

Ослабление знака в переводах библейских текстов

Б. М. Клейман

УНИВЕРСИТЕТ им. БЕН-ГУРИОНА (ФИЛИАЛ), ЭЙЛАТ, ИЗРАИЛЬ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Аннотация. Рассматривается эпизод Пятикнижия Моисеева о Якове – патриархе еврейского народа. В библейском рассказе присутствует много темных мест, которые автор статьи дешифрует с точки зрения культурологии и семиотики. Проводя типологические параллели между библейскими рассказами и героическим эпосом сибирских народов современности, автор проанализировал такие явления, как животворящие свойства Мирового Дерева, связь библейских героев с героями русских, сибирских, европейских сказок, обнаружил следы мифов и героического эпоса древних семитов в тексте Торы. Механизмом эволюции культурных мемов автор видит в семиотическом ослаблении знаков. Автор вводит термины «контаминация знаков», «расхождение знаков».

Ключевые слова: Тора, фольклор, народы Сибири, Яков, семиотика, мем, контаминация знаков.

УДК 398.21 + 398.221 + 398.224: 82-941-22.09

Контактная информация: Клейман Борис Маркович, старший преподаватель Университета им. Бен-Гуриона (Эйлат, Израиль), сотрудник лаборатории семиотики и знаковых систем Гуманитарного института Новосибирского государственного университета (ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090, Россия, xyz2003@yandex.ru)

Клейман Б. М. Ослабление знака в переводах библейских текстов // Критика и семиотика. 2016. № 2. С. 134–160.

ISSN 2307-1737. Критика и семиотика. 2016. № 2
© Б. М. Клейман, 2016

Краткая история вопроса

Первоначально библейские тексты функционировали в устной форме и являли собой компиляцию мифологических, эпических, сказочных повествований. Исполнители и слушатели этих сказаний пользовались одним языком в разных его диалектах. При унификации текстов в едином культурном концепте зарождающегося и развивающегося монотеизма в повествования вкраплялись архаичные гимны, описания свадебных и погребальных ритуалов, стихотворные формы и клише, устойчивые фольклорные поэтические обороты и идиоматика.

При контактах с соседними народами в культурный и текстовый концепты проникали иноязычные мемы. В свою очередь, устная, а с возникновением письма и письменная культура семитских народов проникала в культурное пространство соседей, создавая устойчивые, но в то же время динамичные корреляции в едином демографическом и географическом пространстве. Именно поэтому некорректно ставить вопрос о дате первых переводов будущих библейских текстов на несемитские языки – такие переводы существовали всегда, ибо всегда существовали межэтнические и интерглотические контакты: «...древневосточная традиция непосредственно повлияла на греческую музыку и поэзию», о чем свидетельствуют «недавно открытые следы значительного воздействия египетской и семитской культуры на греческую, начиная с периода, предшествовавшего микенскому» [Иванов, 1983, с. 118]. Корреляция текстов, включающих ритуалы, традиции, обычаи, «лишний раз подтверждает ситуацию многоязычия в Хеттском царстве вообще и в Хаттусе в частности» [Молина, 2015, с. 84]. Аналогичная ситуация существовала и в других, не только северных, районах Ближнего Востока.

Основной свод текстов Торы (Пятикнижие Моисеева) был кодифицирован во времена царя Иосии (640–609 до н. э.). Поэтому именно с этого времени можно говорить о первых переводах Учения (так переводится слово «Тора») как единого целого на иные языки. Но некоторые историки Библии высказываются о более поздних временах, иногда делая фактические ошибки. «В III–II веке до н. э. был сделан перевод Ветхого завета на греческий язык, – пишет многократно с грамматической ошибкой в названии еврейского кодекса М. И. Рижский, – позднее получивший после похода Александра Македонского широкое распространение на Востоке» [Рижский, 1978, с. 8]. Между тем, походы Александра Великого (356–323 до н. э.) проходили столетием раньше, нежели возникновение Септуагинты – перевода еврейской Библии на греческий язык во времена Птолемея II Филадельфа (285–246 гг. до н. э.). В действительности же разные части Септуагинты появлялись в разное время на протяжении III–II столетий до н. э. и были переведены разными людьми, поэтому значительно отличаются по языку, стилю, композиции и структуре от книг еврейской

Библии – Танаха (акроним «Тора-Невиим-Ктувим» – *Тора, Пророки, Писания*). Греческая версия Библии, известная под названием Септуагинты (*лат. Interpretatio Septuaginta Seniorum*, т. е. «перевод семидесяти старцев, мудрецов»), видимо, получила свое название благодаря «Повествованию Аристея». Рассказ написан анонимным автором в форме письма, якобы посланного греком Аристеем, придворным Птолемея II Филадельфа, своему брату Филократу. Брюс Метцгер, американский библеист и текстолог, один из крупнейших знатоков библейских текстов, писал: «Большинство ученых, которые проанализировали письмо, пришли к выводу, что автор не мог быть человеком, которым он представлялся; это на самом деле был еврей, который написал фиктивное повествование в целях повышения важности Еврейских Писаний, создавая впечатление, что языческий царь узнал об их значении и поэтому организовал их перевод на греческий язык» [Metzger, 2001, p. 15]. «Послание Аристея» описывает, как Птолемей приказал перевести священные писания евреев на греческий язык для Александрийской библиотеки. Царь посылает письмо иерусалимскому первосвященнику Элизеру с просьбой прислать опытных переводчиков. Вместе с письмом Птолемей отправляет ценный дар для Храма. Аристей во главе египетской делегации прибывает в Иерусалим и после возвращения подробно описывает Иудею, Иерусалим, Храм и храмовую службу, а также передает свою беседу с Элизером. 72 старца, равно сведущих в Моисеевом законе и в обычаях греков, по воле первосвященника, прибывают к Птолемею. Фараон устраивает в их честь пиры, продолжающиеся десять дней, в течение которых он убеждается в их великой мудрости. Затем старцев отправляют на остров Фарос, и там они переводят на греческий язык Священное Писание за 72 дня. Птолемей вместе с представителями еврейской общины в Александрии одобряет перевод, и мудрецы возвращаются в Иерусалим, нагруженные дарами. Это повествование, написанное в эпистолярном жанре «Посланий», известных в Александрии в III в. до н. э., послужило автору средством выражения мыслей, которые ему хотелось распространить среди читателей-евреев. «Аристей» описывает иудаизм как чистый монотеизм, несколько не противоречащий греческой философии, что соответствовало взглядам высших слоев еврейской общины Александрии. Датировка «Послания Аристея» спорна (возможно, II в. до н. э.). Историчность возможности такого перевода доказывается упоминанием о нем философом Аристовулом (II в. до Р. Х.)¹. Описание этого философа начинается со слов фараона, который «желая сделать приятное всем живущим на земле иудеям... решил приступить к переводу вашего (иудейского) закона и, переведя его с еврейского языка на греческий, поместить эту книгу в число сочинений» его библиотеки. Этот перевод кратко пересказывает Иосиф Флавий [Флавий, 2002, кн. 12, с. 647–

