либо о сказанном через пророков в Книгах пророков, либо о заветах и обещаниях Бога помиловать и спасти свой народ в нарративных частях Танаха или в псалмах. Поэтому в приведенном ниже стихе «Закон» означает, по нашему мнению, Книгу, Пятикнижие. Ведь в Танахе Тора часто – учение, а Моисей – пророк, не только законодатель.

2.18 καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐξεύλετο γὰρ ἡμᾶς ἐκ μεγάλων κακῶν καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισεν.	2: 17-18 ¹⁷ Бог, спасший весь Свой народ и возвративший всем наследие, царство, священство и святилище, 18 как обещано/возвещено в Законе – ведь мы уповаем на Бога, – скоро помилует нас и соберет ото всюду под небом в святое Место, поскольку Он избавил нас от великих бедствий и Место очистил!
--	--

В следующем стихе то, что делает νόμος, обозначено глаголом διασαφεῖ. Значения его – *открывать, прояснять, делать ясным*; в Новом Завете и у Иосифа Флавия – *сказать просто, что было прежде выражено образно*. Так, ученики просят Иисуса изъяснить рассказанную им притчу [Матф 13:36 (ср. Иосиф Флавий Иудейские древности V, 293)]. Было бы очень странно видеть в этом контексте какой-то конкретный закон, какое-то правило. Тем более что речь идет не о том, что должны делать иудеи, повинаясь велениям Бога, а о том, чего они сами ждут от Бога: они ждут, что Бог будет поступать с ними и с их врагами так, как об это сказано в Законе, т. е. в Писании. Они ссылаются на прецедент, как это

обычно и бывает в молитвах: «Ты спасал нас тогда-то и тогда-то, спаси и теперь».

<p>10:26 ἐπὶ τὴν ἀπέναντι τοῦ θυσιαστηρίου κρηπίδα προσπεσόντες ἤξιον ἕως αὐτοῖς γενόμενον ἐχθρεῦσαι τοῖς ἐχθροῖς αὐτῶν καὶ ἀντικεῖσθαι τοῖς ἀντικειμένοις καθὼς ὁ νόμος διασαφεῖ.</p>	<p>10:25 Когда Тимофей подошел близко, люди Маккавея посыпали головы прахом и обернули чресла вретисцем для молитвы Богу. 26 Перед жертвенником, припадая к подножию, они умоляли Бога быть милостивым к ним, враждовать с их врагами и противостоять их противникам, как об этом ясно говорит Закон.</p>
---	--

В приведенных ниже стихах речь идет об опасности лишиться трех уникальных «объектов», которые конституируют народ Израиля: Тора/Библия, отечество/родная земля, единственный Храм, где служат единому Богу. Речь идет о таких вещах, которых не может быть много, как много существует законов, правил и установлений: одна Тора, одна земля, один Храм.

<p>13:10 μεταλαβὼν δὲ Ἰουδας ταῦτα παρήγγειλεν τῷ πλήθει δι' ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἐπικαλεῖσθαι τὸν κύριον εἴ ποτε καὶ ἄλλοτε καὶ νῦν ἐπιβοηθεῖν τοῖς τοῦ νόμου καὶ πατρίδος καὶ ἱεροῦ ἁγίου στερεῖσθαι μέλλουσιν.</p>	<p>13:10 Узнав об этом, Иуда велел всему народу денно и ночью призывать Господа, дабы и теперь, как некогда прежде, Он помог тем, кто мог лишиться и Закона, и отечества, и святого Храма, 11 и не позволил чтобы народ, который едва успел вздохнуть свободно, подчинился богохульным язычникам.</p>
---	--

Через два стиха мы сталкиваемся с текстом, где перечисляются снова уникальные объекты, частично пересекающиеся с названными выше: Храм, отечество, Город, т. е. Иерусалим, и *полития*. Все они в ед. ч., но первым в ряду идет мн. ч. νόμοι.

<p>13:14 δοὺς δὲ τὴν ἐπιτροπὴν τῷ κτίσῃ τοῦ κόσμου παρακαλέσας τοὺς σὺν αὐτῷ γενναίως ἀγωνίσασθαι μέχρι θανάτου περὶ νόμων ἱεροῦ πόλεως πατρίδος πολιτείας περὶ δὲ Μωδεῖν ἐποιήσατο τὴν στρατοπεδείαν.</p>	<p>13:14 Предоставив попечение об этом Зиждителю мира и призвав своих людей храбро стоять насмерть за законы, за Храм, за Город, за отечество и за гражданское общежитие, он расположился станом возле Модеина.</p>
--	---

Этот фрагмент поначалу ставит нас в тупик, ведь ст. 13 очевидным образом отсылает к 10-му, где «все в порядке». Не означает ли этот разницей, что систематического противопоставления *Закона* и *законов* нет, коль скоро параллельные, к тому же стоящие рядом стихи им не озабочены.

Если *законы* во множественном числе, то дублируется *полития*, гражданское общежитие. Ведь *полития* евреев – это и есть их гражданское общежитие, устроенное по законам и правилам, согласным с Торой. Собственная *полития* внутри эллинистических политий, самоуправление и религиозная свобода – это и есть «законы», по которым живут евреи и в Иудее под властью Селевкидов, и в диаспоре. На такую *политию* и покусился Антиох Эпифан, когда отнял Храм, запретил традиционное богосужение, велел осквернить алтарь, приносить в Храм недозволенное, вкушать идоложертвенное. Он покусился на религию и обычаи евреев, на их образ жизни, который во многих источниках именуется *политие*²⁸. Стало быть, к *политии*, завершающей ряд, очень близки *законы*, с которых он начинается. И получается, что ст. 13 не только не согласован со ст. 10 и не вполне логичен, но он еще и плеонастичен.

Еще одна необычная черта этого фрагмента – отсутствие артикля (во всех остальных случаях в 2 Макк слово νόμος, будь то в ед. ч., будь то во мн. ч., всегда стоит с артиклем).

Немаловажное подкрепление своим сомнениям в аутентичности этого стиха дает и текстология. В критическом аппарате как издания Ральфа²⁹, так и Геттингентской Септуагинты³⁰ мы обнаруживаем знаменательное разночтение. Унциальная рукопись V (= Rom, Bibl. Vat., Vat. gr. 2106 + Venedig, Bibl. Marc, Gr. 1; VIII в.) в этом месте дает единственное число: Закон! Единственное число (причем с артиклем) стоит также в греческом минускуле 71 (= Paris, Bibl. Nat., Gr. 1; XIII в.).

Названные источники текста обладают в данном случае известным авторитетом. Хотя Александрийский и Веницейский кодексы отличаются незначительно, они представляют собой независимые источники восстановления библейского текста 2 Макк³¹. Что же касается указанного минускула, то он входит, по классификации Капплера–Ханхарта, в группу q – неясного происхождения, но при этом свободную от Лукиановой редакции, и потому в каких-то случаях минускулы этой группы могут быть единственными свидетелями верного текста³².

<p>15:9 καὶ παραμυθούμενος αὐτοὺς ἐκ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν προσπομνήσας δὲ αὐτοὺς καὶ τοὺς ἀγῶνας οὓς ἦσαν ἐκτετελεκότες προθυμοτέρους αὐτοὺς κατέστησεν.</p>	<p>15:8 И стал он призывать своих не страшиться нападения язычников, а помнить, как в былое время приходила им помощь от Неба, и надеяться, что и ныне Вседержитель дарует им победу. 9 Он утешал их, опираясь на Закон и пророков, напомнил, как они сами с успехом сражались, и так укрепил их дух.</p>
--	--

Пара «Закон» и «пророки» очевидным образом означает Тору (Пятикнижие) и Книги пророков.

Что же касается следующего контекста, то запрет идолов и оберегов, вообще магии – постоянная тема разных книг Библии, соответствующие установления имеются в изобилии. Однако определенный артикль – ὁ νόμος, пожалуй, склоняет весы в пользу Книги в целом, а не какого-то определенного закона, никак не названного.

<p>12:40 εὗρον δὲ ἐκάστου τῶν τεθνηκότων ὑπὸ τοὺς χιτῶνας ἱερώματα τῶν ἀπὸ Ιαμνείας εἰδώλων ἀφ' ὧν ὁ νόμος ἀπείργει τοὺς Ἰουδαίους.</p>	<p>12:40 И тогда у каждого из погибших они нашли под одеждой обереги идолов из Иамнии, которые запрещены Законом для иудеев.</p>
---	---

2.3. Перейдем теперь к мн. ч. νόμοι. Оно скорее выступает как синоним к *πρόσταγμα* – *установления* и к *τὰ νόμιμα* – *отеческие обычаи*.

<p>2:22 καὶ τὸ περιβόητον καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην ἱερὸν ἀνακομίσασθαι καὶ τὴν πόλιν ἐλευθερῶσαι καὶ τοὺς μέλλοντας καταλύεσθαι νόμους ἐπανορθῶσαι τοῦ κυρίου μετὰ πάσης ἐπιεικείας ἴλεω γενομένου αὐτοῖς...</p>	<p>2:21 о явлениях с неба, происшедших ради тех, кто искал чести в подвигах во славу иудейства: числом уступая врагам, они гнали их по всей стране и обращали в бегство орды варваров, 22 и Храм, о коем молва гремит по всей обитаемой земле, они восстановили, освободили Город, и законы, готовые рухнуть, отстроили сызнова, поскольку Господь с великой добротой умилосердился над ними...</p>
--	--

Речь идет здесь, конечно, об устоях. Это они были готовы того гляди обрушиться, развалиться, рассыпаться, и это их удалось выпрямить, поднять и поставить снова вертикально. Все это образные выражения, которые можно применить к законам и устоям, правилам и обычаям, но не к священной Книге или ее содержанию в целом. Выражение νόμους ἐπανορθῶσαι (букв. «поставить законы снова прямо») более не встречается в LXX, а для классического языка оно естественно³³.

<p>3:1 τῆς ἁγίας πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμων ὅτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ονίου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν.</p>	<p>3:1 В то время, когда Святой Город с его жителями пребывал в мире, а законы тщательно соблюдались благодаря благочестию первосвященника Онии и отвращению его к пороку, 2 бывало, что и сами цари чтили Место и прославляли Храм, посылая щедрые дары, 3 так что даже Селевк, царь Азии, из своих доходов покрывал все затраты на жертвенные служения.</p>
--	---

Сам фразеологизм συντηρέω νόμους («соблюдать» или «блюсти законы», «придерживаться заповедей» или «держаться установленных») говорит нам о том, что речь идет не о Книге, а об отдельных нормах.

<p>4:2 καὶ τὸν εὐεργέτην τῆς πόλεως καὶ τὸν κηδεμόνα τῶν ὁμοεθνῶν καὶ ζηλωτὴν τῶν νόμων ἐπίβουλον τῶν πραγμάτων ἐτόλμα λέγειν.</p>	<p>4:1 Но вышеупомянутый Симон, ставший доносчиком на сокровища и отечество, начал клеветать на Онию, будто именно он запугал Гелиодора и сделался виновником его бед. 2 Благотетеля города, покровителя соотечественников и ревнителя законов он дерзнул назвать заговорщиком против властей!</p>
---	---

Как и в предыдущем стихе, речь идет об Онии, первосвященнике, строго соблюдавшем все обряды и правила богослужения в Храме. Отличие «ревнителя законов» от «ревнителя Закона» в I Макк состоит в синтаксисе. Выражение «ревнитель Закона» в LXX всегда использует дат. падеж: ζηλωτῆς τῶ νόμῳ, и только в данном случае перед нами род. п. Выражение с дат. п. означает человека,

посвятившего себя Горе, посвящение Горе³⁴. В данном же случае перемена синтаксиса отмечает перемену семантики: «ревность» означает стремление как можно точнее исполнять предписание. Греческая лексема дает для этого возможность, ибо имеет значение «тщательно подражать», и его можно видеть в той же 2 Макк в 4:16: ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς означает, что отступники старались изо всех сил подражать обычаям и манерам эллинов³⁵.

4:11 καὶ τὰ κείμενα τοῖς Ἰουδαίοις φιλόνηρα βασιλικά διὰ Ἰωάννου τοῦ πατρὸς Εὐπολέμου τοῦ ποιησαμένου τὴν πρεσβείαν ὑπὲρ φιλίας καὶ συμμαχίας πρὸς τοὺς Ῥωμαίους παρώσας καὶ τὰς μὲν νομίμους καταλύων πολιτείας παρανόμους ἐθισμοὺς ἐκαίνιζεν.

4:11 Отвергнув царские льготы, человеколюбиво пожалованные иудеям стараниями Иоанна, отца того Эвполема, который был у римлян с посольством о дружбе и союзничестве, и упразднив законное гражданское общежитие, он вводил новые обычаи – отступнические.

Мы приводим этот стих, хотя в нем нет искомого слова. Для нас важно, однако, что слово *полития* может использоваться во множественном числе и определяться через νομίμους. Законная полития, по-видимому, для греческого мира означает «хорошую», «правильную» политику, нравственно одобряемое политическое устройство. Законным гражданским установлениям противопоставляются здесь обычаи, противоречащие Закону, по сути отступнические (παρανόμους). В иудейском смысле тем самым законность греческой политики ставится в параллель верности Закону. Здесь происходит сближение эллинистической политической мысли и иудейской религиозной: *законное* противопоставляется не нарушению законов, а отступлению от Закона-Горы (см. выше примеч. 24 о значении παράνομος в 1 Макк; эти соображения справедливы и для 2 Макк: 4:14, 6:21, 8:11, 13:7).

4:17 ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θεοὺς νόμους οὐ ῥάδιον ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει.

4:17 Действительно, тяжкое дело – нечестиво **нарушать Божественные законы**, и будущее скоро это покажет.

Речь идет все о том же гимнасии и возникшем пристрастии юношества и священства к иноплеменному образу жизни, к *эллинизму*, к упражнениям на палестре (4:14). Автор обвиняет отступников в предпочтении славы и успехов, ценимых эллинами, поче-

ту, который ценился у предков. За это отступники были наказаны теми, кому стремились подражать, эллины стали их гонителями. Таким образом, автор говорит здесь о законах, отеческих установлениях и заповедях, содержащихся в Библии, но не о ней самой. У него не было никакой нужды применяться в данном случае к греческому словоупотреблению. В классическом греческом «божественный закон» может оказаться в единственном числе, когда речь идет о высшем нравственном требовании. Так, у Фукидида: «Верность их друг другу держалась более не на божественном законе (οὐ τῷ θεῖῳ νόμῳ), а на том, что они сообща так или иначе его преступали (ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι)» (История 3. 82, 7)³⁶.

5:8 πέρας οὖν κακῆς καταστροφῆς ἔτυχεν ἐγκληθεῖς πρὸς Ἀρέταν τὸν τῶν Ἀράβων τύραννον πόλιν ἐκ πόλεως φεύγων διωκόμενος ὑπὸ πάντων στυγούμενος ὡς τῶν νόμων ἀποστάτης καὶ βδελυσσόμενος ὡς πατρίδος καὶ πολιτῶν δήμιος εἰς Αἴγυπτον ἐξεβράσθη.	5:8 Концом Ясона оказалась злая гибель. Обвиненный перед вождем арабов Аретой, он бежал, всеми преследуемый, из города в город, вызывая ненависть как отступник законов и омерзение как палач своего отечества и сограждан, и был выброшен в Египет.
---	---

Ясон нарушил законы общежития иудеев, ввел новые обычаи, он отступился от законов и отеческих обычаев, вводил эллинские нормы жизни, но от Торы он не отрекался. И хотя автор 2 Макк изображает его в самых черных тонах, он в отличие от Андроника не был причастен к уничтожению Торы и богослужения.

5:15 οὐκ ἄρκεσθεις δὲ τούτοις κατετόλησεν εἰς τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερόν εἰσελθεῖν ὁδηγὸν ἔχων τὸν Μενέλαον τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα.	5:15 Антиох дерзнул войти в самый святой на всей земле Храм, причем проводником у него был Менелай, ставший предателем и законов, и отечества . 16 Поганые руки его хватали священные сосуды, и то, что другие цари преподнесли в дар ради вящей славы и чести Места, руки святотатца тащили прочь.
---	--

Менелай ввел язычника в Храм, отдал ему священную утварь, он выступил как нарушитель целого ряда запретов, предателем отечества и принятых в нем законов. Подставить здесь ко множественному числу «законы» семантику «Писания» было бы искусственно.

<p>7:2 εἷς δὲ αὐτῶν γενόμενος προήγορος οὕτως ἔφη τί μέλλεις ἐρωτᾶν καὶ μαθάνειν ἡμῶν ἔτοιμοι γὰρ ἀποθνήσκειν ἐσμέν ἢ παραβαίνειν τοὺς πατρίους νόμους.</p>	<p>7:1 Случилось так, что и схваченных вместе с матерью семерых братьев, которых царь принуждал отведасть запретной свинины, истязали плетьюми и бичами. 2 Тогда один из них, взявшись говорить от лица всех, сказал так: «О чем ты хочешь спросить и выведать у нас? Мы готовы скорее умереть, чем преступить отеческие законы!»</p>
--	--

Здесь перед нами также очевидный фразеологизм, исключаящий подстановку семантики «Писания»: «преступить законы» причем «отеческие», тогда как Писание божественно, а не просто получено от отцов.

<p>7:9 ἐν ἐσχάτῃ δὲ πνοῇ γενόμενος εἶπεν σὺ μὲν ἀλάστορ ἐκ τοῦ παρόντος ἡμᾶς ζῆν ἀπολύεις ὁ δὲ τοῦ κόσμου βασιλεὺς ἀποθανόντας ἡμᾶς ὑπὲρ τῶν αὐτοῦ νόμων εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει.</p>	<p>7:9 Уже на последнем издыхании он сказал: «Ты, душегуб, лишаешь нас жизни сегодня, зато Царь мира нас, умерших за Его законы, поставит, чтобы навеки возродить нас к жизни».</p>
--	--

Конечно, можно умереть и за Тору, и за все Священное Писание. Но здесь речь идет только об отказе вкушать свинину и вообще идоложертвенное. Мученики умирают ради соблюдения определенных требований и запретов.

<p>7:11 καὶ γενναίως εἶπεν ἐξ οὐρανοῦ ταῦτα κέκτημαι καὶ διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους ὑπερορῶ ταῦτα καὶ παρ' αὐτοῦ ταῦτα πάλιν ἐλπίζω κομίσασθαι.</p>	<p>7:10 После него стали глумиться над третьим. Когда у него потребовали язык, он тотчас его высунул, бесстрашно вытянул вперед руки и 11 сказал с достоинством: «От Неба я это получил и ради Его законов этим пренебрегаю, надеясь получить от Него обратно».</p>
---	--

Этот случай идентичен предыдущему и включен в тот же контекст: молодой человек жертвует своей жизнью, потому что должен соблюдать конкретные запреты: не есть идоложертвенное и свинину.

<p>7:23 τοιγαροῦν ὁ τοῦ κόσμου κτίστης ὁ πλάσας ἀνθρώπου γένεσιν καὶ πάντων ἐξευρῶν γένεσιν καὶ τὸ πνεῦμα καὶ τὴν ζωὴν ὑμῖν πάλιν ἀποδίδωσιν μετ' ἐλέους ὡς νῦν ὑπεροράτε ἑαυτοὺς διὰ τοὺς αὐτοῦ νόμους.</p>	<p>7:22 «Не знаю, как вы появились в моем чреве: не я подарила вам дух и жизнь, и не я привела первоначала в каждом из вас в стройный порядок. 23 Поэтому Творец мира, Который вылепил бытие человека и изобрел бытие всех существ, милосердно вернет вам, не щадящим самих себя ради Его законов, и дух, и жизнь».</p>
---	--

Тот же контекст и та же семантика.

<p>7:37 ἐγὼ δὲ καθάπερ οἱ ἀδελφοί καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν προδίδωμι περὶ τῶν πατρίων νόμων ἐπικαλούμενος τὸν θεὸν ἵλεως ταχὺ τῷ ἔθνει γενέσθαι καὶ σὲ μετὰ ἑτασμών καὶ μαστίγων ἐξομολογήσασθαι διότι μόνος αὐτὸς θεὸς ἐστίν.</p>	<p>7:37 Я же, как и братья, отдаю и душу и тело за отеческие законы, прося Бога, чтобы скоро смилостивился Он над Своим народом и чтобы ты в испытаниях и страданиях признал, что только Он есть Бог.</p>
---	--

Эпитет «отеческие» не оставляет сомнений в том, что речь идет о религии, обычаях, образе жизни.

<p>8:21 ἐφ' οἷς εὐθαρσεῖς αὐτοὺς παραστήσας καὶ ἐτοίμους ὑπὲρ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος ἀποθνήσκειν τετραμερὲς τι τὸ στράτευμα ἐποίησεν...</p>	<p>8:21 Такими речами он придал им отваги и готовности умереть за законы и отечество...</p>
--	--

Близкий контекст, та же семантика, упоминание отечества.

<p>8:36 καὶ ὁ τοῖς Ῥωμαίοις ἀναδεξάμενος φόρον ἀπὸ τῆς τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις αἰχμαλωσίας κατορθώσασθαι κατήγγελλεν ὑπέρμαχον ἔχειν τοὺς Ἰουδαίους καὶ διὰ τὸν τρόπον τοῦτον ἀτρώτους εἶναι τοὺς Ἰουδαίους διὰ τὸ ἀκολουθεῖν τοῖς ὑπ' αὐτοῦ προτεταγμένοις νόμοις.</p>	<p>8:36 И вот тот, кто взялся заплатить римлянам дань от продажи захваченных в плен в Иерусалиме, объявил, что у иудеев есть Заступник, и потому иудеи неуязвимы, ибо они следуют законам, Им установленным.</p>
---	---

«Следовать» можно, вероятно, и Торе как Учению, и отдельным законам. К последним прилагается, однако, причастие протεταγμένοι. Пассив глагола протάσσω имеет значение *ставить перед кем-то в целях его защиты* (см., например, Эсхил, *Молящие* 835); τὸ протаχθέν – первая шеренга или ряд в войске (см., например, Ксенофонт, *Киропедия* 5.3.37)³⁷. Законов много, они защищают иудеев, как воины, занимающие в строю первый ряд. Это не сама Библия, это ее установления.

<p>11:24 ἀκηκοότες τοὺς Ἰουδαίους μὴ συνευδοκοῦντας τῇ τοῦ πατρὸς ἐπὶ τὰ Ἑλληνικά μεταθέσει ἀλλὰ τὴν ἑαυτῶν ἀγωγὴν αἰρετίζοντας ἀξιοῦντας συγχωρηθῆναι αὐτοῖς τὰ νόμιμα.</p>	<p>11:24 Нам стало известно, что иудеи не соглашались на предпринятую отцом перемену обычаев на эллинские, предпочитая собственный образ жизни, и просят, чтобы им были оставлены их законы. 25 Вот почему, желая, чтобы и этот народ миновала смута, мы выносим решение, чтобы храм их был восстановлен, а сами они жили сообща по обычаям своих предков.</p>
---	---

Письмо царя Антиоха V Эвпатора Лисию, написанное скорее всего самим Лисием как опекуном, причем, вероятно, подлинное, противопоставляет «эллинские» обычаи (к которым так своеобразно пытался приохотить иудеев отец Антиоха Эвпатора) их собственной ἀγωγή – *образу жизни и воспитания* и их τὰ νόμιμα – всему узаконенному, различным установлениям и правилам. Здесь нет слова νόμος ни в единственном, ни во множественном числе. Это естественное противопоставление: с одной стороны, τὰ Ἑλληνικά, с другой – τὰ νόμιμα, тогда как противопоставить Закону-Торе или Закону-Писанию эллинам нечего, у них нет такой книги. Естественно, что царь рассуждает о происходящем в доступных ему категориях: есть эллинские обычаи, есть иудейские, так и быть, разрешаю πολιτεύεσθαι, осуществлять самоуправление, по обычаям ваших предков (κατὰ τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθη).

<p>11:31 χρησθαι τοὺς Ἰουδαίους τοῖς ἑαυτῶν δαπανήμασιν καὶ νόμοις καθὰ καὶ τὸ πρότερον καὶ οὐδεὶς αὐτῶν κατ' οὐδένα τρόπον παρενοχληθήσεται περὶ τῶν ἡγνοημένων.</p>	<p>11:31 иудеи смогут придерживаться своих обрядов и законов, как и прежде, и никого из них никоим образом не побеспокоят из-за имевшихся недоразумений.</p>
---	---

По-видимому, к письму Антиоха Эвпатора было приложено или в него вложено более раннее Письмо от имени его отца Антиоха IV, обращенное к еврейскому народу. В нем говорится о том же: иудеи могут придерживаться своих *δαπανήμασιν* и законов. Слово *δαπανήματα* означает «затраты» или «статьи расходов». Царь позволяет иудеям тратить деньги храмовой казны на их собственные нужды. Это тем более трогательно, что предварительно он Храм ограбил. Оставляя деньги в казне, он позволяет возобновить богослужение. Вилхельм предложил замену *δαπανήμασιν* на *διατήμασι*, что было бы лучше по смыслу с еврейской точки зрения: придерживаться своего образа жизни, включая пищевые правила³⁸. Но для Антоха Эпифана приверженность евреев к их способу богочитания наносила ущерб его казне, истощенной выплатами контрибуции Риму по Апамейскому миру. Поэтому, с точки зрения царя, речь скорее шла об уступке евреям статей их расходов на Храм.

Стоит обратить здесь также внимание на характерный для греческого языка оборот *χρῆσθαι ... τοῖς ... νόμοις*, который можно встретить и у Геродота (1. 173 и 216) и который естествен в письме эллинистического правителя. В остальных книгах LXX такого выражения мы не встретим, за исключением Эст 8:11 и 8:12 [19] (во втором случае текст не имеет ивритского соответствия и идет сразу после первого; возможна, поэтому, так сказать, «регрессивная ассимиляция»). Сочетаемость обсуждаемой лексики с глаголами и в других местах отражает в целом эллинский узус, а эллины говорят о следовании и подчинении разнообразным законам, ср. отсутствующее в библейских текстах выражение *τὸ ἀκολουθεῖν τοῖς ... νόμοις* (2 Макк 8:36)

2.4. Мы переходим теперь к месту, которое являет собою на первый взгляд единственный случай отступления от того принципа, который последовательно проведен в терминологии 2 Макк.

<p>6:1 μετ' οὐ πολὺν δὲ χρόνον ἐξαπέστειλεν ὁ βασιλεὺς γέροντα Ἀθηναῖον ἀναγκάζειν τοὺς Ἰουδαίους μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων καὶ τοῖς τοῦ θεοῦ νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι.</p>	<p>6:1 Немного времени спустя царь послал одного старца афинянина, чтобы тот заставил иудеев отойти от отеческих законов и от общежителства по законам Бога, 2 а также осквернить Храм в Иерусалиме и назвать его Храмом Зевса Олимпийского, а храм в Аргаризине – храмом Зевса Гостеприимца, что устраивало жителей этого места.</p>
---	--

Итак, вместо противопоставления отеческих законов Закону Бога, чего мы могли бы ожидать, исходя из приведенных выше многочисленных примеров, здесь и в том и в другом случае – множественное число.

Правда, в Александрийском кодексе число слова νόμος (во втором случае) единственное, но в несогласованном род. падеже (νόμου), но гадать о том, не затруднился ли переписчик сочетанием «законы Бога» вместо «Закон Бога», мы не станем.

Этот случай так и остался бы непонятным и неприятным исключением, если бы не обнаружение данного стиха в переводе на коптский (саидский диалект), который был осуществлен ранее создания самых ранних из имеющихся у нас греческих рукописей, а именно в III в. н. э. На этот перевод и его значение для наших результатов нам любезно указал Иван Мирошников, которому мы приносим здесь нашу благодарность. Речь идет о фрагменте 2 Макк 5. 27-7. 41³⁹. В этом тексте законы и в том и в другом случае во мн. числе, и в том и в другом случае – отеческие. Если реконструировать греческий оригинал, получится, что речь идет только о религии: μεταβαίνειν ἀπὸ τῶν πατρίων νόμων καὶ τοῖς πατρίοις νόμοις μὴ πολιτεύεσθαι: «отойти от законов их отцов и не жить по законам их отцов».

Тот же стих сохранился во фрагменте на ахмимском диалекте – 2 Макк 5. 27-6. 21⁴⁰. Второй коптский перевод не обладает хронологическим преимуществом перед Александрийским кодексом и следует преобладающей традиции «законы отцов – законы Бога».

Заманчиво предположить, что таким и было чтение исходного греческого оригинала, что автор был последователен в различении законов-религии и Торы-Учения, а переписчики основных кодексов LXX или их предшественники не придали значения таким тонким различиям семантики единственного и множественного числа одного и того же слова. Конечно, можно счесть древнейшее свидетельство традиции результатом случайного повтора. С чисто текстологической точки зрения убедительность двух множественных не так велика. Но в свете общей системы семантического различения единственного и множественного числа во 2 Макк мы думаем, что коптский текст III в. н. э. сохраняет оригинальный текст.

А если так, то имеет смысл обратить внимание и на сочетаемость слова с глаголом. Выражение τοῖς ... νόμοις ... πολιτεύεσθαι подкрепляется параллельным местом в 11:25: πολιτεύεσθαι κατὰ τὰ ἐπὶ τῶν προγόνων αὐτῶν ἔθη – «жить сообща по обычаям своих предков», где синонимом для νόμοι служат обычаи предков. Об

отеческих законах, всегда во множественном числе, автор 2 Макк упоминает здесь дважды, а также в 7:2 и 37, видимо, и в 7:24. Наконец, единственное число никогда не сопровождается прилагательным «отеческий».

3. Тора и религия

Именованье по-гречески Торы и религии, отеческих установлений и Учения одним словом имело большие последствия и для христианства, и для иудаизма. После разрушения Храма и после изгнания с земли Израиля все постановления Пятикнижия, относящиеся к Храму, богослужению, земле, урожаю, первинкам урожая, более не могли исполняться. Они изучались наравне с имущественными, пищевыми и брачными законами и правилами, и тем самым не только вся правовая и повседневная, но и вся религиозная жизнь переместилась на территорию Торы как законодательства. Библия стала источником правил – средоточием законов. Таков Номос в 4 Макк, автор которого переосмысляет и слово *эвномия*, обозначающее у греков состояние государства, в котором законы хорошие и соблюдаются они точно⁴¹. Для автора же 4 Макк, единственного автора Септуагинты и Нового Завета, который использует *эвномию*, причем четырежды, это слово мыслится производным не от законов государства, а от Номос – Закон, Тора. Поэтому *эвномия* у него – это жизнь в согласии с Законом, с Торой⁴².

Вероятно, последовательное проведенное семантическое различение единственного и множественного числа слова νόμος во 2 Макк говорит о том, что уже в эпоху Второго Храма возможность понимания Торы исключительно как законодательства ощущалась некоторыми иудейскими авторами как угроза из-за сужения смысла, и таким способом они пытались ей противостоять. Вместе с тем в эллинистическом окружении нужно было иметь общий с этим окружением термин для права и обычая, ведь и права, и обычаи, и нравственные правила были и у язычников. Автор 2 Макк систематически придает такую семантику множественному числу νόμοι. Из неопределенности и подмен, которые встречаются в переводе слова torah в LXX, он нашел вот такой выход: отделив уникальное явление своей культуры – *Номос* от общего явления всех культур – *номой*.

Эти νόμοι иудеев чаще соотносятся с городом, народом, родиной, «отцами», т. е. не только поколением Завета, но и всей тради-

цией. Восставшие готовы умереть за законы и отечество (8:21). Ст. 13:14 спорный, в нем речь идет о сражении и гибели «за законы (Закон), за Храм, за Город, отечество и гражданское общежителъство (или “гражданские права”»». Если, как мы предполагаем, правильным чтением будет «за Закон», то в этом случае все же триада Тора–Храм–Иерусалимская община идет в одном ряду с более светскими понятиями, а в 14:18 и 15:30 Иуда сражается за родину и сограждан, остальное подразумевается. Уникально для LXX сказанное о Менелее, 5:15: «ставший предателем и законов, и родины» (καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγνότα).

Однако очевидное родство νόμος и νόμοι не позволяет Номосу отделиться от номосов непроходимой преградой, и потому весь комплекс их религиозных правил и бытовых обычаев ставится в соответствие уникальному явлению, Номосу иудеев. Таким образом эти правила и обычаи сохраняют связь с сакральным.

 Примечания

¹ Считается, что понятие иудаизма как религии образуется в еврейской культуре очень поздно, слово יהדות (yahadut) появляется только в Средние века. См. подробнее о смысле слова *иудаизм*: Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев) / Пер. с др.-греч., введ. и коммент. Н.В. Брагинской, А.Н. Ковалея, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. ред. Н.В. Брагинской; науч. ред. М. Туваль. М.: Мосты культуры / Гешарим, 2014. С. 62–63. В дальнейшем перевод Маккавейских книг цит. по этому изданию.

² См.: Strack H.L., Billerbeck P. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. München: Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1922. Bd. 1. S. 927, 943; 1928. Bd. 2. S. 314 et al.

³ A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an appendix containing the Biblical Aramaic: based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson / Ed. F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs. Oxford: Oxford Univ. Press, 1907.

⁴ Быт 26:5; Исх 16:28; 18:16, 20; Лев 26:46; Неем 9:13; Пс 104/105:45; Иса 24:5; Иезек 43:11; 44:5, 24; Дан 9:10.

⁵ Два исключения – это Иса 24:5; Дан 9:10.

⁶ См.: Theological dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel, G.W. Bromiley, G. Friedrich. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967. Vol. 4. P. 1039 ff.

⁷ 4 Царств (2 Царей) 14:6, Неем 9:13, Притч 6:20, Иер 38:33 (=Иер 31:33 МТ), Иер 38:37 (=Иер 31:36 МТ), Эсфирь 1:15, 1:19, 3:8 дважды, 3:13 дважды, 8:11, 8:12. Подсчет проводился по изд. Ральфа–Ханхарта

(*Rahlfs A., Hanhart R. Septuaginta: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006*). Стих Дан 9:10 учитывается согласно «Старому греческому переводу», а не согласно версии «Феодотиона», которая в конце концов возобладала в греческой рукописной традиции.

⁸ См.: *Blank S. The LXX Rendering of Old Testament Terms for Law // Hebrew Union College Annual 7 (1930). P. 259–283*. «An outstanding peculiarity in the LXX rendering of the term מִצְוָה is that where possible the LXX avoids the singular ἐντολή» (Ibid. P. 262). «Where a term other than νόμος corresponds to תּוֹרָה in the MT the term frequently occurs in the plural» (Ibid. P. 278).

⁹ При отборе чтений для проверки мы использовали список, составленный Бланком (*Blank S. Op. cit. P. 279*).

¹⁰ См.: *Brooke A.E., McLean N. and Thackeray H.St.J. 1–2 Kings. The Old Testament in Greek according to the Text of Codex Vaticanus, 2,2. Cambridge Univ. Press, 1930. P. 345*. В «большом» Геттингенском издании книги Царств пока еще не вышли.

¹¹ *Marcos N.F., Saiz J.R.B. El texto antioqueno de la Biblia Griega, II, 1–2 Reyes. Madrid, 1992. P. 122*.

¹² Обращает на себя внимание явная описка (грамматически невозможное чтение) *εν βιβλ[ι]ω νομω*, представленное в Александрийском кодексе и нескольких минускулах. Контаминация двух чтений? Или, быть может, случайная описка вместо первоначального *νομων*, которую последующие писцы «выправили» на *νομων*? К сожалению, мы не знаем, каков был в этом стихе текст ревизий.

¹³ *Ziegler J. Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957*.

¹⁴ A-410 V-26-46-130-239-534-544 O L⁶²-538 (Ibid. P. 331).

¹⁵ «Perhaps... νόμων is to be regarded merely as an accepted though less frequent rendering of תּוֹרָה alongside of νόμος» (*Blank S. Op. cit. P. 278*).

¹⁶ νόμους μου] α'σ'θ' τον νομον μου 86 Syh (*Ziegler J. Op. cit. P. 363*).

¹⁷ α' και ουκ επορευθησαν εν νομω μου και εν ακριβειαις μου Syh; θ' και ουκ ειχοντο των νομων (-μων *) μου 86 (Ibid. P. 436).

¹⁸ Между οὐκ ἀντεῖχοντο и τῶν προσταγμάτων μου вставлено: των νομων (νομων 239; τον νομον 62-407 233) μου και (+ ουκ επορευθησαν οπισω 88 L') O-Qmg-233 L' 239 Arm (Ibid. P. 436).

¹⁹ Быт 26:5 καὶ τὰ νόμιά μου] οἱ λ' καὶ νόμους μου Procor 416 (*Wevers J.W. Genesis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. P. 249*). Лев 26:46 ὁ νόμος] οἱ λ' leges Hes 1157 (*Wevers J.W. Leviticus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. P. 294*).

²⁰ В еврейской Эсфири ни разу не встречается слово תּוֹרָה (torah), вместо него выступает заимствованное из арамейского דַּת (dat). В Септуагинте Эсфири слово νόμος встречается 12 раз: семь раз как соответствие евр. דַּת (dat), один раз как соответствие евр. פִּתְגָּם (pitgam), четыре раза в тех «дополни-

тельных» фрагментах, которым нет оригинала в еврейском. Значение слова νόμος в Эсфири довольно разнообразно: это и «обычай», и персидский закон, и законы евреев – но увиденные как бы глазами персов.

²¹ См.: *Шмаина-Великанова А.И.* Книга Руфи как символическая повесть. М: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 183–184.

²² С V в. до н. э. мн. ч. νόμοι появляется для обозначения множества элементов обычного права, которые первые письменные кодификации стали сводить вместе, см.: *Theological dictionary of the New Testament*. Vol. 4. P. 1016.

²³ Помимо работы Б. Рено (*Renaud B.* La loi et les lois dans les livres des Maccabees // *Revue biblique*. 1961. Vol. 68. P. 39–67), которая будет неоднократно упоминаться ниже, употребление слова νόμος в неканонических книгах ВЗ рассматривается в трудах: *Borchardt F.* The Torah in 1 Maccabees. A Literary Critical Approach to the Text. Berlin-Boston: Walter de Gruyter, 2014; *Redditt P.L.* The concept of nomos in Fourth Maccabees // *The Catholic Biblical Quarterly*, 45 no 2 Apr 1983. P. 249–270; *Monsengwo Pasinya L.* La notion de nomos dans le Pentateuque grec. Rome: Biblical institute press, 1973. P. 179–181.

²⁴ «Le pluriel νόμοι... n'exprime dans le premier livre aucune nuance particulière» (*Renaud B.* Op. cit. P. 40). В целом Рено считает, что в 1 Макк νόμος используется с систематичностью, превосходящей систематичность переводов Танаха в LXX. По наблюдению Рено, это сакральное понятие сосредоточено в первых четырех главах, особенно в гл. 2, где νόμος поминается 10 раз, после чего встречается спорадически. Это распределение по тексту можно сопоставить с переносом внимания с религиозной войны «ревнителей Закона» (2:26, 27; 2:50,58; ср. 4:42) на войну за политическую независимость. О систематичности 1 Макк говорит и то, что только к иудеям-отступникам относятся слова παράνομοι и ἄνομοι, тогда как при оценке язычников автор не прибегает к определению их по отношению к *номос*: они ἀμαρτωλοὶ, πονηροὶ etc. (Ibid. P. 46–48.)

²⁵ *Redditt P.L.* Op. cit. P. 251.

²⁶ Соответственно в русском переводе 2 Макк (см. выше примеч. 1) было решено передавать греч. νόμος словом «Закон» с заглавной буквы как собственное имя книги.

²⁷ Для удобства читателя русский перевод охватывает немного больший контекст, чем греческий.

²⁸ Исконным государственным устройством, формой правления у евреев считалась иерократия, эту форму правления Иосиф Флавий, например, называет *πάτριος πολιτεία* (Иудейские древности, XIV, 41), а Диодор Сицилийский рассказывает, что иудеи, возмущенные царским правлением Хасмонеев, апеллируют к отеческим законам (*πατρίους νόμους*), согласно которым они пользуются свободой и самоуправлением во главе с первосвященником (Историческая библиотека, XL, 2).

²⁹ См. выше примеч. 7.

³⁰ *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis*. Vol. 9. *Maccabaeorum libri I–IV*, fasc. 2: *Maccabaeorum liber II* / *copiis usus quas reliquit Werner Kappler* / Ed. R. Hanhart. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 1959.

³¹ *Ibid.* P. 16–17, см. также: *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis*. Vol. 9. *Maccabaeorum libri I–IV*, fasc. 1: *Maccabaeorum liber I* / Ed. by W. Kappler. Göttingen: Vanderhoek & Ruprecht, 1936. P. 30.

³² *II Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* / Ed. by J.A. Goldstein. Garden City; N.Y.: Doubleday, 1983 (*The Anchor Bible*; vol. 41A). P. 126. В Веницейской некоторые видят влияние Лукиановой редакции (*Ibid.*).

³³ См.: *Renaud B.* *Op. cit.* P. 57.

³⁴ *Ibid.* P. 43.

³⁵ Ср.: *Ibid.* P. 57–58.

³⁶ Рено почему-то ссылается на это место из «Истории» как на эллинистический образец множественного числа в сочетании «божественные законы» и образец для автора 2 Макк (*Ibid.* P. 56).

³⁷ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. & McKenzie R.* *A Greek-English lexicon*. «With a revised supplement, 1996» (Rev. and augm. throughout). Oxford; N.Y.: Clarendon Press; Oxford Univ. Press, 1996. P. 1534.

³⁸ *Wilhelm A.* *Zu einigen Stellen der Bücher der Makkabäer* // *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Klasse*. 74 (1937). Wien: A. Hölder, 1938. S. 22–25.

³⁹ См.: *The Jewish Martyrs (2 Maccabees 5:27–7:41)* / Coptic text, transl., notes and Coptic variant readings by E.S. Meltzer; Septuagint variant readings by H.-G. Bethge // *The Crosby–Schøyen Codex Ms 193 in the Schøyen Collection* / Ed. J.E. Goehring. Lovanii: In aedibus E. Peeters, 1990. P. 81–133 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; vol. 521).

⁴⁰ Paris, Bibliothèque nationale, Copte 135. Опубликован Лакау: *Textes coptes en dialectes akhmimique et sahidique* / Par M.P. Lacaou // *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*. 1911. Т. 8. P. 68–76.

⁴¹ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. & McKenzie R.* *Op. cit.* P. 723.

⁴² См.: *Брагинская Н.В.* *Греческий как иностранный: осмысление греческой философской терминологии как иудейской богословской* // *Индоевропейское языкознание и классическая филология—XX—1: Материалы чтений, посвящ. памяти проф. Иосифа Моисеевича Тронского, 21–23 июня 2016 г.* СПб.: Наука, 2016. С. 117–136.

М.М. Юровицкая

О ЗНАЧЕНИИ ἀνατολή В СЕПТУАГИНТЕ

В статье рассматриваются особенности употребления др.-греч. слова ἀνατολή («восход», «восток») в Септуагинте в сравнении с античной и раннехристианской литературой, а также с языком папирусов. В трех ветхозаветных мессианских пророчествах (Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12) в Септуагинте этим словом переводится др.-евр. פִּמְצָה («отрасль», «росток»). Объясняя такое расхождение между масоретским текстом и Септуагинтой, исследователи обращают внимание на то, что на выбор переводчика могло повлиять арамейское значение корня פִּמְצָה «сиять». В противовес гипотезе об арамейском влиянии в статье доказывается, что значение «росток», «всход» для ἀνατολή могло быть нормой александрийского койне.

Ключевые слова: Ветхий Завет, Септуагинта, экзегетика, древнегреческий язык, древнееврейский язык.

Ἀνατολή («восход», «восток») – один из важных мессианских терминов, в раннехристианской литературе он упоминается среди имен Христа¹. Происходит этот термин из греческого перевода Библии, Септуагинты, где он трижды встречается в мессианских контекстах (Иер 23:5, Зах 3:8 и 6:12), однако во всех трех случаях он служит переводом для неэквивалентного ему др.-евр. слова פִּמְצָה («отрасль», «росток»).

