

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИНСТИТУТ ИУДАИКИ
ST. PETERSBURG INSTITUTE OF JEWISH STUDIES

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА БИБЛЕИСТИКИ

ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
FACULTY OF PHILOLOGY
DEPARTMENT OF BIBLICAL STUDIES

ТРУДЫ ПО ИУДАИКЕ
ФИЛОЛОГИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ
Выпуск 4

TRANSACTIONS ON JEWISH STUDIES
PHILOLOGY AND CULTURAL STUDIES
Issue 4

Studies
in the Cultural Traditions of the East

Hebrew – Greek – Syriac – Slavonic

Edited by
Cyrill von Büttner and Natalia Smelova

ST. PETERSBURG
2016

Источниковедение культурных традиций Востока

гебраистика – эллинистика – сирология – славистика

Сборник научных статей

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2016

ББК 63.2+84(0)3
УДК 8
И91

Издано при поддержке Регионального еврейского конгресса в Санкт-Петербурге

Рекомендовано к публикации научной комиссией в области наук о языках и литературе СПбГУ

Ответственные редакторы: *К. А. Битнер, Н. С. Смелова*

И91 Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика. Сборник научных статей / Отв. ред. К. А. Битнер, Н. С. Смелова; Петербургский ин-т иудаики. — СПб., 2016. — 378 с. (Труды по иудаике. Сер. «Филология и культурология». Вып. 4)

ISBN 978-5-906841-64-3

В сборник включены статьи, посвященные проблемам древнееврейской, классической, сирийской и славянской филологии в их источниковедческом аспекте.

Издание предназначено для филологов, историков, специалистов по древней и современной культуре, искусствоведению.

ББК 63.2+84(0)3
УДК 8

© Авторы статей, 2016
© АНОО «Петербургский институт иудаики», 2016

ISBN 978-5-906841-64-3

СОДЕРЖАНИЕ

«Сокровищница обильная». Предисловие 7
Список трудов д. и. н. профессора Елены Никитичны Мещерской 11
А. В. Немировская. Названия букв западносемитского консонантного алфавита по клинописным источникам 24
К. А. Битнер. «Господь Мой Бог» (1QIsa[a] XLII 6). Ошибка слуха или внутреннего диктанта? 39
Ю. П. Вартанов. Сравнительное семитское языкознание в Европе XVI–XVII вв. 46
Е. О. Шухман. История описания еврейских рукописей из коллекции Института восточных рукописей РАН 70
М. В. Фионин. Библейский сюжет о Всемирном потопе (Быт 6–9) в переводе К. Б. Старковой 94
Е. А. Дружинина. К вопросу о древнейших переводах Пятикнижия на древнегреческий язык (Ep. Arist. 30) 101
Д. Ф. Бумажнов. Семитский и гностический контекст некоторых раннехристианских экклезиологических моделей и их значение для истории слова ΜΟΝΑΧΟΣ (монах) 119
А. Л. Хосроев. Об одном раннем толковании 2 Кор 4:4 137
Н. А. Липатов-Чичерин. Предание о погребении Адама на Голгофе в позднеантичной литературе (III–V вв.) 144
А. Е. Карначев. «Странный лист» Псалтыри BnF Suppl. Grec 188: кратчайший учебник греческого языка? 177
С. В. Фомичева. К вопросу о влиянии греко-римской риторики на творчество Ефрема Сирина (на примере мимры «О Ниневии и Ионе») 201
Л. Л. Ермакова. Об одном греческом заимствовании в сирийском языке 213
Ю. В. Фурман. Бар Пенкāйē и Альфонс Мингана: история одной рукописи 222

Н. С. Смелова. «По чину Мелхиседекову»: материалы для классификации сиро-мелькитского Октоиха 229
Д. А. Морозов. Сирийские рукописи Москвы 249
С. А. Французов. Упоминание самаритян в речи последнего гассанидского царя 255
Н. Н. Селезнев. Адам и Слово: Второе собеседование Илии Нисивинского и Абӯ-л-Ḳāсима ал-Маġрибӣ 261
Т. И. Афанасьева. К вопросу о времени появления тропаря третьего часа в славянской литургии 277
А. А. Алексеев. «Сказание о Ноевом ковчеге» в древнерусской литературе 284
А. В. Сизиков. Послание Петра III Антиохийского Доминику архиепископу Градо в славянской письменности 303
Ф. Бадаланова Геллер. Праматерь Ева и Богоматерь: разыскания в области этно-экзегезы 314
А. Г. Грушевой. О проектах преобразования школ Палестинского общества в Сирии и Палестине 352
Е. К. Пиотровская. Сборник № 161 из коллекции Н. П. Лихачева в собрании Архива Санкт-Петербургского Института истории РАН 365
Список сокращений 373
Сведения об авторах 376

Ф. Бадаланова Геллер

ПРАМАТЕРЬ ЕВА И БОГОМАТЕРЬ: РАЗЫСКАНИЯ В ОБЛАСТИ ЭТНО-ЭКЗЕГЕЗЫ[1]

1. Вводные замечания

Настоящая работа посвящена фольклорному восприятию Богоматери как «Новой Евы». Этот параллелизм, вообще говоря, выступает в качестве константы не только «книжного» богословия (начиная с периода ранней патристики), но и «некнижной» народной веры. Одна из задач данной статьи — рассмотреть его сквозь призму соприкосновения церковного Предания с этногерменевтикой; речь пойдет о некоторых имманентных для фольклорной экзегезы семиотических механизмах или, точнее, о «прочтении» в устной культуре православных славян определенных конфессиональных постулатов, которые были впервые сформулированы и закреплены в трудах отцов Церкви. В работе также вводится новый эмпирический (фольклорный и этнолингвистический) материал, обогащающий наше знание о мифо-ритуальных составляющих бытового христианства; при этом некоторые взгляды на эти составляющие подвергаются критическому пересмотру в теоретическом плане. В наш обзор входит как собственно теологическая дефиниция параллелизма «Богоматерь=Новая Ева», так и антропологическая интерпретация проблемы взаимосвязей между определенными письменно зафиксированными концептами догматической традиции и восприятием этих концептов в устной культуре — подход, который не только учитывает гетерогенность культурных явлений, вовлеченных в процесс эволюции культа Богородицы в социальном и религиозном контексте «византийской ойкумены» (Byzantine Commonwealth)[2], но и вы-

[1] Настоящая статья является переработанной и значительно дополненной версией публиковавшегося ранее текста Notes on the Cult of the Virgin Mary in Slavia Orthodoxa: the Interpenetration of Folk and Christian Themes // Славянское и балканское языкознание. Человек в пространстве Балкан: поведенческие сценарии и культурные роли. М.: Индрик, 2003. С. 159–203.

[2] Об объеме понятия «византийская ойкумена» (Byzantine Commonwealth) см.: *Obolensky D.* The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500–1453. Crestwood,

являет функциональные параметры этих явлений внутри конфессиональной парадигмы Православной Славии (*Slavia Orthodoxa*). В самом деле, фольклорная ипостась Богоматери играет ключевую роль в традиционной духовной культуре славян (как православных, так и католиков и протестантов); на ее примере можно проанализировать многовековое взаимодействие между «высоким» церковным каноном и «низовыми» поэтическими приемами народного словесного творчества.

Что касается письменно-догматического происхождения параллелизма «Ева=Дева Мария», то он представлял собой одну из ветвей теологического осмысления образа Богоматери и был впервые предложен в раннехристианскую эпоху в трудах одного из первых философов христианства св. Юстина Мученика (ум. 165) и был затем развит св. Иринеем Лионским (ок. 130–200) и Тертуллианом (ум. после 220). Одна из целей данной работы — показать, что свидетельства этих авторов можно использовать в качестве надежной отправной точки для описания некоторых базовых моделей народно-религиозного мышления тогдашней эпохи.

В противоположность мнению, согласно которому христианская традиция развивалась преимущественно (если не исключительно) в русле социокультурных практик, связанных с письменностью, эмпирическое исследование выявляет существенно более сложную взаимосвязь между «книжниками» и «невегласами». Таким образом, почитание Богоматери в культурном пространстве «византийской ойкумены» можно лучше понять, анализируя этот феномен в терминах характеризовавшей его диглоссии.

Кроме того, можно утверждать, что фольклорные составляющие образа Богоматери в культуре *Slavia Orthodoxa* совмещают в себе не только определенные реминисценции конвенционального теологического дискурса, но и конкретные апокрифические мотивы. Таким образом, параллелизм «Дева Мария=Новая Ева» как бы сочетает в себе элементы христианского богословского учения и мифо-поэтические представления, имманентные средиземноморскому культурному наследию поздней античности. В работе отмечены также некоторые общие культурные стереотипы, присущие христианской

NY, 1982. P. 13–18, 117–118, 141–160, 211–213, 266–273, 309–321, 330–334, 342–361, 466–477.

традиции в ее фольклорном варианте; выдвигается предположение, что такие стереотипы являются реализациями определенных тенденций, характерных для Балканского региона в качестве мостика между различными этническими и религиозными традициями.

В данном контексте народный культ Богоматери не просто демонстрирует определенные приемы перевода культурных образцов со священного языка на разговорный язык или стратегии регулирования соотношения письменного и устного модусов коммуникации; не является он и простой иллюстрацией дискретных механизмов трансмиссии определенных концептов учения из «высокого» церковного канона в систему «низовой» народной веры. Те фольклорные параметры культа Богоматери, с которыми современные слависты-фольклористы, антропологи и этнолингвисты сталкиваются в процессе полевой работы, скорее должны рассматриваться как калейдоскопические ремэйки матриц некоторых архаичных представлений, предшествовавших теологической дефиниции Девы Марии как Новой Евы, а также и как своего рода «стоп-кадры», запечатлевшие различные пласты ее культа.

Как показывают, далее, полевые исследования последнего времени в среде православных славян в Восточной Европе и на Балканах, фольклорная версия культа Св. Богородицы все еще «помнит» не только раннехристианскую, но и дохристианскую эпоху. Более того, фольклорную ипостась Богоматери можно рассматривать как воплощение определенных концептов, «восхождение» которых из устной традиции в каноническую письменность и/или «нисхождение» из теологического дискурса в область мифопоэтического творчества сделало возможным включение Пресвятой Богородицы в круг теологем. Вслед за Д. Г. Ньюмэном (имею в виду его монографию о Деве Марии как «Второй Еве») можно полагать, что учение отцов Церкви о Богоматери «отражало традиционную доктрину, принятую ими же в соответствующую эпоху и на соответствующей территории [was the received doctrine of their own respective times and places]; ибо писатели в конечном итоге суть лишь свидетели фактов и верований, и именно поэтому их писания используются противоборствующими сторонами в дискуссии [for the writers after all are but witnesses of facts and beliefs, and as such they are treated by all parties

in controversial discussion]. Более того, конвенциональность доктрины ими изложенной, а также, вместе с тем, ее полнота во всей ее противоречивости, говорят о том, что не отцы Церкви это учение придумали [Moreover, the coincidence of doctrine which they exhibit, and, again, the antithetical completeness of it, show that they themselves did not originate it]. Возникает вопрос: а кто? [The next question is, Who did?]; <…> ведь должно же оно было иметь начало в определенной институции или источнике, месте или человеке [for from one definite organ or source, place or person, it must have come]. И мы должны выяснить, сколько времени могло занять распространение такого рода учения и его усвоение во II в. н. э. на столь большой территории [Then we must enquire, what length of time it would take for such a doctrine to have extended, and to be received, in the second century over so wide an area].»[3]

Итак, данная работа посвящена определенным аспектам почитания Богоматери в народной культуре, которые исследуются из несколько иной по сравнению с Д. Г. Ньюманом перспективы. Здесь предлагается обзор эмпирических данных фольклорной традиции образа Девы Марии как Новой Евы, а также делаются определенные выводы о ценности этих данных для теоретической дискуссии о взаимодействии между богословской доктриной и этнопоэтикой. Другими словами, в фокусе настоящей работы находится проблема взаимосвязи между книжным наследием отцов Церкви и устным религиозным повествованием (сказительством и/или пением). Сферы письменного и устного понимаются в терминах диглоссии — которая присуща культурному «словарю» почитания Богородицы — как параллельные каналы в трансмиссии христианского учения[4]. Кроме

[3] *Newman J. H.* The New Eve. Oxford, 1952. P. 17.

[4] Об оппозиции «устное/письменное» (их противопоставленности и взаимодействии), и о современных подходах и дискуссиях на эту тему см.: *Finnegan R.* Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices. London; New York, 1992; *Goody J.* The Interface between the Written and the Oral. Cambridge, 1987; об оппозиции устного и письменного в контексте иудеохристианского контакта см.: *Andersen Ø.* Oral Tradition // Jesus and the Oral Gospel Tradition / Ed. by H. Wansbrough. Sheffield, 1991. P. 17–58. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 64); *Aune D.* Oral Tradition // Jesus and the Oral Gospel Tradition… P. 59–106; *Kelber W. H.* The Oral and the Written Gospel. The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul and Q. Philadelphia, 1983; *Niditch S.* Folklore and the Hebrew Bible. Minneapolis, 1993; *Ruger H.* Oral Tradition in the Old Testament // Jesus and the

того, в настоящей работе делается попытка прояснить взаимосвязь между теологическими разработками и мифопоэтическими образами с точки зрения культурной антропологии.

Должна признаться, что мой подход к параллелизму «Дева Мария = Новая Ева» в известной степени сближается со структуралистским подходом к библейской мифопоэтике в том виде, как он изложен у Эдмунда Лийча в предисловии к его (совместному с Д. А. Эйкоком) сборнику статей на эту тему (Structuralist Interpretations of Biblical Myth). Главной целью сборника было «эксплицировать те коды и модели, которые отцами Церкви принимались как данность, но которые с трудом распознаются многими современными читателями Библии»[5].

