

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

**СОТВОРЕНИЕ МИРА  
И  
НАЧАЛО ИСТОРИИ  
В АПОКРИФИЧЕСКОЙ  
И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ**

(на материале славянских и еврейских текстов)

**5 — 7 декабря 1995 г., Москва**

**ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ**

Российская Академия наук  
Институт славяноведения и балканистики  
Московский центр научных работников  
и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер»

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ

СОТВОРЕНИЕ МИРА  
И  
НАЧАЛО ИСТОРИИ  
В АПОКРИФИЧЕСКОЙ  
И ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

(на материале славянских и еврейских текстов)

5—7 декабря 1995 г., Москва

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ

Москва 1995

Редакционная коллегия:

В. Я. Петрухин (ответственный редактор),  
О. В. Белова, А. А. Турилов

Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского фонда фундаментальных исследований  
(код проекта 95-06-87500)

© Институт славяноведения и балканстики РАН  
© Московский Центр научных работников и  
преподавателей иудаики в вузах «Сфера»

## ВВЕДЕНИЕ

Международная конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции (на материале славянских и еврейских текстов)» проводится в рамках подготовки к работе по научному проекту «Отражение библейских сюжетов в славянской и еврейской народной традиции». Инициаторами и организаторами конференции выступили Институт славяноведения и балканистики РАН, Международный Центр по университетскому преподаванию еврейской цивилизации (Иерусалим), Московский Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер». Конференция организована при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований.

Участники конференции — специалисты в области книжной и народной культуры, филологии, истории, этнолингвистики из России, Израиля, Болгарии представляют доклады и сообщения, посвященные трактовке первых глав книги Бытия в славянской и еврейской книжности и фольклоре. Это первая попытка осуществить сравнительный анализ текстов, сформировавших «народную Библию» в древнееврейской, византийской и славянской культурных традициях. В задачу конференции входит рассмотрение библейских сюжетов (от начала Творения до строительства Вавилонской башни и «смешения языков») с точки зрения различных культур, с позиции отражения этих сюжетов в произведениях разных жанров (шестодневы и палеи, толковательно-полемическая и летописно-хронографическая литература, апокрифы, духовные

стихи, фольклорные легенды, мидраши, агада, талмудические сказания).

Исследователи обращаются к проблемам, связанным с формированием и бытovanием «народной Библии» в различных культурных традициях; к вопросам соотношения апокрифических и фольклорных текстов на библейские сюжеты с первоисточником — книгой Бытия; к проблемам отражения в апокрифических и фольклорных памятниках древних космогонических и космологических представлений; к апокрифической и фольклорной интерпретации отдельных библейских сюжетов. Ряд докладов посвящен формированию славянских раннеисторических традиций, отражению темы «Сотворения мира» у русских старообрядцев, а также трактовке библейской тематики в русском искусстве — изобразительном фольклоре Древней Руси, лубочных изданиях, русской живописи «Серебряного века».

Организаторы и участники надеются, что конференция «Сотворение мира и начало истории в апокрифической и фольклорной традиции» даст материал для сопоставительных исследований в области народной духовной культуры и книжности, позволит осветить вопрос еврейско-славянских культурных связей, поможет выявить типологические параллели и исторические формы взаимодействия европейской и славянской традиции.

Оргкомитет конференции искренне благодарит Т. И. Белову и Л. А. Чулкову за содействие в подготовке сборника к изданию.

Редакция

*Анатолий А. Алексеев*  
(С.-Петербург)

## СКАЗАНИЯ О ПОТОПЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ ПАЛЕЕ

В тексте сказания, передающего библейский сюжет о Всемирном Потопе и входящего в состав древнерусской Палеи, усматривается еврейский источник.

*Флорентина Бадаланова*  
(София)

## КАИН И АВЕЛЬ В БОЛГАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Библейский сюжет о Каине и Авеле [Быт. IV], имеет достаточно широкое и любопытное распространение в болгарской фольклорной традиции. Он встречается преимущественно в прозаических текстах [чаще всего в качестве компонента разных вариантов этиологической легенды о Сотворении мира], являющихся специфической локальной фольклорной интерпретацией канонического текста «Бытия», или же его апокрифических версий. Примером такого типа может послужить текст варианта легенды о Сотворении Вселенной [инф. Дафина Атанасова Ангелова], записанного автором в дер. Котеновци, Северо-Западной Болгарии; текст этот представляет собой нарративную цепь, состоящую из относительно самостоятельных в композиционном (а порой и сюжетном)

отношении звеньев-эпизодов о судьбе отпрысков Адама и Евы; при этом повествовательный компонент, содержащий описание убийства Авеля Каином, сопрягает собственно библейский сюжет с сюжетом локальной этиологической легенды «О первой в мире войне», которая функционирует в репертуаре нарративной традиции деревни и как отдельный, самостоятельный сюжет.

Аналогичным примером могут послужить записанные и опубликованные Кузманом Шапкаревым<sup>1</sup> тексты вариантов легенды о происхождении пса; этиологический сюжет о том, как собака появилась на свете в результате метаморфозы плоти Каина или Авеля, есть лишь деталь повествования «о том как во время оно Бог Миром правил»: т. е. фольклорные нарративные тексты, интерпретирующие библейскую тему о Каине и Авеле, выступают в качестве относительно самостоятельного фрагмента локальной устной версии «Бытия».

Второй тип фольклорных прозаических текстов, повествующих о гневе пахаря Каина на его брата пастуха Авеля, состоит из композиционных звеньев, восходящих как к исконным библейским мотивам, так и к более поздней их интерпретации в контексте средневековой христианской (канонической, равно как и апокрифической) литературной традиции. Так, напр., в тексте «Сказания из [книги] Бытия», являющегося фрагментом Беловского сборника конца XVII века, который представляет собой любопытную компиляцию нескольких рукописных памятников, презентирующими традицию литературных сочинений вопросно-ответного типа, находим ряд мотивов, функционирующих и в фольклорных текстах (о первой жертве, братобийстве, изображении Каина на лунном диске)<sup>2</sup>.

Нельзя не обратить внимание на разительное сходство ряда деталей, которые выполняют формо-

образующую функцию не только в литературной, но и в фольклорной версии сюжета о Каине и Авеле; так, напр., в обоих случаях precedent появления пятен на Луне сопрягается с преступлением Каина, пролившего кровь брата своего Авеля; Господь превращает финальную сцену библейской драмы в знак; знак этот совмещает символику астрального кода и библейскую символику; пятна на Луне суть знак *страшного чуда, свершившегося на Земле*. «Небесный план» сюжета демонстрирует как бы «стоп-кадр» инцидента, являющегося коллизией библейского сюжета, превращая его в знак. Знак этот *зрим для очей всех мирян*; он маркирует и визуализирует совершение страшного чуда. Динамика чередования событий, коллизия которых знаменует акт проливания крови Авеля, вдруг как бы резко прервана: это и есть мифологический «стоп-кадр», содержащий в свернутом виде символическую семантику этиологического текста: процесс «визуализации» сакрального повествования превращает Луну в икону; последняя фраза — это не констатация фольклориста: в ней заключен смысл фольклорного текста: «Като на иконите горе в месечината се види...». В народных преданиях из Северо-Западной Болгарии, записанных автором, пятна на Луне названы просто текстом, «написанным на Месяце».

Тексты второго типа, как уже отмечалось, демонстрируют параллельное «развертывание» одного и того же мотива в текстах «книжной» и «устной» традиции.

Налицо — параллель между фольклорным нарративом и фрагментами, зафиксированными в разных редакциях средневековых литературных памятников, относящихся к кругу сочинений типа «Вопросов и ответов»; сочинения подобного характера, будучи компилятивными произведениями, сопрягают в единый текст «нити» разных по природе своей средневековых литературных источ-

ников: они восходят к традициям «Беседы трех святителей», «Разумника», «Разумника-Указа», etc.

Знаменательно, что библейская тема о Каине и Авеле получает специфическую интерпретацию и в песенной традиции болгарского фольклора; в некоторых деревнях болгарских переселенцев в Бессарабии и Таврии варианты балладного сюжета «Делились два брата», выступающих в качестве застольных или жатвенных песен, обычно приводятся информантами как доказательства «истинности Библии», а следовательно — и самой локальной легенды о происхождении пятен на Луне, равно как и их идентификации как изображения Каина и Авеля; или же, наоборот, нарративный текст может быть иллюстрацией «истинности» воспевающего в балладе события. Примеров сопряжения песенного и нарративного текста при интерпретации библейской темы о Каине и Авеле достаточно много; в докладе приводятся полевые записи автора.

И, наконец, хочется лишь упомянуть, что параллельно с этим существуют и другие версии этиологической легенды о символике пятен на Луне, отсылающие к новозаветной традиции. При этом фольклорная традиция демонстрирует полное согласие с парадигматикой библейской типологии, где Авель являетсяprotoобразом Христа, а Каин — протообразом Иуды. Как и следует ожидать в подобном контексте, пятна на Луне «идентифицируются» как изображения Иисуса и/или же Иуды.

В настоящем изложении в качестве доказательственного материала приводились некоторые фольклорные тексты (как песенные, так и нарративные), которые являются репрезентативными для болгарской традиции; пожалуй, сам их перечень иллюстрирует, насколько широк диапазон «вибраций» этого сюжета. Однако, что касается проблемы «очерчива-

ния границ» (даже совершенно гипотетического порядка) его ареального распространения, то пока мы можем лишь приблизиться к подобной постановке вопроса, так как эта тема не затрагивалась комплексными усилиями болгарских фольклористов; следовательно, нам приходится оперировать только ограниченным количеством записей, преимущественно автора, что едва ли позволяет даже приблизиться к серьезным выводам, касающимся текстологической и ареальной постановки проблемы.

И, наконец, хочу обратить внимание на специфическую деталь, имманентную болгарской фольклорной версии библейской темы о Каине и Авеле; как раз эта деталь и подразумевалась, когда в самом начале настоящего изложения утверждалось, что анализируемый нами ветхозаветный сюжет [Быт. IV] получил не только широкое, но и весьма любопытное распространение в песенной и нарративной традиции болгар. Вопросная деталь, как нам кажется, затрагивает проблемы перевода Библии с языка на язык; но не «перевода текста» в собственно лингвистическом плане (скажем, с греческого на болгарский), а «перевода текста» в более широком, семиотическом аспекте (с «языка» одной культуры на «язык» другой культуры). Подобный процесс «перевода» текста [и дальнейшей его трансформации и адаптации] следует понимать, отчасти, как процесс параллельного переключения кодов разного порядка: «книжной» и «устной» традиции; «канонической» и «апокрифической» и пр. Очевидно в этом плане и следует рассматривать многочисленные «разночтения» при переводе библейского текста — не только в лингвистическом, но и в семиотическом аспекте.

Так, напр., мотив печати каина («дабы никто, встретившись с ним, не убил его»), функционирующий в кн. IV Бытия (ст. 15) как формообразующий элемент

ветхозаветного нарратива, весьма непопулярен в его болгарской фольклорной интерпретации.

Анализируя аналогичную проблему «разночтений» в контексте сюжета о Каине и Авеле разных редакций перевода текста Священного Писания на латинский, Ruth Mellinkoff отмечает в своей монографии *The Mark of Cain* следующее: «The Latin verse, however, can be, and has been [...] translated in at least two ways depending on whether a filled-in *in* is meant to go with Cain, or with *signum*, and therefore;

1. Posuitque [in] Cain signum/signum [in] Cain, thus meaning: placed a sign on Cain, or

2. Posuitque Cain [in] signum/[in] signum Cain, thus meaning: made Cain [as] a sign<sup>3</sup>.

Вслед за Ruth Mellinkoff можно лишь добавить, что болгарские фольклорные тексты — это не рассказ о том, как Бог ставил Свою печать [знак, знамение, белег, дамга, etc.] на Каина; наоборот — они демонстрируют именно процесс превращения Каина в знак и проявления его как знака; совершенно игнорируя возможное прочтение ветхозаветного текста как повествования о том, как Богставил знак Свой на преступника-братоубийцу, они следуют линии превращения самого персонажа в знак преступления; Каин — это не означаемое преступления, он — означающее преступления.

Итак, нам кажется очевидным, что в болгарском фольклорном контексте библейский персонаж Каин выступает как знак Бога, а не как означаемое Богом; эта деталь коррелирует с некоторыми традиционными «формулами» и стратегиями перевода, имманентными рукописной традиции функционирования Ветхого завета на латинском; что в конечном итоге ставит вопрос о колебаниях аналогичного типа при процессе перевода с древнееврейского на древнегреческий, с древнегреческого

на староцерковнославянский, etc. Подобная констатация, в свою очередь, является аргументом, подтверждающим гипотезу, что фольклорные тексты могут предложить исследователям-бibleистам достаточно надежные (в «эмпирическом», равно как и в «теоретическом» аспекте) стратегии для осуществления текстологического анализа, равно как процессов идентификации прототекста.

---

<sup>1</sup> Шапкарев К. А. Сборник от български народни умотворения в четири тома. Том IV, София, 1973, с. 264, 266

<sup>2</sup> Сказание, което е от [книгата] Битие. Христовите думи, как [Господ] сътвори всичко. Благослови, Отче! — в сб. Стара Българска Литература. Том V. Естествознание. Съставителство и редакция Анисава Милтенова. София, 1992. С. 336, 339, 346

<sup>3</sup> Ruth Mellinkoff. The Mark of Cain. University of California Press. Berkley, Los Angeles, London, 1981, p. 2

Ольга В. Белова  
(Москва)

## ЛЕГЕНДЫ О ПОТОПЕ В СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРЕЙСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

Фольклорные легенды, построенные на материале Ветхого и Нового Завета, составляют один из интереснейших аспектов обширной темы — о роли и значении Библии в традиционной народной духовной культуре. Интерпретация библейских сюжетов в народных

легендах наглядно показывает неординарность и многоплановость фольклорной трактовки текстов, излагающих «священную историю». Содержащиеся в народных легендах анахронизмы, кажущаяся алогичность соединения в пределах одного текста фрагментов различных сюжетов, «вольное» обращение с именами и персонажами далеко не всегда свидетельствуют лишь о поверхностном знакомстве носителей фольклорной традиции с библейскими текстами.