¹ См. об Аристовуле: <http://refdb.ru/look/1758324-p17.html>

650]², что говорит о распространенности во времени III–I вв. до н. э. как самого текста, так и частичных переводов иудейского Кодекса. В совокупности с Новым Заветом Септуагинта стала Библией христианской церкви, и ее текст до сих пор принят православной церковью как канонический. Количество существующих списков Септуагинты значительно: более 30 рукописей IV–IX вв. и 350 рукописей IX–XV вв. Недавно найдены отрывки Септуагинты на папирусе (большой частью II–IX вв.)» [Краткая еврейская энциклопедия, 1999, кол. 41–422 + 195]. Иначе говоря, в исторической реальности единого текста Септуагинты никогда не существовало. В нынешней кодификации Септуагинта ввела в Ветхий Завет целый ряд книг, которые никогда в еврейский канон не входили: Товит, Юдифь, книги Маккавеев, Премудрость Соломона, Премудрость Иисуса сына Сирахова; вставила в Книгу Даниила целые главы: Песнь трех отроков, Сусанна и старцы; а в Книге Иеремии существенно изменен порядок пророчеств. Таким образом, очевидно, что текст Танаха в целом и Торы в частности всегда подвергался редактуре при переводе в зависимости от идеологической – религиозной, теологической, философской, политической – конъюнктуры.

В связи с происходившими трансформациями знаки, наполненные в ближневосточном культурном концепте одним смыслом, редуцировались и наполнялись новой семантикой – греческой, общеевропейской, византийской, русской.

О методологии

Для реставрации семантического значения того или иного первознака необходимо принять во внимание несколько положений фольклористики. Человек родовой во всем своем этническом разнообразии себя, Вселенную, социум и себя во Вселенной и социуме представлял практически одинаково, независимо от планетарного местонахождения. Одинаковость развития представлений о пространстве, времени, природе, обществе и взаимоотношениях между ними исходят из первичного опыта познания бытия. Поскольку одни и те же мифологические мотивы распространены не только по всей Евразии, но и «в Океании, Австралии, в обеих Америках и в Африке» [Кузнецова, 1998, с. 20], то схожесть мифологем, структур и нередко поэтики вызвана конвергенцией, а не общим происхождением.

Основные мифологемы в фольклорных сказаниях в мировоззренческих космогониях и космографиях представляли Вселенную трехчастной – в виде Верхнего, Среднего и Нижнего Миров. Главной мифологемой, знаком-символом такого членения мира, являлось у всех народов Мировое

² Подробнее о «Послании Аристея» см. в Православной энциклопедии: <http://www.pravenc.ru/text/75976.html>

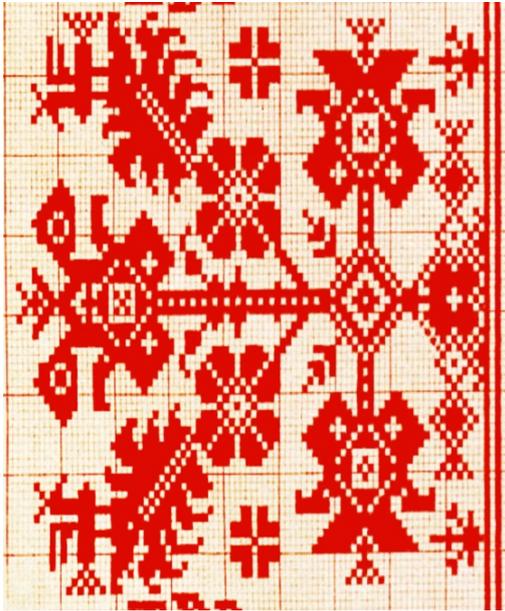
Древо с его трихотомией: кроной, стволом, корнями (рис. 1). К Миру Верхнему относились животные «небесного» хтоноса: пчелы, некоторые птицы. К Нижнему – кроты, насекомые, черви, мыши и пр. (см. подробнее: [Гамкрелидзе, Иванов, 1984, с. 490]). Мир Срединный, в котором обитал человек, в свою очередь, воспринимался дуально, ввиду присутствующей природной дихотомии: жизнь – смерть, свет – тьма, день – ночь, мужчина – женщина, зима – лето и т. п. В конкретных деталях фольклор разных этносов мог отличаться и весьма резко друг от друга, но метаэтнические мифологемы являлись общими для всех. На этот факт обратил внимание в XIX в. фольклорист и культуролог А. Н. Веселовский, который в связи с судьбой дуалистических космогоний писал: «Мы... имеем здесь дело с самостоятельным зарождением одного и того же представления в разных этнических сферах...» [Веселовский, 2009, с. 373].

Методологически обоснована и связь фольклора прасемитских народов с мифами и эпосом праиндоевропейцев. Не вдаваясь в разногласия и споры ностратиков, этимологов, историков относительно прародины индоевропейцев, заметим, что наличие хеттов, лувийцев, палайцев, тохарцев – носителей индоевропейских древних языков в ближневосточном регионе VI–IV тысячелетий до н. э. – предполагает интерглоитические и межэтнические контакты с семитскими, шумерскими, эламскими культурными концептами, следовательно, и корреляцию культур в различных ее сферах: религиозной, политической, военной, правовой, семейной и т. п. Поэтому компаративистские принципы вполне применимы и в сравнительно-семиотическом анализе фольклора разных народов.

В Пятикнижии Моисеевом следы древних мифов, сказок, героического эпоса выражены весьма не явно: знаки-мемы древнейшего культурного концепта редуцированы практически до нуля. Их включение в сакральное Писание древних иудеев состоялось при условии ангажированности архаичных текстов идеей единобожия, вековыми редактированиями в устном функционировании, составлением тематического единства Торы. Поэтому жанровые различия, имевшиеся в древнем домонотеистическом фольклоре, в современном тексте Пятикнижия стёрлись.

В недавние времена в европейском фольклоре и в современном устном народном творчестве коренных народов русского Севера, Сибири и Дальнего Востока сохранялись и функционируют по сегодняшний день мифы, героические сказания, волшебные и бытовые сказки. В актуальном дискурсе повествования сказитель, опираясь на социальную и личную память, не делает различия между жанрами. Сюжетные линии, художественные образы, мифологемы, элементы сказок и эпоса могут взаимно заменяться, дополняться, переноситься не только содержание одного жанра в другой, но и поэтизмы, стили, художественные формы и пр.

