

Н. В. Брагинская, А. И. Шмаина-Великанова

СИМВОЛИЧЕСКАЯ ПОВЕСТЬ. ЧАСТЬ II

Статья представляет собой часть исследования, вводящего в научный обиход термин «символическая повесть» (СП). Под СП понимается малый прозаический жанр, основанный на традиционных фольклорно-мифологических образах, переосмысленных для важных и актуальных идейных, религиозных или социальных задач. В данной, второй части работы речь идет только о двух, отмеченных, но не описанных нами в первой части, особенностях СП – неравномерном течении времени в сочетании с символическим счетом лет и дней (три, семь, восемь, двенадцать) и эллиптической композиции с двумя кульминациями или центрами.

Во всех анализируемых текстах в большей или меньшей степени присутствуют эти особенности. На фоне больших и лишь упомянутых периодов, равномерного потока жизни события, происходящие в считанные дни или часы, приобретают большую значимость. Би-полярность предстает как вопрос и ответ или как тезис и антитезис, подчеркивает идейное задание или обнаруживает его антиномичность.

Ключевые слова: символическая повесть, счет времени, композиция с двумя центрами, Книга Руфи, Книга Иудифи, Иосиф и Асенет, Жизнь Эзопа, Купидон и Психея, Деяния Павла и Феклы, Сказание отца нашего Агапия, Жизнь и мученичество святых преподобномучеников Галактиона и Эпистимы.

В материалах «Тронских чтений» 2017 г. опубликована первая часть (Брагинская; Шмаина-Великанова 2017), где была предложена к обсуждению новая жанровая категория – символическая повесть. Символическая повесть в этой первой части определяется как «произведение, основанное на традиционных фольклорно-мифологических образах, переосмысленных для важных и актуальных идейных, религиозных или социальных задач. Эти задачи решаются методом нарративной демонстрации, не дискурсивно, а при помощи рассказывания «истории». Рассказ имеет известную протяженность, многоходовый сюжет, собственную занимательность, несколько персонажей. В равномерном и органически богатом человеческом мире символической повести действуют фигуры, исполненные обобщенного смысла, которые совершают универсально значимые поступки. В древних или ранних литературах автор символической повести не знает, что пишет «прозу», художественный вымысел

оказывается побочным результатом выполнения важной идейной задачи. Символической повестью могут быть маркированы разные начала или рубежи в истории культуры и литературы и за пределами древности» (Там же: 108).

СП рассмотрена нами на материале нескольких античных, христианских, библейских и иудео-эллинистических сочинений, а именно «Жизнь Эзопа», «Купидон и Психея», «Деяния Павла и Феклы», «Сказание отца нашего Агапия о хождении в Рай», «Страсти и житие Галактиона и Эпистимы (церк. Епистимии)», «Книга Руфи», «Книга Иудифи», «Сусанна и старцы», «Иосиф и Асенет». Выбор произведений и параметры, конституирующие символическую повесть как особую жанровую категорию, оговорены в первой публикации¹. Однако подробный разбор части этих параметров был оставлен на будущее: особенности времени, композиции, фольклорно-мифологическая основа СП, отличие СП от аллегии и пропаганды, роль СП как вторичного (литературного) архетипа, порубежное место СП в истории литературы.

В настоящей статье мы опишем лишь два из этих параметров: особенности 1. времени и 2. композиции.

1. Время течет неравномерно во многих жанрах, не только в СП, но чаще в большой форме. Для СП характерно синкопированное, неравномерное время, сочетание большого временного охвата, тяготение к представлению человеческой жизни целиком или почти целиком. Детство, в отличие от богатырской сказки или эпической биографии, в анализируемых текстах не описывается, но обычно кратко сообщается о происхождении героев. Детально и «крупным планом» рассказывается о коротких периодах: одном дне, пяти, восьми, о неделях; описываемые события могут быть разделены годами, но совокупный счет дней действия едва доходит до трех седмиц. Точный счет дней, часто связанный с символическими числами «три», «семь», «восемь», «двенадцать» и производными от них – «три седмицы», «две дюжины», говорит о важности и особости происходящего в эти дни, а огромные временные пропуски

¹ Эти сочинения изучались в рамках семинара в РГГУ. Полного учета научной литературы по всем этим сочинениям в данной публикации осуществить невозможно; в дальнейшем преобладают ссылки на авторов данной статьи и других участников семинара, в этих работах научная литература учитывается полней.

создают впечатление равномерного потока жизни, на фоне которого события приобретают большую значимость.

2. В композиции рассмотренных нами повестей выделяются, как правило, две явные или скрытые драматические кульминации, или переломы, две яркие в художественном, эмоциональном, смысловом отношении сцены. Такую композицию иногда называют «эллиптической», а соответствующие повести именуют «удвоенными». Содержание сочинения организуется вокруг равноправных и взаимодействующих друг с другом центров. В новелле должен быть один центр, в романе их множество, в СП часто два, четыре и пр. Эллиптическая композиция выявляет идейную задачу повести. С одной стороны, четко прописанные на фоне всего повествования кульминации показывают, что чисто описательные, «романные» цели не ставятся, есть «вопрос» и есть «ответ»; с другой стороны – два, а не один центр повести могут также избавить от идеологической однозначности, ведь идейные итоги обеих кульминаций вступают в неожиданный диалог.

Книга Руфи

1.

В Книге Руфи жизнь героев описана не от рождения, она описана вплоть до рождения того, чье появление на свет является частью божественного замысла – Овида, предка Давида. Начинается рассказ, напротив, со смертей всех мужчин рода. И коллизия повести состоит в неизбежном его прекращении, если бы не Руфь, не ее «необусловленная» любовь к свекрови, не милость Вооза. От голода, который увел семью в Моав, до смерти сыновей Ноемини и возвращения ее и Руфи в Иудею, прошло десять лет. Все эти события занимают первую главу, одну из четырех глав книги, что слишком много для экспозиции, но слишком мало для десяти лет жизни. Все остальные события занимают время жатвы, т.е. примерно три недели, после чего следуют стт. 13–17 четвертой главы, где скорость событий такая: «И взял Вооз Руфь, и она сделалась его женою. И вошел он к ней, и Господь дал ей беременность, и она родила сына» (Руфь 4:13) Еще четыре стиха хор соседок комментирует счастье Ноемини, Ноеминь нянчит внука, и соседки нарекают ему имя. Далее как эпилог или позднейшее добавление следуют четыре стиха генеалогии Давида, начиная

от Фареса. В Книге Руфи дается большой охват жизни семьи и, если генеалогия аутентична, проекция во времени до царя Давида. Вместе с тем подробно описываются события, занимающие очень небольшое время, примерно три седмицы до брака предков Давида. В Книге Руфи также важны даты: все действие происходит вокруг праздника Дарования Торы, тогда как главная героиня обращается, т. е. получает Тору.

2.

В многочисленных работах по композиционной структуре Книги Руфи, основное внимание исследователей уделялось и уделяется симметрии, параллелизму и многоуровневому хиазму. «Концентрический хиазм как характерный для Библии способ построения связного фрагмента текста или целого произведения, многократно описывался и для отдельных библейских текстов, и в целом» (Шмаина-Великанова 2010: 194). Книга Руфи благодаря концентрическому хиазму состоит из вставленных друг в друга эллипсов. И каждая из четырех глав тоже состоит из концентрических хиазмов или, во всяком случае, может быть так представлена (Campbell 1975: 77, Sasson 1979: 217–2184 Hubbard 1988: 8–114 Lacosque 2004: 17–18). При этом в новейших и, как кажется, наиболее удачных исследованиях обращаются не только к определению центра этого хиазма, но и к множественности этого центра (Steinberg 1996: 208–215). В частности главное *сообщение* Книги Руфи лучше раскрывается через двойной центр 2:12 и 3:9, нежели только через 2:12, стиха, принимаемого многими за центр книги (Шмаина-Великанова 2011: 172–195). Названные два стиха формально по расположению в своих перикопах или в книге в целом никак не выделены. Тем не менее, все исследователи обращают внимание на переключку между ними, связанную с многозначительным словом «крыло» (*канан*)². Речь идет и о крылах Бога, и о «воскрыльях» одежды Вооза: покровительство, которого ищет Руфь у Бога, она находит у Вооза (ср. Nielsen 1997:31;

² Слова Вооза Руфи: «Да воздаст Господь за это дело твое, и да будет тебе полная награда от Господа Бога Израилева, к Которому ты пришла, чтоб успокоиться под Его крылами!» (Руфь 2. 12); «И сказал [ей Вооз]: кто ты? Она сказала: я Руфь, раба твоя, простри крыло твое на рабу твою, ибо ты родственник» (в оригинале *гоэль* – «спаситель», тот, кто может спасти; Руфь 3:9).