הַיָּמִים הַהֵלֶךְ אֲנִי אֶרְבֶּה אֶת דָּוִד וְאֶתְּמַתִּי לְדָוִד פִּמְצָה יְרֵמְיָהוּ מТ Иер 23:5

«Наступят дни, – говорит Господь, – когда Я возвышу Давидов Росток праведный».

LXX Иер 23:5 ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται λέγει κύριος καὶ ἀναστήσω τῷ Δαυὶδ ἀνατολήν δικαίαν

© Юровицкая М.М., 2016

Статья была подготовлена при финансовой поддержке РФНФ в рамках проекта № 14-01-00448 «Переинтерпретация религиозных концептов еврейской Библии в греческом переводе (“Септуагинте”)

рейского слова. Является ли этот перевод сознательной экзегетической правкой переводчиков? Хотели ли переводчики внести новый смысл в пророчество?

Словарь BDB определяет פִּמְצָה как «росток», «рост» («sprout», «growth»), причем большая часть контекстов касается роста и появления растений⁴; для ἀνατολή Лидделл и Скотт в качестве основного дают значение «подъем над горизонтом», «восход», «восток» («rising above the horizon», «sunrise», «east»), это слово употребляется, главным образом, когда речь идет о солнце, луне или звездах⁵. Объясняя этот перевод, исследователи обращают внимание на то, что в уме переводчика могло быть не древнееврейское, а арамейское значение корня פִּמְצָה «сиять». Исаак Зелигманн делает такое предположение относительно пассажа Ис 4:2, в котором פִּמְצָה = ἐπιλάμψει «осветит»⁶.

Наиболее полно развивает эту идею Даниэль Гроссберг, который доказывает, что корень פִּמְצָה в древнееврейском имеет двойное значение «расти» и «сиять» и что в ряде контекстов обыгрываются оба смысла⁷. Подобное мнение высказывает Йохан Люст в статье, посвященной греческому переводу пассажа Иер 23:5–6⁸.

Гроссберг, однако, не приводит ни одного убедительного библейского контекста, в котором значение «сиять» было бы обязательным для корня פִּמְצָה. Главными текстами, на которые он ссылается, являются Ис 58:8 и 2 Сам 23:1–7. Гроссберг предполагает, что если в Ис 58:8 в первой части стиха упоминаются заря и свет, то, по-видимому, и вторая часть должна быть связана с этими образами. Однако представляется, что основанием для сравнения здесь является не образ света, а общая для использованных глаголов сема появления чего-то хорошего:

אָז יִבְקַע כְּשֶׁחֵר אֹרֶךְ וְאֶרְכָּתֶךָ מְהֵרָה תִּפְצַח מִן מַטְּהָ מַטְּהָ מַטְּהָ מַטְּהָ מַטְּהָ МТ Ис 58:8

«Тогда прорвется свет твой, как заря, и исцеление твое быстро совершится (произрастет?)».

Столь же произвольно соотнесение корня со значением «сиять» в 2 Сам 23:1–7.

Кроме того, Гроссберг неаккуратно ссылается на словарь Ястрова⁹, утверждая, что значение «сиять» Ястров постулирует для библейского древнееврейского. Более того, и для постбиблейского древнееврейского, если внимательно смотреть ссылки, которые дает Ястров, это значение представляется сомнительным. Для единственного пассажа, который приводится в словаре как пример

значения «сиять» для פמז в постбиблейском древнееврейском языке, это значение кажется совсем не обязательным:

Cant. Rab. to III, 6

בשעה שהיו ישראל מתנוודין ממסע למסע היה עמוד הענן יורד ועמוד אש צומח

«Во время, когда Израиль странствовал от стоянки к стоянке, спускался облачный столп, появлялся (произрастал?) огненный столп».

Ястров переводит: «the pillar of cloud came down, and the pillar of fire grew brighter»¹⁰.

Вызывает сомнения и утверждение о том, что значение «сиять» для корня פמז характерно для арамейского языка. В действительности это значение является регулярным в сирийском¹¹, в редких случаях оно встречается в вавилонском арамейском¹². В палестинском арамейском такое значение не зафиксировано¹³.

По мнению Джонаса Гринфильда, корень פמז родственен аккадскому $\text{\textcircled{a}m\textcircled{a}hu}$ «расти», «расцветать», «преуспевать»¹⁴. Он предполагает, что в древнееврейском с этим аккадским корнем связаны два родственных корня (два фонетических варианта), между которыми произошло разделение значений: 1) פמז «расти», 2) $\text{פמ\textcircled{a}}$ «радоваться», «преуспевать». В арамейских диалектах, как отмечает Гринфильд, существует только один вариант פמז , сочетающий в себе два значения: «расти» и «сиять». В палестинских диалектах арамейского это второе значение встречается крайне редко, в сирийском же оно становится основным (значение «расти» появляется только под влиянием древнееврейского, например, в Пешитте)¹⁵.

Конечно, отсутствие значения «сиять» для פמז в библейском и постбиблейском древнееврейском не означает, что мы должны сбрасывать со счетов гипотезу о влиянии арамейской лексики на переводчиков Септуагинты. Исследователями выявлен ряд мест, где переводчики Септуагинты понимали древнееврейский текст, исходя не из древнееврейских, а из арамейских значений слов (например, в Ис 22:3 $\text{\textcircled{a}m\textcircled{a}hu}$ переводится как $\text{o\textcircled{i} is\textcircled{c}h\textcircled{o}n\textcircled{t}\textcircled{e}\textcircled{s}}$). Однако применительно конкретно к корню פמז такая гипотеза выглядит недостаточно доказательной, поскольку в палестинском диалекте арамейского значение этого корня совпадает с древнееврейским.

* * *

На наш взгляд, объяснение соотношения פמז – $\text{\textcircled{a}\nu\textcircled{a}\tau\textcircled{o}\lambda\textcircled{\eta}}$ стоит искать в семантике греческого, а не древнееврейского слова, а также в особенностях переводческой техники Септуагинты. Для

этого следует подробнее остановиться на значении корней этих слов и употреблении ἀνατολή и однокоренного ему глагола ἀνατέλλω в древнегреческом языке.

Существительное ἀνατολή обозначает прежде всего «подъем над горизонтом», «восход», «восток». В таком значении это слово можно регулярно встретить как у античных авторов, так и в христианской литературе.

Например, в «Политике» Платона:

Οὐδαμῶς, ἀλλὰ τὸ περὶ τῆς μεταβολῆς δύσεώς τε καὶ ἀνατολῆς ἡλίου καὶ τῶν ἄλλων ἄστρον, ὡς ἄρα ὅθεν μὲν ἀνατέλλει νῦν εἰς τοῦτον τότε τὸν τόπον ἐδύετο, ἀνέτελλε δ' ἐκ τοῦ ἐναντίου... (Plato, Politicus. 269)

«Совсем нет, но об изменении заката и восхода солнца и других звезд, поскольку откуда солнце сейчас восходит, в то место оно тогда садилось, а вставало с противоположной стороны...»

Или у Афанасия Великого:

Τοῦ γὰρ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἀνατολή, νοεῖται ἡ ἀνάστασις. (Athanasius, De sancta trinitate. Patrologia Graeca, Volume 28 page 1245 line 34)

«Ведь восход Солнца Правды означает Воскресение».

Однако есть ряд примеров, показывающих, что у этого слова развиваются и другие значения, объединенные с первым общей семантикой «роста», «появления чего-то нового». Так, один раз в этом значении можно встретить ἀνατολή у Аристотеля применительно к зубам:

Ἦδη δέ τισι γυναιξὶ καὶ ὀγδοήκοντα ἐτῶν οὔσαις ἔφυσαν γόμφιοι ἐν τοῖς ἐσχάτοις, πόνον παρασχόντες ἐν τῇ ἀνατολῇ, καὶ ἀνδράσιν ὡσαύτως. (Aristoteles, Historia animalium, 501b)

«У некоторых женщин, которым уже восемьдесят лет, а также и у мужчин, вырастали коренные зубы на крайних местах, причиняя боль при прорезывании (букв. при выростании)».

В «Библиотеке» Аполлодора подобным образом употреблено это слово в рассказе о победе Геракла над Лернейской гидрой:

δαλοῖς ἐπικαίων τὰς ἀνατολὰς τῶν κεφαλῶν ἐκόλυεν ἀνιέναι (Apollodorus 2.5.2)

«прижигая горящими головнями начинающие вырастать головы (букв. выростания голов), не давал им вырасти»

Применительно к растениям, в значении «всход», ἀνατολή употребляется в литературных текстах только один раз у Филона Александрийского. В трактате «О законах» он сравнивает разум человека с солнцем и полем и говорит, что разум, «как поле, имеет многочисленные ростки и всходы» (οὗτος γὰρ καὶ ὡς ἀγρὸς ἀνατολὰς καὶ βλάστας ἔχει μυρίας ὄσας) (Philo, Leg. 2:10). Это словоупотребление интересно, однако не стоит забывать, что Филон – автор, во многом находившийся под влиянием Септуагинты.

Отдельно следует рассмотреть данные папирологического корпуса. Информация о словоупотреблении, почерпнутая из этих текстов, особенно важна, поскольку папирусы написаны на эллинистическом койне, нормы которого, как полагают некоторые исследователи¹⁶, во многом отражены в Септуагинте. Среди найденных к настоящему моменту папирусов, датируемых до II в., ἀνατολή достоверно зафиксировано только один раз¹⁷.

Папирус, в котором встречается это слово, написан Зенодором и представляет собой сельскохозяйственную инструкцию. Он относится к 210 г. до РХ (т. е. к тому же периоду, что и Септуагинта), происходит из египетской области Арсиноя (современный Файюм).

ὅταν δὲ διεξακθῇ ὁ σπόρος, οὐ χεῖρον ἂν γίνοιτο εἰ ἐπιμελῶς ἐφοδεύοις· οὕτως γὰρ τὴν ἀνατολὴν ἀκριβῶς ἐπόψει, καὶ τὰ μὴ καλῶς ἐσπαρμένα ἢ τὸ ὄλον ἄσπορα ραιδίως κατανοήσεις (P.Tebt. 3 .1 703, 51)

«Когда посев будет закончен, неплохо было бы, если бы ты тщательно все осмотрел. Ведь так ты точно сможешь заметить всходы и легко понять, что засеяно плохо или не засеяно совсем».

Как мы видим, ἀνατολή в этом тексте употреблено применительно к растениям, в буквальном значении «всход», «росток».

В Септуагинте ἀνατολή очень частотное слово, чаще всего встречается в значении «восток», «восход» и переводит др.-евр. מִזְרָח, и מִזְרָח («восток»). Следует отметить, что в таком значении это слово употребляется почти исключительно во множественном числе. Всего таких вхождений в Септуагинте около 150, только в четырех случаях использовано единственное число: Числ 3:38, 1 Цар 7:25\13, Иер 31:40\38:40, Неем 3:29. Для всех этих мест существуют рукописные варианты с использованием множественного числа.

Второе значение ἀνατολή, «росток», бесспорно зафиксировано в переводных книгах Септуагинты (если не считать обсуждаемые Иер 23:5, Зах 3:8 и 6:12, т. е. те мессианские места, которые явля-

ются темой данной статьи) дважды: Иез 16:7, 17:10. В обоих случаях этим словом (как и в Иер 23:5, Зах 3:8 и 6:12) переводится др.-евр. *פמץ*:

פמץ הַבָּרָבָה הַחֲסִידָה הַיְהוּדִית וְהַרְבֵּי הַתְּגִי לִי וְהַרְבֵּי הַתְּגִי לִי מִיְּמֵי פמץ: MT Иез 16:7

«Я вырастил тебя, как полевой росток. Ты выросла и стала большой и достигла высшего расцвета».

LXX Иез 16:7 πληθύνου καθὼς ἡ ἀνατολή τοῦ ἀγροῦ δέδωκά σε καὶ ἐπληθύνθησιν καὶ ἐμεγαλύνθησιν καὶ εἰσῆλθουσιν εἰς πόλεις πόλεων

«Расти! Как росток в поле, Я вырастил (букв. дал) тебя. И ты выросла, и стала большой, и вошла в города городов».

וְהָיָה כְּעֵץ הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר יִצְרָא עָלֶיהָ מִיְּמֵי פמץ: MT Иез 17:10

«Она высохнет на земле, на которой выросла (букв. роста своего)».

LXX Иез 17:10 σὺν τῷ βάλῳ ἀνατολῆς αὐτῆς ξηρανθήσεται

«Она высохнет вместе с землей, на которой выросла (букв. роста своего)».

Один раз в таком же значении это слово употреблено в Псалмах Соломона 5:9–10:

τὰ πετεινὰ καὶ τοὺς ἰχθύας σὺ τρέφεις ἐν τῷ διδόναι σε ὑετὸν ἐρήμοις εἰς ἀνατολὴν χλόης ἡτοίμασας χορτάσματα ἐν ἐρήμῳ παντὶ ζῶντι

«Птиц и рыб Ты питаешь. Давая дождь пустыне, чтобы росла трава, Ты приготовил корм в пустыне для всех животных».

Можно видеть, что ἀνατολή становится в Септуагинте основным эквивалентом для перевода др.-евр. *פמץ*. Существительное *פמץ* «росток» встречается в Танахе 12 раз, из них пять раз (Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12, Иез 16:7, 17:10) переводится существительным ἀνατολή, три раза (Быт 19:25, Езек 17:9, Пс 65:11) – причастиями от однокоренных этому существительному глаголов ἀνατέλλω и προανατέλλω. В Иер 33:15 греческий перевод вообще отсутствует, в Ис 4:2 и Ос 8:7 перевод очень вольный.

Итак, как мы стремились показать, значение «росток» для слова ἀνατολή не является уникальным нововведением Септуагинты, обусловленным «переводным» характером ее языка. Расширение области применения этого слова мы наблюдаем и в языке классической эпохи: оно начинает употребляться не только по отношению к небесным телам, но и к росту зубов или головы. Применительно к растениям это слово встречается только в Септуагинте, у

Филона Александрийского и в папирусе Зенодора III в. до РХ. Применение ἀνατολή в таком значении у Филона не является убедительным аргументом в пользу того, что оно могло развиваться вне Септуагинты, в силу зависимости языка Филона от языка греческого Ветхого Завета. Однако то, что в значении «росток» это слово встречается и в папирусе, относящемся к тому же периоду, что и Септуагинта, позволяет предполагать, что это употребление являлось нормой для эллинистического койне Египта.

Интересно, что подобный семантический сдвиг мы можем заметить и для глагола ἀνατέλλω, однокоренного существительному ἀνατολή.

В классическом древнегреческом языке чаще всего глагол ἀνατέλλω употребляется в непереходном значении «восходить», «подниматься», «происходить» о солнце и других небесных телах¹⁸. При этом, впрочем, в качестве первого для глагола ἀνατέλλω приводится переходное значение «поднимать», «возводить» («to make to rise up»), причем в наиболее ранних контекстах – у Гомера (II. 5:777) и Эсхила (фр. 300 Nauck) – этим глаголом описывается «всход», а точнее «произращение», растений. Однако в непереходном значении «расти» применительно к растениям, согласно словарю, этот глагол встречается всего один раз у Теофраста (HP 3.1.6).

Наиболее частотное для классического языка значение зафиксировано и в Септуагинте, ἀνατέλλω часто переводит глагол פָּרַח (16 раз в Танахе), означающий «подниматься», «восходить» о солнце (например, Пс 104:22, Эккл 1:5, Иов 9:7, Иона 4:8). Однако, судя по статистике, в языке Септуагинты ἀνατέλλω употреблялся главным образом применительно к растениям. 21 раз этот глагол (включая ἐξανατέλλω) переводит др.-евр. פָּרַח, третьим по частотности его эквивалентом в МТ является глагол פָּרַח «пускать ростки» («to bud», «shoot», «sprout») (шесть раз). Таким образом, можно утверждать, что в языке Септуагинты для глагола ἀνατέλλω также выходит на первый план и встречается чаще всего значение, не самое частотное для классического языка.

Проведенный анализ показывает, что причину расхождений между греческим и древнееврейским текстом Иер 23:5-6, Зах 3:8, 6:12 следует искать в особенностях древнегреческого языка того периода, когда была переведена Септуагинта. Переводчик использовал слово ἀνατολή для перевода פָּרַח, так как в его языке одним из основных значений этого слова стало значение «всход», «росток», маргинальное для классического греческого языка, но характерное

для эллинистического койне Александрии; поэтому ἀνατολή стало постоянным эквивалентом для קִמְצָ «росток». Предположения об арамейском влиянии или о какой-то богословской переинтерпретации древнееврейского текста следует считать излишними.

В заключение следует поговорить о двух принципиально разных подходах, которые можно применять, исследуя текст Септуагинты. В рамках первого подхода во главу угла ставится то, как понимался текст Септуагинты ее авторами – переводчиками с древнееврейского¹⁹. На наш взгляд, вряд ли стоит предполагать, что переводчики стремились внести в пророчества Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12 новое содержание. То есть для них (как это имеет место и в еврейском тексте) ἀνατολή в этих стихах означало «росток».

Противоположный подход – рассматривать то, как текст Септуагинты воспринимался ее читателями, не знающими древнееврейского языка. При анализе пророчества Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12 с этой точки зрения очевидно, что такой перевод должен был вызывать у читателей ассоциации с восходом солнца и вообще солнцем.

Образы солнца, света, зари тесно связаны с темой царской власти в литературе древнего Ближнего Востока, особенно Египта. Было ли солнце царским титулом и в Израиле, остается спорным. Есть несколько текстов, которые подтверждают это предположение. В 2 Сам 23 Давид произносит обращенное к нему пророчество. В стихах 3–4 праведный правитель сравнивается со светом и зарей:

MT 2 Сам 23:3–4
 3 אָמַר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לִי דָבָר צוֹר יִשְׂרָאֵל מוֹשֵׁל בְּאֶזְמֵם צִדִּיק מוֹשֵׁל יְרֵאֵת אֱלֹהִים:
 4 וְכַאֲזֹר בְּקֶר יִזְרַח-שֶׁמֶשׁ בְּקֶר לֹא עֲבוֹת

3 «Сказал Бог Израиля мне, Скала Израиля: Тот правитель среди людей праведен, который правит в страхе пред Господом. 4 Он – как свет с утра, когда восходит солнце, безоблачным утром».

Эти образы встречаются также в Дан 12:3, Суд 5:31, Ис 14:12, 60:1–3.

Тема света и солнца связана с мессианскими ожиданиями в Библии, в первую очередь у Исаяи. Яркими примерами являются Ис 9:1, 42:6, Мал 3:20.

Благодаря Септуагинте возникла связь между ветхозаветными пророчествами Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12 и евангельским текстом, в котором упоминается ἀνατολή – Лк 1:78–79:

78 διὰ σπλάγγνα ἐλέους θεοῦ ἡμῶν, ἐν οἷς ἐπισκέπεται ἡμᾶς ἀνατολή ἐξ ὕψους, 79 ἐπιφᾶναι τοῖς ἐν σκότει καὶ σκιᾷ θανάτου καθημένοις, τοῦ κατευθῆναι τοὺς πόδας ἡμῶν εἰς ὁδὸν εἰρήνης.

78 «благодаря сердечной милости Бога нашего, в которой посетит нас восход с неба, 79 чтобы светить для тех, кто пребывает в темноте и в тени смерти, и чтобы направить ноги наши на дорогу мира».

Понимал ли сам Лука слово ἀνατολή здесь как мессианский титул и прямую отсылку к Иеремии и Захарии?

Если считать, что в Лк 1:78 автор Евангелия действительно ссылается на Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12, то, по-видимому, он прочел ветхозаветные пророчества сквозь призму стандартного греческого языка, т. е. исходя не из того значения («росток»), которое стало в Септуагинте стандартным соответствием евр. פִּנְיָ, а из классического значения («восток», «восход»). Альтернативно можно предположить, что Лука не имел в виду такой отсылки – ее «увидели» лишь последующие комментаторы, связавшие Лк 1:78 с Иер 23:5. Косвенным подтверждением того, что не стоит искать в Лк 1:78 прямой параллели с пророчествами Иеремии и Захарии, является то, что Иер 23:5, Зах 3:8, 6:12 нигде не цитируются в Новом Завете.

Примечания

¹ См., например: Iust. Dial. 100:4, 106:4, 121:2, 126:1.

² Pietersma A., Wright B.G. A New English Translation of the Septuagint. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. P. 900.

³ Karrer M., Kraus W. Septuaginta Deutsch. Stuttgart, 2011. Bd. 2. S. 2458, 2460.

⁴ Brown F., Driver S.R., Briggs Ch.A. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford, 1972. P. 855.

⁵ Liddell H.G., Scott R., Jones H.S. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1940–1968. P. 123.

⁶ Seeligmann I.L. The Septuagint Version of Isaiah: A Discussion of its Problems. Leiden, 1948. P. 194.

⁷ Grossberg D. The Dual Glow/Grow Motif // Biblica. 1986. № 67. P. 547–554.

⁸ Lust J. Messianism and the Greek Version of Jeremiah // VII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies: Leuven 1989 // Ed. by Cox Claude E. Atlanta, 1991. P. 87–122.

⁹ Jastrow M. Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature. Judaica Treasure, 2004. P. 547.

¹⁰ Ibid. P. 1287.

¹¹ *Brockelmann K.* Lexicon Syriacum. Olms, Georg; Auflage: (Reprint d. 2. Aufl. Halle 1928), 1993. P. 631.

¹² *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods (Publications of The Comprehensive Aramaic Lexicon Project). The Johns Hopkins Univ. Press, 2003. P. 966.

¹³ *Sokoloff M.* A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period. Johns Hopkins Univ. Press, 2002. P. 466.

¹⁴ *Greenfield J.C.* Lexicographical Notes II. IX The Root קמץ. HUCA 30, 1959, P. 141–151.

¹⁵ Ibid. P. 151.

¹⁶ *Deissmann A.* Bibelstudien. Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums, mit einer Tafel in Lichtdruck. Marburg, 1895; *Lee J.* A Lexical Study of the Septuagint Version of the Pentateuch. SCS 14; Chico: Scholars Press, 1983; *Aitken J.K.* No Stone Unturned: Greek Inscriptions and Septuagint Vocabulary. CSHB; Winona Lake: Eisenbrauns, 2014.

¹⁷ Еще в трех папирусах это слово реконструировано издателями: P. Ryl. Gr. 4 583, 17 и SB 3 7188, 19 – на месте лакун, в P. Lond. 7 2008, 23 в тексте стоит неясное слово ἀτολή, которое предлагается читать как ἀνατολή. Во всех трех случаях это слово употреблено в значении «росток», «поросль», «всход».

¹⁸ *Liddell H.G., Scott R., Jones H.S.* Op. cit. P. 123.

¹⁹ Этот подход характерен для А. Питерсмы и его школы: *Pietersma A.* Text-Production and Text-Reception: Psalm 8 in Greek // Die Septuaginta – Texte, Kontext, Lebenswelten / Ed. M. Karrer und W. Kraus unter Mitarbeit von M. Meiser; WUNT 219; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008. P. 487–501.

В.Р. Гордон

КУЛЬТОВАЯ ПРОСТИТУЦИЯ НА ДРЕВНЕМ БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ВОПРОСА¹

Начиная с 1970-х годов существование культовой проституции на древнем Ближнем Востоке стало подвергаться сомнению. В данной статье представлен обзор современных подходов к наиболее обсуждаемым текстам, которые прежде понимались как свидетельства в пользу существования культовой проституции. В статье рассматриваются следующие тексты: Геродот, История 1.199; гимн шумерского царя Иддин-Дагана А 180–192; аккадские тексты, в которых соседствуют термины *kadištu* ‘жрица’ и *ḥarimtu* ‘проститутка’; тексты Еврейской Библии, в которых встречается термин *kedēšā* (Быт 38:21–22, Втор 23:18, Ос 4:14). В заключение дана краткая оценка современного состояния вопроса.

Ключевые слова: культовая проституция, священный брак, проститутка, жрица, древний Ближний Восток, Еврейская Библия, Месопотамия.

К античной традиции восходит представление, общепринятое среди исследователей XIX и первой половины XX в., согласно которому повсеместно на древнем Ближнем Востоке были распространены культовые практики сексуального характера. С начала XX столетия эти практики стали рассматриваться как со-

© Гордон В.Р., 2016

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 14-04-00382 «Библейская книга пророка Осии. Исследование, перевод, комментарий». Автор статьи выражает свою искреннюю благодарность М.Г. Селезневу за прочтение и редактирование черновых вариантов этой работы, а также Р. Нуруллину за исправления и ценные замечания в разделах 2 и 3. Написание этой статьи не имело бы смысла без доступа к научной литературе, который обеспечили М.Г. Селезнев, Р. Нуруллин и И. Хаит.

ставляющие «культу плодородия»². Предполагалось, что целью этих практик – магических обрядов – было обеспечение плодородия через воздействие на активность соответствующих божеств.

Общим обозначением для такого рода практик в научной и околонучной литературе как правило служил термин «культурная проституция»³. Явления, которые те или иные исследователи могли под ним подразумевать, были различные.

Во-первых, этот термин использовался в востоковедении применительно к функции, которую выполняли жрицы во время исполнения ритуала священного брака (*hieros gamos*)⁴.

Второе явление, описание которого можно встретить в научной и околонучной литературе, когда речь заходит о «культурной проституции», – «ритуальное лишение девственности»: девушки, достигшие брачного возраста, участвовали в обряде дефлорации путем вступления в сексуальный контакт с незнакомцами или храмовыми служителями, тем самым они посвящали свою девственность божеству, а в награду обретали способность к деторождению и плодovitость.

В-третьих, в исследованиях древнего Ближнего Востока было широко распространено представление о «массовых оргиях» (демократизированном «священном браке»): обыватели время от времени участвовали в ритуалах, во время которых вступали в беспорядочные сексуальные отношения друг с другом и/или служителями/служительницами культа.

Такого рода практики реконструировались на основании ряда «свидетельств»; в качестве основных можно назвать следующие: 1) сообщение Геродота о «позорном обычае» вавилонян (История I 199) и сообщения других античных и раннехристианских авторов о различных брачно-сексуальных обычаях на древнем Ближнем Востоке; 2) шумерские царские гимны, в которых говорится о любви между царем и богиней Инанной; 3) акцент на сексуальности богини Инанны/Иштар в литературных текстах⁵; 4) существование большого количества разновидностей жриц в месопотамских храмовых хозяйствах старовавилонского периода, про функции которых было известно довольно мало; 5) ассоциация между жрицей *kadištu* и *harimtu* 'проститутка' в аккадских текстах, начиная со среднеассирийского периода; 6) метафорическое употребление глагола *zānā* 'блудить' в Библии (следование чужому культу сравнивается с блудом; ср. Ос 1:2, Исх 34:15–16, Лев 20:15, Втор 31:16 и др.); (7) приравнение *zōnā* («проститутка») и *ḳadēšā* (букв. «посвященная») в Библии.

В 1970-е годы вопрос о «культовой проституции» на древнем Ближнем Востоке начал пересматриваться⁶. Можно выделить несколько направлений критики. В некоторых исследованиях признается существование сексуальных практик в древнеближневосточном ритуале, но критикуется термин «проституция» по отношению к ним: некорректно называть проституцией половой акт, если его основной целью не является извлечение прибыли, с одной стороны, и получение сексуального удовлетворения – с другой⁷. В иных – предполагается, что храмы использовали труд проституток, но лишь как источник дополнительного дохода, и, следовательно, некорректно называть таких проституток культовыми или сакральными (в качестве альтернативного был предложен термин «храмовая проституция»)⁸. В некоторых новейших работах вообще отрицается существование каких бы то ни было сексуальных практик, связанных с храмами, будь то в рамках ритуала или за его пределами⁹. Одновременно стал пересматриваться и вопрос о связи этих предполагаемых практик с «культом плодородия»¹⁰.

В результате отказа от концепции «культовой проституции» огромный массив текстов, происходящих из разных регионов и относящихся к разным периодам, лишился общепринятой некогда интерпретации. Начался интенсивный поиск новых трактовок для каждого из текстов (каждой группы текстов) в отдельности. В данной статье представлен обзор предлагаемых в последние несколько десятилетий интерпретаций для четырех наиболее обсуждаемых текстов / групп текстов: 1) сообщения Геродота; 2) гимна шумерского царя Иддин-Дагана; 3) аккадских текстов, в которых соседствуют жрица-*ka-dištu* и *harimtu* ‘проститутка’; 4) текстов Еврейской Библии, в которых встречается слово *kedēšā* (до сих пор не получившее однозначной интерпретации). В фокусе данного обзора – научная литература начиная с 1970-х годов. В заключение мы попробуем дать оценку современному состоянию вопроса.

1. Сообщение Геродота¹¹

Отправной точкой в дискуссии о «культовой проституции» часто выступает сообщение Геродота (ок. 480 – ок. 425 до н. э.) о Вавилоне и Кипре (История 1.199)¹²:

[1] ὁ δὲ δὴ αἰσχιστος τῶν νόμων ἐστὶ τοῖσι Βαβυλωνίοισι ὅδε· δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἰζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαζ ἐν τῇ ζῳῆ μιχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ. πολλὰ δὲ καὶ οὐκ ἀξιούμενα ἀναμίγεσθαι τῆσι ἄλλησι, οἷα πλοῦτον

ὕπερφρονέουσαι, ἐπὶ ζευγέων ἐν καμάρησι ἐλάσασαι πρὸς τὸ ἱρὸν ἐστᾶσι· θεραπήη δέ σφι ὀπισθε ἔπεται πολλή. [2] αἱ δὲ πλεῦνες ποιεῦσι ὧδε· ἐν τεμένει Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῆσι κεφαλῆσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες· αἱ μὲν γὰρ προσέρχονται, αἱ δὲ ἀπέρχονται. σχοινοτενέες δὲ διέξοδοι πάντα τρόπον ὁδῶν ἔχουσι διὰ τῶν γυναικῶν, δι' ὧν οἱ ξεῖνοι διεξιόντες ἐκλέγονται. [3] ἔνθα ἐπεὰν ἴζηται γυνή, οὐ πρότερον ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία ἢ τίς οἱ ξείνων ἀργύριον ἐμβαλὼν ἐς τὰ γούνατα μιχθῆ ἔξω τοῦ ἱροῦ· ἐμβαλόντα δὲ δεῖ εἰπεῖν τοσόνδε· «ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα.» Μύλιττα δὲ καλέουσι τὴν Ἀφροδίτην Ἀσσύριοι. [4] τὸ δὲ ἀργύριον μέγαθος ἐστὶ ὅσον ὧν· οὐ γὰρ μὴ ἀπόσῃται· οὐ γὰρ οἱ θέμις ἐστὶ· γίνεται γὰρ ἱρὸν τοῦτο τὸ ἀργύριον. τῷ δὲ πρώτῳ ἐμβαλόντι ἔπεται οὐδὲ ἀποδοκιμᾶ οὐδένα. ἐπεὰν δὲ μιχθῆ, ἀποσιωσαμένη τῇ θεῷ ἀπαλλάσσεται ἐς τὰ οἰκία, καὶ τῷπὸ τούτου οὐκ οὔτῳ μέγα τί οἱ δώσεις ὥς μιν λάμψειαι. [5] ὅσαι μὲν νυν εἶδεός τε ἐπαμμέναι εἰσὶ καὶ μεγάθεος, ταχὺ ἀπαλλάσσονται, ὅσαι δὲ ἄμορφοι αὐτέων εἰσὶ, χρόνον πολλὸν προσμένουσι οὐ δυνάμεναι τὸν νόμον ἐκπλῆσαι· καὶ γὰρ τριέτεα καὶ τετραέτεα μετεξέτεροι χρόνον μένουσι. ἐνιαχῆ δὲ καὶ τῆς Κύπρου ἐστὶ παραπλήσιος τούτῳ νόμος¹³.

[1] Самый же позорный обычай у вавилонян вот какой. Каждая вавилонянка однажды в жизни должна садиться в святилище Афродиты и отдаваться [за деньги] чужестранцу. Многие женщины, гордясь своим богатством, считают недостойным смешиваться с [толпой] остальных женщин. Они приезжают в закрытых повозках в сопровождении множества слуг и останавливаются около святилища. [2] Большинство же женщин поступает вот как: в священном участке Афродиты сидит множество женщин с повязками из веревочных жгутов на голове. Одни из них приходят, другие уходят. Прямые проходы разделяют по всем направлениям толпу ожидающих женщин. По этим-то проходам ходят чужеземцы и выбирают себе женщин. [3] Сидящая здесь женщина не может вернуться домой, пока какой-нибудь чужестранец не бросит ей в подол деньги и не соединится с ней за пределами священного участка. Бросив женщине деньги, он должен только сказать: «Призываю тебя на служение богине Милитте!» Милиттой же ассирийцы называют Афродиту. [4] Плата может быть сколь угодно малой. Отказываться брать деньги женщине не дозволено, так как деньги эти священные. Девушка должна идти без отказа за первым человеком, кто бросил ей деньги. После соития, исполнив священный долг богине, она уходит домой и затем уже ни за какие деньги не овладеешь ею вторично. [5] Красавицы и статные девушки скоро уходят домой, а безобразным приходится долго ждать, пока они смогут выполнить обычай. И действительно, иные должны оставаться в святилище даже по три-четыре года. Подобный этому обычай существует также в некоторых местах на Кипре¹⁴.

В настоящее время преобладает критическое отношение к этому тексту. Перечислим основные подходы современных исследователей.

Подход 1. Сообщение Геродота абсолютно недостоверно в силу своей предвзятости¹⁵. Геродот писал «Историю» с дидактической целью: противопоставить варварские обычаи окружающих народов обычаям Греции¹⁶. Было замечено, что в описаниях обычаев отдаленных местностей у Геродота почти всегда присутствует тема странных брачно-сексуальных практик¹⁷. В качестве признака недостоверности называют также чрезмерную живость изложения¹⁸. Сторонники недостоверности данного сообщения Геродота особенно подчеркивают, что ни в одном из многих тысяч месопотамских документов, связанных с функционированием храмов, не описывается ничего хоть сколько-нибудь похожего на сообщение Геродота.

В рамках двух других подходов, изложенных ниже, предпринимаются все же попытки сопоставить сообщение Геродота с какими-либо месопотамскими свидетельствами, которые могли бы пролить свет на его происхождение.

Подход 2. Ряд литературных текстов первого тысячелетия (примеры см. в разделе 4) позволяет предположить, что жители Месопотамии этого периода и сами не понимали, какова была функция женского храмового персонала в более ранний период (к первому тысячелетию роль женщин в жизни храмов радикально уменьшилась по сравнению со старовавилонским периодом). Таким образом, сообщение Геродота могло отразить путаницу в представлениях самих вавилонян¹⁹.

Подход 3. Имеются храмовые документы стровавилонского периода из Киша и Сиппара: в документах из Киша упоминаются женщины *kezertu*, деньги, связанные с исполнением ими некоего ритуала (*parṣu*), и операции с этими деньгами; в документах из Сиппара упоминается ритуал/должность *ḥarimūtu* (производное с абстрактным значением от *ḥarimtu* ‘проститутка’). Исследователи предполагают, что эти документы отсылают к одному и тому же институту, слухи о котором отразил и Геродот, значительно исказив реальную картину: *kezertu* и, возможно, *ḥarimtu* – представительницы храмового персонала, исполнявшие какую-то роль в ритуалах сексуального характера²⁰.

Данная гипотеза выглядит, по меньшей мере, не вполне проработанной, поскольку обсуждаемые документы восходят к старова-

вилонскому периоду (2000–1600), т. е. более чем за тысячу лет до Геродота. При этом вопрос о путях передачи этой информации Геродоту никем из сторонников этой гипотезы даже не ставится. Кроме того, интерпретация этих текстов основана на большом количестве допущений, многие детали на самом деле неизвестны: 1) мы не располагаем описанием ритуала *ḥarimūtu*, который упоминается в текстах из Сиппара; и не знаем, в чем именно он состоял; 2) по мнению ряда исследователей, исполнителями ритуала *ḥarimūtu* вообще были мужчины²¹; 3) остается неустановленным, действительно ли в документах из Киша и Сиппара речь идет об одном и том же ритуале²².

2. Гимн Иддин-Дагана

Внимание исследователей давно привлекали шумерские царские гимны, в которых говорится о любви («священном браке») между царем и богиней Инанной (южная Месопотамия, конец III тыс. до н. э.)²³. Наиболее полный и последовательный текст происходит от Иддин-Дагана, царя Исина, XX в. до н. э.²⁴ Мы приведем здесь наиболее показательные строки²⁵:

180.	nin-ĝu ₁₀ ur ₂ ku ₃ -ge a im-ma-tu ₅ -tu ₅	Моя госпожа оmyвает свое светлое лоно,
181.	ur ₂ lugal-la-še ₃ a im-ma-tu ₅ -tu ₅	Пред лоном царя совершает она омовенье,
182.	ur ₂ ^u i-din- ^u da-gan-še ₃ a im-ma-tu ₅ -tu ₅	Пред лоном Иддин-Дагана совершает она омовенье.
183.	ku ₃ ^u innana-ke ₄ naĝa im-ma-an-su-ub-be ₂	Инанна пресветлая натирает себя мыльным корнем,
184.	i ₃ šem ^{es} eren-na ki am ₃ -sud-e	Умашает себя благовонием кедра.
185.	lugal ur ₂ ku ₃ -še ₃ saĝ il ₂ -la mu-un-DU	Гордо * шествует царь к ее светлому лону,
186.	ur ₂ ^u innana-ka-še ₃ saĝ il ₂ -la mu-un-DU	Гордо* шествует он к лону Инанны.
187.	^u ama-ušumgal-an-na ki-nu ₂ mu-un-da-ab-ak-e	Амаушумгаланна** делит с ней ложе,
188.	ur ₂ ku ₃ -ga-ni-a mim zi am ₃ -i-i-ne	На ее светлом лоне предаются они нежной ласке.
189.	nin-e ur ₂ ku ₃ -ga ki-nu ₂ mi-ni-in- ^r su ₃ -ga-ta	Когда моя госпожа <i>уследила</i> на ложе свое светлое лоно,

* Букв. воздев голову.

** Амаушумгаланна – одно из имен Думузи. Здесь под этим именем имеется в виду царь.

190. ku₃ ^ainnana-ke₄ ur₂ ku₃-ga ki-
nu₂ mi-ni-in-su_s-^rga-ta^r Когда Инанна пресветлая *усладила*
на ложе свое светлое лоно,
191. ki-nu₂-a-na ša₃ ša-mu(-un)-di-
ni-ib-^rkuš₂-u₃ На ложе своем она *в изнурении*
шепчет:
192. ^ai-din-^ada-gan-na ki-aĝ₂-
ĝu₁₀ ħe₂-me-en «Иддин-Даган – ты возлюбленный
мой!»

Предполагается, что в этом тексте описывается ритуал священного брака (*hieros gamos*) между богиней Инанной и богом Думузи²⁶. Принято считать, что роль Думузи во время проведения ритуала исполнял царь. Относительно женского участника ритуала идет дискуссия, поскольку в дошедших текстах фигурирует только сама богиня Инанна. Обычно предполагается, что роль Инанны исполняла одна из жриц, например, **ereš-diĝir**²⁷, **nu-gig**²⁸ или **lukur**²⁹. По аналогии с шумерским ритуалом священного брака подобные ритуалы часто реконструировались для других периодов и регионов древнего Ближнего Востока, а его центральная роль в ближневосточных культурах на протяжении длительного времени считалась само собой разумеющейся.

С конца XX в. начали пересматриваться представления о хронологических и географических рамках бытования этого ритуала, а также о его характере. Более того, был поставлен принципиальный вопрос о том, действительно ли в текстах шумерских царских гимнов описывается некий ритуал. В настоящее время можно выделить три основных подхода к этому тексту, отличающихся степенью критичности по отношению к описанному выше представлению:

Подход 1. Ритуал священного брака, который описывается в гимне Иддин-Дагана, предполагал сексуальный контакт между царем и жрицей, однако нет однозначных свидетельств о том, что он продолжал исполняться после XX в. до н. э., равно как и о том, что он получил распространение за пределами Южной Месопотамии³⁰. Для ритуала «божественного брака», который был распространен в Месопотамии в более поздний период, использовались статуи богов³¹.

Подход 2. Мы не можем считать установленным, что в ритуале участвовала жрица, поскольку женский участник не называется в тексте иначе чем Инанна. Также неясно, предполагался ли сексуальный контакт между представителями бога и богини во время его проведения. В качестве основного аргумента против участия в ритуале реальной жрицы выдвигается то, что жрицами часто бывали принцессы, особенно в случае с **ereš-diĝir**³². Кроме того,

ставится вопрос, действительно ли этот ритуал связан с культом плодородия³³.

Подход 3. В 2000-е годы произошел резкий сдвиг в восприятии гимна Иддин-Дагана и других текстов, которые было принято называть “sacred marriage rite texts”: в последних публикациях подчеркивается, что у нас вообще нет достаточных оснований для того, чтобы считать эти тексты ритуальными. Для шумерских царских гимнов характерны литературные мотивы, демонстрирующие величие и божественную сущность царя; любовь между царем и богиней Инанной – один из таких мотивов³⁴.

3. *ḳadištu* и *ḥarimtu* в аккадских текстах³⁵

Особенностью храмовых хозяйств Месопотамии было наличие женского персонала³⁶, большая часть обозначений для него засвидетельствована в документах старовавилонского периода³⁷. Из-за недостатка информации о функциях месопотамских жриц, а также в свете сообщений античных авторов в науке сформировалось представление об их сексуальных обязанностях³⁸, таким образом они превратились в «культовых проституток». По мере того, как становилось доступно больше информации об обязанностях различных жриц, их социальном статусе и регламентации брачной жизни, их причастность к «культовой проституции» подвергалась все большему сомнению.

В контексте обсуждения и реинтерпретации текстов, которые ранее воспринимались как свидетельства «культовой проституции», интересную проблему продолжают представлять тексты, в которых обозначения для женского храмового персонала и для проституток соседствуют друг с другом или приравнены друг к другу. Чаще всего в фокусе внимания исследователей оказываются обозначения *ḳadištu* и *ḥarimtu* (по всей видимости, по аналогии с евр. *ḳadēšā* и *zōnā*, о которых см. ниже), но косвенным образом затрагиваются также *nadītu*, *kezertu* и *šamḥatu*. Слова *ḳadištu*³⁹ и *nadītu*⁴⁰ в настоящее время однозначно интерпретируются как обозначения жриц; *ḥarimtu* большинством исследователей понимается как ‘(светская) проститутка’⁴¹; термины *kezertu*⁴² и *šamḥatu*⁴³ и их возможное отношение как к храмовым хозяйствам, так и к проституции продолжают дискутироваться⁴⁴ (в рамках данной статьи эта проблематика обсуждаться не будет).

Ниже приводятся три группы текстов и обзор существующих интерпретаций этих текстов.

3.1. Лексические списки

В новоассирийском списке синонимов *Malku-šarru*⁴⁵ обозначения *nadītu* и *ḳadištu* приравнены к *šamḥatu* (в разных фонетических вариантах этой лексемы):

131. *šamuktu* = *nadītu*
 133. *šamuḥtu* = *ḳadištu*
 (Malku I 131-133)⁴⁶.

В другом списке синонимов – *Explicit Malku-šarru*⁴⁷, обозначения *šamḥatu*, *kezertu*, *ḥarimtu* (и/или их фонетические варианты) сгруппированы вместе и приравнены к *ḥarimtu*:

82. *šamkatu* = *ḥarimtu* (KAR.KID)
 83. *šamuktu* = MIN⁴⁸
 84. *ḥarmatu* = MIN
 85. *ḥarimtu* = MIN
 86. *kaḥratu* = MIN
 87. *kezretu* = MIN
 (Explicit Malku I 82–87)⁴⁹

В дополнение к этим спискам можно привести два литературных текста, где *šamḥatu*, *kezertu*, *ḥarimtu* перечисляются вместе и ассоциируются с богиней Иштар:

Uruk... āl kezrēti šamḥātu u ḥarimāt[i] ša Ištar mutu īṭirušinātima imnū ḳātušš[a]

‘Урук... город кезерту, шамхату и харимту, которых Иштар лишила мужей и сделала своей собственностью’ (Erga IV 52–53)⁵⁰

uptaḥḥir Ištar kezrēti šamḥāti u ḥarimāti

‘Иштар собрала кезерту, шамхату и харимту’ (Gilg. VI 158)⁵¹.