Именно по этим двум причинам в данной статье нет необходимости проводить резкую границу между жанрами.



а



б

Рис. 1. Мировое Древо далматов (а) и эвенков (б)

Рассказ о Якове в связи с евразийским фольклором

В рассказе о Якове (Иаков), самом большом и наиболее полном рассказе о патриархах в Библии, дается жизнеописание внука Авраама младшего сына Исаака. Рассказы о патриархах и родоначальии до сих пор существуют в героическом эпосе коренных народов Сибири. В фольклоре европейском этот жанр перешел из социальной памяти в память книжную: «Старшая Эдда», «Беовульф», «Песнь о Нибелунгах», «Повесть временных лет», «Калевала» рассказывают о происхождении героев и родоначальников, но, в отличие от сибирских героических сказаний, они существуют ныне только в зафиксированном на письме виде. По некоторым признакам (культ близнецов, культ дяди и племянника, поиски жены, тема родоначалия) рассказ о Якове является адаптированным к идее монотеизма героическим эпосом (см. [Пропп, 1999]). Как и положено героическому эпосу, в нем сохранились следы еще более древнего, нежели эпос, мифологического мировоззрения: Исав, старший брат-близнец Якова, «стал... человеком искусным в звероловстве, человеком полей» (Быт., 25:27), и являет собой параллель гомеровскому Полифему и русской яге: «подобно яге, Полифем – хозяин животных, но в отличие от лесных животных, которыми распоряжается яга, Полифем разводит овец, коров или коз» [Пропп, 2000, с. 71]. Яга – есть женский периода матриархата представитель Нижнего Мира, где обитают духи предков.

Цветовые признаки. Цветовая гамма, встречающаяся в древних текстах, весьма не случайна, она является знаком-синсигном (по классификации Ч. Пирса [Данези, 2010, с. 28]). Белый и черный цвета – признак inferнального нижнего хтоноса; рыжий, желтый, огненный, солнечный цвета – признак Мира Верхнего (сюда же может контекстуально и ситуативно переадресоваться белый цвет как вариант солнечного; в свою очередь, «рыжий» цвет мог стать синсигном нижнего хтоноса, как, например, рыжий цвет кота, в облике которого Осирис обезглавил змея Апопу в Нижнем Мире (рис. 2). У коренных народов Сибири черный цвет – цвет Нижнего Мира, inferнального пространства. Там обитают духи предков, у которых лица черны, одежда черна, лошади черны – они прибывают в Срединный Мир людей, чтобы увести детей (о мифологическом зачине «увод детей» см. [Пропп, 2000, с. 65–68]).

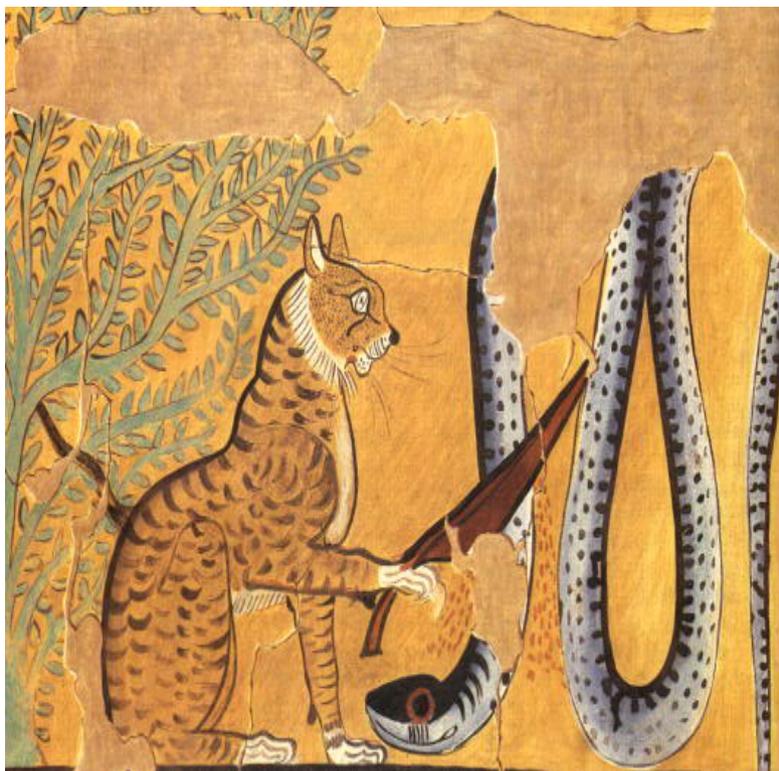


Рис. 2. Осирис поражает змея Апопу. Фреска в пирамиде Хуфу (ок. 2850–2680 гг. до н. э.)

Яга в облике родственника. Дядя-тесть Якова зовется Лаван, что в переводе с древнего и современного иврита значит 'белый'. Он, подобно кочевым предкам бурят и саха, тоже скотовод. К тому же «яга может принимать облик ближайшего родственника: тёщи, шурина, зятя, племянницы» [Пропп, 2000, с. 86]. Знакомство героя с «тетками» жены в тувинской богатырской сказке «Хайындырынмай Багай-оол» представлено абсолютно внесюжетным вставным эпизодом: «...Багай-оол пошёл, посмотрел: оказалось и вправду то три его тёщи» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 215], и объяснить его можно, лишь вписав в предшествующий сказке мифологический концепт. В европейских сказках яга нередко выступает в роли мачехи. У Гомера – Полифем, в Торе она транспонируется в образ Исава и Лавана, частично черты яги переносятся на Лею.

Свойства «яги». *Хозяйка над животными.* У эскимосов она – хозяйка подводных животных; в долганском фольклоре ей соответствует хозяй-

ка моря. В эпических сказаниях якутов и бурятов «хозяйка» покровительствует скотоводам и беременным женщинам своего рода.

Становится разрешимым спор среди библеистов о том, почему Яхвэ-Элохим принял жертву Авеля и не принял дары Каина: старший брат – землепашец и садовод, Авель – скотовод. Происхождение еврейского Бога проясняется: знак «духа-помощника скотоводов», оторвавшись от мифологического концепта и его архаики, мутировал во «Всевышнего Бога-покровителя» в новой религии. И только слабый след покровительства скотоводам и охотникам, выявленный с помощью сравнения библейского рассказа с сибирским фольклором, позволяет указать еще и на Исаака, среди двух близнецов которого любимым был звероподобный Исав.