Campbell 1975: 29). И вместе это создает современную написанию книги семантику прозелитизма: «прийти под крыло» означает обрести веру Израиля. Однако важней содержания этих фраз параллельность исключительных ситуаций, на которые они указывают. Одна является эмблемой первой встречи Вооза и Руфи, первой, как писали мудрецы Талмуда, трапезы будущего века, а вторая служит эмблемой их второй встречи, первой ночи будущего века. Эти две встречи – две, по нашему мнению, кульминации новеллы. Однако центральный по числу стихов стих книги это 2.20: «Благословен он у Господа, что не оставляет милостью ни живых, ни мертвых» (перевод Шмаиной-Великановой). «Этот стих несомненно выражает в сжатом виде и главную мысль и основное содержание нашей символической повести: Господь не оставляет своим *хеседом* ни живых – Ноеминь, Руфь и Вооза, ни мертвых – Елимелеха, Махлона и Хилеона, действуя как непосредственно, так и через людей: во-первых, через спасителя-гоэля Вооза, во-вторых, через обеих женщин, и, в-третьих, через будущего спасителя Овида» (Шмаина-Великанова 2011: 194–195). При этом в стихе 2.20 есть неустранимая грамматическая двусмысленность: о ком идет речь? о Воозе или о Боге? А сюжет повести говорит о том, что это они оба не оставляют своей милостью ни живых, ни мертвых. Встреча Вооза и Руфи в поле говорит о милости, оказанной живым: Вооз спасает Руфь и Ноеминь от голодной смерти. Вторая встреча на гумне – о милости к мертвым: Вооз женится на Руфи и продолжает род умерших – Елимелеха и его сыновей.

«Наш анализ концентрического хиазма в структуре КР: между Вифлеемом и Вифлеемом, между двумя посещениями Божьими, между Ноеминью и Ноеминью, показывает, что центр хиазма выражает основную мысль автора КР не в одной не в двух и не в нескольких точках, а в напряжении между ними. Божественный Промысел проявляется не в отдельной человеческой судьбе и даже не в судьбе рода, пусть это будет род Давида. Промысел воплощается в отношениях между людьми, не связанными родовой неизбежностью. Это отношение – *хесед*. Таким образом, гармоническая композиционная структура книги выражает и подчеркивает ее основное содержание» (Шмаина-Великанова 2011: 195).

Книга Иудифи

1.

Время «Книги Иудифи» особенно неравномерно. Оставим в стороне историческую, возможно, намеренную, нелепицу начала: Науходносор царствует в Ниневии, нападает на Иудею после возвращения иудеев из плена, его сатрапом является персидский военачальник совершенно иного времени, а Иудифь происходит из исчезнувшего колена. Этот пастиш призван изъять Иудифь из истории библейской, признаваемой читателями не только священной, но и реальной. Символическая повесть может говорить о священном, не претендуя при этом на историческую реальность. Книга Иудифи именно такова.

Внутренняя история распадается очевидным образом на две части: примерно треть текста (гл. 1–7, где Иудифь не появляется вовсе) представляет собою имитацию исторического описания похода Навуходносора, претендующего на роль владыки мира и статус божества. В этой части проходят годы: гл. 1 – пять лет от 12 до 17 года правления Навуходносора, в которые он покоряет и уничтожает множество не пожелавших ему покориться стран, земель и народов. Описание военных походов переполнено большими числами, списками, реестрами. Размеры стен и ворот Экбатан, земли, царства, города, народы, союзники и противники царя, 120 дней победного пира. В гл. 2–3 в 18 год правления Науходносера Олоферн ополчает 120 000 войска и 12 000 всадников, вся земля должна быть покрыта истребительным воинством, колесницами их, конницей и пехотою, стадами скота и богатствами обоза, а все доли и реки – трупами непокорных народов. Союзники Олоферна сравниваются с саранчой и песком морским, неодолимый вал катится по земле, сметая все, грабя и убивая, уничтожая святилища и богов всех народов, требуя признания Богом Науходносора. Кажущаяся затянутость псевдо-исторической экспозиции служит созданию образа надвигающейся неостановимой катастрофы. Это главы больших чисел долгих лет, обширных пространств, многих народов и несметных воинских полчищ завершаются сообщением о том, что Олоферн остановился лагерем перед «тесниной Иудейской», т. е. узким проходом в Иудею к Иеру-

салиму. Над этим проходом господствует Ветилуя³. В стане у горного прохода к Иерусалиму Олоферн тридцать дней собирает свой обоз, свою добычу. В гл. 4 иудеи, параллельно накоплению военных сил и богатств в войске Олоферна, собирают свое сокровище: они всенародно молят Бога о спасении и затворяют проходы, ставят преграды на пути к недавно восстановленному Иерусалимскому храму. Очевидно они делают это тоже месяц. От лет счет перешел к месяцу. Гл. 5 и 6 занимают не более дня, в них происходит только разговор Олоферна с предводителем союзного войска аммонитов Ахиором. Олоферн хочет узнать, что за народ готовится стать преградой на его пути, и предводитель аммонитян Ахиор рассказывает ему историю народа Израиля, расширяя пределы событий временем библейской истории. Он предрекает поражение войску Олоферна, если иудеи не нарушат данных им законов: их Бог будет им защитой (Иудифь 5:21). Беседа, которая не может занять большого времени, вмещает в себя однако отсылку ко всей священной истории Израиля. В ответ Олоферн оставляет Ахиора ждать исхода у осажденных им жителей Ветилуи. На другой день Олоферн занимает подступы в Ветилуе и отрезает город от воды.

В Ветилую действие переходит только в гл. 7: осажденный город умирает от жажды, старейшины принимают решение ждать помощи Божьей еще пять дней, после чего сдать город. Больше трети текста миновало, и когда счет пошел на дни, в 8 гл. появляется, наконец, молодая вдова Иудифь, чей муж умер от солнечного удара во время жатвы. Это давняя уже смерть прилагается к картине умирающих от жажды горожан, так же как уходящая в седую древность родословная Иудифи дополняет происходящее опорой на библейское время. От месяца, когда можно вести беседы об истории и устраивать молебны, повествование переходит к считанным дням. Иудифь молится, принимает решение, сообщает его старейшинам, облачается в нарядные одежды вместо своего обычного траурного вретича и идет в стан Олоферна. До убийства Олоферна проходит пять

³ Историчность этого города также ставится под сомнение. Отождествить его не удастся, возможно из-за такого же символического характера, отраженного в самом имени города, близкого по звучанию к слову «бетула», *дева, девственница*, см. Шмаина-Великанова, 2010: 470.

дней, расписанных едва ли не по часам, а главное деяние Иудифи занимает примерно пять стихов 13. 6–10. Иудифь возвращается с головой Олоферна, своей добычей. На шестой день иудеи побеждают. И после победы тридцать дней иудеи расхищают богатства и добычу из стана ассирийцев, столько, сколько собирал их в своем стане Олоферн. Время снова удлиняется: празднование победы занимает три месяца (ср. 120 дней победного пира Навуходоносора). Иудифь живет до ста пяти лет, ее кончину весь дом Израиля оплакивает семь дней. У Бен Сиры назван такой срок оплакивания покойного (22:12) и столетний срок человеческой жизни как предельный (18:9). Иудифь и его превосходит. Затем следует эпически неопределенное, «длгое», время, но не прошлого, а «будущего в прошлом» – мирной жизни Израиля.

2.