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

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

Рассказ о Потопе, о гибели и возрождении человечества является своего рода узловым; вокруг него группируются несколько блоков народных легенд. Это рассказы о причинах Потопа, о построении Ноем ковчега и приглашении в ковчег живых существ, о зверях и птицах в ковчеге во время плавания,

о начале нового человечества («втором» сотворении мира) и появлении различных этносов. Сравнительный анализ еврейских и славянских текстов показывает, что еврейские легенды, безусловно, гораздо более «аккуратны» по отношению к первоисточнику, что м. б. обусловлено связью мидрашей с традицией изучения, истолкования текста книги Бытия. Славянские легенды гораздо более «фольклоризованы» и относятся скорее не к сфере толкования Священного Писания, а к области народных размышлений на тему библейских сюжетов. Несмотря на то, что славянские тексты основаны на конкретном фрагменте Библии, они соотносятся и с другими событиями, описанными в первых главах книги Бытия. Поскольку Потоп — это повторное сотворение мира, то в ковчеге находится сам Господь, а с ним первые люди, Адам и Ева (болг., укр.); Адам и Ева, как и в райском саду, собирают вокруг себя животных, а ковчег в конце концов оказывается у горы «Арарай» (болг.); после Потопа заново начинается человеческий род, когда дочери Ноя совокупляются со своим отцом (болг.,ср. историю Лота и его дочерей; Бытие, 19:31—36). В славянских легендах Потоп может представляться как одно в цепи Божьих наказаний (наряду с испытаниями огнем и льдом; полесск.) или как кара за дерзкий эксперимент — строительство Вавилонской башни (болг.). Эта природная катастрофа может вообще стоять как бы вне времени, в том числе и библейского. Именно так трактует Потоп болгарская легенда о самозарождении жизни, когда из тины, оставшейся на поверхности земли, вырастают грибы и из них появляются первые люди — мужчина и женщина. В легендах о Потопе из украинско-белорусского Полесья нашли отражение архаические верования славян, связанные с аграрным календарем и культом птиц (воробы приносят Ною

семена различных злаков), с ритуальным кормлением животных (роль собаки и кота в поисках земли, пригодной для сева). Отличительной чертой славянских легенд о Потопе является их соотнесенность с православной традицией (о приближающемся страшном ливне Ноя предупреждает св. Илья; полесск.).

Цикл легенд, связанных с судьбой различных зверей и птиц во время Потопа, дает интересный материал, свидетельствующий о возможном влиянии еврейской традиции на славянский фольклор (судьба животных, не взятых в ковчег; совокупление зверей и птиц в ковчеге).

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

Леонид А. Беляев  
(Москва)

## МОТИВ ДРЕВА ЖИЗНИ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ РУСИ XIV—XVI ВВ.

1. Задача работы — показать присутствие в изобразительном фольклоре средневековой Руси архетипического мотива «Древа жизни» в одной из его древних форм (в виде буквы «тав»), а также рассмотреть хронологию, конкретные пути и причины усвоения именно такой формы.

2. Среди устойчивых изобразительных символов, используемых мастерами городов Северо-Западной Ру-

си XIV—XVI вв., выделяется один, имеющий очень мало аналогов в церковно-учительном искусстве. Это Т-образные кресты (посохи), изображаемые на каменных рельефных надгробиях Тверской земли (Тверь, Старица, Опока и др.) и Русского Севера (Белоозеро, Ферапонтов).

3. Район и время распространения символа позволяют видеть здесь отголосок общеевропейского увлечения знаком «Тав» в его апотропейической, жизнезащитной функции.

Позднесредневековые толкования знака, разумеется в системе христианской семантики, усваивали ему значение символа милосердия (иконография композиции «Трон Милосердия»), пришествия Мессии, загробного спасения. Соответственно этому разрабатывалась иконография Тау-креста как атрибута мудрости и отшельничества (Василий Великий, свв. Матфей и Филипп и др.)

Наиболее устойчиво знак «Тав» атрибутивно связывался с египетским отшельником IV в. Антонием, — возможно из-за особой распространенности еще в древнеегипетских представлениях. Особое оживление его культа наблюдается в Европе с конца XI в., после перенесения мощей из Константина в ц. Сент-Дидье-ла-Мот в Дофинэ. На рубеже XI—XII вв. здесь возник госпиталь, ставший центром Ордена госпитальеров (антуанитов). В XIII в. они активно работали в Англии, Испании, Италии, Германии, на Ближнем Востоке. В XIV—XVI вв. многочисленные «дочерние» ордена св. Антония (в т. ч. рыцарский орден, союзный Тевтонскому, основанный в 1390-х гг. Альбрехтом II Баварским) буквально наводнили Европу своей символикой, в которой центральное место занимал «Таукросс», выполненный часто из драгоценных металлов и камней. Этот знак часто изображают живописцы на одежде или среди украшений людей знатных или состоятельных.

Особую популярность этому символу придавала вера в защиту от эпидемических заболеваний, прежде всего — Антонова огня (*ignis sacer*, в котором видят чуму), свирепствовавшего в XIV—XV ст. В конце XV в. госпитали антуанитов полностью посвятили себя заботам о больных чумой, и св. Антоний стал основным защитником от неё.

4. Древнееврейское, ветхозаветное обоснование апотропейских и общемагических свойств «Тав» также осознавалось в средневековой Европе. Погоны этой формы являются частым атрибутом в миниатюрах к Библии, причем обычно они присваиваются еврейским мудрецам или чудотворцам.

Это значение Тав было почерпнуто христианами из толкований ветхозаветных сюжетов книги Исхода (12 : 7) и пророка Иезекииля (9 : 4).

«Тав» (22-я последняя буква алфавита, может читаться как слово «знак») прямо называется в текстах символом спасения, который, будучи начертан жертвенной кровью на домах евреев или на лбу праведных, позволяет избежать кары Господней. Вслед за евреями христиане Западной Европы видели здесь не знак вообще (в русском переводе это звучало как «знамение» и не отождествлялось с особой формы буквой), а именно букву «тав» или греко-латинскую «тау». Особенno популярен был сюжет, изображавший Аарона, метящего дома накануне Исхода. Иконография магических жезлов первосвященников (Аарона и Моисея), особенно в сцене воззвания медного змия, представляла их в виде Т-образных посохов. Такова же обычно и форма посоха Илии.

5. Как жезлы первосвященников, так и знак «тав» традиционно соотносились иудаистическими толкованиями с «древом жизни» и несли характерные признаки происхождения от него (способность к процветанию

и превращению, особенно в змею); позднее они были самым широким образом восприняты христианской эмблематикой, но разрабатывались и средневековыми еврейскими мистиками.

6. Весьма сложная и древняя ассоциативная символика «тав» могла быть воспринята Северо-Восточной Русью опосредованно, через произведения позднероманского искусства Европы, благодаря широким контактам Новгорода и очень тесным отношениям Тверских земель с Великим княжеством Литовским. На территориях последнего в XIV—XVI в. была, конечно, возможность познакомиться непосредственно и с комментаторами-иудаистами. Следует помнить и о контактах Твери с южнославянскими землями, где использование символики «тав» в надгробных памятниках неоднократно отмечалось, причем знакомство с ними жителей верхневолжских земель подтверждено археологическими находками.

Стимулов к усвоению иконографии могло быть несколько. В их числе — необходимость пользоваться исцеляющей и ограждающей силой знака (особенно в период многочисленных чумных эпидемий, поражавших Русь), а также и живой религиозный интерес к библейским текстам и прежде всего — Ветхому завету (а частью и к иудаизму), свойственный Русскому Северу в период расцвета реформационного сознания в форме ереси живовствующих.

7. Разумеется, символика «тав» распространилась на Руси в существенно христианизованном варианте, причем позднем и слабо выраженном. Кроме того, она имеет явные признаки хронологического и территориального ограничения. Однако в указанных пределах использование её очень широко и активно, что позволяет говорить об определенной прочности усвоения знака народным сознанием. Даже после поглощения тверской северо-западной художественной традиции московской культурой

заметны следы воздействия Т-образной композиции в надгробной символике XV—XVII вв., причем на рубеже XV—XVI вв. эта композиция часто наделяется чертами, роднящими её с мотивами Древа жизни.

Светлана П. Бушкевич  
(Москва)

## МОТИВ ЖИВОТНОЙ ЖЕРТВЫ В СЛАВЯНСКОЙ КНИЖНОСТИ И НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

(в связи с библейской и  
апокрифической традицией)

Славянские народные обряды с жертвенным животным в отличие от ветхозаветного регламента (Левит I—XVII) описаны еще недостаточно полно. Исключение составляет южнославянская традиция, особенно болгарская, систематизированная в известном труде Д. Маринова «Народна вяра и религиозни народни обичаи» (София, 1914) и фрагменты которой проанализированы в ряде работ.

В докладе представлены сюжеты и мотивы русских апокрифов и народные обряды, основным структурным компонентом которых является жертвенное животное. Рассматриваются ситуации славянских жертвенных обрядов, их мотивации, выбор объекта жертвы, его зависимость от функции обряда и этногеографической традиции.

Анализируется этиологический аспект славянских обрядов подобного рода, уже хорошо известный в

науке под легенде о специально появляющемся к празднику диком животном. Легенда эта, соотносимая с библейским сюжетом жертвы Авраама, на Русском Севере имела три варианта:

1. «... в древнее время [в Ильин день] к месту, куда собирались для общественного пира, прибегал олень, иногда и лось, которого и резали. Однажды, когда все уже собрались, олень все не прибегал: тогда не дождавшись оленя, жители решили зарезать по одним [сведениям] быка, по другим барана, смотря по тому, которое из двух животных режется в этот день. В это самое время прибежал олень и, увидав, что его не дождались, убежал и уже больше не являлся» (Олонецкий сборник, 3, 1894);

2. «Говорят, что однажды — в старину — к празднику св. прор. Ильи совсем не пригоняли скота. Но, чтобы не прекратился обычай, на берегу протекающей посередине деревни реки появился олень, которого, конечно, поймали и расхватали» (Русские ведомости, № 152, 1891);

3. «Много лет, говорят, в старину в Ильин день прибегал олень, которого убивали и варили. Раз же случилось так, что он не был убит. Олень скрылся и на следующий год не появлялся. Крестьяне, видя в этом проявление гнева Божия, решили пригонять к церкви домашний скот и варить» (Русские ведомости, № 152, 1891).

В связи с отсутствием мотивации у обрядов, где фигурирует такое животное, толкуются некоторые народные термины — названия праздников с жертвенным животным: рус. *заветные* (*обетные/обещанные/оброчные/обреченные/заказные*) *праздники(дни)*; серб. *заветини/заветене/заветена*; болг. *оброк, запис* и др.

Сергей Ю. Воробьев  
(Москва)

# АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ О ШЕСТОМ ДНЕ ТВОРЕНИЯ

(на материалах Палеи Толковой 1406 г.)

В основе библейского сказания о сотворении мира и человека лежит гуманистическая по своей сути идея о превосходстве человека над всеми остальными тварями Божими, которая позволяет толковать сотворение человека, как исключительный акт в процессе творения мира. Эта идея основывается на следующих положениях книги Бытия: а) человек сотворен по «образу Божию» (Быт. 1 : 22, 26), б) человек получает от Бога владычество над всем живым миром и землей (Быт. 1 : 26, 28), в) душа человека — продукт непосредственной деятельности Бога (Быт. 12 : 7) в отличие от души животных, произведенной от земли (Быт. 1 : 24).

Эта гуманистическая идея получает свое дальнейшее развитие в представлениях людей русского средневековья, нашедших отражение, в частности, в Толковой Палее. Возвышение человека как «любимой», а значит лучшей, исключительной твари Бога — один из любимейших сюжетов, развиваемых древнерусским книжником — составителем Толковой Палеи.

Согласно представлениям людей русского средневековья, основой господства человека над всеми земными тварями является, во-первых, различное происхождение душ человека и животных, а во-вторых, ис-

ключительная сложность акта творения человека по сравнению с творением всего остального бытия, что в общем вполне согласовывается с Библией. Отталкиваясь от библейского тезиса о различном происхождении душ человека и животных, русский средневековый человек делал умозаключение о смертности «скотьей души» и бессмертии души человеческой. Но он на этом не останавливался. Архетипические представления о господстве дающего имя над именуемым, которые прослеживаются и в Библии (предоставленные Богом человеку возможность и право дать имена «всем животным полевым и всем птицам небесным»—Быт. 1 : 19, 20 — несомненно связаны с владычеством человека над животным миром, также предоставленным Богом), проявились в сознании человека русского средневековья в усиленном виде. Согласно представлениям древнерусских людей, господство человека «над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею», подразумевало, что все твари Божии созданы исключительно «на потребу» человеку, для его нужд. Составитель Толковой Палеи настолько увлекается этой идеей, что сравнивает Бога, приводящего к Адаму животных, со слугой (!): «Смотри же чуда сего дивного: Адама стояща, а Бога аки слугу приводяща ко Адаму и искушающа, что прозовет я» (Палея Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова. М., 1892. Стб. 133.).

Апокрифический мотив, связанный с осмыслением людьми русского средневековья сложного для восприятия догмата о Троице, еще более развивает и усугубляет представление об исключительности человека, особенной значимости акта его творения. Согласно этим представлениям, человек — единственная тварь Божия, для сотворения которой Богу понадобился советник. Причем

древнерусский книжник с негодованием отвергает мысль, приписываемую им своему «оппоненту» — иудею, что в качестве советника Бога выступил ангел (Палея Толковая. Стб. 96.). Советник Бога, — утверждает он, — ни кто иной, как сам Бог, а именно Его вторая ипостась — Бог-Сын (Палея Толковая. Стб. 96, 110.). Таким образом, в сотворении человека принимают участие две ипостаси Бога: Бог-Отец и Бог-Сын.

Обоснованием исключительности человека и его творения служит, наконец, убеждение древнерусского книжника в том, что человек сотворен собственноручно Богом («своима руками»), а не «единым словом», не «повелением токмо», что позволяет сделать ему вывод — человек превосходит не только тварей земных, но и тварей небесных, т. е. ангелов: «Аще мы человечи хужши есмь ангель? То почто бещисленныя ты ангелы и архангелы единым словом створи..? Худая бо де леса повеленьем токмо створи Господь, любимая же своима руками створить...» (Палея Толковая. Стб. 101, 111.). В этом выводе нет ничего особенного — ортодоксальное богословие также признает преимущество человека над ангелами. Однако, согласно ортодоксальному богословию, ангельских чинов всего девять, тогда как древнерусский книжник с уверенностью утверждает, что их десять, причем десятый чин, освободившийся после грехопадения Сатанаила и «быша под ним», предназначен именно человеку, который займет принадлежащее ему место в небесной иерархии в итоге своей праведной жизни, подтверждая тем самым еще и преимущество над дьяволом, навеки осужденным на вечные муки (Палея Толковая. Стб. 77—78.).

Согласно христианской системе грехов и добродетелей, человеческая гордыня — один из самых страшных грехов (именно гордыня лежит в основе грехопадения Сатанаила —

персонажа очень популярного в средневековой Руси апокрифа). Однако гуманистическая направленность представлений человека русского средневековья, по-видимому, была сильнее боязни смертного греха, если позволяла древнерусскому книжнику с гордостью заявлять: «Аще мы человеци хужши есмы ангель?».

*Димитрина Димитрова-Маринова  
(София)*

## БОГОМИЛЬСКАЯ КОСМОГОНИЯ В СТАРОСЛАВЯНСКОЙ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Предметом анализа являются апокрифы «Тайная книга богомилов», три редакции апокрифа о Тивериадском море и их взаимоотношение с оставшейся старославянской апокрифической традицией. Указываются литературные и фольклорные источники обоих произведений и их влияние на другие апокрифы, подчеркиваются некоторые особенности староболгарской и старославянской литературной традиций. Особое внимание уделяется изучению сочетания методов литературной компиляции и христианской интерпретации языческой мифологии, исследуются некоторые механизмы взаимодействия литературы и фольклора в эпоху Средневековья и влияние Библии на этот процесс.

Леонид Ф. Кацис  
(Москва)

## ГДЕ НАХОДИТСЯ «СОТВОРЕНИЕ МИРА» В «СТИХАХ О НЕИЗВЕСТНОМ СОЛДАТЕ» ОСИПА МАНДЕЛЬШТАМА?

«Стихи о неизвестном солдате» имеют одну специфическую особенность строения текста, которую трудно увидеть, находясь вне иудейской практики и без учета одного исключительно важного обычая, связанного с празднованием окончания очередного цикла чтения Торы — Симхат Тора. Однако в начале обратимся к тексту Осипа Мандельштама.