Фертильность. В русских сказках облик яги имеет ярко выраженную физиологичность. Признаки пола в ее портрете гиперболизированы, она рисуется женщиной с огромными грудями: «Титки через грядку» (Онч. 178. Грядка – шест для полотенец и пр.); «Яга Ягишна, Овдотья Кузьминишна, нос в потолок, титьки через порог, сопли через грядку, языком сажу загребают»; «титьки на крюку замотаны, сама зубы точит». Или еще более откровенно: «Из избушки выскочила баба-яга, костяна нога, ж... жилена, м... мылена» (Онч. 8.)» (цит. по: [Пропп, 2000, с. 57]). Это соотносится с древнейшими изображениями «неолитических венер», которые находят от Испании до Байкала и Монголии (рис. 3). Но яга не живет жизнью пола, сама она бесплодна. Яга представляет стадию, когда плодородие мыслилось через женщину без участия мужчины. Ее яркая фертильность переносится на фауну: она – мать лесных зверей, их управительница, хозяйка. В Торе ей соответствует, кроме рыжеволосого Исава, зверолова и охотника, и первая жена Якова Лея: она стала самой многодетной матерью среди четырех праматерей еврейского народа, даровав патриарху шесть сыновей и дочь. Плодоносность «хозяйки» не только есть знак власти над животной природой. Она дарует плодovitость будущей праматери народа того или иного рода-племени. В якутском эпосе главный герой выбирает будущую жену из двух сестер не по внешней красоте. Праматерью народа саха стала некрасивая Ныыга Харахсын, чья «моча вскипела, как молоко белой пеной», что и послужило основой выбора Эллэя Боотура и составляет параллель всем физиологичным признакам пола яги в русской сказке, представлениям о фертильности женщины в целом. В бурятском эпосе «Айдурай Мэргэн» [1979, с. 76, стих 275–280] происходит та же история: некрасивая старшая сестра становится женой героя и родоначальницей. В древности полагалось, «что бездетный считается как бы мертвым»³. В другой якутской сказке у «дочери, имеющей рыжих коней»,

³ Комментарий РАШИ к Бытие, 30:1; взят с сайта http://toldot.ru/limud/library/humash/bereshit/vaece/vaece_205.html?template=111



Рис. 3. Вилендорфская Венера. Венский музей

подчеркиваются ярко выраженные женские признаки пола: «выпяченный живот», «страсть», «ненасытная похоть» [Предания..., 1995, с. 113–115]. Но в Пятикнижии, в отличие от русских сказок и якутских и бурятских сказаний, портрет Леи весьма скромн. Ее женские признаки как знак фертильности отсутствуют – синсигн выветрился. Но детородность Леи как указание на связь с хтоносом сохранилась в двух признаках, хотя и в ослабленном виде. Один из таких признаков – имя Леи: это название одной из плодovitых пород коров в древнем Двуречье [Учение..., 1993, с. 286]. Имя второй любимой жены Якова – Рахель означает «овечка» [Там же], но «агнец» связан в новой монотеистической вере с жертвоприношением Всевышнему, потому она и «любимая» (в европейской культуре превратившись даже в имя собственное Агнесса – знак изменился, но референт и интерпретанта остались прежними), и не столь плодovита: она принесла

Якову только двух сыновей. Иначе говоря, в прошлом «ягой» Рахель не являлась, хотя и составляет вместе с Леей художественную параллель любимым-нелюбимым дочерям в эпосе народов Сибири.

Слепота. Отметим и тот факт, что яга во многих сказках слепа: она «чует русский дух», т. е. живого человека, исключительно по запаху или, как, например, в сказке про Жихарку, имея зооморфный вид Лисы, по голосу. *Абаасы* Нижнего Мира из якутского олонхо не видят, не слышат, не узнают по запаху спрятавшегося в их доме человека Срединного Мира. Духи Нижнего Мира в бурятском фольклоре не могут найти ребенка, за которым они явились в дом к его родителям. В тувинской сказке «Два брата» зооморфные божества не реагируют на присутствие человека, пока тот сам не начал смеяться. Слепота существ, подобных яге, – явление международное. В немецких сказках у ведьмы воспаленные веки и красные глаза, т. е. у нее собственно нет глазных яблок, а есть красные орбиты без глаз. В якутских сказках у ведьмы вместо глаз красные, «как чайник», огромные пустые глазницы. Гомеровский Полифем одноглаз, а в дальнейшем ослепляется командой Одиссея. Эдип лишает себя зрения, узнав о совершенном им смертном грехе. Ицхак (Исаак), отец Якова и Исава, в окончании своего жизненного пути ослеп, т. е. уже перешел в царство мертвых. Второй знак связи Леи с древним мифом и языческим эпосом – ее «слабые глаза». Описание этого недостатка Леи отсутствует: знак, потеряв архаическую семантику, ослабел до бытового понимания (РАШИ к Быт., 29:17: «Полагая, что достанется Эсаву, она плакала») и породил большое количество теологических комментариев. Редуцированная в своем древнем смысле деталь соотносит библейскую Лею с *абаасы* из эпических сказаний саха, с духами Нижнего Мира тувинских и бурятских мифологий. В комплексе народных сказаний о предках Пятикнижие составляет один из важнейших текстов, совпадая типологически с древним фольклором народов Евразии. Сибирский фольклор, лишенный влияния христианства, помогает глубже понять семантику архаичных знаков, сохранившихся в Библии.

Магические действия Якова. Во время пребывания Якова в семье Лавана племянник ради женитьбы на возлюбленной Рахели работал пастухом семь лет; обманутый дядей женился на Лее и вынужден ради любви к ее младшей сестре отработать еще семь лет. Он увеличил количество голов скота в несколько раз: «...мало было у тебя до меня, а возросло до множества», – говорит племянник-зять Лавану (Быт., 30:30). В качестве платы за труд он требует овец и коз бурых и с пятнами. Для увеличения их поголовья Яков совершает некие магические действия.