В этом состоит одна из главных целей и данной работы. Более того, как показывают фольклорные и этнолингвистические исследования последнего времени в славянских и балканских деревнях, те модели, которые оказываются скрытыми от читателей Библии, по-

Oral Gospel Tradition… P. 107–120; *Soards M.* Oral Tradition Before, In, and Outside the Canonical Passion Narratives // Jesus and the Oral Gospel Tradition… P. 334–350. С другой стороны, как полагают некоторые современные теологи, православная религиозная мысль внесла особый вклад «в рефлексию экуменистической идеи в качестве попытки ответа на противопоставление Писания и Предания в протестантизме» (*Ciobotea D.* The Orthodox Witness in the Ecumenical Movement // The Legacy of St. Vladimir. Byzantium — Russia — America. Papers presented at a Symposium Commemorating the Fiftieth Anniversary of St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary / Ed. by J. Breck, J. Meyendorff, E. Silk. Crestwood, NY, 1990. P. 167–178 (173). Особый интерес представляет в этой связи понимание апостольской традиции в православной религиозной мысли: «Заключенная в Евангелии Апостольская традиция передается Церковью и внутри нее на протяжении столетий. В этом смысле Писание *есть* церковное Предание, а церковное Предание составляет содержание передаваемого по традиции Писания, т. е. переживаемого и интерпретируемого от поколения к поколению. Апостольская традиция сохраняется в Писании, и Писание сохраняется, или живет в церковном Предании. Писание и Предание одинаковы по содержанию, но различны по форме. Форма Писания закреплена раз и навсегда, форма же Предания обновляется с каждым поколением, чтобы сохранить верность первоначальному Откровению Христа и донести его до каждого нового поколения. Признавая равноправие в содержании Писания и Предания, православный предпочтет заменить девиз Sola Scriptura на Sola Traditio, так как само Писание понимается им как Предание». (*Ciobotea D.* Ibid.) Подробнее о принципах православной герменевтики, в частности, об интерпретации Священного Писания как «продукта, или плода Предания» см. *Breck J.* Orthodoxy and the Bible Today // The Legacy of St. Vladimir… P. 141–157.

[5] *Leach E.* Introduction // Structuralist Interpretations of the Biblical Myth / Ed. by E. Leach, D. Alan Aycock. Cambridge, 1983. P. 3.

прежнему сохраняют очевидность для тех, кто устно воспроизводит (рассказывает или поет) Священное Писание и для кого Библия существует только в устном предании и исполнении как сакральный текст *in statu*.

Наш опыт работы с «не умеющими читать и писать» певцами и сказителями *Slavia Orthodoxa* был разнообразным, однако услышанные от них тексты привели меня к выводу, что во многих случаях коды и модели, которые, по-видимому, были естественны для отцов Церкви, но неочевидны для «современных читателей Библии», все еще прозрачны и ясны для моих информантов. При этом их *modus operandi* в отношении такого рода моделей, как будет показано ниже, весьма специфичен. В самом деле, не называя Деву Марию впрямую Новой Евой, народные сказители отождествляют их посредством применения при описании легендарной «биографии» ветхозаветной Евы (=*Матери всего живого*) и при жизнеописании Св. Богородицы (=*Матери Бога Живого*) идентичных повествовательных моделей; а поскольку эти сюжеты могут бытовать как функционально эквивалентные, параллелизм «Ева=Дева Мария» оказывается общей для них глубинной структурой. «Морфология» таких нарративов (т. е. устойчивая конфигурация мотивов, составляющих основную нить повествования) не изменяется. В то же время «синтагматика» нарратива отражает не только «грамматику» Библии как сакрального рассказа, но и правила парадигматики данной локальной традиции сказительства. Соответственно, в некоторых фольклорных версиях Бытия имя Богоматери может выступать заместителем имени прародительницы Евы, в то время как имя Евы может использоваться в устных евангельских текстах о Благовещении для обозначения Девы Марии. Тем самым рассказ о сотворении мира может строиться по модели сюжета Благовещения (недаром существует поверье, что мир был создан именно на Благовещение), а «Непорочное Зачатие Сына Божьего» может восприниматься как прототип Творения и т. д. В терминах Ольги Фрейденберг (1890–1955), одной из предтеч структурно-семиотического подхода к мифу и литературе, поэтика структуры текста может определять семантику сюжета[6]. О. Фрейденберг представляла себе гипотети-

[6] В настоящей работе почти нет эксплицитных ссылок на труды О. Фрейденберг (большая часть которых увидела свет через более чем два с половиной десятка лет

ческое «декодирование» текста Священного Писания как процесс, обнаруживающий не только совместимость библейской мифологии и мифологии классической античности Средиземноморья, но и соответствия между текстами Писания и устойчивыми структурами фольклорной традиции. Полвека спустя Эдмунд Лийч высказал сходную мысль, указав на то, что «сходство — это вопрос структуры, но не содержания»[7].

Как мне представляется, записи устного фольклора, собранные в процессе антропологического исследования народной культуры (сохраняющейся у славянских народов и в наше время), могут быть значимым источником для понимания древнейших текстов христианства. И так как я не намерена подвергать всестороннему разбору комплексные вопросы происхождения культа Богоматери (задача, вероятно, невыполнимая), моя цель скромнее: увидеть глазами «простого народа» определенные аспекты христианского почитания Девы Марии как Новой (и/или Второй Евы)[8]. Этой задачей определяются отбор и ограничение моих источников. Мне предстоит

после ее смерти). Тем не менее подход автора к «фольклорной Библии» учитывает ее стратегию «палеонтологии сюжета»; см.: *Фрейденберг О.М.* Поэтика сюжета и жанра / Подг. текста и общая ред. Н.В. Брагинской. М., 1997.

[7] *Leach E.* Introduction... P. 21.

[8] О развитии идеи Девы Марии как Новой, или Второй Евы в христианской догматике см.: *O'Caroll M.* Theotokos. A Theological Encyclopaedia of the Blessed Virgin Mary. Wilmington; Delaware, 1983. P. 139–141; о параллелизме Ева/Мария как общем предмете христианской теологии и культурной антропологии см.: *Benko S.* The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden; New York; Cologne, 1993. P. 18, 168–169, 195, 229–262; *Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess. Evolution of an Image. London, 1993. P. 537–539; о параллелизме Ева/Мария в патристике см.: *Graef H.* Mary. A History of Doctrine and Devotion. Vol I. From the Beginnings to the Eve of Reformation. London; New York, 1963. P. 37–100; о концепте Новой Евы в патристике византийского периода см.: *Meyendorff J.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1983. P. 146–149; о сотериологии мариологической библейской тематики в византийской литургии, в частности, о параллели Ева/Мария см.: *Samaha J.* Mary in the Byzantine mind // Byzantinoslavica. T. LVIII. Fasc. 2. Prague, 1997. P. 341; о теме «Второй Евы» в культурно-религиозной жизни Константинополя в эпоху поздней античности см.: *Limberis V.* The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople. London; New York, 1994. P. 90–91, 102–107; об идее Марии как «второй Евы» как экстраполяции введенной апостолом Павлом дефиниции Христа как «нового, или второго Адама» см.: *Pelikan J.* Mary Through the Centuries. Her Place in the History of Culture. New Haven, Conn.; London, 1996. P. 14–15, 39–52; *Warner M.* Alone of All her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary. London, 1976. P. 59–61, 245, 254.

описать специфические фольклорные параметры культа Богоматери в Восточной Европе и на Балканах и проследить их параллельное присутствие в литературных и/или иконографических (кон)текстах, релевантных для народного благочестия *Slavia Orthodoxa*[9]. Вместе с тем, наряду с задачей теоретического изучения пересекающихся процессов адаптации христианства в народной культуре и христианизации фольклорной традиции, данная работа имеет целью ввести в научный оборот материалы, собранные автором на протяжении последних двадцати лет XX века в ходе полевой работы в Болгарии и бывшего Советского Союза. Особую значимость для меня имела экспедиционная работа в Полесье совместно с профессором Никитой Ильичом Толстым и коллегами из отдела этнолингвистики и фольклора московского Института славяноведения и балканисти-

[9] Устная народная традиция восприятия образа Св. Богородицы черпала сведения не только из немногочисленных известий в новозаветных текстах (Мф 1–2, Мк 3:31, Лк 1–2, Ин 19, Деян 1:12–14), но и из Акафиста (традиционно приписываемого Роману Сладкопевцу), в котором параллель Ева/Мария играет важную организующую роль (см. *Limberis V.* The Virgin Mary... P. 89–97). Глубокое воздействие оказали на устную традицию и некоторые другие источники, в особенности апокрифическое Первоевангелие Иакова, славянский перевод которого получил широкое распространение как у южных, так и у восточных славян (сохранилось большое число рукописей этого перевода, охватывающих период от XI до XIX вв.). О роли апокрифического Первоевангелия в христианской традиции поздней античности и средневековья, см.: *Graef H.* Mary. A History... P. 9, 13, 35–36, 90, 183, 201, 204, 261; *O'Caroll M.* Theotokos... P. 39–40; *Benko S.* The Virgin Goddess... P. 18, 38, 196–197; *Limberis V.* The Virgin Mary... P. 102–103, 119, 146; *Pelikan J.* Mary Through the Centuries... P. 46–48; *Warner M.* Alone of All her Sex... P. 244–245; *Христова Б.* Протоевангелието на Иаков в старата българска книжнина. София, 1992. С. 21–26. См. также комментарии и библиографию в New Testament Apocrypha. Vol. 1: Gospels and Related Writings / Ed. by Wilhelm Schneemelcher; translated by R. McL. Wilson. Cambridge, 1991. P. 421–437. Кроме того, у православных славян на Балканах распространялись и другие апокрифы, в частности, «Хождение Св. Богородицы по мукам». Этот эсхатологический текст, созданный в VI веке и переведенный с греческого на старославянский в X в., существовал в трех основных славянских версиях — болгарской, сербской и русской. Необходимо отметить, что «Хождение» получило распространение чрезвычайно быстро и на большой территории. Более того, этот апокриф можно рассматривать как представительный текст классической «неканонической» раннехристианской литературы. В апокрифе описывается схождение Богородицы в ад, причем на первый план выдвигается ее роль в качестве медиатора между Богом и «грешным человечеством». Подробнее см.: *Романска-Вранска Ц.* Апокрифите за Богородица в българската народна песен // Списание на Българската академия на науките. Кн. 34. София, 1940. С. 1–208; *O'Caroll M.* Theotokos... P. 37–44; *Рождественская М.В.* Хождение Богородицы по мукам // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 3. СПб, 2000. С. 306–321, 407.

ки РАН. Именно в полесских экспедициях берут начало некоторые идеи и соображения данной статьи.

2. Фольклорная мариология

Изучение культа Св. Богородицы, как правило, опиралось на одну из двух парадигм: парадигму христианской традиции, представленной как каноническими, так и апокрифическими текстами, или парадигму древнего обожествления Великой Матери в тех его формах, которые предшествовали христианству[10]. При этом сходные явления религиозных культов женского божества в разных культурах сопоставлялись друг с другом с целью выявления прототипа христианского культа Девы Марии; таким образом, его корни виделись в почитании женских божеств плодородия и материнства в античном Средиземноморье. Божественная Дева оказывалась при таком подходе одной из реализаций обобщенного образа женского божества.

В данной работе я следую иному подходу. Определенные модели «народной канонизации» Богоматери как Новой Евы рассматриваются здесь на материале записанных за последние 30 лет фольклорных текстов, показательных с точки зрения определенных аспектов славянской народной религиозности в различных ее формах, отражающих многовековое устное «Предание», которое является своеобразным дополнением и/или альтернативным субститутом письменных канонических (и апокрифических) текстов Ветхого и Нового заветов; в нем как бы «запечатлена» фольклорная мариология. Более того, в качестве осторожной гипотезы можно высказать предположение, что некоторые из этих текстов, хотя и записаны недавно, сохраняют память о древнейшей стадии развития той традиции, которая предшествовала письменной фиксации евангельского сказания, являясь, тем самым, «живыми» реликтами его этиологии и эволюции. Такие тексты в особенности поразительны.

Вместе с тем, как отмечает Стивен Бенко, почитание Девы Марии «не может рассматриваться изолированно, и было бы неверно

[10] Так, некоторые ученые возводят почитание *Maria Mater Dei* к культу фригийской богини Кибелы, идентифицируя ее с Великой Матерью. Культ Богородицы связывали также с трансформациями античного культа Деметры, богини зерна и земледелия, почитавшейся как Мать-земля и источник плодородия (см.: *Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess...; *Benko S.* The Virgin Goddess…; *Warner M.* Alone of All her Sex...).

видеть в нем исключительно христианский феномен, выросший на почве христианства вне каких-либо влияний извне»[11]. Было бы также некорректно отвергать возможность связей почитания Богоматери с синкретическим средиземноморским культом Великой Матери. Равным образом ошибкой было бы думать, что почитание Св. Богородицы началось лишь после Эфесского собора 431 г. Более логичным кажется предположение, что, утверждая именование *Theotokos* (греч. ‘рождающая Бога’)[12], отцы Собора лишь легитимировали имплицитно существовавший культ Девы Марии, придав ему формулировку в терминах христианской догматики. Постановление Эфесского собора отражает также, вероятно, следующую стадию в оформлении Церковью догматики богородичного культа, признавая ее «Второй Евой».