Как нами было показано ранее, строки из начала стихотворения:

Этот воздух пусть будет свидетелем...

восходят к словам Моисея из Второзакония (Дварим): «Когда же родятся у тебя сыны и сыны у сынов, и, долго прожив на земле, вы развратитесь и сделаете изваяние какого-либо образа, и сделаете зло пред очами Господа, Бога твоего, досаждая ему, То призываю в свидетели вам сегодня небо и землю, что совершенно сгинете вы скоро с земли, в которую переходите через Иордан для наследования её; не пробудете много времени на ней, а непременно будете истреблены». (4. 25—27).

Обратим внимание на то, что приведенные слова из Второзакония находятся между двумя отрывками, связанными с уничтожением человека огнем. Это заставляет обратиться к самому концу стихотворения Осипа Мандельштама — к строкам:

И столетия окружают меня огнем.

Приведем два текста из Второзакония: «Берегитесь, чтобы не забыть вам союза Господа, Бога вашего, который Он заключил с вами, и чтобы не сделать себе изваяния какого-либо образа, что запретил тебе Господь, Бог твой. Ибо Господь, Бог твой, огонь пожирающий Он, Бог — ревнитель». (4. 23—24).

И чуть ниже, после первого процитированного текста: «Он не оставит тебя и не погубит тебя, и не забудет союза с отцами твоими, о котором Он клялся им. Ибо спроси о временах, которые были до тебя со дня, в который Бог сотворил человека на земле, и от края неба до края неба: сбылось ли подобное этому великому делу, или слыхано ли подобное сему. «Слышал ли народ глас Бога, говорящего из среды огня, как слышал ты и остался в живых?» (4. 32—34).

Мы позволили себе соединить в единую «сборную цитату» начало и конец «Стихов о неизвестном солдате». Однако именно так и поступают иудеи в день Праздника Торы, когда последние слова Второзакония (Дварим): «И не было более пророка в Израиле, как Моше, которого Господь знал лицом к лицу, По всем знамениям и чудесам, которые послал его Господь совершить в земле Египетской над фараоном и над всеми рабами его, и над всею землею его, И по руке сильной, и по каждому диву великому, которое совершил Моше пред глазами всего Израиля» (34. 10—12) непосредственно следует: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Бытие. Берешит 1.1).

Однако Мандельштам не пошел по этому пути. Ибо одним из сюжетных ходов «Стихов о неизвестном солдате» является сюжет Исхода. Отсюда и слова:

Будет дождь, неприветливый сеятель  
Безымянная манна его...

описывающие как одну из казней египетских, так и момент именования Всеышним манны.

Для Мандельштама важна проблема и позиция гибнущего поэта — пророка, поэтому свой свиток мандельштамовской «Сефер-Тора» он начинает с Исхода и заканчивает Второзаконием.

И дело здесь не только в том, что Мандельштам на какое-то мгновение ощущал себя Пророком. Дело в другом. «Стихи о неизвестном солдате» содержат в себе помимо библейского (иудейского) и христианско-евангельский слой. Т. е. слой, связанный с Новым Заветом. Совершенно очевидно, что оба Завета — и Завет с Израилем, и Новый Завет, — связаны с идеей Исхода. Однако, если для иудея Сефер-Тора является в известном смысле «календарем» иудейской жизни, при этом замкнутым в кольцевой «сюжет», то христианское миропонимание оказывается «линейным» путем во времени от Сотворения мира до Апокалипсиса.

Мандельштам жил в эпоху ожидания Второго Пришествия, а следовательно, момента, предсказанного для христиан в Писании, когда спасутся и истинные иудеи, и христиане. В рамках апокалиптики рубежа веков и начала XX века сами по себе размышления о судьбе иудеев и христиан после Конца не были чем-то необычным.

Однако эти великие духовные события на этапе от Сотворения мира до Исхода и Завета Всеышнего с Израилем и того Нового Завета, который был связан уже со Христом, оказываются и для иудеев, и для христиан абсолютно идентичными. К тому же, совершенно независящими от самого человека.

В этом смысле события Исхода принципиально изменили после заключения Завета Всеышнего с Из-

банным Народом и ход, и перспективы человеческой истории.

В свою очередь, как мы видели, сам Моше постоянно ссылается на те Первые события Творения, в итоге которых был сотворен человек.

Однако, если вспомнить, что все человечество и вся природа не сводятся лишь к тому человечеству, которое современно и соприродно нам (достаточно вспомнить Историю Потопа), и действительно могут быть уничтожены по мановению Всевышнего, то Мандельштам закономерно считает для себя актуальным лишь то, что связано уже с делами человеческими, а не с созданием Всевышним самого человека. В конце концов, и Пророки остаются при всем их величии лишь результатом того первого акта Творения, с которого все начиналось: «В начале...»

*Аркадий Б. Ковельман  
(Москва)*

## «ПАСХА РАЗДАВЛЕННЫХ» (исторический комментарий к Быт. 1:28)

1. В римской литературе первых веков н. э. толпа и давка, теснота и многолюдство стали постоянной темой. За этой темой видны и реальный урбанистический пейзаж эпохи, и появление значительной массы жаждущих «хлеба и зрелищ» людей, и общая ненависть римских и греческих философов к толпе. Городское многолюдство и толпа — символы суэтности, неразу-

мия и порока. Гибель раздавленных в праздничной толпе — бродячий сюжет римских историков.

2. Тема давки и толпы в это же время появляется в еврейской литературе. Понятие «толпа» обозначается словом «ухлосин» — от греческого «охлос». В рассказах и изречениях еврейских мудрецов можно найти все ужасы урбанизма, описанные у Сенеки или Светония — иногда в тех же словах, но с «обратным знаком», как описание того, чего в Иерусалиме не было. Не было отсутствия мест в гостиницах, никто не был поранен и не споткнулся на тесных улицах, не рушились дома, наконец — в Храмовом дворе никто никогда не был затоптан, кроме одного старика во время одной пасхи.

3. Из Иосифа Флавия и Нового Завета мы узнаем, что, конечно, и дефицит мест в гостиницах, и тысячи затоптанных на пасху людей — все это имело место. Ностальгический образ Иерусалима отражает не только печаль мудрецов по поводу разрушения Храма, но и неприязнь к урбанизму эпохи, которую они разделяли с Сенекой и Эпиктетом.

4. Однако, если у Сенеки и Эпиктета толпа и многолюдство — явления сами по себе отрицательные, враждебные философу и человеку культуры, то для еврейских мудрецов толпа и многолюдство — благословенны. Они есть воплощение заповеди «плодитесь и размножайтесь». Если же и происходят инциденты типа «пасхи раздавленных», то и их причина — грех, в частности — попытка пересчитать людей в толпе.

5. Нормальным состоянием для мудрецов является состояние чуда — при котором есть толпа, но нет давки. Такое состояние было на Синае, когда спустились толпы ангелов, в Иерусалиме до его разрушения. То же будет и в восстановленном Иерусалиме.

Владимир М. Константинов,  
Игорь Г. Лебедев  
(Москва)

## ВОРОН И ГОЛУБЬ В ЛЕГЕНДАХ О ПОТОПЕ

В главе 8 Бытия, стихи с 1 по 11 Библия рассказывает об окончании потопа. В качестве первых вестников освобождения земли от вод Ной использовал ворона и голубя. Что же в тексте Библии, этого шедевра мировой культуры, реально, а что не соответствует современным данным по биологии этих видов птиц?

Предпринятый Ноем выпуск ворона для обнаружения суши — прием, которым довольно широко пользовались древние мореходы разных стран. О выпуске воронов для ориентации в океане упоминает Плиний Старший (I в. н. э.). Этот римский естествоиспытатель утверждает, что мореходы Тапробана (Цейлона) брали на свои корабли воронов, а, заблудившись в океане, выпускали птиц, и, следуя за ними, возвращались к земле. Вавилоняне также использовали воронов для этой цели. Использовали воронов для ориентации в море и древние викинги. В «Саге о Флоки» рассказывается, что отправляясь в 874 году на запад, на поиски большого острова, норвежский мореплаватель взял с собой воронов и птицы помогли ему открыть южный берег Исландии. За это современные жители Исландии почитают птиц и по сей день.

С биологической точки зрения, исходя из особенностей поведения птиц — вороны имеют в сравнении с голубями значительно более высокий уровень

рассудочной деятельности, лучше ориентируются в новой, незнакомой обстановке и более пригодны для ориентации в океане и поиска земли. Голуби имеют развитые способности к хомингу. Проведенные в последнее время эксперименты и спортивные соревнования показывают ограниченные способности голубей к ориентации над поверхностью океана. В экспериментах только около 5% голубей, выпущенных над водной поверхностью вне видения земли, находили путь домой.

То, что именно ворон первым обнаружил землю после потопа, подтверждает и шумеро-аккадская легенда о Гильгамеше, возникшая задолго до эпохи христианства и дошедшая до нас без позднейших переделок.

Необходимо коснуться и некоторых апокрифов и древнееврейских легенд, посвященных потопу, в которых, в частности, упоминается о проявлении воронами в ковчеге признаков брачного поведения. Исходя из содержащихся в этих литературных источниках данных и экологии птиц, можно предположить, что описанный в Библии подъем вод является одним из сезонных разливов и как сезонное явление природы стимулирует брачное поведение птиц, размножение которых в естественных условиях происходит в периоды активного таяния снегов и половодья.

*Вера С. Кузнецова*  
(Новосибирск)

## СЮЖЕТ О ДУАЛИСТИЧЕСКОМ СОТВОРЕНИИ МИРА В ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ И АПОКРИФИЧЕСКОЙ КНИЖНОСТИ

Легенды о дуалистическом сотворении мира (Бог творит сушу и человека из земли, поднятой со дна моря Сатаной) как одно из проявлений процесса взаимовлияния фольклора и книжности.

Сложный состав восточнославянских дуалистических легенд о сотворении мира, основные сюжеты-эпизоды легенды: о сотворении суши, о творении ангелов и демонов, соперничестве творцов и свержении Сатаны с небес, творении первого человека.

Результаты текстологического сравнения более 300 фольклорных текстов. Две версии восточнославянских легенд о дуалистическом миротворении — северная и южная. Характер различий между версиями — свидетельство того, что в белорусской и украинской традициях легенда становится известна из русского фольклора.

Сюжет о дуалистическом сотворении мира в сочинениях древнерусской апокрифической письменности (апокриф о Тивериадском море, «Сказание о семи планитах», «Повесть святого Андрея со Епифанием в вопросах и ответах», «Слово о создании неба и земли и вшитькой твари», апокриф «Како сотвори Бог Адама», сказание Палеи «О Сатанаиле»). Апокриф о Тивериадском море — основной источник книжной версии рассматриваемого сюжета. Итоги текстологического анализа 20 списков апокрифа. Две редакции

апокрифа о Тивериадском море, география распространения и традиции бытования известных рукописных сборников, в составе которых читается апокриф.

Сравнение апокрифного варианта сюжета с выявленными фольклорными версиями и географией их бытования. Принадлежность письменного варианта легенды северной версии сюжета.

Мнение о болгарском книжно-богомильском происхождении рассматриваемого сюжета. Отношение восточнославянских фольклорных и книжных версий сюжета о дуалистическом миротворении к болгарским фольклорным материалам и сочинениям южнославянской письменности («Слово сказание от бытия», «Почетие свиета», «Слово о небеси и о земли», Книга святого Иоанна). Отличие болгарских легенд подобного рода от восточнославянских по набору сюжетов и мотивов, составляющих контаминированную дуалистическую легенду о миротворении. Отсутствие среди указывавшихся сочинений южнославянской письменности памятника, сколько-нибудь близкого по составу эпизодов и набору мотивов апокрифическим сказаниям о дуалистическом миротворении русской книжной традиции, за исключением отрывка из Слепченской рукописи. Последняя содержит позднюю редакцию апокрифа о Тивериадском море и ее болгарское происхождение вызывает большие сомнения, прежде всего ввиду отсутствия в болгарских фольклорных источниках почвы для рассматриваемого сюжета и иного содержания литературного контекста в южнославянской рукописной традиции.

Сопоставление устной и книжной традиций восточных и южных славян на фоне сравнения с иноэтническими материалами. Механизм формирования сюжета легенды, возникающей при наложении христианства на дохристианскую фольклорную основу того или иного этноса, механизм замещения дохристианского

христианским, соотношение функций дохристианских, мифологических начал и элементов книжнохристианских в легенде.

Мария Л. Лепехо  
(Москва)

## КОРАНИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К БИБЛЕЙСКОМУ СЮЖЕТУ О СОТВОРЕНИИ МИРА И НАЧАЛЕ ИСТОРИИ

Влияние Торы на дальнейшее развитие мировой культуры трудно переоценить. Иудейские предания и образы, подхваченные христианством, стали неотъемлемой частью мироощущения чуть ли не всего населения земного шара. Но кроме иудаизма и христианства существует еще одно передаточное звено библейских преданий — ислам. Именно через него многие культуры получили то (или почти то) представление о возникновении мира и его устройстве, которое дает Тора. Поэтому вопрос о соотношении иудейской и мусульманской традиции передачи одних и тех же преданий представляется довольно интересным.

Коран не только не отрицает, но и подчеркивает свою генетическую связь с «религиями Авраама» — иудаизмом и христианством. Процент иудеев, проживающих в Аравии времен возникновения ислама, был достаточно велик, поэтому многие притчи и предания, связь которых с иудейской традицией не вызывает сомнений, что называется, витали в воздухе. Некоторые из этих преданий

в Коране упоминаются лишь вскользь. Другие развертываются гораздо шире, причем не только за счет более подробного изложения библейской версии, но и за счет определенной целевой обработки или обраствания деталями, отсутствующими в тексте Торы (хотя зачастую имеющимися в других иудейских источниках, в том числе и в устном предании).

История от сотворения мира до призыва Авраама (первые 11 глав Торы) распадается на несколько крупных эпизодов: сотворение мира и человека, грехопадение, Каин и Авель, потоп, Вавилонская башня. К некоторым из этих сюжетов (сотворение мира и человека, грехопадение, потоп) Коран обращается неоднократно, другие (Каин и Авель, Вавилонская башня) практически не упоминаются. В Коране нет своей цельной версии этих событий, параллельной библейской. Отдельные эпизоды приводятся как подтверждение слов пророка и в назидание неверным. Поэтому, в зависимости от ситуации, акценты могут смещаться, а изображаемая картина — варьироваться. Но, несмотря на различия в передаче одного и того же эпизода в разных местах Корана, можно собрать из этих отрывков общую кораническую картину сотворения мира. В одних случаях эта картина будет отличаться от библейской лишь наличием (или отсутствием) некоторых деталей разной степени важности, в других же случаях эти расхождения будут продиктованы принципиальным несовпадением позиций ислама и иудаизма по тому или иному вопросу. Возможно, эти различия во взглядах на историю сотворения мира и на процессы, в этом мире происходящие, явились одной из причин того, что ислам стал самостоятельной религией, а не еще одной из многочисленных ветвей христианства и иудаизма.