Таким образом, лексические списки дают картину, при которой обозначение *ḳadištu* (а заодно и *nadītu*) приравнено к *ḥarimtu* через посредство *šamḥatu*, более того, согласно лексическим спискам, все пять терминов (*ḳadištu*, *nadītu*, *kezertu*, *šamḥatu* и *ḥarimtu*) в каком-то смысле должны быть синонимами.

В последнее время было предложено несколько различных интерпретаций этих лексических списков, основанных на предположении, что исходное значение терминов *ḳadištu* и *nadītu* изменилось с течением времени.

Интерпретация 1. Согласно И. Груше, *nadītu* и, с меньшей уверенностью, *ḳadištu* значат в данном случае ‘акушерка’. В подтверждение И. Груша приводит более поздние литературные тексты, в которых *nadītu* ассоциируется с родовспоможением, а *ḳadištu* – с грудным вскармливанием⁵². Однако почему *nadītu* и *ḳadištu* приравниваются к *šamḫatu* ‘проститутка’, И. Груша не объясняет.

Интерпретация 2. В. Лэмберт рассматривает данные лексических списков как свидетельство того, что, по крайней мере, в каком-то регионе и в какой-то период *ḳadištu* и *nadītu* употреблялись в значении ‘проститутка’ (при этом *ḫarimtu*, *kezertu*, *šamḫatu*, с точки зрения Лэмберта, – бесспорные обозначения для проститутки)⁵³.

Интерпретация 3. Обратной логике следует Р. Хеншоу: поскольку в *Explicit Malku-šarru ḫarimtu* помещена между *šamḫatu* ‘проститутка’ и *kezertu* ‘жрица’, то этот термин, с его точки зрения, также может значить ‘жрица’⁵⁴.

Интерпретация 4. Приведенным выше подходам можно противопоставить мнение М. Грубера, согласно которому лексические списки не могут служить надежным источником для установления значений слов. Грубер обращает внимание, что в том же списке оказываются приравненными друг к другу *mal[katu]* ‘царица’ и *ḫarimtu* (*Malku I 87g*)⁵⁵.

Интерпретация 5. С точки зрения Ю. Ассант, *ḫarimtu* следует понимать не как ‘проститутка’, а как правовой термин – ‘незамужняя женщина, не живущая под покровительством родственника-мужчины’. Таким образом, *ḫarimtu* является гиперонимом для *ḳadištu*, *nadītu*, *kezertu* и *šamḫatu*, которые часто обладали незамужним статусом (что особенно подчеркивается в отрывке из эпоса об Эрре, где напрямую говорится, что Иштар лишила *kezertu*, *šamḫatu* и *ḫarimtu* мужей). Также Ассант предполагает, что под связью с Иштар подразумевается ее покровительство одиноким женщинам, в том числе правовая защита, которую они могли найти в ее храмах⁵⁶.

3.2. Среднеассирийский закон

Имеется один законодательный текст среднеассирийского периода (XV–XI вв. до н. э.), в котором *ḳadištu* и *ḫarimtu* упоминаются в непосредственной близости:

qadiltu... ša mutu lā aḥzušini ina rebēti kaḳḳassa pattu lā tuptaššan ḥarimtu lā tuptaššan kaḳḳassa pattu

Незамужняя кадишту не должна покрывать голову на улице. Проститутка не должна покрывать голову на улице (Ass. Code § 40)⁵⁷.

Интерпретация 1. В. Лэмберт использует этот текст как еще одно подтверждение того, что слово *ḳadištu* могло обозначать проститутку⁵⁸.

Интерпретация 2. Чтобы объяснить соседство этих терминов каким-то другим образом, не уравнивая их в значении, предлагается обратиться к более широкому контексту. Приведенному отрывку предшествуют параграфы о жене, вдове и дочери мужчины-*aḥlu*, а также наложнице, сопровождающей жену мужчины-*aḥlu*, и замужней *ḳadištu* – все они должны покрывать голову в публичных местах. За незамужней *ḳadištu* и *ḥarimtu* следует только рабыня, которая не должна покрывать голову. При этом в случае с *ḥarimtu* и рабыней невыполнение этого закона предполагает жестокое наказание. Таким образом, вопрос сводится к тому, по какому признаку противопоставлены две группы женщин. С точки зрения Р. Хеншоу, жена, вдова, дочь мужчины-*aḥlu* и замужняя жрица-*ḳadištu* обладают более высоким социальным положением; незамужняя жрица-*ḳadištu*, проститутка и рабыня – более низким⁵⁹. Ю. Ассант предположила, что ключевым является замужний статус и/или наличие аффилиации с мужчиной-*aḥlu*⁶⁰, что, как кажется, лучше объясняет, почему представительницы той или иной группы должны (или, напротив, не должны) покрывать голову.

3.3. Писцовые упражнения

Еще один текст, в котором *ḳadištu* и *ḥarimtu* соседствуют друг с другом, – *Ana ittišu*, сборник упражнений для тренировки писцов конца второго тысячелетия.

В этом тексте приводится случай про женитьбу на *ḥarimtu*:

- | | | |
|------|---|------------------------|
| 23. | nam-kar-ke ₄ -da-a-ni tilla ₂ -ta | ḥ[armussa ištu ribītu] |
| 23a. | ba-an-da-il ₂ -la | [ittišīši] |
| 24. | nam-kar-ke ₄ (kid)-da-a-ni
ba-ni-in-tuku | ḥ[armussa] ṯ[ḥussi] |
| 25. | eš ₂ -dam-a-ni šu mi-ni-in-
gur | ašt[ammaša] u[ṯrašši] |
| 26. | e ₂ -a-na-aš mi-ni-in-ku ₄ | ana bī[īšu ušēribši] |

27. [k]a-šer₃(keš₂)-da-a-ni in- [...] [gar]
 28. ni₂-munus^{us}2-sa₂-a-ni [in- [...] [il₂]

23–23а. Он взял ее с улицы в то время, как она была *харимту*.

24. Он женился на ней в то время, как она была *харимту*.

25. Он вернул ей ее таверну.

26. Он ввел ее в свой дом.

27. Он составил брачный контракт.

28. Он принес ее свадебный подарок.

(*Ana ittišu 7 ii 23–28*)⁶¹

Примерно через 30 строк читаем:

- | | | |
|-----|--|--------------------------|
| 7. | egir-bi-ta nu-gig-am ₃ | <i>arkānu ḳadištum</i> |
| 8. | silā-ta ba-an-da-il ₂ -la | <i>ina sūḳim ittaši</i> |
| 9. | ša ₃ -ki-ag ₂ -a-ni-ta nam-nu-gig-a-ni | <i>ina rāmešu</i> |
| 10. | in-ne-in-tuku-tuku | <i>ḳašdussu iḥussu</i> |
| 11. | nu-gig-ga-bi dumu-silā-am ₃ | <i>ḳadišt[a šī] māru</i> |
| 12. | mi-ni-in-ri | <i>s[ūḳi išši]ma</i> |
| 13. | ubur-ga-na[m-lu ₂ -u ₁₈ -lu] | [...] |
| 14. | in-ni-[...] | [...] |

7–8. После этого он взял с улицы *кадишту*.

9–10. Из-за своей любви он женился на ней, в то время как она была *кадишту*.

11–14. Эта *кадишту* взяла с улицы ребенка и выкормила его грудью.

(*Ana ittišu 7 iii 7–14*)⁶²

Таким образом, нашему вниманию представлены два случая, которые объединены похожими обстоятельствами. Одно из обстоятельств, на которое чаще всего обращают внимание, – происхождение невесты «с улицы».

Интерпретация 1. Здесь *ḳadištu*, как и *ḥarimtu*, – (обычная) проститутка⁶³. В тексте намеренно приводятся незначительные лексические вариации (nam-kaḡ-kid (*ḥarimtu*) / nu-gig (*ḳadištu*) и tilla₂ (*ribītu*) ‘улица’ / silā (*sūḳu*) ‘улица’) – для тренировки писцов⁶⁴.

Интерпретация 2. С точки зрения Ю. Ассант, выражение ‘с улицы’ следует понимать не буквально (как место, где проститутка ищет себе клиентов), а как обозначение правового статуса: если

про человека сообщается, что он происходит с улицы, то это означает, что он живет вне семьи, у него нет аффилиации по мужской линии. Таким образом, атрибут «с улицы» указывает на то, что *ḥarimtu* и *ḳadištu* – женщины, не живущие в доме отца, что является значимым в первую очередь с точки зрения процедуры заключения брака⁶⁵. В обоих случаях представлены редкие ситуации, когда человек заключает брак, неодобряемый общественным мнением: помимо происхождения «с улицы», в обоих случаях у женщины имеется обстоятельство, которое будет отвлекать на себя ее внимание [в одном случае – бизнес (таверна); в другом – приемный ребенок], так что она не сможет стать «идеальной женой», не говоря уже о том, что ее прежняя сексуальная история, скорее всего, не безупречна⁶⁶.

Похожую линию рассуждения можно встретить не только у Ассант, но и у более ранних авторов, однако только в отношении *ḳadištu*⁶⁷, взятой «с улицы» (*ina sūki*), что не удивительно, поскольку юридические коннотации *sūku* являются общепризнанными⁶⁸. Слабое место подхода Ассант состоит в том, что для слова *ribītu*, которое употребляется в случае с *ḥarimtu*, такой узус, насколько можно судить по словарной статье в CAD⁶⁹, нехарактерен.

Переходя от частных примеров к более общему вопросу о том, как различные исследователи объясняют ассоциативную связь между *ḥarimtu* и *ḳadištu* (и шире – между проститутками и жрицами) в аккадских текстах, можно выделить несколько подходов (на практике в одном и том же исследовании может быть представлено больше одного подхода):

Подход 1. Исследователи, которые предполагают существование ритуалов сексуального характера в месопотамском культе, представляют отношение между жрицами и проститутками в месопотамском обществе в виде своего рода шкалы: на одном конце шкалы находятся жрицы, которые совокупляются с царями в рамках религиозного ритуала, а на другом – уличные проститутки⁷⁰.

Подход 2. Не раз высказывалась идея, что проститутки являлись неофициальными жрицами Инанны/Иштар – богини плотской любви⁷¹. Например, Дж. Вестенхольц противопоставляет, с одной стороны, *ḳadištu*, *nadītu*, *kulmašītu* и *ugbaltu*, которые были связаны с культом мужских божеств и брачно-сексуальная жизнь которых регулировалась законодательно, и, с другой стороны, *ḥarimtu*, *kezertu* и *šamḥatu*, которые, по ее мнению, были связаны с культурами женских божеств и брачно-сексуальная жизнь которых не регламентировалась⁷².

Подход 3. Ассоциация между обозначениями для жриц и проституток – позднее явление, когда сами жители Месопотамии уже не понимали изначальную функцию храмового женского персонала. Для подтверждения этого тезиса обычно ссылаются на тексты *Maqlû* III 40-55 и *Šurpu* III 116–117, VIII 69, в которых среди женщин-ведьм упоминается *kađištu*⁷³.

Подход 4. Из исследования термина *ḥarimtu* Ю. Ассант вытекает⁷⁴, что ассоциация между жрицами и проститутками в самих аккадских текстах отсутствует и была вчитана в них исследователями под влиянием сообщения Геродота и библейской теологии, поскольку, с ее точки зрения, *ḥarimtu* обозначает не профессию, а социально-правовой статус: незамужняя женщина, не живущая в доме отца, ведущая самостоятельный образ жизни⁷⁵. Такие женщины могли стать как жрицами, для некоторых разновидностей которых брак не был предусмотрен, так и проститутками.

Хотя интерпретация целого ряда текстов действительно выглядит более убедительной в свете гипотезы Ю. Ассант⁷⁶, будучи примененной к некоторым другим, она кажется натянутой: например, в случае с мифом об Энки и Инанне II 39, где проституция перечисляется среди даров бога Энки человечеству⁷⁷. В новоассирийский и нововавилонский периоды происходит вытеснение женщин из профессиональных сфер, как светских, так и религиозных⁷⁸. С учетом этого факта, а также в свете того, что в литературных текстах нововавилонского периода *ḥarimtu* предстает преимущественно в сексуальных контекстах⁷⁹, можно было бы предположить, что значение термина *ḥarimtu* со временем сузилось с ‘одиноким женщиной’ до ‘проститутки’⁸⁰.

Подход 5 (в чем-то вариант предыдущего подхода). Не отрицая общепринятого значения *ḥarimtu*, можно выделить общее между проститутками и представительницами женского храмового персонала: в социально-правовом отношении они противопоставлены остальным женщинам, которые по умолчанию являлись частью патриархальных домохозяйств, и, таким образом, их сексуальная жизнь не контролировалась ни родственником-мужчиной (например, отцом), ни мужем⁸¹.

4. *kađešā* и *zōnā* в Библии

В Библии несколько раз встречаются обозначения *kađeš* (Втор 23:18, 3 Цар 14:24, 15:12, 22:47, 4 Цар 23:7, Иов 36:14) и *kađešā* (Быт 38:21-22, Втор 23:18, Ос 4:13). Очевидно, что уже во времена

Септуагинты существовала трудность понимания и перевода этих терминов⁸².

Наиболее информативны повествовательные тексты 3Ц 14:23–24, 15:12–13, 22:46, 4 Цар 23:6–8, но они позволяют сделать вывод только о том, что *ḳadēšīm* были связаны с осуждаемыми культурами, в частности богини Ашеры: в 3 Цар 14:23–24 *ḳadēšīm* упоминаются наряду с *bāmōt* ‘высоты’ (‘капища’), *maššēbōt* ‘статуи’ (‘идолы’) и *’āšērīm* ‘Ашеры’ (возможно, ‘священные деревья Ашеры’ или ‘священные рощи Ашеры’); в 15:12–13 – с *gillūlīm* ‘идолы’ и *miplāšāt lā-’āšērā* ‘статуя Ашеры’; в 4 Цар 23:7 говорится о *bāttē ha-ḳḳadēšīm* ‘домах *кедешиим*’ в Храме, в которых женщины ткали одежду для Ашеры, также упоминается сама Ашера в 23:6 и *bāmōt* ‘высоты’ в 23:8. О возможных сексуальных обязанностях *ḳadēšīm* ничего не сообщается⁸³.

Во всех трех (разнородных) текстах, где встречается *ḳadēšā* (Втор 23:18 – законодательный текст, Быт 38:21–22 – повествование, Ос 4:14 – поэтический текст), также присутствует и слово *zōnā* ‘проститутка’. На этом основании в гебраистической литературе за *ḳadēšā* закрепилось значение «культовая проститутка» (этимологическое значение корня *ḳdš*, связанное с отделенностью, чаще всего сакральностью, святостью, + значение слова *zōnā*)⁸⁴.

Рассмотрим каждый из трех текстов в отдельности.

4.1. Втор 23:18–19⁸⁵

18. לֹא־תִהְיֶה קְדִישָׁה מִבְּנוֹת יִשְׂרָאֵל וְלֹא־יִהְיֶה קְדֹשׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
19. לֹא־תִבְיֵא אֶתֶנּוּ זוֹנָה וּמִחִיר כָּלֵב בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְכָל־גִּידֹר כִּי תוֹעֵבֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ גַּם־שְׂנֵיָהֶם:

18. Пусть никто из числа израильтянок не становится *кедеша*, и из числа израильтян – *кедеш*.

19. Не приноси заработок проститутки и стоимость собаки⁸⁶ в храм Господа, Бога твоего, в качестве платы по обету. Обе эти вещи – мерзость в глазах Господа, Бога твоего.

Возможны две интерпретации.

Интерпретация 1. Стихи 18 и 19 тесно взаимосвязаны и дополняют друг друга; *ḳadēšā* и *zōnā* являются синонимами и обозначают обычных проституток⁸⁷. То, что *ḳadēšā* упоминается «через запятую» с *ḳadēš* ‘культовый служитель’, не является указанием на их принадлежность к одной профессиональной сфере. Они объединены по ассоциативному принципу.

Интерпретация 2. Вполне возможно, стихи не связаны друг с другом тематически: 23:18 является запретом на участие израильтян в культовой жизни окружающих народов, а 23:19 – запретом на определенные виды приношений. В таком случае нет необходимости приравнивать друг к другу *kādēšā* и *zōnā* с одной стороны, и *kādēš* и *kälāb* – с другой⁸⁸. Ведь и окружающий контекст (23:16–26) – серия тематически не связанных друг с другом законов. Но как справедливо отмечает Дж. Тигай, нельзя оставить без внимания порядок перечисления: в обоих случаях сначала упоминаются термины женского рода, что не может быть случайностью⁸⁹.

4.2. Ос 4:12–14⁹⁰

12. עמי בעצו ישאלו ומקלו יגיד לו כי רוח ונונים התעלה ויזנו מתחת אלהיהם:
 13. על־ראשי ההרים יזבחו ועל־הגבעות יקטרו תחת אליו ולבנה ואלה כי טוב צלה
 על־פני תזנינה בנותיכם וכלותיכם תנאפנה:
 14. לא־אפקוד על־בנותיכם כי תזנינה ועל־פלותיכם כי תנאפנה כִּי־הם עם־הזנות
 יפרדו ועם־הקדושות יזבחו ועם לא־יבין ילבט:
12. ‘Мой народ спрашивает у дерева, и палка объясняет ему!
 Это потому, что дух блуда сбил с пути: блудили и отступились
 от своего Бога.
13. На вершинах гор приносят жертвы, на холмах совершают
 всесождения –
 под дубом, под тополем, и под теревинфом, чья тень так приятна.
 Вот почему блудят ваши невестки, предаются разврату ваши
 дочери!
14. Но я не стану наказывать ваших и ваших невесток за их
 дочерей за их блуд, разврат –
 ведь сами мужчины уединяются⁹¹ и приносят жертвы вместе
 с блудницами с *кедешот*.
 Народ, лишенный разума, погибнет!’

Интерпретация 1. Фраза *kī-hēm ‘im-ha-zzōnōt yəpārēdū wə-‘im-ha-kkādēšōt yəzabbēhū* понимается как классический случай параллелизма: *kādēšā* – поэтический синоним (b-word) для нейтрального *zōnā* ‘проститутка’⁹². Смысл стиха в целом может при этом пониматься по-разному: неясно, осуждается ли проституция, либо сексуальная распущенность во время ритуальных трапез и/или вблизи культовых сооружений⁹³; высказывалось предположение, что *zōnōt* и *kādēšōt* – метафорические обозначения священников⁹⁴. В действительности, судить о том, насколько

параллельны друг другу эти два колона, достаточно сложно, поскольку о значении глагольной формы *uṣpārēdū* можно лишь гадать.

Интерпретация 2. Можно рассматривать эту поэтическую строку в контексте брачно-сексуальной метафоры, посредством которой участие в осуждаемых культовых практиках сравнивается с блудом. В 4:12–13а израильтяне (как мужское сообщество) обвиняются в метафорическом блуде, т. е. служении чужим культам; далее (13b–14a) говорится, что их дочери и невестки вследствие этого стали предаваться блуду и разврату в буквальном смысле; затем обвинительная речь вновь переключается на сынов Израиля: они и сами каким-то образом взаимодействуют с проститутками *zōnōt*, и совершают жертвоприношения со жрицами неугодных культов – *ḳadēšōt*. Кажется вероятным, что последнее обвинение представляет собой кульминацию, объединяющую два предыдущих обвинения. Таким образом снимается необходимость видеть здесь буквальный параллелизм: *zōnōt* – проститутки, *ḳadēšōt* – обозначение женского культового персонала⁹⁵.

4.3. Быт 38:14–23⁹⁶

В Быт 38:14–23 рассказывается о том, как Фамарь, выдав себя за проститутку (*zōnā*), вступает в связь со своим тестем Иудой, чтобы обеспечить потомство для умершего мужа. Иуда обещает прислать в качестве вознаграждения козленка. Затем Иуда посылает своего друга-адулламитянина Хиру, чтобы отдать козленка, но тот не находит проститутку (*zōnā*). Тогда он спрашивает у жителей того места, не видали ли они *ḳadēšā*. В пересказе событий Иуде Хира также употребляет слово *ḳadēšā* (всего это слово употребляется три раза на протяжении Быт 38:21–22).

Интерпретация 1. *zōnā* и *ḳadēšā* употреблены здесь как синонимы в значении ‘проститутка’⁹⁷. М. Грубер предполагает, что такое чередование может объясняться диалектальными различиями: термин *ḳadēšā* фигурирует только в диалоге с жителями города Тимны или при его передаче⁹⁸. Проблема в том, что мы ничего не знаем про «диалект Тимны», мы вообще не можем быть уверены, что он отличался от стандартного иудейского. Более того, при более тщательном рассмотрении этого текста закрадывается сомнение относительно его кажущейся простоты.

Вот несколько соображений, которые приводят различные авторы, чтобы продемонстрировать сложность этого текста. 1. Оче-

видно, что рассказчик заостряет особое внимание на том, как используются термины *zōnā* и *ḳadēšā*; неужели за этим ничего не стоит, кроме желания разнообразить текст, или пускай даже продемонстрировать диалектальные отличия и/или их знание?⁹⁹ 2. В тексте явно присутствует ирония по отношению к Иуде: невестка оказывается праведнее своего свекра, который собирался предать ее смерти за блуд, в то время как она восстанавливала свои права, нарушенные тестем; Иуда боится оказаться посмешищем из-за неудачи с оплатой услуг проститутки (*pen niḥye lābūz* ‘как бы нам не стать посмешищем’, – 38:23), но даже не предполагает, какой позор его ожидает в дальнейшем¹⁰⁰. 3. Текст насыщен различного рода деталями, значимость которых для прояснения термина *ḳadēšā* оценивается по-разному¹⁰¹. 4. В тексте может присутствовать игра на восприятии событий с нескольких точек зрения: Иуды, Фамари, жителей «того места», автора. 5. Возможно, не до конца оценена роль, которую автор отводит Хире и его посредничеству между Иудой и жителями «того места»: вряд ли является случайностью, что вся история начинается с упоминания о дружбе между Иудой и Хирой (38:1).

Интерпретация 2. Сторонники значения ‘жрица’ для *ḳadēšā* в Быт 38:14–23 не смогли предложить однозначного и убедительного объяснения того, почему Фамарь называется и *zōnā*, и *ḳadēšā*, хотя было сделано несколько предположений: 1) *ḳadēšā* в данном случае представляет собой (ханаанейский) эвфемизм для проститутки; 2) слуга делает вид, что ищет храмовую служительницу, а не проститутку (т. е. несет козленка храмовой служительнице для жертвоприношения, а не проститутке для оплаты услуг), чтобы избежать неловкости¹⁰². Дж. Вестенхольц видит ключ к разгадке в том, что местонахождение Фамарь описывается как «у дороги» (стихи 14, 16, 21)¹⁰³. С точки зрения Вестенхольца, этот атрибут мог относиться как к проститутке, так и к жрице. В качестве параллели она приводит отрывок из *Ana ittišu*, где сначала про проститутку, а потом про жрицу-*ḳadištu* сообщается, что они происходят «с улицы» (см. подробнее п. 3.3: Писцовые грамоты). В действительности такое сравнение не столь однозначно: в *Ana ittišu* выражение «с улицы» употребляется не в буквальном смысле, а как обозначение социально-правового статуса, о чем пишет и сама Вестенхольц¹⁰⁴; в Быт 38, напротив, речь идет о физическом местонахождении героини. Кроме того, Вестенхольц делает замечание по поводу теологически окрашенного употребления глагола *zānā* ‘блудить’ и его производных в Библии¹⁰⁵, но релевантность этого замечания для

интерпретации Быт 38 сомнительна. Как кажется, теологическая составляющая в этом тексте не предполагается (что, разумеется, не исключает вероятности ее вчитывания в более поздние периоды).

Таким образом, библеистам до сих пор не удалось прийти к единому мнению относительно значения термина *ḳādēšā* (интерпретация ‘культовая проститутка’ в настоящее время практически изжита).

Подход 1. *ḳādēšā* – редкий синоним для *zōnā* ‘проститутка’¹⁰⁶. При этом приходится постулировать, что *ḳādēš* и *ḳādēšā* – две различные лексемы. Для многих исследователей такое допущение невозможно¹⁰⁷, но, на наш взгляд, оно не является непреодолимым препятствием. Однако, вопреки М. Груберу¹⁰⁸, примеры типа *šedeḳ* ‘справедливость’ – *šadāḳā* ‘милостыня’ нерелевантны: слова *šedeḳ* и *šadāḳā* являются лишь однокоренными, в то время как *ḳādēšā* с точки зрения морфологии – женский род от *ḳādēš*.

Еще одна, тоже, на наш взгляд, мнимая проблема связана с этимологией: корень *ḳdš* в древнееврейском языке ассоциируется со святостью, сакральностью. Этот вопрос подробно разбирается у М. Грубера: в действительности, корень *ḳdš* может быть связан с отделенностью в широком смысле слова. Хотя однозначных примеров такого рода с корнем *ḳdš* не существует, интересна ситуация с семитским корнем **ḥrm*, которую Грубер приводит в качестве аналогии: в древнееврейском языке глагол *heḥērīm* означает ‘запретить, уничтожить что-либо (посвятив тем самым Богу)’; в аккадском от этого корня образовано обозначение для проститутки – *ḥarimtu*¹⁰⁹.

Подход 2. *ḳādēšā* – женский род от *ḳādēš*; оба слова обозначают служителей ханаанейских культов (не имеющих сексуальных обязанностей)¹¹⁰. Главной проблемой при этом подходе является невозможность предложить единое объяснение для всех трех текстов: если во Втор 23:18 и Ос 4:13 соседство *ḳādēšā* и *zōnā* можно объяснить теологическим умыслом автора, то для Быт 38:21–22 это объяснение не кажется приемлемым. Следовательно, придется считать «загадочным совпадением» тот факт, что *ḳādēšā* во всех трех случаях соседствует с *zōnā*. К сожалению, эта проблема редко осмысливается сторонниками данной гипотезы.

Другая проблема заключается в том, что мы не располагаем внешними данными о существовании жриц *ḳdšt* в ханаанейских культах. Например, в Угарите, судя по имеющимся текстам, таких жриц не было, более того, женщины вообще не выполняли священнических функций¹¹¹.

Ознакомившись с предложенными к настоящему времени интерпретациями тех текстов, которые прежде считались свидетельствами «культурной проституции», можно так оценить современное состояние вопроса:

1. Ожидаемым образом новая гипотеза, которая объясняла бы все вышерассмотренные факты, на смену гипотезе о «культурной проституции» не пришла.

2. Вместо нее пришло осознание уникальности каждого типа источников и методологических трудностей, связанных с их интерпретацией. Так, например, тексты на аккадском языке охватывают слишком большой период времени и географический ареал, чтобы можно было считать значения аккадских слов неизменными. Тексты Библии невозможно датировать абсолютно или даже относительно друг друга, а кроме того, что имеет гораздо большее значение, – «очистить» от теологии. Таким образом, даже внутри одной группы источников, от текста к тексту убедительность той или иной интерпретации меняется.

3. Термин «культурная проституция», с его всеохватностью, размытостью и неопределенностью, для современной науки остался в прошлом. В современной литературе можно встретить реконструкцию двух явлений, которые, как правило, уже более не связывают друг с другом: «священного брака» и «храмовой проституции». При этом исследователи стремятся к тому, чтобы сразу оговорить географические, хронологические и культурные ограничения своих реконструкций. Так, говоря о «священном браке», подразумевают конкретный ритуал, практикуемый в Южной Месопотамии на рубеже III и II тысячелетий. Что касается «храмовой проституции», то здесь временные рамки шире, хотя основной источник для ее реконструкции (документы из Киша и Сиппара) относится к старовавилонскому периоду.

4. Обе эти реконструкции («священного брака» и «храмовой проституции») на данный момент не являются общепринятыми и оспариваются, дискуссия продолжается. Так, например, Дж. Вестенхольц защищает существование «священного брака» и исключает – проституции, связанной с храмами¹¹². В противоположность этому, Дж. Купер оспаривает существование ритуала «священный брак» и постулирует «храмовую проституцию»¹¹³.

5. Только некоторые тексты продолжают сейчас использоваться для попыток реконструировать культурные сексуальные практики: сообщение Геродота, храмовые документы из Киша и Сиппара (при реконструкции «храмовой проституции»); шумерские цар-

ские гимны (при реконструкции ритуала «священного брака»). Многие другие прежние «свидетельства» культовой проституции в настоящее время из дискуссии исключены, например, еврейские тексты, в которых соседствуют *ḳadēšā* и *zōnā*; аккадские тексты, в которых соседствуют *ḳadištu* и *ḥarimtu*.

6. В период господства гипотезы о культовой проституции наблюдалась тенденция к слишком смелым сопоставлениям и обобщениям. К примеру, все, что было известно или считалось известным об акк. *ḳadištu*, автоматически экстраполировали на евр. *ḳadēšā*, и наоборот. В настоящее время можно заметить обратную тенденцию – осторожность, которая подчас кажется излишней, или почти полный отказ от сопоставления материалов разных культур друг с другом. Возможно, это связано с большей специализированностью работ¹¹⁴. А в работах с претензией на всеохватность после экспозиции обширного материала у авторов не всегда остаются силы на анализ и обобщения¹¹⁵. В качестве примера темы, где потенциал для сравнительного анализа еще не исчерпан, можно привести терминологический параллелизм: ситуация, при которой *ḳadištu* в аккадском ассоциируется с *ḥarimtu*, а *ḳadēšā* в еврейском – с *zōnā*, не может быть случайностью, даже если не прибегать к гипотезе «культовой проституции». В обоих случаях могла отразиться маргинализация женщин в общественной жизни и официальном культе¹¹⁶. Эта тема затрагивается при обсуждении аккадского материала, однако в связи с проблемой интерпретации евр. *ḳadēšā* даже сторонники значения ‘жрица’ редко останавливаются на ней¹¹⁷.

Примечания

¹ В статье используются следующие сокращения: *BDB* – The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon / Eds. F. Brown, S.R. Driver, Ch.A. Briggs. Peabody, 1979; *BTB* – Biblical Theology Bulletin: A Journal of Bible and Theology; *CAD* – The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago; *DCH* – The Dictionary of Classical Hebrew / Ed. by D.J.A. Clines; *DUL* – A Dictionary of Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition / Eds. G. del Olmo Lete, J. Sanmartín; transl. by W.G.E. Watson. Leiden, 2004; *HALOT* – The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament / Eds. L. Koehler, W. Baumgartner. Leiden, 1971; *JAOS* – Journal of the American Oriental Society; *JBL* – Journal of Biblical Literature; *JESHO* – Journal of the Economic and Social History of the Orient; *RLA* – Reallexikon der Assyriologie.

² Одним из первых, кто связал сексуальные практики с культом плодородия, был антрополог и религиовед Дж. Фрэйзер (см. историю вопроса: *Budin St.* The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity. Cambridge, 2008. P. 310–315; краткое, но емкое изложение см.: *Assante J.* Bad Girls and Kinky Boys? The Modern Prostituting of Ishtar, Her Clergy and Her Cults // *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen* / Ed. by T.S. Scheer. Oikumene 6. B., 2009. P. 26–28). Постулируемый «культ плодородия» предполагает, что в центре религиозного мировоззрения стоит поклонение богу грозы, от которого зависит урожай: божество оплодотворяет землю (свою жену) дождем (своим «семенем»).

³ Англоязычные термины: cult/cultic/ritual/sacred prostitution. Критические обзоры ранней литературы: *Oden R.* The Bible without Theology: The Theological Tradition and Alternatives to it. San Francisco, 1987. P. 135–138; *Henshaw R.* Female and Male: The Cultic Personnel: The Bible and the Rest of the Ancient Near East. Allison Park, 1994. P. 228–230; *Assante J.* The kar.kid/*harimtu*, Prostitute or Single Woman? A Reconsideration of the Evidence // *Ugarit-Forschungen*. 1998. Vol. 30. P. 5–9; *Budin St.* Op. cit. P. 287–333. Начиная с конца 1980-х годов «культурная проституция» не пользуется популярностью у исследователей. Однако вот несколько показательных примеров отсылок к ней: *Diakonoff I.M.* Women in Old Babylonia Not Under Patriarchal Authority // *JESHO*. 1986. Vol. 29. P. 225–238 (но за всю статью ни разу не использует соответствующий термин); Р. Хеншоу употребляет термин «культурная проституция» не иначе как критически (см., например: *Henshaw R.* Op. cit. P. 228–233), однако у него можно встретить формулировки наподобие ‘The *kezertu* may fulfill some sort of prostitute role in an assumed drama of Ishtar cult’ (Ibid. P. 200); *Day J.* Does the Old Testament Refer to Sacred Prostitution and Did It Actually Exist in Ancient Israel? // *Biblical and Near Eastern Essays. Studies in Honour of Kevin J. Cathcart* / Eds. C. MacCarthy, J.F. Healey. L.; N.Y., 2004. P. 2–23, esp. p. 6 (в качестве основных аргументов выступают личная убежденность автора в существовании «культурной проституции» и сложность интерпретации соответствующих текстов); *Dearman J.A.* The Book of Hosea. Grand Rapids, Cambridge, 2010. P. 364.

⁴ В настоящее время ритуал священного брака рассматривается чаще как отдельное явление, а не как разновидность или альтернативное обозначение «культурной проституции». См., например: *Westenholz J.G.* Heilige Hochzeit und kultische Prostitution im alten Mesopotamien // *Wort und Dienst (Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel)*. 1995. Vol. 23. P. 43–62; *Cooper J.S.* Sex and the Temple // *Tempel im Alten Orient / Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft*. B. 7. 2013. P. 49–57.

⁵ Ср.: *Assante J.* Bad Girls... P. 23–24: “Entrancement with her exotic sexiness has given rise to a huge body of fanciful literature from the time of Herodotus to the present day”.

⁶ В числе первых работ можно назвать: *Arnaud D.* La prostitution sacrée en Mésopotamie, un myth historiographique? // *Revue de l'histoire des religions.* 1973. Т. 183. P. 111–115; *Fischer E.J.* Cultic Prostitution in the Ancient Near East? A reassessment // *ВТВ.* 1976. Vol. 6. P. 225–236.

⁷ *Ibid.* P. 229–230 (предлагается термин 'ritual/cultic intercourse'); *Galery M.L.* Service Obligations of the kezertu-Women // *Orientalia.* 1980. Vol. 49. P. 335; *Westenholz J.G.* Tamar, qēdēšā, qadištu and Sacred Prostitution in Mesopotamia // *The Harvard Theological Review.* 1989. Vol 82. P. 261–262; *Heilige Hochzeit...* P. 58–59, *Lambert W.G.* Prostitution // *Aussenseiter und Randgruppen: Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* / Ed. V. Haas. Konstanz, 1992. P. 143; *Tigay J.H.* JPS Commentary on Deuteronomy. Philadelphia, 1996. P. 481; *Roth M.T.* Marriage, Divorce, and the Prostitute in Ancient Mesopotamia // *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* / Eds. Ch.A. Pharaone, L.K. McClure. Madison, 2006. P. 23.

⁸ *Van der Toorn K.* Female Prostitution in Payment of Vows in Ancient Israel // *JBL.* 1989. Vol. 108. P. 201–202; *Harris R.* Independent Women in Ancient Mesopotamia? / Ed. by B.S. Lesko // *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia.* Atlanta, 1989. P. 149; *Marsman H.J.* Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient near East. Leiden, Boston, 2003. P. 498–499.

⁹ *Assante J.* Bad Girls... P. 23.

¹⁰ Связь между сексуальными практиками (проституцией, санкционированной официальным культом, и/или спонтанными оргиями) и культом плодородия ставится под сомнение в работе: *Van der Toorn K.* Female Prostitution... P. 202–204. Также см.: *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 9, n. 12. Наоборот, про значимость культа плодородия см.: *Henshaw R.* Op. cit. P. 191–256 (ch. 4 'Officers Who Interpret Fertility and Sexuality'), esp. p. 191, 235.

¹¹ См. недавнюю работу, в которой наиболее полно и детально обсуждается этот текст и другие античные источники: *Budin St.* Op. cit. Сообщению Геродота История 1.199 посвящена гл. 3 (P. 58–92).

¹² А также ряда более поздних авторов, которые, как считается, в основном зависят от Геродота (*Oden R.* Op. cit. P. 146; contra *Day J.* Op. cit. P. 13), например, Страбона (ок. 64 г. до н. э. – 19 г. н. э.) и Лукиана (ок. 115 – ок. 200 н. э.). Перечень античных источников см.: *Oden R.* Op. cit. P. 141–144; *Budin St.* Op. cit. P. 50–57.

¹³ Цит. по: *Budin St.* Op. cit. P. 59–60.

¹⁴ Цит. по: *Ibid.* P. 58–59.

¹⁵ *Westenholz J.G.* Tamar... P. 261–262; *Henshaw R.* Op. cit. P. 225–226; *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 8–9, n. 9; *Roth M.T.* Marriage... P. 22–23; *Adams K.* Metaphor and Dissonance: A reinterpretation of Hosea 4:13–14 // *JBL.* 2008. Vol 127. P. 293. В более осторожных выражениях эта мысль высказывается Е. Фишером: *Fischer E.J.* Op. cit. P. 226. Подробный критический анализ см.: *Oden R.* Op. cit. P. 144–147; *Budin St.* Op. cit. P. 58–76.

¹⁶ *Oden R.* Op. cit. P. 145; *Roth M.T.* Marriage... P. 22.

¹⁷ *Budin St.* Op. cit. P. 67–76.

¹⁸ *Fischer E. J.* Op. cit. P. 226.

¹⁹ *Arnaud D.* Op. cit. P. 115.

²⁰ Впервые предложено: *Gallery M.L.* Op. cit. P. 333–338. Наиболее полное и детальное изложение этой гипотезы см.: *Yoffee N.* The Economic of Ritual at Late Old Babylonian Kish // *JESHO.* 1998. Vol. 41. P. 332–333. Ср. также: *Westenholz J.G.* Tamar... P. 251, n. 24; *Wilhelm G.* Marginalien zu Herodot Klio 199 // *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran* / Eds. T. Abush, J. Huenihgard, P. Steinkeller. Atlanta, 1990. P. 515; *Van der Toorn K.* Cultic Prostitution // *Anchor Bible Dictionary.* Vol. 5. 1992. P. 510; *Henshaw R.* Op. cit. P. 215–216; *Stol M.* Women in Mesopotamia // *JESHO.* 1995. Vol. 1995. P. 138–139; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 498–499; *Day J.* Op. cit. P. 16; *Cooper J.S.* Sex and the Temple. P. 50–51 (“Might these one-time-only sexual roles lie behind the account of Herodotus?”).

²¹ *Westenholz J.G.* Heilige Hochzeit... P. 56.

²² Ссылки на критические работы см.: *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 42, n. 103.

²³ Библиографию см.: *Attinger P.* Iddin-Dagan A // *Babel und Bibel.* 2014. Vol. 8. P. 11–12. Краткие обзоры см.: *Henshaw R.* Op. cit. P. 236–243; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 493–496; *Cooper J.S.* Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia // *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East* / Ed. by E. Matsushima. Heidelberg, 1993. P. 82–94; *Sex and the Temple.* P. 54–56.

²⁴ Новое издание с переводом и комментарием: *Attinger P.* Op. cit. P. 11–82. Известен также гимн царя Ура – Шульги X, 21 в. (издание с переводом и комментарием: *Klein J.* Three Shulgi Hymns: Sumerian Royal Hymns Glorifying King Shulgi of Ur. Ramat-Gan, 1981. P. 124–166). Кроме того, в литературе обсуждаются косвенные отсылки в других текстах (см., например: *Cooper J.S.* Sacred Marriage... P. 82–95; *Westenholz J.G.* Heilige Hochzeit... P. 44–52; *Sefati Y.* Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs. Ramat-Gan, 1998. P. 30–37, 41–44).

²⁵ Цит. по: *Attinger P.* Op. cit. P. 24. Пер. с шумерского на русский был сделан Р. Нуруллиным специально для этой статьи.

²⁶ Шумерские царские гимны примыкают к обширному корпусу поэтических текстов, в которых описываются любовные отношения между богиней Инанной и богом Думузи. Обычно эти тексты тоже понимаются как ритуальные. Наиболее полное издание таких текстов см.: *Sefati Y.* Op. cit.

²⁷ *Frayne D.* Notes on the Sacred Marriage Rite // *Bibliotheca Orientalis.* 1985. Vol. 42. P. 12–14; *Cooper J.S.* Sacred Marriage... P. 91; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 494; *Roth M.T.* Marriage... P. 23; *Budin St.* Op. cit. P. 21.

²⁸ *Renger J.* Heilige Hochzeit. A Philologisch // RLA 4. B., 1972–1975. P. 256.

²⁹ *Sefati Y.* Op. cit. P. 45.

³⁰ *Westenholz J.G.* Heilige Hochzeit... P. 50–51; *Tigay J.H.* Op. cit. P. 80–81; *Renger J.* Op. cit. P. 258. О возможном существовании ритуала в Угарите см.: *Marsman H.J.* Op. cit. P. 529–530.

³¹ Про противопоставление понятий “sacred marriage” и “divine marriage” см.: *Renger J.* Op. cit. P. 255; *Cooper J.S.* Sex and the Temple. P. 55–56.

³² Хотя этот факт осознавался и прежде, в нем не видели серьезного препятствия для сексуализированной интерпретации (ср., например: *Frayne D.* Op. cit. P. 22: “The model offered here is not without problems, because it seems to imply, at least in some cases, a ritual incest”).

³³ В настоящее время цель ритуала трактуется шире: установление связи между царем, людьми и божеством (*Cooper J.S.* Sacred Marriage... P. 91–92); определение судеб царя, народа и страны (*Westenholz J.G.* Heilige Hochzeit... P. 51–52).

³⁴ *Rubio G.* Review: Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story // Reviewed Work: JAOS. 2001. Vol. 121. P. 269; *Sefati Y.* Op. cit.; *Assante J.* Review: What Makes a “Prostitute” a Prostitute? Modern Definitions and Ancient Meanings // Reviewed Work: Historiae. Vol. 4. 2007. P. 118 / Eds. Ch.A. Pharaone, L.K. McClure. Prostitutes and Courtesans in the Ancient World. Madison, 2006; *Cooper J.S.* Sex and the Temple. P. 55 (Дж. Купер изменил свою точку зрения по сравнению с 1993 г.).

³⁵ Работы, в которых затрагивается данная тема: *Westenholz J.G.* Tamar... P. 250–263; *Cooper J.S.* Prostitution // RLA 11. B., 2006. P. 18–19; *Budin St.* Op. cit. P. 20–31.

³⁶ Вот наиболее распространенные термины: *ēntu*, *ištarītu*, *kulmašītu*, *nadītu*, *ḳadištu*, *ugbābtum*.

³⁷ На протяжении II–I тыс. наблюдается уменьшение роли женщин в религиозной службе: уменьшается их количество, многообразие должностей, снижается статус (*Marsman H.J.* Op. cit. P. 504). Это же касается и светских профессий (*Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 63).

³⁸ Этому также способствовали некоторые другие факторы: 1) *ḳadištu* и *ḥarimtu* ‘проститутка’ в ряде текстов встречаются вместе; 2) в литературных текстах подчеркивается сексуальность богини Иштар, и одновременно с этим она называется *ḥarimtu*; 3) таверны с одной стороны ассоциировались с *ḥarimtu*, с другой – с богиней Иштар (*Assante J.* Bad Girls... P. 31–33).