Принято считать, что сам параллелизм «Богоматерь = Новая Ева» восходит к текстам посланий апостола Павла, в которых Христос сопоставляется с Адамом и противопоставляется ему: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (1 Кор 15:22) и «первый человек Адам стал душою живущею; а последний Адам есть дух животворящий» (15:45). Сходная идея содержится в Послании к римлянам: «Как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим 5:19), что соотносится с 2 Кор 11:3, где говорится об ослушании Евы (и, разумеется, имплицитно подразумевается по-

[11] *Benko S.* The Virgin Goddess… P. 265.

[12] Первое использование аппелятива *Theotokos* (= Богородица) по отношению к Деве Марии относится к 325 году и связывается с Александром Александрийским (ум. 328), одним из наиболее активных сторонников православия на Никейском соборе (*O’Caroll M.* Theotokos... P. 13–14); о происхождении и дальнейшей эволюции аппелятива *Theotokos* (= Богородица) в философско-терминологической системе патристики и византийской мысли см. *Meyendorff J.* Byzantine Theology... P. 39, 123, 147–149, 155, 165. Обширная библиография вопроса указана в соответствующей статье энциклопедии *O’Caroll M.* Theotokos... P. 342. О литургическом контексте образа Богоматери в византийской культурной сфере см. *Samaha J.* Mary in the Byzantine Mind... P. 338–342; о почитании Девы Марии в *Slavia Orthodoxa* см.: *Булгаков С.* Почитание Богоматери и святых в Православии // Православие. Очерки учения Православной церкви. М., 1991. С. 253–276 (впервые опубликовано в Париже); *Федотов Г.П.* Мать-земля (к религиозной космологии русского народа) // Полное собрание статей в четырех томах. Т. III: Тяжба о России (статьи 1933–1936). Париж, 1982. С. 219–240; *Федотов Г.* Стихи духовные (русская народная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 49–57.

слушание Марии): «Но боюсь, чтобы, как змий хитростью своею прельстил Еву, так и ваши умы не повредились, уклонившись от простоты во Христе». Как будет показано ниже, мотив соблазнения Евы в славянской и балканской устных традициях призван был стать базовой субструктурой нарративных и ритуальных текстов, связанных с темой Благовещения. В устной традиции образ Евы как «Матери всего живого» воспринимался в качестве прототипа образа Пречистой Богородицы, через которую пришло избавление от первородного греха. Как свидетельствуют записи фольклора славян (см. ниже), мотив соблазняющего змея воспринимался не только как библейская метафора грехопадения человечества, но и как фольклорная «референциальная рамка», служившая основой традиционных ритуалов празднования Благовещения. Фольклорные тексты этого круга, в свою очередь, содержат реминисценции как ветхозаветного мотива вражды змея и женщины (Быт 3:15), так и сюжета Благовещения, в котором сравнение Марии с Евой становится центром диалога между будущей Богородицей и посланцем Бога, архангелом Гавриилом[13].

В обоих случаях образ Девы — Евы или Марии — играет ключевую роль. Оба эти образа коррелируют с образом Матери-земли, которая, согласно фольклорной традиции, должна оставаться девицей до дня Благовещения[14]. Говоря более определенно, в терминах фольклорного земледельческого словаря, ни один мужчина не может притронуться к «ней» — «Матери-земле» — до праздника Благовещения. Он не может ни погрузить в нее свой плуг, ни посеять свое семя. Если кто-либо из общины нарушит этот запрет, то его земля и/или его жена останется бесплодной. Более того, в результате его действий весь род может лишиться дождя и/или урожая, что зна-

[13] Анализируя параллель Ева/Мария, многие исследователи считают необходимым отметить важность для западной традиции приветствия лат. *ave* ‘радуйся’, с которым Архангел Гавриил обращается к Марии в латинской версии Библии, так как слово *ave* представляет собой анаграмму имени Евы, см. об этом: *Warner M.* Alone of All her Sex... P. 60–61. При этом Благовещение интерпретируется как оппозиция-анаграмма Грехопадения, а Богородица понимается как аллегорическая противоположность Матери всего живого. Соответственно, верили, что приветствие Гавриила — *ave* — полностью отменяет наказание, полученное Евой.

[14] *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Благовещение // Славянские древности. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Т. 1 (А — Г) / Под общей ред. Н.И. Толстого. М., 1995. С. 184.

чит лишиться Божьего благословения[15]. Итак, образ Девы — будь то Евы или Марии — может оказаться тождественным как с дающей жизнь Матерью-землей, так и с любой женщиной данного социума. И тут возникает ряд вопросов. Не являются ли эти народные обычаи просто народной интерпретацией темы «Новой Евы» в терминах традиционного ритуального словаря? Или мы должны рассматривать их как «живые древности» с истоками в доапостольской эпохе? Или было бы более адекватным видеть в них реликты некоторых гипотетических субструктур античных религиозных практик, эволюция которых, вероятно, определила и конструкцию библейского текста? В поисках ответа на эти вопросы не следует забывать о том, что отцы Церкви говорили о силе предания, «записанного не на бумаге, но в сердце человеческом»[16]. Так, святой Ириней Лионский (ок. 130–200), глубоко проникший в образ Марии как Новой Евы, в рассуждении о «спасении Преданием, а не Писанием» писал следующее: «Многие языческие народы, уверовавшие во Христа, соглашаются следовать за ним и обретают спасение, записанное без бумаги и чернил Духом Святым в их сердцах, и свято соблюдают древнюю традицию. Верят во единого Бога, Творца неба и земли и всего, что на них, и в Иисуса Христа, Сына Божия, который по бесконечной любви к Своему творению изволил родиться от Девы, Сам от Себя (Himself through Himself), соединяя человека и Бога, и пострадал при Понтии Пилате и воскрес и был взят на небо во славе и придет во славе спасти спасенных и судить осужденных, посылая в вечный огонь искажающих правду и хулящих Его Отца и Его Собственное пришествие. Те, кто уверовали в это без посредства букв, суть для нас чужестранцы [1 Кор 14:11], но, благо-

[15] Что касается темы дождя как божественной благодати, параллелизм фольклорной и библейской традиций очевиден. Так, согласно книге Бытия, сотворению человека предшествовало сотворение дождя: «Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустарник, которого еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла, ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделывания земли, но пар поднимался с земли и орошал все лице земли. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Быт 2:4–7).

[16] Цитата из письма св. Иринея Флорину, частично сохранившегося в «Церковной истории» Евсевия. Подробнее см.: *Grant R. M.* Irenaeus of Lyons. London; New York, 1997. P. 2.

даря вере, они в высшей степени мудры в мыслях, обычаях и образе жизни и они угодны Богу, так как живут в полной справедливости, чистоте и мудрости»[17].

Замечу, что духовным учителем св. Иринея Лионского был св. Поликарп Смирнский, один из учеников апостола Иоанна Богослова. Вспоминая о своем детстве, св. Ириней признавался: «События тех дней я помню лучше, чем последних, так как детское познание растет вместе с душой и составляет с нею единство, и потому я могу рассказать о месте, на котором блаженный Поликарп сидел поучая, о том, где и когда он бывал, как он жил, как выглядел, о чем он говорил толпе, как он связал свою жизнь с Иоанном и другими, видевшими Господа, и как он запомнил их слова, и что он услышал от них о Господе, о его учении и чудесах — как Поликарп принял все это от очевидцев жизни Слова и объявил это в согласии с Писанием. По дарованной мне благодати я уже тогда слушал обо всем этом со вниманием и записал не на бумаге, но в моем сердце и я размышляю об этом со тщанием по милости Божией»[18].

Насколько можно судить по «тезаурусу» процитированного пассажа, стратегия Иринея в вопросах сохранения, изложения и распространения христианского учения (которая характерна и значима для апостольской/раннехристианской эпохи) совпадала с некоторыми основными правилами, лежащими в основе устной передачи и сохранения фольклорных произведений в традиционной культуре. Подобная постановка вопроса позволяет нам рассматривать механизмы устной диссеминации христианского учения[19] и механизмы трансмиссии фольклорной словесности как изоморфные.

Вместе с тем, конечно, имел место и другой процесс: письмо и/или чтение обретали статус сакрального действия, в процессе которого «через Слово Божие» созидалось и воссоздавалось Тело Господне. Для «некнижного» крестьянства, однако, эманацией Бога был не только письменный, но и — в равной мере — устный текст.

[17] *Adv. haer*. III.4.2, цит. по английскому переводу в *Grant R. M.* Irenaeus of Lyons... P. 127.

[18] Ibid. P. 2.

[19] О взаимосвязи между устной традицией и проблематикой «books and readers», в частности, в истории восприятия раннехристианских текстов см.: *Gamble H. Y.* Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts. New Haven, Conn.; London, 1997.

Божественное Слово, воплощенное в песне и сказании считалось — в одинаковой степени — Его ипостасью. Собственно, для «невегласов» передаваемая *устно* «фольклорная Библия» воспринималась как священный текст, тогда как сказительство и/или пение воспринимались как сакральное действо. Иными словами, если в «верхних» слоях общества христианство воспринималось как религия Книги и, соответственно, письмо и/или чтение считались боговдохновенным актом, то для «простого народа» сакральный характер имели также сказительство и пение.

Вместе с тем, как хорошо известно, в славянских языках «написано» не только Писание, но и иконы[20]. Показательно также, что в словоупотреблении «некнижных» православных славян слово, обозначающее ‘писать’ было (и все еще остается) элементом опре-

[20] Так, в славянских языках слово, обозначающее «иконописание» (болг. *иконопис*, рус. *иконопись*) представляет собою композит, составленный из двух основ — ‘икона’ и ‘писать’. Формула, которой обозначается процесс покрытия существующего изображения на иконе новым слоем, новым изображением (часто на тот же сюжет, что и прежнее) — рус. *записывание иконы* — также связывает икону с представлением о письменном тексте. Любопытны в этом отношении данные, приводимые И. И. Срезневским. (*Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т 1–3. СПб., 1893–1912). В частности, в некоторых текстах XI века существительное *писатель* использовалось в значении ‘живописец’ (ζωγράφος), а глагол *писати* мог означать как ‘писать’, так и ‘изображать (о живописи, иконописи), украшать, расписывать’ (*Срезневский И. И.* Материалы... Т. 2. С. 936-937). Кроме того, слово *письмѧ* имело не только значение ‘буква’ (littera, γράμμα), но и значение ‘изображение’ (там же, С. 939). Как отмечает Б. А. Успенский (*Uspensky B. A.* The Semiotics of the Russian Icon. Lisse, 1976. P. 9–10), «семиотическая, то есть языковая природа иконы ясно осознавалась отцами Церкви и даже провозглашалась ими в качестве догмата. Особенно показательно в этом отношении проводившееся с самых древних времен (по сути, с эпохи зарождения иконописания) сравнение между иконописанием и языком, иконой и словесным текстом. Так, Нил Синайский в 5 в. писал, что иконы помещаются в церквях «чтобы неграмотный, не способный читать Священное Писание, мог бы, глядя на образы, приобщиться» вере. Сходную мысль, выраженную практически в тех же словах, находим в письме папы Григория Великого Серену епископу Марсельскому: «Что для умеющего читать книга, то образ — для глядящих на него неученых людей. Так как в образе даже неученые могут видеть, какому образцу они должны следовать; с изображения могут читать и те, кто не знает грамоты».

По данным славянских языков, терминология иконописания до сих пор «помнит» эту идею. Икона мыслится как словесный текст, записанный в виде идеограммы. Как показывает анализ профессионального словаря иконописцев, эта идея выражается в нем прямо и недвусмысленно. Об отношении к иконам как к священным книгам см. *Uspensky B. A.* Semiotics... P. 10–11.

деленных идиоматических формул. Так, например, один из символов Воскресения — пасхальное яйцо (болг. *писано яйце*) — должно быть покрашено, *расписано* (ср. *писать* ‘scribere’)[21], точно так же как ритуальный пасхальный хлеб как символ Тела Христова должен

[21] Ср., в частности, связанную с формулой *писано яйце* фразеологию, которая в болгарском языке используется в идиомах со значением ‘драгоценный, почитаемый объект’, ср.: *Гледа го [пази го] като писано яйце* (букв. Он/она хранит это/его как крашеное яйцо), *Хубав като писано яйце* (букв. Красивый как крашеное яйцо), *Обича го като писано яйце* (Любит это/его как крашеное яйцо) и др. под., см. толковый словарь болгарского языка Н. Герова (Рѣчникъ на Блъгарскый язикъ съ тлъкувание рѣчи-ты на блъгарскы и на русскы. Събралъ и изтлъкувалъ Найденъ Геровъ. Ч. 4. Пловдивъ, 1901. С. 33). Подробнее о семантике слова *писанка* ‘крашеное, расписное яйцо’ в болгарском языке см. также *Маринов Д.* Избрани произведения. Т. 1: Народна вяра и религиозни народни обичаи / Съст. и ред. М. Василева. София, 1981. [первое издание 1914 г.] С. 414–416, 426–430; о ритуальном крашении яиц и связанной с ним терминологии см. *Миков Л.* Български великденски обреден фолклор. София, 1990. С. 22–51. В русском и белорусском фольклоре лексема *писанка* также имеет значение ‘крашеное пасхальное яйцо’, см. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора. Т. III. М.; СПб., 1882. С. 113; *Сумцов Н.* Писанки. Киев, 1891; *Расторгуев П.* Словарь народных говоров Западной Брянщины (материалы для истории словарного состава говоров). Минск, 1973. С. 210; *Newall V.* An Egg at Easter. A Folklore Study. London; Boston; Melbourne; Henley, 1971. P. 177–305. Существенно в этой связи, что в своем «Сербском словаре» (1852) Вук Караджич отмечает для слова *писаљка* не только значение ‘инструмент для письма, перо’ (instrumenti scriptorii genus), но и ‘инструмент для расписывания и крашения яиц’: «из тонкой оловянной тарелочки сделан род воронки, и широкий ее конец вставлен в кусок дерева; держа за дерево, окунают узкую часть в разогретый воск и проводят ею полоски по белому яйцу, а когда яйцо покрашено, навощеные места остаются белыми» (*Karadžić V. St.* Srpski Rječnik // Sabrana Dela Vuka Karadžića. Knjiga 2. Izdanie o stogodišnici smrti Vuka Stefanovića Karadžića (1864 — 1964) / Priredio Pavle Ivić. Beograd, 1966. S. 694). В то же время, старославянский глагол *пьсати* ‘писать’ и родственные слова славянских языков (болг. *пиша*, серб. *писати*, рус. *писать*, укр. *писати*, белорус. *пісаць*, чеш. *psát* и т. д.) этимологически связаны, с одной стороны, со славянскими словами со значением ‘пестрый, разноцветный’ (рус. *пестрый*, укр. *пістрий*, болг. *пъстър*, чеш. *pestrý* и т. д.), а с другой — с греч. ποικίλος ‘пестрый, многоцветный; веселый’ и лат. *pingo* ‘окрашивать, красить, раскрашивать, расшивать, рисовать’. Сюда же относятся санскритское pēças и авестийское paēsa-, означающие форму, тип (род, вид, сорт), украшение и цвет (см. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. III. М., 1986. С. 251, 266), свидетельствующие о существовании мощной взаимосвязи между архаичными понятиями, которые они выражали. Другими словами, семантический сдвиг, связанный с понятием ‘написанный’ в индоевропейских языках, указывает на то, что это понятие охватывало круг значений, относящихся к различным видам деятельности — как к тем, что были связаны с изображением и крашением, так и к тем, которые означали собственно создание и творчество.