Лука В. Маневич  
(Москва)

## ЭФИОПСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

- I. Проблема «канона» и датировки.
- II. Содержание терминов «псевдоэпиграфы» и «апокрифы».
- III. Переводы псевдоэпиграфических произведений на различные языки. Эфиопские переводы.
- IV. Книга Еноха.
  1. Книга Еноха в Эфиопии.
  2. Фрагменты перевода на другие языки.
  3. Язык оригинала.
    - а) древнееврейская версия: имена собственные из др.-евр. языка; др.-евр. семантические модели;
    - б) арамейская версия;
    - в) арамейско-др.-евр. версия;
  4. Греческий как основа для эфиопского текста.
    - а) совпадения эфиопского текста и сохранившихся греческих фрагментов;
    - б) ошибки вторичного перевода (др.-евр.— греческий — эфиопский);
  5. Структура произведения; проблема датировки.
  6. Проблема книги «Подобий»; мотив падших ангелов.
  7. Влияние книги Еноха на последующую религиозную литературу.
  8. Историческое значение книги Еноха.
- V. Юбилеи.
  1. О традиционных названиях произведения.
  2. Древнееврейский как язык оригинала.
  3. История переводов: др.-евр.— сирийский, греческий — эфиопский, латынь.
  4. Греческий как основа для эфиопского текста;
    - а) транслитерация греческих слов;

- б) определяющая роль LXX;
  - 5. Юбилеи и кумранские тексты.
  - 6. Юбилеи и книга Бытия; теологическая концепция произведения.
  - 7. Авторство книги Юбилеев.
- VI. Восхождение Исаия.
- 1. Структура произведения. Позднейшие исправления и вставки.
  - 2. История перевода: др.-евр.— греческий — эфиопский; две традиции перевода; славянский и латинский переводы; средневековые издания.
  - 3. «Восхождение» в Эфиопии.
- VII. Переводы ветхозаветных псевдоэпиграфов как часть эфиопской литературы.

*Леонид Мацых*  
(Иерусалим)

## ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ АДЕ В МИДРАШАХ И РАВВИНИСТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Идея Ада во времени претерпела в еврейской традиции очень значительные изменения. В этом сообщении дается попытка проследить ее генезис и эволюцию.

Hebrew Bible (Ветхий Завет) говорит лишь о посюсторонних, земных наказаниях за различные грехи, главным из которых является отступление от Божьих заповедей. Наказания эти, как правило, очень тяжелы: засуха и голод, болезни и мор, порабощение и рабство, и, наконец, поголовное истребление (см. Втор. 29; 20—28; Втор. 32; 21—26 и др.). Все эти бедствия, однако, носят временный характер, ибо со смертью они безусловно прекращаются. О жизни после

смерти, о посмертном воздаянии и о вечных муках ничего прямо не говорится. В позднейших источниках: в Талмуде, в мидрашах, в раввинистической литературе эти идеи получают куда большее распространение.

Ад поначалу мыслится как место вопрошения — «Шеол», где души умерших держат отчет о прожитой жизни. В зависимости от тяжести грехов, а также правдивости ответов на вопросы ангелов-судей, душам выносится приговор. Они либо отправляются в Рай, обитель праведных, либо остаются в Шеоле для покаяния и искупления. Здесь Шеол выступает не как место наказания, а как своеобразное чистилище, этап на пути к райскому блаженству. Достаточным временем для пребывания души в Шеоле обычно считался год.

В дальнейшем Шеол приобретает и иные функции. Его представляют в виде бездонного колодца, где души особо злостных грешников осуждены страдать вечно. Основанием для такого представления служат упоминания о Шеоле в Библии, как о месте заточения возгордившегося вождя восставших ангелов (Гилель бен Шахар — Синод. пер. Денница, сын Зари; в Вульгате — Люцифер, т. е. Сияющий. В последующей европейской традиции его отождествляли с предводителем демонов Самаэлем, а в христианской — с Сатаной). (См. Ис. 14; 12—15; Иез. 28; 11—19).

Мощный толчок воображению сочинителей дало знакомство евреев с культурой окружающих народов, особенно с вавилонскими, персидскими и греческими верованиями.

В Талмуде и мидрашах описаны уже несколько разновидностей Ада с самыми разнообразными наказаниями за грехи. Уделом самых закоренелых грешников были вечные муки без надежды на прощение либо даже полное уничтожение души. Это происходило в самом мрачном отделении Ада — «Тофет» (уничи-

жение) (Берешит Рабба 20). Для других существовал все же шанс на прекращение мучений через определенное время. Это зависело от глубины и искренности раскаяния и от того, находят ли сами осужденные свои мучения справедливыми, т. е. оправдывают ли они Божий суд. Если они и в муках чистосердечно славили имя Божье, наказание для них смягчалось (например, мучения прекращались по субботам) и отменялось вовсе (Санг. 88А). За каждый грех полагались разные кары, и происходили они в разных отделениях Ада. Постепенно эти прежде безымянные отделения получили названия и описания. Так возникли семь Врат или семь Царств Ада, каждое со своим назначением (Мидраш Конен 30; 35—36).

Наиболее известным из еврейских названий Ада стало слово «геенна», обязанное своим распространением христианской традиции. Происходит оно от «Гинном» — названия лощины в окрестностях Иерусалима. Место это первоначально использовалось для человеческих жертвоприношений языческим богам, в первую очередь Молоху (см. 2Цар. 23; 10; 2Пар. 23; 8), чем и заслужило столь мрачную славу. Впоследствии место это было проклято, считалось нечистым и стало свалкой отбросов, где сжигался городской мусор.

По поводу локализации геенны, как и Ада вообще, в еврейской традиции нет единого мнения. Одни авторы помещают его под землей (Мидраш Конен 30), другие на земле (Мидраш Конен 35), а иные и на небе (Бер. Рабба 176). На вопрос, где же все-таки находится Ад, точнее всего, наверное, мог бы ответить рабби Иошуа бен Леви, единственный из смертных, кто побывал при жизни в Раю и в Аду и рассказал о своих путешествиях. Этот рабби оставил уникальное в своем роде описание Ада, дав классификацию трем смертным грехам и семи кругам Ада, предназначенным для

семи народов (включая и евреев). Он же подробно описал устройство Ада и вид его обитателей, а также составил подробный реестр пыток и мучений, которым подвергались грешники (Коубот 77б; Йеллинек «Бейт га Мидраш», т. II, стр. 50—51). Это свидетельство тем более интересно, что «кровавые» подробности адских мучений описаны в еврейских источниках довольно скромно. Некоторые связывают это с открытой полемикой с христианством, где подобные рассказы были очень популярны; другие объясняют это отсутствием живописной традиции; трети — нежеланием раввинов отвлекать читателей от земных забот и дел. Эта последняя тенденция в конце концов возобладала. К концу 12—13 веков описания ада практически исчезают из литературы. Хотя авторы мидрашей и народных рассказов соглашаются с тем, что Ад — неотъемлемая и важная часть мироздания (Ялкут Шимони), созданная Богом во второй день творения, но в подробности изложения этой темы они вдаваться не хотят. Недаром гласит старая мудрость: «... не слишком доискивайся, что вверху и что внизу, что было до Начала времен и что будет после их Конца» (Мишна Хашга 2; 1). Поучения все более сосредоточиваются на необходимости исполнения заповедей в этом мире.

Виктория В. Мочалова  
(Москва)

## ТЕМА ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЗЛА В АПОКРИФИЧЕСКОМ ОТРАЖЕНИИ

Возникновение зла, акт его создания не находят отражения в описаниях сотворения мира в книге Бытия. Иудаизм как монотеистическая религиозная система не

допускает признания онтологического статуса зла, его самостоятельного существования или абсолютного значения. Зло предстает в рамках этой системы как отсутствие (сокрытие) добра, его теневая сторона, или результат своееволия человека, нарушения им божественных предписаний. Тем более примечательной представляется разработка темы возникновения и распространения зла в послебиблейской литературе апокрифов и псевдоэпиграфов, совокупно относимых в талмудической номенклатуре к так называемым внешним книгам — *сфарим хицоним*.

В Танахе отсутствует и воплощение, носитель зла — есть лишь слуги и посланцы Всевышнего, выполняющие те или иные подчиненные второстепенные функции (противодействия, обличения человека и др.), но лишенные самодеятельной потенции, независимости. Напротив, известные из *сфарим хицоним* (распространявшихся благодаря переводам и в христианском, в том числе — славянском мире) падшие ангелы и их потомки — демонологические персонажи проявляют активность в противостоянии Богу: «...отступницы Господни, не послушающие гласа Господня, но своею волею совещавше» (славянская *Книга Еноха*).

Первое появление темы зла (*ра*) в начальных главах книги Бытия обусловлено человеческим грехопадением, влекущим за собой изгнание из рая (в первом случае) и потоп (во втором), и сопряжено с темами: а) познания (2:9; 3:22); б) смерти (2:17; 6:3, 7); в) женщины (3:1—6; 6:1—5); г) свободы выбора (6:2).

Лаконичность разработки этих тем в книге Бытия обильно компенсируется их подробным развитием в позднейших *сфарим хицоним*, агадических мидрашах, фольклорной традиции. Существенным представляется при этом сохранение указанной тематической сопряженности. Она прослеживается, в частности, в наиболее пространном

изводе *Книги Еноха*, сохранившемся в эфиопском переводе (гл. VI—XVI). Здесь значительно более подробно, чем в соответствующих агадических мидрашах или у Иосифа Флавия (ИД, III, I), изложена версия происхождения зла в мире, являющаяся расширенной вариацией библейского повествования о сынах Всесильного (сынах великих, или обладающих могуществом — *бней Элохим*), прельщенных красотой дочерей человеческих (Быт. 6:2) и выбиравших себе жен из их числа. Предоставленная Господом свобода выбора, пространство которого увеличивается за счет потенциального наличия зла, реализуется *бней Элохим* (понимаемым в текстах этого круга, в отличие от канонической трактовки, как ангелы, дети неба) в эротической сфере. Женщина здесь выступает в (пассивной) функции соблазна, искушения, являясь носителем внешнего, физического признака — красоты. В мидрашах женщине приписывают и связанные с ее функцией искушения внутренние свойства — легковерие, на которое справедливо рассчитывает змей (*Брейшит Раба*, 19), ревность, которая побуждает Еву, увидевшую вслед за своим преступлением призрак смерти, предложить яблоко Адаму, чтобы он также стал смертным и не мог обладать другими женщинами (*Пирке де рабби Элиезер*).

Сопряженность темы женщины с темой смерти отчетливо выражена и в славянской *Книге Еноха*: «...и сотворих ему жену, и женою да приидет ему смерть» (XI).

В *Книге Еноха* осуществляется не только реинтерпретация *бней Элохим*, которые становятся здесь падшими ангелами (что подчеркнуто пространственно: они отпадают от неба и спускаются на землю в самом высоком ее месте — на гору Хермон), но и расширение их функций. Обладатели тайного, скрытого знания, падшие ангелы открывают его людям, ранее безуспешно стремившимся к обладанию им. Типология этого знания обусловлена

идеей его отождествления со злом: падшие ангелы сообщают людям сведения, пригодные для убийства (производство ножей, мечей, щитов, кольчуг, искусство обработки металлов), для обольщения (ювелирные украшения, косметика), для магической практики (заговоры, заклинания, астрология, свойства растений и др.)

В этом эпизоде распространения зла в мире, непосредственно предшествующего потопу, как и в эпизоде грехопадения Адама, обретенное человеком вопреки вышнему запрету знание (неабсолютное, избыточное, неподлинное, фрагментарное) носит разрушительный характер.

Заметную роль в актуализации потенций зла играет мотив двойственности (как альтернативы единства, цельности). Результатом соединения двух разноприродных начал — сынов неба с дочерьми земли — становятся гиганты (= гипертрофия материальной, физической силы в ущерб духовному началу), в свою очередь порождающие бесплотных демонов (эфиопская *Книга Еноха*, XVI). В апокрифических памятниках акцентируется и двойственная природа человека, созданного «от невидимаго же и видимаго естества ... от обоего, смерть и живот» (славянская *Книга тайн Еноха*, XI), обладающего «ангелом и сатаной; оба они равносильны» (кавказско-еврейская легенда об Енохе и Мусее).

В центре этой проблематики оказывается и сама фигура Еноха как первого или исключительного носителя некоего знания (в *Мудрости Бен-Сиры* он предстает как «знак познания для всех поколений», в *Книге Юбилеев* он «первый из детей человеческих ... который изучил письмо, знание и мудрость»), но также и как первого библейского персонажа, прекращение земного существования которого оставляло возможность для двоякого толкования: как смерть или как чудесное вознесение на небо, дарованное в награду праведнику. В комментариях его образ двоится, он

может выступать как человек, постоянно колеблющийся между благочестием и легкомыслием и взятый (сравнительно рано) на небо для предотвращения очередного наступления дурного периода.

*Серафима Е. Никитина  
(Москва)*

## ТЫСЯЧЕЛЕТНЕЕ ЦАРСТВО КАК СЕДЬМОЙ ДЕНЬ В ТВОРЕНИИ МИРА (на материале экспедиционных исследований русских конфессиональных культур)

Ветхозаветная тема сотворения мира и грехопадения нашла свое своеобразное преломление в культурной модели мира русских конфессиональных групп — духоборцев и молокан. Обе эти конфессии толкуют библейские мотивы иносказательно. Духоборцы отвергают Библию, однако многие духоборские псалмы из «Животной книги» являются переложением некоторых ее фрагментов; молокане, глубоко почитающие Библию, в частности, Ветхий Завет, и постоянно ее цитирующие, допускают множество толкований, считая, что «Библия глубока, как море, и каждый раз опускаешься на новую глубину».

Духоборцы, как и молокане, имеют единственный канал общения с Богом — слово, которое реализуется в двух главных ситуациях — речи и пении. В одном из духоборских псалмов спрашивается: «Что Господь прежде для себя творил? — Ответ: «Глаголы и пение», или «— Господь небеса творил с пением, утверждал словом».

В псалме № 65 перечисляются семь дней творения: «Первый день — свет на земле; второй день — солнце; третий день — луна и звезды; четвертый день — чтение;

пятый — пение; шестой день — единая суббота, свят Господь на земле. Седьмой день — сильные семена на земле». Пение и глаголы творятся как бы дважды: первый раз Господь создает пение и глаголы прежде творения мира — для себя и как инструмент творения; второй раз — в процессе творения мира, на четвертый и пятый день — для иного, т. е. для человека, перед «Господом на земле» — человеком (по духоборским понятиям, Бог живет в людях, человек — храм Божий на земле, Троица живет в человеке как память (Бог-Отец), разум (Бог-Сын), воля (Бог — Свят Дух). После конца света, когда вся земля очистится (ср. со строкой духовного стиха «Будет вся земля как харатья белая»), на земле будет царство Божие избранных людей.

Милленизм духоборцев выражен в псалмах довольно скучно; у молокан идея тысячелетнего царства проявляется гораздо сильнее, особенно у молокан-прыгунов. Конец света, который наступит после того, как все евреи соберутся в Иерусалиме, не станет концом жизни для живущих на земле праведников. Им предстоит светлая жизнь в тысячелетнем царстве, где они будут вечно молодыми, обновляясь плотью каждые сто лет. По верованию самого радикального направления в молоканстве — последователей пророка Максима Рудомёткина — царствовать на обновленной земле будет не Христос, а третье лицо Троицы — Максим Гаврилович Рудомёткин.