Первую часть книги, даже если видеть в ней затянутое предварение основного драматического сюжета, нельзя считать вводной. У ее размерности есть художественная задача – создание образа неодолимой силы – и в ней есть своя кульминация, смещенная к концу этой части. Она приходится на беседу с Ахиором и на риторический вопрос Олоферна «Кто же Бог, как не Навуходоносор?» (Иудифь 6:2). Ответ содержится во второй части, он действенный, его дает в 13 главе, тоже ближе к концу второй части Иудифь. Исполняются слова Ахиора, которые почти точно повторяет Иудифь в беседе с Олоферном: «род наш не наказывается, меч не имеет силы над нами, если они не грешат пред Богом своим» (Иудифь 11:10). Вторая кульминация – действенный ответ Иудифи на этот риторический вопрос: Бог Израиля по молитве Иудифи дает ей силу отрубить голову Олоферна его собственным мечом, а ассирийцев – лишить предводителя и победы. Герои этих драматических мгновений Иудифь и Ахиор встречаются в гл. 14: Ахиор падает к ногам Иудифи (14:7) и принимает веру иудеев, о которой говорил ранее вчуже (14:10). Оба они с риском для жизни открыли Олоферну, что Бог иудеев позаботится о спасении верных. Богословский спор с Олоферном начатый в гл. 6 завершен. 15 гл. представляет собой гимн, прославляющий Бога, и эпилог. Идеиное задание СП подчеркивается двумя кульминациями: ложные притязания на божественный статус опровергнуты не аргументами, а действиями: Олоферн разбит, Ахиор спасен и

обратился. Собственно и сам Олоферн предлагает опровержение действием: Ахиор должен быть убит мечами ассирийцев, которые зарубят его вместе с иудеями. Но побеждает меч в руках вдовы.

Иосиф и Асенет

1.

В «Иосиф и Асенет» параллельно истории героев, протекающей во времени, существует и второй план, план небесный, «иной», где героям отвечают их небесные двойники. С одной стороны, описываются перипетии, ведущие к женитьбе Иосифа на Асенет, с другой – их брак входит в божественный замысел от века, а события и переживания героев служат осуществлению этого замысла. Ангел по имени Человек, который сходит с небес, имеет лицо Иосифа, сама Асенет видит себя в отражении в воде как существо ангелическое, вечное⁴. Однако земной план подлежит калькуляции. Сообщается точная дата, когда Иосиф отправился объезжать Египет для сбора хлеба («в первый из семи годов изобилия, в пятый день второго месяца») и когда прибыл в дом Пентефрея («в восемнадцатый день четвертого месяца первого года изобилия»), а также срок его предполагаемого возвращения – на восьмой день после посещения дома Пентефрея. Семь дней его отсутствия Асенет кается, молится и постится, что описано чрезвычайно подробно: как она расправляется с языческими идолами, в какое окно и кому на потребу она выбрасывает сокровища и идоложертвенное, какие одеяния и украшения она снимает с себя и что с ними делает, что за

⁴ «Виждь, отныне плоть твоя процветет,
как цвет жизни от земли Всевышнего,
и кости твои утучнятся,
как кедры рая радости Божия,
и силы неиссякаемые окружают тебя,
и молодость твоя старости не узрит,
и красота твоя вовек не прейдет» (16.16).

Ср.: «И склонилась Асенет умыть лицо свое и в воде увидела его, и было оно, как солнце, а глаза ее – как восходящая денница, щеки ее – как поля Всевышнего, а румянец на щеках – как кровь сына человеческого, губы ее – как роза жизни, начавшая распускаться, а зубы ее – как воины, выстроенные к битве, волосы главы ее – как виноградная лоза рая Божия, обильная плодами своими, а шея ее – как кипарис прекрасный, груди же ее – как горы Бога Всевышнего» (18.9).
Здесь и далее перевод по: Брагинская, Касьян, Писляков, Шмаина-Великанова 2010: 92–131.

траурный хитон надевает она на себя, откуда берет золу, чтобы посыпать свою голову, в чем несет ее в свой покой, кто спит в камерке, где она золу набирает и т. д. Здесь же помещены три ее больших монолога, или покаянных псалма, и с беспрецедентной детальностью описывается ее поза и движения⁵. На восьмой день она посвящается в мистерии Всевышнего, преображается и становится иудейкой для Иосифа и ангелическим существом, Градом убежища для всех грядущих прозелитов. Иосиф возвращается в этот же день, встречает преображенную Асенет, на следующий день отправляется к фараону, и тот их немедленно венчает. Семь дней играют свадьбу. События занимают две седмицы (вернее, 15 дней), причем первые семь дней и восьмой описаны чрезвычайно подробно, а еще семь – суммарно. После свадьбы кратко сообщается о рождении Ефрема и Манассии. Поскольку Асенет обращается «по любви», повесть заканчивается свадьбой, и по законам сказки не нуждается в продолжении. Но действие продолжается через большой промежуток времени. Временной цикл второй части занимает длительное время, но оно почти не описывается: прошли семь лет изобилия и наступил второй год голода. На девятый год (при этом сообщается точная дата) после событий первой части Иосиф с женой и двумя сыновьями отправляется к Иакову получить его благословение. Домой они возвращаются в тот же день. Сын фараона видит Асенет со стены, когда они с Иосифом проходят мимо, вероятно, как раз при их возвращении от Иакова. Увидев Асенет, сын фараона замышляет отобрать ее у

⁵ «И вот на восьмой день на заре уже птицы защебетали, и собаки залаяли на прохожих, и чуть приподняла голову свою Асенет от пола и золы, где она лежала, ибо была она измождена весьма и члены ее ослабели от семидневного голода. И стала она на колени свои, и оперлась рукой своей об пол, и чуть приподнялась от земли, а голова ее оставалась поникшей, и волосы на голове ее свисали растрепанные и все в золе. И сплела Асенет руки свои палец с пальцем, и качала головой своей из стороны в сторону, и не переставая била себя в грудь руками своими, и уронила голову свою в колени, и было лицо ее залито слезами, и застонала стенаньем громким, и волосы рвала она на голове своей, и посыпала золой свою голову. И изнемогла Асенет и пала духом, и силы оставили ее. И она отвернулась к стене и села под окном, выходящим на восток. 2. И тогда голову свою она опустила в колени свои, а пальцы рук своих сплела на правом колене, уста же ее были сомкнуты: не размыкала она их семь дней и семь ночей покаяния своего» (11.1).

Иосифа. На этом строится дальнейшая интрига. События развиваются быстро, в два дня вмещается множество драматических происшествий. Сын фараона безуспешно пытается вовлечь в заговор против Иосифа Симеона и Левия, но ему удается обманом переманить на свою сторону других братьев Иосифа, сыновей служанок; ночью он также безуспешно покушается на убийство собственного отца, благоволящего к Иосифу; происходит сражение подручных сына фараона и свиты Асенет, сын фараона терпит поражение и умирает от ран на третий день, а вскоре умирает и его удрученный горем отец. Иосиф на 48 лет становится правителем Египта, на 49-й передает правление младшему сыну фараона. Вместе с упоминаниями юности Иосифа, события охватывают всю его жизнь. Но появляется он и действует в небольших эпизодах: в день приезда к Пентефрею, в день возвращения в дом Пентефрея, в день венчания, в день благословения Иакова. 48 лет его правления вообще не описываются, а дней, в которые происходят события, в повести примерно три седмицы: от приезда Иосифа в дом Пентефрея до его возвращения и второй встречи с Асенет – 8, венчание и свадебный пир – 7. Поездка к Иакову – 1 день, заговор сына фараона 2 дня, смерть его на третий день – еще 2 и «вскоре» – смерть фараона. Символическая повесть не интересуется жизненной историей, автор выводит героев на сцену для нескольких важных для его «послания» актов.

2.