быть не украшен, но «писан»[22]. Узор на ткани (орнамент) — тканый, вышитый — также «пишется» и рассматривается как сакральный текст[23]. В словаре традиционной культуры *Slavia Orthodoxa* все эти виды деятельности — крашение и расписывание яиц, выпечка хлеба, прядение и ткачество — рассматриваются как формы женского труда[24] и несут в себе смысл таинства рождения и возрождения/воскресения. Иначе говоря, крашение яиц, выпечка хлеба, прядение/ткачество и чтение/письмо — все эти виды деятельности составляют, как кажется, единый ряд в общей системе символов, и выступают синонимами Боговоплощения. В этой перспективе естественным представляется тот факт, что центральный образ композиции Благовещения — Дева Мария — в православной традиции может изображаться за прядением[25]. В этом контексте семантический параллелизм между прядением и Воплощением проявляется очень ярко[26]. Образ прядущей Девы Марии связан, разумеется, с апокри-

[22] Ср. семиотику понятия «написанный» в таких формулах, как *писан (шарен) каравай*, *писан (шарен) колак*, *писан (шарен) хляб* для обозначения украшенного хлеба, пирога, что демонстрирует связь лексемы *писан* в некоторых болгарских диалектах с семантикой ритуального хлеба. См. также *Маринов Д.* Народна вяра... С. 417–425; *Миков Л.* Великденски фолклор... С. 52–73.

[23] См., в частности, такие формулы для описания женской красоты в традиционных рождественских колядках, как *писани поли* ‘вышитые, или пестрые юбки’, *писани ръкави* ‘вышитые, или пестрые рукава’, *писани пазви* ‘вышитые, или пестрые вороты’ и под., которые также ассоциируются с семантикой ‘письма’. Сходный стереотип находим в некоторых русских и белорусских диалектах, см. материалы словаря Туровских говоров (Тураўский слоўник / Сост. А. А. Крывицки, Г. А. Цыхун, И. Я. Яшкин, П. А. Михайлаў. Минск, 1985, особенно Т. 4. С. 52). Подробнее о мотивах орнамента как тексте, закодированном в ткани, и о символических значениях цвета в традиционном ткачестве и/или вышивке см.: *Михайлова Г.* Костюмът в българската обредност // Обреди и обреден фолклор. София, 1981. С. 52–84.

[24] О распределении видов труда между мужчиной и женщиной в традиционной культуре *Slavia Orthodoxa*, в частности, о женских занятиях, см. *Кабакова Г.* Женщина // Славянские древности. Т. 2: Д — К. М., 1999. С. 205–208.

[25] Древнейшую иконографическую версию диалога между Архангелом Гавриилом и прядущей Марией в культурной сфере *Slavia Orthodoxa* находим на мозаиках XI в. собора св. Софии в Киеве. Образ прядущей Марии приобретает функцию «женской» версии таинства Воплощения и в Устюжском иконографическом типе Благовещения. На наиболее ранней иконе этого типа, датируемой временем между 1119 и 1130 гг., Иисус изображен в утробе Богородицы, в то время как Мария с пряжей красных ниток обращена к Архангелу, появляющемуся справа от нее.

[26] Данный иконографический тип Благовещения (с пряжей) находит соответствия также в западной традиции. Любопытные примеры можно найти на фреске XII в. из церкви Сан Педро де Сорпе (Каталония), где великолепный образ Богоматери —

фическим Первоевангелием Иакова (11:1–3), согласно которому в день Благовещения она пряла нить для пурпурной Храмовой завесы[27]. Имеется в виду следующий пассаж (гл. 10–12): «Тогда было совещание у жрецов, которые сказали: сделаем завесу для храма Господня. И сказал первосвященник: соберите чистых дев из Рода Давидова. И пошли слуги, и искали, и нашли семь дев. И первосвященник вспомнил о молодой Марии, которая была из рода Давида и была чиста перед Богом. И слуги пошли и привели ее. И ввели девиц в храм Господнен (так! — *Ф. Б.*). И сказал первосвященник: бросьте жребий, что кому прясть: золото, и амиант, и лен, и шелк и гиацинт, и багрянец и настоящий пурпур. И выпали Марии настоящий пурпур и багрянец, и, взяв их, она вернулась в свой дом. В это время Захария был немым, заменял его Самуил (пока не стал Захария снова говорить). А Мария, взяв багрянец, стала прясть.

И, взяв кувшин, пошла за водой; и услышала голос, возвещающий: Радуйся, благодатная! Господь с тобою; благословенна ты между женами. И стала оглядываться она, чтобы узнать, откуда этот голос. И, испугавшись, возвратилась домой, поставила кувшин и, взяв пурпур, стала прясть его. И тогда предстал перед нею ангел Господнен (так! — *Ф. Б.*) и сказал: «Не бойся, Мария, ибо ты обрела благодать у Бога и зачнешь по слову Его». Она же, услышав, размышляла, говоря сама себе: «Неужели я зачну от Бога живого и рожу, как женщина любая рожает?» И сказал ангел: не так, Мария,

с веретеном в руке — изображен в центре композиции рядом с Архангелом Гавриилом. Примечательное сходство как с каталонской фреской, так и с «Устюжским Благовещением» различимо в шедевре начала XIV в. «Дева Мария за прядением» верхнерейнского мастера — Мария изображена с младенцем Иисусом в утробе, сидя рядом с прялкой, так что нить пряжи пересекает на изображении утробу с младенцем.

[27] Согласно руководству для иконописца, составленному Дионисием Фурнийским, сцена Благовещения должна изображаться следующим образом: «Пресвятая Дева стоит перед седалищем, голова ее слегка наклонена. В одной руке она держит веретено, на которое намотана шелковая нить; правую же свою руку она протягивает к Архангелу Гавриилу, который стоит перед нею, благословляя ее десницей, а в шуйце держа копье. Над домом небо, а из него исходит Святой Дух в луче света, падающем на голову Девы». (Цит. по английскому переводу в: The «Painter's Manual» of Dionysius of Fourna / Transl. and commentary by P. Hetherington. Torrance, CA, 1996. P. 32).

Подробнее об эволюции иконографической традиции изображения Благовещения см.: *Maguire H.* Art and Eloquence in Byzantium. Princeton, NJ, 1994. P. 11, 45–52, 54–56, 63–64, 105–106, 109, а также монографию: *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1–2, М., 1998, особ. Т. 1. С. 25–28, 58, 111, 115–123.

но сила Всевышнего осенит тебя, потому и рожденное тобой Святое наречется сыном Всевышнего. И наречешь ему имя Иисус, ибо Он спасет народ свой. И сказала Мария: Я — раба Господа, да будет мне по слову твоему.

И окончила она прясть багрянец и пурпур и отнесла первосвященнику. Первосвященник благословил ее и сказал: Бог возвеличил имя твое, и ты будешь благословенна во всех народах на земле. Обрадовавшись, Мария пошла к родственнице своей Елизавете»[28].

Мифологическую основу этого рассказа некоторые исследователи возводят к архетипическому образу Великой Матери, которая прядет свое потомство из себя самой и таким образом дает человечеству воплотиться и одевает его[29]. С этой метафорой мы имеем дело во множестве славянских загадок. Прялка выступает в них аллегорией матери, прядущей нить жизни, в то время как веретено символизирует растущего в ее утробе младенца, ср., например: (болг.) *Майката тънее, детото дебелее. Що е то?* ‘Мать все тоньше, а дитя все толще. Что это?’ и ряд сходных загадок, в которых прялка аллегорически изображается как мать, которая прядет своего ребенка, давая ему жизнь из своего собственного тела, ср. также: *Майката посталей, детото дебелей* ‘Мать худеет, дитя толстеет’; *Майката се суше, детото се гое* ‘Мать сохнет, дитя растет’; *Майката се сиромашит, детото се богатит* ‘Мать нищает, дитя богатеет’; *Телето дебелей, кравата слабей* ‘Теленок толстеет, корова слабеет’[30]. Своими корнями аллегорический образ матери-прялки очевидным образом связан также с образом прядущих мойр — трех богинь судьбы. Устная славянская традиция все еще сохраняет глухую память о них во многих нарративных текстах и песнях на тему судьбы; сказка о «Спящей Красавице» восходит, разумеется, к тому же мифологическому сюжету.

---

[28] См.: Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии / Пер. И.С. Свенцицкой. М., 1989. С. 121. Славянский перевод Протоевангелия Иакова был, по мнению некоторых исследователей, выполнен в Болгарии в IX–X вв., подробнее см.: *Христова Б.* Протоевангелието на Иаков... ср. прим. 14.

[29] См.: *Baring A., Cashford J.* The Myth of the Goddess... P. 559–560; *Христова Б.* Протоевангелието на Иаков... С. 167, прим. 35.

[30] Все эти образцы включены в прекрасное собрание болгарских народных загадок, изданное Стефаной Стойковой: Български народни гатанки. София, 1970. С. 375.

Как уже упоминалось, в иконографической традиции Благовещения Дева Мария часто изображается за прядением (с прялкой и веретеном). Как правило, Мария держит клубок красных ниток в руке, а пряжа спускается по линии ее тела[31]. В этой связи важно отметить, что, согласно православной иконографической традиции, изображение Благовещения помещается на Царских Вратах при входе в алтарное пространство церкви[32]. Будучи универсальным женским образом входа, образ двери в данном контексте также означает таинственное зачатие Христа Логоса. Таким образом, и сами Царские Врата служат метафорой изображенного на них Благовещения[33]. Они и есть то, образом чего призваны служить — вход[34]. Царские Врата вновь (на этот раз в контексте церковного интерьера с помощью присущих ему средств визуального выражения) выражают обращенную к Марии весть Архангела Гавриила: «И зачнешь, и родишь сына». Одновременно Царские врата указывают на ключевую позицию изображенного на них события — Воплощения Слова, входящего в мир людей. При этом прядущая Богоматерь мыслится как медиатор между земным и небесным мирами, и нить в ее руках символизирует не только нить нашей земной жизни, но и нить нашего Спасения[35].

[31] Такой тип прядущей Марии появляется, в частности, в сцене Благовещения на фресках восточной стены в крипте Роженского монастыря (1662 г.), а также на Царских Вратах во многих церквях Болгарии.

[32] См.: *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons / Transl. by G. E. Palmer, E. Kadloubovsky. Crestwood, NY, 1999. P. 66, а также *Baggley J.* Festival Icons for the Christian Year. London, 2000. P. 21. О характерных чертах композиций иконостаса и Царских Врат в *Slavia Orthodoxa* и об их символике см. *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons... P. 66–69; *Uspensky B. A.* The Semiotics... P. 19 (note 6); *Florensky P.* Iconostasis / Transl. by D. Sheehan, O. Andreyev. Crestwood, NY, 1996. P. 59–69, также илл. 5.

[33] Согласно «Эрминии» Дионисия Фурнийского, образ Богородицы как «дверей» рассматривался в качестве центральной метафоры, которая непременно требовала выражения в каждом изображении Рождества Богородицы. Основой метафоры служил пассаж Езек 44:2: «Ворота сии будут затворены, не отворятся, и никакой человек не войдет ими», см.: The Painter's Manual of Dionysius of Fourna... P. 31.

[34] Православная иконография Благовещения выявляет разительное сходство символического значения «ворот» в христианской традиции и в традиционной культуре, где символика дверей связывается с образом невесты в свадебных обрядах.

[35] У балканских православных славян существует верование, согласно которому души идут на «тот» свет по конопляной или льняной нити. В болгарской легенде св. Петр получает от Бога разрешение вывести свою грешную мать из ада, дав ей конопляную или льняную нить. Эту легенду не только рассказывают, но и поют (см.: *Стоилов А.* Легенда за грешната майка // Българска сбирка. Т. VIII. 1901. № 3.