³⁹ CAD Vol. 13 (Q). 1982. P. 48–50: ‘(a woman of special status)’. Специальные работы: *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh* and her Canaanite and Akkadian Cognates // Ugarit-Forschungen. 1986. Vol. 18. P. 138–146; *Westenholz J.G.* Tamar... P. 250–255. Обзоры в работах, посвященных проблемам «культовой проституции» и смежным темам, см.: *Assante J.*

Prostitute or Single Woman... P. 44–45; *Henshaw R.* Op. cit. P. 206–213, *Marsman H.J.* Op. cit. P. 499–502, *Budin St.* Op. cit. P. 23–25.

⁴⁰ CAD Vol. 11/1 (N). 1980. P. 63–64: '(woman dedicated to a god, usually unmarried, not allowed to have children, usually living in a *gagû*)'. Обзоры см.: *Henshaw R.* Op. cit. P. 191–195; *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 38–39; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 501–504; *Budin St.* Op. cit. P. 22–23.

⁴¹ CAD Vol. 6 (H). 1956. P. 101: 'prostitute'.

⁴² За значение 'проститутка' выступают: CAD Vol. 8 (K). 1971. P. 314–315; *Lambert W.G.* Op. cit. P. 132; *Cooper J.S.* Prostitution... P. 18–19; *Heilige Hochzeit*... P. 56–57. Специальные работы про *kezertu*: *Yoffee N.* Op. cit. P. 318–337 (более ранняя литература на с. 318, примеч. 38). Обзоры: *Henshaw R.* Op. cit. P. 197–200; *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 39–43; *Budin St.* Op. cit. P. 29–30.

⁴³ За значение 'проститутка' выступают: CAD Vol. 17/1 (Š). 1989. P. 311–312 '(a prostitute, woman connected with the temple)'; *Westenholz J.G.* Tamar... P. 251, n. 24; *Lambert W.G.* Op. cit. P. 138–139 ("used also as the conventional proper name for any prostitute"), *Cooper J.S.* Prostitution... P. 19. Обзоры см.: *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 39–43; *Budin St.* Op. cit. P. 30–31.

⁴⁴ Ср.: *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 39: "It is still not clear whether these categories (*kezertu*, *šamḫatu*) are legal, professional or descriptive".

⁴⁵ Список синонимов, в котором более редким (диалектизмы, заимствования) словам левого столбца соответствуют более распространенные эквиваленты правого. Издания: *Kilmer A.D.* The First Tablet of malku = sarru together with Its Explicit Version // JAOS. 1963. Vol. 83. P. 421–446; *Hrůša I.* Die akkadische Synonymenliste mallku-šarru. Eine Textedition mit Übersetzung and Kommentar. Münster, 2010. P. 30–147 (аналитическая транскрипция и перевод), 297–428 (партитура).

⁴⁶ *Hrůša I.* Op. cit. P. 38–39, 310.

⁴⁷ Издания: *Kilmer A.D.* Op. cit.; *Hrůša I.* Op. cit. P. 148–195 (аналитическая транскрипция и перевод), 429–459 (партитура). О том, как соотносят между собой *Malku-šarru* и *Explicit Malku-šarru*, см.: *Hrůša I.* Op. cit. P. 3–5.

⁴⁸ В значении «то же».

⁴⁹ Цит. по: *Hrůša I.* Op. cit. P. 152–155, 432–433. Все термины с точки зрения И. Груши означают 'проститутка'.

⁵⁰ Цит. по: *Cagni L.* L'eropea di Erra. Roma, 1969. P. 110.

⁵¹ Цит. по: *George A.R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Oxford, 2003. P. 628.

⁵² Ср.: *Stol M.* Birth in Babylonia and the Bible: Its Mediterranean setting. Groningen, 2000. P. 172–173.

⁵³ *Lambert W.G.* Op. cit. P. 141.

- ⁵⁴ *Henshaw R.* Op. cit. P. 215.
- ⁵⁵ *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 148.
- ⁵⁶ *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 38; *Idem.* Bad Girls... P. 32–33.
- ⁵⁷ Цит. по: *Roth M.T.* Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor. Atlanta, 1995. P. 168.
- ⁵⁸ *Lambert W.G.* Op. cit. P. 141–142.
- ⁵⁹ *Henshaw R.* Op. cit. P. 210.
- ⁶⁰ *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 33–34 (отдельно обсуждаются амбивалентный статус наложницы и ситуация с рабыней: выходя замуж за мужчину-*a'īlu*, она меняет свой статус). Похожим образом, но менее эксплицитно, см.: *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 144.
- ⁶¹ Цит. по: *Landsberger B.* Die Serie ana ittišu. Roma, 1937. P. 96–97.
- ⁶² *Ibid.* P. 99–100.
- ⁶³ *Diakonoff I.M.* Op. cit. P. 236 (*ḳadištu* – эвфемизм для *ḥarimtu*; далее И.М. Дьяконов предполагает, что наиболее успешные *ḥarimtu* старались выдать себя для соседей за *ḳadištu*); *Lambert W.G.* Op. cit. P. 141; *Henshaw R.* Op. cit. P. 212–213.
- ⁶⁴ *Lambert W.G.* Op. cit. P. 141.
- ⁶⁵ *Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 47–48.
- ⁶⁶ *Ibid.* P. 36–37, 47–48.
- ⁶⁷ Например: *Westenholz J.G.* Tamar... P. 251.
- ⁶⁸ CAD Vol. 15 (S) 1984. P. 402: *sūqu* 1a-2' 'as a place where people not belonging to organized households congregate, often with legal connotations'.
- ⁶⁹ CAD Vol. 14 (R). 1999. P. 317–321.
- ⁷⁰ *Lambert W.G.* Op. cit. P. 143; *Diakonoff I.M.* Op. cit. P. 231.
- ⁷¹ *Lambert W.G.* Op. cit. P. 143; *Cooper J.S.* Prostitution... P. 17. Ср. русское выражение «жрицы любви».
- ⁷² *Westenholz J.G.* Tamar... P. 251.
- ⁷³ *Henshaw R.* Op. cit. P. 210; *Harris R.* Op. cit. P. 156 (на примере истории термина *nadītu*).
- ⁷⁴ *Assante J.* Prostitute or Single Woman... Esp. p. 38–45.
- ⁷⁵ *Ibid.* P. 10 ("legal category all of her own"). Согласно Ю. Ассант, всего было четыре взаимоисключающих возможности: дочь человека-*awīlu*, жена человека-*awīlu*, *ḥarimtu* и рабыня (*Idem.* Bad Girls... P. 31–32). В качестве предтечи можно назвать Дж. Вестенхольц (*Westenholz J.G.* Tamar... P. 262: "women whose sexuality not regulated"). За ними последовала также Ст. Бюдин (*Budin St.* Op. cit. P. 26–29).
- ⁷⁶ Например, документы об удочерении (*Assante J.* Prostitute or Single Woman... P. 15–19), контракт из Нузи HSS 5 11 (*Ibid.* P. 19–22), закон Lipit-Ishtar 27 про сына, рожденного от *ḥarimtu* (*Ibid.* P. 28).
- ⁷⁷ *Ibid.* P. 12.
- ⁷⁸ *Ibid.* P. 63.
- ⁷⁹ *Ibid.* P. 11 ("she is represented as having a strong sexual nature").

⁸⁰ См. *Marsman H.J.* Op. cit. P. 416–419.

⁸¹ *Westenholz J.G.* Tamar... P. 251. Ср.: *Marsman H.J.* Op. cit. P. 549 – про ситуацию с евр. *ḳādēšā*.

⁸² В 3Ц 15:12 τελετή ‘таинство’; в Ос 4:14 τετελεσμένος ‘посвященный в таинства’; в Быт 38:21–22 πόρνη ‘проститутка’; во Втор 23:18 *ḳādēš* и *ḳādēšā* переводятся четырьмя словами: πόρνη ‘проститутка’, πορνεύων ‘занимающийся проституцией’, τελεσφόρος ‘участник(ца) таинства’ и τελεσκόμενος ‘посвященный в таинства’; в Иов 36:14 ἄγγελος ‘посланник’; в 3 Цар 14:24 σύνδεσμος ‘связь’, в 3 Цар 22:47 συμπλοκή ‘совокупление’; в 2Ц 23:7 *ḳādēšīm* транскрибируется кадишц.

⁸³ Ср. угаритское *ḳdš* (DUL. P. 696). Термин встречается в списках храмового персонала, обычно *ḳdšm* соседствует с *khnm* ‘священники’. По всей видимости, храмовые служители *ḳdšm* мало отличались по своему социально-экономическому статусу от *khnm*, а их функции были схожи с функциями израильских левитов. См. также: *Westenholz J.G.* Tamar... P. 249–250; *Henshaw R.* Op. cit. P. 222–225; *Budin St.* Op. cit. P. 45–47.

⁸⁴ BDB. P. 873; HALOT s.v.

⁸⁵ Обсуждение Втор 23:18–19 в контексте проблемы «культурной проституции»: *Fischer E.J.* Op. cit. P. 232–234; *Goodfriend E.A.* Could keleb in Deuteronomy 23.19 Actually Refer to a Canine? // *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* / Eds. D.P. Wright, D.N. Freedman, A. Hurvitz. Winona Lake, 1995. P. 381–397; *Bird Ph.A.* Prostitution in the Social World and Religious Rhetoric of Ancient Israel // *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World* / Eds. Ch.A. Pharaone, L.K. McClure. Madison, 2006. P. 49.

⁸⁶ В научной литературе можно встретить три основные возможности: 1) *kālāb* – обозначение для проститутки мужского рода или гомосексуала, а *māḥīr* – плата, которую он получает за свои услуги; 2) *kālāb* – обозначение должности служителя культа, а *māḥīr* – его заработная плата (*Van der Toorn K.* *Cultic Prostitution...* P. 511); 3) *kālāb* – собака в буквальном смысле, а *māḥīr* – то, что было на нее выменено (традиционная еврейская интерпретация; в ее защиту выступает *Goodfriend E.A.* Op. cit. P. 387–396; как одна из возможностей упоминается: *Fischer E.J.* Op. cit. P. 234, *Tigay J.H.* Op. cit. P. 216).

⁸⁷ *Van der Toorn K.* *Cultic Prostitution...* P. 511; *Goodfriend E.A.* Op. cit. P. 386. При этом *ḳādēš* и *kālāb* обычно также понимаются как синонимы (и тогда имеем следующую структуру параллельных терминов: a b a' b'). Реже можно встретить точку зрения, что отношения между двумя парами терминов различны (a b a' c). Второй подход см., например: *Ibid.*

⁸⁸ *Fischer E.J.* Op. cit. P. 232–233; *Budin St.* Op. cit. P. 36.

⁸⁹ Дж. Тигай делает вывод, что тема обоих законов – сексуальные практики и отклонения: оба слова *zōnā* и *ḳādēšā* обозначают обычных проституток, *ḳādēš* в данном контексте – проститутка мужского рода, или гомосексуал (*Tigay J.H.* Op. cit. P. 215–216).

⁹⁰ Анализ фрагмента в работах, посвященных проблемам «культовой проституции» и смежным темам: *Fischer E.J.* Op. cit. P. 234–235; *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 134–135; *Bird Ph.A.* “To Play the Harlot”: An Inquiry into an Old Testament Metaphor // *Gender and Difference in Ancient Israel* / Ed. by P.L. Day. Minneapolis, 1989. P. 83–89; *Idem.* Prostitution... P. 49–52; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 549–550. Пример обращения с ним как со свидетельством о культовой проституции: *Andersen F.I., Freedman D.N.* Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary. N.Y., 1980. P. 369.

⁹¹ *Harax legomenon* [*piel* от корня *prd* с общим значением ‘отделять(ся)’], точное значение неизвестно. Перевод «уединяются» пользуется наибольшей популярностью, хотя и является гадательным. В качестве альтернативной возможности можно привести интерпретацию Андерсена и Фридмана ‘разделявают туши’ (*Andersen F.I., Freedman D.N.* Op. cit. P. 370).

⁹² Первым, кто предложил такое понимание, был М. Грубер (*Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 134). См. также: *Tigay J.H.* Op. cit. P. 81; *Adams K.* Metaphor and Dissonance: A Reinterpretation of Hosea 4:13–14 // *JBL*. 2008. Vol. 127. P. 302. Таким же точно образом в период расцвета гипотезы о культовой проституции оба эти слова понимались как обозначения для «культовой проститутки» (см., например: *Andersen F.I., Freedman D.N.* Op. cit. P. 370).

⁹³ *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 134, n. 5; *Goodfriend E.A.* Op. cit. P. 385.

⁹⁴ *Keefe A.A.* Woman’s Body and the Social Body in Hosea. Sheffield, 2001. P. 102.

⁹⁵ *Fischer E.J.* Op. cit. P. 234–235 (с точки зрения Е. Фишера, однако, *zōnōt* следует понимать не буквально, а как метафорическое обозначение *ḵadēšōt*); *Bird Ph.A.* “To Play the Harlot”... P. 80–83; *Henshaw R.* Op. cit. P. 245; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 549–550; *Miller J.E.* A Critical Response to Karin Adam’s Reinterpretation of Hosea 4:13–14 // *JBL*. 2009. Vol. 128. P. 505–506.

⁹⁶ Анализ этого сюжета в работах, посвященных проблемам «культовой проституции»: *Fischer E.J.* Op. cit. P. 231–232; *Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 135; *Westenholz J.G.* Tamar... P. 246–249; Haase 1990:104–117; *Marsman H.J.* Op. cit. P. 548–549. Примеры обращения с ним как со свидетельством о культовой проституции: *Astour M.C.* Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs // *JBL*. 1966. Vol. 85. P. 185–196; *Day J.* Op. cit. P. 3.

⁹⁷ Так в LXX (λόρνῃ) и еврейской экзегезе. Первым среди современных исследователей на защиту этой интерпретации встал М. Грубер (*Gruber M.I.* Hebrew *qēdēšāh*... P. 135). Этот подход отражен также в работах: *Van der Toorn K.* Cultic Prostitution... P. 510; *Tigay J.H.* Op. cit. P. 81; *Dearman J.A.* Op. cit. P. 364.

⁹⁸ Gruber M.I. Hebrew *qēdēšāh*... P. 135.

⁹⁹ Ср.: Fischer E.J. Op. cit. P. 232 (“If *zōnā* and *ḵadēšā* are considered interchangeable terms, the Adullamite’s carefully worded question and the townsmen’s negative reply (vs. 21) make little sense”).

¹⁰⁰ Ср. про мотив контрастов: Budin St. Op. cit. P. 40–42.

¹⁰¹ Так, например, тот факт, что Тамар закуталась в покрывало, многих обескураживает, поскольку предполагается, что покрывало должно было служить отличительной чертой замужней женщины, а не проститутки (ср. ассирийский закон, который рассматривался в разделе 3). Далее исследователи задаются вопросом, должна ли была *ḵadēšā* (будь то культовая служительница или «культовая проститутка») закутываться в покрывало. Все эти дискуссии в конечном счете оказываются бесплодными, поскольку нам слишком мало известно об обычаях, принятых в древнем Ханаане. В то же время потребность закутаться в покрывало по логике сюжета у Фамарь была и так, поскольку ей нужно было остаться неузнанной своим тестем. Отождествлению с проституткой могло способствовать не покрывало, а место расположения – у дороги, на котором рассказчик особо заостряет свое внимание.

¹⁰² В комментариях: Speiser E.A. Genesis: A New Translation with Introduction and Commentary. N.Y., 1964. P. 300; Sarna N.M. Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Philadelphia, 1989. P. 269; в специальных работах: Fischer E.J. Op. cit. P. 232; Westenholz J.G. Tamar... P. 248.

¹⁰³ Westenholz J.G. Tamar... P. 247.

¹⁰⁴ Ibid. P. 251.

¹⁰⁵ Ibid. P. 248.

¹⁰⁶ Gruber M.I. Hebrew *qēdēšāh*... P. 133–148; Van der Toorn K. Cultic Prostitution... P. 510–513; Goodfriend E.A. Op. cit. P. 384–385; Tigay J.H. Op. cit. P. 81, 216.

¹⁰⁷ Westenholz J.G. Tamar... P. 248 (“it is contrary to reason to separate the male and female counterparts of the same office”); Day J. Op. cit. P. 3.

¹⁰⁸ Gruber M.I. Review // Review of Biblical Literature. 2009. № 6. Reviewed work: Budin St. Op. cit.

¹⁰⁹ Gruber M.I. Hebrew *qēdēšāh*... P. 148.

¹¹⁰ DCH Vol. 7. 195, 204; Bird Ph.A. “To Play the Harlot”... P. 87–88; Westenholz J.G. Tamar... P. 248; Budin St. Op. cit. P. 33–34; Adams K. Op. cit. P. 304–305.

¹¹¹ Marsman H.J. Op. cit. P. 519.

¹¹² Westenholz J.G. Heilige Hochzeit... P. 43–62.

¹¹³ Cooper J.S. Sex and the Temple... P. 49–57.

¹¹⁴ Книга Ст. Бюдин (Budin St. Op. cit.) целиком посвящена античным источникам; статьи Дж. Купера (Cooper J.S. Sacred Marriage...; Idem. Sex and the Temple...) и Дж. Вестенхольца (Westenholz J.G. Heilige Hochzeit...) – исключительно месопотамской ситуации.

¹¹⁵ В качестве примера можно привести книгу Р. Хеншоу (*Henshaw R.* Op. cit.).

¹¹⁶ Про маргинализацию роли женщин в общественной жизни и официальном культе со становлением монархии в Израиле см.: *Yee G.* “She Is Not My Wife and I Am Not Her Husband”: A Materialist Analysis of Hos 1–3 // *Biblical Interpreter*. 2001. Vol. 9. P. 366.

¹¹⁷ Единственная работа, в которой нам встретилось предлагаемое здесь сопоставление: *Marsman H.J.* Op. cit. P. 549.

Т.Л. Александрова

ИМПЕРАТРИЦА ЕВДОКИЯ И ПЕРВАЯ РЕДАКЦИЯ ГОМЕРОВСКОГО ЦЕНТОНА (к вопросу об авторстве)

В статье рассматривается вопрос авторства первой редакции Гомеровского центона (1НС). На основании сопоставления 1НС со стихотворным предисловием епископа Патрикия делается вывод, что по сравнению с его вариантом центона 1НС значительно расширена по образцу латинского Вергилианского центона Пробы. Вместе с тем сопоставление 1НС со стихотворным предисловием императрицы Евдокии позволяет увидеть, что именно в этой редакции отражена особенность, указанная Евдокией: наличие в тексте большого количества «сдвоенных» (т. е. подряд цитируемых) гомеровских строк, которые придают 1НС «гомеровский колорит». В итоге делается вывод, что 1НС преимущественно отражает авторство Евдокии.

Ключевые слова: императрица Евдокия, Патрикий, Гомеровский центон, авторство, позднеантичная литература, византийская литература.

Сведения о том, что императрица Евдокия (ок. 401–460), супруга императора Феодосия II, известная также как поэтесса, составила центон о жизни Христа, содержатся в Хронике Иоанна Зонары (XII в.)¹ и подтверждаются указаниями в дошедших до нас списках самого центона. Однако, поскольку он дошел до нас в нескольких редакциях, возникает вопрос, какая из них принадлежит Евдокии. Вопрос осложняется еще и тем, что Евдокия начинала свою работу не с нуля, а имея уже вполне готовый центон некоего епископа Патрикия.

По-настоящему серьезное исследование гомеровских центонов началось лишь в последние десятилетия XX в., однако в настоящее время мы располагаем уже несколькими вышедшими подряд из-

даниями гомеровских центонов, в том числе критическим изданием Р. Скембры². Он выделяет две полные редакции: пространную (1НС) и краткую (2НС), а также три фрагментарных, приближающихся к одной или к другой. Разницу между полными редакциями легко увидеть, сопоставив их содержание.

1НС	2НС
Вступление (1–205)³	Вступление (1–80)
Благовещение (206–274)	Благовещение (81–137)
О Рождестве Христовом (275–289)	О Рождестве Христовом (138–230)
Поклонение волхвов (290–306)	Поклонение волхвов (231–242)
Избиение младенцев (307–329)	Избиение младенцев (123–135)
Бегство в Египет (330–364)	Бегство в Египет (254–280)
Об Иоанне Крестителе (365–432)	Об Иоанне Крестителе (281–340)
Крещение Христово (433–461)	Крещение Христово (341–399)
Призвание апостолов (462–522)	
	Искушение от диавола (400–415)
Народ собирается ко Христу (523–534)	
Брак в Кане Галилейской (535–634)	Брак в Кане Галилейской (449–508)
	О воскрешении дочери Иаира (509–577)
Исцеление расслабленного (635–701)	Исцеление расслабленного (578–616)
Исцеление, совершенное в субботу в Иерусалиме (702–734)	Исцеление, совершенное в субботу в Иерусалиме (617–654)
О воскрешении дочери Иаира (735–815)	
Исцеление многих больных (816–823)	
Исцеление сухорукого в субботу (824–858)	
	Исцеление слепорожденного (655–673)
Исцеление слепца близ Иерихона (859–930)	Исцеление двух слепцов близ Иерихона (674–728)
Исцеление герасенского бесноватого (931–999)	
	Исцеление прокаженного (729–738)
	Исцеление тещи Петровой от лихорадки (739–780)

О кровоточивой (1000–1052)	
	Исцеление герасенского бесноватого (781–815)
	Исцеление глухонемого (832–847)
	Иисус слышит молитву женщины-язычницы (848–866)
	О сыне вдовицы (867–897)
Беседа с самарянкой у колодца (1053–1160)	Беседа с самарянкой у колодца (898–940)
	О кровоточивой (941–960)
	Иисус избавляет от беса одержимого отрока (961–990)
	Преображение Иисуса (991–1033)
	Прекращение бури (1034–1068)
	Насыщение пяти тысяч (1069–1102)
	Хождение по водам (1103–1123)
Насыщение четырех тысяч (1161–1235)	Насыщение четырех тысяч (1124–1156)
О воскрешении Лазаря (1236–1306)	О воскрешении Лазаря (1157–1221)
	Вход Господень в Иерусалим (1222–1236)
	Изгнание торгующих из храма (1237–1297)
	О власти Иисуса (1298–1318)
Помазание Иисуса в Вифании (1307–1333)	Помазание Иисуса в Вифании (1319–1337)
Предательство Иуды (1334–1351)	Предательство Иуды (1338–1354)
Вечеря Господня (1352–1542)	Вечеря Господня (1355–1508)
Молитва в Гефсиманском саду (1543–1616)	Молитва в Гефсиманском саду (1509–1534)
Взятие Иисуса под стражу (1617–1766)	Взятие Иисуса под стражу (1534–1596)
Отречение Петра (1767–1824)	Отречение Петра (1597–1623)
Иисус перед Пилатом (1825–1861)	Иисус перед Пилатом (1624–1640)
О распятии (1862–1939)	О распятии (1641–1703)
О смерти Иисуса (1940–2039)	О смерти Иисуса (1704–1751)
Положение во гроб (2040–2158)	Положение во гроб (1752–1814)
О воскресении Христовом (2159–2332)	О воскресении Христовом (1815–1906)
Вознесение (2333–2354)	Вознесение (1907–1948)

Из представленной таблицы явствует, что редакции во многом близки. В 1НС количество эпизодов несколько меньше, но сами эпизоды пространнее, в 2НС – наоборот. События земной жизни Христа в обеих редакциях охвачены полностью: от Благовещения до Вознесения. Во вступлении 1НС также дается краткий рассказ о сотворении мира и о предвечном замысле Творца. 1НС считается более ранней и более совершенной по композиции. В 2НС многие эпизоды просто «перекроены» из тех же гомеровских строчек. Вместе с тем 1НС имеет приметную особенность: в текст нередко включаются по две-три, а иногда даже по шесть-семь строчек, взятых подряд.

Несмотря на огромный объем проделанной в последние годы работы, вопрос об авторстве центонов так и остается открытым. Притом что известны имена и предисловия двух создателей центона, Патрикия и Евдокии, связать одну редакцию с его, а другую – с ее именем оказалось невозможным. В рукописях 2НС названы также имена некоего «философа Оптима», чье имя идет после Патрикия и перед Евдокией, и Космы Иерусалимского (Маюмского). В отношении Евдокии мнения исследователей и издателей разделились. М. Ашер считает, что ей принадлежит пространная редакция, к тому же склоняется М. Уитби⁴. А. Людвиг⁵, А.-Л. Рей⁶ – что краткая, хотя признают, что и она подверглась последующей переработке. Р. Скембра высказывает свои предположения довольно нерешительно: по его мнению, большее распространение редакции 1НС свидетельствует в пользу того, что именно эта редакция одобрена и откорректирована Евдокией, но ничего не говорит о степени ее участия. Он подчеркивает, что вторая редакция базируется на первой, а первая в большей мере хранит следы первоначальной редакции Патрикия. Впрочем, как уже отмечалось исследователями, для Скембры вопрос авторства не принципиален: его интересуют сами редакции центона⁷. Б. Сауэрс пишет, что «мы можем с большей уверенностью говорить об отдельных перикопах внутри центона, принадлежащих авторской или, если выражаться более осторожно, редакторской руке Евдокии»⁸.

В целом осторожность и консерватизм большинства исследователей в этом вопросе объясняется целым рядом причин: это и попятная нерешительность при выборе из четырех авторов, и укоренившийся гиперкритицизм в отношении творческих способностей Евдокии, явившийся реакцией на обилие легенд, окружающих ее имя. К тому же, как было сказано, серьезные исследования в этой области начались совсем недавно.

Тем не менее представляется, что вопрос о степени участия Евдокии можно решить с достаточной уверенностью на основании

имеющихся материалов: двух стихотворных предисловий к центону (Патрикия и самой Евдокии), дающих возможность составить некоторое представление о принципах работы каждого из авторов. В решении этой задачи помогает также анализ композиции центона в сравнении с композицией латинского Вергилианского центона Пробы, который, по всей видимости, послужил образцом именно для Евдокии.

Предисловие Патрикия⁹ таково:

Книга Патрикия это, священнослужителя Бога,
 Дело великое он совершил: из Гомерово́й книги
 Чудные выбрал слова и во славную песнь преложил их,
 Весть принеся о деяниях непобедимого Бога.
 Как Он явился в собрание людей, как образ воспринял 5
 Мужеский, как до рожденья во чреве Девы Пречистой
 Прятался, будучи мал, Он, крутом земным неместимый.
 Как он сосал молоко из груди Богородицы-Девы.
 Ирод как погубил забот не знавших младенцев,
 Муж безрассудный, желая сгубить бессмертного Бога, 10
 И как омыл Иоанн Его струями речными.
 Как Он двенадцать мужей избрал, друзей непорочных,
 Скольких людей исцелил и здоровыми члены соделал,
 Скольких болезней изгнал, слепоту от очей удалил Он.
 Как прекратил истечение кровей у жены злополучной, 15
 Той, что украдкой коснулась одежд своею рукою.
 Скольких, тяжелой судьбой гнетомых, Он, избавляя,
 Вывел из бездны земной, провождая к ясному свету.
 Как Он оставил в пример Страстей спасительных память,
 Смертною связан рукой и тяжкою цепью окован, 20
 Доброю волей, – ведь кто бы сумел из людей земнородных
 Мощного Бога сковать, когда бы не Сам Он позволил?
 Как, умерев, сокрушил он врата железные ада,
 Сонмище праведных душ как возвел на высокое небо.
 Как в третий день из мертвых воскрес с зарею пресветлой 25
 Сын безначального Бога-Отца, дающий начало.

Из этого предисловия явствует, что Патрикий (если, конечно, это он сам говорит о себе в третьем лице¹⁰) считал свой труд вполне законченным: он рассказал в нем всю историю земной жизни Спасителя, от Его явления на землю до Воскресения. Очевидно, в предисловии он дает не просто перечисление евангельских событий, но рассказывает об эпизодах, нашедших отражение в его про-

изведении. Таким образом, композицию центона Патрикия можно представить следующим образом:

1. Повествование о событиях до Рождества (вероятно, краткое вступление и рассказ о Благовещении).
2. О Рождестве.
3. Об избииении младенцев.
4. О крещении Иисуса.
5. О призвании апостолов.
6. Об исцелениях, в том числе о возвращении зрения слепым и о кровоточивой (возможно, это не полный перечень эпизодов с чудесами).
7. Несколько неопределенное повествование о выведении людей «из земной бездны к ясному свету» (возможно, это еще какие-то повествования об исцелениях или рассказ о Евхаристии).
8. О Страстях Христовых.
9. О сошествии Христа во ад и об изведении оттуда праведников.
10. О Воскресении.

Все эти эпизоды присутствуют как в 1НС, так и в НС2, поэтому сам по себе этот перечень не слишком информативен. Поскольку Патрикий ничего не говорит ни о предвечном совете Бога-Отца, ни о Вознесении, можно предположить, что его повествование ограничивалось лишь непосредственно земной жизнью Христа и Его воскресением.

Второе сохранившееся предисловие, как уже было сказано, атрибутируется Евдокии. Следует отметить, что по имени она в нем не названа. Однако очевидно, что автор предисловия – женщина. Хотя порой делаются робкие попытки усомниться в авторстве Евдокии, едва ли они оправданны: если женщина-автор не называет своего имени, значит, она предполагает, что ее имя и так будет известно читателям. Для царицы такой взгляд более естественен, чем для женщины среднего социального статуса. К тому же многочисленные надписания, атрибутирующие труд именно Евдокии, и отсутствие других женских имен говорят сами за себя.

Предисловие¹¹ называется «апологией» – т. е. поэтесса как бы оправдывается, что подвергла изменениям чужой труд, и при этом не хочет лишиться славы его первого творца, Патрикия.

Вот достоверный рассказ о песни богоприятной:
 Книгу сию написал, премудро составив, Патрикий,
 Он, несомненно, хвалы бессмертной за это достоин,
 Первым из всех предприняв такое славное дело.
 Все же при этом не всю поведал он истину миру,

Да и гармонию слов не везде соблюл безупречно,
 Да и не все сохранил слова, свою песнь сочиняя¹²,
 Те, что из медного сердца изнес Гомер безупречный.
 Я же, увидев, что труд достославный лишен завершенья,
 В руки свои приняла священные эти страницы. 10
 И, беспорядок в словах заметив, тотчас прилежно
 Все из книги премудрой изъяла, что было в ней лишним,
 То же, что он упустил, сама на эти страницы
 Вновь написала, придав святую гармонию слову.
 Если же кто-то и нас упрекнет, сочтя недостойным 15
 То, что много двойных мы в книгу вставили строчек,
 Взяв из гомеровых слов, вопреки заветам искусства,
 Пусть он помыслит, что многое делаем мы поневоле.
 Если кто слушать начнет Татиана премудрого песни,
 Гимнов слагателя, тот, им внимая, слух свой утешит, 20
 <Строк двойных не найдя, какие поэт бы добавил,
 К песне своей, позаимствовав их из песен Гомера,
 И при помощи их свое творенье составил>¹³.
 Пел он, однако ж, троян воинственных грозную битву,
 И как ахейцев сыны разрушили город Приамов, 25
 Трою святую, притом что на поле битвы суровой
 Вместе сходились не раз в жестокой, яростной схватке
 Рати бессмертных богов и рати мужей земнородных,
 Те, что воспеты потом в меднозвонной песни Гомера.
 Ну а Патрикий, сию написавший мудрую книгу, 30
 Не об ахейских сынах говорил, – о роде евреев,
 И не бесовскую рать богоборную в песне восславил,
 Но в стихах восхвалял с Отцом бессмертного Сына.
 Так до конца довести сей труд привелось нам обоим: 35
 Вместе с Патрикием – мне, всего лишь женщине слабой!
 Честь ж среди человеков Тому Одному да воздается,
 <Кто прежде всех заложил великого зданья основы,
 Вновь возродив прекрасную славу смертного рода>¹⁴.

В этой апологии ничего не сказано о композиции. Тем не менее Евдокия называет труд Патрикия «полуоконченным» (ἡμιτέλεστος). Ее редакция не сводилась к устранению «беспорядка» (того, что сложилось «οὐ κατὰ κόσμον») и изъятию отдельных слов или строк, но также состояла в дополнении текста и придании ему «святой гармонии» (ἁρμονίᾳ ἱερῇ). Незавершенность текста Патрикия поэтесса, судя по всему, видит не в том, что в нем недостаточно отражены события земной жизни Христа, а в том, что использованы

не все возможности, которые дает гомеровский текст. Этот момент представляется весьма важным.

По словам известного итальянского исследователя античной поэзии Э. Ливреа, эта апология «свидетельствует о глубоко интеллектуальном подходе и о теоретическом самосознании, которое заставляет предположить в авторах проблески таланта». По его мнению, «это так ясно выражено в сжатом и лаконичном вступительном слове, что все “хулители” Евдокии, древние и современные, должны были бы над ним поразмыслить или хотя бы его прочитать»¹⁵.

По-видимому, на основании двух этих предисловий еще в греческой рукописной традиции принято было давать пояснения, что центон был составлен (συνετέθη) Патрикием и исправлен (διωρθώθη) Евдокией, что приводит к мысли, будто ее участие было незначительным. Однако, насколько можно судить по предисловию Евдокии, она говорит о себе не только как о редакторе, но как о соавторе данного произведения.

Если сравнивать перечень эпизодов в предисловии Патрикия с обеими сохранившимися редакциями, разница очевидна: Патрикий начинает с явления в мир Христа и заканчивает Его воскресением, между тем как и в 1НС, и в 2НС повествование начинается еще до Рождества Христова и заканчивается Его Вознесением. Однако здесь довольно значительно расхождение между сохранившимися редакциями: вступление 1НС намного пространнее (более 200 стихов по сравнению с 80 стихами второй редакции, где оно выглядит сокращенным и даже скомканным). Что касается вступления 1НС, то оно начинается с сотворения мира и человека, грехопадения прародителей, рассказа о домостроительном замысле Отца о спасении человечества и послушании Сына. Стоит обратить внимание и на то, какое место в обеих сохранившихся редакциях занимает раздел, посвященный Тайной вечере, где объясняется смысл таинства Евхаристии. В 1НС он занимает около 200 стихов, в 2НС – более 150. Таким образом, в 1НС простой пересказ евангельских событий преобразуется в поэму об осуществленном Христом спасении человеческого рода и явно несет на себе печать яркой индивидуальности автора. Скембра склонен думать, что это индивидуальность Патрикия, который, судя по предисловию, был неплохим поэтом. Однако если замысел принадлежал ему, то довольно странно, что он о нем умалчивает, ограничиваясь простым перечислением эпизодов. Молчание о замысле Евдокии более понятно, поскольку она вообще не считает нужным говорить отдельно о композиции, характеризуя всю переработку как «придание слову святой гар-

монии». Скромность, с которой царица говорит о своем участии, несомненно, несет печать «царственного смирения», присущего не только Евдокии, но и широко практикуемого при византийском дворе как непрременный атрибут «благочестивых государей»¹⁶.

Весьма интересен подзаголовок к центону, сохранный в парижской рукописи gr. 388, содержащей 2НС: «О благоволении Отца и послании Сына». По смыслу такое название гораздо больше подходит к 1НС, и в нем звучит слово «благоволение», *eûdokia*, созвучное имени Евдокии. Это имя, полученное императорской невестой Афинаидой при крещении, стало смыслообразующим в ее жизни. Не случайно сохранилось предание о том, что Евдокия выстроила стены Иерусалима, отталкиваясь от псаломского стиха: «Ублажи, Господи, благоволением Твоим Сиона и да созиждутся стены Иерусалимские»¹⁷. В принципе, наличие этого заголовка в рукописи 2НС, а также присутствие в ней апологии Евдокии давало исследователям возможность атрибутировать Евдокии эту редакцию¹⁸, однако ряд особенностей редакции 1НС указывают на то, что именно ее с наибольшей вероятностью можно усвоить царственной поэтессе. Причина же сохранения заголовка в 2НС, по-видимому, оговорена в надписании к этой же рукописи: это труд «Патрикия епископа, и Оптима философа, и Евдокии Августы, и Космы Иерусалимского», *tῶν πάντων εἰς ἑνὸς συνθήματος ἐκλογήν* – т. е. это подборка центонов, составленная из произведений всех авторов¹⁹. Неудивительно, что заглавие центона Евдокии попало в качестве общего. Правда, возникает вопрос, почему это название не донесли другие рукописи, но подобные вопросы далеко не всегда находят определенный ответ. Как бы то ни было, можно утверждать, что составитель 2НС имел в своем распоряжении рукопись 1НС вместе с предисловием Евдокии и, по-видимому, авторским подзаголовком.

Основания для атрибуции 1НС Евдокии следующие. Прежде всего, композиция 1НС, по всей очевидности, несет на себе следы влияния латинского Вергилианского центона Фальтонию Пробы. Вергилианский центон охватывает события обоих Заветов, Ветхого и Нового, но очень компактивно (он вообще невелик по объему – всего 695 стихов). Соотношение эпизодов в I части Вергилианского центона и вступлении к 1НС также можно представить в виде таблицы. Подзаголовки Вергилианского центона куда более многочисленны, но содержание не всегда соответствует им в точности: например, рассказ о том, что было создано в каждый из шести дней творения, не выдерживает библейской последовательности и фактически весьма схож с повествованием о сотворении мира в 1НС.

Вергилианский центон Пробы	НС1, вступление
Обращение к Богу (29–56)	Обращение к слушателям (1–7)
О сотворении мира (57–64)	О сотворении мира (8–29)
Об отделении света от тьмы (стихи 65–71)	О четырех райских реках (3–32)
О четырех временах года (72–83)	
О том, что было создано в каждый из шести дней (84–116)	
О создании первого человека (117–123)	Об Адаме, Еве и о Змее (33–45)
О появлении Евы (124–137)	
О наставлениях Бога (138–148)	
О запретах (149–159)	
О красотах рая (160–174)	Змей говорит о красотах рая (45–58)
Об искушении от Змея (175–198)	Змею удается убедить Еву (48–67)
Совращенная Ева совращает мужа (199–207)	О преслушании Евы; проклятие Евы (68–87)
Они видят себя обнаженными и делают себе повязки (208–216)	
Адам скрывается (217–221)	
Бог бранит Адама (222–233)	
Адам оправдывается (234–244)	
Бог проклинает Змея (245–252)	
Бог проклинает Адама и Еву и изгоняет их из рая (253–278)	
Ева рождает двух сыновей (279–285)	
Убийство Авеля (286–290)	
Бог разгневан и мстит человеческому роду (291–307)	
Всемирный потоп и спасение Ноя (308–317)	
Завет Бога, данный людям после потопа (318–333)	
	О домостроительстве спасения людей (68–87)
	О совете Отца (88–174)
	О послушании Сына (175–201)

Новозаветная часть центона Пробы содержит следующие эпизоды:

1. Обращение к Богу (334–347).
2. О рождении Иисуса Христа и небесных предзнаменованиях (348–358).
3. Страх Ирода и желание убить Младенца (359–373).
4. Дева с Младенцем бежит в Египет (374–381).
5. Христос проповедует в храме, и все восхищаются Им (382–389).
6. Свидетельство Иоанна о Христе (390–396).
7. Христос принимает крещение от Иоанна, и дух Божий сходит с небес (397–401).
8. Многие принимают крещение вместе с Христом, и с небес слышится глас (402–420).
9. Все радуется приходу Господа (421–430).
10. Искушение Христа Дьяволом и бегство последнего (431–457).
11. Господь избирает себе учеников, наставляет их, за ними следует народ (458–485).
12. Наставляет учеников, говорит о грядущем суде (486–502).
13. Некто задает вопрос о вечной жизни, ответ Господа (503–528).
14. Христос садится на молодого осла и отправляется в путь (529–535).
15. Христос изгоняет из храма всех продающих и покупающих в храме (536–546).
16. Ученики подвергаются опасности в море (547–560).
17. Христос проходит по волнам (561–577).
18. Вечеря и предсказание о предательстве Иуды (578–597).
19. Бегство Апостолов, жалоба Петра на товарищей (598–608).
20. Первосвященники и народ против Христа, распятие (609–633).
21. Землетрясение и небесные знамения (634–639).
22. Христос спускается в подземное царство (640–646).
23. Воскресение Христа на третий день и Его появление, несмотря на запертые двери и стражу, перед учениками (647–664).
24. Наставление Христа Апостолам и прощание с ними (665–680).
25. Вознесение Христа на небо (681–695).

Примечательно, что в центоне Пробы очень невелика доля эпизодов, посвященных чудесам, – эта особенность сближает с ним 1НС.

Центон Пробы был создан во второй половине IV в. и теоретически мог быть знаком и Патрикию²⁰. Но поскольку мы не располагаем никакими сведениями об этом поэте-епископе, невозможно сказать, знал ли он латынь и был ли ему доступен текст центона.

Между тем о Евдокии совершенно точно известно, что латынь она знала²¹, а кроме того, список Вергилианского центона, несомненно, был ей доступен: его экземпляр был преподнесен от лица западного императора – восточному, о чем свидетельствует посвящение, во многих рукописях прилагаемое к центону²². Можно спорить, имелся ли в виду в этом посвящении муж Евдокии Феодосий II, или его отец Аркадий, но в любом случае список находился в дворцовой библиотеке, и Евдокия, интересовавшаяся новейшей латинской поэзией, разумеется, могла им пользоваться.

В апологии Евдокия указывает еще на одну существенную особенность своего стиля, которую можно было бы даже посчитать недостатком: обилие вставленных двойных строчек. Здесь употреблено слово-гапакс *δοῖς*, по-разному понимаемое исследователями. М. Ашер и вслед за ним Б. Сауэрс²³ считают, что оно означает «двойная строчка»; ряд других исследователей, в том числе Р. Скембра, понимают его как «двусмысленность». Пример такой двусмысленности Скембра видит, в частности, в двойном понимании слова *δοῖόνιος*, имеющего у Гомера значение то «божественный», то «удивительный», то просто в обращении «несчастный», в центоне же используемого в смысле «одержимый»²⁴. Но подобное переосмысление значения является не погрешностью, а скорее частью искусства поэта-центониста и не требует оправданий. Поэтому представляется, что осмысленно и приемлемо только первое понимание²⁵. Слово *δοῖς* является лишь более подходящим по законам просодии эпическим эквивалентом простого слова *δύς* – «двойка».

Евдокии, скорее всего, было известно и предисловие Авзония к вергилианскому «Свадебному центону», в котором поэт излагал правила составления центонов: «Это стихотворение, крепко сложенное из отрывков, взятых из разных мест и с разным смыслом, но так, чтобы соединились или два полустишия в один стих, или два стиха не подряд: брать же два стиха подряд – уже нелепо, а три подряд – совсем смешно. Рассечение же стихов на полустишия делается по всем цезурам, какие возможны в героическом размере»²⁶.

Эти правила учитывала и латинская поэтесса Проба, составившая Вергилианский центон о событиях Ветхого и Нового Завета. В нем около половины всех стихов составлены из полустиший, примерно 40% – из целых строк, доля же двойных строк, взятых подряд, невелика²⁷. По-видимому, в исходной редакции центона в основном были использованы целые строки Гомера и собственные добавления Патрикия; или же стихи, составленные из полустиший, несли в себе погрешности, которые не удовлетворяли Евдокию и которые она последовательно устраняла.