Местонахождение Якова. Магию Яков применяет неспроста. Окружающие его кровные родственники: дядя-тесть, шурины (идолопоклонники, в дальнейшем устроившие погоню за сбежавшим от «яги» семейным кланом Якова; см. о мотиве «бегства» [Пропп, 2000, с. 298]), первая жена

Лея, имеющая черты «яги», – представители загробного царства. Прибыв в Харран на севере Месопотамии, Яков оказывается в загробном Нижнем Мире. Здесь имеется явная связь с мифологией Египта и всего Двуречья. Шумерский Энлиль, который, спасаясь от своего врага, бежал в Нижний Мир так же, как и Яков, спустился в царство мертвых, спасаясь от своего врага-брата. В Нижнем Мире египетских богов обитают Осирис – брат и соперник Сетха, туда спускается каждый вечер на своей ладье Ра. Пребывание Якова в inferнальном мире подтверждается и тем, что Яков, выполняя ту же функцию, что и Иван-царевич в русских волшебных сказках, отказывается от загробной пищи. В волшебной сказке он обязан это сделать: «приобщившись к еде, назначенной для мертвецов, пришелец окончательно приобщается к миру умерших. Отсюда запрет прикасания к этой пище для живых» [Пропп, 2000, с. 49], ибо «кто вкусил пищи духов, тот не вернется никогда». Яков упрекает своего дядю, не желавшего его отпустить:

ואילי צאנך לא-אכלתי

И овнов стада твоего я не ел... (Быт., 31:38).

При системном культурологическом подходе становится очевидным, что эта формула – древнейшее магическое заклинание, вошедшее в Тору. Однако семиозис редуцировал этот знак-формулу до полного обнуления смысла.

Магия Якова понятна обитателям Нижнего хтоноса. Она адресована им (см. далее).

Цвет животных. Нечистые по масти животные считались у скотоводов бракованными. У народов Сибири сохранилась аналогичная оценка скота в фольклоре: «Тогда Омогой с женой, не одобряя его (*Элэя, женившегося на нелюбимой старшей дочери своего тестя*), в приданое дали коней и рогатый скот некрасивой масти» [Предания..., 1995, с. 45]. Аналогичные представления отражены в сказаниях бурятов, тувинцев, у алтайских народностей. Масть животного была мифологически связана с Верхним или Нижним Миром, и чистое (белое) животное (или солнечного цвета) могло служить и в качестве жертвы, и в медицинском ритуале: в Торе пеплом «красной коровы» (т. е. *рыжей*, соотнесенной с Верхним Миром) рекомендуется Богом изгонять скверну (Чис., 19:1–6): речь идет о приготовлении из пепла «рыжей телки, сожженной с кедровым деревом, иссопом и красной (*nota bene*) нитью средства, очищающего от проказы» [Учение..., 1993, с. 315].

«*Облупины*». Получив овец и коз «некрасивой масти»: «бурую из овец, с крапинами и пятнами из коз» (Быт., 30:32), Яков «взял себе свежих прутьев белого тополя, миндаля и явора, содрал с них белые полосы, обнажив белизну, которая на прутьях» (Быт., 30:37–38). Воткнутые в водо-

пой, «в корытах перед глазами этих овец» (Быт., 30:41), откуда пили животные, они возбуждали овец и коз, и те зачинали и рождали таких же крапчатых крепких животных.

Магическую связь облупленных деревьев с мастью и плодovitостью домашней скотины отмечали многие фольклористы. Однако неясным остается 1) прутья каких именно деревьев участвовали в ритуале и 2) каков механизм передачи свойств деревьев животным?

Деревья в рассказе о Якове. Явор или каштан? Разные переводы Библии, как уже отмечалось, были подвержены различным конъюнктурам. Так, последнее из упомянутых деревьев, прутьями которых оперировал Яков, переводится в различных изданиях как «явор» [Тора, 1978, с. 38]. Аналогично и в Синодальном переводе на русский язык (Быт., 30: 32–43 и далее). «И взял себе Яков прутья тополя, орешника и каштана», – в переводе Давида Сафронова [Тора, 2014, с. 143]. Путья «белого тополя, миндаля и каштана» срезает Яков в переводе Пинхаса Гиля [Тора, 1998].

ויקח-לו יקב מקל לבנה לה ולו וערצון

И взял себе Яков прут (от каждого) *livne*, и миндаля, и *armon*...
(Быт., 30–37)

В современном иврите последнее слово в перечислении деревьев ‘армон’ означает «каштан» [Подольский, 1992а, с. 311]. Каштан как ботанический вид родственен дубу и буку. «Буковые (лат. *Fagaceae*) – семейство однодомных растений, включающее в себя около 105 видов деревьев, реже кустарников, разбитых на 10 родов... Наиболее известными родами этих растений являются дуб, каштан и бук». Явор же относится к другому роду: клён белый, или ложноплатановый, или псевдоплатановый, или явор (лат. *Acer pseudoplatanus*) – дерево, вид рода Клён, характерный для Центральной Европы на восток до Украины и на юг по горам до северной Испании, северной Турции и Кавказа. Таким образом, явор не имеет ничего общего с ареалом обитания праевреев и поэтому не входил в культурный концепт ближневосточного региона. Дуб же всегда был деревом сакральным, под ним строили жертвенники, ему поклонялись (см. далее).

Семитское слово ערמון *armon* ‘каштан’ является омофоном слову ערמון *armon* ‘дворец’. Прасемиты осознавали родственность дуба и каштана по их плодам хотя бы потому, что орехи обоих деревьев употреблялись в пищу. Учитывая одинаковость звучания (на письме разница только в одной букве *u* – *x*, которые звучали одинаково [Гранде, 1963, с. 608], сакральность Верхнего Мира переносилась с дворца на дерево. Во дворцах проживали многие боги Междуречья. Например, угаритский Балу строит себе дворец, потому что все остальные боги уже имеют дворцы [Немировский, 2000, с. 130–133]. Поэтому сакральность ‘каштана’ и ‘дворца’ совпали благодаря омофонии. Перевод Сафронова «орешник», таким образом,

преднамеренно редуцирует признак знака «святость» и является сомнительным.

Этимологически ערמון *armon* 'каштан' «chestnut tree According to most scholars derived from ערם *aram* and lit. meaning 'stripped of it's bark'. Arab. 'uram (bark of the tree), Akka. *irmeānu* (= name of a tree)» [Klein, 1987, p. 486]. В современном иврите ערום *arom* 'голый, нагой' [Подольский, 1992а, с. 310; Шапиро, 1963, с. 475]; «to lay bare, uncover, denude» [Klein, 1987, p. 486]. Другими словами, слово *armon* буквально переводится как «оголенный, обнаженный, облупленный».

Ослабление семиотического признака. Согласно семиотическому эволюционному закону ослабления признака [Проскурин, 2013, с. 63–66] выявляется последовательность: АКТ, которым в домонотеистический период являлось поклонение Мировому Древу, а затем сакральным деревьям дубу и каштану с ритуалом снятия коры с веток; → ЖЕСТ (ПОДОБИЕ), т. е. название дерева по магическому действию над ним (*aram* → *armon*) → СИМВОЛ, возникший в процессе редуцирования первичного сакрального смысла в период утверждения иудаизма: рассказ о магических действиях Якова, имя которого потеряло архаическую мифологическую семантику, но зафиксировало трудно понимаемый уже в древности след – связь «облуплин», «голизны» прутьев со свойством Мирового Древа даровать плодовитость.