Иконописцы иногда изображали за прядением (с веретеном и/или прялкой в качестве атрибутов) не только Марию, но и Еву, в то время как Адам изображался как земледелец — копающим или за пахотой. Так в символическом языке иконографической традиции находило выражение представление о человеке как образе Бога — Садовника или Жениха (Ин 15:1). Одновременно женщина ассоциируется с садом или невестой. Муж должен пахать свою землю/жену, а его семя — взрастать в почве/утробе. С самого начала он должен быть «работником», она же должна быть «обрабатываема». Более того, образ пашущей женщины (или мужчины за прядением) есть знак «мира наоборот»[36].

Изображение Адама за пахотой и Евы за прядением относится к числу наиболее популярных сюжетов в иконографии первых глав Бытия. Как правило, они помещаются на плитах или досках у основания иконостаса в наосе церкви. Прялка и веретено изображались различными способами, но в целом сохраняли функцию классической эмблемы[37] как «Матери всего живого» Евы после изгнания ее из Рая, так и Богоматери в момент Благовещения, и указывали, таким образом, на взаимосвязь между этими двумя событиями. Помещая изображение «Матери всего живого» Евы у основания иконостаса,

С. 161–166). В болгарский каталог фольклорной сказки данный сюжет вошел под №804 (*Даскалова-Перковска Л., Добрева Д., Коцева Й., Мицева Е.* Български фолклорни приказки. Каталог. София, 1994. С. 282–283).

[36] Показательны в этом отношении некоторые славянские ритуалы, совершаемые в кризисные времена (в частности, во время засухи или эпидемии). В традиционном сознании время бедствия ассоциируется с концом света, и, чтобы восстановить естественный порядок вещей, «неправильный» мир должен быть перевернут. При этом женщины и мужчины меняются ролями: если перевернулся макрокосмос, то должен перевернуться и микрокосмос. Такая ритуальная стратегия призвана служить восстановлению первоначальной гармонии в мире. Так, согласно славянской народной традиции, обряды вызывания дождя сопровождаются ритуальной пахотой, которую совершают женщины (подробнее см.: *Толстой Н.И., Толстая С.М.* Заметки по славянскому язычеству. 2. Вызывание дождя в Полесье // Славянский и балканский фольклор. М., 1978. С. 121–123; *Толстая С.М.* Пахание реки // Славянский и балканский фольклор. М., 1986. С. 18–22; *Толстой Н.И., Толстая С.М.* О вторичной функции обрядового символа (на материале славянской традиции) // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сборник памяти Сергея Александровича Токарева. М., 1994. С. 238–255, 246–247).

[37] В частности, на миниатюре, изображающей Еву за прядением, из лицевой рукописи 1796 года, писанной и иллюстрированной попом Пунчо из деревни Мокреш близ Лома (северо-западная Болгария); а также на иконе конца XIX века из церкви св. Николая в деревне Мусомиште близ города Гоце Делчев (юго-западная Болгария).

под основной горизонтали изображений Богоматери с Младенцем и ее Сына Христа Логоса Пантократора, иконописцы артикулировали — в терминах церковной архитектоники — роль «Адамовой супружницы» в истории Творения мира. В то же время, помещение иконы Богородицы над изображением «первой Евы» в языке сакрального пространства означает Воплощение Слова и тем самым новый завет между Богом и человечеством. Как видим, образ прядущей Евы символизирует Творение, в то время как прядущая Дева Мария на Царских Вратах является эмблемой Спасения. Так получает выражение не только противопоставление Марии и Евы друг другу, но и взаимосвязь двух этих образов между собой.[38] Параллелизм между Первой и Второй Евой разрабатывается тем самым не только средствами поэтического языка литературной или устной традиции, но и средствами визуального искусства, где образ пряхи воспринимается как икона материнства[39]. При этом образ Евы-пряхи функционирует как имплицитный прототип образа прядущей Девы Марии.

3. Параллель Ева/Мария в раннехристианской экзегезе

Изучая эволюцию христианского учения о Деве Марии, о. Иоанн Мейендорф сосредоточился на корнях идеи Непорочного зачатия, которая, по Мейендорфу, напрямую следует из восприятия Марии как Второй Евы[40]. В отношении этиологии параллели Ева/

[38] Показательна в этом отношении исходная семантическая близость лексем со значениями ‘текст’ и ‘ткань’: ср., например, термин «плетение словес» в славянской книжности. Аналогичным образом, в латинском языке *texo* значит ‘ткать’, тогда как *textus* — ‘сотканный материал’. Тем самым прядение — как этап процесса изготовления ткани — сопрягается с «чтением» как стадия «усвоения» текста и, в определенном смысле, его «совершения». Отсюда понятно, почему Дева Мария зачинает своего Сына Логоса «прядением» или «чтением»: в языке мифопоэтической образности оба действия оказываются синонимичными.

[39] См. также в этой связи *Badalanova Geller F.* The Spinning Mary: Towards the Iconology of the Annunciation: Between Christian Iconography and Slavonic Ethno-Hermeneutics // Cosmos 20 (2004). P. 211–260.

[40] Говоря об образе «Новой Евы» в контексте исторического развития догматических тем в византийской теологии, о. Иоанн Мейендорф указывает на то, что «уже в эпоху Юстина и Иринея в ранней христианской традиции утвердилась параллель между 2-й главой книги Бытия и рассказом о Благовещении в версии евангелиста Луки, а также противопоставление двух дев, Евы и Марии, как символов двух возможных для человека путей использовать данную ему свободу: в одном случае поддаться дьяволу, польстившись на ложное обожествление, в другом случае — сми-

Мария позиция Мейендорфа близка позиции Д. Г. Ньюмэна, утверждавшего, что ипостась Богородицы как Второй Евы является «важнейшим продуктом резидуального учения античности, восходящему корнями к древнейшим временам» (the great rudimental teaching of Antiquity from ist earliest date)[41].

Наиболее ранние фиксации идеи уподобления Марии Еве обнаруживаются, как кажется, в послеапостольскую эпоху, в частности, в писаниях отцов Церкви. Идея такого уподобления была выдвинута в рамках ранней мариологии одним из первых христианских философов — св. Юстином Мучеником (ум. 165) в «Диалоге с Трифоном». Рассматривая пути, которыми Иисус Христос явил нам «все то, что мы поняли из Писания по Его благодати», св. Юстин задается вопросом о том, как «Он воплотился от Девы Марии»[42]. Затем он размышляет о символических значениях Благовещения как предвестия грядущего Спасения человечества. При этом Юстин подчеркивает, что Иисус Христос «стал человеком, родившись от Девы, чтобы тем же путем, каким по искушению змея было положено начало греху, произошло бы и его истребление»[43]. Тот текст, который считается первоначальным зерном сравнения Марии с Евой как теологической идеи, звучит следующим образом: «Ибо Ева, непорочная девица, приняла в себя слова змея и произвела на свет грех и смерть, тогда как Мария Дева приняла в себя веру и благодать, когда ангел Гавриил принес ей благую весть о том, что Дух Божий сойдет на нее, и сила Всевышнего осенит ее, и что Святое Дитя, что

ренно принять Божью волю» (*Meyendorff J.* Byzantine Theology... P. 146–147). Мейендорф отмечает также, что «хотя после Эфесского собора концепция Новой Евы была вытесенена почитанием Марии как Богоматери, или Богородицы (Theotokos), на протяжении всего византийского периода она присутствует в патристической традиции как образ той, которая от лица всего павшего человечества была способна принять приход нового закона» (Ibid. P. 147).

[41] Выражение «резидуальное учение» (rudimental teaching), как поясняет Д. Г. Ньюмэн, подразумевает «самый общий (prima facie) взгляд на ее [Богородицы] личность и роль, широкий охват ее образа, тот аспект, в котором она предстает нам в писаниях Отцов. Она — Новая Ева» (*Newman J. H.* The New Eve... P. 13, ср. прим. 6. Признавая заслуги Д. Г. Ньюмэна в изучении параллели (и/или антитезы) Евы/Марии, М. О'Кэррол замечает, что «происхождение идеи о том, что Мария была Новой, или Второй Евой, трудно определить» (*O'Carroll M.* Theotokos… P. 140).

[42] *Justin Martyr* The Dialogue with Trypho / Transl., introduction and notes by A. Lukyn Williams. London; New York; Toronto. 1930. P. 208.

[43] Ibid. P. 210.

родится от нее, есть Сын Божий, ответив ему: Да будет со мной по слову твоему» [44].

Субструктура приведенного пассажа строится на отчетливом противопоставлении двух центров. Один из них связан с интерпретацией темы Сотворения мира (и, в частности, первородного греха) в противопоставлении теме Воплощения Слова Божьего; другой центр связан с изложением события Благовещения как грехопадения «наоборот». Таким образом, слово, произнесенное змеем, производит грех и смерть, произнесенное же посланником Бога Архангелом Гавриилом оно производит на свет веру и благодать и спасение от смерти. Существенно однако, что в обоих случаях девичья утроба — Евы ли, Марии ли — рассматривается как почва, в которую падает слово-семя, чтобы принести плод. Тем самым образы двух дев не только антитетически противопоставлены друг другу, но и схожи друг с другом. Продолжив начатую выше цитату из сочинения Юстина, можно видеть, что сравнение Марии с Евой служит метафорическим мостиком между Ветхим и Новым заветами: «И ею был рожден Он, о котором мы испытали столь многое сказанное в Писании, через которого Бог уничтожает змея и тех ангелов и человеков, которые ему уподобились, тем же, кто раскаивается в своих дурных делах и верит в Него — тем дает Он избавление от смерти»[45].

Исследователи, изучавшие текст св. Юстина Мученика как образцовый трактат о параллели Мария/Ева, неизменно отмечали, что последний процитированный пассаж перекликается с библейским «И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пяту» (Быт 3:15), сопрягая, таким образом, свидетельства Ветхого и Нового заветов об истории человечества. Как будет показано ниже, данное утверждение станет постоянным компонентом всякой попытки определить суть параллелизма Мария/Ева. Более того, данный пассаж сохранится в истории мысли не только в качестве устойчивого элемента теологического осмысления образа Девы Марии как Новой Евы, но и в качестве субструктуры традиционных ритуальных практик, связанных с днем Благовещения.

[44] Ibid.
[45] Ibid.

Приведенная цитата из «Диалога с Трифоном» содержит целую серию утверждений, связанных с философскими и религиозными течениями эпохи Юстина Мученика. Так, Юстин выдвигает субструктуру «Искупление через Воплощение» как общехристианскую парадигму, имплицитно строящуюся на параллели между Евой и Марией, причем соотносит мотив первородного греха с мотивом инкарнации Слова.

Как видим, св. Юстин строит свое рассуждение на цепочке последовательных утверждений:

1) Ева была девицей, Мария также;

2) *девица* значит ‘непорочная’;

3) как Ева, так и Мария зачала Слово, сохранив девственность.

Однако ни в одном из двух случаев (ни у Евы, ни у Марии) причиной зачатия не было мужское семя. Таким образом, можно, вероятно, предположить, что оба сюжета — и Благовещение Богородицы, и Падение «Матери всего живого» — имеют в основе общую модель, а именно, мотив чудесного зачатия. Кто же был «чудесным плодом»?

Показательно, что когда Юстин обсуждает религиозный контекст теологемы Воплощения Слова, в его рассуждении появляется известное беспокойство и напряжение. В сочинении «Апология и толкование христианской веры и практики» он прибегает к некоторым «параллелям христианским верованиям в мифологии язычников о сыновьях богов и их чудесным рождениям» и заключает[46]: «Моя цель — доказать, что наша вера, которую мы получили от Христа и пророков, которые были до него, есть единственно истинная и более древняя, чем все эти россказни, и что мы ищем признания не потому, что наше учение совпадает с их учениями, но потому, что оно есть истина. И истина в том, что Иисус Христос, и только Он стал Богом как единственный Сын Бога, будучи уже его Словом, его Первенцем и его Силой. По желанию Бога Он стал человеком и дал нам учение ради обращения и восстановления человечества. До того, как Он пришел как человек в среду людей, некоторые бас-

[46] См. комментарий Г. Беттенсона к его переводу этого пассажа (*Bettenson H.* The Early Christian Fathers. A Selection from the Writings of the Fathers from St. Clement of Rome to St. Athanasius. London; New York; Toronto, 1956. P. 82.

нословцы использовали поэзию, чтобы, служа тем злым духам, о которых я говорил, выдать свои мифы за истину»[47].

Знаменательно, что традиция «баснословцев» о чудесных рождениях героев[48] по-прежнему жива среди сказителей и певцов славянского (и, в частности, болгарского) героического эпоса. Так, в некоторых болгарских деревнях Бессарабии и Таврии в канун дня «Рождества Сына Божия от Богоматери» молодые неженатые парни поют, кроме традиционных колядок, в которых прославляется Рождество Иисуса Христа, также дополнительный энкомический цикл песен. Одна из этих песен[49] рассказывает о родившей героя деве. Однако в этой песне ни девица не именуется Марией, ни ее сын не именуется Иисусом Христом. О герое говорится как о «спасителе» Вселенной. Ему назначено сразиться с чудесным оленем, запершим ключи плодородия Матери-земли и/или всего живого. Нет необходимости говорить, что в этой песне не только протагонист рожден девицей, но и антагонист тоже. Приводимый ниже текст служит яркой иллюстрацией тому, как мотив чудесного зачатия интерпретировался в устной традиции болгарского фольклора. В то же время этот текст демонстрирует, хотя и имплицитно, «использование поэзии» в изложении мифа, «выдаваемого за истину». Народная песня, о которой идет речь, существует во множестве вариантов и основана на одном из наиболее популярных сюжетов как эпической, так и песенно-ритуальной традиции православных славян на Балканах. Текст песни таков:

Добър юнак с добра коня,	Добрый молодец на добром коне
Той си гони сура илена,	гонится за серым оленем,
Кък а гони да я фани.	гонится, чтобы схватить его.
Отговаря сура илена:	Говорит серый олень:
— Ни е илена за гонени,	— Я не олень, которого можно загнать,
за гонени й ловени,	загнать и поймать,

[47] Цит. по английскому переводу Г. Беттенсона (*Bettenson H.* The Early Christian Fathers... P. 82–83).