Как уже было сказано, обилие двойных, взятых подряд строк – отличительная особенность 1НС, бросающаяся в глаза с первого эпизода²⁸:

«Слушайте, сонмы несметные наших друзей и соседей! ²⁹	И17.230+
Смертных, себя насыщающих хлебом, земли поселенцев,	О8.222
Всех, как живущих к востоку, где Эос и Гелиос всходят,	О13.240
Так и живущих на запад, где область ночи туманной.	О13.241³⁰
5. Я вам поведаю, что мне в персях сердце внушает,	И8.6
Чтобы познали вы истинно Бога и смертного Мужа,	И5.128+
Бога, Того, Кто и смертных и вечных сил Повелитель!	И.12.242
Все сотворил Он на свете: и землю, и небо, и море,	И18.483
Солнце, в пути неистомное, полный серебряный месяц,	И18.484
10. Также прекрасные звезды, какими венчается небо:	И18.485
Видны в их сонме Плеяды, Гиады и мощь Ориона,	И18.486
Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый,	И18.487
(Той, что всегда обращается, вечно блюдя Ориона);	И.18.488
Птиц быстролетных и рыб, – все то, что в руки дается, –	О12.331
15. Стаей по взморью блуждающих, пищу себе добывая;	О5.67
Также дельфинов морских, и тюленей, и многих подводных	О12.96+
Чуд, без числа населяющих хладную зыбь Амфитриты.	О.12.97
Месков представил и быстрых коней, и волов крепколобоых,	И23.260
Львов грознооких, и вепрей лесных, и диких медведей,	О11.611+
20. Тварей различных, которые дышат и ползают в прахе.	И17.446+
Быстро под ними земля возростила цветущие травы,	И14.347
Лотос росистый, шафран и цветы гиацинты густые.	И14.348
Пышные вокруг зеленели луга и фиалок, и злаков	О5.72
С яркой пшеницей, и полбой, и густо цветущим ячменем,	О4.604
25. Быстротекучей водой и просторной сенью древесной.	О4.458
Яблони, груши, гранаты тут были с плодами златыми,	О7.115
Также смоковницы сладкие, заросли маслин цветущих,	О7.116
Тополи, ольхи и сладкий лиющие дух кипарисы,	О5.64
Влажные тут же луга и источники рек потаенных.	О6.124+

Из 29 строк 14 входят в упомянутые «двойки», есть даже одна «шестерка» (всего во вступлении, содержащем в разных рукописях 200–205 строк, присутствует более 60 строк, взятых подряд в количестве от двух до шести). По приведенному отрывку нетрудно заметить, что, если изъять «лишние» строки, яркая и цельная картина сотворения мира распадется. Не случайно в 2НС, где двойные строки довольно последовательно устраняются, ее и нет: те же элементы пейзажа отнесены к сцене Рождества Христова

(ст. 160–173). Таким образом, следование модели Вергилианского центона и использование двойных строк дают возможность с большой вероятностью (хотя и с некоторыми оговорками³¹) атрибутировать 1НС Евдокии. Наблюдения над «двойными строками» позволяют сделать еще ряд любопытных выводов.

Если проследить, что дает использование строк, взятых подряд, нетрудно заметить, что они служат имитации эпического повествовательного стиля. Например, при помощи их в текст вкрапляются пространственные гомеровские описания. Такова сцена крещения Иисуса Иоанном:

Но лишь явились ко броду реки с течением быстрым,	И14.433
Между реками земными прекраснейшей, сколько ни есть их,	О11.239
Сразу в потоке Его он водою омыл светлоструйной,	И16.679+
445. В водоворотах глубоких речных сокрывши от взоров.	И21.239
Светло-серебряной ризой из тонкой божественной ткани	О5.230+
Плечи одел он Ему и поясом стан препоясал.	О5.231
Под ноги после Ему привязал плесницы золотые.	И24.340

Рассказ о крещении вполне уместается в четыре первые строки. Далее следуют две взятые подряд строчки, одной из которых недостаточно для осмысленной фразы. Кроме того, строчка И24.340 без двух предыдущих теряет всякий смысл и едва ли может быть использована. Таким образом, можно предположить, что по крайней мере описательная часть, касающаяся одежды Христа, принадлежит Евдокии. Если принять эту описательность за последовательно проводимый ею принцип, то вполне вероятно, что ею же добавлено и описание, относящееся к реке:

Между реками земными прекраснейшей, сколько ни есть их

Точно так же в рассказе о браке в Кане Галилейской три пары двойных строк создают живое описание:

Там невест из чертогов, светильников ярких при блеске,	И18.492
Брачных песней при кликах, по стогнам градским провожали.	И18.493
540. Всё оглашалось пением звучным рабов и служанок.	О23.147
Дом весь от топанья ног их гремел и дрожал, и округа.	О23.146
Юноши хорами в плясках кружились; меж них раздавались	И18.494
Лир и свирелей веселые звуки; и жены кружились	И18.495

Эта сцена вообще богата описаниями (местами даже повторяющимися), поскольку гомеровский текст открывает для этого богатые возможности:

Множество сильных тельцов под ударом железа ревели,	И23.30
Вкруг поражаемых; множество коз и блеющих агнцев;	И23.31
Множество туком цветущих закленных свиней белоклыких	И23.32
Окрест разложено было на ярком огне обжигаться.	И23.33
560. Было уж роздано мясо; уж чаши вином наполнялись,	O8.470
Чаши венчали венками, вином через край налитые.	И8.232
Было приятно для всех насыщаться зажаренным мясом,	И4.345
Кубками вина сладкие пить до желания сердца.	И4.346
Тут же глашатаи их с проворными слугами вместе,	O1.109
565. Взяв, разносили питье меж всеми гостями и брашно.	O13.72
Эти мешали вино с водою в чашах огромных,	O1.110
Те ноздреватою губкой столы омывали усердно,	O1.111
Третьи же мяса куски, разделяя, гостям раздавали.	O1.112

Опять-таки: если изъять двойные строки, картина разрушится. Поэтому естественно предположить, что вся она создана Евдокией.

Подобным образом рисуются портреты персонажей. Почти исключительно при помощи двойных строк создан портрет расслабленного:

635. Руки не слушались: не было в них уж ни сил, ни движенья,	O11.393
Некогда члены могучего тела его оживлявших.	O11.394
Прямо стоять на ногах он не мог, ни подняться, чтоб в дом свой	O18.241
Медленным шагом добреть через силу. Совсем был изломан.	O18.242
Грустно лежал он один, даже пицци совсем не вкушая.	O4.788+
640. Он, говорили, не ест и не пьет и его никогда уж	O16.143
В поле никто не встречает, но, охая тяжко и плача,	O16.144

Широко использованы двойные строки и при создании великолепного портрета герасенского бесноватого:

925. Связанный, в тяжких оковах, терпя ужасные муки,	O15.232
Шел он, широко шагая и крик подымая до неба.	И15.686+
То он стоял пред ископанным рвом за стеною великой,	И20.49
То по приморскому берегу шумному с воплем носился.	И20.50
Он по широкому полю скитался кругом, одинокий,	И6.201
930. Сердце снедая себе, убегая следов человека.	И6.202
Тяжко страдая, понеже злой демон к нему прикоснулся.	O5.396

Пена клубилась из уст, под бровями угрюмыми очи,	И15.603
Дико вращаясь, как огненный пыл, ужасно сверкали.	И19.17
Длинные космы волос развевались веяньем ветра.	И23.367
935. Часто и сильно дышал несчастный; пот непрерывный	И16.109
Лился ручьями по всем его членам; не мог ни на миг он	И16.110
Вольно вздохнуть: отовсюду беда за бедой восставала.	И16.111
Смута на душу нашла и на члены могучие томность,	И16.805
Навзничь повергшись, казалось, вот-вот он с жизнью простится.	И22.467
940. Так он во прахе лежал, и зубы его скрежетали.	О18.98
Об пол пятками бил. Искатели чистого царства	О18.99
Руки к небу воздев, молиться стали усердно.	И15.369

Несколько взятых подряд строчек могут передавать отступление в речи персонажа. Таково начало проповеди Иоанна Крестителя:

«Вставшего надобно слушать; начавшего слово не должно	И19.79
370. Перебивать: затруднится и самый искусный вития.	И19.80
В говоре шумном народном можно ли что-либо слышать	И19.81
Или сказать? – не услышат витию, как ни был бы громок.	И19.82

Таким же способом могут воспроизводиться гомеровские сравнения:

Так застонала глубоко земля под стопами народов,	И2.784
Вдруг устремившихся: быстро они проходили долиной,	И2.785
Словно как пчелы, из горных пещер вылетая роями.	И2.87
1170. Мчатся густые, всечасно за купою новая купа,	И2.88
В образе гроздий они над цветами весенними вьются.	И2.89+
Или то здесь, несчетной толпою, то там пролетают.	И2.90
Так же людей племена от своих кораблей и от кущей	И2.91
Вкруг по безмерному брегу всем сонмом своим собирались.	И2.92

Нередко бывает, что взятые подряд строки разбивает одна вставленная между ними строка:

Я позабочусь о том, чтоб ты беспрепятственно прибыл	О10.65
905. В край свой желанный, насколько б отсюда он ни был далеко:	О7.194
В землю отцов иль в иную какую милую землю.	О10.66

Вполне вероятно, что и этот способ использован Евдокией, которая все же не хочет злоупотреблять полюбившимся приемом.

Подобных примеров можно привести еще очень много, но и приведенных достаточно, чтобы уловить тенденцию: расширяя патрикиевское повествование, Евдокия стремилась воспроизвести гомеровский эпический стиль.

Очевидно, двойные строки не были единственным приемом, который она использовала. Той же цели служит воспроизведение гомеровских авторских отступлений. Так, в центоне четыре раза повторяется строка:

Все же их множество я не могу ни назвать, ни исчислить!

Делается попытка использовать устойчивые гомеровские формулы:

За руку взяв, называл и вещал...
...промолвил крылатое слово.
Так говорил...

Есть и другие приемы, подробный разбор которых не входит в задачи данной статьи. На основании сказанного можно сделать вывод, что переработка центона, осуществленная Евдокией, по всей видимости, шла по линии распространения эпизодов, придания им эпического звучания и общей софистической обработки, или беллетризации произведения. Эта тенденция явно носила светский характер и именно поэтому удовлетворяла не всех и могла устраняться последующими редакторами центона. Примечательно, что подобная беллетризация четко прослеживается и в другом сохранившемся произведении Евдокии: стихотворном житии свв. Киприана и Иустины.

В общем объеме 1НС эта беллетризация занимает весьма значительную долю, так что, пожалуй, близок к истине М. Ашер, по мнению которого Евдокии принадлежит примерно три четверти всей работы³². Что же касается первоначальной редакции Патрикия, то по объему она, по-видимому, была сопоставима с Вергилианским центоном Пробы и передавала гомеровскими стихами лишь основное содержание евангельской истории. Сложно сказать, насколько 2НС возвращается к тексту Патрикия, а в какой степени просто использует текст Евдокии и «выравнивает» его по образцу других сохранившихся гомеровских центонов, но объем повествований в 2НС, несомненно, ближе к первоначальному.

В любом случае и Гомеровский центон, и творчество Евдокии в целом заслуживают серьезного внимания исследователей. Сле-

дует отрешиться от устаревшего предубеждения, согласно которому центон – «нетворческая» форма, а Евдокия – посредственный, неинтересный поэт, способный лишь к незначительной доработке уже созданного ранее текста. Разветвленность рукописной традиции 1НС, а также тот факт, что среди позднейших редакторов центона встречается имя Космы Маюмского, одного из наиболее известных византийских гимнографов, убеждает в том, что, несмотря на всю свою элитарность, Гомеровский центон был достаточно широко востребован и в определенной мере связан с гимнографической поэзией, испытывая ее влияние и, в свою очередь, оказывая влияние на нее.

 Примечания

- ¹ *Zonara I. Epitomae historiarum* / Ed. by L. Dindorf. Lipsiae, 1870. Vol. 3. P. 244.
- ² *Homerocentones* / Ed. by R. Schembra // *Corpus Christianorum Series Graeca*. Turnhout: Brepols, 2007. Vol. 62; далее – Schembra 2007.
- ³ В скобках даны номера стихов. Жирным шрифтом выделены совпадающие эпизоды. Однако следует учитывать разницу в их объеме, порой довольно значительную.
- ⁴ *Witby M. Writing in Greek: classicism and compilation, interaction and transformation* // *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity* / Ed. by C. Kelly. Cambridge, 2013. P. 209; далее – Kelly 2013.
- ⁵ *Eudocia Augusta. Homerocentones* / Ed. by M.D. Usher // *Bibliotheca Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Leipzig. 1999; далее – Usher 1999.
- ⁶ *Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem. Centons homériques (Homerocentra)* / Ed. by A.-L. Rey // *Sources Chrésiennes 437*. P., 1998. Как явствует из библиографического описания, авторство 2НС приписывается не только Евдокии.
- ⁷ *Sowers B. Retelling and misreading Jesus. Eudocia's Homeric cento* // *Breaking boundaries: Female biblical interpreters who challenged the status quo* / Ed. by N. Calvert-Kooyzis & H. Weir. N.Y.; L., 2010. P. 24.
- ⁸ *Ibid.*
- ⁹ Перевод мой, выполнен по: Schembra 2007. P. CXXXVIII.
- ¹⁰ При том, сколько сомнений высказывается касательно авторства Евдокии, можно лишь удивляться, что их нет в отношении патрикиевского предисловия, написанного в третьем лице и к тому же выдержанного в горделивом тоне, не вполне приличествующем его духовному сану.
- ¹¹ Перевод мой, выполнен по: Usher 1999. P. IX–X; Schembra 2007. P. CXXX–CXXXV.
- ¹² οὐδὲ μόνων ἔλεον ἐμνήσατο..., ὀπλόσα... – можно понять в том смысле, что в тексте Патриккия присутствовали не только гомеровские стихи, но и его собственные

добавления, которые Евдокия изъяла из текста, за крайне редким исключением. Однако исследование этого вопроса остается за рамками данной статьи. Работа, проделанная мной на сегодняшний день, позволяет лишь констатировать, что в 1НС неидентифицируемые стихи единичны.

- ¹³ В переводе сохранен вариант, принятый Скемброй. У Ашера выпущены стихи 22–23 и весь пассаж понят иначе: «Не вспоминая о том, что взял он строки двойные, / И что при помощи их свою он песню составил». Поскольку сочинением Татиана мы не располагаем, кто прав, сказать невозможно. В принципе, представляется, что вариант Ашера более логичен: в стихах здесь явные повторы и плеоназмы, а кроме того, сомнительно, что малоизвестный Татиан дал лучший образец правильного центона. Тем не менее это темное место не меняет основного вывода: двойные строки – погрешность против правил, сознательно допущенная самой Евдокией в стремлении гармонизировать и украсить центон Патрикия.
- ¹⁴ Две последние строки отсутствуют в издании Ашера. Здесь не совсем понятно, о ком идет речь, и нередко говорят, что имеется в виду Патрикий как составитель центонов, т. е. Евдокия якобы полностью отказывается от славы в его пользу (и это считается одним из аргументов против ее авторства). Однако заслуги Патрикия упомянуты в самом начале, в конце же Евдокия утверждает, что труд получился общий. Еще одно упоминание Патрикия и переадресация всей заслуги ему представляется совершенно нелогичной. Так что естественнее предположить, что речь идет не о первом создателе гомеровского центона, а о Христе, вернувшем человечество к древней славе. Последняя строка по-гречески читается: *καλὴν ἐξανάγων φήμην βροτέοιο γενέθλης*. Здесь, несомненно, чувствуется аллюзия на 1Кор 3, 6–9: «Я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог. Посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возращающий. Насаждающий же и поливающий суть одно; но каждый получит свою награду по своему труду. Ибо мы соработники у Бога, а вы Божия нива, Божие строение».
- ¹⁵ *L'imperatrice Eudocia e Roma. Per una datazione del De S. Cypr // Byzantinische Zeitschrift*, 1998. Vol. 91, 1. P. 71.
- ¹⁶ *Kelly C. Stooping to conquer: the power of imperial humility // Kelly* 2013. P. 221–244.
- ¹⁷ *Klein K. Do good in thy good pleasure unto Zion: the patronage of Aelia Eudokia in Jerusalem // Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte* 60/61 (2011/2012, pblsh. 2014). P. 85–95.
- ¹⁸ Апология содержится также в ватиканском палимпсесте Pal. Gr. 326 (XV в.). Из рукописей 1НС оба предисловия сохранились в Афонской (XIV в.) из Иверского монастыря (344). В ней и ряде других рукописей 1НС есть пометка, что центоны составлены Патрикием и исправлены Евдокией. См.: Schembra 2007. P. XXIX.
- ¹⁹ Ср.: Usher 1999. P. VI.
- ²⁰ Иероним в одном из писем (epist. 53, 7) упоминает гомеровские центоны и вергилианские центоны, но считает составление их «мальчишеством» (*puerilia*) и «забавой бездельников» (*ludus circulatorum*).

- ²¹ Об этом сообщает Никифор Каллист: Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae libri XVIII // Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. by J.-P. Migne. P., 1865. T. 146. Col. 1129. Но и безотносительно к этому (позднему) свидетельству понятно, что ученая императрица не могла не знать придворного языка.
- ²² Poetae christiani minores // Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Series nova. Milan, 1888. Vol. 1, pars. 1 (Paulini Petricordiae, Orientii... et Probae Cento). P. 568.
- ²³ Sowers B. Eudocia: The Making of a homeric christian. Cincinnati, 2008. P. 90.
- ²⁴ Schembra 2007. P. CLXXXIX–CXC.
- ²⁵ Ibid. P. CLXXXVIII–CXCI.
- ²⁶ Поздняя латинская поэзия. М., 1982. С. 634–635.
- ²⁷ Рузина Е.Г. «Центон» Фальтонию Пробы (вергилианские стихи и христианские темы) // Античный мир и археология. Саратов, 1977. Вып. 3. С. 57.
- ²⁸ Тем не менее попытки рассмотреть именно этот аргумент в научной литературе (по крайней мере в той, которая на сегодняшний день была доступна мне) не делались.
- ²⁹ Перевод центона выполнен мной по изданию Usher 1999 в центонной технике: за основу взяты переводы Н.И. Гнедича и В.А. Жуковского, там, где русские строки не вполне соответствуют греческим, перевод исправлен по греческому тексту. В ряде случаев устаревшие морфологические формы модернизированы.
- ³⁰ Полужирным шрифтом выделены взятые подряд строки.
- ³¹ Нельзя исключить и некоторую позднейшую редактуру 1НС. Кроме того, если творческую манеру Патрикия, Евдокии и Космы Иерусалимского мы можем в той или иной мере представить, то личность «философа Оптима» и его возможный вклад остается полной загадкой.
- ³² Usher M. Homeric Stitchings: The Homeric Centos of the Empress Eudocia. Lanham, 1998. P. 22.

АРОМАТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ
В ЦИСТЕРЦИАНСКИХ
ВИЗИОНЕРСКИХ ТЕКСТАХ XIII в.
(Герберт Клервоский, Цезарий Гейстербахский,
Рихальм из Шенталя)

Данная статья посвящена роли обонятельных образов в визионерской литературе. В качестве источников выбраны три цистерцианских текста – «Liber miraculorum» Герберта Клервоского, «Dialogus miraculorum» Цезария Гейстербахского, «Liber revelationum» Рихальма из Шенталя. Чувственное восприятие благодати – важный мотив видений, придающий последним легитимность и эмоциональность. Получение мистического опыта во время бодрствования, сопряженное с обонянием, дает герою и читателю ощущение «реального времени». Аромат становится инструментом определения наличия/отсутствия благодати из-за трудности сфальсифицировать запах (в отличие от визуального образа). Запах представляется свойством, не поддающимся имитации, благодаря чему является частым элементом в источниках.

Ключевые слова: ароматы в культуре, одорология, визионерская литература, цистерцианский орден, монашество, средневековая мистика.

Запах является важным аспектом чувственного и интеллектуального восприятия действительности. Ароматы, как приятные, так и вызывающие отвращение, пробуждают во вдыхающем их человеке эмоциональную память, выстраивая прочную ассоциативную цепочку. Запах в культурной традиции – это свойство явлений и предметов, связываемое с характеристиками своего и чужого, противопоставления жизни и смерти, с представлениями о праведности и греховности¹. Поэтому апеллирование к миру запахов занимает весьма ощутимое место в визионерском дискурсе. Говоря о полярности понятий грех и добродетель, необходимо отметить, что они имплицитно заключают в себе противопоставление своего и чужого (Господь и антихрист), а также жизни и смерти (конечная земная жизнь и жизнь вечная).

Традиционно приятные ароматы в сакральной сфере вообще и в христианской культуре в частности символизируют рай, благодать, чистоту; смрадные запахи, в свою очередь, ассоциируются с адом, грехами, нравственным разложением². Благоухание становится важным критерием причастности к сакральному, определения святости – в этом аспекте запах является универсальным признаком притяжения либо отверженности Богом. Говоря об оппозиции понятий «благоухание»–«зловоние», необходимо иметь в виду их мировоззренческую и культурную детерминированность. С физиологической точки зрения запах ладана³ далеко не каждый человек внесет в список своих одорологических предпочтений. Также и другие ароматы (например, смирна, иссоп, амбра⁴), считающиеся благовонными, совершенно не обязательно вызывают позитивную реакцию у каждого индивида. Следовательно, благовонность какого-либо аромата является общественной установкой: ладан источает благовонный аромат, так как христианское сообщество признает его таким вне зависимости от того, нравится ли этот запах каждому конкретному прихожанину. Благовонность атмосферы храма не только и не столько настраивает паству на молитвенный лад, сколько является важным связующим фактором⁵, делающим из разрозненной публики прихожан единый организм христианской общины.

В культовой сфере за присутствие благих ароматов отвечают определенные благовония, игравшие важную роль в отправлении религиозных практик как античности, так и иудео-христианской традиции. Греки и римляне были чувствительны к хорошим и дурным запахам, и распространившееся вокруг благовоние было одним из признаков присутствия божества⁶. Согласно «Гомеровским гимнам», боги непременно благоухают и живут в душистом храме или «благовонной роще», а традиция дымного жертвоприношения упоминается уже у Гесиода (Прометей добыл огонь и совершил первое жертвоприношение)⁷. Воскурения и кадильный дым превращают церковное пространство в образ земного рая, посредством благоухания жертвы всеожожения происходит общение человека с Богом. Во многих местах Библии аромат благовоний используется для выражения благорасположенности божественных сил. Священное Писание весьма подробно описывает состав благовонных мазей и регламентирует их применение. Хрестоматийно известны эпизоды из Ветхого и Нового Заветов, связанные с приготовлением и использованием мира: Моисей получил от Господа подробный рецепт масти для священного помазания («И сказал Господь Моисею, говоря: возьми себе самых лучших благовонных

веществ: смирны самоточной пятьсот сиклей, корицы благовонной половину против того, двести пятьдесят, тростника благовонного двести пятьдесят, кассии пятьсот сиклей, по сиклю священному, и масла оливкового гин»⁸). На древний обычай умащения тела перед погребением⁹ указывает эпизод, в котором Никодим и Иосиф распоряжаются умастить тело Иисуса ароматным бальзамом (Иоанн 19:39)¹⁰. Способность ощущать запах представляет собой признак «полноценного» божества: Бог Ветхого Завета обоняет благоухание всеожжения, идолы же подвергаются дискредитации через демонстрацию отсутствия у них обоняния. Так, в Псалтири встречаем: «А их идолы – серебро и золото, дело рук человеческих. [...] Есть у них уши, но не слышат, есть у них ноздри, но не обоняют» (Пс 113:12–14); или же во Второзаконии: «...и будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (Вт 4:28).

С точки зрения физиологии, обонятельные рецепторы человека прочно связаны со вкусовыми, поэтому зачастую тот или иной запах объясняется с помощью вкусовых метафор. Одной из наиболее частотных качественных характеристик является сладость¹¹. Присутствие благодати обнаруживается через ощущение сладостного аромата и/или вкуса. Подобный эпизод присутствует в восьмом разделе «*Dialogus miraculorum*» Цезария Гейстербахского, глава 95 «*De converso qui dicendo perdidit dulcedinem divinitus concessam*». Из темы главы уже известно, что по Божественному промыслу некому конверсу была дана сладость, которую тот потерял, так как начал вслух распространяться о ней. Однако из заглавия неясно, что за сладость имеется в виду: духовная, метафизическая или же физически ощущаемая. Обратимся к тексту: один конверс из монастыря Химмерод благодаря молитве стяжал такую небесную, словно мед, сладость (*mellifluam dulcedinem*), что часто пренебрегал своими обязанностями в труде. Когда магистр конверсов журит его за это, утверждая, что и молитве, и труду соответствует определенный час в распорядке дня¹², брат-мирянин утверждает: «*O magister, si sciretis causam, non mihi imputaretis. Rogo ut detis mihi osculum*»¹³. Причем в тексте поясняется, что просьба конверса о поцелуе связана с его представлением о том, что посредством сомкнувшихся губ эту медовую сладость сможет ощутить и наставник¹⁴. Заинтригованный магистр поддается искушению и целует главного героя в уста, и едва его губы соприкоснулись с губами конверса, милость сладости тут же исчезла¹⁵ (*gratiam irrecuperabiliter perdidit*)¹⁶). Обращает на себя внимание тот факт, что для передачи сладости предлагается такой скомпрометировавший себя в Гефсиманском саду

любовный акт как поцелуй¹⁷. Из этого драматичного эпизода следует, что данная благодатная сладость, по всей видимости, воспринимается не только (возможно, даже не столько) духовно, но и на телесном уровне. Такая духовная субстанция как благодать приобретает физически ощутимое свойство (здесь – сладость), которое выступает в качестве способа саморепрезентации категории *gratia*.

Благодатной сладостью в произведении Цезария обладает также тело Христово¹⁸. Причем его сладость является надежным критерием определения подлинности причастия. Так, в главе 46 (*De femina religiosa quae communionem sibi negata, dulcedinem eius sensit in gutture, similiter eius odorem ex remoto percipiens*) речь идет о женщине, которой священник не позволил вкушать причастия, хотя она к нему подготовилась. Однако на протяжении всей мессы и еще долгое время после нее героиня сюжета ощущала во рту и в горле такую сладость (*in ore et in gutture suo tantam sensit dulcedinem*¹⁹), что была совершенно убеждена, что источником этой сладости был сам Иисус. Более того, увидев однажды издали причащавшихся, эта женщина почувствовала невероятное благоухание (*miri odoris sensit ex eo flagrantiam*²⁰), которое становилось интенсивнее по мере того, как она приближалась к месту совершения таинства. Сладость в данном фрагменте не только подтверждает благодатность гостии, но и символизирует приятность и целительность жертвы и для человеческой души, и для тела. Подтверждение такой трактовки находим в следующей же главе «*De femina quae de solo corpore Christi vixit*»²¹, в которой некая богобоязненная дама черпала жизненную силу только и исключительно от тела Христова. Когда однажды священник решил проверить правдивость этого явления и дал ей неосвященный хлеб, то женщина тотчас стала испытывать такой голод, что, казалось, она умрет, если не съест что-либо (*tam vehementer esurire coepit, ut morituram se crederet si non ocius manducaret*). Однако она проявила выдержку и вернулась к священнику, подумав, что подобный голод вызван ее греховностью и недостойностью вкушать причастия. Получив от священника истинное тело Христово, она обрела физическую и духовную силу²². В случае если обряд освящения был нарушен либо не произведен вообще, это немедленно обнаруживалось в качественных характеристиках гостии.

Освященная гостия, заключающая в себе Иисуса, обладает самостоятельным волеизъявлением. Если выражаться точнее – тело Христово может использоваться в качестве медиатора собственно Христа в определении тех, кто достоин или недостойн причастия. Наиболее распространенным топосом в «Диалогах о чудесах»

становится жевание недостойными угля вместо настоящего тела Христова. Занятно, что уголь в Библии не имеет явных негативных коннотаций: уголь упоминается в контексте воскурений фимиама на жертвеннике,ковки и плавления металла, изготовления хлеба, освящения уст пророка. Уголь выступает в качестве средства унижения (собираение горящих углей на голову врага) в Притчах Соломона (Притч 25:22). Цезарий Гейстербахский объясняет подобную подмену следующим образом: уголь создается огнем и в то же время является пищей для адского огня²³; тот, кто потребляет уголь, также становится пищей для огня геенны. Разумеется, в подкрепление своих слов Цезарий приводит несколько примеров подобных несчастных. Так, один алчный священник во время мессы, когда подошло время причащения, вместо гостии, по свидетельству благочестивого монаха Теодерика, жевал уголь²⁴. В другой главе, некий конверс Вирик, до и после вступления в орден придерживавшийся порочного образа жизни, также вместо тела Христова получает чернейший уголь, и снова по свидетельству очевидца события, а именно праведного конверса²⁵. Обращает на себя внимание, что дидактический эффект подобное лжепричастие имеет только для третьих лиц, которые по милости Божией распознают негодность «причастия»; сами вкушающие, по всей видимости, не подозревают о подмене.

Говоря о сладости, кажется уместным привести пример из совершенно иного источника XIII в., а именно Киево-Печерского патерика. В послании епископа Симона иноку Поликарпу затрагивается проблема благословенности насущного хлеба: «Ты же, брат, не делай так, чтобы сегодня хвалить сидящих за трапезой, а завтра роптать на повара и на служащего брата, – этим старейшему зло творя, окажешься *нечистоты* (курсив мой. – Е. К.) вкушающим... Когда ты ешь или пьешь, возблагодари Бога, ибо видел старец, как различалась одна и та же еда: хулящие ее ели нечистоты, а хвалящие – *мед...*»²⁶ Должное отношение к пище наделяет ее приятными качествами. Причем сам монастырь понимается как единый организм, избавляющий себя, подобно человеческому организму, от гнили пороков и нечистот грехов. Брат, не терпящий упреков и не проявляющий смирения, оказывается вне тела братии и становится легкой добычей дьявола («Овца, которая пребывает в стаде, будет невредима, а отбившаяся от него – вскоре погибает или волком бывает съедена»²⁷). Необходимость уважительного отношения к пище встречается и в «Диалогах о чудесах»: в год, когда из-за урожая был избыток зерна и, следовательно, низкая стоимость хлеба, некая мельничиха-булочница, разгневанная малой выручкой, крикнула

своему помощнику: «Отправляй этот навоз в печь!»²⁸ Какого же было ее удивление, когда, вытянув форму с «хлебом» из печи, она обнаружила, что тесто превратилось в нечистоты²⁹. Хлеб в назидание за такое оскорбление немедленно приобрел все качества, присущие навозу.

Мотив вкушения сладости встречается не только в контексте жертвы Христа. Герберт Клервоский использует в своем произведении «*Liber miraculorum*» образ свитка Откровения, слова которого также обладают чудесной сладостью. Этот сюжет явно вдохновлен содержанием самого Апокалипсиса, в котором ангел приказывает пророку съесть книгу («и я пошел к Ангелу, и сказал ему: дай мне книжку. Он сказал мне: возьми и съешь ее, она будет горька во чреве твоём, но в устах твоих будет сладка, как мед»³⁰). Свиток исписан внутри и снаружи, что символизирует полноту, исходящую от Бога, – пророк не может ничего добавить от себя. Герой главы 27 (*De monacho, cui apparuit Dominus et sanctus Iohannes ewangelista, cum liber Apokalipsis in choro legeretur*), читая во время мессы главы Апокалипсиса, ощущал удивительную сладость, исходящую от стихов³¹.

Носителем ярко выраженной ароматической составляющей видений становится образ сада. Симптоматично, что в визионерских текстах используется образ красивого уединенного сада удовольствий, прототипами которого являются Эдемский сад и сад из Песни песней, хотя самостоятельным значением и уникальным статусом в Библии обладают четыре сада: уже упомянутые Эдем и сад любви, а также Гефсиманский сад и сад воскресения (то, что это все-таки было подобие сада, следует из обращения Марии Магдалины, не узнавшей Иисуса, к нему как к садовнику³²). Место, наделяемое в Ветхом Завете исключительно положительными свойствами, становится в Новом Завете местом предательства и насилия. Однако рассматриваемые авторы используют в дидактических и художественных целях идею именно ветхозаветного сада как лучшего места для уединенных размышлений, стяжания благодати. В Средние века происходит отход от скупого описания рая по аналогии с книгой Бытия, подогреваемый информацией, полученной от мистиков, предпринявших путешествие в загробный мир. Идея простого сада эволюционирует (или, если угодно, деградирует) в понятие земли драгоценных камней, золота и ароматных специй³³, т. е. дорогих для обывателя вещей³⁴. Красота подобного места неотрывна от его благоухания и бессмысленна без приятных ароматов. В главе V «Книги чудес» Герберта (*De abbate, qui solebat in oratione sentire odorem et saporem mire suavitatis*) пространство вокруг молящегося аббата

наполняется благоуханием так, словно он находится в саду, причем эти «экзотические» (*peregrini*) запахи ощущаются не только носом, но и горлом аббата³⁵. Свидетельствующая таким способом о своем присутствии Божественная благодать, «словно живительный источник» (*veluti fons vivus*), втекает через уста и наполняет героя изнутри сладостью небесной манны³⁶. Описание ароматов Герберт Клервоский явно заимствует из Песни песней, по каждой главе которой буквально разлито благовоние, запахи повторяются и добавляются новые. В главе фигурируют ароматы корицы, фициана, бальзамов, медоносных растений³⁷. Душа монаха сравнивается с невестой («сотовый мед каплет из уст твоих, невеста; мед и молоко под языком твоим, и благоухание одежды твоей подобно благоуханию Ливана»³⁸), описание подобного мистического опыта – со свадебным гимном (*epitalamicum*). Таким образом, эта глава является сама по себе аллюзией на Песнь песней, переложением ее на материал монастырской повседневности. Встречаются также в «Liber miraculorum» Герберта и «Liber visionum et revelationum» Рихальма довольно привычные цветочные ароматические ассоциации, навевающие ностальгию по утерянному райскому саду. Ассортимент упоминаемых цветов весьма ограничен, в большинстве своем это розы, к которым периодически прибавляются фиалки или лилии. В книге 3 Ездры роза вместе с лилиями представляется как лучшее украшение садов и как образ полной жизненной красоты³⁹. Саронская долина также была известна прекрасными розами. На цветочные ассоциации, связанные с парадизом, опирается видение некоего аббата Руперта, описанное Гербертом Клервоским. В сновидении (*in sompnis*) аббат Руперт увидел двух юношей в святящихся одеждах, которые были заняты осыпанием разнообразными цветами, в том числе в изобилии розами, лилиями и фиалками, алтарной части храма⁴⁰. Когда аббат дерзнул спросить, для чего они усыпали пол цветами, в то время как это не принято в Клерво (*contra consuetudinem nostrum*), ангелы пояснили ему, что это в честь почившего брата, известного святостью своей жизни⁴¹. Подобное внимание со стороны посланников Господа явно свидетельствует о решенности смертной участи души усопшего в благоприятную для него сторону. Любопытно то, что видение о загробной судьбе брата получает аббат, а не сам находящийся на одре монах, которому, по всей видимости, не положено раньше времени радоваться счастливому окончанию жизненного пути.

В «Книге видений» Рихальм описывает мистический опыт, испытанный им самим: он погрузился в некое подобие экзотического состояния⁴², в котором увидел ангела, окруженного усеян-

ным цветами благоухающим пространством⁴³. Появление цветов сопровождается наполнением места, а главное – самого визионера, удивительными ароматами (через них, разумеется, благодатью, которая эти ароматы источает). Как и у Герберта Клервоского, идея причастности к благодати передается здесь посредством вдыхания благовонных запахов. Любопытно, однако, что, помимо роз, в тексте Рихальма упоминается гораздо более прозаичная, но привычная в быту люцерна красного цвета (*cithisus rubens*), которая наравне с розами источает благоухание и сладость. В этом видении пасторального типа единственное, что волнует собеседника N., – было ли видение цветов телесным и находился ли Рихальм в состоянии бодрствования в тот момент. По всей видимости, это предельно важно для оценивания качества и сути откровения⁴⁴. Если аббат в самом деле не спал и видел вышеобозначенное телесно, то данный опыт вполне можно считать реальным, а не трактовать его в аллегорической манере. Рихальм подтверждает телесность своего видения и бодрствование сознания, а также добавляет для надежности, что позже то же самое видение снова повторилось ему, но только уже во сне⁴⁵.

Разнообразие и оригинальность образов Бога и ангелов является отличительной чертой откровений Рихальма, причем каждый раз он педантично подчеркивает телесный характер своих видений. В тексте встречается классификация всех цветков, которые могут так или иначе свидетельствовать о благодати: полевые цветы, садовые растения, цветы для брачного ложа⁴⁶. Помимо уже привычного появления Господа в форме розы с неперемнным благоуханием (*Sepe apparuit michi ymago Domine nostre corporea et carnea, dicens se esse Christum, cum bono odore et fraglancia*⁴⁷), встречается упоминание лакрицы (*lecoricum*⁴⁸), в виде которой Рихальму однажды явился ангел. Подробности этого видения не сообщаются (действительно, совершенно неясно, в каком виде лакрица заключала в себе образ ангела), однако обращает на себя внимание иной эпизод, где Рихальм ощущает вкус и запах лакрицы во время заутрени. Очевидно, здесь имеются в виду гастрономические ассоциации, а значит, лакричный корень должен был употребляться в пищу в качестве лакомства. Особенно часто подобный аппетитный запах посещал Рихальма во время церковной службы и соответственно сопоставлялся им с появлением благодати⁴⁹. Отмечу, что этот сюжет косвенно ставит под сомнение утверждение Пола Фридмана, что с благодатью и раем могут соотноситься далеко не все приятные ароматы и особенно неуместны в религиозном контексте запахи вкусной пищи⁵⁰.

Благоухание благодати имеет также терапевтическую ценность. Так, однажды Рихальм был настолько изможден и взволнован из-за назначения его на должность приора, что казалось, последние силы покидают его. В этот драматический момент ему явилось цветение подсолнечника (*flos illius herbe, que dicitur solsequium*⁵¹) и напитало его душу и тело, причем подобное случалось не единожды, и каждый раз в сердце Рихальма звучали строки из Песни песней⁵². Вызывает некоторое недоумение такой выбор растения – оно не упоминается в Библии и вряд ли по своим природным свойствам способно источать сколько-нибудь интенсивный аромат. С целью исцеления в одном откровении Рихальма навещает святая Агнеса, которая приятнейшим образом благоухает и посредством подобной «ароматерапии» дает ему силы⁵³. В контексте необычных образов уместно упомянуть, что святой Бернард, в свою очередь, является Рихальму в образе щенка, который преданно ложится ему в ноги⁵⁴.

Отдельно редактор N. рассуждает о реальной возможности благих сил принять образ, аромат и вкус корицы, о чем ему рассказывал его аббат Рихальм. Подобное внимание к проблеме благодатности корицы основано на том, что этот тезис вызывал сомнения у монахов в целом и у переписчиков в частности (текст изобилует обращениями к создателям копий⁵⁵), именно поэтому в «Книге видений» одна глава целиком посвящена положительным ассоциациям, связанным с корицей. В подтверждение автор приводит цитаты из псалмов, однако наиболее убедительным кажется место из Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова⁵⁶, где в качестве протагониста выступает сама Премудрость, славящая себя: «Как корица и аспалаф, я издала ароматный запах и, как отличная смирна, распространила благоухание» (Сир 24:17). Для того чтобы окончательно рассеять всевозможные сомнения в действительности подобных видений Рихальма, редактор резюмирует, что Господь славен в своих святых (Пс 67:36), и как поля одеты в цветы по Его милости⁵⁷, так и Рихальм облачен во славу таким удивительным образом⁵⁸ – через разнообразные откровения, некоторые из которых кажутся очень необычными тем, кто слаб в вере.

Для визионерских произведений становится симптоматичным частое присутствие ароматической характеристики наравне с визуальной, запах не столько дополняет ее, сколько верифицирует. Человеческое зрение можно обмануть, что с успехом демонстрирует дьявол и его прислужники во многих агиографических и визионерских произведениях. Особенно это актуально по отношению к имитации демонами образа Христа (в основном, во славе) и Богоматери. Моменты соревнования (*aemulatio*) и искажающей пар-

дии (*interpolatio*) неразделимы в дьявольской имитации⁵⁹. Дьявол подражает с целью превзойти образец, однако в силу своей извращенной природы он неизбежно терпит неудачу и разоблачается святыми и праведниками. Пожалуй, самым хрестоматийным является эпизод из «Жития св. Мартина» Сульпиция Севера. В сцене искушения Мартина Турского древним врагом в сновидении, дьявол является в образе Христа, окруженный сиянием и светом, облаченный в роскошные одежды, украшенные золотом и камнями. В духовном поединке, разумеется, Мартин одерживает верх над лукавым, однако смердящая сущность последнего раскрывается после разоблачения («тут же исчез, как дым, и келья наполнилась таким зловонием, что тем самым он оставил явное свидетельство тому, что это был именно сатана»⁶⁰). То есть праведник распознает дьявольскую ловушку благодаря внутреннему видению, а не запаху. Распространившееся зловоние стало лишь дополнительным подтверждением правильности умозаключений святого. Подобная же закономерность прослеживается в изгнании беса из одержимого: Мартин демонстрирует свое превосходство над нечистой силой, приказав беснующемуся замереть на месте и вложив свои пальцы в его раскрытый рот. «Тогда злой дух был вынужден бежать из охваченного болью и муками тела. Однако не позволено ему было удалиться через рот, потому, оставив после себя мерзкий след, извергся он вместе с испражнениями утробы», – сообщает Сульпиций Север. Свое позорное бегство дьявол сопровождает смрадом, это в некотором роде его капитуляция.

Многочисленные письменные и иконографические данные показывают, что дьявол может менять свою форму в разных направлениях, но остается открытым вопрос, может ли он изменить свой запах? Кажется убедительным, что, несмотря на способность дьявола довольно точно подражать во внешности членам святого семейства, он по своей сущности не может симитировать аромат благодати. Запах представляется как некое неотделимое от своего носителя хтоническое свойство, зачастую даже не рефлексируемое им. Можно выдвинуть предположение, что дьявол в принципе «не знает», что источает зловоние (как, собственно, ангел не осознает благодатность собственного аромата), однако человеку доступно различение того и другого запахов. Смрад обличает греховность. Мотив смерти, связанной по своей сути со смрадом и разложением, является традиционным мотивом многих религий. Только избранные минуют эту постыдную участь – источать зловоние после смерти⁶¹. Мегафора очищения как избавления от греховного зловония встречается уже в одном из писем, приписываемых Сульпи-

цию Северу. В первом письме святого Севера к сестре Клавдии о девстве сказано: «Да очистится она щелочью небесного учения и омоется омовениями духовными. Пусть не останется на ней никакой порочности, никакого пятна прегрешения. И чтобы никогда не пахло зловонием греха, пусть натрется она благоухающей мазью мудрости и познания»⁶². Грех как пятно несколько раз упоминается в одиннадцатом разделе «Диалогов о чудесах» в контексте путешествий в загробный мир.

Назидательный сюжет, косвенно указывающий на благоуханность добродетели через противопоставление смрадности грешного тела, содержится у Цезария Гейстербахского. Речь идет о том, как вонь грехов послужила наставлением конверсу, который находился в шаге от серьезного прегрешения. В Химмероде жил некий брат-мирянин из Кельна по имени Лиффард, муж смиренного и кроткого нрава. Уже на закате жизни его внезапно одолела гордыня: основным занятием Лиффарда в монастыре был выпас свиней, и ему стало казаться, что подобное занятие недостойно его благородного происхождения⁶³ (случай, вновь свидетельствующий о несправедливости презумпции низкого происхождения братьев-мирян⁶⁴). Не в силах справиться с этим искушением, он решает на рассвете покинуть обитель. В последнюю ночь, сидя на своей кровати и бодрствуя (авторитетность видения вне сна уже отмечалась выше), он увидел ангела, который повелительными жестами приказ ему следовать за ним. Пройдя через монастырский храм, они вместе вышли к кладбищу, где по повелению небесного проводника разверзлись могилы усопших. Ангел подвел шокированного конверса к трупу недавно захороненного брата и спросил: «Видишь ли ты этого человека? Скоро ты будешь там же, где он. Куда же ты теперь хочешь уйти?» Лицезрея разлагающиеся зловонные тела, несчастный Лиффард просил пощадить его, тогда ангел взял с него обещание, что тот никуда не уйдет из монастыря⁶⁵. Следовательно, конверс без особых усилий понимает дело так, что если он покинет обитель, в которой честно служил всю жизнь, то пополнит ряды отвратительно смердящих грешников, если же исправится – то окажется среди праведников. О грешности обладателей разлагающихся тел отдельно не сказано, но кажется справедливым полагать, что зловоние имплицитно заключает в себе идею недостойности. Моральное разложение ведет к физическому тлению в результате смерти. Так, в Евангелии от Матфея Иисус сравнивал фарисеев и лицемеров с окрашенными гробами, полными костей и всякой нечистоты (Мф 23:27).