Свойства Якова

Подобного рода игра слов постоянно присутствует в Танахе. При раскрытии обмана, которым Яков получил благословение своего отца Исаака, Исаак восклицает: «Не потому ли дано ему имя Яков, что он загнул меня уже два раза? Первородство моё он взял, и вот он теперь взял благословение моё!» (Быт., 27:36, Синодальный перевод). Имя «Иаков» возводят к *akev* 'пятка' [Подольский, 1992а, с. 287], 'следить' [Там же, с. 334], 'подножка' [Klein, 1987, p. 481]. Традиционно считается, что такое имя протагонисту родители дали потому, что он родился, держась за пятку старшего близнеца (Быт., 26:26). Между тем этимология его имени иная: «Иаков (евр. *ya'aqob*) – букв. «Да поддержит (бог)» [Учение..., 1993, с. 284]; от того же корня происходит имя «Акива». С момента рождения Якову приписывалась природная хитрость, которая якобы проявилась в конце служения дяде-тестю: «Постоянно подстрекаемый Лаваном, Иаков проявил старую свою склонность к обману. Он поддался искушению взять всё в свои собственные руки. Поскольку его тесть в очередной раз пытался корыстно использовать Иакова, он решил отплатить ему тем же» [Джеске, 2007, с. 235]. Эта мнимая склонность Якова ставить «подножки» возникает как интерпретанта из-за забытого смысла слова *ya'aqob*. Смена интерпретанта привела к тому, что Яков оказался «хитрым» и «коварным» в иудей-

ской среде (а в дальнейшем и в христианской) из-за метаморфозы: «Да поддержит Бог» переосмыслилось в «держась за пятку, преследователь». Но корень *aram* означает *to be shrewd, be crafty* 'быть хитрым, быть лукавым' [Klein, 1987, p. 486]; *arum* 'хитрый' [Подольский, 1992а, с. 310] является омонимом слова «обнажать». Никто более из героев Библии не «облупляет» прутьев, кроме Якова. Таким образом, *aram* 'обнажать' и *arum* 'хитрый, быть хитрым' вступают в знаковые синонимичные отношения благодаря омонимии. При дальнейшем семиозисе происходит контаминация знаков *Яков* 'хитрый, быть хитрым', с одной стороны, и «*aram – arum*», с другой. (Под «контаминацией знаков» мы понимаем семиозис, при котором два эволюционно разных знака сближаются в своей семантике.) В данном эпизоде Торы контаминация достигает свойства синкретизма – неразрывного единства: слова «каштан» – «Яков» – «наго-та» сливаются в новый единый знак – символику плодovitости.

Лютеранский взгляд на Якова

Продолжая комментарий, приходской пастор и профессор Джон Джекес обвиняет Якова в преднамеренном обмане Лавана с целью «взять всё в свои руки», т. е. совершить политико-экономический переворот в станове-нице своего дяди-тестя. Подобное утверждение сомнительно, ибо Якову явился Господь и повелел вернуться на родину в Ханаан. Обман, приписываемый пастором герою Торы, не достоин заключившего Завет с Богом будущего патриарха: «Он внял нащёптываниям своей греховной природы... Это не голос нового человека» [Джекес, 2007, с. 235]. Подобная интерпретация лишена смысла и базиса по двум причинам: 1) новое не появляется ниоткуда; текст порождается текстом; новое произрастает из старых мифологем: Яков – архаичный герой древнего эпоса, оказавшийся в Нижнем царстве предков (аналог русского героя в избушке бабы-яги); 2) Яков уже заключил Завет с Богом в Бейт-Эле (Вифиль), на нём уже лежит длань Бога: «И вот я с тобою и сохраню тебя везде, куда ты ни пойдёшь; ...Я не оставлю тебя...» (Быт., 28:15). Яков совершает символические (магические) действия, адресуясь к Верхнему Миру, который в иудаизме уже слился с монотеистической Высшей Сущностью. Здесь явное соединение нового адресата, к которому обращен ритуал, и архаичного кода – магического обряда ввиду отсутствия новых ритуалов и обрядов, которые «продиктует» Бог евреям во время Исхода значительно позже. Плодovitость в символике еще хранит образ Мирового Древа, но зависит от Бога и дается Им. Поэтому никакого «греха» на Якове не лежит. Непонимание связи Торы с древнейшим фольклором и ритуальными текстами приводит Дж. Джекес к анахронизму и ложным идеологически ангажированным утверждениям, знакам-пустышкам, лишенным всякого смысла.

Иудейский комментарий РАШИ

Одним из главных комментаторов Библии великий галахист, комментатор Талмуда рэбе Шломо Ицхаки (1040–1105 гг.; акроним РАШИ); учился в йешивах Майнца и Вормса, был духовным лидером евреев Северной Франции, родился и умер в Труа, где основал йешиву [Краткая еврейская энциклопедия, 1999, т. 7, кол. 108–112]. Авторитет РАШИ настолько высок и по сей день в иудейской среде, что его комментарии к Торе являются обязательными для изучения в религиозных учебных заведениях. Но и он не дает ответа на вопрос о древней магической стороне действий Якова с оголенными прутьями. РАШИ пересказывает текст Торы: «...обнажая белое... *Это обнажение белой (древесины) прута. Когда снимал с него кору, показывалась и обнаруживалась его белизна на месте, где снята кора*». Возможно, для необразованного в области ботаники иудея XI–XII вв. подобного рода разъяснения открывали глаза на «анатомию» деревьев и кустарников, однако признать сегодня такие «открытия» комментариями нельзя. Аналогичная примитивная позитивистская позиция проявляется у великого галахиста и далее: «...и ярились... *Самка при виде прутьев (в испуге) отступает назад, а самец случается с ней, и она ягнится подобными (т. е. пятнистыми, как прутья, которых она испугалась). Раби Ошая говорит: “Воды превращались в семя у них в утробе, и им не нужен был самец”*». Комментарий РАШИ отличается от христианского взгляда лишь тем, что пытается забытую магическую культуру подменить естественным, в меру развития научного взгляда того времени, объяснением. Если Дж. Джеске, как все теологи, рассуждает в рамках гуссерелевской феноменологии, не утруждая себя ни элементарной логикой, ни какой-либо аргументацией, то РАШИ пытается хоть как-то объяснить темный текст на бытовом уровне. Недостатки обоих комментаторов в том, что они отрывают данный эпизод Торы от культурного контекста древней эпохи.