[48] См.: *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность. М., 1976. С. 205–240.

[49] Согласно местной традиции, только юношам, которые достигли брачного возраста, положено ходить колядовать. Вместе с тем следует отметить, что обычное право запрещало парням, которые не колядовали, свататься; жениться могли только те, которые колядовали на Рождество.

чи е илен от дивойка,	ведь рожден я от девицы,
от дивойка първескинка,	девицын я первенец,
тя засука първо мляко.	вскормлен первым ее молоком.
Отговаря добър юнак:	Отвечает добрый молодец:
— Не е юнак за лъгани,	— Я не молодец, которого можно обмануть,
за лъгани, за мамени,	обмануть и обвести,
чи и юнак от дивойка,	ведь рожден я от девицы,
от дивойка първескинка[50].	девицын я первенец.

Как можно видеть, устная традиция, против которой св. Юстин Мученик боролся более чем восемнадцать столетий назад, по-прежнему жива среди крестьян Юго-Восточной Европы. С другой стороны, процитированный текст свидетельствует о том, насколько сильна среди православных славян была культурная традиция почитания Девы. Текст показывает также, насколько сложным был процесс формирования идеи Непорочного Зачатия, и приводит к заключению, что всякая попытка понять культ Богородицы в узко ограниченных рамках обречена на неудачу.

Возвращаясь к эпохе II в., обратимся вновь к фигуре Иринея Лионского, который предпринял дальнейшую разработку антитезы/параллелизма «Ева/Мария». В сочинении «Против ересей» (кн. 3), Ириней размышляет о «Воплощении-как-Искуплении» и останавливается на «искуплении греха Евы Марией», обосновывая свой подход следующим образом: «Ибо что было связано, не может быть развязано, если не вынуть веревки из узла так, что вторая развяжет первую и первую высвободит вторая: и так достигается, что вторая веревка дает первой выход из узла и у второй есть место для первой»[51].

Терминология Иринея в приведенном отрывке примечательна; она указывает на то, что концепция «Воплощения-как-Искупления» получает определенное типологическое развитие. В этом контексте образ Девы Марии как Второй Евы оказывается не только логически

[50] Запись была сделана болгарским фольклористом Николаем Кауфманом в апреле 1967 года в деревне Новые Трояны (Болградский район Одесской области, Украина). Песню исполнила 67-летняя болгарка Стефанида Васильевна Серт, которая родилась и выросла в той же деревне (*Кауфман Н.* Народни песни на българите от УССР и МССР. Т. 1–2. София, 1982. С. 553, тексты №868, 869 и 870); см. также текст №83 в собрании братьев Миладиновых (*Миладиновци Д. и К.* Български народни песни собрани от братья Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина в Загреб в книгопечатницата на А. Якича. Загреб, 1861).

[51] *Grant R.M.* Irenaeus of Lyons... P. 140, прим. 21, 22.

естественным, но и необходимым. Выдвигаются два противопоставленных друг другу и все же параллельных сюжета. Один основан на мотиве грехопадения, причем грех описывается как завязанный узел; в центре другого сюжета — понятие искупления, призванного развязать узел. Первый сюжет имплицитно подразумевает ветхозаветный рассказ о Грехопадении, в то время как второй сюжет является его противоположностью. В фокусе первого сюжета находится образ Евы, в то время как в фокусе другого сюжета — Богоматерь: «Дева Мария, как и Господь, проявляет послушание, когда говорит: «Се, раба Господня, да будет мне по слову твоему» (Лк 1:38), Ева же — непослушание, так как она вышла из повиновения во время своего девства. Ибо если Ева имела Адама мужем, но все же была девственна <...>, и непослушанием навлекла смерть на себя и на все человечество, то Мария, также имея назначенного ей мужа и все же девица, явила послушание и стала причиной спасения для себя самой и для всего человечества. <...> Так узел Евиного непослушания был разрешен благодаря послушанию Марии, ибо узел, завязанный девой Евой в ее неверии, был разрешен верою Девы Марии»[52].

Разбирая сюжет грехопадения в его ветхозаветной версии, св. Ириней отмечает, что «вся сила проклятия, однако, пала на змея, введшего их (Адама и Еву) в искушение». Ириней сравнивает формулировку проклятия змею с тем пассажем в Новом Завете, где «Христос то же «скажет и тем, которые по левую сторону: идите от меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (Мф 25:41), указывая таким образом на то, что вечный огонь был уготован в первую очередь не для человека, но для того, кто ввел его в искушение». Другими словами, в рамках аллегорезы христианской типологии в версии Иринея Лионского новозаветный сюжет проклятия и свержения дьявола силою слова Христа Логоса интерпретируется как параллель ветхозаветному сюжету проклятия змея и изгнания его Богом-Отцом из Рая.

Цель дальнейшего изложения — выяснить, следует ли данный параллелизм по-прежнему рассматривать не более как теологическую конструкцию или — принимая во внимание фольклорные и этнолингвистические данные, собранные в недавнее время в Юго-

[52] Ibid. P. 140–141.

Восточной Европе — надлежит смотреть на него иначе и предположить, что рядом с параллелью, выдвинутой Иринеем Лионским, существовала (и все еще существует) альтернативная реализация той же идеи в народной культуре. И если такое предположение верно, какими путями эта идея передавалась? Сохраняет ли устная традиция «в памяти» гипертекст той традиции, из которой Ириней черпал свои взгляды?

Существенно, что болгарская фольклорная традиция до сих пор сохраняет отзвуки этой темы. Так, верят, что Грехопадение совершилось в праздник Благовещения; поэтому история о «том, как змей прогнали из Рая» в этот день не только рассказывается, но и разыгрывается на языке ритуала, в котором обязаны принять участие все «Евины дочери». В день, когда, как считается, Мать всего живого Ева послушалась совета змея и когда Богородица услышала слова Божьего посланника, все женщины деревни должны принять участие в особом ритуале «изгнания змей»[53]. Более того, в некоторых деревнях (в частности, в д. Стакевцы и Репляна на северо-западе Болгарии, Виноградy и Златолист на юго-западе страны, Доситеево и Враница в юго-восточной Болгарии, а также во многих деревнях болгарских поселенцев в Бессарабии и Таврии) считается — судя по отдельным комментариям, сопровождающим собственно ритуальные действия — что «изгнание змей» должно отменить «первородный грех». Нет нужды говорить, что змея воспринимается как воплощение зла, в то время как изгоняющая ее женщина приобретает статус, противопоставленный статусу «Первой Евы». Во время ритуала женщина должна громко выкрикивать следующий текст: «Змеи, уходите! Благовещение прогоняет вас!» В некоторых регионах Болгарии существует, однако, особая версия этого «женского» заклинания, в котором слово со значением ‘змея’ заменяется именем *Ева*:

[53] Подробнее об обычае изгнания змей см. «Благовець» в толковом словаре болгарского языка Н. Герова (Рѣчникъ на блъгарскый языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на блъгарскы и на русскы. Събралъ, нарядилъ и на свѣтъ изважда Найденъ Геровъ. Ч. 1. Пловдивъ, 1895 С. 44); *Маринов Д.* Народна вяра... С. 526–528; *Лулева А.* За символиката на вещите в два пролетни обичая // Българска етнология. 1–2. 1998. С. 79–94; *MacDermott M.* Bulgarian Folk Customs. London; Philadelphia, 1998. P. 194.

Ево! Аз като съм в доле,	Ева! Когда я внизу в логу,
Ти да си в поле.	Ты будь в поле.
Аз като съм в поле,	Когда же я в поле,
Ти да си в доле[54].	Ты будь в логу.

В этом случае ритуальный диалог с Евой = змеей обладает ритмическими и аллитерационными свойствами фольклорного песенного стиха, основанного на определенных речевых формулах. Можно, далее, полагать, что в системе традиционной народной культуры *Slavia Orthodoxa* приведенное заклинание служит родом «либретто» ритуала Благовещения, в котором имя первой женщины функционирует в качестве кода, не только порождающего ритуал, но и определяющего структурную и смысловую динамику его исполнения. Имя *Ева* в данном контексте приобретает, таким образом, двойное значение, одновременно отсылая и к ветхозаветной версии грехопадения «Матери всего живого», и к утверждению св. Иринея о том, что «вся сила проклятия, однако, пала на змею», введшую Еву в искушение (см. выше).

Такой сценарий подразумевает, как уже говорилось, что празднование Благовещения, в частности, исполнение ритуала «изгнания змей» среди православных славян на Балканах воспринимается как строго «женский» комплекс обычаев.

Как показывают полевые исследования, эта традиция все еще сохраняется у болгар. Больше того, люди верят, что чем громче женщины будут выкрикивать свои заклинания в праздник Благовещения, тем меньше змей будет летом. Верят также, что после Благовещения дьявол-змей исчезнет с территории «Евиных дочерей» — его прогонят женские голоса. Тут существенна функция голоса/речи. Очевидна параллель как с представлением о творческой силе голоса Бога (во время творения Вселенной), так и с представлением о деструктивной силе голоса змея (в сюжете Грехопадения). Иначе говоря, если в ветхозаветной версии Творения голос соблазняющего змея вызывают ослушание Евы, в болгарской фольклорной традиции слова Евиного потомства отменяют первородный грех и его вхождение в человеческий мир. Следовательно, в этом обычае ветхозаветный рассказ о Грехопадении приобретает свою противопо-

[54] Более подробное описание ритуала см.: *Венедиков И.* Митове на българската земя: Медното гумно. София, 1995. С. 242–244.

ложность; голос играет при этом решающую роль: благодаря ему каждая женщина есть одновременно и «Ветхая» и «Новая» Ева.

Как показывает проведенный выше анализ, тема Благовещения функционирует в контексте традиционной болгарской культуры и как корпус определенных фольклорных метафор, и как сценарий определенных ритуальных действий[55].

Возвращаясь вновь к писаниям отцов Церкви, обратимся к интерпретации параллели Ева/Мария Тертуллианом (III в.). Тертуллиан внес ощутимый вклад в мариологию и усиленно размышлял о «непорочном зачатии», связывая эту идею с божественным материнством. В его рассуждениях типология Евы/Марии приобрела космическое измерение: «Бог освободил из плена образ и подобие Свое, плененные дьяволом, совершив ответное действие. Ибо в Еву, до тех пор деву, вкралось слово, причиняющее смерть; равно в деву должно было войти и Слово Божье, создающее жизнь, — дабы то, что через этот пол подверглось погибели, через тот же пол было направлено к спасению. Ева поверила змею; Мария поверила Гавриилу. Грех, который одна совершила, поверив, другая, поверив, загладила. — «Но Ева тогда не зачала во чреве своем от слова дьявола». — Нет, зачала. Ибо с тех пор слово дьявола было для нее семенем, чтобы рождала отвергнутое и *рождала в скорби* [Быт 3:16]. Родила она даже дьявола-братоубийцу. Напротив, Мария произвела на свет Того, Который некогда имел спасти телесного брата и губителя Своего, Израиль. Стало быть, Бог ниспослал во чрево Слово Свое, благого брата, дабы стереть память о брате недобром. И Христу для спасения человека надлежало выйти оттуда [из греховного состояния плоти], куда вошел человек по осуждении своем»[56].

Как видно из приведенной цитаты, точка зрения Тертуллиана сходна со взглядами Юстина и Иринея. Вновь мы видим два проти-

[55] Разумеется, сюжет изгнания змей имеет и свою нехристианскую сторону (и, несомненно, дохристианские корни). Благовещение вместе с некоторыми другими праздниками, такими, в частности, как день Сорока Мучеников (9/22 марта) и день Пророка Иеремии (1/14 мая), составляет период «змеиных праздников» по всей юго-восточной Европе. Более того, как показали полевые исследования последних полутора столетий, «змеиная» тема захватывает также женские обряды наступления весны (*Маринов Д.* Народна вяра... С. 526–530, 623–627).

[56] *Тертуллиан* О плоти Христа // Избранные сочинения / Сост. и общ. ред. А. А. Столярова. М., 1994. С. 180.

вопоставленных друг другу центра: один представлен идеей слова как творца смерти, другой — идеей слова как создателя жизни. Первый из них связан с парадигмой потомков Евы в плену у дьявола, в то время как другой зиждится на противоположной идее, а именно на идее восстановленного спасения человечества. Один связан с образом Евы, поверившей дьяволу и — парадоксальным образом — в своей вере впавшей в грех, в то время как другой представлен образом Марии. Оба эти комплекса, очевидно, рассматриваются как сосуществующие. Обе девы — Ева и Мария — зачинают через ухо. Слово — будь то самого Господа или дьявола — понимается как семя, которое должно быть посеяно. Одновременно происходят два симметричных друг другу процесса. Аллегорическое зерно первого заключено в образе Каина/Иуды, в центре же другого процесса находится образ Иисуса Христа (имплицитно сетуя на Авеля как его прототипа). Что касается «макрокосмического» измерения борьбы между «Словом Бога» и «словом дьявола», то ключевую роль здесь играет женский пол: с образом женщины оказываются связаны как Грехопадение, так и Спасение человечества, что маркирует границы земного и небесного миров. Если «Первая Ева» репрезентирует локус проклятия, то «Новая Ева» означает пришествие Христа, которому «для спасения человека надлежало выйти оттуда [из греховного состояния плоти], куда вошел человек по осуждении своем»[57]. Мотив зачатия от слова через уши служит не просто композиционной рамкой для рассуждения в тексте Тертуллиана, но составляет суть параллели Ева/Мария. Замечу, что мотив чудесного зачатия через ухо используется в некоторых магических ритуалах народной культуры, основанных на субструктуре Благовещения Матери земли. Кроме того, согласно некоторым народным верованиям, именно на Благовещение Господь благословил землю рожать и «воткнул свою палку в землю»[58]. Верили также, что девочкам следует прокалывать уши на Благовещение, так как в этот день «Божье слово коснулось уха

[57] Ibid.