Милленистские идеи свойственны многим христианским протестантским sectам и связаны с представлением о том, что тысяча лет для Господа — это один день, и что тысячелетнее царство — это последний день творения — отдых. Нельзя ли интерпретировать седьмой день творения в духоборском понимании — «сильные семена на земле» как тысячелетнее царство, где мощно прорастают семена Духа — самого главного концепта духоборской культуры?

*Дов Ной*  
(Иерусалим)

## THE CREATION OF ADAM'S TWO WIVES IN THE JEWISH AGADAH AND POST-MIDRASHIC FOLK-LITERATURE

(Сотворение Лилит и Евы  
в древнееврейском фольклоре)

В докладе рассматривается сюжет о последовательном создании двух жен первого человека Адама — Лилит и Евы. Представлены версии сюжета, бытующие в агадических легендах, а также в литературе, опирающейся на традицию еврейских мидрашей.

*Дов Ной*  
(Иерусалим)

## ABEL'S BURIAL IN JEWISH FOLK-LEGENDS

(Погребение Авеля в еврейских  
народных легендах)

В докладе анализируется фольклорная интерпретация библейского сюжета о первом братоубийстве и погребении Авеля. На основе опубликованных и новых вводимых в научный оборот материалов автор определяет место и роль библейского мотива в кругу еврейских народных легенд

Михаил П. Одесский  
(Москва)

## «НАЧАЛО ИСТОРИИ» СЛАВЯН У НЕСТОРА И ФРЕДЕГАРА

«Повесть временных лет» («ПВЛ») считается одним из важнейших источников по «началу истории» славян, каковые сведения содержатся в «историософской» вступительной части. К числу самых ярких эпизодов здесь принадлежит рассказ о жестоких «обрах», что бесчеловечно угнетали славянское племя дулебов, но затем «погибла», и следа от них не осталось. «Обрский» эпизод не датирован, но, как давно установлено, в нем вполне корректно видеть сообщение о восстании славян против аваров, произошедшее в VII в.

История Европы VII в. детально изложена в латинской хронике Фредегара/Лжефредегара, являющейся продолжением знаменитой истории франков Григория Турского. Согласно хронике Фредегара, в 623 г. славяне взбунтовались против аварского кагана, к ним присоединился некий торговец (negocians). Само «из народа франков» (nationae Francos), который, заслужив отвагой восхищение соратников, стал королем (rex) первого славянского государства на территории Европы; Само удачно правил тридцать пять лет, в частности одерживая победы над могущественным владыкой франков Дагобером.

В «ПВЛ» имя Само вообще не упомянуто, но не приходится сомневаться в том, что и Нестор и Фредегар говорят о событиях т. н. «мировой войны VII в.». Неслучайно в рассказе обоих хронистов обнаруживаются поразительные совпадения в деталях. В частности, Нестор повествует об издевательствах «обров» над женами дулебов, которых «телом величием» поработители всячески унижали, впряженя по три или пять в телегу вместо коня

или вола и заставляя себя возить, а Фредегар выделяет в качестве причины, непосредственно побудившей славян к возмущению, обычай аваров услаждаться на ложе (*strato sumebant*) с их женами и дочерьми.

Сравнивая «аварские сказания» Нестора и Фредегара, несложно установить различие двух типов исторического повествования (или, по крайне мере, различие использованных источников). Франкский хронист излагает события последовательно, так сказать, «прагматически». А если учитывать гипотезу некоторых западных медиевистов, согласно которой Само занимался не просто «негоциями» вообще, но вполне конкретным «бизнесом» — работогловлей, то даже «романтический» сюжет мести за поруганных женщин выглядит как намек на столкновение экономических интересов. Ведь именно в VI—VII вв. прокладываются новые — «северные» — пути товарообмена, благодаря чему включались в мировую систему товарооборота славяне и, значит, франк Само мог иметь «материалистические» поводы поддержать славян, не поделив, например, с конкурентами-аварами рынки «живого товара». Кстати, Само, столь пламенно вступившийся за женскую честь, в качестве короля набрал себе «гарем» из двенадцати жен, родивших ему тридцать семь детей.

В отличие от «прагматического» Фредегара, у Нестора рассказ об аварах носит явно «легендарный» характер, что в принципе присуще вступительной части «ПВЛ». Некоторые подробности аварских безобразий, сообщаемые летописцем, могут правдоподобно толковаться как результат «перевода» реальных событий на «легендарное» мировоззрение.

«Обры» изображаются как зловредные гиганты (на это указывал Л. Нидерле), которые бросают вызов Богу, наподобие гордецов из Книги Бытия, и — соответственно — «потреблены» Господом. В таком случае глумливое заражение женщин в телеги так же едва ли следует интерпретировать буквально: памятая известное славян-

скому фольклору (обряды, сказки) отождествление женщин с лошадьми/коровами, здесь можно распознать выраженную на языке традиции идею о мере «извращенности» противного Богу «антиповедения» поработителей. Воздействие усвоенной христианством литературы о «начале мира» проявляется не только в помещении такого рода сказания в «начале истории» славян, но и в «неточности» аллюзии — в «ПВЛ» Бог явно вступил не за «своих», поскольку славяне и авары в равной мере язычники, и вина «обров» лишь в их «антиповедении».

*Александр Б. Островский*  
(С.-Петербург)

## ЛЕВ – СПАСИТЕЛЬ НОЕВА КОВЧЕГА

В некоторых русских легендах, записанных в конце XIX в., дается своеобразная интерпретация сюжета спасения в Ноевом ковчеге. Библейский сюжет — спасение от потопа семьи праведного Ноя с представителями всех обитателей фауны — дополняется двумя персонажами, один из которых (дьявол) противодействует воле Бога, а другой (лев или уж) способствует осуществлению Божьего замысла.

В материалах бюро кн. В. Н. Тенишева (архив Российской этнографического музея) по Вятской и Пензенской губерниям имеется пять вариантов легенды о спасении в Ноевом ковчеге. В каждом из них дьявол стремится попасть в ковчег, для чего уговаривает жену Ноя туда не входить, пока Ной не помянет, рассердясь на жену за промедление, его имя («проклятый»), а как только это происходит, сам заходит в ковчег. Зайдя, дьявол оборачивается мышью или «входит в мышь», и та прогрызает дно ковчега. В двух вариантах уж замечает проникновение воды в ковчег и головой затыкает отверстие, за что Бог награждает его отметиной на голове —

«короной», «крестом»; в двух других роль охранителя целостности ковчега играет лев и еще в одном — тигр. Лев (тигр), как только мышь начала прогрызать дыру, «высыпал из носу кошку», и кошка съела мышь. В одном из вариантов, где есть лев, говорится, что появление кошки из ноздрей льва происходит по Божьему повелению, а в другом поясняется, что именно так появились кошки — в Ноевом ковчеге и вообще в мире.

Персонаж дьявола, его противодействие Божьей воле характерны для русских легенд на иудео-христианскую тематику. Интерес представляет персонаж исполнителя Божьей воли — льва. В структуре легенды лев и кошка образуют медиативную цепочку от Бога к человеческому жилищу — микрокосму, оберегая целостность последнего.

Визуально-пластическое изображение льва довольно широко известно в русском искусстве: а) в церковной архитектуре гг. Владимира и Суздаля (XII—XIV вв.); б) в миниатюре христианской рукописной книги (начиная с XI—XII вв.); в) в рельефной резьбе крестьянского жилища в Поволжье (XIX в.); г) в росписи по дереву на различных вещах крестьянского быта в северных губерниях — на конской дуге, набилках, лубяных коробах (XIX в.). Наконец скульптурные изображения льва широко представлены в Санкт-Петербурге, столице империи.

В мифологических, религиозных сюжетах, восходящих к различным этническим традициям, изображение льва нередко презентирует Божественное начало (Христос; Будда), царскую власть, а также солнце и функцию оберега. Чтобы разобраться, какую роль играет персонаж льва в адаптации библейского сюжета к славяно-русской этнокультурной действительности, попробуем выделить устойчивые признаки (композиционно-знаковые и функциональные), которыми наделяются изображения льва.

Такой структурно-композиционный признак, как два льва, симметрично расположенные по обе стороны от

входа (или от изображенного сакрально значимого объекта), встречается и в церковной, и в крестьянской архитектуре: соответственно, по обе стороны от царя Давида на троне или в декоре арки над входом в церковь, на усадьбу, в декоре лобовой доски на фронтонае жилища. В Нижегородской губ. таких вырезанных львов называли «котами» и приписывали им функцию берега.

В числе персонажей, с которыми сочетается изображение льва в традиционно-бытовой культуре,— русалка (в виде полуженщины-полурыбы), Сирин (в виде полуженщины-полуптицы), конь. Сочетание с русалкой, презентирующей водную стихию, встречается в домовой резьбе, а также в резьбе на рубелях, под действием которых из белья быстрее выпаривалась вода.

Сочетание льва с конем представляет особенный интерес, так как конь — на уровне верований — связывает русскую ментальность с индоевропейским духовным пластом, а также используется для адаптации на русской почве христианских представлений (так, Св. Флор и Лавр обрели функцию покровителей коней). Можно указать три типа композиционно-семантического сочетания льва и коня. Первый — дополнение: изображение двух львов на конской дуге (подобно тому же на входной арке); функция берега здесь дополняет функцию организации движения. Второй — синкретизм: изображение изнутри на дне короба зверя с лошадиной головой и львиными гривой, хвостом и когтями, вместо копыт. Если в первом случае микрокосм — временное движимое жилище (тельега) оберегается снаружи, то во втором аналогичное вместилище (дорожный короб для вещей) оберегается изнутри. Наконец третий тип — альтернативная синонимия: скульптурное изображение двух коней как навершие фронтона жилища; симметричное изображение — роспись двух коней (а не львов) на конской дуге.

В свете обнаруженных устойчивых признаков изображения льва еще раз обратимся к его роли в реализации Божьей воли, когда он спасает ковчег Ноя. В сюжете заложены следующие семантические признаки: лев спасает а) жилище, б) способное передвигаться, в) от проникновения воды, агента-разрушителя, г) через входное отверстие (вход для разрушителя), д) прогрызенное мышью. Все эти признаки, в тех или иных сочетаниях, как раз образуют семиотическую основу в презентации охранительной функции, которой наделен лев на русских вешах.

Итак, библейский сюжет спасения от потопа в Ноевом ковчеге послужил основой для русской ментальности в презентации берега для микрокосма-вместилища (жилище, телега, короб). Медиативно-адаптирующая межкультурная роль отведена образу льва.

Владимир Я. Петрухин  
(Москва)

## БИБЛИЯ, АПОКРИФЫ И СТАНОВЛЕНИЕ СЛАВЯНСКИХ РАННЕИСТОРИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ (к постановке проблемы)

Обращение первых славянских историков—христиан к Священному писанию при составлении собственных летописей и хроник было не только естественным, но и необходимым. Первые книги Библии давали не только принципы описания исторических событий, становления народа и государства, но и возможности для поисков места собственного народа во всемирной истории (ср. из последних работ: Толстой 1994; Сендерович 1994).

Поэтому естественно, что славянская история у Не-

стора («Повесть временных лет» — ПВЛ) и Козьмы Пражского («Чешская хроника») начинается с повествования о потопе, вавилонском столпотворении, расселении 72 «языков», в каковым и причисляются у Нестора — все славяне, у Козьмы — чехи. Описание их расселения продолжает библейское повествование и одновременно начинает собственную — славянскую — историю.

То обстоятельство, что первые славянские историки следовали библейской модели, затрудняет различение собственно славянской исторической традиции (предания) и привнесенных сюжетных схем. Ср. сюжет о трех братьях — сыновьях Ноя, которому в ПВЛ соответствуют сюжеты о трех братьях — основателях Киева и варяжских князьях — основателях Русского государства (вплоть до трех Ярославичей — наследников Ярослава Мудрого), и сюжет о трех сестрах — дочерях Чеха в «Чешской хронике» (а также позднейшие книжные конструкции «Великой польской хроники» о Чехе, Лехе и Рузе, как первопредках славянских народов и т. п.). Оригинальность чешской традиции, где вместо братьев фигурируют сестры, равно как и ссылки на универсальный характер представлений о трех братьях — генеалогических героях, не отменяют библейских ассоциаций: чешские сестры явно выступают в роли судей, за их правлением следует призвание князя Пршемысла, повторяющее библейский сюжет призыва Саула на царство (ср. в русской летописи сюжет призыва варяжских князей).

Библейское повествование дает вполне определенную возможность для включения новых народов в генеалогическую «таблицу» Священного писания, среди потомков Иафета. Существенно при этом и то, что Иафет оказывается как бы наследником Сима, прародителя богоизбранного народа («Да распространит Бог Иафета; и да вселится он в шатрах Симовых» — Бытие 9, 25), что было особенно важным для новых христианских народов

(как, впрочем, и для прозелитов — иудеев — ср. возведение хазар к роду Тогармы, потомка Иафета, в еврейско-хазарской переписке).

Вместе с тем средневековые хронисты, в том числе русский летописец, постоянно обращались к «адаптированным» формам изложения «Священного писания», псевдоэпиграфам и апокрифам. Такова «Речь Философа» в ПВЛ, излагающая вкратце основы христианского мировоззрения от эпохи творения до Вселенских соборов и восходящая в своей начальной части (как показал С. Франклун, 1982) к византийским изводам «книги Юбилеев» или «Малого Бытия».

При построении собственной истории первым славянским историкам приходилось преодолевать сложившиеся в раннесредневековом христианском мире стереотипы отношения к славянам как к варварам и язычникам, пребывающим вне библейской картины мира. Так, в византийских хрониках Малалы и Амартола, послуживших главным историографическим источником ПВЛ, славяне (и русь) не включались в таблицу народов. (Ср. «князя Рос» Септуагинты, в византийской традиции угрожающего христианской цивилизации и явно ассоциирующегося с русью у патриарха Фотия и др. авторов). Отсюда поиски других внебиблейских авторитетных текстов, включающих славян и русь в библейскую картину мира: в частности, таким текстом был популярный в раннесредневековом мире еврейский хронограф X в. «Иосиппон», упоминающий славян и русь среди потомков Иафета.

Сам «Иосиппон» дает альтернативные родословные славян. В соответствии с европейским (в том числе еврейским) раннесредневековым стереотипом славяне («Слави»), часто оказывавшиеся «живым товаром» при работорговле, относятся к потомкам Ханаана — ср. о Ханаане в Быт. 9,25: «раб рабов будет он у братьев своих». Там же, в «Таблице народов» еврейский хронограф

дает собственно славянскую родословную, согласно которой славяне—сыновья Доданим, потомки Явана, сына Иафета. Под Яваном традиционно понимались греки («ионийцы»), в средние века — Византия, под Доданим (вариант Роданим, Дарданим, Дораним) — родосцы, дарданцы, дорийцы (ср. Орел 1993; Шифман 1993); в «Иосиппоне» на основеозвучия Доданим — Даниски они отождествлены с данами, соседями балтийских славян. Таким образом, собственно славянская (кирилло—мефодиевская) традиция, которой следует «Иосиппон» (и ПВЛ), включает славян в византийский (греческий) мир.