Канонический перевод

Ошибка же, допущенная в Синодальном переводе Ветхого Завета, говорит о непонимании механизма семиозиса при культурном трансфере архаичного, периода политеизма, и мифологического сознания, сакрального знака «дуб = каштан» в русский культурный контекст. Понимание этого – и старого и нового – контекста «невозможно без привлечения филологических принципов анализа, включая установления взаимосвязи с культурной парадигмой эпохи» [Культурные трансферы..., 2015, с. 92]. Мем в новом знаке «явор» потерял не только свою древнюю семантику и признак «святость», но и синонимичную связь двух знаков «Яков»



Рис. 4. Платан восточный
(чинара)

и «каштан». В слове «явор» архаичная семантика редуцировалась до нулевого смысла и обнажила необходимость перевода именно как «каштан». Поскольку существовала альтернатива при переводе между «явором» и «каштаном» (известным на Руси), то выбор «явора» можно назвать ошибкой.

Септуагинта как источник редукции знака. Источником ошибки является Септуагинта, с которой был сделан Синодальный перевод: «ἐλαβεν δὲ αὐτῷ Ἰακωβ ῥάβδον στυρακίνην χλωρὰν καὶ καρυίνην καὶ πλατάνου καὶ ἐλέπισεν αὐτὰς Ἰακωβ λεπίσματα λευκὰ περισύρων τὸ χλωρὸν ἐφαίνετο δὲ ἐπὶ ταῖς ῥάβδοις τὸ λευκόν ὃ ἐλέπισεν ποκίλον»⁴. При переводе слово *πλατάνου* 'платан' был переведен словом «клён», чьи листья очень похожи на листья платана. В природе ареал вида охватывает Италию, Балканский полуостров (Албания, Греция, Турция), острова Эгейского моря, юг и запад Малой Азии (Турция), восточное побережье Средиземного моря (Сирия, Ливан, Израиль), острова Кипр и Крит. Под названием «чинара» широко известен в Средней Азии (рис. 4). Ясно, что перевод был осуществлен с одного культурного концепта (ближневосточного) в другой (славянский) не с сохранением семантики сакрального знака, а по совпадению иконических признаков. Архаичная семантика «священное дерево», вступившая в двуединую синонимию с «хитростью, лукавством», сменилась на неверное, но знакомое древним славянам понятие «клёна-явора».

Миндальное дерево или орешник?

Второе название *מלך* 'луз' практически везде переводится дословно: «1. миндальное дерево; 2. миндаль (плод)» [Шапиро, 1963, с. 289]. Барух

⁴ Текст Септуагинты см.: <http://www.magister.msk.ru/library/bible/greek/grkot01.htm>

Подольский дает уточнение 'луз' «миндаль (уст.)» [Подольский, 1992б, с.192]. Лишь перевод Давида Сафронова расширительно толкует слово как «орешник», что неточно и, как писалось выше, неприемлемо для сакральной семиосферы прасемитов. Это слово в форме 'лавз' встречается в «Каноне врачебной науки» Абу Али Ибн Сины [1994, ч. 1, с. 289] как лекарственное растение.

Берёза, стиракс или тополь?

И, наконец, название первого дерева наиболее сложно: לִבְנֵי *livne* 'берёза' [Шапиро, 1963, с. 287; Подольский, 1992б, с. 191], 'the whit tree' [Klein, 1987, р. 293]. Однако в интернет-версии современного словаря иврита Подольский делает уточнение «берёза (лит.)»⁵, и кроме того дает второе значение этого слова «стиракс». Такое же значение выделяет как основное и Клейн: «*Stigax*. Related to Arab. *lubna*, Ethiop. *leben*» [Klein, 1987, р. 293]. В нынешнем варианте Септуагинты читаем: ἑλαβεν δὲ ἑαυτῷ Ἰακωβ ῥάβδον στουρακίνην... – здесь тоже употреблен корень «стиракс».

Styax officinalis (рис. 5, а) – юго-восточная Европа, юго-западная Азия; еще в древности бензойные смолы (рис. 5, б), производимые некоторыми видами стиракса, использовались в парфюмерии, медицине [Ибн Сина, 1994, ч. 2, с. 71, 109, 235, ч. 3, с. 229] и в ритуальных целях – для воскурения в храмах. Отличаясь от остальных деревьев светлым оттенком листьев,



а



б

Рис. 5. Стираксовое дерево (а), смола стираксового дерева (б)

⁵ <http://www.slovar.co.il/translate.php>

стиракс в праеврейской среде был назван в древности словом от корня *lavan* 'белый' [Подольский, 1992а, с. 287]; these words prob. derive from לבן 'lavan' [Klein, 1987, p. 293].

Поклонение деревьям в период двоеверия. Тот факт, что смола использовалась для языческих религиозных ритуалов, не вызывает сомнения: поклонение деревьям в целом предшествовало возникновению монотеизма и кратковременно появлялось, когда евреи возвращались к древним ритуалам в период двоеверия (о двоеверии см.: [Проскурин, Центнер, 2009, с. 172–182]). Например, «в рассказах о патриархах упоминаются некоторые священные деревья: дубрава Море и дубрава Мамре («Авраам-иври обитал в дубравах Мамрэй Эморийца», Быт., 13:14). Эти деревья патриархов, поклонение которым стало предосудительным, были впоследствии истреблены заодно со всеми местами отправления ханаанейских культов «на высоких горах, и на холмах, и под всяким ветвистым деревом» (Втор., 12:2)» [Элиаде, 2002, с. 163].

ויעבר אברהם בארץ ... עד אלון מורה

И пришёл Авраам в землю... до дубравы Море (Быт., 13:6)

ויבן שם מזבח ליהוה

И построил там жертвенник Яхвэ (Быт., 13:8)

То же он сделал и возле дубравы в Хевроне, где явились впоследствии ему Господь с тремя ангелами. Далее на этом месте Иисус Навин возлагает камень как знак Завета между евреями и Богом. Почитался и теребинт, дерево, похожее на дуб.

ויבשו מאילים אשר המדתם

И устыдитесь теребинтов, которые вы почитали... (Ис., 1:29)

יקטרו מתחת אלון... ואלה

Воскурят под дубом... и теребинтом (Ос., 4:3)

Поэтому и на стиракс простиралась сакральность, связанная с жертвенными ритуалами и воскурениями благовоний, которые в дальнейшем сосредоточились в храмах Яхвэ-Элохима в Бейт-Эле и позже в Иерусалиме⁶.