[58] По словам 52-летней Иваны Николовой Куратовой, уроженки бессарабского села Кирсово, Комратского р-на бывшей Молдавской ССР (ныне Молдова), «на Благущение́ Госпудь си фърлил пръчката в земята — отишла девет педи надолу! И благуслувил да сеят. Най-напред сеят гръцкио боб. Сетне сеят мамулите, сетне белио боб. До Благущение́ се не сее. До Благущение́ и добитъка не пущат да тъпче по земята — да си починела! Да си починела земята, да не я тъпчат. Благущени́ету — голям

Богородицы», и что только в этот день операция будет безболезненной, и ранка заживет легко и быстро. Можно предположить, что этот обычай также связан с интерпретацией Благовещения в терминах народной культуры. Кроме того, мотив Благовещения Матери-земли вызывает в памяти не только тему Благовещения Богородицы, но и «благовещения» о беременности[59] любой жаждущей ребенка женщины. Ритуальное прокалывание ушей девочкам, как нам кажется, служит знаком, предвещающим их будущее материнство. Каждая женщина, таким образом, очевидно рассматривается как «грешная Ева», но одновременно и как «праведная Мария». Как видим, в болгарской традиционной культуре парадигма противопоставления образов Матери-земли и/или Марии (и/или, по сути, каждой женщины данной общины) функционирует как своего рода символический код для ритуалов празднования Благовещения. Он представляет собой «грамматическую структуру фразы ритуала»[60], то есть его «морфо-

празник, като Велигден: даже птичето полог не праи. Жеравите идат на Благущение от топлата земя... От Благущение начеват да сеят.» (зап. автора).

[59] На материале славянского фольклора можно было бы провести ретроспективный анализ символического образа Матери-земли как прототипа почитания Богородицы в качестве Новой Евы. Такой анализ мог бы продемонстрировать, насколько мощным было влияние греко-романских религиозных традиций на формирование культа Девы Марии. В частности, существует очевидный параллелизм между образом Матери-земли, рождающей хлеб и вино, и Богородицей, рождающей Сына, тело Которого символизируется хлебом, а кровь Которого символизируется вином, чем обусловлены некоторые аналогии между христианской Евхаристией и культом Диониса. Дополнительные сведения на эту тему можно почерпнуть в болгарской иконографической традиции начиная с периода Национального возрождения. Многие иконы, фрески и миниатюры этого времени, имплицитно отражая определенные фольклорные версии христианских (православных) сюжетов, демонстрируют «словарь» среднего иконописца. Используемые в этих произведениях средства выражения являются также важными свидетельствами парадигмы метафор в болгарской народной культуре этого времени. Так, согласно «Руководству по иконописанию» болгарского мастера Дичо (по рукописи XVIII века из собрания Национальной библиотеки в Софии), изображение сцены Благовещения непременно должно включать изображение колоса и/или лозы, а над фигурой Архангела Гавриила должен быть следующий текст: «Ты родишь пшеничный колос, как поле, которое не пахали». Истоки этого представления следует искать в болгарской устной традиции, в частности, в волшебных сказках и ритуальных свадебных песнях; ключевую роль играют при этом определенные формулы, такие как *неорана нива* ‘непаханое поле’ или *вита лоза* ‘завитая лоза’ как обозначения девицы/девы, в то время как *брантия* ‘заброшенное поле; неогороженный виноградник’ символизирует блудницу.

[60] *Толстой Н. И.* Из «грамматики» славянских обрядов // Ученые записки Тартусского государственного университета. Вып. 576. Труды по знаковым системам. Т. 15:

логию» и «синтаксис». Иначе говоря, в определенных обычаях образ Матери-земли воспринимается в качестве синонимического образу «Матери всего живого» Евы, с одной стороны, или Богоматери, Марии, с другой. В то же время, эти образы функционируют как универсальная модель материнства. Таким образом, в языке ритуала каждая женщина может приобретать роль Матери-земли или Евы или Марии, «связывая» при этом в один узел *humanum* и *divinum*.

Сходным образом, Благовещение предстает как череда одновременных событий: в традиционных представлениях Мать-земля в этот день теряет девственность и отдается пахарю, который становится ее «делателем» и/или мужем; одновременно другая девица, Ева, поддается на совет змея, и Дева Мария зачинает Слово Божье. Празднуя эти события, девочки меняют свой социальный статус и становятся девицами. Таким образом, в праздник Благовещения социум символическим языком ритуала «сообщает» о том, что его молодое поколение готово к материнству. В этом «космическом действе» девицы выступают дублерами не только Матери-земли, но и Евы, и Марии, и становятся при этом «почвой жизни», получившей благословение родить.

Существует, очевидно, глубинный параллелизм между славянскими ритуалами сбора урожая и ритуалами, связанными с рождением ребенка[61]. Общих черт много — как на структурном, так и на семантическом уровне. Прежде всего, они используют один и тот же символический язык, причем некоторые метафоры выполняют роль ритуальных моделей. Так что каждая женщина предстает в качестве динамического соответствия как Еве, так и Марии.

Так, в соответствии с символикой славянского фольклора, слово со значением ‘почва’ (болг. почва; ср. тж. рус. починок) используется в сочетании со словами, обозначающими ‘начинать’, ‘зачинать’ (болг. почвам, да почна / да почена, да зачна / да зачена и др.), при этом урожай воспринимается как эмблема плодородия и плодовитости.

Вместе с тем существует множество текстов, связанных с ритуалом перерезания пуповины серпом; все они апеллируют к образу Матери-земли — она рождает хлеб, который срезают также серпом. Очевидно, что если пахота воспринимается как синоним полового

Типология культуры и взаимное воздействие культур. Тарту, 1982. С. 57–71.

[61] См.: *Терновская О. А., Бадаланова Ф.* Жатвенный ребеночек. (К проблеме болгаро-лехитских соответствий) // Etnolingvistika. No. 7. Lublin, 1995. S. 63–79.

акта, то ритуал, сопровождающий рождение ребенка, рассматривается как праздник урожая-родов.

Больше того, вплоть до начала XX века женщины должны были рожать на ложе из соломы — так как Иисус Христос был рожден в хлеву и, согласно народным легендам, «в начале», в Сочельник, Он и Его Мать лежали на ложе из соломы. Именно поэтому болгары верили, что всякий христианин должен быть рожден, как Иисус — на сене, и что всякая мать должна рожать, как Мария — на сене. В Рождественский Сочельник хозяйка должна была приготовить постель из соломы — для Девы Марии и ее Сына. Таким образом любой крестьянский дом становился сакральным местом Рождества, как если бы Иисус должен был родиться именно под его крышей, и каждая деревня превращалась в Вифлеем.

Этнолингвистический подход к предмету позволяет увидеть еще одно очевидное сходство между ритуалами Рождества и обрядностью вокруг рождения ребенка. Для обозначения Рождества и рождения ребенка используются слова от одной и той же основы, ср., соответственно, церковнославянское *рождьство*, его болгарское и русское соответствие *рождество*, с одной стороны, и болг. *раждане*, рус. *рождение* — с другой. Названные лексемы связаны, в свою очередь, с основой *род-* (ст.-сл. *родъ*), имеющей семантику ‘урожай’ (болг. *родитба*, рус. *урожай*) и ‘плодородие’ (болг. *родовитост*, рус. *плодородие*), а также ‘родство’ (ср. болг. *родственик*, *род*, *рода*; рус. *родня* и др.) и, наконец, ‘отечество, родина’ (болг., рус. *родина*)[62].

Следует, наконец, отметить, что в славянских языках слова *Ева*, *Дева*[63] и *диво*[64] (как обозначение чудесного, божественного) похожи по своему звучанию.

---

[62] См.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Издание второе, стереотипное. Т. III. М., 1987. С. 490–493.

[63] Об этимологии славянских слов со значением ‘девица, дева’ (белорус. *дзева*, болг. *дева*, рус. *дева*, *девица*, серб. *дјева*, слов. *deva*, чеш. *děva*, *děvice*, пол. *dziewa*) см. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. М., 1986. С. 491; *Георгиев В., Гълъбов И., Заимов Й., Илчев С.* Български етимологичен речник. Т. 1. София, 1971. С. 330–331.

[64] Ряд ученых подвергают сомнениям этимологическое родство славянских слов, обозначающих ‘дева’ и ‘диво’, тем не менее его нельзя исключать. Так, лексему *дева* можно сопоставить с санскритским dēvás ‘бог’ и devì ‘богиня’, а также с авестийским daēva ‘старый бог; демон’. Кроме того, этот круг слов может рассматриваться как развитие индоевропейских слов со значением ‘бог’: *deivo-s (и *deiwā ‘богиня’),

Отмеченное фонетическое сходство заставляет, в свою очередь, задуматься о дальнейших сходствах на семантическом и / или семиотическом уровнях текста. Так, имя *Ева* может быть преобразовано в имя со значением ‘девица’ — *Дева*, и наоборот; равным образом, именование *Дева Мария* может быть преобразовано в *Ева-Мария*. В некоторых текстах данные именования оказываются синонимами. Это происходит в ряде устных версий первых глав Бытия и первых глав Евангелия (от Матфея, Марка или Луки). В некоторых текстах имя *Ева* может получать или прародительница, или Богородица. В то же время определение *дева* (в сочетании с именем *Мария* или без него) может придаваться равным образом Матери всего живого Еве и Богородице. Наконец, именования *Ева* и *Дева Мария* могут взаимно замещаться.

Приведу текст из деревни Котеновци (западная Болгария), записанный мной со слов Дафины Атанасовой Ангеловой (родилась в 1909 году в соседней деревне Черешовица). Согласно моей информантке, первую женщину звали Дева/Ева Мария: «Адам и Ева. Като е сътворил Бог землята, сътворил и од земля напра[в]ил Адам. Направил Адам и го пуснал у Райската градина да еде от сички плодове — там свекакви плодове има [в тази градина]. «А од една ябълка, — рекъл [Бог на Адам], — нема да ядеш! Од най-убавата ябълка нема да ядеш!» И он не ял. И така-а-а... Поседел [Адам] сам и рекъл, Бог [си] рекъл: «Не можем да държим тоа човек сам! Треба да се пущи плод на таа земля!» Зел та извадил на Адам едно од левата страна ребро — на мъжете сега нема од левата страна едно ребро![65] На мъжете! А на жените са свите ребра, а на мъжете нема едно ребро! Извадил на мажо, на Адам, едно ребро и от кал направил и Дева Мария. И я направил и ньея и ги пуснал и ухнал и она се събудила. Ухнал и у ньея и направил я от кал и ньея. И ньего така го бил направил и ухнал и он се събудил. Също и ньея така. И ин ги казал: «Тука че седите, от свичко че ядете, те от таа ябълка нема да ядете!» А оно — млого плодове! И свичко са плодове яли — като стока... А не са тру-

к которому восходят лат. deus, dīvus, греч. Διός, латыш. dìevs ‘небо; бог’ и dīva ‘чудище, чудовище’, лит. diẽvas ‘бог’; см.: *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I. С. 491 (дева, девица); 513–514 (диво); *Георгиев В. и др.* Речник... С. 381–385.

[65] См.: *Thompson S.* Motif-Index: A1275.1 (Creation of first woman from man’s rib).

дили като сега, да ядеме [х]леб и гозба. И змията се увила — една голема змия се увила у таа ябълка, дека не давал Бог да едат од ньея... А он [Адам] не ял и она [Ева/Дева Мария] не яла! Казал ин ги Бог — и ньема да [ядат]! А они са били облечени [с косми]! Като козите сме били! Коса си е било — те, като козите![66] Като козите сме били. Са били и они... А [Бог] като казал: «Нема да ядете!», а змията рекла: «Що от всички плодове ядете, а от тия не щете?», а она [Ева] зела, та откинала един [плод], една ябълка и разрезала и дала [на мъжа] и му рекла да яде и он, и Адам. А она нали жена, она по-сръчна, она глътнала [хапката]. Глътнала това она [жената]...»

В самом деле, в некоторых фольклорных версиях Благовещения и Рождества Дева Мария именуется Евой.

Следующий текст может служить иллюстрацией дальнейшего развития отмеченной тенденции. 89-летняя Тота Дончева Колева из деревни Васил Левски (община Карлово, южная Болгария) рассказала мне следующее: «Адам и света Богородица са биле двамата... На света Богородица са викали Йева. Света Йева Мария. Да — така е било! Света Йева Мария тя е била при Адам. И то от много [хора] съм чула, че... — лъжеа ли ме, де...?! — че си станала [трудна] от Адам, та родила Млади Бога. Добре, ама от други съм чула, по-стари ора, че съ казувало, че била станала [трудна] на Адам от навущавата, от навущаата... била. Така било речено — от навущата. Прала ли ги е? На тях ли седнъла? И станала във положение. И родила Млади Бога. Ея! Сега кък да ти кая друго, казъм?... Сега можеш ли да повярваш това? Аз като стара жена да ти кажа, мойш ли да повярваш, че така мой да стане...»