Зловоние также может нести побочную положительную нагрузку. В «Золотой легенде» Якова Ворагинского в жизнеописа-

нии Елизаветы Тюрингской упоминается смрад, связанный с болезнями, подчеркивающий добродетельность самой Елизаветы, не испытывавшей отвращения. Несмотря на зловоние, исходившее от тел и волос больных и увечных, она состригала им собственноручно волосы, омывала и облачала в новую чистую одежду⁶⁶. Следовательно, стойкость и нечувствительность к смраду может также являться признаком добродетели. В таких случаях зловоние не столько выполняет функцию репрезентации зла и греха, сколько играет вспомогательную роль в демонстрации необычных проявлений святости.

Запахи и вкусовые ассоциации в текстах делают повествование более насыщенным и драматичным. Чувственное восприятие благодати становится важным мотивом видений и откровений, придавая последним своеобразную легитимность и эмоциональность. Получение мистического опыта во время бодрствования, сопряженное физиологически с обонянием, дает герою и читателю ощущение, что все происходит «в реальном времени». Кроме того, наполненность пространства приятными ароматами превращает его из пространства профанного в сакральное, благодаря чему *visio* или *revelatio* приобретают истинность. Выбор того или иного аромата обусловлен его наличием в Библии, а также конкретными обстоятельствами (особенно в случае откровений Рихальма): так, критерием может выступать дороговизна запаха, доступность в повседневной практике, внешняя красота носителя запаха, соответствие представлениям о рае в XIII в. и т. д. Благовонность также обладает исцеляющим свойством по отношению к духу и телу. Аромат становится важным инструментом в определении наличия/отсутствия благодати из-за трудности сфальсифицировать запах (в отличие от визуального образа). Таким образом, запах представляется свойством, не поддающимся имитации, благодаря чему является частым элементом визионерских текстов.

Примечания

-
- ¹ Кабакова Г.И. Запах // Славянские древности. Этнолингвист. слов. / Под общ. ред. Н.И. Толстого. М., 1999. Т. 2. С. 266–269.
 - ² В отличие от сакральной, в профанной сфере функции запахов более разнообразны: помимо символического значения, они выполняют идентификационную, репрезентативную, мнемоническую, эстетическую, гастрономическую, коммуникативную функции. Стоит отдельно выделить лечебное свойство, приписываемое некоторым ароматам и по сей день. В некотором роде исцеляющей

можно назвать сакральную способность церковных ароматов изгонять бесов. См.: *Епанешникова М.А.* Феномен запаха в культуре: особенности функционирования в сакральной и профанной сферах: Автореф. дис. ... канд. культурологии. Екатеринбург, 2011.

- 3 Под общим названием «ладан» часто подразумевалось два вида благовония: во-первых, аравийский ладан (tus, thus) – смола из надрезов коры ладанного дерева; во-вторых, *ladanum, ledanum* – смола листьев и молодых веток разных видов кустарника ладанника. В Риме уже в I в. н. э. ладан тоннами ввозили в Рим, а император Нерон на похоронах супруги сжег ладана больше, чем за год производила Аравия. См.: *Петракова А.* Венок из цветков пахучих. Ароматы в античной литературе // Ароматы древности: каталог выставки (7 марта – 10 июня 2007 г.). СПб., 2007. С. 10.
- 4 Амбра, смирна, иссоп и многие другие благовония были известны и популярны еще в античности. Амбру, продукт деятельности кишечника кашалота, находили на берегах. После обработки водой и солнцем она приобретала серебристый цвет и сладкий аромат. По естественным причинам ее редкости и небольших объемов готового продукта амбра была дорогим благовонием. Иссоп представляет собой многолетнее вечнозеленое растение, благовонные качества которого заключены в соцветиях. Смирна, или мирра, – смола из двух видов низкорослых деревьев семейства бурзеровых. Однако под видом мирры в древности часто продавали смолы других деревьев, ароматом напоминавших настоящую смирну. Подробнее о других видах распространенных в античности благовоний см.: *Букина А.* Благовония античного мира. Словарь // Ароматы древности: каталог выставки... С. 37–40.
- 5 В своей статье А.М. Лесовиченко и протоиерей Себастьян Ликан приводят любопытную аналогию. Они сравнивают оценивание ароматов церковного каждения с тем, как люди относятся к табачному дыму. Курение (как и каждение) характеризуется как сплачивающий социальный акт, действующие лица которого получают удовольствие от совместности процесса, и в момент этого процесса дым кажется приятным. Однако даже заядлый курильщик вряд ли охарактеризует как приятный запах табачного дыма другой компании, мимо которой он проходит и к которой он не имеет никакого отношения. Подробнее см.: *Лесовиченко А., Ликан С.* Вопросы христианской одорологии. Новосибирск, 2003. С. 15–20.
- 6 Древнегреческая философия предлагала понимать сущность божества как особый вид материи, отличный от человеческой телесности. Таким образом, логика подсказывала, что боги, не состоящие из плоти и крови, не должны подвергаться глению. Подробнее см.: *Детьен М.* Священные благовония и пифагорейская кухня (из книги «Сады Адониса: мифология ароматов в Греции») // Новое литературное обозрение. М., 2000. № 43. С. 34–59.
- 7 *Петракова А.* Указ. соч. С. 11.
- 8 Исх 30:22–25.

- ⁹ Основной смысл подобного рода обтираний состоял не столько в консервации мертвеца, сколько в выражении почтения к нему. Тем более что алоэ и миро скорее придают благовонность телу, чем на самом деле препятствуют разложению. См.: *Бойцов М.А.* Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. М., 2009. С. 325–326.
- ¹⁰ Под термином «бальзам» в античности понималась густая мазь, изначально – сиропообразная смесь смолы с эфирным маслом. Позже подобные бальзамы изготавливались с помощью метода мацерации (смешивания и настаивания благовонного растительного или животного сырья в масле или жире). Понимание под бальзамом обязательного целебного свойства появляется позже. Подробнее см.: *Букина А.* Указ. соч. С. 37.
- ¹¹ Необходимо отметить, что в Библии сладость, как и многие другие характеристики, связанные с приятными ощущениями, обладает амбивалентностью, т. е. может нести как положительную, так и отрицательную нагрузку. См., например: «Сладок для человека хлеб, приобретенный неправдою; но после рот его наполнится дресвою» (Пр 20:17) или «Сытая душа попирает и сот, а голодной душе все горькое сладко» (Пр 27:7). В визионерских произведениях акценты распределяются точнее, и зловоние символизирует практически только грех и дьявола, а благовоние – добродетель и Бога.
- ¹² «*Conversus quidam in Hemmenrode cum in orationibus suis mellifluam divinitus accepisset dulcedinem, et ob hoc saepe labores suos negligeret, magister suus crebro eum arguit dicens: 'Frater, certis temporibus est orandum, et certis temporibus laborandum'*» (*Caesarius von Heisterbach.* Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder / Komment. und übersetzt von N. Noesges und H. Schneider. Turnhout, 2009. Bd. 4. S. 1730).
- ¹³ *Ibid.* «Учитель! Если бы вы знали причину, вы не стали бы меня винить. Прошу, поцелуйте меня!»
- ¹⁴ «*Putabat enim quod impressione labiorum eandem sentire posset dulcedinem*» (*Ibid.*) Интересно, что в этом эпизоде поцелую снова отводится губительная роль.
- ¹⁵ Уместно сравнить этот эпизод с тематически схожим сюжетом о преумножении масла из жития святого Северина: «И случилось так, что никто из бедных не был обделен полными сосудами с маслом. Но в то время, как окружающие молча удивлялись столь великой милости Божьей, один человек, прозвище которому было Благодетеливейший, пребывавший до этого в полном оценении, вдруг воскликнул: «Господи, Боже мой, умножь этот котелок масла и сотвори его подобно источнику, бьющему через край». И тут же благодатнейшая жидкость, добытая добродетелью, иссякла». Акты Божественной благодати осуществляются только в благоговейной тишине и молчании. Видимо, констатация происходящего вслух нарушает чудесность момента, и благодать немедленно исчезает. Подобное убеждение свойственно многим религиям. См.: *Житие святого Северина / Пер. с лат. А.И. Донченко.* СПб., 1998. С. 263.
- ¹⁶ «*Cui mox ut osculum dedit ille, gratiam irrecuperabiliter ut puto perdidit iste*» (*Caesarius von Heisterbach.* Op. cit. S. 1730).

- ¹⁷ Читателя не должен вводить в заблуждение тот факт, что поцелуй происходит между двумя мужчинами. В самых распространенных библейских примерах поцелуев имеются в виду объятия в знак сердечных отношений между родственниками или близкими друзьями мужского пола. Они зачастую служат традиционным элементом примирения, прощания перед долгой разлукой. Что касается предательских поцелуев, то их количество не ограничивается одним только лобызанием Иуды. Так, поцелуй Авессалома из Второй книги Царств демонстрирует притворную близость, за которой скрывается вероломство по отношению к израильтянам: «И когда подходил кто-нибудь поклониться ему, то он простирал руку свою и обнимал его и целовал его. / Так поступал Авессалом со всяким Израильтянином, приходившим на суд к царю, и вкрадывался Авессалом в сердце Израильтян» (2 Цар 15:5–6). См.: Поцелуй // Слов. библейских образов / Под общ. ред. Л. Райкена, Дж. Уилхойта, Т. Лонгмана. СПб., 2005. С. 875–876.
- ¹⁸ Тело Христово и само таинство евхаристии несет в себе память о жертве Христа и воплощает собой это самопожертвование. В послании к Ефессянам распятие Христа приравнивается к принесению жертвы в ветхозаветном смысле, т. е. эта жертва благоухает: «...и живите в любви как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас в приношение и жертву Богу, в благоухание приятное» (Еф 5:2).
- ¹⁹ *Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 1846.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Ibid. S. 1848–1849.
- ²² «Et dedit ei verum Christi corpus. Cuius virtute mox omnis esuries cessit, et gratia subtracta accessit. Episcopus vero haec audiens a sacerdote, et ipse Deum glorificavit» (Ibid. S. 1850).
- ²³ «Carbonem ignis creat, et est carbo extinctus ignis nutrimentum. Qui enim indigne Christi corpus tractat et manducat, gehennam sibi praeparat, et nisi de tanta culpa poeniteat, 'erit in combustionem et cibus ignis aeterni» (Ibid. S. 1866).
- ²⁴ «In Hadenmare villa Dioecesis Treverensis, cum quidam sacerdos qui adhuc vivit, missam celebraret, Theodericus monachus Eberbacensis in hora sumptionis carbones nigerrimos illum vidit masticantem» (Ibid).
- ²⁵ «In Hemmenrode conversus quidam fuerat nomine Wiricus. Hic ante conversionem male vixerat, et in ordine modicum se emendaverat. Die quadam cum iret ad sacram communionem cum ceteris fratribus, in hora illa qua ei sacerdos corpus Domini porrigebat, alius quidam conversus religiosus vidit in os eius mitti non sacramentum, sed carbonem nigerrimum» (Ibid. S. 1882).
- ²⁶ Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Пер. с др.-рус. Л.А. Ольшевской. М., 1999. С. 121.
- ²⁷ Там же. С. 122.
- ²⁸ «Pistrix quaedam panes ad coquendum formaverat. Et quia tempore abundantia pistores modicum lucrantur, illa commota clamavit ad puerum suum: 'Mittamus hunc fimum in clibanum» (*Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 1932).

- ²⁹ «Extrahentes vero panes, cum reprissent formam non substantiam, extimuit, et fimum fimo miscens, tantum miraculum celare non potuit» (Ibid).
- ³⁰ Откр 10:9. В свою очередь, Иоанн для Откровения позаимствовал данный сюжет из книги Иезекииль, где пророку также дается свиток для вкушения, после которого пророк, буквально имея внутри себя благодатный текст, имеет полное моральное право проповедовать дому Израилеву (Иез 3:3). Разница состоит в том, что свиток в книге Ветхого Завета обладает лишь сладостью, о горечи постфактум речь не идет.
- ³¹ «Cumque de more legeretur ad missam epistula illa de Apokalipsi, mira dulcedine fruebatur in eisdem verbis» (*Herbert von Clairvaux. Liber miraculorum // Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum. Die Kurzversion eines anonymen bayerischen Redaktors / Ed. von G.K. Gufler. Bern, 2005. S. 172*).
- ³² Иоанн 20:15.
- ³³ *Albert J.-P. Odeurs de sainteté: la mythologie chrétienne des aromates. P., 1990. P. 72.*
- ³⁴ *Freedman P. Out of the East. Spices and the Medieval Imagination. New Haven; L., 2008.* Фридман объясняет стойкий интерес к пряностям в Средние века сочетанием в основном ментальных факторов, но обусловленных по большей части широким спектром сфер применения: кулинарная культура элиты, медицина, парфюмерия, ароматизация помещений как церковных, так и светских. Пряности служили социальным маркером: быть богатым, принадлежать к элите означало иметь доступ к пряностям и обильно их использовать.
- ³⁵ «Non solum autem in narribus, verum etiam sentit faucibus suis infundi quasi celestis manne dulcedinem omnem in se saporem et omne delectamentum suavitatis habentem...» (*Herbert von Clairvaux. Op. cit. S. 99*).
- ³⁶ «quod veluti fons vivus in ore illius scaturiens indeque ad interiora corporis et anime defluens utrumque ipsius hominem dulcore mirabili perfundit et afficit, ita ut ex sentential dicere possit: “Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo”» (Ibid).
- ³⁷ «...odoris nectaream suavitatem, cynamomi, thuris et balsami omniumque odoramentorum flagrantiam longe exuperantem» (Ibid).
- ³⁸ Песнь песней. 4:11.
- ³⁹ «...и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произрастающих розу и лилию, через которые исполню радостью сынов твоих» (3 Езд 2:19).
- ⁴⁰ «Rupertus venerabilis pater, quondam abbas Clarevallensis, vir religious et per Omnia laudabilis, quadam vice cum in lecto suo quiesceret, vidit in sompnis duos quasi ephobos adolescentes vultu et habitu insigniter relucentes, qui quasi lilia, rosas, et violas et diversi generis flores in choro Clarevallensi copiose spargebant» (*Herbert von Clairvaux. Op. cit. S. 121*).
- ⁴¹ «Illi vero dixerunt ad eum: “Noli ista mirari nec moleste accipias, quia modo in choro isto celebrabitur nova novi cuiusdam sancti festivitas”» (Ibid).
- ⁴² Экстаз сам по себе является «мнимой смертью», обрядом перехода, который позволяет действующему лицу находиться сразу в двух измерениях: земном

и поустороннем, благодаря чему полученный им опыт квалифицируется как верный.

⁴³ «Et circa noctem sedens ante infirmitorium video spiritum bonum et circa ipsum flores innumerabiles. Inter quos erat et cithisus rubens ille, non albus; a quibus et precipue a cithiso mirum suscepi gustum et ineffabiliter recreatus sum. Nec mora, eciam rosa se obtulit et suam michi suavitatem infundit mira iocunditate» (*Richalm von Schöntal*. Liber revelationum / Hrsg. von P.G. Schmidt // MGH Quellen zur Geschichte des Mittelalters. Hannover, 2009. Bd. 24. S. 86).

⁴⁴ В Средние века большинство откровений мистиков включались в категорию духовного зрения (*visio spiritalis*). Этот термин восходит к Августину, выделившему три рода зрения: физическое (*corporealis*), духовное (*spiritalis*) и интеллектуальное (*intellectualis*). Увиденное телесным образом претендует на буквальную трактовку, в то время как увиденное лишь духовно – на аллегорико-символическую интерпретацию. Подробнее см.: *Майзульс М.Р.* Реальность символа и символ реальности в визионерском опыте Средневековья // *Одиссей. Человек в истории. Путешествие как историко-культурный феномен.* 2009. М., 2010. С. 316–360.

⁴⁵ «Ita sane vigilando. Porro, postea in lectum me collocans repetita est michi in sompno eadem visio et dulcedo ex parte, ut scilicet viderem me in gramine et in floribus predictis multam refectionem recipere» (*Richalm von Schöntal*. Op. cit. S. 87).

⁴⁶ «...flos campi, flos horti, flos thalami». Сама идея позаимствована из сорок седьмой проповеди Бернарда на Песнь песней (*Ibid*. S. 175).

⁴⁷ *Ibid*. S. 98. «Мне часто являлся телесный и зримый образ Богоматери, говорящей, что она есть Христос, с дивным запахом и благоуханием».

⁴⁸ «Angelicus spiritus est in tali michi apparens forma» (*Ibid*. S. 101).

⁴⁹ «Frater quidam hanc gratiam habuit a Domino, ut sepe infunderetur multo odore et sapore lecoricii, et multum inde confortabatur tam in spiritu quam in corpore. Quadam autem nocte, cum staret cum fratribus in choro ad matutinas, sensit iterum sibi infundi multum saporem et odorem lecoricii et satis inde refectus est in corpore et anima» (*Ibid*. S. 176).

⁵⁰ В качестве примера исследователь приводит запахи жареного мяса и выпечки (the smell of bacon frying or of cake baking), которые, по его мнению, не могут нести никакой религиозной нагрузки при всей приятности и аппетитности подобных ароматов (*Freedman P.* Op. cit. P. 88).

⁵¹ *Richalm von Schöntal*. Op. cit. S. 171.

⁵² «...et maximi odoris et mire fraglancie ita, ut et corpus et anima reficerentur et delectarentur magnifice et non semel, set multociens ita, ut eciam numerum apparicionis tenere non posset. Et quocienscumque apparuit ei, simul facta est vox in corde suo et in omnibus sensibus eius: 'Ego sum flos campi'» (*Ibid*).

⁵³ «Et dicebatur ei, quod esset beata Agnes. Ex qua visione, quocienscumque apparuit, sensum et vires et devocionem accepit in multi ac suavi odoris fraglancia, set cito disparuit et virtus simul defecit» (*Ibid*. S. 170).

- ⁵⁴ «Apparuit michi eciam catulus beati Bernardi, id est catulus ille, quem mater eius se parituram sompniavit, immo tanquam ipsemet sit beatus Bernardus in specie eiusdem catuli iacens ad pedes meos, ita ut mirarer dignacionem eius tantam, quod in tali dignaretur specie apparere» (Ibid. S. 98). Сюжет взят из предания, вошедшего в агиографические сочинения, посвященные Бернарду Клервоскому, о том, что его матери во сне было видение о рождении щенка, символизирующего Бернарда, который станет защитником веры и выдающимся проповедником. С этой истории начинается, в частности, житие святого Бернарда в «*Legenda Aurea*» Якова Ворагинского: *Jacobus de Voragine. Legenda Aurea. Heiligenlegenden. Zürich, 2006. S. 299–317.*
- ⁵⁵ Причина к написанию подобной оправдательной статьи заключается в том, что в руки редактора Н. попал экземпляр «Книги видений» с многочисленной корректурой и умолчаниями, что привело редактора в ужас. Поэтому он посчитал своим долгом написать несколько апологетических глав, чтобы продемонстрировать необходимость внесения в копию всех сюжетов, входящих в первоначальный оригинальный список, а не только тех, которые кажутся переписчику правдоподобными: «...ibi tu, nescio quis, nomen lecorii subterpositis punctis delendum signasti. Dic michi, virorum optime, ut quid hoc?.. Quid facturus eras, si appareret in specie synamomi? Deleres, nisi fallor» (*Richalm von Schöntal. Op. cit. S. 186–187.*)
- ⁵⁶ «Nam res proxima est, et tamen dicit sapiencia sicut zynamomum et balsamum aromaxans odorem et cetera...» (Ibid. S. 187).
- ⁵⁷ «Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, колыми паче Вас, маловеры!» (Мф 6:30).
- ⁵⁸ «Sed ego ex hiis ipsis visionibus, quas pre manibus habemus, ostendo tibi hominem vere ut fenum agri, aut eciam multo gloriosius vestitum» (*Richalm von Schöntal. Op. cit. S. 188.*)
- ⁵⁹ *Махов А.Е. Hostis Antiquus: категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. М., 2006. С. 205–208.*
- ⁶⁰ Русский текст цит. по: *Сульпиций Север. Житие святого Мартина, епископа и исповедника // Сульпиций Север. Соч. М., 1999. С. 109.*
- ⁶¹ Смерть великих грешников сопровождается настолько страшным смрадом, что его не может вынести сама природа. Ср. эпизод смерти Лжедмитрия: вонь от его выставленного «на позорище» тела вызвала катаклизмы. *Кабакова Г.И. Указ. соч. С. 267.*
- ⁶² *Сульпиций Север. Указ. соч. С. 201.*
- ⁶³ «Cum esset senex, et diu porcos pavisset, talia coepit in cogitationibus suis tractare: 'Quid est quod ago? Homo sum bene natus, sed propter hoc vile officium omnibus amicis meis despectus. Non ero diutius in hoc loco subulcus ad illorum confusionem. Ex quo mihi non parcutur, recedam hinc'» (*Caesarius von Heisterbach. Op. cit. S. 678.*)
- ⁶⁴ В другой главе, также повествующей о Лиффарде, снова говорится, что, несмотря на благородность семьи, в которой он родился, он считал незачерным для себя пасти монастырских свиней (*Caesarius von Heisterbach. Op. cit. S. 2000.*)

⁶⁵ «Ingressis eis cimiterium, statim aperta sunt sepulchra omnia mortuorum, et cum conversum duxisset ad hominem recenter sepultum, dicebat illi: 'Vides hunc hominem? Cito talis eris. Quo ergo vis ire?' Quem cum adhuc ducere vellet ad alia corpora putrida multumque foetentia, coepit conversus reniti et clamare: 'Parce mihi, domine, parce, non enim illa possum videre'. Respondit ductor: 'Si non potes hoc quod cito futurus es videre, ut quid propter modicam superbiam vis de portu salutis recedere? Si ergo vis, ut parcam tibi, promitte mihi, quod non recedas ab hoc loco'. Et promisit ei» (*Caesarius von Heisterbach*. Op. cit. S. 680).

⁶⁶ *Jacobus de Voragine*. Op. cit. S. 388.

СЮЖЕТИКА ФАРСА

В статье исследуется сюжетное устройство средневекового французского фарса. Выделяются несколько сюжетных групп, самая крупная из них – семейный фарс, с несколькими подвариантами (фарс с любовником, семейный конфликт без любовника, родители – дети). В сопоставлении с классической комедией показывается принципиально иной тип сюжетной организации фарса.

Ключевые слова: фарс, сюжетологические исследования, историческая поэтика драматических жанров.

Фарс – слово широко распространенное и в бытовом (по академическому словарю, грубая шутка, а также нечто лицемерное и лживое), и в терминологическом плане. В качестве термина оно относится к особому разделу средневекового театра (откуда, собственно, и берет начало) и к некоторым явлениям театра новоевропейского. Применительно к Средним векам под фарсом понимается короткая пьеса бытового содержания с преобладанием грубого и физиологически откровенного комизма (мелкие хитрости и мелкие пакости, переодевания, побои, обжорство, секс, скатология – вплоть до изображения на сцене сексуальных актов и естественных отправлений). В таком виде фарс существовал в XV–XVI вв. во Франции (откуда и взял свое название), Германии (под именем фастнахтшпиль)¹, Италии и опознается без труда (некоторую проблему представляет разграничение фарса с другими, современными ему видами комической драмы, о чем ниже). В Испании фарс имел совершенно другой облик.

В постренессансном театре фарс продолжает жить на периферии комедии, сохраняются его главные опознавательные признаки (т. е. прежде всего общая сниженность – тона, содержания и комических

приемов), но все больше слабеет его связь с традицией: если для Мольера как автора «Смешных жеманниц» она еще жива и непосредственна, то драматурги последующего времени, обращаясь к фарсу, опираются даже не на литературную традицию, а на литературную репутацию жанра – фарс как таковой предается в это время полному забвению, не воспроизводится и не переиздается (за исключением «Фарса о Патлене»)². В XIX в. фарс постепенно вводится в научный оборот, в XX в. – в театральные обиход, одновременно происходит трансляция его тем и мотивов в большую драматургию: на значительной ее части в это время лежит отчетливый фарсовый отпечаток. Правда, это по-прежнему интонация и комплекс приемов – насколько современный трагифарс обязан фарсу средневековому в плане сюжетики, остается вопросом непроясненным ввиду того, что в литературе о фарсе поэтика сюжетов не относится к числу популярных научных тем³.

В фарсе есть сюжет. Это совсем не трюизм, это его главное отличие от других основных жанров средневековой комической драматургии Франции. Соты и моралите представляют собой дебаты аллегорических фигур (соты выводят на сцену аллегории социальных институтов, моралите – аллегории моральных качеств), т. е. организованного действия в них как такового нет. Сплошной аллегоризм – это еще одна характеристика, отличающая их от фарса⁴. Граница между этими жанрами не непроницаемая: персонажи соты и моралите в фарс иногда проникают. К примеру, в «Бедном Жуане» (*Le pauvre Jouhan*), представляющем собой типичный фарс (муж, жена и любовник)⁵, на сцене постоянно присутствует дурак или шут, обязательная для соты фигура, – в действие он не вмешивается, но охотно его комментирует. В фарсе «Три щеголя и Флипо» из соты взята фигура «галана» (*galant*), забавника, помышляющего только о развлечениях. Встречаются и смешанные формы, которым присваивается особое квазижанровое обозначение – *farce moralisée*. В фарсе Пьера Грингора «Рауль Плуаяр» (1512) выведены два работника, зовущиеся Дир («Слово») и Фер («Дело»): первый в соответствии со своим именем только болтает, второй усердно обрабатывает поле (это поле, правда, под юбкой у хозяйки). В *Tout-Ménage* все персонажи носят значащие имена: главная героиня («та, что отвечает за все в доме», хозяйка), служанка *Besogne-faite* («на все руки») и дурак. Это, однако, не моралите, поскольку соответствия между именами и ролями не наблюдается (служанка в противоречии со своим именем от всех работ отлынивает или делает их из рук вон плохо), и не соты, поскольку дурак не ограничивается ролью комментатора, да и действие какое-никакое

здесь есть. По поводу этих пограничных форм идут споры – к какому из разрядов комической драмы их следует относить, но картина в целом довольно ясная: фарс имеет в своей основе некоторую бытовую ситуацию, которая не остается статичной, а хоть как-то, но развивается.

Фарс – пьеса короткая, как правило, много короче моралите (в собрании Андре Тиссье, включающем 65 пьес, средняя длина фарса, по его подсчетам, – 378 стихов, самый короткий – 194, самый пространный, причем во всем корпусе фарсов, – «Патлен», 1599 стихов), но на оформленность сюжета (т. е. на наличие в нем завязки, конфликта и развязки) это никак не влияет⁶. Влияет другое – наличие нарративного источника, в котором композиция уже выстроена: большинство фарсов с законченным сюжетом восходят к какому-либо из жанров средневековой повествовательной литературы – к фаблю, «примеру» или недавно появившейся новелле. Но и в этом случае фарсовое переложение демонстрирует тенденцию к сюжетному упрощению. Ослабленность сюжета в некоторых случаях может объясняться близостью конкретной пьесы к комическому дебатю или комическому монологу – насчет жанровой принадлежности таких пьес единодушия нет. Пример монолога: в «Исповеди Марго» (*La confession Margot*) заглавная героиня исповедуется юре в своих сексуальных прегрешениях; монологичность пьески нарушает напутствие юре, в котором тот рисует целую программу сексуальной благотворительности. Пример дебата: в «Женском упрямстве» (*L'obstination des femmes*) все пространство пьесы занимает спор мужа и жены о том, кого сажать в сделанную мужем клетку, сороку или кукушку, – здесь вообще нет никаких сюжетных поворотов и осложнений, даже самых элементарных. Но и фарсы, в которых такие повороты и осложнения есть, иногда производят впечатление оборванных, не доведенных до конца.

В «Молодожене» (*Le nouveau marié*) дочь, месяц как обречившаяся, приходит с мужем на ужин к родителям и жалуется, что все еще остается девушкой; после общей перебранки молодые удаляются, так и не поужинав; причина холодности молодожена остается невыясненной. Весь интерес пьесы – в отдельных пикантных моментах (например, молодожен, защищаясь от обвинений в мужской слабости, демонстрирует свое хозяйство).

В «Сапожнике, приставе и молочнице» (*Le savetier, le sergent et la laitière*) сюжет не такой элементарный, но также лишен концовки. Пристав оставляет у сапожника обувь для починки, собирается вернуться через час. Молочница тоже хочет исправить свои башмаки, но не сходитя в цене с сапожником. Возвращается пристав,

который сначала принимает сторону сапожника. Но когда ему на голову обрушивается горшок со смолой (по оплошности: горшок предназначался молочнице), он собирается отвести в тюрьму обоих. Сапожник и молочница объединяются против него, избивают, решают утопить в отхожем месте, засовывают в мешок, и здесь фарс заканчивается.

«Мельник, чью душу дьявол забирает в ад» (*Le meunier de qui le diable emporte l'âme en enfer*) имеет сюжет еще более сложный, к тому же двухплановый, на земле и в преисподней (это единственный фарс, в котором присутствует дьяблерия). На последнем издыхании мельник, его продолжает изводить жена, мечтающая от него освободиться, его дурачит кюре, любовник жены. В преисподней тем временем совещаются черти, и Сатана посылает одного из них за душой мельника. Мельник чувствует потребность облегчить желудок, а черт, слышавший, что души исходят из тела через задний проход, подставляет мешок и с этой добычей является в ад. Сатана недоволен (смрад пошел по всей преисподней) и приказывает отныне души мельников в ад не доставлять, а чем закончилась сцена у мельника (умер он или выздоровел, как разрешились его семейные свары), так и остается неизвестным.

Фарс – пьеса компактная не только по длине, но и по числу вовлеченных в действие лиц. Чаще всего встречаются пьесы с тремя, четырьмя или пятью персонажами⁷, меньше или больше уже редкость. Можно предположить, что такие ограничения определяются условиями постановки⁸, но в любом случае непосредственно влияют на конфигурацию и протяженность сюжетов. Характеристика персонажа и его роль в действии диктуются его социальным (профессиональным) и/или семейным положением⁹. По сословному положению персонаж фарса – дворянин (не выше), мещанин (чаще всего), священник, крестьянин. Профессиональная характеристика охватывает чуть ли не весь спектр ремесел и занятий того времени (сапожники, медники, литейщики, трубочисты, портные, мельники, пекари, лекари, молочники, трактирщики, дровосеки, торговцы всех видов и мастей, судьи, судебные исполнители, учителя, ученики, солдаты, лакеи, фигляры, шарлатаны, проститутки, нищие). Положение в семье – муж и жена (самый частый случай), сын и дочь, вдова; в единичных случаях появляются дядья (например во «Вдове», *La veuve*) и племянники (например в «Ленте», *La cornette*). К аттестации по родству примыкает аттестация по месту жительства – так в фарс проникают соседи и соседки (но для генерации сюжета эта аттестация более слабая, чем кровное родство). Есть еще одна позиция в списке действующих лиц, но связана она

не с отображением действительности, а с отображением театральной практики – *le badin*. Первое словарное значение – «балагур», но лучше подходит «простец», поскольку отличается этот персонаж не остроумием и веселым нравом, а способностью все происходящее воспринимать в буквальном смысле (наивностью). Он не дурак (в нескольких текстах явно отделен от главного персонажа соти), не полностью лишен сообразительности, но ее явно недостаточно, чтобы определять течение событий. Поскольку он наивен, он говорит вещи, о которых надо молчать; поскольку он все же не лишен хитрости, он говорит их в тот момент, когда это производит наибольший эффект. Впрочем, эти его качества варьируются от пьесы к пьесе (иногда больше проявляется простоватость, иногда наивность, иногда хитрость). Варьируется и его место в действии (слуга, муж, горожанин, крестьянин и пр.). Видимо, он снабжался особым костюмом, сразу выделявшим его на сцене.

Le galant («волокита», «ухажер»), еще один персонаж с фиксированным амплуа и мигрирующий из пьесы в пьесу, также пришел в фарс из театральной практики – из соседнего соти. В фарсе он чаще всего играет роль любовника, но может быть и никак не связан с любовными отношениями. В фарсе «Три щеголя и Флипо» (*Trois gallants et Phlipot*) вообще нет никакой любовной тематики, три заглавных персонажа развлекаются, всячески дурача четвертого, который представляет собой тип простака (в начале пьесы он назван *innocent inoцент*) в его предельной форме: Флипо не только простак, но и лежебока, он не только ничего не знает и не умеет, но и не хочет ничего знать и уметь.

Есть фарсы, в которых упор делается на профессию и отсутствуют какие-либо семейные связи. Есть фарсы, в которых доминируют семейные отношения, а любые другие характеристики ослаблены или совсем не выражены. Наконец, имеются фарсы, в которых представлено и семейное, и социальное; и в них семейное над социальным, как правило, берет верх – в том смысле, что именно семейными отношениями определяется движение сюжета. Встречаются, правда, и исключения: самое заметное представлено «Патленом». Здесь обозначены и семейное, и профессиональное положение заглавного героя: Патлен – адвокат, и Патлен женат. Но против обыкновения наличие жены не провоцирует развитие конфликта: жена Патлена во всем с ним заодно, деятельно помогает ему в осуществлении плутни, а сам Патлен выказывает о ней заботу и добывает сукно ей на наряд. Зато адвокатство Патлена проявляется в полную меру, особенно во второй части, где он выступает в суде.

Обычно в фарсах, где имеется семейная пара, возможны два варианта сюжета. Первый вариант предполагает наличие любовника и, в свою очередь, реализуется в нескольких подвариантах в зависимости от того, кто оказывается в проигрыше.

В проигрыше может оказаться любовник. Дворянин спит с женой крестьянина, затем крестьянин, в отместку, – с женой дворянина («Дворянин и Ноде», *Le gentil home et Naudet*; опирается на новеллу из «Ста новых новелл», но упрощает или опускает все подготовительные действия). За женой мельника увиваются два дворянина, она назначает им свидание; пугая приходом мужа, прячет в курятнике; мельник на их глазах развлекается с их женами, затем их обнаруживает, угрожает убить и соглашается на мировую, только получив от каждого крупную сумму денег («Два дворянина и мельник», *Les deux gentilhommes et le meunier*; есть нарративный источник). Сапожник выпивает с монахом, своим старым знакомым, расхваливает красоту и кроткий нрав своей новобрачной жены. Меняется с монахом одеждой; жена, совсем не кроткая, является на место попойки и, приняв одного за другого, осыпает монаха побоями. Монах требует у сапожника, чтобы он прислал к нему жену с тем, чтобы он наложил на нее покаяние. В ее одежде приходит сапожник, монах и привратник пытаются ею (им) овладеть. Сапожник их избивает («Сапожник, монах и женщина», *Le savetier, le moine et la femme*).

В проигрыше может оказаться жена. Семейная пара нанимает в слуги «простака», муж отлучается по делам, к жене является любовник, но они никак не могут приступить к делу: им все время мешает простак. Они пытаются его отослать (отправить за покупками), он то и дело возвращается, задавая все новые вопросы (где продаются пироги, с какой начинкой брать пирог, горячий брать или холодный). Наконец является муж, которому простак все рассказывает, муж охаживает жену палкой («Простак нанимается на службу», *Le badin qui se loue*).

Есть сюжеты, в финале которых проигравшими оказываются все или, по крайней мере, двое из главных действующих лиц. Муж неожиданно возвращается, любовник прячется в нужнике, сует голову в отверстие, чтобы скрыть кашель, вытаскивает вместе с надевшимся на шею стульчаком, муж принимает его за черта («Отхожее место», *Le retrait*; также есть новеллистический источник, «Сто новых новелл»). Муж опять же неожиданно возвращается, любовник прячется под комодом и от страха обделывается, муж уносит его штаны, приняв их за мешок, за которым возвращался, соседка внушает ему, что это штаны самого святого

Франциска, обладающие чудодейственной силой («Брат Гильбер», *Frère Guillebert*).

Чаще всего, однако, проигравшим оказывается муж. Жена сапожника Кальбена требует от него новое платье, упрекая его в том, что он держит ее в черном теле. Он на все отвечает пением. Любовник советует напоить мужа мертвецки пьяным и выкрасть у него кошелек. Проснувшийся муж приступает к жене с допросом, даже бьет, но она ни в чем не признается и также отвечает песнями («Сапожник Кальбен», *Le savetier Calbain*). Муж возвращается после долгого отсутствия и обнаруживает прибавление семейства, а также явный рост материального благосостояния: соль здесь в том, что жена все объясняет божьей благодатью, а муж считает, что Бог в своих благодеяниях зашел слишком далеко («Колен, который одновременно благодарит и упрекает Бога», *Colin qui loue et dépite Dieu en un moment*; есть новеллистический источник, даже несколько – отсюда законченность сюжета и остроумный поворот в конце). Муж отправляется в соседний город за покупками, к жене тут же является любовник. Готовится постельная сцена: жена уже разделась и улеглась в кровать, любовник замешкался. Возвращается муж, забывший кошелек; любовник прячется под кровать. Жена объявляет себя больной и посылает мужа отнести ее мочу лекарю (вместо мочи дает бутыл с вином, приготовленную для банкета с любовником). Муж по дороге, мучимый жаждой, выпивает мочу (с удивлением отмечая, что жена мочится отличным вином); наполняет бутылку собственной мочой. Лекарь определяет, что женщина, помочившаяся в бутылку, беременна («Любовник», *Un amououreux*; восходит к фаблио, имеет многочисленные нарративные параллели). Муж дважды пытается захватить жену с поличным: первый раз жена выдает любовника за должника, второй – говорит, что видела во сне, будто кривой глаз мужа прозрел, закрывает для проверки здоровый, любовник выскальзывает наружу («Лука, хромой и кривой пристав и Аккуратный Плательщик», *Lucas, sergent boiteux et borgne, et le Bon Payeur*; второй эпизод имеет нарративные параллели в лице фаблио и новеллы из «Ста новых новелл»). Муж помогает жене, собирающейся к любовнику (правда, потенциальному), принарядиться, ищет ей перчатки, затягивает корсет, помогает примерять шляпу. У любовника жена ловко выманивает денежные подарки, вернувшись, устраивает страшный скандал мужу («Бедный Жуан»). У жены два любовника: юноша, с которым она крутит любовь с удовольствием, и пожилой каноник, у которого она выманивает подарки и передаривает их молодому («Лента»). Жена младше мужа и из более уважаемой семьи (вариант

«мещанина во дворянстве»). Кюре, любовник жены, дурачит мужа, приказывает во всем повиноваться жене и надеть на себя коровью шкуру. Жена делает вид, что не узнает мужа и принимает его за черта. Муж не понимает, кем он стал, и готов к тому, что его забьют на мясо («Жорж-теленок», *George le Veau*). Жена отсылает мужа на рынок, любовник проникает в дом. Муж дважды возвращается, во второй раз обнаруживает любовника в курятнике. Жена объясняет, что за этим молодым человеком гнались люди с оружием и поэтому она его спрятала («Курятник», *Le poulier*; в основе – новелла из «Декамерона»). Муж, уходя из дома, запирает жену. По возвращении мужа она притворяется разъяренной, накидывается на мужа с побоями, тот желает ей попасть в руки дьявола и немедленно появляется кюре, любовник жены, одетый дьяволом, и утаскивает ее («Сапожник Оден», *Le savetier Audin*; в более просторном варианте, известном под названием «Мартен из Камбре», жена с помощью кюре инсценирует возвращение из ада и рассказывает, что наибольшим мучениям там подвергаются ревнивцы).

Иногда, в этом подварианте, муж остается за сценой и любовником оказывается первый встречный. Две женщины жалуются друг другу на отсутствие удовольствий; одна из них поопытнее и советует соседке изменять мужу, чем та до сих пор не занималась. Услышав крик жестянщика, они приглашают его в дом. Дальше идет сексуальный акт, описываемый в терминах лужения посуды. За ужином женщины приглашают жестянщика заходить почаще, он обещает («Женщины, которым почистили котелки», *Les femmes qui font écurer leurs chaudrons*).

Иногда любовник остается за сценой. Жена объявляет мужу, что беременна и родит через месяц. Муж после несложных подсчетов понимает, что в таком темпе он за год получит десяток ребятишек. Ясно, что таких расходов ему не потянуть. Собирается отправить жену обратно к ее отцу, но в конце концов договаривается с ним, что этого ребенка берет на себя, а если жена и в дальнейшем будет приносить по ребенку в месяц, то расходы возьмет на себя теть («Жолие», *Jolyet*; восходит к новелле из «Ста новых новелл»).

Иногда наличие любовника сомнительно или проблематично, но муж действует, как в варианте с любовником. Подозревает жену в связи с местным священником. Одевается священником, стучит в собственный дом, который сам же поручил охранять одному знакомому. Получает в награду побои («Ревнивый муж», *Un mari jaloux*).

Значительно более редки случаи, когда не у жены есть любовник, а у мужа – любовница. Жена подозревает мужа в неверности, по совету соседки убеждает мужа, что он при смерти. Соседка на-

ряжается священником, принимает исповедь (с целью выведать всю подноготную), выясняет, что шашни муж завел с ее собственной дочкой («Женатый любовник», *Le ribault marié*). Муж спит со служанкой, к возвращению жены из паломничества служанка беременна. Муж сговаривается с лекарем, притворяется больным, жена относит лекарю его мочу, тот ставит диагноз – беременность – и указывает, как можно излечиться – переспать со служанкой («Надувательство хлыща», *Le gallant qui a fait le coup*).

В фарсах, где есть семейная пара, но нет любовника (второй вариант), в центре действия – ссора, как правило, являющаяся кульминацией давнего и закоренелого раздора. Чаще всего список персонажей, вовлеченных в конфликт, ограничивается семейным кругом. Жена и теща держат мужа в черном теле, вплоть до кулачной расправы (при этом никаких намеков на увеселения на стороне и денежный интерес). Муж, которому уготована этой диспозицией роль простака, мириться с ней не хочет, но пока не видит возможности справиться с бабами. Их наглость доходит до того, что они диктуют ему список обязанностей, согласно которому на него возлагается вся черная работа: он должен топить печь, стирать, мыть, стелить постель, вставать ночью к ребенку. Список также регулирует его сексуальные обязанности: муж хотел бы ограничиться одним-двумя разами в месяц, жена настаивает на пяти-шести за ночь. Жена заставляет мужа вместе с ней стирать и падает в лохань. Просит о помощи, муж зачитывает список обязанностей и не находит в нем такового. Соглашается вытащить ее только при условии, что она уступит ему первенство в доме («Лохань», *Le cuvier*). Трубочист возвращается домой, жалуется, что ничего не заработал (только из жалоб жены соседке становится понятно, что прочистка печей и труб – эротическая метафора). Главная претензия жены заключается в том, что муж перестал чистить ее собственную трубу, а раньше занимался этим по несколько раз в день («Трубочист», *Le ramoneur de cheminées*). Муж, смастерив клетку, хочет посадить в нее сороку, жена требует, чтобы туда посадили кукушку. Свара (в которой побеждает жена) занимает все пространство пьесы, не исключен эротический подтекст («Упрямство женщин»). Муж и жена спорят, кто из них пустил ветры за стол. Обращаются к адвокату, дело разбирается в суде. Судья оглашает приговор: в браке ответственность за все отправления разделяют муж и жена («Ветры», *Le pet*). Муж требует подавать обед, жена из чистого упрямства отказывается. Мужу советуют отправиться на ослиный мост, там он видит дровосека, который сначала уговаривает заупрямившегося осла, затем охаживает его палкой. Муж пробует этот спо-

соб на жене и получает свой ужин («Ослиный мост», *Le ponts aux ânes*; восходит к новелле «Декамерона»). Своего рода обобщением данного подварианта является фарс, в котором вообще нет ничего, кроме словесного оформления свары, т. е. обоюдных ругательств (*Tarabin, Tarabas et Triboiulle-ménage*).