Рем А. Симонов  
(Москва)

## «СОТВОРЕНИЕ МИРА» КАК НАЧАЛО ОТСЧЕТА ВРЕМЕНИ НА РУСИ В СВЕТЕ БИБЛЕЙСКОЙ ЭКЗЕГЕТИКИ

С развитием государственности на Руси закрепился византийский способ счета времени по константинопольской эре, где исходным бралось «создание мира». В этой системе записаны годы договоров русских князей с греками X в., даты некоторых граффити — с первой половины XI в. — и русских датированных книг, начиная с Остромирова евангелия 1056—1057 гг. С этим способом датировки погодных статей связано название русских историко—хронологических произведений—летописей— и древнейшего дошедшего до нас летописного свода — «Повести временных лет» (нач. XII в.).

Знаменитое календарно—математическое «Учение» Кирика Новгородца (1136 г.) начинается словами:

«Понеже искони сътвори Бог небо и землю, всю видимую <sup>\*</sup>сию тварь. Да есть оттуду до сего времени лет 6644 ». Далее Кирик писал: «От зачала твари мира до сего времени месяцев книжных есть 79728» (Кирик Новгородец. Учение им же ведати человеку числа всех лет//Историко—математические исследования. Вып. 6. М., 1953. С. 174—175). Кирик отсчитывает время от «с сотворения мира». В библейской традиции оно имело хронологическую протяженность: «В шесть дней [Бог] сотворил небо и землю, море и все, что в них» (Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования. М., 1991. С. 66). Для понимания понятия «с сотворение мира» как начала отсчета времени важное значение имеет толкование следующих слов Библии: «И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью, и был вечер и было утро, день один» (Бытие, 1, 3). В славянском Шестодневе кон. IX—нач. X вв. этому вопросу уделяется серьезное внимание: «Почему же не сказал он день первый», но «день один»? Хотя более подходящим было бы сказать ему, желающему обозначить второй, третий и четвертый день, назвать так и тот день, который старше всех этих дней» (Шестоднев . . . С. 95). С. Н. Якунин комментирует это место так: «Первый день творения, как период формирования предматерии . . . , требует соответствующего (отличного от остальных дней творения) наименования того временного отрезка, в который было осуществлено (произведено) это действие. Этот временной отрезок в Св. Писании именуется «день один» (Шестоднев . . . С. 186). И далее: «Не «первый день», а «день один», так как последнее наименование выделяет первый день творения из целого ряда последующих дней и определяет его как исключение. Он еще не стал

---

\* Запись чисел в «Учении» дается в «буквенной» нумерации.

тическим днем, а находится в стадии формирования последующего мира» (Шестоднев . . . С. 187).

Таким образом, в Библии не говорится, когда появился первый день, с которого нужно вести счет времени. Кирик в «Учении», опираясь на существующую в Византии и Руси традицию, использует формулу «от Адама». Но между первым и последним днем творения, когда появился Адам, находились дни, среди которых мог сформироваться первый для счета день. Поэтому счет «от Адама», строго говоря, будет неточным. По сути, это имелось в виду еп. Северианом Габальским (кон. IV—нач. V вв.) и пересказавшим его в Шестодневе Иоанном экзархом, адресовавшим «арианам и несторианам и другим еретикам» упрек в попытках узнать дату рождения Христа, вопреки принципиальной невозможности познания человеком счета времени, выраженной словами: «Нам не дано знать время и часы» (Шестоднев . . . С. 69).

На основе изложенного выявляются два противоположных подхода в рамках христианской традиции к понятию «создание мира» как началу отсчета времени. Это подход архиеп. Василия Великого (IV в.) и его единомышленников, которые считали принципиально невозможным строгую хронологию, и «создание мира» как точку отсчета понимали в качестве условной и приблизительной; поэтому хронологические расчеты ими не одобрялись. Второй подход был присущ людям, которые по неким теоретическим соображениям или по другой причине игнорировали богословские тонкости, отстававшиеся византийскими отцами церкви. Кирик объективно примыкал ко второму подходу. Он, видно, не подозревал о богословских спорах (или пренебрегал ими), которые саму возможность исчисления времени делали проблематичной, более того, он написал научный трактат, монографически решавший проблемы счета времени христианского календаря. Был ли Кирик

в этом одинок или такое отношение к хронологии было типичным на Руси? О последнем может свидетельствовать то, что в «Повести временных лет», где до Кирика употребляется формула «от Адама» для характеристики временных интервалов по типу «от Адама до потопа» (любезно сообщено А. А. Туриловым), встречаются близкие к арианству взгляды (Кузьмин А. Г. Принятие христианства на Руси//Вопросы научного атеизма. М., 1980, № 25. С. 7—35).

Рассмотренный вопрос сложнее, чем кажется на первый взгляд, так как допускает сближение двух рассмотренных подходов. Василий Великий (в пересказе Иоанна экзарха) говорил, воспроизведя слова Моисея, что «так как первым делом [Бога] было [создание] света, а последним — человека, сначала посредством слова Бог делает свет, затем же посредством дела (действия) — человека, начиная светом и светом заканчивая [творение]» (Шестоднев . . . С. 69). Это показывает, что если свет породил день, то человек как обладатель умственного света может символизировать мысленный день, а поэтому с него можно вести начало счета времени. Такая трактовка позволяет связать «с сотворение мира» с началом отсчета времени по формуле «от Адама». Но строго говоря, она позволяет лишь обойти, но не решить проблему отсчета времени, так как следуя Библии, первый физический световой день мог появиться до сотворения Адама.

Усвоив византийские календарные сведения, в том числе и понятие «с сотворение мира» в качестве начала отсчета времени по формуле «от Адама», на Руси однако избежали духовного пресса теологов (Василия Великого и др.), считавших принципиально невозможными точные хронологические подсчеты из-за отсутствия в Библии указания о первом дне и разъяснения Христа апостолам: «Не ваше дело знать времена и сроки, которые Отец положил в своей власти» (Деяния, 1, 7).

Евгения Б. Смагина  
(Москва)

## БИБЛЕЙСКИЕ ОСНОВЫ КОСМОГОНИИ ГНОСТИКОВ И МАНИХЕЕВ

О космогонии гностических учений и такой религии гностического типа, как манихейство, написано много. Но есть некоторые аспекты этих учений, в частности космогонии, на которые исследователи обращают не такое пристальное внимание, какого эти области заслуживают.

Давно отмечено, что космогония гnostиков и манихеев основана, в числе всего прочего, на интерпретации библейской космогонии Бытия и учений, которые развиты в апокрифах и псевдоэпиграфах Библии.

Не раз отмечалось, что основные положения космогонии и священной истории Библии трактуются в гностицизме «с точностью до наоборот»: Творец предстаёт здесь одним из низших божеств или демонов, несовершенным, а то и вовсе злым существом; творение материального мира представляется результатом ошибки младшего божества, а сотворение человека нередко приписывается низшим ангелам или демонам, которые заключают в нечистом материальном теле чуждую ему частицу божественной субстанции — душу. Грехопадение Адама и Евы с этой точки зрения — благо, ибо они получают высшее знание; змей — эманация светлого божества. Интересно, что примерно так же в некоторых гностических текстах интерпретированы дальнейшие эпизоды Бытия — например, потоп, гибель Содома и Гоморры.

Однако следует отметить, что главные аспекты гностической космогонии часто продолжают тенденции, намеченные или развитые в псевдоэпиграфах Библии на рубеже н. э. Так, одно из главных положений космогонии гностиков (говоря самыми общими словами) — трансцендентность верховного божества и сотворение мира

эманациями его младших эманаций. Но мысль о трансцендентности Б-га и развитое учение о посредниках между Ним и миром — едва ли не самые главные особенности теологии псевдоэпиграфов (ср. подобные же положения, напр., у Филона Александрийского).

Далее, едва ли не во всех учениях гностиков космогония начинается с возникновения горнего мира как иерархии эманаций божества; эти эманации представляют собой субстантивированные философские и этические категории. Терминология в таких случаях обычно восходит к греческой философии, прежде всего к платоникам и стоикам. Но среди важнейших эманаций есть и такие, как Премудрость (София, иногда Ахамот — эллинизированное еврейское «мудрость»), Слово (Логос) и т. п. Можно сделать вывод, что сама по себе эта идея берёт начало именно в иудаизме — см. хотя бы главу 8 книги Притч Соломоновых, где представлен образ персонифицированной Премудрости как соучастницы творения; учения Филона, где персонифицированные Логос и София играют роль посредников между Б-гом и дольним миром. Возможно, подобная традиция идёт от учений каких-либо сект иудаизма рубежа н. э. Напр., терапевты, по свидетельству Филона, толковали Писание иносказательно; может быть, имеются в виду толкования того же типа, что и у Филона, т. е. интерпретация библейских персонажей как олицетворенных этических и т. п. категорий.

Положение о сотворении мира, понятие о небесном Адаме и сотворении земных людей по образу божества не только берут начало в интерпретации первых глав Бытия, но и перекликаются с учением о «первом Адаме», которое засвидетельствовано в иудаизме.

В учении гностиков наиболее важны писания того жанра, который принято называть «откровением». Именно литература откровений получила широкое развитие в псевдоэпиграфах. Космология гностиков и манихеев обнаруживает

разительные черты сходства и, вероятно, преемственности с такими псевдоэпиграфическими откровениями, как, например, цикл книг Еноха. Различие состоит в том, скажем, что гностицизм мало интересуется земной историей, т. е. интересуется только в той мере, в какой это касается спасения «праведного рода» на земле и передачи людям божественного откровения. Идея «праведного рода Сифа», который один из всего человечества должен спастись, также берёт начало в иудаизме.

Типично для гностиков и манихеев учение об эонах («эон» — греч. «век»; здесь это персонификации и одновременно пространственные категории, заставляющие вспоминать значение семит. «олам» — «вечность, мир»). Представление о «веке» как элементе космогонии, близкое некоторым гностическим книгам, мы находим во 2-й книге Еноха (хотя некоторые исследователи считают её средневековой).

Некоторые книги гностической библиотеки Наг Хаммади (прежде всего «Откровение Адама») носят явно иудейский характер. В манихейских текстах цитируются псевдоэпиграфические откровения, до нас не дошедшие (напр., некое «Откровение Адама» и «Книга Еноха»). Одна из книг манихейского канона, т. наз. «Книга Гигантов», представляет собой переработку одной из книг (или одного из источников книги) Енохова цикла — повествование о падших ангелах и их потомстве.

Наконец, есть чисто текстуальные и терминологические черты, которые позволяют видеть элементы интерпретации Бытия в космогонии гностиков. Некоторые имена ангелов (или демонов), ведающих низшими мирами, суть не что иное, как имена персонажей первых глав Бытия (Каин, Авель, некоторые из потомков Каина).

В манихействе термином «Душа живая» обозначаются частицы мировой души, т. е. божественной субстанции, которая пленена материей. Выражение это присутствует в Быт. 1,24: «душа живая» — вся живность, обитающая на земле.

При ближайшем рассмотрении даже некоторые из

тех положений гностицизма и манихейства, которые обычно возводятся, напр., к греческой философии или к иранской религии, могут обнаружить своё родство с гетеродоксальным иудаизмом рубежа н. э.

*Елена М. Сморгунова  
(Москва)*

## НОВОЕ «СОТВОРЕНИЕ МИРА» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СОВРЕМЕННОГО РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Из разговора в деревне Ванькова Красновишерского района Пермской области со старообрядческим епископом Леонтием:

- Скоро новое время придет.
- А что тогда будет?
- Все будут в Иерусалиме. Я лично по-своему так выражаю. Где-то в Златоусте я об этом читал. А когда это будет — неизвестно.

И увидел я новое небо и новую землю...

(Откр. 21, 1)

Материалы, полученные во время полевых исследований различных сторон жизни старообрядческих общин в деревнях Северного Урала и Верхокамья, показывают, что в представлении старообрядцев эсхатологические идеи о неизбежном и близком конце мира тесно переплетаются с идеями о его немедленном преображении, то есть, фактически, о его новом, повторном создании/создании.

Старообрядческие духовные стихи о «последних временах» содержат набор признаков «новой жизни» — мира, который будет сотворен заново. Тривиальные явления обыденной жизни получают в этих эсхатологических представлениях интереснейшую трактовку как начала «нового устройства мира». Конфессионально специфически ориентированное сознание придает предметам и явлениям повседневной жизни дополнительное и особое значение.

Признаки скорой «новой жизни» обнаруживаются в основных сферах человеческой деятельности, в природных явлениях, в социальных отношениях своего старообрядческого и «чужого, никонианского» мира, в разрешениях нравственных и духовных проблем.

Напряженные ожидания конца старого и начала нового времени и мира возрастают в среде русского старообрядчества в периоды гонений, исторических и социальных потрясений, необычных природных явлений, а также в связи с редкими календарными датами, в особенности такими, как смена века или тысячелетия. Эти представления не только формируются и обсуждаются, давая сюжеты для полемики, духовных стихов и рассказов, но и влияют на повседневное поведение верующих, обусловливая иногда сложную систему практических предписаний и запретов.

Типологически подобные признаки строительства «новой жизни», «нового рождения», то есть, соответственно, повторного, нового «сотворения мира» можно отметить и в достаточно широкой иноконфессиональной, но культурально сходно фундированной среде наших современников и людей старших поколений.

*Борис М. Соколов*  
(Москва)

## «ВЕЛИКАЯ ЭПОХА ДУХОВНОСТИ» И ЧЕРТЫ ХРИСТИАНСКОГО АПОКРИФА В ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ В. КАНДИНСКОГО

В статье «Содержание и форма» (1910), книге «О духовном в искусстве» (1912) и в «Воспоминаниях» (1913) В. Кандинский связал цели нового, «предвечного» искусства с провознесением и приближением особого периода духовной жизни человечества — «великой эпохи Духовности». Эпизодические характеристики этого периода (или состояния) складываются в более цельную картину при сопоставлении с живописными и стихотворными произведениями Кандинского конца 1900-х — середины 1910-х годов, которые и представляют собой опыт создания «предвечного» искусства. Реконструкция этических идей, легших в основу теории «Великой Духовности», была предложена в работах С. Рингбома и Р.-К. Вонтон Лонг. Они связали мессианизм Кандинского с хилиастическими социальными теориями эпохи, прежде всего с учением Р. Штейнера и с русской традицией христианской социальной философии от В. С. Соловьева до Д. С. Мережковского. Анализ произведений дает возможность дополнить этот контекст описанием собственных социально-философских взглядов художника, выразившихся в его искусстве.

Наиболее очевидный слой концепции «великого духовного периода» связан с образами Апокалипсиса. Кандинский писал о космосе, возникающем «путем катастроф», о явном для глаза художника и близящемся «всеобщем разрушении», которое станет условием «нового творения». В живописи рубежа 1900-х — 1910-х годов апокалиптические мотивы воплотились в сюжетах Страшного суда, Конца мира

и Видения Небесного Иерусалима. Тем не менее, образы «апокалиптического» цикла не являются прямыми иллюстрациями к последней книге Нового Завета. Художник создает композиции, варьирующие описанные в Откровении Святого Иоанна события, и придает им дополнительный смысл. Так, в центре многих картин на тему Страшного суда изображен разрушающийся «духовный город», который несет приметы русского детинца-крепля: этот мотив переводит мессианские размышления Кандинского в область «русского Апокалипсиса», пророчества о национальных судьбах России. Кандинский изображает только трех, а не четырех всадников Апокалипсиса (не исключено, что заменой четвертого — Смерти — в мифологии художника стал сражающийся за будущую духовность «Синий всадник» — Святой Георгий). Сцены Страшного суда переплетаются с изображением всемирного Потопа и сцен Рая.