Из приведенного текста явствует, что имена Ева и Дева Мария используются как синонимы. Таким образом, фонетическое сходство *Ева — Дева* подчеркивает библейскую симметрию и воплощает собой корреляцию между ветхо- и новозаветными свидетельствами об истории человечества. Это позволяет, как кажется, предположить, что в контексте славянской и балканской устной традиции фольклорные ипостаси Евы и Марии восходит к метафорической образности эпохи раннего христианства. Действительно, фольклорное понимание параллелизма Ева/Мария поразительным образом

[66] См.: *Thompson S.* Motif-Index: A1281.2 (Man at first covered with hair).

«пересказывает» (разумеется, в терминах фольклорной поэтики!) сложную концепцию ученой теологии отцов Церкви.

Более того, в некоторых болгарских легендах вокруг темы Благовещения говорится о том, что Дева Мария зачала Иисуса Христа, съев яблоко в день Благовещения. Так фольклорная традиция вновь подтверждает понимание Девы Марии как Новой Евы. Многие народные легенды о чудесном зачатии могут быть возведены к аналогичному мотиву. В частности, существует распространенное верование, согласно которому бесплодная женщина чудесным образом может зачать после того, как скушает яблоко в праздник Благовещения. В деревне Горни Воден близ Пловдива есть даже церковь «Золотое Яблоко». Бесплодные женщины совершают туда паломничество, чтобы помолиться Богоматери о даровании чада. Почему эта церковь называется «Золотое Яблоко»? Потому что перед храмом растет яблоня с особыми плодами: если женщина, страдающая бесплодием, съест яблоко с этого дерева в день Благовещения, она чудесным образом зачнет. Яблоко она получает вместе с благословением священника. Давая женщине яблоко, священник благословляет ее «во имя Девы», даруя ей таким образом плодородие. Таким образом, библейский рассказ о Еве как Матери всего живого коррелирует с культом Девы Марии как Святой Матери.

Культурный фон данного мотива включает также широко распространенную у южных славян легенду об Архангеле Михаиле, согласно которой он, именуемый *душевадникът* (‘тот, который вынимает душу из тела’), нисходит с небес на землю, держа в руке золотое яблоко. Это яблоко Архангел Михаил дает человеку в знак того, что ему пришла пора умирать. Яблоко катится к смертному одру, у которого порой сидит также Богоматерь, и в тот момент, когда умирающий, взглянув на золотое яблоко, улыбнется, Архангел достает свой меч. Смерть приходит с улыбкой, и ее приносит тот же плод, который (согласно некоторым версиям легенды о Сотворении мира) лишил Адама и Еву Рая и бессмертия. И тот же плод, согласно некоторым фольклорным интерпретациям темы Благовещения, стал причиной рождения Нового Адама — Иисуса Христа. Так один и тот же плод лишает человека бессмертия и вновь ему его возвращает.

Таким образом, пространственный цикл «Рай → земная жизнь → Рай» обретает завершенность. И образ Девы Марии как Новой Евы служит символом космической целостности.

4. Заключение

Параллель между Евой и Девой Марией, сформулированная прежде всего как тезис ученой теологии в сочинениях отцов Церкви, в определенных формах присуща также народным верованиям православных славян. В этом смысле, ученая теология как бы превращается в фольклорный конструкт, в то время как теологическая идея «становится» устным текстом. Однако можно ли быть уверенными в том, что истоки названного параллелизма нужно искать только в контексте «письменной» теологической мысли?

Как нам кажется, параллель Ева = Дева (Мария) сохраняет некий дискретный гипертекстуальный узел архаических культурных моделей. Данный феномен демонстрирует не только метаморфозы определенной теологической идеи на протяжении столетий, но также трансмиссию этой идеи в «высоких» и «низких» стратах общества. Славянская устная традиция и есть подтверждение этому.

Наконец, фольклорные интерпретации параллели Ева = Дева (Мария) выявляют некоторую парадигму традиционных концептов, соотносимых не только с христианской образностью, но и с античными мифологическими сюжетами, восходящими к культу Матери-земли.

Как когда-то писал Николай Бердяев, «догмат — не внешнее откровение, не внешняя данность, а внутреннее откровение, озарение, имманентное человеческому духу. Догматические формулы давали лишь онтологическую транскрипцию религиозному опыту, были демократическим выражением и закреплением устойчивых и вечных элементов религиозного опыта. И в догматах есть абсолютная, непреходящая истина»[67].

[67] *Бердяев Н.* Стилизованное православие // Собрание сочинений. Т. III. Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 555.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВ ИВР РАН	—	Архив востоковедов Института восточных рукописей РАН.
ар.	—	арабский.
арам.	—	арамейский.
ГАРФ	—	Государственный архив Российской Федерации.
ГИМ	—	Государственный исторический музей.
ГИМ ОПИ	—	Государственный исторический музей. Отдел письменных источников.
ГИМ ОР	—	Государственный исторический музей. Отдел рукописей.
греч.	—	греческий.
евр.	—	еврейский.
ИВР РАН	—	Институт восточных рукописей РАН.
лат.	—	латинский.
МТ	—	масоретский текст.
нем.	—	немецкий.
ОЛДП	—	Общество любителей древней письменности.
ПСТГУ	—	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.
РАН	—	Российская академия наук.
РГАДА	—	Российский государственный архив древних актов.
РГБ	—	Российская государственная библиотека.
РНБ	—	Российская национальная библиотека.
РНБ ОР	—	Российская национальная библиотека. Отдел рукописей.
СИППО	—	Сообщения Императорского Православного Палестинского общества.
СПбФ АРАН	—	Санкт-Петербургский филиал Архива РАН.
сир.	—	сирийский.
ТОДРЛ	—	Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. СПб.: Наука.
халд.	—	халдейский.
эф.	—	эфиопский.
Ad Cor.	—	Дидим, «Комментарий на 2-е послание к Коринфянам».
Adv. haer.	—	Ириней, «Опровержение всех ересей».
Adv. Marc.	—	Тертуллиан, «Против Маркиона».
AJPh	—	American Journal of Philology. (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
Ant. Jud.	—	Antiquitates Judaicae.

Aristob.	—	Aristobulus.
BETL	—	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. (Leuven: Peeters).
BFChTh	—	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus).
Bibl.	—	Bibliotheca (сочинение патриарха Фотия).
BIOSCS	—	Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies.
BL	—	British Library.
CBET	—	Contributions to Biblical Exegesis and Theology.
CCSL	—	Corpus Christianorum. Series Latina.
CEJL	—	Commentaries on Early Jewish Literature.
CFHB	—	Corpus Fontium Historiae Byzantinae.
CLA	—	*Lowe E. A.* Codices Latini Antiquiores. A Paleographical Guide to Latin Manuscripts Prior to the Ninth Century. Oxford, 1934–1966; 1971 (Supplementum).Toronto, 1985–1992 (Addenda).
Comm. Joh.	—	Ориген, «Комментарий к Евангелию от Иоанна».
Comm. Matth.	—	Ориген, «Комментарий к Евангелию от Матфея».
CPG	—	*Geerard M*. Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1–5. Turnhout: Brepols, 1974–1987.
CPL	—	*Dekkers E.* Clavis Patrum Latinorum. Ed. 3. Turnhout: Brepols, 1995.
CSEL	—	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.
CSCO	—	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
De Princ.	—	Origen, De principiis.
Demosth. Orat.	—	Demosthenes, Orationes.
E. g.	—	exempli gratia.
Ep. Arist.	—	Epistula Aristaei.
EI²	—	The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden: Brill; London: Luzac & Co.
Eus. Praep. Ev.	—	Eusebius, Praeparatio Evangelica.
FRLANT	—	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.
FTS	—	Frankfurter theologische Studien.
GCS	—	Die griechischenchristlichen Schriftsteller.
Herodot. Hist.	—	Herodotus, Historiae.
Hippolyt. De antichr.	—	Hippolytus, De antichristo.
Jacoby FGrHist	—	Die Fragmente der griechischenHistoriker / Hrsg. von Felix Jacoby.Teil 2, B. Leiden: Brill, 1986.
JAL	—	Jewish Apocryphal Literature.
JSS	—	Journal of Semitic Studies. (Oxford: Oxford University Press).
JTS	—	The Journal of Theological Studies. (Oxford: Oxford University Press).
HMML	—	Hill Museum & Manuscript Library.

JRL Syr.	—	John Rylands Library (Manchester, UK), Syriac.
KAV	—	Kommentarzuden Apostolischen Vätern / Hrsg. von Norbert Brox, Georg Kretschmar, Kurt Niederwimmer. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
LSJ	—	*Liddel H. G., Scott R., Jones H. S.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996[9].
NF	—	Neue Folge.
NHS	—	Nag Hammadi Studies.
OCP	—	Orientalia Christiana Periodica.
OKS	—	Ostkirchliche Studien. (Würzburg: VerlagEchter).
OLA	—	Orientalia Lovaniensia Analecta.
Pan.	—	Epiphanius, Panarion.
PG	—	Patrologia Graeca; Patrologiaecursus completus. Series graeca / Ed. by J.-P. Migne. Paris: Migne, 1850–1887.
PL	—	Patrologia Latina; Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. by J.-P. Migne. Paris: Migne, 1878–1890.
Plut. Alex.	—	Plutarchus, Vita Alexandri.
Plut. Mor.	—	Plutarchus, Moralia.
PO	—	Patrologia Orientalis.
Praescr.	—	Тертуллиан «О прескрипции против еретиков».
PTS	—	Patristische Texte und Studien.
RE	—	Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa / Hrsg. von W. Kroll, K. Mittelhaus. München: Druckenmüller, 1980.
RechBib	—	Recherches bibliques.
RhM	—	Rheinisches Museum.
SBL. MS	—	Society of Biblical Literature. Monograph series.
SGP	—	Syriac Galen Palimpsest (Сирийский палимпсест Галена).
SS	—	Scriptores Syri.
Strab.	—	Strabo.
SUC	—	Schriften des Urchristentums.
SC	—	Sources Chrétiennes.
S. v.	—	subvoce.
Syr	—	syri (сирийский).
Syr^{h}	—	Гераклейская версия Библии.
TGF Nauck	—	Tragicorum Graecorum Fragmenta / Recensuit Augustus Nauck. Lipsiae, 1889[2].
Theod.	—	Theodectes.
Theopomp.	—	Theopompus.
TU	—	Texte und Untersuchungen.
VT	—	Vetus Testamentum.
VTSup	—	Vetus Testamentum Supplementum.
WUNT	—	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament.
ZNW	—	Zeitschriftfürneutestamentliche Wissenschaft.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеев Анатолий Алексеевич — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Афанасьева Татьяна Игоревна — доктор филологических наук, доцент кафедры русского языка филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Бадаланова Геллер Флорентина — доктор филологических наук (Dr. habil.), приглашенный профессор *Topoi Excellence Cluster* Свободного университета Берлина (Германия).

Битнер Кирилл Андреевич — кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Бумажнов Дмитрий Фёдорович — доктор филологических наук (Dr. habil.), приват-доцент, научный сотрудник исследовательского центра CRC EDRIS университета имени Георга Августа (Геттинген, Германия).

Вартанов Юрий Павлович — кандидат филологических наук, заведующий отделом литературы стран Азии и Африки Российской национальной библиотеки, доцент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Грушевой Александр Гаврилович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), доцент Петербургского института иудаики.

Дружинина Екатерина Андреевна — кандидат филологических наук, доцент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Ермакова Лия Леонидовна — студент магистерской программы «*Religious Roots of Europe*» университета Орхуса (Дания).

Карначев Александр Евгеньевич — ассистент кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Липатов-Чичерин Николай Арсеньевич — доктор философии (Ph.D.), преподаватель Фиатирской духовной семинарии (TMES) (Волсалл, Великобритания).

Морозов Дмитрий Александрович — действительный член Императорского Православного Палестинского Общества (Москва).

Немировская Адель Владимировна — кандидат филологических наук, доцент кафедры Древнего Востока восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Пиотровская Елена Константиновна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник группы источниковедения Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук; член Археографической комиссии Санкт-Петербургского отделения Российской академии наук.

Селезнев Николай Николаевич — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Сизиков Александр Владимирович — старший преподаватель кафедры библеистики филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Смелова Наталия Семеновна — кандидат исторических наук, доцент Петербургского института иудаики, научный сотрудник проекта The Syriac Galen Palimpsest Project, Манчестерский университет (Великобритания).

Фионин Максим Владимирович — старший лаборант Архива востоковедов Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Фомичева Софья Владимировна — научный сотрудник проекта SFB 1136 «*Bildung und Religion in Kulturen des Mittelmeerraums und seiner Umwelt von der Antike bis zum Mittelalter und zum Klassischen Islam*» в университете имени Георга Августа (Геттинген, Германия).

Французов Сергей Алексеевич — доктор исторических наук, доцент, заведующий отделом Ближнего и Среднего Востока, главный научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург), профессор кафедры семитологии и гебраистики восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Центра азиатских и африканских исследований Санкт-Петербургской школы социальных и гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Фурман Юлия Владимировна — соискатель кафедры истории и филологии Древнего Востока Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Хосроев Александр Леонович — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела Ближнего и Среднего Востока Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Шухман Екатерина Олеговна — библиотекарь I категории отдела рукописей и документов Института восточных рукописей Российской академии наук (Санкт-Петербург).

Источниковедение культурных традиций Востока: гебраистика – эллинистика – сирология – славистика

Сборник научных статей

Редактор и корректор: *А. Г. Ковачевич (Маштакова)*
Верстка *И. В. Азаровой*

Подписано в печать 10.06.16. Формат 60 × 84 $^{1}/_{16}$.
Печать офсетная. Печ. л. 23,625. Тираж 300 экз.

Отпечатано с готового оригинал-макета
Типография ООО «ГАЛАНИКА», СПб., ул. Правды, д. 15.
Тел.: (812) 294-37-76; 670-56-68; www.galanika.com