Иногда к персонажам, связанным родством, добавляется постороннее лицо. Жену раздражает пение мужа, дело доходит до драки. Спорят, кто из них больше продержится, не говоря ни слова. Появляется медник, предлагающий свои услуги. Ему никто не отвечает. Он украшает своими инструментами мужа, как шутовского короля (диадема из кастрюли, жезл из ложки), чернит ему лицо. Когда начинает целовать жену, муж не выдерживает и проигрывает. Все трое идут в трактир выпить мировую («Медник», *Le chaudronnier*). Муж и жена решают нанять слугу. Слуга – типичный простак, в нескольких сценах демонстрирует свою простоту, хозяевам достается в финальной: ему велят отвести хозяйку к мессе, он оседлывает ее как кобылу («Женино, объявивший кошку королем», *Jeninot qui fit un roi de son chat*).

Иногда с этими посторонними лицами в фарс проникает и посторонняя семейному конфликту коллизия. Булочник уходит из дома, собираясь пообедать с друзьями и наказывая жене отдать приготовленный им пирог посланцу, который покажет условленный знак. Двое нищих подслушивают этот разговор и завладевают пирогом. Булочник, так и не дождавшись своих знакомых и вернувшись домой голодным, обрушивается с упреками и побоями на жену (это все, что осталось в данном сюжете от семейной ссоры). Нищие, съев пирог, решают таким же образом завладеть и тортом, не зная, что булочник уже дома. За тортом идет другой нищий и нарывается на побои. Булочник отпускает его с условием, что он пришлет своего товарища. Того также ожидают побои, а первый нищий оправдывает свой поступок тем, что они все условились делить пополам («Пирог и торт», *Le paté et la tarte*).

Причины семейного конфликта резюмируются в фарсе «Жены, которые решили переплавить своих мужей» (*Les femmes qui font refondre leur maris*). В двух семейных парах жены, которые много младше своих мужей, недовольны тем, что недополучают по женской части. Узнают, что можно переплавить мужей в более молодых. Литейщик отговаривает их, но они не хотят его слушать. Переплавленные мужья (процесс литья изображен с комической обстоятельностью) тут же заявляют права на первенство в доме и под угрозой побоев требуют отчета обо всех расходах – их поведение резко контрастирует с тем, как они угождали своим женам

прежде. Жены просят литейщика переплавить мужей обратно, но это невозможно. Первая часть (до переплавки) представляет обстановку семейного фарса в базовом варианте (с основной причиной семейного конфликта – сексуальной недостаточностью мужей), вторая – вынесенную за пределы фарсового мироустройства норму (литейщик советует женам смириться с их положением, поскольку оно соответствует порядку вещей).

Наконец, своего рода анализ всей группы семейных фарсов дается в «Двух мужьях и двух женах» (*Les deux maris et leur deux femmes*). В одной паре жена ласкова с мужем, но готова лечь с первым встречным (метавариант семейного фарса с любовником); во второй – верна мужу, но изводит его непрерывными скандалами (метавариант семейного фарса со склокой). Идет спор о том, что лучше – спор и на словах, и на деле (со сценами, иллюстрирующими преимущества и недостатки обоих вариантов). Победителя в споре нет, вывод: с женами ничего не поделаешь, нужно смириться с тем, что тебе досталось и соблюдать внешние приличия.

Некоторым вариантом трансформации семейного фарса можно считать тот, что возникает благодаря замене горизонтальных связей (муж – жена – любовник или муж – жена) на вертикальные (родители – дети). Так возникает группа сюжетов, объединенных темой придурковатого сына. Узнав, что заучившийся Мимин научился говорить по-французски и говорит только на латыни, его родители, невеста и будущий тесть отправляются в школу узнать, в чем дело. Мимин изъясняется макаронизмами, учитель очень доволен его успехами. Для излечения Мимина его сажают в клетку (мотивируя это тем, что птицы в клетке тоже научаются говорить). Основная роль в излечении Мимина принадлежит женщинам, так как болтовня – их главная особенность («Мэтр Мимин-школяр», *Maître Mimin étudiant*). Тот же Мимин поддается на уговоры трех вояк, рекрутирующих новобранцев. Мать пытается его отговорить; потерпев неудачу, наряжается страшилищем и обращает вояк в бегство («Мэтр Мимин идет на войну», *Le maître Mimin qui va à la guerre*). Женен пытается узнать у матери, кто его отец. Считает отцом священника, но мать это отрицает: для нее позор – считаться любовницей попа. Из рассказов матери Женен делает вывод, что он сын жакетки или кофты (только они были на матери, когда она его зачала). Обращаются к гадалке (шарлатану); тот проверяет мочу и заключает, что и его мать не мать. Женен делает вывод, что он ничей сын («Женен, ничейный сын», *Jenin, fils de rien*). Мать хочет, чтобы ее сын стал священником, отводит его к кюре на экзамен, сын демонстрирует свою феноменальную глупость («Некто,

сдававший экзамен, чтобы стать священником», *Un qui si fait examiner pour être prêtre*; есть еще несколько фарсов с похожим сюжетом: «Вилсан и его сын Жакоб», «Перне идет в школу», «Писец, который отказывается стать священником»). Колен завербовался в армию, побывал в Неаполе, возвращается домой, рассказывает о своих приключениях (о том, как, улепетывая, растерял все свое имущество – кобылу, шапку, кольчужку). Главный его подвиг – он захватил на обратном пути пленного, которого считает турком. Тот оказывается паломником («Колен, сын мэра Тево», *Colin, fils de Thévoz le maire*). Мать посылает Маюэ на рынок в Париж с наказом продавать только по рыночной цене. На рынке Маюэ отказывается продавать яйца женщине, потому что она не является Рыночной Ценой. Некий шутник представляется в качестве Рыночной Цены и получает яйца бесплатно. Чернит Маюэ лицо. Маюэ возвращается домой без товара и без денег. Мать его не узнает (из-за черного лица). Он теперь не знает, кто он такой, и собирается снова идти в Париж искать себя («Маюэ», *Mahuet*).

Фарсы, в которых отсутствуют семейные отношения, особенно охотно разрабатывают мотивы ссоры и обмана¹⁰. Иногда одно переходит в другое. Медник и сапожник повздорили на почве торговой конкуренции (ссора); помирившись, заходят в трактир, расплачиваться им нечем, сапожник обещает трактирщику заплатить завтра (вступает тема обмана). Медник переодевается женщиной, сапожник притворяется буйно помешанным. Трактирщик уходит ни с чем и побитый («Медник, сапожник и трактирщик», *Chaudronnier, savetier et tavernier*). Есть похожий сюжет с такой же двухступенчатостью мотивов: торговец реликвиями и торговец снадобьями рекламируют свой товар, самый фантастический (вроде гребешка петуха, который кукарекал во время отречения Петра, или камня, которым Давид убил Голиафа), и одновременно обвиняют друг друга в мошенничестве. Наконец, поняв, что подрывают и собственную торговлю, решают прекратить конкуренцию и для начала подзаправиться. На славу пообедав в трактире, оставляют в качестве оплаты ковчег с чепчиком одного из невинно убиенных младенцев. Открыв ковчег, трактирщика обнаруживает там измазанный калом штаны («Торговец реликвиями, торговец снадобьями и трактирщица», *Le pardonneur, le triacleur et la tavernière*). На мотиве обмана построен и знаменитый «Патлен», который выделяется из соплеменной литературы не уникальностью мотива, а тщательностью его разработки (вариацией на ту же тему является и «Новый Патлен»). Ссора, возникшая из-за того, что молочница не сошлась с сапожником в цене за починку обуви, дает толчок дей-

ствию в фарсе «Сапожник, пристав и молочница», о котором уже шла речь. Шла речь и о фарсе «Лука, хромой и кривой пристав и Аккуратный Плательщик», вторая часть которого построена по схеме муж – жена – любовник, но в первой части разрабатывается мотив обмана: Лука в качестве пристава пытается получить долг с Плательщика (Аккуратным он именуется иронически), тот просит дать ему время надеть вторую штанину (первую он успел надеть), добивается от Луки обещания не требовать денег, пока не завершит эту процедуру, и заявляет, что не завершит ее никогда.

Сюжет внесемейного фарса может также строиться на недоумении. Мимин, страдающий от подагры, хочет послать своего глухого слугу за лекарем; тот, ничего не разобрав, сначала отправляется к книготорговцу, а затем ищет священника. Спрашивает у портного, где его можно найти. Тот тоже глух и думает, что у него заказывают штаны. Отправляется вслед за слугой и пытается снять мерку у подагрика, причиняя ему страшные муки («Мимин-подагрик и двое глухих», *Mimin le goutteux et les deux sourds*). Хозяйка нанимает служанку, которая от всех работ отлынивает или делает все наоборот («Хозяйка», *Tout-Ménage*), – ситуация с ленивым или тупым слугой часто встречается и в семейном фарсе.

Классическая комедия на всем протяжении своего существования эксплуатировала единую сюжетную схему. Во французской средневековой комической драме такой схемы обнаружить не удастся. Можно сгруппировать материал иначе, не так, как у нас, но это все равно не выводит на общий сюжетный принцип. Как в фарсе «Два мужа и две жены» – переделать жену, склонную к изменам, и жену, склонную к склокам, невозможно, можно лишь смириться с неисправимостью их нрава. Дело в том, что глубинная предсюжетная основа комедии едина: это нарушение и восстановление порядка, тогда как основа фарса двойственна: порядок может как нарушаться, так и не нарушаться. В семейных фарсах, как правило, действует презумпция непоколебимого порядка, причем и в фарсах с адюльтером, и в фарсах с раздором. В первых, с адюльтером, наличие любовника с самого начала действия является данностью (чтобы соблюсти это правило, автор фарса готов скорректировать источник: в новелле из «Ста новых новелл» адюльтер совершается с помощью обмана – дворянин говорит жене мельника, что она вот-вот потеряет свой «передок», и лечит это заболевание с помощью секса, – в «Дворянине и Ноде» дворянин уже давно сожительствует с Лизон). Механизм действия может запустить неожиданное возвращение мужа, срывающееся очередное свидание, но это колебание незначительное, и все говорит о том, что за пределами данного

эпизода ход вещей неизбежно вернется к прежнему. В фарсах без адюльтера изображаемая ссора или перебранка является кульминацией давнего и непрекращающегося конфликта, и финал ничего в этих устоявшихся отношениях не меняет. Случаются и исключения (в фарсах с адюльтером – хотя бы «Дворянин и Ноде», где крестьянин платит дворянину той же монетой, и это сексуальное возмездие должно как-то повлиять на положение дел; в фарсах с ссорой – «Лохань», где мужу удается, воспользовавшись неожиданной ситуацией, захватить первенство в доме, правда, неизвестно надолго ли). Но наличие исключений только подтверждает невозможность подведения даже изолированной группы фарсов под единый сюжетный знаменатель. Во внесемейных фарсах, где встречаются, бранятся, дерутся, обманывают друг друга люди незнакомые или малознакомые, рутинность действия выдержана быть не может (ввиду уникальности составляющего его события), и поэтому некоторые повороты и перевероты имеют место, но они также предстают ослабленными: выхода на переустройство миропорядка, опять же в отличие от комедии, не происходит.

В комедии позитивное и негативное, норма и антинорма, победители и проигравшие разделены: молодость, на стороне которой все положительные ценности, всегда в итоге побеждает; в своей борьбе со старостью она временно опрокидывает норму, чтобы в финале вернуться к ней же, но обновленной, заново легитимизированной. В фарсе, прежде всего, нет победителей, вернее, нет постоянных победителей: в конкретной пьесе в выигрыше может оказаться кто угодно – муж, жена, любовник, – но в другой пьесе эта позиция может оказаться позицией проигравшего. Ни за одной позицией не закреплено позитивных смыслов, только негативные. Муж скуп, глуп, сексуально немощен, под каблуком у жены. Жена сварлива и похотлива. Любовник труслив. Нет любви – только похоть. Ничего похожего на фору, выдаваемую в комедии молодости: молодые герои фарса еще глупее и нелепее своих родителей. Отсутствует поэтому и бунт молодости против старости: нет идеи обновления, нет противопоставления двух систем ценностей. Перевероты просто меняют противников местами: если раньше главной в доме была жена, то благодаря перевероту главным становится муж (как в «Лохани» или в «Женах, которые решили переплавить своих мужей»), но в основе отношений ничего не меняется. Отсутствие развития подчеркивается нередкими в фарсе моралистическими концовками: природа женщин неизменна («Два мужа и две жены»), на всякого обманщика найдется еще больший обманщик (этой, самой распространенной в фарсах, моралью нейтрализует-

ся какая-либо смысловая результативность основного действия). В художественном мире фарса господствует антинорма, но представление о норме художественного воплощения не находит, оно вынесено за пределы этого мира, где антинорма и является единственной нормой.

Примечания

- 1 См.: *Реутин М.Ю.* Народная культура Германии: Позднее Средневековье и Возрождение. М., 1996.
- 2 До нас дошло около 200 французских фарсов. Видимо, это сравнительно малая часть: фарсы игрались на протяжении двух с лишним веков во всех городах Франции (актерские ассоциации зарегистрированы в 150 городах), и для нового представления, как правило, сочинялся новый текст. Об этом говорит тот факт, что среди дошедших до нас текстов повторяющиеся исчисляются единицами, подавляющее большинство текстов имеют единственный источник. Источники эти также достаточно своеобразны: как правило, тексты дошли до нас в сборниках, составленных из разновременных изданий (составленных, надо уточнить, не издателем, а приобретателем). Самое обширное из подобных собраний – так называемое «Собрание Британского музея» (факсимильное издание: *Recueil du British Museum. Genève, 1970*), обнаруженное в 1845 г. в Германии и включающее 64 пьесы (из которых 47 имеют в заглавии слово «фарс»); публиковались они в основном двумя парижскими печатниками (соответственно в 1547–1557 и 1532–1547 гг.), одним лионским (1532–1550) и одним руанским (1542–1559). Собрание Коэна включает 53 пьесы (все названы фарсами), которые печатались в Париже между 1540 и 1550 г.; обнаружено во Флоренции в 1928 году, Гюстав Коэн, исследовавший его, сделал копию и издал ее (*Cohen G. Recueil de farces françaises inédites du XV siècle. Cambridge (Mass.), 1949*); оригинал в настоящее время утерян. Собрание Треппереля обнаружено также во Флоренции и в том же 1928 г., содержит 35 пьес (из них – 16 соти и пять фарсов), изданных в типографии Жана Треппереля в Париже в 1502–1511 гг.; в настоящее время находится в Парижской национальной библиотеке (факсимильное изд.: *Recueil Trepperel. Genève, 1967*. Комментированное изд.: *Recueil Trepperel. T. 1. Les Sotties / Par E. Droz. P., 1935; T. 2. Les Farces / Par E. Droz et H. Lewicka. Genève, 1961*). Есть еще несколько менее крупных собраний: парижского типографа Николя Руссе (семь пьес, изданы в 1612 г.), Копенгагенское (девять пьес, изданы в 1619 г.), Фрибурское (три фарса, один из них в рукописи). Единственное собрание, состоящее полностью из рукописей, носит имя его бывшего владельца, герцога Ла Валльера, и датируется по палеографическим данным второй половиной XVI в. (74 пьесы, 48 фарсов; изд.: *Recueil de farces, moralités et sermons joyeux / Par L. de Lincy et F. Michel. P. 1837*).

Разумеется, собирались вместе эти книжечки не коллекционерами, а в целях сугубо практических – чтобы труппа имела под рукой полный репертуар. Литературной ценности за фарсами не признавалось (единственное исключение представляет «Адвокат Патлен», который неслучайно дошел до нас в четырех рукописях и в 16 изданиях до 1550 г.). Стихи, которыми фарсы написаны, свидетельствуют не о литературных претензиях, а о характере исполнения, в данном случае еще более наглядном, чем в случае жесты или фаблю (стихи лучше запоминались). Ремесленники, бюргеры, школяры, мелкие чиновники, игравшие фарсы, объединялись в театральные сообщества, и игра становилась для них фактически второй профессией.

- ³ В лучшем случае в корпусе на основе сюжетной общности выделялись изолированные группы. Ср.: *Lewicka H. Études sur l'ancienne farce française*. P.; Warszawa, 1974, где анализируются фарсы о расторопном слуге (р. 21–31), о сыне, идущем в школу (р. 32–46), и о ревнивом муже (р. 47–54).
- ⁴ Многие исследователи вообще заявляют о невозможности провести разграничение между жанрами (см, например: *Cohen G.* Op. cit. P. XI). Есть мнение, что в фарсе должны полностью отсутствовать сатира и религиозная полемика (*Bowen B.C. Les caractéristiques essentielles de la farce française et leur survivance dans les années 1550–1620*. Urbana, 1964).
- ⁵ Фарсы цитируются в большинстве случаев по изд.: *Recueil de farce (1450–1550) / Textes annotés et commentés par A. Tissier*. Genève: 1986–2000. Т. 1–13. Русские переводы: Средневековые французские фарсы / Сост., предисл. и коммент. А.Д. Михайлова. М., 1981.
- ⁶ Драматическая основа фарса рудиментарна: нет завязки, нет развязки (*Lewicka H.* Op. cit. P. 15).
- ⁷ Подсчеты, сделанные на материале 107 фарсов (*Beneke A. Das Repertoire und die Quellen des französischen Farce*. Weimar, 1910), дали следующие результаты: в 43 фарсах действуют четыре персонажа, в 26 – три, в 18 – пять, в 14 – два, в пяти – один, в одном – 10.
- ⁸ Исполнялись фарсы либо в составе многодневных спектаклей, как правило, завершая их, либо отдельно – на карнавале, на ярмарках, по случаю престольных праздников, в университетах и коллежах, на свадьбах и вообще на торжествах любого рода. Игравшийся отдельно фарс нуждался для постановки в небольших подмостках (примерно три метра на два), задником служил занавес, из-за которого появлялись и за которым скрывались персонажи, реквизит ограничивался самым скудным минимумом (стол, стул и т. п.).
- ⁹ Ср.: в классической комедии персонаж определяется через его пороки, в фарсе – через профессию и семейное положение (*Lebègue R. Le théâtre comique en France de Patelin à Mélière*. P., 1972. P. 29).
- ¹⁰ См. попытку весь корпус фарсов разделить на построенные на мотиве насмешки (*burla*) и надувательства (*beffa*): *Rey-Flaud B. La farce, ou la machine à rire: théorie d'un genre dramatique (1450–1550)*. Genève, 1984.

ВОЗМОЖЕН ЛИ РАЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ЭЗОТЕРИКИ?

В статье на примере творчества известной британской исследовательницы Фрэнсис Йейтс проводится анализ рационального рассмотрения явления, получившего в последние годы название «западный эзотеризм». Йейтс была в числе первых исследователей, обратившихся к эзотерической (в ее терминологии – «герметико-каббалистической») составляющей культуры Возрождения и раннего Нового времени. Этой теме Йейтс посвятила четыре монографии. Подход Йейтс рассматривается через призму нескольких ключевых тем: эзотеризм и научная революция, эзотеризм и художественное творчество, история Джона Ди. Идеи Йейтс вводятся в общий контекст рационального отношения к западному эзотеризму во второй половине XX в.

Ключевые слова: западный эзотеризм, Фрэнсис Йейтс, герметизм, культура Возрождения, Джон Ди, научная революция.

Академическое изучение эзотерики – дисциплина сравнительно молодая. Еще сто лет назад о научном исследовании такой темы не могло быть и речи, поскольку, с одной стороны, к ней относились как к собранию суеверий, недостойных серьезного внимания, а с другой – как к источнику священных тайн, доступных лишь посвященным. Культурная ситуация XX в. заставила ученых обратить внимание на рассматриваемый феномен, поскольку он стал проявляться в культуре, политике, социальной жизни, искусстве и науке столь активно, что не замечать его более стало невозможно.

Представляется, что если упростить сложную картину исследований рассматриваемой темы и обобщить существующие в ней подходы, то можно разделить их на две группы: рациональный и

иррациональный. Первый предполагает рассмотрение темы с позиции классической рациональности, подвергая сомнению представления выразителей эзотерики, он в большей степени критикует их, считая, что хорошо понимает причину их возникновения, выражающуюся главным образом в бегстве от разума. Иррациональный подход, напротив, пытается погрузиться в сферу эзотерики, дабы найти в ней выражение чего-то превосходящего возможности человеческого разума. Если у читателя вызывает сомнение возможность иррационального научного исследования описываемого феномена, то мы посоветуем ему обратиться к работам, посвященным истории круга Эранос¹, в который в разное время входили К.Г. Юнг, М. Элиаде, Г. Шолем, А. Корбен, В.Ф. Отто, К. Кереньи, Дж. Кэмпбелл и многие другие. В нашей статье речь пойдет о первом подходе к рассмотрению эзотерики, условно именуемым рациональным. Для этого мы обратимся к самой известной исследовательнице эзотерики эпохи Возрождения Фрэнсис Йейтс, чтобы на ее примере проиллюстрировать особенности этого подхода, а затем рассмотрим общие принципы, оформляющие рациональное исследование эзотерики.

Случай Фрэнсис Йейтс

Фрэнсис Йейтс в 60–80-е годы XX в. была одной из самых известных исследовательниц того, что стало называться «герметической традицией». До сих пор ее наследие порождает споры, а идеи, выдвинутые в ее работах, служат отправной точкой для многих современных исследований по культурологии, истории науки и религиоведению. Мы бы хотели провести анализ ее творчества в контексте ставших сегодня популярными в научном сообществе исследований западного эзотеризма. Отметим сразу, что среди современных ученых принято разводить «эзотерику» и «эзотеризм». Эзотерика² предстает неким явлением, суть которого на данный момент не берутся описывать серьезные исследователи³. Эзотеризм выступает как некая система мысли, в которой эзотерика нашла свое концептуальное выражение и закрепление, а также форму трансляции. Полностью оформилась она в эпоху Возрождения, до этого же пребывала в состоянии становления и находила свое выражение в различных культурах в виде каббалы, герметизма, алхимии и т. п. Такое определение эзотеризма, с неотъемлемым прилагательным «западный», стало расхожим термином к концу XX в. и определило собой отдельное поле исследований, входящих

в сферу религиоведческого знания. Прилагательное «западный» важно здесь потому, что большинство ведущих ученых склоняются к мысли об уникальности отделенного от других сфер жизни (философии, религии, науки) феномена эзотеризма, сформировавшегося именно в лоне западной цивилизации⁴. Определившись с терминами, перейдем теперь к рассмотрению творчества британской исследовательницы.

С 1934 г. Йейтс издала 11 монографий и три сборника эссе. Ее вклад в изучение культуры Ренессанса и раннего Нового времени трудно переоценить. В 40-е годы она была одним из активных популяризаторов междисциплинарного подхода к исследованию культуры, в ее работах данные из различных сфер (музыки, литературы, искусства, науки) выстраивались в один ряд для подтверждения системы тезисов-характеристик культуры той или иной эпохи. Тема западного эзотеризма не была единственной в творчестве Йейтс, немало написала она об истории Англии эпохи Нового времени, некоторые ее работы посвящены литературоведению, но самыми известными, безусловно, стали книги о Джордано Бруно и розенкрейцерском движении. Так сложилось, что на русский язык были переведены всего три работы Йейтс, причем все они связаны с западным эзотеризмом: «Искусство памяти» (1997), «Розенкрейцерское Просвещение» (1999), «Джордано Бруно и герметическая традиция» (2000)⁵.

Важным фактором в становлении Фрэнсис Йейтс как ученого была ее работа в Варбургском институте (ныне подразделение Лондонского университета). Основанный Аби Варбургом институт стал центром по изучению культуры и искусства во второй и третьей четверти XX в. В разные годы в его стенах работали Эрнст Кассирер, Эрвин Панофски, Эрнст Гомбрих и многие другие. Замечательная библиотека института, содержащая коллекцию редких книг эпохи Ренессанс и Нового времени, на момент переезда института из Гамбурга в Лондон, связанного с неприятием режима Гитлера, насчитывала порядка 60 000 томов и как нельзя лучше подходила для серьезного междисциплинарного исследования. Сам проект института был реализацией идеи Варбурга о едином поле наук о культуре (Kulturwissenschaft). Интересно, что библиотека Варбургского института располагала многими ценными источниками по западному эзотеризму, что заставляет некоторых исследователей предполагать⁶, что основатель института сознательно закладывал базу под будущее возможное изучение неоплатонизма, герметизма, алхимии и магических практик ренессансной поры. Вспомним, что сам Аби Варбург сыграл значительную роль

в реабилитации взглядов на астрологию в искусствоведении XX в. Вплоть до его легендарной лекции 1912 г. об астрологическом символизме цикла фресок палатцо Скифанойя⁷ астрология считалась не более чем глупым суеверием, после этой лекции она стала объектом для изучения, оказавшим значительное влияние на культуру.

Для Фрэнсис Йейтс институт стал фактически вторым домом, где она не только работала с первоисточниками, но и училась у старших прославленных коллег. Междисциплинарность, ключевая идея Варбурга, легла в основу видения истории и культуры британской исследовательницы. Сидни Англо (Sydney Anglo), коллега Йейтс по институту в 50-е, вспоминает: «Нельзя было даже представить, что ей можно возразить, сказав: “О, это же история, это французская или английская литература, это итальянская философия или наука, или медицина, или магия, или все что угодно”. Для нее не было никаких ограничений в исследовании, кроме времени и сил»⁸.

Атмосфера Варбургского института и междисциплинарный подход Фрэнсис Йейтс стали той средой, в которой и были написаны книги британской исследовательницы, главной из которых, безусловно, является «Джордано Бруно и герметическая традиция», вышедшая в свет в 1964 г.

Герметизм и научная революция

Именно в книге о Бруно Йейтс сформулировала идею герметическо-каббалистической⁹ традиции, фактически являющейся синонимом того, что современные ученые называют западным эзотеризмом¹⁰. В первой части своей книги британская исследовательница описывает античные источники этой традиции, историю их забвения в Средние века и переоткрытие лидерами Ренессанса Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола. Вторая часть книги посвящена жизни и творчеству Джордано Бруно. Именно здесь Йейтс разоблачает миф о Бруно как мученике науки, рисуя образ Бруно – ренессансного мага, нового язычника, бросившего вызов существующим нормам религии и культуры. Согласно Йейтс, Бруно разработал программу культурных реформ, укорененных в герметико-каббалистической традиции, истоки которой он, как Пико и Фичино, возводил к временам древнего Египта. Бруно-мага Йейтс резко противопоставляет настоящим нововременным ученым, таким как Галилей и Кеплер, указывая, насколько профанными, по мнению Бруно, были взгляды последних.

Ситуация эпохи Ренессанса, по мнению британской исследовательницы, сформировала особый климат, позволивший бурно разрастись разнородным учениям, укоренившимся на вспаханной вновь герметико-каббалистической почве. Фактически герметико-каббалистическим британская исследовательница именуется синтез герметизма, каббалы и неоплатонизма, получивший у нее и второе синонимичное наименование «окультная философия»¹¹. Эта философия сама по себе имеет целую систему исторического преемства, которая и позволяет британской исследовательнице адаптировать к ней термин «традиция». Вот как сама она пишет об этом: «Если посмотреть на вещи в очень долгой временной перспективе, то напрашивается очень красивая и последовательная линия развития – возможно, слишком красивая и последовательная, чтобы быть совершенно достоверной. Мир поздней античности, уже неспособный развивать греческую науку, обратился к религиозному культу космоса и к сопровождающим этот культ оккультизму и магии, выражением чего служат сочинения “Гермеса Трисмегиста”. Возникновение мага как идеала в ту эпоху было, как сказал Фестюжьер, отходом от разумного к оккультному. Он же говорит и о возникновении ренессансного идеала мага как об отходе от напряженного рационализма средневековой схоластики. На протяжении долгих Средних веков и на Западе и в арабском мире греческая наука прогрессировала. Поэтому можно предположить, что когда “Гермес Трисмегист” и все, что он воплощал, было заново открыто в эпоху Возрождения, то на этот раз возврат к оккультному стал стимулом для подлинной науки»¹².

Проводником между таким «возвратом к оккультному» и нововременной эпохой было розенкрейцеровское движение и фурор, порожденный манифестами розенкрейцеров. Но как бы там ни было, линией, отделяющей герметико-каббалистическую традицию от научной рациональности нового времени, стал XVII век, когда в полноте сформировалась новая научная рациональность. Так, в «Джордано Бруно...» читаем: «Правление “Гермеса Трисмегиста” поддается точной датировке. Оно начинается в конце XV века, когда Фичино переводит вновь найденный Герметический свод. Оно заканчивается в начале XVII века, когда Гермеса разоблачает Казобон. За время его правления возникли новые картины мира, новые взгляды, новые движущие силы, которые и привели к появлению современной науки»¹³.

С приходом научной рациональности происходит деление рационального знания и иррациональных спекуляций, и большинство принадлежащих герметико-каббалистической традиции

мыслителей (Джон Ди, Роберт Фладд, Джордано Бруно и многие другие) признаются заблудшими учеными, допустившими в свое мировоззрение темные суеверия. При этом, по мысли Йейтс, такое положение вещей, включающее противопоставление науки Нового времени и герметико-каббалистической традиции в корне ошибочно. Британская исследовательница делает смелое предположение, согласно которому сама идея экспериментального знания была производной оккультной философии, а, следовательно, герметико-каббалистическая традиция лежит в основе новой научной картины мира. Среди адептов оккультной философии были не только маги в чистом виде (такие, как Бруно), не мало страниц Йейтс посвящает описанию синтеза научных и герметических идей в творчестве Джона Ди и Исаака Ньютона, тем самым отмечая сложность демаркации между рациональным и иррациональным в культуре раннего Нового времени. В подтверждение своих идей британская исследовательница приводит целый ряд примеров не только из истории мысли, но и из искусства, литературы, музыкальной культуры эпохи, тем самым показывая глобальность влияния герметико-каббалистической традиции не только на рациональность, но и на культуру в целом. Главная идея книги Йейтс может быть проиллюстрирована следующими словами: «Именно в этом качестве – как историческое исследование, и как исследование именно побудительных мотивов, – данная книга может внести какой-то вклад в прояснение этих проблем... За возникновением современной науки стоит поворот воли в сторону мира, его чудес, его таинственных процессов, новое желание и решимость понять эти процессы и овладеть ими. Откуда и как возникло это новое направление? Один из ответов на этот вопрос предложен в данной книге – “Гермес Трисмегист”. Я называю этим именем и герметическое ядро неоплатонизма Фичино; и сыгравшее огромную роль соединение герметизма и каббалы у Пико; и интерес к Солнцу как к источнику мистико-магической силы; и ту магическую одушевленность всей природы, которую маг пытается уловить и приручить; и сосредоточенность на числе как на пути к тайнам природы; и входящее как в магические учебники вроде “Пикатрикс”, так и в философские герметические тексты учение о том, что Вселенная едина и что поэтому маг-практик может полагаться на универсальную значимость своих процедур; наконец – и это во многих отношениях самое важное, – те ошибки в хронологии, из-за которых “Гермес Трисмегист” подвергся христианизации и религиозный герметик получил законное право размышлять о природе в его компании, изучать тайны творения с его помощью и даже (хотя и не все хоте-

ли простирает это право так далеко) применять к действующим в мире силам магические процедуры»¹⁴.

Необходимо отметить, что при всем сказанном Йейтс довольно критично относится к идеям «окультной философии», для нее лично в ней нет ничего привлекательного. Вернее, она привлекает Йейтс как объект исследования, курьезный случай, как привлекает рыбака экзотическая не пойманная никем большая рыба или как привлекает астронома открытие новой планеты. Никаких истин в «традиции» британская исследовательница не ищет, напротив, порой она позволяет себе достаточно резкие высказывания на сей счет, например следующее: «Никто не станет отрицать, что XVII век был поворотной точкой в развитии мировой цивилизации, когда человек после долгих блужданий наконец твердо встал на путь, который привел его к небывалому в истории не только Европы, но и всего человечества успеху – к покорению природы средствами науки»¹⁵. Здесь очевидно, что у нее нет ностальгии по утраченной эпохе и что человека новой научной рациональности она воспринимает как успешного покорителя природы, неуклонно движущегося по пути прогресса, быть может, лишь в эстетическом плане взгляды ренессансных магов вызывают у нее симпатию. Правда, некоторые исследователи жизни Йейтс все же отмечают в ней склонность к приданию самому процессу исследования прошлого мистических черт. «Она действительно считала, что “жила” через свои исследования Ренессанса... Она верила... в стирание личности исследователя через мистический союз с прошлым»¹⁶.

Все описанное выше должно дать общее представление о подходе Йейтс к исследованию интересующей нас темы, но чтобы очертить его более детально, обратимся к сравнению подхода британской исследовательницы с теориями ее предшественников и идеями наших современников.

Две интерпретации «Меланхолии I»: Панофски и Йейтс

Фрэнсис Йейтс нельзя назвать первым ученым, обратившимся к темам герметических черт в эпохе раннего Нового времени, сходными проблемами интересовались и ее коллеги по Варбургу, например Эрвин Панофски. Чтобы прояснить новизну подхода Йейтс, продемонстрируем отличия ее исследования от работ Панофски на примере изучения гравюры Альбрехта Дюрера «Меланхолия I».

Впервые Панофски затрагивает тему «Меланхолии» в 1923 г., затем продолжает ее в монографии 1945 г., посвященной творчеству Дюрера, полное выражение исследование «Меланхолии I» и интеллектуального фона, на котором она возникла, достигает в работе 1964 г. «Сатурн и меланхолия», написанной Эрвином Панофски в соавторстве с Раймондом Клибанским и Фрицем Закслем. Еще в монографии о Дюрере Панофски предполагает, что во время посещения Италии художник познакомился с идеями гуманистов о типах темперамента и их связях с планетами, в том числе и с теорией Генриха Корнелиуса Агриппы, изложенной в «Оккультной философии», о связи Сатурна с меланхолическим темпераментом¹⁷. Эта тема нашла свое продолжение в «Сатурне и меланхолии», где Клибански изложил историю четырех темпераментов в медицинских представлениях античности и Средних веков, Заксль описал варианты их визуальной репрезентации, а Эрвин Панофски перенес в систему рассмотрения возрожденческой иконографии, в том числе и на «Меланхолию» Дюрера.

Теория четырех типов темперамента в античности и в Средние века предполагала неразрывную связь между стихиями, планетами и типами темперамента человека, так, сангвиники соответствовали воздуху и Юпитеру, холерики – огню и Марсу, флегматики – воде и Венере, а меланхолики – земле и Сатурну. Таким образом, из-за связи с землей меланхолики были людьми с темной кожей, темными волосами, наполненные темной желчью, действие которой выражалось в постоянном состоянии депрессии и печали. Планета Сатурн, как покровитель меланхоликов, влияла на их род занятий, связанный с измерениями земли и подсчетом денег. Все это прекрасно отражено в «Меланхолии I» Дюрера. Еще одной важной чертой меланхоликов, даром полученным от Сатурна, была их возможная гениальность: согласно представлениям древних, Геракл, Платон, Эмпедокл и другие по темпераменту были меланхоликами. Через труды Марсилио Фичино эти представления проникли в Ренессанс и повлияли на Дюрера. Панофски замечает, что «основание, на котором возросли идеи Дюрера, без сомнения, было заложено доктриной Фичино»¹⁸.

Как читатель, наверное, помнит, на гравюре «Меланхолия I» изображена темнолицая женщина с крыльями в позе задумчивого мыслителя с рукой подпирающей щеку, «ее взгляд обязан своей выразительностью не только глазам, устремленным вверх, и расфокусированности типичной для глубокой задумчивости, но прежде всего тому, что белки глаз особенно ярко сияют на фоне темного лица»¹⁹. Как в руках, так и вокруг фигуры в многообразии пред-

ставлены измерительные приборы (песочные часы, весы, кошелек) и орудия труда ремесленника (молот, щипцы, гвозди), указывающие на связь с землей и Сатурном. Позади фигуры над ее головой находится квадрат, заполненный числовыми знаками, по мнению Панофски и его коллег, этот квадрат является магическим квадратом Юпитера, призванным привлечь влияние планеты через числовой символизм. Такое соотношение Юпитера и Сатурна опирается на теории Марсилио Фичино о дополнении влияния одной планеты влиянием другой. Согласно Панофски, большую роль в написании гравюры сыграли не идеи Фичино, а теория Агриппы Неттестеймского. Именно благодаря ей Дюрер задумал целую серию гравюр (Меланхолия I, II и III), в которых хотел показать три типа меланхолии, описанных Агриппой в своей книге. Панофски поясняет этот замысел так: «Это происходит в трех различных формах, соответствующих тройной потенции нашей души, а именно воображении (*imaginatio*), рациональном (*ratio*) и психическом (*mens*). Будучи исполнена меланхолическим чувством, душа полностью сконцентрирована на воображении и сразу же становится жилищем для нижних демонов, от которых она часто получает замечательные инструкции в ручном труде. Таким образом, мы видим, как неквалифицированный человек вдруг становится художником или архитектором, или выдающимся мастером в искусстве иного рода. Если демоны этого вида открывают нам будущее, то они показывают то, что касается природных катастроф и стихийных бедствий, например, приближение бури, землетрясения, ливней или угрозы чумы, голода и разрушений... Но когда душа полностью сосредоточена в разуме, она становится домом срединных демонов, тем самым достигая знания природных и человеческих вопросов. Мы видим, как человек вдруг становится философом, врачом или оратором, из будущих событий они показывают нам то, что касается свержения королевств и возвращение эпох, пророчат таким же образом, как и Сивилла пророчествовала римлянам... Но когда душа парит полностью в интеллектуальной сфере, то она становится домом высших демонов, от которых узнает тайны Божественных вопросов, таких как закон Божий, ангельская иерархия, то, что относится к познанию вещей вечных и спасению души. Из будущих событий они показывают нам будущие чудеса, грядущих пророков или появление новой религии, как Сивиллы предсказывали явление Иисуса Христа задолго до Его пришествия»²⁰.

Произведя все эти сопоставления, Панофски приходит к выводу, что на гравюре мы видим разочарование вдохновленного гения. Крылья фигуры указывают на возвышенность идей и порывов, но

они безвольно опущены и не используются, равно как и в небрежении валяются многообразные орудия труда. Все это символизирует страдания гения, который не может воплотить в жизнь свои идеи. Как видим, Панофски здесь идет по вполне рациональному пути, сводя все к конкретной идее, лишенной каких-либо коннотаций с эзотеризмом. То есть путь, по которому шел Дюрер в подборе символического ряда, пролегал по территории отверженных учений, но идею, реализованную художником, эти учения никак не затронули. Йейтс характеризует такой вывод следующими словами: «Тем не менее после всего блестящего и поучительного, собранного в книге, интерпретация гравюр Панофски вызывает лишь разочарование...»²¹.

Английская исследовательница считает, что в своей интерпретации «Меланхолии I» Панофски полностью игнорировал наличие герметико-каббалистической традиции, идущей от Фичино, через Пико делла Мирандолу к Агриппе, которая должна была оказать влияние не только на символизм Дюрера, но и на его идеи. По мнению Йейтс, фигура с ангельскими крыльями указывает на комбинацию натуральной магии и каббалы, осуществленную в трудах Корнелиуса Агриппы. Окруженная аллюзиями на ремесла и занятия, покровительствуемые Сатурном, она имеет ангельский характер, устремляющий ее к небесным сферам, на него напрямую указывает лестница, ведущая прямо в небеса (намек на лестницу Иакова). Таким образом, «меланхолия Дюрера не пребывает в состоянии депрессивной бездеятельности. Она в активном состоянии визионерского транса, состоянии, гарантирующем от демонского вмешательства посредством ангельского водительства. Она не только вдохновлена Сатурном как могущественным звездным демоном, но также ангелом Сатурна, крылатым духом, чьи крылья подобны крыльям времени»²².

Эти идеи ангельских влияний напрямую коренятся в христианской каббале Мирандолы, Рейхлина и Агриппы. Такую интерпретацию Йейтс разворачивает и на дальнейшее творчество Дюрера, предполагая, что художник реализовал проект изображения трех стадий меланхолии. Так, гравюра «Святой Иероним в келье», понимаемая Панофски как прямой антитезис «Меланхолии I», по Йейтс, является не чем иным, как «Меланхолией III», так как Иероним находится «на третьей ступени классификации Агриппы»²³.

Таким образом, мы видим, что метод Йейтс, выражающий дух классического рационализма, разительно отличается от культурологических исследований Панофски и иных авторов, лишь поверхностно знакомых с западным эзотеризмом. Для Панофски

символизм герметизма и каббалы лишь игра, формальное выражение вполне рациональных идей и представлений (вспомните толкование крылатой фигуры). Для Йейтс, напротив, герметико-каббалистические идеи являются базисом, на котором формируется мировоззрение художника. Британская исследовательница со всей серьезностью подходит к идее инспираций, заложенных в культуре Ренессанса, предполагая, что они не являлись побочным продуктом этой культуры или какой-то проходной темой. Герметико-каббалистическая традиция в значительной степени создала культуру Ренессанса, послужив при этом почвой для дальнейшего развития науки Нового времени. Но серьезное отношение к эзотеризму вызвано не только ее значением для истории культуры, но и серьезностью ее идей.

Рассмотрев отличия подхода Йейтс от исследователей прошлого, сравним ее взгляды с изысканиями наших современников, чтобы еще ярче очертить контуры подхода британской исследовательницы.

История Джона Ди: два взгляда

Теории Йейтс почти за полвека с момента выхода ее ключевой работы вызвали целую волну критических замечаний. Подробнее на этой критике мы остановимся в следующем разделе, здесь же продемонстрируем, как отдельные темы в творчестве британской исследовательницы изучаются нашими современниками. Для этого разберем судьбу Джона Ди в трактовке Йейтс и в исследовании современного ученого Коку фон Штукрада.

В трудах Йейтс впервые имя Джона Ди появляется на страницах «Розенкрейцеровского Просвещения», где в главе «Джон Ди и явление Христиана Розенкрейца» описывается история влияния британского ученого на розенкрейцеровское движение. Для Йейтс фигура Ди ключевая, именно он являлся выразителем системы взглядов, которая в сочетании «каббалистических, алхимических и математических дисциплин открывает новые возможности достижения углубленных прозрений в природу и проникновения в тайны божественного мира, лежащего за ее пределами»²⁴, т. е. «герметико-каббалистической традиции». Именно Ди, согласно такому взгляду, стал своего рода катализатором розенкрейцеровского движения, побывав в местах его будущего распространения за 20 лет до появления манифестов братства, а сами манифесты, как и роман Андреа, были выразителями философии Ди. В таком контексте

Джон Ди предстает как хранитель и распространитель герметическо-каббалистической традиции²⁵, как звено, связующее деятелей эпохи Возрождения с мыслителями Нового времени. Причем именно благодаря сохранению его взглядов в розенкрейцерстве они позже возродились в рамках синтеза науки и алхимических поисков в трудах таких ученых, как Ньютон.

Отдельно жизнь и творчество Ди Йейтс анализирует в своей последней крупной работе «Оккультная философия в Елизаветинскую эпоху». Здесь Джон Ди предстает как выразитель взглядов и теорий Корнелиуса Агриппы, как прямой последователь идей «Оккультной философии». Кстати, Агриппу Йейтс считает виновником введения темы алхимии в систему герметико-каббалистической традиции, что в еще большей степени доказывает то, что Ди был прямым выразителем идей автора «Оккультной философии», ведь именно алхимические эксперименты сыграли столь драматическую роль в его судьбе. На этих же идеях Ди надеялся создать новую почву для надконфессионального объединения европейских интеллектуалов, когда отправился в свою континентальную миссию 1583–1589 гг. Выражением все той же философии Агриппы стали и небезызвестные сеансы Ди, посредством которых он вызывал ангелов и пытался получить рецепт *Lapis philosophorum*. Британская исследовательница не склонна сгущать краски, описывая историю с сеансами, напротив, она замечает, что Ди «искренне заверяет архиепископа, что все его исследования были направлены на поиск правды Божией, что они святые, а не дьявольские, как ложно утверждали его враги»²⁶. Лишь в последующей традиции, когда Ди попал в опалу и его идеи были пересмотрены, фигура британского ученого подвергается трансформации в глазах потомков, из прославленного ученого он превращается в Фауста. Как бы там ни было, для Йейтс Ди является классическим ренессансным магом, подчинившим свою жизнь и творчество реализации идеи «Оккультной философии» Агриппы.