Повесть распадается очевидным для нас образом на две части⁶: от начала до свадьбы героев и затем – отдельная исто-

⁶ В книге есть собственное деление на пять частей, каждая из которых начинается библейской формулой «вот что было» (καὶ ἐγένετο), она отмечает важные перемены. Ей начинается рассказ о том, что фараон послал Иосифа собирать хлеб (1.1.), о приезде Иосифа в дом Пентефрея (3.1); в 21.9 сказано буквально несколько слов о том, что Иосиф стал мужем Асенет и родились сыновья. Следом помещена молитва Асенет. Она названа благодарственной, но почти целиком состоит из покаяния, более уместного в контексте ее поста и раскаяния (она многократно повторяет слова «согрешила я, согрешила»). Кроме того, важные формулы основного текста в псалме варьируют (напр., вместо «чаши бессмертия» – «чаша премудрости»). Вероятно, псалом существовал независимо от основного текста и ранее его и был помещен между частями, выполняя роль рекапитуляции предшествующего рассказа или предварения чтения после

рия преследования Асенет сыном фараона, «ложным претендентом». Каждая часть из двух также обладает двумя важными идейными центрами, ясно подчеркнутыми параллелизмом противопоставленных формул. Первый центр первой части – это речь Иосифа, противопоставляющего себя Асенет и отвергающего ее⁷. Иосиф противопоставляет хлеб жизни, чашу бессмертия и помазание нетления верных Бога хлебу удушения, чаше коварства и помазанию погибели идолопоклонников. Второй центр первой части – речь Человека, небесного Иосифа, посвящающего Асенет и дающего ей эти хлеб жизни, чашу бессмертия и помазание нетления⁸. Таким образом, соотнесены земное поведение благочестивого Иосифа и превосходящая человеческую преображающая сила небесного посланника. В этом переходе и превращении, к которому Асенет ведет любовь к Иосифу, заключена особенность истории обращения к Богу благодаря любви к человеку. При этом, в первой части присутствует, конечно, и «центральный центр» – вся сцена откровения

перерыва второй части диптиха. Возможно, повесть исполняла функцию Пасхальной Агады для прозелитов, как предполагает А. И. Шмаина-Великанова (Брагинская, Шмаина-Великанова 2011: 94–108). Четвертый раз формула «вот что было» начинает сообщение о приходе Иакова в Египет: «на второй год голода, во второй месяц, в двадцать первый день месяца» (22.1). Последний раз та же формула вводит рассказ о замысле и деяниях сына фараона (23.1). По размеру части исключительно разнородны и могут занимать одну главу или восемнадцать.

⁷ Не подобает мужу благочестивому,
кто устами своими благословляет Бога Живого
и ест благословенный хлеб жизни,
и пьет благословенную чашу бессмертия,
и помазывается благословенным помазанием нетления,
целовать жену чужеземную,
которая устами своими благословляет
идолов мертвых и глухих
и ест со стола их хлеб удушения,
и пьет от возлияния их чашу коварства,
и помазывается помазанием погибели (8.5).

⁸ Се будешь отныне ты
заново обновлена,
заново вылеплена,
заново оживотворена,
и будешь есть благословенный хлеб жизни,
и пить благословенную чашу бессмертия,
и помазываться благословенным помазанием нетления (15.5).

и посвящения Асенет в мистерию Всевышнего. Эдит Хэмфри представила композицию повести как последовательный концентрический хиазм, и для усмотрения биполярного расположения дополнительных центров вокруг центральной имеются достаточные основания (Humphry 1995: 40–49). Концентрический хиазм здесь – это эллипсы, вставленные в эллипсы.

Первая часть в своей собственной символической задаче могла обойтись без второй. Но ее связь с актуальными событиями в Иудее символически передает, по мысли Г. Бохака, столкновение в иудейской среде: полководцев Клеопатры III, евреев из общины Гелиопольского храма, и царя Иудеи Александра Янная. Как военачальники и приближенные Клеопатры III Анания и Хелкия оказались перед выбором: вернуться из изгнания в Иерусалим, так сказать, «на египетских штыках» или ради покоя Иудеи склонить Клеопатру к миру с Александром Яннаем (Bohak 1996: 31–34; Брагинская 2005: 82–93, особ. 91–92). Военачальники выбрали второе, что при военном превосходстве было образцом сдержанности и милосердия по отношению к «родному врагу». Именно так ведут себя победители, сыновья Лии и Рахили по отношению к сыновьям служанок и самому сыну фараона. Внутри второй части смысловые центры привязаны снова к фигуре Асенет. Она держит за руку любимого брата Иосифа – Левия, а он, зоркий пророк, видит «место ее упокоения в вышних и стены ее, как стены нерушимые вечные, и основания ее, основанные на глыбах седьмого неба» (22.13). Дальнейшее показывает, что Асенет и в самом деле не может быть похищена, ей вообще нельзя причинить зло. Она подобна крепости и защищена как существо особой природы: погоня настигает ее, но по ее молитве в прах рассыпаются мечи преследователей. Асенет при этом заступается за нападавших на нее братьев-предателей перед Симеоном, просит не платить им злом за зло. Эти два образа Асенет как мистической крепости и как человеческой милости отвечают лейтмотиву второй части: благочестивый не платит злом за зло (28.10–14). Но в то же время Асенет исполняет предсказанную ей в первой части роль – быть милостивой матерью, прибежищем и защитницей. Таким образом, в первой части задан вопрос о возможности брака с язычницей и дан парадигматический ответ: да, через покаяние и обращение. Во второй части высказан «тезис»: Асенет в небесном плане убе-

жище для всех, кто обратился, для прозелитов, и дан антитезис: как земное существо она также непобедима, как алмазные стены небесного града, и ее роль «метрополиса», города-матери, в земном плане обнаруживается в милости и прощении врагов. Асенет здесь символизирует заповедь – не отвечать злом на зло.

Сусанна и старцы

В «Сусанне и старцах», как мы уже говорили, не все совпадает с характеристиками символической повести. Прежде всего это слишком краткая история. И в ней нет синкоп и нет больших периодов. Краткая экспозиция, события и неожиданная развязка, как в рассказе, новелле. Никаких перепадов кратких и длительных периодов. После краткой экспозиции происходит основное событие, а на другой день суд и сразу казнь, во время приготовления к которой появляется Даниил.

Однако, намеки на особый счет времени и двойную кульминацию есть и тут.

1. Сначала время течет эпически неспешно: жил-был Иоаким, взял жену Сусанну, у него собирались старейшины Израиля, она любила гулять в саду, старцы вождели к Сусанне, но не смели признаться в этом друг другу... Однако старцы сталкиваются около дома Иоакима, объясняются, разрабатывают коварный план – один день. Сусанна выходит в сад помыться и разыгрывается сцена со старцами – второй день. Суд, начало пути Сусанны на казнь, вмешательство Даниила, суд Даниила, казнь старцев, оправдание Сусанны и прославление Даниила – третий день.

Мы видим здесь и самое короткое символическое число дней – три, и неопределенно огромное время мирной жизни до и после трех главных дней.

2. События в этой крохотной новелле развиваются так стремительно, что нелегко заметить даже одну кульминацию; здесь, так сказать, все кульминация, кроме вступления и эпилога. Однако, как нам кажется, две похожих реплики Сусанны и Даниила могут ощущаться как малые кульминации, во всяком случае, эмоциональные центры – 1. Сусанны «Тогда застонала Сусанна и сказала: тесно мне отовсюду; ибо, если я сделаю это, смерть мне, а если не сделаю, то не избегну от рук ваших. Лучше для меня не сделать этого и впасть в руки ваши,

нежели согрешить пред Господом» (Дан. 13:22–23); 2. и Даниила: «И когда она ведена была на смерть, возбудил Бог святой дух молодого юноши, по имени Даниила, и он закричал громким голосом: чист я от крови ее!» (Дан. 13: 45–46). Реплики находятся на равном расстоянии от начала и конца повести (слова Сусанны приходится на стт. 22–23, слова Даниила – на ст. 46, а всего стихов в новелле 64). Сусанна свободно выбирает погибнуть чистой, а Даниил свободно выбирает быть чистым от ее гибели. Их перекликающиеся высказывания резюмируют смысл повести: Бог спасает невинного, гибнущего в одиночестве или бросившего всем вызов.

Деяния Павла и Феклы

1.