Вовлечение ветхозаветных мотивов в зрелище «последних вещей» открывает второй слой создаваемого художником повествования — его прообразовательный уровень. Подобно тому, как Потоп является символом Страшного суда (первый мотив лег в основу Пятой, а второй — Шестой Композиции), Распятие возвещает пришествие Небесного Царства (Распятие и Видение Небесного Иерусалима соединены в картине «День всех святых I»), а явление Бога Моисею соотносится не только с Явлением Иисуса, но и с грядущим «третьим» Откровением (о трех Откровениях говорится в первом, немецком варианте «Воспоминаний»).

Природа «третьего Откровения» связана со следующим уровнем семантики пред-абстрактного искусства Кандинского, а именно, с идеей замены «второго и страшного Христова Пришествия» постепенным Откровением Святого Духа в человечестве, завершающим трехсоставную историю воплощения Бога в человеке (формула Кандинского: «Отец — Сын — Дух»). В этой связи сцены Рая и райское

состояние человеческой души, о котором художник неоднократно упоминал в своих текстах, оказываются (в согласии с теориями теософов и концепцией Мережковского) «Раем на земле».

Однако «раскрытие Райских врат» означает преобразование «материального мира» в новую реальность, которая может открыться лишь посвященным и воплотиться только их усилиями. «Мировая катастрофа» оборачивается катаклизмом, происходящим в духовном плане, Армагеддоном Духа. Отсюда возникает тема рождения (или сотворения) нового мира.

Следующий этап этического учения Кандинского относится к процессу принятия человеком высшей «Духовности». «Повозка человечества» продвигается вверх, к постижению Духа благодаря самоотверженной работе одухотворенных натур и борьбе «подлинного сверхчеловека против мещанства». Таким образом, в центре эсхатологической концепции оказывается фигура художника — свидетеля и создателя.

Мессианская роль, которую Кандинский отводит искусству, возводит последнее на уровень высшей духовной ценности. Картины-«откровения» становятся иконами новой «религии Духа», коренящейся в традиционном христианстве, но не сводимой к нему. Сохранились свидетельства того, что художник рассматривал свое беспредметное творчество как пластическое изображение Откровения Святого Духа (которое, в отличие от Явления Христа, не может быть связано с формами материального мира и находит свое воплощение только в беспредметном искусстве).

Категорический императив («принцип внутренней необходимости»), управляющий созданием «предвечного» искусства, превращает его создания в христианские апокрифы — произведения, рожденные горячей верой и убеждением в существовании дополнительных источников для ее обоснования. Несмотря на неопределенность некоторых черт «эпохи Великой Духовности» (в частности, намек на ее цикличность, отсылающий к восточным корням европейского спиритуализма рубежа веков)

она может быть рассмотрена как плод христианской социальной мысли, по своему типу и творческому импульсу сходный и с ветхозаветными апокрифами о начале мироздания, и с новозаветными апокрифами о его конце.

Светлана М. Толстая  
(Москва)

## О НЕСКОЛЬКИХ ВЕТХОЗАВЕТНЫХ МОТИВАХ В СЛАВЯНСКОЙ НАРОДНОЙ ТРАДИЦИИ

Кроме широко известных в славянском фольклоре ветхозаветных сюжетов, восходящих к апокрифической книжной традиции (легенды о сотворении мира, об Адаме и Еве, духовный стих «Плач Адама», рассказы о Каине и Авеле, о потопе и т. д.), существуют многочисленные ветхозаветные реплики и параллели к книге Бытия в славянских народных верованиях, которые не имеют прямой связи с апокрифическими текстами. В докладе рассматриваются некоторые из таких мотивов.

1. «*Твердь небесная*». В славянской народной космологии небо (или одно из 3, 7, 9 небес) представляется крышей (сводом, потолком, крышкой) над землей, сделанной из камня, стекла, железа, серебра, кожи (шкуры буйвола, быка и т. п.), полотна, рогожи и т. п. В загадках оно уподобляется полю, печному своду, зеркалу. Представление о тверди небесной подтверждается многочисленными языковыми данными, а также верованиями о том, что небо может рухнуть (ср. польск. «*Nużby, niebo upadło i skowronki potłukło*»), расколоться (болг. «небо се на две разделя»), лопнуть, разломиться, раствориться (укр. «мов небо растворилоса»), что с неба могут низвергаться камни (укр.

«хай каміння з неба», серб. «Ведро би си небо проломило,/А пануло студено камене»), что небо может сотрясаться и т. п.

2. «Глиняный человек». Согласно македонской легенде, Господь, создавая человека, работал как гончар: месил глину и лепил из нее тела людей. Мотив творения человека из земли (глины) находит косвенное отражение в народных представлениях о глиняном горшке,ср. рус. загадку «Взят от земли, яко же Адам, ввержен в пещь огненную, яко три отрока; взят от пещи и возложен на колесницу, яко Илия...». Символическая связь «горшок — человек» прослеживается также в обрядах битья горшков на свадьбе (где разбитый горшок — символ утраченной девственности), на похоронах и др. С этим мотивом можно связать и обычай изготовления глиняных антропоморфных фигур, использовавшихся в обрядах вызывания дождя (болг. «герман»), в народной медицине и др.

3. «Люди-великаны». Миологический мотив людей-великанов, широко распространенный в фольклоре славянских народов и приобретающий зачастую конкретно-историческое истолкование (ср. полес. рассказы о шведах-великанах), может быть соотнесен с ветхозаветным упоминанием пралюдей-исполинов: «В то время были на земле исполины» (Быт. 6 : 4). В Полесье до сих пор живы рассказы-былички об огромных человеческих костях, выкапываемых из земли. Подробнее об этом мотиве см. статью О. В. Беловой в словаре «Славянские древности», т. 1 (М., 1995).

4. *Адам* и *Ева* как имена-обереги. Среди разнообразных славянских ритуалов, связанных с магией имени, именования, переименования, зова по имени и т. д., известны (преимущественно у вост. славян) магические приемы присвоения имен *Адам* и *Ева* «опасным» для человека существам и духам — мертворожденным или умершим до крещения детям,

ср. полес. «Як дзітня нежывэ родзіца, его не закапываюць без им'я. Як дзеўка нехришчэна — Ева, як хлопец — то Адам дадуць ему им'я» (Оздамичи Брест. обл.). Эти же имена рекомендуется произносить в сопровождении крестного знамения при виде падающей звезды, блуждающих огней или при звуках детского плача возле кладбища (это некрещеные души «просят имени»), а также при встрече с нечистой силой: «Если пабачыш што паганае — лукавец ци скавина, ци свиння ци чалавекам скидаецца, дак так перекажы: «Вселяки ваздыханье хочэ божаго павелення», — дак ано абзвавецца. Если мужчынским голосам, дак кажы «Адам», як жэнскэ — «Ева», и ничэго не бачыцьмеш» (Жаховичи Гом. обл.). Защитная сила этих имен, несомненно, связывается с их принадлежностью «первым» людям.

*Олег Р. Хромов*  
(Москва)

## К ВОПРОСУ ОБ ИКОНОГРАФИЧЕСКИХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ «СОТВОРЕНИЯ МИРА» В РУССКИХ ЛУБОЧНЫХ ИЗДАНИЯХ

1. Тема «Сотворение мира» в русском лубке является наиболее исследованной. Ей посвящены статьи и монографии Ф. И. Буслаева, Д. А. Ровинского, В. В. Стасова, А. И. Пономарева, А. Г. Сакович.

Ключевым памятником лубочных «Сотворений мира» является одна из первых известных лубочных книжек — «Библия» Василия Кореня. (Сакович А. Г. Народная гравированная книга Василия Кореня 1692—1696 гг. М., 1983; факсим. изд.) Она состоит из двух частей. Первая — иллюстрации дней Сотворения, изгнания Адама и Евы, история Каина и Авеля. Вторая — Апокалипсис. В Апо-

калипсисе В. Кореня не хватает нескольких листов. В последующих перегравировках он не воспроизводился, а «Сотворение мира» образовало самостоятельную лубочную книгу и получило широкое распространение в виде отдельных листов из 20 клейм. По наблюдениям А. Г. Сакович, «Библия» В. Кореня заложила канон лубочных изданий, иконографическую идею изображений, хотя впоследствии было изменено ее композиционное решение и ряд иконо-графических черт.

2. Особое место в литературе занимает вопрос об иконографических источниках «Библии» В. Кореня. Если Апокалипсис опирается на композиции иллюстрированных Библей Пискатора — Ворхта, хотя не исключается копирование через промежуточный образец (Апокалипсис Прокопия, прориси, составные прориси), то источник книги «Бытия» более сложен. В литературе отмечалась его связь с искусством Поволжья, указывались голландские образцы для иллюстраций историй Адама и Евы, Каина и Авеля.

Наибольшую сложность вызывает иконография Саваофа в виде юного (безбородого) ангела в круге света. Ее обоснование было указано еще в прошлом веке в соборных ответах по делу дьяка Висковатого (Пономарев А. Изображения из Ветхого Завета по Палее и Лицевой Библии//Странник. 1881, № 12). Д. А. Ровинский охарактеризовал иконографию Саваофа как Ангела Великого Совета, т. е. по Исаину пророчеству, как в деле Висковатого.

Близкие иконографические аналогии в иконописи и фреске привели исследователей к мысли об оригинальности изображений Саваофа у Василия Кореня. Отмечалось, что он примирил традицию с Библией Пискатора, соединив идею Творца в виде сферы Света голландских Библей с Ангелом Великого Совета русской традиции. В. Корень и неизвестный знаменщик Библии Григорий стали рассматриваться как изобретатели иконографического канона Сотворения мира в русском лубке, повлиявшем на иконопись и фреску.

3. Изучение изображений В. Кореня показывает ряд таких деталей, которые были бы невозможны при оригинальном исполнении. Так, в картинке второго дня Творения левая рука Ангела, поднятая вверх, поражает своей неестественностью, она как бы вырастает из спины между крыльев. Такое не мог создать художник, это явление — типичный результат калькирования, последствие зеркального отображения. Можно указать и ряд других деталей, не позволяющих говорить об оригинальности картинок В. Кореня.

4. Среди иконографических параллелей «Библии» В. Кореня указывалась роспись паперти Воскресенского собора в г. Тутаеве (Романов-Борисоглебск), отмечалась ее зависимость от гравюр В. Кореня. Однако, хранящийся в соборе Синодик, изготовленный в 1690—1691 гг. (вкладная и запись о написании помянника), не подтверждает это предположение. Книгу украшает 31 великолепная миниатюра, несколько из них иллюстрируют дни Творения и иконографически соответствуют росписям собора и «Библии» В. Кореня. В миниатюрах Ангел не имеет сферы, но пейзажи, разработанные детально, у В. Кореня переданы в примитивной схеме, что объясняется техникой гравюры по дереву и указывает на один иконографический источник изображений. Ясно, что значение В. Кореня как создателя иконографии несколько преувеличено.

5. Тема «Сотворения мира» в русских лубочных книгах закономерно связывается с литературным Синодиком. За «Библией» В. Кореня утвердилось неточное заглавие. Это не Библия. Текст «Бытия», как убедительно было показано А. И. Пономаревым, восходит к Палею. В целом книга составлена из двух отдельных произведений — «Повести о грехопадении человека» и «Апокалипсиса». Они имели одну сферу бытования. Лицевые Апокалипсисы и Синодики, в состав которых входила «Повесть о грехопадении» (Петухов Е. В./ОЛДП, 1895, т. 108, с. 258—262),

представляли самые распространенные и любимые в народе издания. Очевидно, популярность сюжета определила тематику работ В. Кореня, дела которого шли не лучшим образом.

Синодик сыграл важное значение для русского лубка. Недавно открытая Ю. А. Грибовым еще одна гравированная книга XVII в. (теперь самая ранняя) также была скопирована с Синодика (Филевские чтения. Тез. докл. М., 1995). Самые распространенные народные книги становились первыми образцами для лубочной изда-

6. Причина непопулярности Апокалипсиса В. Кореня может быть объяснена тем, что в нач. XVIII в. одним из граверов круга Л. Бунина — В. Андреева была награвирована на меди копия с Апокалипсиса Библии Х. Вейгеля (Аугсбург, 1695). Видимо, произведение В. Кореня не выдержало «конкуренции». Библия Вейгеля использовалась в качестве источника и для иллюстраций «Повести о грехопадении», но широкого распространения здесь она не получила. Очевидно, связанные с иконописной традиций композиции В. Кореня казались более привычными.

Однако изменения иконографии Сотворения в последующих лубочных изданиях трудно истолковать как непосредственное копирование в сильно уменьшенном виде с «Библии» В. Кореня, скорее здесь использовался аналогичный иконографический источник, а изображение Бога Творца в виде парящего (затем шествующего) старца объясняется не столько привычностью иконографии, сколько особенностью иконографического источника.

В настоящее время окончательное решение проблемы затруднительно. Можно лишь утверждать, что иконографические и литературные источники лубочных изданий «Сотворения света» находятся в зависимости от лицевых литературных Синодиков.

Юлия Шляйфман  
(Иерусалим)

## МИДРАШИ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ КАК УСЛОВИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ МИРОЗДАНИЯ

В мидрашах, посвященных сотворению мира и ми-роустройству, возникает идея о системе противовесов: «Все-вышний в великой милости своей сотворил всякую вещь и ее противоположность и дал ужас той пред этой, потому что, если бы не так, ни одно творение не могло бы устоять и существовать, и весь мир возвратился бы в хаос» (Мидраш Конен). Может создаться впечатление, что речь идет о чем-то вроде «естественного отбора», например: «сотворил людей — сотворил против них бесов, и духов, и демонов» (Брахот 6А). Эти бесы и духи очень напоминают микробы и вирусы, ибо они малы по размерам, но чрезвычайно многочисленны и окружают человека повсюду.

Однако выясняется, что «система противовесов» спасает не от бесконечного размножения тварей, а от их бесконечной гордыни, даже их соперничества с Богом. Многие создания в соответствии с мидрашами жили первоначально в своем «раю» — без ограничивающего противовеса, но воз-гордившись, преступили, подобно человеку, установленные им границы, и Бог покарал их. К бесконечному расширению стремятся и море, и твердь, и воздух.

Нечто подобное происходит и с высокими деревьями: «Сначала были созданы ливанские кедры и все остальные высокие деревья. Так как они увидели, что созданы сначала на земле, то немедленно поднялись вверх и возгордились собой перед остальными деревьями и растениями. Сказал Святой, благословен Он: «Я ненавижу гордость и возвы-шение, потому что нет гордого в мире, кроме Меня». Немедленно создал Святой, благословен Он, железную гору, рубящую деревья...» (Берейшит Рабба 5). Похожий

рассказ о наказании Луны, позавидовавшей размерам и блеску Солнца, есть и в талмудическом трактате Хулин.