Теперь обратимся к современному взгляду на деятельность Джона Ди, представленному в работе Коку фон Штукрада «Эзотерический дискурс и западная идентичность»²⁷. Штукрад предлагает взглянуть на творчество Ди не с позиции некоей «герметической традиции» и не рассматривать Ди как мага, реализующего проект Агриппы, для немецкого исследователя Ди – *exemplum* ученого раннего Нового времени. Согласно такому подходу рациональность в ту эпоху не была столь строгой и не делила мир на вымышленные суеверия (верования в духов, алхимию, магические практики) и экспериментальную науку. В рамках мышления ученого

тех лет духовный мир, религиозные представления и философские теории были неразрывно связаны с лабораторными экспериментами, которые в таком контексте могли принимать очень широкий и порой странный для современного человека характер. Штукрад характеризует эвокации Ди следующим образом: «Если мы рассмотрим материал разговоров, то станет очевиден их эмпирический характер. Эти разговоры не похожи на герметические или волшебные сценарии, в которых маг заклинает определенных духов или выполняет более или менее сложный ритуал для достижения своей цели. Ангелы даже говорят Ди в форме аллюзии на историю о соревновании Моисея со жрецами фараона из Исх. 7:9–13, что “искусство египетских магов” должно было быть могущественным, но таковым не было. Кроме использования молитв, нет никаких четких записей о применении какой-либо ритуальной магии во время экспериментов. Те же наблюдения могут быть сделаны и в отношении камня. Несмотря на то, что Ди считал кристалл чем-то особенным, использовал он его в чисто технических целях. Он был не более, но и не менее, чем линзой, фокусировавшей и переносящей энергию из одной области реальности в другую»²⁸.

Таким образом, сеансы с вызовом ангелов, как и интерес Ди к каббале и алхимии, были не чем иным, как продолжением его научных штудий, вполне традиционных для того времени. Ди не реализовывал систему Агриппы, он применял ее к своим научным открытиям. По мнению немецкого исследователя, надконфессиональный проект континентальной миссии был также вызван не теориями Агриппы, а тем, что Ди и Келли были членами мистико-спиритуалистской группы «*Familia caritatis*», основанной в 1539–1540 гг. Хансом Никлаесом (Hans Niclaes) из Мюнстера. Таким образом, фигура Ди лишается темного мистического ореола и обретает вполне стандартные черты ученого, образ которого был вполне распространенным в раннее Новое время. Хотелось бы также обратить внимание и на две разные перспективы рассмотрения Ди у Йейтс и Штукрада. Для британской исследовательницы движущей силой культуры являются системы идей, одна из которых – сплав герметико-каббалистической традиции, определенной интересами и идеи Ди. Для Штукрада, наоборот, не существует никакой традиции, а есть лишь общие условия научного дискурса отдельной эпохи, позволяющие ученому реализовывать личные идеи в определенной, странной для современного человека, форме. Равно как существуют и отдельные группы (сейчас их можно называть сектами), реализующие не какую-то древнюю традицию, а утопические идеалы общего мирного со-бытия людей всех конфессий и рас в рамках об-

щины. Одно, наложившись на другое, и создает столь загадочную историю Джона Ди.

Итак, можно подвести промежуточный итог. Йейтс в своем подходе, с одной стороны, изучает фон западного эзотеризма с полной серьезностью, подчеркивая ее влияние на культуру и науку, с другой – в своем исследовании она конструирует образ герметико-каббалистической традиции, которому и подчиняет все многообразие полученных во время исследования фактов. Такое увлечение исследовательским конструктом приводит к игнорированию других, более простых объяснений отдельных случаев, таких как история Ди.

Исследования Йейтс и современность

С точки зрения современных исследователей, теория Йейтс оказала огромное влияние на всю сферу изучения западного эзотеризма в XX в., при этом до нее, как мы отмечали выше, эта тема поднималась не единожды, и Аби Варбург среди ее предшественников не был единственным. Еще в 1938 г. Пол Оскар Кристеллер написал статью, в которой привлек внимание к огромной популярности *Corpus Hermeticum* в среде ренессансных мыслителей, позже идеи этой статьи легли в основу целого направления у итальянских исследователей Возрождения, так что к концу 1950-х годов роль герметизма в культуре эпохи была неплохо изучена. Строго говоря, Йейтс адаптировала идеи итальянских ученых на англоязычной почве, но эта адаптация превратилась в создание новой историографической концепции «герметико-каббалистической» традиции, следы которой британская исследовательница искала по всей Европе в культуре и науке как эпохи Ренессанса, так и Нового времени. Эта традиция по Йейтс создала почву для научной революции Нового времени и выразила себя в целом ряде движений и сообществ эпохи. В таком подходе можно выделить три автономные составляющие: концепция единой герметико-каббалистической традиции (в равной мере противостоящей христианскому богословию и секулярной научной рациональности); теория об определяющем влиянии этой традиции на науку Нового времени; противопоставление магического (традиционного в смысле «традиции» у Йейтс) видения мира современной рациональности и научности. Во взаимном соотношении три эти составляющие придают теории Йейтс не только оригинальный, но даже вызывающий (если не сказать скандальный) оттенок, ведь выходит, что на современные рациональные научные взгляды повлияла отвергнутая иррациональная,

ненаучная, герметико-каббалистическая традиция. Теперь, последовательно касаясь всех трех составляющих, опишем современное критическое отношение к идеям британской исследовательницы.

Герметико-каббалистическая традиция. Своего рода общим консенсусом среди исследователей западного эзотеризма с конца 80-х годов стало отрицание идеи единой эзотерической, мистической, герметической и какой-либо другой традиции. Как замечает Воутер Ханеграф, «при более внимательном изучении ни один из основных героев “герметической традиции” Фрэнсис Йейтс не может быть назван “герметиком” или “магом”. Марсилио Фичино был благочестивым христианским неоплатоником с большим интересом к герметическим сочинениям, но он также сильно зависел и от схоластической философии и многого другого. Корнелиус Агриппа был не просто “ренессансным магом”, но также гуманистом, теологом и философом-скептиком. Герметизм и магия, без сомнения, имели большое значение для Джордано Бруно, но он в равной степени интересовался вопросами строгой философии науки, связанными с Коперником. Кроме того, сложность таких фигур, как Джон Ди (который был одним из любимцев Йейтс), страдает тем, что их фактически заковывают в смирительную рубашку “Ренессанса”. По иронии судьбы, один из чистейших примеров христианского герметизма эпохи Возрождения Лодовико Лацаарелли являлся центральной фигурой для ранних исследований до Йейтс, но был почти полностью проигнорирован Йейтс и ее последователями»²⁹. Следовательно, на данный момент можно говорить об интересе к идеям герметизма и каббалы в Ренессансе, но нельзя утверждать реальное существование «герметико-каббалистической» традиции.

Герметизм и научная революция. Для современных исследователей очевидно, что Йейтс открыла новую страницу в истории науки, Брайн Копенхейвер (Brian Copenhaver) замечает что, «до работ Фрэнсис Йейтс трудно себе даже представить такую ситуацию, когда сообщество Истории науки отдало бы свою самую престижную награду за книгу о периоде научной революции, в большей степени посвященную алхимии»³⁰. Фактически споры о наследии Йейтс стали разгораться сразу же после выхода в свет ее работы о Бруно, причем они захватили не только и не столько историков культуры и религии, сколько историков науки, для которых основной тезис британской исследовательницы звучал революционно. При более детальном исследовании исторических фактов ученые пришли к выводу о сильной преувеличенности влияния идей «герметико-каббалистической традиции» на науку Нового времени.

Во-первых, как было нами рассмотрено в истории о Джоне Ди, нельзя безоговорочно утверждать, что герметическое мировоззрение было определяющим для научных исследований, быть может, все было совсем наоборот, научные исследования заставляли ученого принимать отдельные положения герметического мировоззрения. Во-вторых, сама так называемая «традиция» при ближайшем рассмотрении предстает неоднородным сплавом, важную роль в котором играют чисто философские идеи неоплатонизма. Именно эти идеи и могут оказывать определенное влияние на те или иные концепции нововременной научности. Так, по мнению В.П. Визгина, «неудивительно, что историки химии или медицины более позитивно настроены по отношению к концепции Ф.А. Йейтс, чем их коллеги, занимающиеся такими точными науками, как математика, астрономия, физика или механика. Причина очевидна: эти дисциплины ближе к анимистической и герметической ментальности, чем к ментальности механистической или математической»³¹.

В-третьих, если принимать во внимание проблематичность самой идеи «традиции», то вряд ли можно говорить о серьезном и цельном влиянии. Не ясно, что в принципе должно оказывать влияние. Если влиять должны отдельные идеи из различных культурных и мировоззренческих систем, взятые тем или иным ученым на свое усмотрение, то это ничего не доказывает, ведь по такому принципу строилось и строится до сих пор любое мировоззрение, не только ученого, но и любого человека. Во многом одной из важнейших проблем с теорией Йейтс, как на то справедливо указывает Визгин, является ее астигматичный взгляд на историю науки через призму истории культуры, взгляд, не учитывающий того, что наука развивается по своим законам и для ее изучения порой нужен отдельный инструментарий.

Таким образом, можно выделить лишь один пункт, в котором теория Йейтс до сих пор актуальна для современных историков культуры и науки: утверждение о существовании определенного пласта учений, недостаточно изученных до-йейтсовской историографией, и неопределенное влияние этих учений на культуру и науку Ренессанса и Нового времени.

Герметизм vs рационализм. Британская исследовательница противопоставляет статичный, традиционный мир магии динамичному эволюционирующему миру новой научности, отмечая, что первый полностью основывается на иррациональном мировосприятии, в то время как второй базируется на рационализме. Главной темой для ее исследования становится столкновение этих двух миров в раннее Новое время. Для современных исследователей такой

подход представляется чрезмерным упрощением очень сложной картины. Это упрощение приводит к тому, что сложные явления маркируются ярлыками: «суеверие», «магия», «рациональность» и т. п. Ситуация неопределенности с, как ранее казалось, очевидными понятиями характерна для гуманитарных наук начала XXI в., изучение эзотеризма здесь не является исключением.

Таким образом, вклад Фрэнсис Йейтс в рассматриваемую тему можно охарактеризовать следующими словами. Йейтс впервые вписала западный эзотеризм в широкий междисциплинарный контекст, ярко продемонстрировав его значимость для истории мысли и жизни культуры, при этом выработанная ею гипотеза «герметико-каббалистической традиции» оказалась лишь временным эвристическим конструктом, сыгравшим свою роль на начальных этапах становления исследований в рассматриваемой сфере, но ныне полностью утратившим свою научную значимость.

Рациональное и иррациональное

Итак, вернемся к вопросу о возможности некоего цельного рационального подхода к осмыслению западного эзотеризма. Нам представляется, что для того, чтобы проследить его генеалогию и кратко очертить историю, не стоит устремляться в глубь веков, а достаточно окинуть взглядом историю близкого к нам XX века, чтобы выделить некие общие черты и указать основания. Вспомним, что для рациональности эпохи Просвещения западный эзотеризм (порой наравне с обычной религиозностью) была не чем иным, как собранием заблуждений, суеверий и обманов. На протяжении пары веков его не рассматривали как нечто серьезное и предпочитали игнорировать, поскольку свет разума должен был просветить человека, изгнав всю темноту из дальних углов его существа. Многие из мыслителей Нового времени считали, что все темные суеверия, гнездилищем которых и мыслился комплекс иррациональных убеждений, именуемый ныне западным эзотеризмом, сами покинут человечество, когда оно войдет в зрелый возраст. Разумеется, это отношение можно назвать подходом к рациональному осмыслению феномена, но, с нашей точки зрения, говорить о рациональном рассмотрении западного эзотеризма, а не о простом поверхностном интересе можно лишь тогда, когда ученые, стоящие на мировоззренческом базисе нововременной философии, обращают свой взор на маргинальную религиозность и начинают *серьезно* ее изучать с целью объяснения ее сущности и места в исто-

рии. Такая тенденция преимущественно характерна для второй половины XX в. и, по мнению некоторых исследователей, напрямую связана с трагедией Второй мировой войны. Элен Фишер (Elaine Fisher) так описывает общую тенденцию: «В исступлении послевоенной культурной травмы ученые всех мастей были мобилизованы для инокуляции Западного мира против рецидивов величайшей трагедии века. Впоследствии научно-клинический дискурс фокусируется вокруг процесса диагностирования. Новаторские исследования были посвящены не просто пониманию причин появления тоталитарных политических институтов, но и выявлению многочисленных симптомов авторитарной личности. В этой литературе фашизм понимался не только как репрессивная форма власти или даже как вредоносное мировоззрение, но и как опасное психическое заболевание, поразившее процесс рационального мышления индивидуума, распространяющееся бесконтрольно и в конечном итоге приводящее к массовой истерии»³².

Одними из первых выразителей взгляда на западный эзотеризм как питательную почву для фашизма стали философы Франкфуртской школы³³, преимущественно Теодор Адорно. В своих работах 1950-х годов, прежде всего в «*Minima moralis*» и «*The Stars Down to Earth*», он начинает активно критиковать иррационализм как крайне опасный с общественной точки зрения феномен, ставший одним из источников, породивших фашизм, и существующий по сей день в западной культуре. В написанном в 50-е годы трактате «*Minima moralis*» есть раздел, посвященный тому, что Адорно назвал «оккультизм». Раздел этот носит претенциозное название «Тезисы против оккультизма» и был написан философом сразу после войны в 1947 г. Эти тезисы в общих чертах задают тон рациональному анализу западного эзотеризма. Кратко их можно сформулировать следующим образом. «Оккультизм» – симптом деградации сознания, ставший «второй мифологией» после «первой мифологии»³⁴ монотеизма. «Вторая мифология» оформила себя в оппозиции к первой («я верю в астрологию, поскольку не верю в Бога») и является более ложной, чем первая. Когда рациональные объяснения кажутся человеку недостаточными и мертвыми, он стремится наделить бытие смыслом посредством таинственности, смыслом, которого сам не понимает³⁵. Адорно замечает, что в «оккультизме» разум сам накладывает на себя заклятие, от которого не может избавиться, «оккультизм – это метафизика остолопа»³⁶: с одной стороны, он стремится противопоставить себя рационализму и научности, но с другой – использует околонучную терминологию и язык³⁷. Тем самым «оккультизм» служит к преодолению человеком собствен-

ного отчуждения через осознание существующей и действующей в жизни высшей силы. Как фашизм, согласно Адорно и Хоркхаймеру, есть Просвещение, вывернутое наизнанку и обращенное против самого себя, так и «оккультизм» является выродившимся идеализмом, превратившимся в противоположность рационализму и оформившимся в идеологию, которая в XX в. через антисемитизм нашла свое отражение в фашизме. Для Адорно «оккультизм» – это болезнь разума, поразившая общество в XX в.

Сходную линию продолжает и Ганс Йонас. В «Гностической религии» он проводит мысль о существовании некоего универсального учения, единого по своей внутренней структуре и выступившего в оппозиции как существовавшей греческой культуре, так и рождавшемуся христианству. Йонас, как ученик Хайдеггера, выделяет в гнозисе одну базовую тенденцию – полное неприятие мира и желание бегства из него в иную надмирную реальность. В то время как и греческая культура, и христианство говорят о красоте и гармонии мира, гностики пропагандируют жесткий дуализм, разводящий мир, в котором живет человек (в который он «заброшен»), и истинный мир полноты Бытия (Плеромы), гражданином которого и является гностик. В этот мир он должен вернуться посредством получения освобождения через спасительное знание – гнозис. По мнению исследователей³⁸, в период написания Йонасом книги он негативно оценивал все попытки бегства от мира, пропагандируя этическую вовлеченность в жизнь и коллективную ответственность людей друг за друга и за текущее состояние мира. В таком контексте гностицизм рассматривается как абсолютное зло. Вторым подтверждением негативного отношения к феномену может служить антииудейская направленность гностицизма. Йонас сознательно игнорирует возможность возникновения гнозиса в иудейской среде, резко противопоставляя последнюю гностическому мировоззрению. На фоне 70-х годов такая ремарка не могла не вызвать ассоциаций с недавними политическими реалиями, в которых негативная оценка иудаизма сплеталась с определенным мифологическим восприятием мира. Йонас сам усматривает следы гнозиса во многих современных течениях мысли, ориентированных на спасение в ином мире, его отношение к таким течениям резко негативное³⁹.

Определенное влияние мировоззрение Йонаса оказало на работы Эрика Фёгелина. Последний в ряде исследований описывает коммунизм и национал-социализм как «политические религии», характеризуя их религиозность, он называет ее «гностической». Под «гностической» Фёгелин понимает такую религию, которая

тщится перенести идеал трансцендентного совершенства в земной мир. Такой тип мировоззрения мыслитель открыто именуется «пневропатологией»⁴⁰, по аналогии с психопатологией. Кроме того, для Фёгелина очевидно, что «гностицизм, хоть древний, хоть новый, является тупиком»⁴¹, «раковой опухолью на теле реальности»⁴², приводящей к «смерти цивилизации», эта «опухоль» должна быть устранена, если необходимо, то и хирургическим путем⁴³.

Очевидно, что целая плеяда мыслителей резко критикует западный эзотеризм, порицает его, описывает опасности, с ним связанные, но для нашего анализа важен не столько факт такого осуждения, сколько то, что его наконец начинают воспринимать всерьез. От почти полного игнорирования и некоей безразличности в отношении к эзотеризму в работах эпохи Нового времени в текстах таких мыслителей XX в., как Адорно, Йонас, Фёгелин, Блюменберг (жестко критиковавший мистицизм) и других, наблюдается переход к признанию его важным фактором жизни общества, фактором отрицательным, и поэтому заслуживающим пристального изучения. Недаром сам Адорно столько времени тратит на разоблачения астрологии, прежде разобравшись в сути предмета, а Йонас проводит скрупулезнейшую реконструкцию гностицизма. Идеи Фрэнсис Йейтс, на первый взгляд, имеют меньше общего с названными теориями, но у Йейтс иной предмет исследования: история Возрождения и начало Нового времени, когда рациональность, о которой так много пишут Адорно и его единомышленники, еще лишь складывалась, а эзотеризм еще никак не связывался с тоталитарными политическими идеологиями. Но, на наш взгляд, работы Йейтс, равно как Адорно, Фёгелина, Йонаса и многих других (например, Умберто Эко), являются выражением одного общего подхода, рационалистического подхода к исследованию западного эзотеризма; далее мы суммируем идеи этого подхода в виде набора конкретных характерных черт.

Рационализм vs иррационализм. Выразители рассматриваемого подхода описывают эзотеризм как явление, укорененное в иррациональных тенденциях объяснения и познания мира, эта религиозность алогична, отрицает базовые принципы рационального осмысления мира, выворачивая их наизнанку и используя лишь как некий суррогат или внешнюю оболочку, как в приведенном выше случае с примером о научном языке из тезисов Адорно. У Йейтс магия Ренессанса логична, поэтому она запускает мировоззрение Нового времени, но эта логичность иного порядка, чем научная (мышление по аналогии, единство космоса и т. п.), можно сказать, что она также вывернута наизнанку⁴⁴.

Знание истины. На эзотеризм такие исследователи смотрят свысока, заведомо придерживаясь позиции: мы де знаем, как устроен мир и как на самом деле функционирует реальность. Адепты западного эзотеризма видятся им в лучшем случае чудаками, своими безумными теориями могущими изменить мир, а в худшем – опасными психопатами, одержимыми безумными идеями. Поэтому исследование с позиции классического рационализма, хотя и может быть очень продуктивным, исходит из презумпции виновности объекта исследования и заранее знает, к чему и зачем этот объект все ведет и делает.

Унификация. Такой подход свысока неизбежно приводит к интерпретации многообразия явлений через единую схему, что влечет за собой неразличение мелких деталей, приводящее к чрезмерным обобщениям, уничтожающим уникальность отдельных предметов исследования. Иными словами, в рациональном отношении объект изучения заранее сконструирован в голове исследователя и под него подбираются подходящие примеры, а исключения либо игнорируются, либо перетолковываются в полезном для изначальной теории значении.

Ирония. Здесь «ирония» не имеет ничего общего с методом Сократа. Поскольку рационалист знает «как правильно», то его отношение к эзотеризму зачастую выражается в насмешке над ним. Проявляется это в доведении до абсурда одних положений, гипертрофировании других, использовании специфических речевых оборотов, заведомо снижающих серьезность позиции исследуемых авторов и т. п.⁴⁵ Благо сам предмет позволяет подтрунивать над собой, в проявлениях эзотеризма человеку, знакомому с ним лишь понаслышке или сколь-нибудь поверхностно, легко найти предмет для шуток. Но и серьезный исследователь при желании всегда может найти здесь над чем посмеяться, ведь вера одного человека может казаться очень смешной другому.

*Reductio ad absurdum, ставшая reductio ad Hitlerum*⁴⁶. Главным методом по выявлению несостоятельности идей маргинальной религиозности, да и религиозности в целом, в Новое время была *reductio ad absurdum*, во второй половине XX в. к ней добавилась *reductio ad Hitlerum*. Если вам нужно раз и навсегда поставить крест на каком-то учении, осудить его без излишней аргументации, назовите его фашистским, или оолофашистским, или подготовившим почву фашизму – и цель будет достигнута. Именно так стали работать с маргинальной религиозностью в той или иной степени Эко, Джеймс Уэбб (James Webb)⁴⁷ и Адорно, такой подход автоматически расставлял акценты в исследовании и формировал систе-

му интерпретации многообразных явлений. В текстах Йейтс мы не найдем этих идей в прямом выражении, но порой британская исследовательница может провести *reductio ad absurdum* для тех идей, которые не вызывают ее симпатии.

Подводя итог, отметим, что рациональный подход к рассмотрению эзотерики оформился в условиях интеллектуального климата послевоенной Европы. К эзотерике стали всерьез относиться крупные ученые и гуманитарные мыслители во многом потому, что она считалась питательной почвой для появления тоталитарных политических идеологий. Следовательно, ее изучение – попытка разработать вакцину от их рецидивов. В научном плане мы сталкиваемся здесь с жестким конструированием предмета исследования. Рационалист знает заранее, чем является его предмет, он заранее негативно его оценивает и берется за исследование с социально значимой целью. С одной стороны, такой подход формирует жесткие рамки, в которых ученые конструирует объект своего исследования; с другой – исследователь всегда конституирует объект своего анализа и пример рационалистического подхода к эзотерике является лишь яркой тому иллюстрацией. С эвристической точки зрения рационалистический подход стал применяться как универсальная схема, к которой интуитивно, как к само собой разумеющейся, прибегает научное сообщество при столкновении с различными проявлениями эзотерики (вспомним хотя бы комиссию по лженауке). В заключение отметим, что ответ на вопрос, поставленный в заглавии статьи, утвердительный, рациональное изучение эзотерики возможно, и оно имеет свою конкретную форму. Хочется лишь добавить, что очевидная оппозиция рациональное–иррациональное может и не описывать все многообразие подходов к рассматриваемому явлению, вполне возможно, что современные теории, направленные на критику идеологий в научном исследовании, способны сформировать иное направление, в равной мере отстоящее от двух описанных альтернатив⁴⁸.

Примечания

¹ Здесь мы рекомендуем обратиться к двум фундаментальным исследованиям деятельности круга: *Wasserstrom S. Religion After Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*. Princeton: Princeton UP, 1999; *Hakl H.T. Eranos: An alternative intellectual history of the twentieth century / Transl. Ch. McIntosh*. Bristol: Equinox, 2013.

- ² Краткий очерк этимологии термина см.: *Носачев П.Г.* Эзотерика: Основные моменты истории термина // Вестн. ПСТГУ. 2011. № 2 (34). С. 49–60.
- ³ Лучше всего проблема с определением рассматриваемого термина описана в кн.: *Hanegraaff W.* Esotericism and the academy: Rejected knowledge and western culture. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2012.
- ⁴ Подробнее о термине см.: *Hanegraaff W.J.* Esoterica // Dictionary of gnosis and western esotericism. Leiden; Brill, 2006. P. 336–340.
- ⁵ У британской исследовательницы есть еще одна работа, полностью посвященная интересующей нас теме, вышедшая незадолго до ее смерти, – «The occult philosophy in the Elizabethan age» (1979). Она по каким-то причинам переведена не была.
- ⁶ На эту тему см.: *Hermes in the Academy: Ten years' study of Western Esotericism at the University of Amsterdam* / Ed. by W.J. Hanegraaff. Amsterdam: Univ. of Amsterdam, 2009. P. 51, 105, 129.
- ⁷ См.: *Warburg A.* Italienische Kunst und internationale Astrologie // Palazzo Schifanoja zu Ferrara in L'Italia e l'arte straniera: atti del X Congresso Internazionale di Storia dell'Arte. Roma, 1922.
- ⁸ *Williams D.* No Man's Elizabeth // The Impact of Feminism in English Renaissance Studies. L., 2007. P. 245–246.
- ⁹ Именно так аутентично называется рассматриваемая традиция у Йейтс. В своей последней работе «The occult philosophy in the Elizabethan age» она, в частности, замечает: «В современных исследованиях наблюдается тенденция сосредотачиваться на герметической стороне оккультной философии, тенденция, к которой я сама приложила руку в моих книгах. Тем не менее я всегда настаивала, что философия, или движение, должна называться “герметико-кабалистической”, не только “герметической”» (*Yates F.* The occult philosophy in the Elizabethan age. L., 2004. P. 2). Несмотря на это, исследователи ее творчества (Ханеграаф, Визгин, Копенхейвер и др.) единодушно склонны именовать традицию Йейтс «герметической». В связи с тем, что термин «кабала» имеет различные формы написания, отметим, что Йейтс пишет существительное «кабала», как и прилагательное «кабалистическая», через одну «б».
- ¹⁰ Вот как в заключении к монографии о Бруно Йейтс пишет о месте «герметико-кабалистической» традиции в культуре: «Следуя за “Гермесом Трисмегистом”, мы попадаем в области, лежащие на границе между магией и религией, магией и наукой, магией и искусством, поэзией, музыкой» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000. С. 403), а вот что мы читаем по поводу главной темы книги «Искусство памяти»: «Искусство памяти – это чистый случай маргинальной темы, которая не стала частью ни одной из обычных дисциплин и была забыта, поскольку до нее просто никому не было дела» (с. 478–479).
- ¹¹ «Эта философия состояла из герметизма, возрожденного Марсилио Фичино, к которому Пико делла Мирандола прибавил христианизированную версию

иудейской кабалы. Эти два течения, ассоциировавшиеся друг с другом, сформировали то, что я называю “окультной философией”, таково было название, которое дал своей известной и влиятельной книге Корнелиус Агриппа» (*Yates F.* Op. cit. P. 1).

¹² *Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 398.

¹³ Там же. С. 397.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 382.

¹⁶ *Williams D.* Op. cit. P. 250.

¹⁷ Подробнее см.: *Panofsky E.* Albrecht Dürer. Princeton, 1948. P. 166–168.

¹⁸ *Klibansky R., Saxl F., Panofsky E.* Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy. Cambridge: Heffer & Sons, 1964. P. 345.

¹⁹ Ibid. P. 319.

²⁰ Цит. по: *Yates F.* Op. cit. P. 62–63.

²¹ Ibid. P. 64.

²² Ibid. P. 66.

²³ Ibid. P. 69.

²⁴ *Йейтс Ф.* Розенкрейцерское Просвещение. СПб., 1999. С. 82.

²⁵ Йейтс специально подчеркивает, что в библиотеке Ди значительное место занимали тексты Мирандолы, Рейхлина, Луллия и иных выразителей означенной традиции (см.: *Yates F.* Op. cit. P. 93).

²⁶ Ibid. P. 106.

²⁷ Здесь мы обращаемся к трудам Штукрада, поскольку он один из самых известных современных исследователей западного эзотеризма, хотя историей Ди в наши дни интересуются многие, так, недавно свет увидела монография Игила Аспрема «Разговаривая с ангелами», развивающая идеи Штукрада и помещающая теории Ди в широкий контекст многообразия их интерпретаций как в нововременной мысли, так и в культуре XX в. (подробнее см.: *Asprem E.* Arguing with angels: Enochian Magic & Modern Occulture. N.Y., 2013).

²⁸ *Stuckrad Kocku von.* Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities. Leiden: Brill, 2010. P. 150–151.

²⁹ *Hanegraaff W.* Beyond the Yates paradigm: the study of Western esotericism beyond conterculture and new complexity // *Aries.* 2000. Vol. 1. N 1. P. 15–16.

³⁰ *Copenhaver B. P.* Natural Magic, Hermetism, and Occultism // *Early Modern Science in Reappraisals of the Scientific Revolution.* Cambridge, 1990. P. 264.

³¹ *Визгин В.* Герметическая традиция и научная революция: к новой интерпретации тезиса Фрэнсис А. Йейтс // *Государство, религия, церковь.* 2013. № 1(31). С. 95.

³² *Fisher E.* Fascist Scholars, Fascist Scholarship: The Quest for Ur-Fascism and the Study of Religion // *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade.* Oxford, 2010. P. 271.

³³ Отметим, что Макро Пази считает первым представителем такого отношения Джорджа Оруэлла, опубликовавшего в 1946 г. эссе об Уильяме Батлере Йейтсе

«...Оруэлл, по-видимому, был первым, кто попытался явно связать личный интерес Йейтса к оккультизму с его политическими симпатиями к правым силам и в то же время сделал из этого общий вывод о глубинной связи между оккультизмом и фашизмом. Оруэлл утверждал, что существуют как минимум три аспекта, которые могут объяснить такую связь между “ненавистью к демократии” (выражающейся в реакционных политических идеях) и оккультизмом» (*Пази М. Оккультизм и современность // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 4. С. 278–279*). Первый аспект – идея циклического времени, присущая по Оруэллу всем оккультным течениям; второй – имманентный оккультизм элитизм; а третий – враждебность христианству.

³⁴ *Adorno T.W. The Stars Down to Earth. L., 1994. P. 173.*

³⁵ Образно Адорно выражает данную идею следующим образом: «...если живущим объективная реальность кажется глухой, как никогда ранее, они пытаются надеть ее значением, сказав “абракадабра”» (*Ibid. P. 174*).

³⁶ *Ibid. P. 175.*

³⁷ Об этом Адорно, в частности, пишет: «Они нападают на материализм, но хотят взвесить астральное тело. Объекты их интереса одновременно должны быть и трансцендентными для опыта и опытно познаваемыми. Их процедуры должны быть строго научны: чем больше обман, тем строже подготовлен эксперимент. Важность научных экспериментов самих по себе доводится до абсурда, так что проверять оказывается уже нечего» (*Ibid. P. 177*).

³⁸ См., например, размышления о месте Йонаса в исследовании гностицизма: *Hakl H.T. Op. cit. P. 264–265.*

³⁹ Подробнее об отношении Йонаса к политическим движениям XX в., иудаизму, а также о биографическом фоне его творчества см.: *Wise C. The life and thought of Hans Jonas. Lebanon, 2007* (в особенности третью главу, с. 87–149).

⁴⁰ Пневматизм здесь надо понимать в гностическом смысле деления людей на три группы: гиликов, психиков и пневматиков. Последние и являются в полном смысле слова гностиками, предопределенными ко спасению. Так интерпретировал этот термин Фёгелин, предполагая элитизм гностиков и ощущение превосходства над реальностью движущими импульсами их деятельности (подробнее см.: *Germino D. Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence. München, 1998*).

⁴¹ *Op. cit. Ibid. P. 47.*

⁴² Цит. по: *Hakl H.T. Op. cit. P. 240.*

⁴³ Подробнее об отношении Фёгелина к гностицизму см.: *Germino D. Op. cit.*

⁴⁴ Посмотрите, сколь ярко противопоставляет Йейтс идеи Бруно нововременной научной рациональности: «...уже невозможно верить в миф, будто Бруно преследовали как философа и сожгли за его смелые идеи о бесчисленных мирах или о движении Земли. Этот миф подорвали и публикация “Краткого изложения”, из которого видно, как мало внимания уделялось на допросах философским или научным пунктам, и работы Корсано и Фирпо, где на первом плане стоит религиозная миссия Бруно. Данное исследование, я надеюсь, сделало еще яснее

и наличие этой миссии, и ее природу и показало, что в эту же миссию входила и философия Бруно, включая его внешне коперниковский гелиоцентризм. С головой погруженный в герметизм, Бруно не мог и помыслить о философии природы, о числе, о геометрии, о чертеже, чтобы не ввести туда какой-нибудь божественный смысл. Поэтому он меньше кого бы то ни было годится в представители философии, порвавшей с божеством» (*Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция. С. 312).

⁴⁵ Вот, для примера, как Йейтс характеризует мнемотехнику, описанную Альбертом Великим в одном из трактатов. Поясним, что образ барана Альберт Великий предлагает использовать для запоминания показаний свидетелей на суде, следуя в этом античным правилам мнемотехники, правда в несколько измененном виде, об этом и пишет Йейтс. «Такой баран нагонит страх на кого угодно! Как удалось ему вырваться из образа судебного процесса, чтобы теперь кружить во тьме, пугая встречных своими рогами? И почему правило, гласящее, что места должны быть не слишком освещенными, в сочетании с правилом, в котором говорится, что запоминать следует в тихих местах, порождает этот мистический страх и уединенность, в которых объединяются *sensibilia* и становится виден их порядок? Если бы речь шла об эпохе Возрождения, а не о Средних веках, мы могли бы спросить, не подразумевает ли здесь Альберт зодиакальный знак Овна, объединяющий при помощи магических звездных образов содержимое памяти. Но, возможно, он просто переусердствовал, упражняя свою память по ночам, когда всюду разлито молчание, как советовал Марциан Капелла, и потому образ судебного процесса принял у него столь странные очертания» (*Йейтс Ф.* Искусство памяти. СПб., 1997. С. 90).

⁴⁶ Идея была впервые сформулирована в те же 50-е годы Лео Штраусом в «Естественном праве и истории» следующим образом: «К сожалению, невозможно обойти молчанием то, что в нашем исследовании мы должны избежать заблуждения, которое в последние десятилетия часто употреблялось в качестве подмены *reductio ad absurdum* – *reductio ad Hitlerum*. Никакая точка зрения не отвергается из-за того факта, что ее, как оказалось, разделял Гитлер» (*Штраус Л.* Естественное право и история. М., 2007. С. 46).

⁴⁷ Автор известной диалогии «Бегство от разума», рисующей панораму эзотерических движений начала XIX – середины XX в. (см.: *Webb J.* Occult Establishment. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1976; *Idem.* Occult Underground. LaSalle: Open Court Publishing Company, 1974).

⁴⁸ Программной статьей, выражающей основные черты третьего пути, является: *Hanegraaff W.* Empirical method in the study of esotericism // Method & Theory in the Study of Religion. 1995. Vol. 7. N 2. P. 99–129.

Abstracts

T. Aleksandrova

EMPRESS EUDOCIA AND THE 1ST HOMERIC CENTO REDACTION (AUTHORSHIP IDENTIFICATION)

This paper proposes an identification of the author of the 1st redaction of the Homeric Cento (1HC). Comparison of 1HC with the verse Foreword of Bishop Patricius permits to conclude that the Patricius version was probably enlarged (the Latin Vergilian cento by Proba being regarded as an example). On the other hand, comparing 1HC with the verse Foreword by the Empress Eudocia makes it clear that the version in question includes features noticed by her, i.e. a large amount of “double-quoted” Homeric lines, which give a ‘Homeric flavour’ to 1HC. The conclusion that can be drawn is that the author of the 1HC is Eudocia.

Key words: empress Eudocia, Patricius, Homeric cento, authorship, late ancient literature, Byzantine literature.

M. Andrejev

PLOT STRUCTURE OF MEDIEVAL FARCE

The article investigates the plot structure of medieval French farce. Several groups of plots are singled out, the largest of them being family farce; with several subgroups (a farce with a lover, a family conflict without a lover, parents vs. children). A completely new type of plot organisation of farce is shown in comparison with classical comedy.

Key words: farce, plot structure studies, historical poetics of drama genres.

N. Braginskaya, M. Seleznev, A. Shmaina-Velikanova

NOMOS AND NOMOI IN THE SECOND BOOK OF THE MACCABEES

The article discusses the semantic difference between the singular and the plural forms of the word νόμος (law) in the Second Book of the Maccabees. In Greek translations of books of the Hebrew canon,

the plural νόμοι is used extremely rarely; normally νόμος is used in the singular (there is only one Law of Moses in the same way as there is one God and one Temple). In classical Greek, on the contrary, νόμοι is a standard designation for a legislative corpus. In the Apocrypha both singular νόμος and plural νόμοι are used, but, except in 2 Macc, no system has hitherto been proposed. The present article argues that 2 Macc shows a theologically important semantic opposition between what was the norm for the Septuagint (νόμος as, primarily, the unique Law of Moses) and what was the norm in classical Greek usage (νόμοι as the corpus of traditional laws).

Key words: Bible studies, Septuagint, theology of the Septuagint, Second Book of the Maccabees, NOMOS-Torah and NOMOI-religion.

V. Gordon

CULTIC PROSTITUTION IN THE ANCIENT NEAR EAST. THE CURRENT STATE OF THE ISSUE

Since 1970 the existence of cultic prostitution in the ancient Near East is being disputed. This paper presents a review of modern interpretations of the most discussed texts that were formerly understood as an evidence of cultic prostitution. The following texts are discussed: Herodotus Klio 1.199; the hymn of Sumerian king Iddin-Dagan A 180-192; Akkadian texts in which the terms *ḫadištu* 'priestess' и *ḫarimtu* 'prostitute' are used side by side; texts of the Hebrew Bible that contain the term *ḫadēšā* (Gen 38:21-22, Deut 23:18, Hos 4:14). In conclusion an assessment of the current consensus is made.

Key words: cultic prostitution, sacred marriage, prostitute, priestess, ancient Near East, Hebrew Bible, Mesopotamia.

E. Kuzmenko

AROMATIC CHARACTERISTICS IN CISTERCIAN VISIONARY TEXTS OF THE XIIIth CENTURY (Herbert of Clairvaux, Caesarius of Heisterbach, Richalm of Schoental)

This article focuses on the role of olfactory images in visionary literature. The main sources are three Cistercian works: the *Liber miraculorum* of Herbert of Clairvaux, the *Dialogus miraculorum* of Caesarius of Heisterbach, and the *Liber revelationum* of Richalm of Schoental. Sensuous perception of Grace is an important motif in visionary experiences, which gives them legitimacy and an emotional

quality. Mystical experience, combined with olfactory impressions, gives the hero and reader a sense of the ‘real time’ event. A fragrance often becomes the mean of determining the presence or absence of Grace, because it is more difficult to falsify a smell than a visual image.

Key words: fragrances in culture, odorology, visionary literature, the Cistercians, monasticism, medieval mysticism.

P. Nosachev

IS THE RATIONAL APPROACH TO THE STUDY OF ESOTERICISM POSSIBLE?

Using the example of the works of a well-known British scholar, Frances Yates, the present author analyses a rational attitude to the so-called “Western esotericism”. Yates was among the first researchers to study the esoteric (“hermeticist-cubalistic” by her terminology) element in Renaissance and early Modern time culture. She has devoted four books to this topic. Yates’s approach is considered through the prism of a few key themes: esotericism and the scientific revolution, esotericism and artistic creativity, the history of John Dee. The author places Yates’s ideas in the general context of a rational view of Western esotericism in the second half of the twentieth century.

Key words: western esotericism, Frances Yates, hermeticism, Renaissance culture, John Dee, scientific revolution.

M. Yurovitskaya

THE MEANING OF ἀνατολή IN THE SEPTUAGINT

The focus of the article is on the meaning and use of the Greek word ἀνατολή (“sunrise”, “east”) in the Septuagint as compared with Classical and early Christian literature, as well as the language of papyri. This word was taken by the translators of the Septuagint as an equivalent for the Hebrew קמץ (“sprout”, “growth”) in three messianic prophecies (Jer 23:5, Zech 3:8, 6:12). Explaining this discrepancy between the Masoretic text and the Septuagint, scholars have pointed out that the choice of the translator could have been influenced by the Aramaic meaning of the root קמץ “to shine”. Against this hypothesis, it is argued in the present article that the meaning “sprout”, “shoot” for ἀνατολή can be considered as standard in contemporary Alexandrian Koine.

Key words: Old Testament, Septuagint, exegetics, Ancient Greek, Biblical Hebrew.

Сведения об авторах

Александрова Татьяна Львовна – кандидат филологических наук, доцент кафедры древних языков и древнехристианской письменности богословского факультета ПСТГУ, tatianaalexandrova@yandex.ru

Андреев Михаил Леонидович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник ИМЛИ РАН, ведущий научный сотрудник ИВГИ РГГУ, mikhailandreev1@gmail.com

Брагинская Нина Владимировна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВГИ РГГУ, профессор ИВКА РГГУ, 1satissuperque@gmail.com

Гордон Виктория Рафаиловна – старший лаборант Института восточных рукописей РАН, vruvinska@gmail.com

Кузьменко Елена Алексеевна – аспирантка кафедры истории Средних веков исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова; старший преподаватель кафедры зарубежного регионоведения и международного сотрудничества ИГСУ РАНХиГС, elena_kuzm@yahoo.com, ea.kuzmenko@migsu.ru

Носачев Павел Георгиевич – кандидат философских наук, доцент Школы культурологии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ, pnosachev@hse.ru

Селезнев Михаил Георгиевич – кандидат филологических наук, доцент ИВКА РГГУ, mseleznev@rambler.ru

Шмаина-Великанова Анна Ильинична – доктор культурологии, профессор ЦИР РГГУ, anna.shmaina@gmail.com

Юровицкая Мария Михайловна – аспирант кафедры библеистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, umm@list.ru, mmjurovitskaja@gmail.com

General data about authors

Aleksandrova Tatiana L. – Ph.D. in Philology, associate professor, Department of Ancient Languages and Early Christian Literature, Theological faculty, St. Tikhon Orthodox University in Moscow, tatianaalexandrova@yandex.ru

Andrejev Mikhail L. – Dr. in Philology, chief researcher, The Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, leading researcher, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, mikhailandreev1@gmail.com

Braginskaya Nina V. – Dr. in History, chief researcher, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, professor, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, 1satissuperque@gmail.com

Gordon Victoria R. – assistant, Institute of Oriental Manuscripts, RAS, vruvinska@gmail.com

Kuzmenko Elena A. – postgraduate student, Department of History of the Middle Ages, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University; senior lecturer, the Institute of Public Administration and Management, RANEPa, elena_kuzm@yahoo.com, ea.kuzmenko@migsu.ru

Nosachev Pavel G. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, School of Cultural Studies, Faculty of Human Sciences, Higher School of Economics (Moscow), pnosachev@hse.ru

Seleznev Mikhail G. – Ph.D. in Philology, associate professor, Institute of Oriental and Classical Studies, Russian State University for the Humanities, mseleznev@rambler.ru

Shmaina-Velikanova Anna I. – Dr. in Culturology, professor, Center for Religions Studies, Russian State University for the Humanities, anna.shmaina@gmail.com

Yurovitskaya Maria M. – postgraduate student of the Department of Bible Studies in Postgraduate and Doctoral School of the Russian Orthodox Church (Moscow), umm@list.ru, mmjurovitskaja@gmail.com

Художник *В.В. Сурков*
Художник номера *В.Н. Хотеев*
Корректор *Т.Ю. Журавлева*
Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Журнал «Вестник РГГУ»
Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение»
выходит 12 раз в год.

Подписка принимается всеми отделениями связи
без ограничений.

Подписной индекс в каталоге «Газеты. Журналы»

ОАО Агентства «Роспечать» – 70969

Не забудьте своевременно подписаться на наш журнал!

Подписано в печать 14.06.2016.

Формат 60×90^{1/16}

Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.

Тираж 1050 экз. Заказ № 73

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6

www.rggu.ru

www.knigirggu.ru