Первое указание на время в Деяниях – это три дня, которые Фекла сидит у окна, слушая Павла. После этого события развиваются стремительно: в конце третьего дня к Фекле приходит жених Фамирид. Увидев происходящее, он на другой день арестовывает Павла. В ночь на пятый день Фекла проникает в темницу, где Павел проповедует, она видит его, слушает и лобызает его цепи. На пятый день происходит суд, Павла бичуют и изгоняют, а Феклу предают сожжению. После изгнания Павел шесть дней молится о ее спасении и постится, не зная, что она спасена. Фекла приходит к Павлу в его убежище, происходит радостная встреча. Видимо, от прибытия Павла в Иконию до ухода Павла и Феклы в Антиохию проходит 12 дней. Неопределенное время они идут в Антиохию, и неопределенное время протекает до новой казни Феклы. Игры занимают два дня, на второй день Феклу освобождают, и она пребывает у Трифены восемь дней, всего тем самым проходит девять или десять дней. Затем Фекла находит Павла в Мирах, но за сколько времени, неизвестно; в Мирах с Павлом она проводит один день, идет в Иконию, и там описан один день. Таким образом, маркированных дней от прихода в Антиохию до прихода в Иконию тоже двенадцать. Важны только эти две дюжины, символизирующие полноту постигнутого и прожитого, сколько еще Фекла проживет после посещения Иконии (по преданию – чуть ли не сто лет) – создателю повести неважно.

2

Временные части по двенадцать дней соответствуют двум частям со своими кульминациями.

Фекла имеет в традиции статус первомученицы, хотя она и не гибнет, а две кульминации Деяний – это две казни. Она не гибнет, хотя ее казнят, как и чудесно спасаемые герои и героини античных романов. Как и в романах, казнь оказывается мезью за отказ, в первом случае выйти замуж по решению семьи, во втором – за отвержение притязаний сирийского чиновника («сириарха») Александра. Первая кульминация и первый приговор находится почти в середине текста (глл. 21–22). Приговор выносится деве, нарушающей обычаи, на сожжение ее отдает ее собственная мать. Но Фекла делает казнь вышедшей из повиновения дочери казнью христианки, мученичеством: она всходит на костер, осеняя себя крестным знаменем. Огонь ее не коснулся и был потушен, как в истории Креза, как в нескольких античных романах, природной стихией: туча полная воды и града затушила костер, спасла Феклу от огня, причинив при этом ущерб зевакам. Вторая кульминация соответственно сдвинута к концу, гл. 34–38 и сама кульминация имеет сложный характер: сначала на Феклу выпускают зверей, но львица защищает ее, затем Фекла сама бросается в кишаций «тюленями» водоем, что называет своим крещением. Фекла произносит имя Христа, и молния ослепляет тюленей, они всплывают мертвыми. Запускают в воду иных ужасных зверей, но те Феклы не трогают. Сама она окружена огненным облаком, скрывающим ее наготу. Тогда решают разорвать Феклу быками, но горящие палки, которыми должны гнать быков, пережигают ее путы. Это уже не одно чудо, а серия чудес, кульминация, развернутая и расположенная близко к развязке. Фекла обращает ко Христу толпы людей, она не только сама себя крестит, она действует как апостол.

И за первой и за второй казнью следует разговор с Павлом. В первом случае спасающаяся Фекла просит Павла дать ей печать крещения. Он отказывает, ссылаясь на то, что она молода и красива, а потому может не устоять перед притязаниями на нее. Павел не защищает Феклу от Александра, для стороннего взгляда он от нее отрекается. А когда она сама себя крестит, что, конечно, неслыханно, и потом находит Павла, то говорит ему изумленному: «Омыта я, Павел; Тот, Кто привел тебя к бла-

говестию, привел и меня к купели». Эти две беседы с Павлом, следующие за кульминацией действия, чрезвычайно важны в истории Феклы. Для воплощения такого сложного отношения: безграничной преданности Феклы Павлу и ее гордой самостоятельности, потребовалась подобная композиция с двумя центрами.

Сказание отца нашего Агапия

1.

В «Сказании отца нашего Агапия» герой прожил сто лет. Тридцать пять лет дома, столько же в монастыре, т. е. семьдесят лет, по слову Писания, «дней человеческих – семьдесят лет». Он отправился в рай, хотел там остаться «в келье», но ему была предназначена иная участь: нести в мир весть о рае и о воскресении. Он воротился в мир и до своей блаженной кончины прожил еще тридцать лет один в келье на берегу моря, сочиняя то житие, которое читатель дочитывает до парадоксального упоминания автором о собственной кончине. Он прожил блаженный век – сто лет, и умер, хотя у него было средство воскрешать людей. Но задание было исполнено, свидетельство о его путешествии было передано патриарху. Его путешествие в рай не занимает никакого времени. Во всяком случае, никаких дней тут не считают. В тексте дважды фигурирует восьмерка: в восьмой час ночи он слышит глас, который призывает его следовать «путем Христа» за орлом. В раю Агапий встречает Господа, Господь отправляет Агапия в путь в Богоздание – небесный монастырь, где его встречает Илия. Агапий идет семь дней и приходит на восьмой, в воскресенье, причем в третий час дня (в этот час сходит на апостолов Святой Дух). Несколько дней занимает его путь назад, на пути он встретил заплутавших корабельщиков, и за час корабль с ним прибыл туда, откуда корабельщики уплыли за три года до этого. Это образ блуждания и образ прямого пути, для прозревшего. Эти несколько дней, вероятно, равны четырем, так как вдове и матери умершего сына Господь сказал потерпеть четыре дня до прихода Агапия, который воскресит ее сына. Стало быть, четыре дня он добирался от рая до города вдовы. Он пробыл в городе девять дней, а на десятый ангел увел его прочь. Таким образом, после ухода из монастыря он проводит семь дней в пути в Богоздание, приходит на восьмой, на четвертый день появляется в городе, где умер ребенок, и

уходит в ночь на десятый. После начала истории, когда ему семьдесят лет, проходит двадцать один день, три седмицы. После чего он становится отшельником на тридцать лет.

Охват жизни в сто лет, а повествование посчитано за три седмицы.

2.

Пребывание в раю имеет явно две кульминации, которые на первый взгляд имеют странную последовательность. В раю Агапий *сначала* встречает Господа, сотворившего небо и землю в окружении его двенадцати апостолов, а также серафимов и херувимов, а потом отправляется к Илие. Т. е. после того, как он достиг, казалось бы, вершины, Господь посылает его туда, где он узнает «высшее» (?), предуказывая его обратный путь от Илии в мир и его миссию в мире. Что же высшее там происходит? Агапий приходит к горе и видит Богоздание, стены которого доходят до неба, а внутрь ведет малая дверца. Там его встречает Илия, он ведет его за руку внутрь. Там Агапий видит то, чего не видел и не увидит никто из живых: крест до неба, сияющий ярче солнца, белоснежное ложе и стол из драгоценного камня, творения самого Господа, и белый, как снег огромный хлеб на столе. Агапий молится у креста, пьет из источника возрождения, из которого пьют апостолы и праведные души, получает, но не вкушает покуда часть хлеба (этот хлеб не убывает и способен воскресить мертвого), видит обитающие в Богоздании души как виноградины. Все это изъясняет ему Илия. Получив наставления и разъяснения Илии и ломоть неубывающего, как оказывается в дальнейшем, хлеба, который кормит его самого и многих других людей, а главное воскрешает умерших, Агапий возвращается в мир.

Сцена в Богоздании содержит в себе элементы откровения, так как Илия наставляет и поучает, Агапий видит незримое, то, что не видел ни один живой человек. Илия объясняет и богословские истины, и значение того, что видит перед собою души праведников. Но в то же время он входит через малую дверь, ведомый за руку Илией, с ним происходят некоторые изменения: привыкает к семикратной силе света, вода из источника возрождения дает его уму вобрать больше света, он получает часть чудесного неубывающего и воскрешающего хлеба. Эти элементы, как и исключительность того, что ему открылось, напоминает о мистерии.