Идея противовесов предусматривает также, чтобы сильные не уничтожили слабых вовсе. Так, для защиты травоядных животных Бог дает раз в год силу Бегемоту — страха перед ним хватает хищникам ровно на год; для защиты птиц раз в год получает силу Зиз, для защиты рыб — Левиафан; народ же Израиля защищает сам Всевышний (Хагига 4б). Для поддержания в мире равновесия и гармонии Богу нужно контролировать сильных. Однако слабым гордыня присуща еще в большей степени! Следует отметить, что для авторов мидрашей «слабый» — не значит «правый». Будучи созданы, слабые немедленно начинают гордиться, приывать и бесконечно расширяться, не довольствуясь своими, еще не всегда ясно очерченными границами, проверяя эти границы на прочность, стремясь улучшить свое первоначальное положение, достичь чего-то большего; в результате это первоначальное положение ухудшается, и границы устанавливаются Богом окончательно и нерушимо. Более того, охрана этих границ передается «противовесам» — бесам, хищникам, железу и т. д. Противоположности замыкаются одна на другой, охраняя друг друга от опасности возгордиться, и мир продолжает существовать.

Екатерина С. Яковleva  
(Москва)

## ДЕНЬ И ЧАС: ВРЕМЯ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТА

1. Известно, что для русского языкового сознания характерна качественная спецификация времени: время — как вместилище событий — является другим названием для жизни, а жизнь мыслится и описывается в категориях времени (*мгновений, эпох, моментов...*) [1]. Анализ показал, что час в русской языковой картине времени занимает особое место: ему свойственны такие характеристики, как «духовность», судьбоносимость, неизбежность [2]. Все это

позволяет предположить, что русский *час* в существенной степени наследует специфику *часа* Нового Завета, являясь манифестантом того типа «трудного» пути, который связан с искуплением. Обращение к библейским текстам, пусть и в современной русскоязычной версии [3], не только помогает понять феномен такого рода «языка времени», но и позволяет обнаружить некоторые базовые понятия и оппозиции этого «языка».

2. Бог в Библии разговаривает с человеком на языке времени активного: посылая на землю *дни бедствий, годину искушения* и под. Понимать «зnamения времен» — значит понимать смысл происходящего. В Ветхом Завете сроки свершения земных судеб предсказываются в терминах *дней, времени, лет, времен*, но окончательным, всеразрешающим, сроком является День Господень — Судный День, День Страшного Суда, Второго Пришествия. Новый Завет несет идею нового срока — *часа*, часа Иисуса. И *час* этот становится как бы естественной частью ранее предсказанного *дня*.

Известно, что библейский *день* может обозначать как известную часть времени от захода до захода солнца, так и время вообще [4, 140]. *День* это и орудие в руках Господа (единица макрокосма), и синоним человеческой жизни, самая естественная, органичная единица человеческого микрокосма: *В Твоей руке дни мои* (Пс. 30.16); ... *И умер Иов, насыщенный днями* (Иов 42.17) — это традиционные библейские формулы использования *дня*<sup>1</sup>.

Изоморфизм *дня* определяется тем, что именно это слово задает ассоциацию с неким жизненным целим, предполагающим «восход», «зенит», «закат». Однако, в свете нашей темы, не менее важно и то, что *день* — это непосредственный слепок с жизни, которая движется восходами и заходами солнца. В этом смысле *время для* (или *дней*) — это время в нешнего про-

<sup>1</sup> Ср. отголоски такого понимания «дня» в английском словоупотреблении: *He has seen much in his day*, где *day* синонимично выражению *life time*.

странства бытия, данного в непосредственном восприятии, неминуемого и общего для всех. У *часа* же нет этих космологических ассоциаций — диктующих выход во внешнее жизненное пространство. Поэтому с появлением *часа* открывается возможность описания времени в *внутреннем созерцании*, времени и *индивидуальности* и *личности*, времени как *духовной* категории.

Замечание. Подчеркнем: *час* Нового Завета — это не лингвистическое нововведение, следствие языка, на котором написаны Евангелия. В древниславянском языке был «час» (*шах*) как обозначение части суток, и это слово встречается в Кн. Пророка Даниила в значении момента («точки») (Дан. 5.5) и в количественном значении (Дан. 4.16).

Как кажется, выбор в Новом Завете именно *часа* (а не, скажем, *времени* или *дня*) для описания определенного круга ситуаций и реконструкция на основе этого выбора нового типа времени относятся к области мировоззренческих проблем. Последовательность и регулярность перевода новозаветного *ѡρα* в Евангелиях на латинском, церковнославянском и русском (здесь мы опираемся на сопоставление параллельных текстов Евангелия от Матфея [5]) — позволяет усмотреть в этом слове некую терминологическую значимость — соответствие с общей системой языка времени в Библии<sup>2</sup>.

*Час* Нового Завета задает перспективу нового времени. Наметим тезисно его отличительные черты.

1. «Персонализированность». Если *день*, движимый восходами и заходами солнца, является носителем «родовременной перспективы» (выражение В. Н. Топорова),

<sup>2</sup> Нужно сказать, что практика современных переводов Библии далеко не так щепетильно относится к этой сторожности библейских времен и сроков. Так, к примеру, в симфониях «модернизованных» англоязычных Библей «час» отсутствует, и соответствующий новозаветный прототип распыляется в переводах через *time*, *moment* и под. Сказанное в какой-то степени относится и к переводам библейского *дня*: в современных версиях *день* перестает восприниматься как базовая единица библейского времени-жизни,ср. переводы традиционных библейских формул: ...*И умер Иов, насыщенный днями* (Иов. 42. 16) — *And then he died at a very great age* [6, 537]; ... **число дней** твоих очень велико (Иов. 38. 21) — ... *you're so old* [6, 533]; ... **дни скорби** объяли меня (Иов. 30. 16) — *there is no relief for my suffering* [6, 527].

то час «движется» поступками людей и задает перспективу личностную: наступление или ненаступление «часа» определяется духовными человеческими проявлениями: ... *вот, приблизился час, и Сын Человеческий предается в руки грешников* (...): *вот приблизился предающий Меня* (Мф. 26.46)<sup>3</sup>. Этот пример хорошо показывает, как изменение, условно говоря, «масштаба» в названии сокровенного срока (от *дня к часу*) задает новое зрение, ведь деталями, по которым можно судить о приближающемся «часе», являются именно посты и отдельных людей, их душевные проявления, а не, скажем, какие-то природные знамения (которые могли бы сигнализировать о приближении «дня»).

2. **Духовность:** час манифестирует время, испытывающее; Иисус (это повторяется во всех синоптических Евангелиях) говорит ученикам: *Когда же будут предавать вас, не заботьтесь, как или что сказать; ибо в том час дано будет вам, что сказать* (Мф. 10. 19), т. е. путь учеников мыслится как повторение «часа» Учителя, прохождение через «час». Таким образом, испытание является необходимым условием обретения этой новой временной ментальности.

3. Час Иисуса основывается на свободе выбора, наличии «воли выбирающей»: часа можно избежать, час может миновать человека (в отличие от *дня*, который мыслится как некая «пядь» жизненного пространства, пройденного или предлежащего, неминуемого и всеобщего),ср.: *И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей* (Мк. 14. 35).

4. Отмеченные особенности подводят нас к мысли, что новозаветный час открывает возможность трансцендентного понимания времени: события *дня* реализуются «здесь», а события *часа* могут реализоваться и «там», за *границей дней*, за пределами видимой физической реальности, ведь

<sup>3</sup> В оригинале относительно «часа» и относительно «предающего» используется один и тот же глагол πρῆγκεν, что, естественно, усиливает ощущение каузативной связи между поступком Иуды и наступлением времени испытания Иисуса.

и День Судный мыслился в духе хилиастического осуществления «здесь», между тем как *час* (*час последний*) задает перспективу перехода и тем самым связывает временного и вечного, ср. в Ин. 13:1: *Перед праздником Пасхи Иисус, зная, что пришел час Его перейти от мира сего к Отцу, явил делом, что, возлюбив Своих сущих в мире, до конца возлюбил их.*

Быть может, и в идеи *последнего дня* (*extrema summa dies*) носителей дохристианского сознания акцентировался момент расставания с этим миром, а понятие *последнего часа* несло новую идею — в стречи в мире том, а значит ответственности, жизненного счета, итога. И быть может, это традиционное соединение *дня* и *часа* в проклятиях и прославлениях каких-либо жизненных моментов тоже несет следы различных ориентаций, ср. у А. Ахматовой: *Пусть миру этот день запомнится павеки, // Пусть будет вечности завещан этот час...* Во всяком случае, язык Нового Завета весьма чувствителен к этой противопоставленности *часа* и *дня* по линии трансцендентного и реалистического понимания времени. В подтверждение приведем отрывок, в котором говорится о наступлении суда Божиего, но так как суд этот вершится в Откровении, в воображаемом пространстве пророческого прозрения, в тексте мы видим *час*, а не *день*: ... и говорил он [Ангел] громким голосом: *убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступил час суда Его; и поклонитесь Сотворившему небо и землю, и море, и источники вод* (Откр. 14:7).

Различие сфер локализации событий *дня* и *часа* хорошо видно из сравнения примеров, в одном из которых с необходимостью употреблен *день*, манифестирующий начало библейской истории, а в другом — *час*, задающий выход в некое трансцендентное время, события которого если и локализуются, то в каких-то иных, не физических, измерениях: (1): *Настоящая история Откровения начинается в тот день, когда некий семит-кочевник из окрестностей Ура Халдейского услышал зов и появился позелено съыше;* (2) *Библия в обеих своих частях есть ... повествование ... о действии Бога в мире от самого начала времен и до того*

*чата, когда перед кончиной одного из апостолов слово Откровения было вручено на хранение Церкви Христовой* (примеры взяты из предисловия к [3]).

3. Думается, что проведенное сопоставление выходит за рамки библейской тематики и имеет собственно лингвистический интерес. Если рассматривать выявленную нами оппозицию под углом зрения «картины мира», то можно видеть: час и день задают две различные проекции описания жизни в терминах времени, и граница, условно говоря, проходит именно между этими временными показателями. Час (а также мгновение, минута, миг) проецируют события на в н у т р е н н и й мир: душевный, духовный, представляемый; в системе временных спецификаторов именно они предназначены для описания ментального плана жизни. День (как и дни, времена, век, эпоха, годы, лета...) описывают мир в н е ш н и й: социальный, возрастной, природный, культурно-исторический аспекты; члены этого последнего ряда являются выразителями некоего «вещного» плана жизни. И таким образом переход от дня к часу знаменует смену мировоззрений: восприятие жизни как локализованной вовне сменяется или, лучше сказать, дополняется восприятием жизни в категориях внутреннего созерцания, которое с необходимостью предполагает личностную ориентацию.

## Литература

1. Яковлева Е. С. Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994.
2. Яковлева Е. С. Час в русской языковой картине времени//Вопросы языкознания, 1995, № 6.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе с приложениями. 2-е изд. Изд-во «Жизнь с Богом», Брюссель, 1983.
4. Дьяченко Гр. Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений). М., 1993.
5. Новый Завет. Евангелие от Матфея на греческом, церковно-славянском, латинском и русском языках с историко-текстологическими приложениями. М., 1993.
6. Good News Bible. Today's English Version. The Biblic Societies. Collins Bible. 1982.

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Анатолий А. Алексеев (С.-Петербург). Сказания о потопе в древнерусской Палее . . . . .	5
Флорентина Бадаланова (София). Каин и Авель в болгарском фольклоре . . . . .	5
Ольга В. Белова (Москва). Легенды о Потопе в славянской и еврейской народной традиции . . . . .	11
Леонид А. Беляев (Москва). Мотив дерева жизни в изобразительном фольклоре Руси XIV—XVI вв. . . . .	14
Светлана П. Бушкевич (Москва). Мотив животной жертвы в славянской книжности и народной культуре (в связи с библейской и апокрифической традицией) . . . . .	18
Сергей Ю. Воробьев (Москва). Антропоцентристическая направленность представлений русского Средневековья о шестом дне творения . . . . .	20
Димитрина Димитрова-Маринова (София). Богомильская космогония в старославянской литературной традиции	23
Леонид Ф. Кацис (Москва). Где находится «Сотворение мира» в «Стихах о неизвестном солдате» Осипа Мандельштама? . . . . .	24
Аркадий Б. Ковельман (Москва). «Пасха раздавленных» (исторический комментарий к Быт. 1 : 28)	27
Владимир М. Константинов, Игорь Г. Лебедев (Москва). Ворон и голубь в легендах о Потопе . . . . .	29
Вера С. Кузнецова (Новосибирск). Сюжет о дуалистическом сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции и апокрифической книжности . . . . .	31
Мария Л. Лепехо (Москва). Коранические параллели к библейскому сюжету о сотворении мира и начале истории . . . . .	33
Лука В. Маневич (Москва). Эфиопские псевдоэпиграфы Ветхого Завета . . . . .	35
Леонид Мацых (Иерусалим). Представления об Аде в мидрашах и раввинистической литературе . . . . .	36
Виктория В. Мочалова (Москва). Тема возникновения зла в апокрифическом отражении . . . . .	39
Серафима Е. Никитина (Москва). Тысячелетнее царство как седьмой день в творении мира (на материале	

экспедиционных исследований русских конфессиональных культур) . . . . .	43
<i>Дов Ной</i> (Иерусалим). <i>The Creation of Adam's Two Wives in the Jewish Agadah and post-midrashic Folk-Literature</i> (Сотворение Лилит и Евы в древнееврейском фольклоре) . . . . .	45
<i>Дов Ной</i> (Иерусалим). <i>Abel's Burial in Jewish Folk-Legends</i> (Погребение Авеля в еврейских народных легендах) . . . . .	45
<i>Михаил П. Одесский</i> (Москва). «Начало истории» славян у Нестора и Фредегара . . . . .	46
<i>Александр Б. Островский</i> (С.-Петербург). Лев — спаситель Ноева ковчега . . . . .	48
<i>Владимир Я. Петрухин</i> (Москва). Библия, апокрифы и становление славянских раннеисторических традиций (к постановке проблемы) . . . . .	51
<i>Рем А. Симонов</i> (Москва). «Сотворение мира» как начало отсчета времени на Руси в свете библейской экзегетики . . . . .	54
<i>Евгения Б. Смагина</i> (Москва). Библейские основы космогонии гностиков и манихеев . . . . .	58
<i>Елена М. Сморгурова</i> (Москва). Новое «создание мира» в представлениях современного русского старообрядчества . . . . .	61
<i>Борис М. Соколов</i> (Москва). «Великая Эпоха Духовности» и черты христианского апокрифа в эстетической теории В. Кандинского . . . . .	63
<i>Светлана М. Толстая</i> (Москва). О нескольких ветхозаветных мотивах в славянской народной традиции . . . . .	66
<i>Олег Р. Хромов</i> (Москва). К вопросу об иконографических и литературных источниках «Сотворения мира» в русских лубочных изданиях . . . . .	68
<i>Юлия Шляйфман</i> (Иерусалим). Мидраши о взаимодействии противоположностей как условии существования мироздания . . . . .	72
<i>Екатерина С. Яковleva</i> (Москва). <i>День и час: время Ветхого и Нового Завета</i> . . . . .	73

Заказ 3473

---

Московская типография 2 РАН  
121099, Москва, Шубинский пер., 6