В работе Д. С. Пенской странности двух кульминаций, из которых «выше» находится встреча с Илией, а не с Господом, было предложено оригинальное историческое объяснение. Еще один «Рай» – это небесный монастырь, за двумя кульминациями стоит обиход двух этапов посвящения в монахи в конкретных исторических обстоятельствах V в. н. э. Слово «Богоздание» передает вымышленный топоним Θεόκτιστος, «Феоктистово». Д. С. Пенская видит здесь указание на свв. Ефимия и Феоктиста, создателей неподалеку расположенных отшельнических и киновиальных обителей в Палестине: «Земной путь Агапия начальной точкой имеет монастырь, конечной – отшельническую келью на берегу моря. Две ключевые точки определяют и пространство мира иного: Рай-сад, где герой встречает Христа, и Рай-монастырь, где обитает Илия Пророк. Христос запрещает Агапию жить отшельником в Раю, поставить там келейку, κελλίον (3.6), и посылает его в Богозданье, подобно тому как св. Евфимий, прежде чем допустить юношу к отшельнической жизни, отправлял его на обучение в монастырь к Феоктисту. Место, где в СА обитает Илия Пророк, несет черты киновия – там живут души праведников, которые представляются Агапию виноградинами (8.5). Пройдя посвящение в Феоктисте, герой окажется готов к отшельничеству, и последние тридцать пять лет земной жизни проведет в одиночестве, обитая в келии среди скал (15.4–15.6)». (Пенская 2017: 72–74). Эти так странно расположенные две кульминации отражают прагматическое задание символической повести – дать нарративный образец и легендарную санкцию обиходу Лавры, который сложился в 428–482 гг. в Палестинской пустыне.

Галактион и Эпистима⁹

1.

«Галактион и Эпистима» как продолжение романа Ахилла Татия, после прооймия, занимающего одну главу, делится на три части, гл. 2–6 – это история бесплодного брака язычников, которые, обратившись, получили милость избавления от бесплодия. У Левкиппы и Клитофонта родился герой собственно

⁹ См. критическое издание, перевод, комментарий и исследование в коллективной работе семинара под псевдонимом Аноним Миусский 2009–2010.

христианского жития и мученичества Галактион. 6-ая гл. содержит в себе и завершение истории Левкиппы и Клитофонта и начало истории Галактиона и Эпистимы. Время проходит немалое – 25 лет, они вмещены в несколько строк: Галактион рожден, крещен, получает образование, достигает 24 лет, мать его умирает, а отец сватает за него прекрасную Эпистиму, которую жених отказывается поцеловать, так как она не христианка. Две части из трех: от 6 главы, начинающейся словами: «Как пришло ей время рожать...» и гл. 10, заканчивающейся отказом Галактиона увидеть живущую в соседнем монастыре Эпистиму «Пока не настанет неизбежный час». В эти пять глав 6–10 вмещена вся его жизнь, в дополнение к родился-крестился-учился Галактион еще и женился-крестил-постригся и провел шесть лет в монастыре. Ему тридцать лет, и настает «неизбежный» час, гл. 11 открывается словами «Случилось в ту пору сильное гонение на христиан...». Вторая часть тоже занимает пять глав 11–15 и по объему практически равна части 6–10.

Если говорить о больших периодах, они уже названы: 25 лет и 6 лет. Перейдем к дням. Экспозиция и встреча с Онуфрием занимает восемь дней. В первый день происходит встреча с Онуфрием, и Левкиппа крестится; через восемь дней после крещения, в которые она соблюдает воздержание, она зачинает ребенка. Восемь дней отделяют крещение Эпистимы от ее разговора с Галактионом, когда Эпистима рассказывает сон о трех хорах, которые снились ей все восемь дней воздержания. Теперь Эпистима крещена и брак может осуществиться. Но сон Эпистимы Галактион понимает как вещий и толкует его как Божью волю для них обоих принять монашеский постриг. Они покидают город на третью ночь после этого решения, на десятый приходят в монастырь. Таким образом от первой встречи Галактиона и Эпистимы в саду ночью и ее крещения до пострижения проходят три недели. Через шесть лет монастырской жизни, описанных скороговоркой в одной гл. 10, проходит один день от сна Эпистимы до ареста Галактиона и Эпистимы, их уводят в город, бросают в тюрьму, где они проводят последнюю ночь. На следующий день суд, казнь и погребение. Всего три дня. Как и пред уходом в монастырь. Последнюю ночь супруги проводят вместе в тюрьме.

Итак, огромные периоды рассказываются скороговоркой, выделенные по дням фрагменты занимают от трех дней до трех

недель. Дважды фигурирует ритуальный восьмидневный период. Заметим, что восьмидневный период присутствует в рассмотренных выше СП: «Иосиф и Асенет», «Сказании Агапия», возможно, восемь дней, которые Фекла «отдыхает» у Трифены, также являются периодом после крещения.

2.

В каждой из этих двух частей есть свой центр, пророческий, мистический, своего рода откровения. Это сны. Первая часть повести – житие монаха, вторая часть – подвиг мученичества. Соответственно Эпистиме снятся два сна. Первый сон в гл. 8 в центре части гл. 6–10, второй сон – начинается часть в гл. 11–15. Эпистима видит сны, но не понимает их смысла, их ей толкуют. Первый толкует Галактион, второй – иконом, первый сон рассказывает о монашестве, второй – о венце мученичества как о брачном венце. После первого сна Галактион и Эпистима становятся монахами и живут в соседних монастырях, после второго – они встречаются, чтобы соединиться в одной могиле. Надо сказать, что и Левкиппа во вводной части рассказывает сон о боге, даровавшем ей сына: его ладони распяты на деревянном бруске. Муж распознает иконографию божества галилеян. Левкиппа подает сон так, словно не понимает его смысла, давая мужу самому догадаться, кто разрешил ее бесплодие. Читатель не знает, видела ли она этот сон или он сочинен для обращения мужа ко Христу. Таким образом, три сна отмечают три центра – обращение родителей, пострижение и мученичество следующего поколения.

Купидон и Психея

1.

Время в истории Купидона и Психеи сказочное. В сказке преобладают разы, счетные события, а не счет дней: мифическое время и сказочные длительности. До проявления Психеи в долине у Купидона время вообще не течет. Затем счет следует такой: первые сутки пребывания Психеи в волшебном дворце, которые завершаются брачной ночью. Затем следуют не считающиеся дни, которые завершают ночные посещения Купидона. Три дня подряд Психею навещают сестры. Ночью после этих посещений Психея, желая убить дракона, видит бога и наступает утро их разлуки. В этот день она каким-то образом

оказывается «к вечеру» в царстве, где живет одна из сестер, следом посещает вторую и обманом губит обеих. После этого деяния время исчезает, о нем нет никаких упоминаний, пока Психея не попадает к Венере, а та дает ей одно за другим четыре невыполнимых задания, требуя исполнить каждое к вечеру. Психея в отчаянии, но ее спасают разные сказочные помощники, Венера видит сделанную работу и отходит ко сну и наутро дает новое задание, после полудня Психея его выполняет, однако вечер второго дня уже «не заканчивается». Все дальнейшее происходит вне времени. В конце Психея становится супругой Купидона, обретает бессмертие и времена и сроки перестают для нее существовать, она находится в вечных объятиях (*perpetuae nuptiae VI, 23*) своего супруга.

2.

Двумя центрами истории Психеи являются две ее встречи с Купидоном, когда она видит своего являвшегося к ней всегда в темноте возлюбленного. Обе встречи происходят из-за нарушения ею строгого запрета. В одном – это запрет видеть Купидона, в другом – открывать пиксиду. Подстрекаемая сестрами, Психея нарушает запрет, зажигает лампу и видит вместо ожидаемого чудовища крылатое божество любви и красоты.

Описание открывшегося зрелища делает честь Апулею, сколь ни велико в целом его стилистическое мастерство¹⁰.

¹⁰ «Но как только от поднесенного огня осветились тайны постели, видит она нежнейшее и сладчайшее из всех диких зверей чудовище – видит самого пресловутого Купидона, бога прекрасного, прекрасно лежащего, при виде которого даже пламя лампы веселей заиграло и ярче заблестело бритвы святотатственной острие. А сама Психея, утраченная таким зрелищем, не владеет собой, покрывается смертельной бледностью и, трепеща, опускается на колени, стараясь спрятать оружие, но – в груди своей; она бы и сделала это, если бы оружие, от страха перед таким злодейством выпущенное из дерзновенных рук, не упало. Изнемогая, потеряв всякую надежду, чем дольше всматривается она в красоту божественного лица, тем больше собирается с духом. Видит она золотую голову с пышными волосами, пропитанными амброзией, окружающие молочную шею и пурпурные щеки, изящно опустившиеся завитки локонов, одни с затылка, другие со лба свешивающиеся, от крайнего лучезарного блеска которых сам огонь в светильнике заколебался; за плечами летающего бога росистые перья сверкающим цветком белели, и, хотя крылья находились в покое, кончики нежных и тоненьких перышек трепетными толчками двигались в беспокойстве; остальное тело видит гладким и

Психея нарушает запрет, теперь ее дитя не будет бессмертным, лишается она и своего возлюбленного. Не только роль в сюжете, но и качество этого описания говорит о том, что это один из центров СП.

В конце истории Психея обретает Купидона снова, но не благодаря мужеству или кротости, разумности или усердию, Она обретает его снова, когда после всех выпавших на ее долю испытаний снова нарушает запрет божества – открывать пиксиду с красотой, которую несет из преисподней от Прозерпины Венере. Это четвертое трудное задание – спуск в преисподнюю. Сказки четвертого задания не знают. Слом фольклорного образца подчеркивает важность эпизода. Впрочем он поворотный и сюжетно. Венера запрещает Психее открывать пиксиду, разумеется, провоцируя ее этим запретом. Из сосуда вытекает обволакивающий Психею смертный сон. Психея ничему, оказывается, не научилась в своих скитаниях. Описанное платоновским мифом стремление Души вслед за Эротом к красоте, не делает ее ни мудрей, ни благочестивей. Она стремится быть именно красивее, хотя затмила красоту самой божественной Венеры. Тут Купидон – богатый красавчик из комедии, потворствующий собственным прихотям, внезапно приходит к ней как спаситель. Эти два центра говорят о бесполезности ума, о непобедимой и опасной силе красоты, о слепоте человека и о беспричинной милости, о незаслуженном спасения, жестокости запретов и спонтанности добра. Красота существует, это для Апулея несомненно, но золотой сон сказки, которой пьяная старуха отвлекает плененную Хариту от ее ужасной участи, есть ложь. Добродетель не вознаграждается – об этом твердит на разные голоса весь роман – но красоте даруется иногда ничем незаслуженная и потому божественная милость.

Жизнь Эзопа (версия G)

1.

Жизнь Эзопа рассказана до его гибели и даже повествуется о событиях после смерти, как в истории Акакия Акакиевича.

сияющим; так что Венера могла не раскаиваться, что произвела его на свет. В ногах кровати лежали лук и колчан со стрелами – добродетельное оружие великого бога» (V. 22; перевод М. Кузмина).

Хотя нет детства и родителей, биография развернутая, срок же жизни Эзопа автора не интересовал.

Эта повесть тяготеет по размеру к роману, по структуре к эпической легенде. В ней нет синкопированного времени, упоминания о годах, днях часах имеют служебный характер. Обозначения времени часто неопределенные: «с тех пор», «скоро», «через несколько дней», «немного спустя», «много лет». Если сказано о двух часах, то это тот малый срок, который рабу, копающему землю, надсмотрщик определил для отдыха. В Ксанфовой части, иногда можно понять, что события происходят в один день, так как назван вечер, ночь, следующее утро (напр., гл. 49–51 главы здесь и далее по Ренгу). Выражения «на следующий день/утро» делят историю взаимоотношений с Ксанфом для большинства глав с 51 по 70. Когда счет дням идет до трех, это собственно сказочные «разы». Так, два раза по три загадки (по одной на день) загадывает Эзопу Нектанебон (гл. 112–123), три дня дается Эзопу на размышление (121). Счет дней и лет в целом никакой роли в повести не играет. Сказать, сколько времени Эзоп прожил у Ксанфа, сколько у вавилонского царя, сколько времени путешествовал, невозможно.

2.

«Жизнь Эзопа» состоит из двух частей: путь вверх к свободе и путь к гибели вниз, но это не двуполярный текст, а более сложный. Герой достигает сначала свободы, затем почета и положения, но все это теряет и гибнет. Став свободным, он делается придворным восточных царей. Его дважды губит клевета, один раз «не до конца», он умирает притворно, его прячут от гнева вавилонского владыки в тюрьме, подземелье, но на второй раз, при путешествии в Элладу, в Дельфах ловушку подстраивает завистливое божество, и происходит казнь псевдо-гибриста, которого, как фармака, сбрасывают со скалы в пропасть. Глядя на сюжет издали, мы видим искупительную смерть фармака. Однако в интересующей нас версии смерть уроды, фармака, оказывается не искупительной, напротив, это ее, по велению Зевса, следует искупить дельфийцам. И Самос мстит за смерть Эзопа, а Эллада и Вавилон полнятся его славою. Грегори Надь рассматривал «Жизнь Эзопа» как образец соединения культового сказания и трагического нарратива (Nagy 1979: 291–304). По его мнению, ритуальный сюжет фар-

мака и сказание, сопровождающее сюжет об учреждении культа, отличается от нарратива, мифа, оторвавшегося от культового контекста. В священном сказании ритуала герой погибает, а божество учреждает культ героя, им же убитого или отданного на заклятие. Собственно умирающий герой – ипостась этого бога. Что-то подобное можно, вероятно, усмотреть в версии W, но не в G, где скорее содержится оторванный от культового контекста миф, рассказывающий о вражде бога и героя, в которой герой непременно гибнет. Если формулировать этот конфликт в терминах Виктора Тернера, то лиминальная ситуация в фазе конфликта отражена в мифическом повествовании, а в фазе примирения и разрешения конфликта – воплощена в ритуале и культе. В культе собственно происходит искупление убийства, задабривание жертвами беспокоящего живых духа, и превращение, условно говоря, эриний в эвменид. В то же время нарративная переработка может расщепить культовую амбивалентность и превращение/укрощение злого духа в духа покровителя представить как победу одного героя над другим в том числе в реальном бою или драке (см. Брагинская 2007: 100–101). Аполлон из «Жизни Эзопа» в версии G Эзопу враждебен, но эта вражда не взята из традиции. До версии G этой вражды с Эзопом мы не видим, враждебны ему только дельфийцы. Аполлон как враг введен в сюжет очень искусно и двусмысленно. Конфликт с Аполлоном возникает в точке триумфа Эзопа, в месте кульминации: Эзоп спасает жителей Самоса, получает свободу и ставит посвященный дар Музам, который исцелили его от немоты и дали дар баснописца. Это скульптурная группа, изображающая (спящего) в окружении Муз Эзопа, подобная известным вотивным изображениям инкубанта и бога-целителя. Аполлон не понимает смысла изображения, принимает Эзопа за гибриста, который стремится занять его место предводителя Муз, за второго Марсия, спорящего с ним за главенство над Музами. Тема ошибки бога не мифическая и не культовая. Автор спорит с официальной жреческой дельфийской религией. Он перестраивает легенду об архаическом герое, чья смерть и святилище на могиле несет благо почитающей этого героя общине. Но новое идейное содержание, где трагическую для человека ошибку совершает заносчивый, завистливый и неумный Аполлон, автор встроил в культовую легенду и получившийся текст стал слож-

ным и многомерным. Мы назвали его «мениппеей», даже единственной сохранившейся мениппеей, которая в самом деле отвечает списку характеристик, некогда предложенных М. М. Бахтиным, не нашедшим, однако, реальных сочинений, которые отвечали бы большинству этих характеристик (Брагинская 2004: 70; Брагинская 2007: 150).

Мы завершаем анализ времени и композиции античными памятниками и должны признать, что, по крайней мере, в этих двух нами избранных внимания к подсчету времени событий, числовой или календарной символики практически нет. Как нет и проскакивания больших периодов, чередующихся с внезапным «крупным планом» и обменом репликами.

Эллиптическая, двуцентровая композиция в какой-то мере присутствует в Купидоне и Психее, но было бы натяжкой приписывать ее «Жизни Эзопа». Возможно, это связано со сказочно-мифологическим сюжетом в основе той и другой повести. Однако и «Сказание Агапия» строится на фольклорных мотивах и образах. Так или иначе, это отличие предстоит осмыслить.

Литература

Anonymus Mioussensis. 2009–2010: [The Life and Martyrdom of the very Holy Martyrs, Saints Galaktion and Episteme. Introduction, Translation, Commentary, Critical edition of the Greek text, and Research paper «Galactio et Episteme: Novel–Life–Passio»]. *Vestnik drevney istorii [Journal of Ancient History]* 3 (2009), 210–235; 4 (2009), 269–291; 1 (2010), 241–266; 2 (2010), 232–250.

Аноним Миусский¹¹. 2009–2010: Жизнь и мученичество святых мучеников Галактиона и Эпистимы. Вступительная статья, перевод с древнегреческого, комментарий, критическое издание греческого текста и исследование «Галактион и Эпистима: Роман–Житие–Passio». *Вестник Древней истории* 3 (2009), 210–235; 4 (2009), 269–291; 1 (2010), 241–266; 2 (2010), 232–250.

Bohak, G. 1996: *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*. Atlanta, Ga.: Scholars Press.

¹¹ Под псевдонимом «Аноним Миусский» имеется в виду семинар, в котором участвовали в разной мере и в разных частях работы: Н. В. Брагинская, А. Ю. Виноградов, С. А. Дорогина, А. А. Евдокимова, М. С. Желтов, А. В. Журбина, М. С. Касьян, М. И. Касьянова, Т. Ал. Михайлова, Д. С. Пенская, В. О. Попова, Н. Е. Самохвалова, В. В. Степанов, А. М. Тростникова, А. И. Шмаина-Великанова, И. Е. Юсов.

- Braginskaya, N. V. 2002: [The Slavic Rebirth of the Antiquity]. In: *Materialy 10-h Lotmanovskih Tchteniy, Moskva 2002 [Proceedings of the 10th Lotman Readings, Moscow 2002]*. Moscow, RSUH Publishing House, 2004, 49–80.
- Брагинская, Н. В. 2004: Славянское возрождение античности. В сб.: *Материалы 10-х Лотмановских чтений*, Москва 2002. М.: РГГУ, 49–80.
- Braginskaya, N. V. 2005: [‘Joseph and Aseneth’ : ‘Midrash’ before Midrash and ‘Novel’ before Novel]. *Vestnik drevnej istorii [Journal of Ancient History]* 3 (2005), 73–96.
- Брагинская, Н. В. 2005: »Иосиф и Асенет»: «мидраш» до мидраша и «роман» до романа. *Вестник древней истории* 3, 73–96.
- Braginskaya, N. V. 2007: [Aesop as the Servant of Muses, or if Apollo Made a Mistake?] In: *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira: pamiaty V. N. Toporova [Orient and Occident in the Balkanic Worldpicture: in memoriam of V. N. Toporov]* . Moscow: Indrik, 98–152.
- Брагинская, Н. В. Эзоп – слугитель Муз, или ошибка бога. 2007. В сб. *Восток и Запад в балканской картине мира : памяти В. Н. Топорова*. М. : Индрик, 98–152.
- Braginskaya, N. V., Kassian, M. S., Pisljakov, V. V., Shmaina-Velikanova A. I. 2010: [‘Joseph and Aseneth’, translation from Ancient Greek]. In: *Arbor mundi 17*. Moscow: RSUH Publishing House, 92–131.
- Брагинская Н. В., Касьян М. С., Писляков В. В., Шмаина-Великанова А. И. 2010: «Иосиф и Асенет», перевод с древнегреческого. *Arbor mundi 17*. М., Изд. РГГУ, 92–131.
- Braginskaya, N. V., Shmaina-Velikanova, A.I. 2011: [The Medial Psalm in ‘Joseph and Aseneth’: a Ritual Hypothesis] *Indo-evropeyskoe jazykoznanije i klassicheskaya filologija [Indo-European Linguistics and Classical Philology]* 15, 94–108.
- Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. 2011: Срединный псалом в «Иосиф и Асенет»: ритуальная гипотеза *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 15, 94–108.
- Braginskaya, N. V., Shmaina-Velikanova, A. I. 2017: [A Symbolical Tale, Part I.] *Indo-evropeyskoe jazykoznanije i klassicheskaya filologija [Indo-European Linguistics and Classical Philology]* 21 (1), 108–134.
- Брагинская Н. В., Шмаина-Великанова А. И. 2017: Символическая повесть. Часть 1. В сб.: *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 21 (1), 108–134
- Campbell, E. F. 1975: *Ruth. A New Translation with Introduction, Notes and Commentary*. Garden City, NY: Doubleday.
- Hubbard, R.L. 1988: *The Book of Ruth*. The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Grand Rapids.
- Humphrey, E. M. 1995: *The Ladies and the Cities: Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Ezra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*. Sheffield: Sheffield Academic Press. (= Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Suppl. Ser. 17).
- Lacocque, A. 2004: *Le livre de Ruth*. (Commentaire de l'Ancien Testament 17). Genève: Labor et Fides.

- Nagy, G. 1979: The Best of Achaeans. In: *Concepts of the Hero in the Archaic Greek Poetry*. Baltimore, London, 291–304.
- Nielsen, K. 1997: *Ruth*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox
- Penskaya, D. S. 2017: ‘*Skazanije otsa nashego Agapiya*’: *Bogoslovskiy disput v skazotchnom narrative* [‘*The Story of our father Agapius*’: *a Theological Dispute within a Fairy-tail Narrative*]. Dissertation for the degree of doctor of culturology. RSUH, Moscow. URL: http://www2.rsuh.ru/binary/object_23.1499334939.58357.pdf
- Пенская, Д. С. 2017: «Сказание отца нашего Агатия»: *Богословский диспут в сказочном нарративе*. Диссертация на соискание уч. ст. канд. культурологии, РГГУ, Москва. URL: http://www2.rsuh.ru/binary/object_23.1499334939.58357.pdf
- Sasson, J. M. 1979: *Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation*. Sheffield: JSOT Press.
- Shmaina-Velikanova, A. I. 2011: *Kniga Ruffi: Perevod. Vvedenie v izuchenie Knigi Ruffi. Kommentariy* [The Book of Ruth. Translation, Introduction to the Study of the Book of Ruth, Commentary]. Moscow: RGGU.
- Шмайна-Великанова, А. И. 2011: *Книга Руффи: Перевод. Введение в изучение Книги Руффи. Комментарий*. М.: РГГУ, 2011.
- Shmaina-Velikanova A. I. 2010: [Book of Judith as a Symbolical Tale: Analyzing the Names]. *Indo-evropeyskoe jazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indo-European Linguistics and Classical Philology] 14(II), 467–477.
- Шмайна-Великанова, А. И. 2010: Книга Иудифи как символическая повесть: анализ имен. В кн.: *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 14 (II), 467–477.
- Steinberg, J. 2006: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*. Bonner Biblische Beiträge (BBB) 152. Hamburg: Philo.

N. V. Braginskaya, A. I. Shmaina-Velikanova. A Symbolical Tale. Part II

This article is the second part of our research aiming at introducing into common scholarly usage a new concept, which we designate “symbolic tale” (ST). The term refers to a shorter and «uncrowded» prosaic literary genre; based on traditional folkloric and mythological images which it reinterprets in order to match with actual and important ideological, religious or social tasks. In this part of the work we add to our previous description only two new characteristics of ST, which have been only cursorily mentioned in the first part—namely, discontinuous flow of time combined with symbolic count of years and days (three, seven, eight, twelve), and elliptical composition with two centres, peaks or culminations.

These features are present, to a greater or lesser degree, in all the analysed ST, despite their compositional differences and the large diversity of ways they deal with the time. Thus, in “The Story of our father Agapius” two climaxes are required both ideologically and narratively, because they have important historical implications; while in the Book of Ruth the mere presence of two culminations is questionable. Symbolism in the count of

days is extremely important in the Book of Judith and in the “Acts of Paul and Thecla”, while it is almost absent in “Cupid and Psyche”.

Nevertheless, from the shortest ST of Susanna and the Elders (ch. 13 of the Greek Book of Daniel), where the narrative is just three days long and culminations are barely outlined, up to the extensive “Life of Aesop”, where the narration time takes longer than the lifetime of the hero and no culmination can be discovered at first glance, one can notice that the time and the composition of these works do not aim at verisimilitude, but are completely subordinated to their ideological task.

Key words: symbolic tale, time reckoning, twofold structure *Book of Ruth, Joseph and Aseneth, Book of Judith, The Aesop Romance, The Tale of Cupid and Psyche, Acts of Paul and Thecla, Narration of Our Father Agapius, Life and Martyrdom of Saint Martyrs Galaction and Epistema, Book of Ruth, the story of Susanna and the Elder* in [Daniel 13].