Знаки «стиракс-тополь». При переводе Септуагинты на русский язык лексему «стиракс» невозможно было употребить – она была непонятна русичам, жившим в ином географическом регионе и, соответственно,

⁶ Отметим параллель с описанием германцев у Тацита: «И они посвящают им дубравы и роши и нарекают их именами богов; и эти святилища отмечены только их благочестием» [Тацит, 1993, с. 343].

в иной семиосфере. Знак «стиракс» необходимо было заменить на другой, семантика которого была бы понятна в новой культурной реалии. Новый референт при таком трансфере должен был обладать следующими свойствами: 1) дерево должно было быть лиственным, а не хвойным; 2) оно должно было с ароматом; 3) выделять смолу; 4) быть светлым (лексическое требование семитской этимологии); 5) быть распространенным на Руси. Такое дерево было, и оно было единственным в восточной части Европы. В переводах Давида Иосифона, Давида Сафонова, Пинхаса Гиля, Ильи Шифмана и в Синодальном переводе – везде стиракс заменен на тополь. Таким образом, знак *livne* в переводе на греческий теряет идентификационную индексальность (в праеврейской протокультуре он указывал на цвет дерева и выделял это дерево среди других), но приобретает иконичность сперва в греческой культуре (в Септуагинте референт тот же, но лексема другая), а затем окончательно редуцировался в значении «белый» в иконе «тополь».

Связь магии с ритуалами народов Евразии

С прутьями этих трех деревьев Яков совершает некие магические действия. Максимально близко к древнееврейскому тексту перевод сделан у И. Ш. Шифмана: «И взял себе Иаков свежие ветки тополя и миндаля, и платана и облупил на них облупины, обнажив белизну, которая на ветках, и поставил ветки, которые он облупил, супротив скота, в корыта, в бадьи с водой, к которым приходит скот, чтобы пить, а они спаривались, когда приходили пить. И спаривались овцы перед ветками, и рожали овцы пегих, покрытых точками и пятнистых» (Быт., 30:37-40) [Учение..., 1993, с. 86–87]. Магическую связь облупленных деревьев с мастью и плодovitостью домашней скотины отмечали многие фольклористы: «В легенде нашли отражение этнографически широко засвидетельствованные представления о дереве как о подателе плодородия и о том, какое влияние особым образом облупленные деревья оказывают на внешний облик скота» [Там же, с. 286–287].

Белизна. На первый взгляд выделяется иконичность воздействия «облупленных», освобожденных от коры, прутьев на готовность скота к спариванию: как прутья обнажают белизну, так и, через взгляд животного на белизну, зрительно, «обнажаются чувства» овец и коз. «Белизна» выступает как эротическое и эстетическое начало и в «Песни Песней»: «Зубы твои, как стадо стриженных овец, что вышли из купальни; все они без порока и бесплодной нет среди них» (Песнь Песней, 4:2-3); «Две груди твои, как два олененка, (как) двойня газели, что пасутся среди лилий» (Песнь Песней, 4:6-6). Отмечаем и здесь идею плодovitости, которая в ослабленном виде перешла из древних эпох даже в любовную лирику древних ев-

реев. Представления о магическом влиянии белизны на внешний вид сохранились у славян вплоть до новейших времен:

И не диво, что бела:
Мать брюхатая сидела
Да на снег лишь и глядела
[Пушкин, 1963, с. 469].

Механизм магического влияния «белизны». Белизна освобожденных от коры деревьев служила, по представлению мифологически мыслящих людей древности, знаком-сигналом для предков, обитателей хтонического пространства Нижнего Мира. Именно предки, заменив тотемных животных, были помощниками людей, населявших Срединный Мир, и увеличивали плодovitость домашних животных. Если оголенность и белизна прутьев – сигнал, адресованный в мир предков, то сами деревья: каштан = дуб, стиракс, миндаль (орех которого символизировал беременность), есть канал, по которому подается сигнал из Мира Срединного в Мир Нижний. Становится ясным и иудейский ритуал обрезания. Магический обряд сигнала, адресованного духам предков-помощников, перенесен был с прутьев на человека и предполагал увеличение рождаемости. Не исключено также, что оба обряда – «обнажение» прутьев и обрезание крайней плоти – исходя из одного культурного концепта, развивались параллельно; в этом случае можно говорить о таком виде семиозиса, как расхождение знаков, т. е. о процессе, обратном контаминации, процессе возникновения новых знаков, интерпретант и референтов, порожденных одним культурным мемом. Именно с такой семантикой, значительно ослабленной во времени, он сохранился у народов Африки, Полинезии, Австралии, в племенах маори и индейцев Южной Америки (подробнее см.: [Леви-Стросс, 1994]). Именно в этом смысле и варварского обряда «женского обрезания», практикуемого до сих пор в африканских племенах. В современном мире иудейской, мусульманской культуры и западно-христианской цивилизации этот обряд потерял мифологический смысл и стал знаком принадлежности к конфессии или совершается в медицинских, гигиенических или индивидуально-психологических целях – редукция знака в его архаической семантике привела к изменению интерпретанта.

Связь с фольклором народов Евразии. Но плодovitость каштана, миндаля и стиракса (как источника смолы, древесного сока, который тоже получали из «облуплин») приводит к мысли, что эти деревья имеют более древнюю связь с утерянной при смене культурной парадигмы мифологемой Мирового Древа. Мировое Древо не только схема-икона трехчастной Вселенной, но и Древо Жизни. В Раю Бог насадил и Древо Познания добра и зла, и «Древо Жизни посреди Сада» (Быт., 2:9). Древо Жизни как знак Вселенной присутствует у всех народов от Северной Америки до западных

границ Евразии, от Полинезии, Японии и Китая до Африки. Интересный вариант Древа Жизни демонстрирует фольклор коренных народов Сибири. «...на берегу озера растут три тополя. И было на среднем железном тополе большое... гнездо. А вверх по этому тополю полз, извиваясь, пятнадцатиголовый прожорливый змей. (На тополе) сидят три огромных птенца. Сидевший в самом низу плакал, повыше смеялся, а тот, что за ним, пел» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 243]. Перед читателем 1) является «тополь» (= стиракс) хотя и «железный» (т. е. бессмертный); 2) и этот тополь описан именно как Мировое Древо, со Змием (аналог, например, Дракона в греческом сказании о Золотом Руне). В хакасской сказке «три яруса неба» связываются со Срединным Миром сакральным деревом: «Среди тайги... молочное озеро будет... рядом священная берёза с золотыми листьями растёт...» [Хакасские народные сказки, 2014, с. 201]. В тени этой березы («тень» – замена «корней» = Нижний Мир) дикий вороной конь (замена Змея) стоит⁷. Священное Древо в тувинской сказке дарует жизнь птенцам, т. е. связано с мифологемой плодovitости. Но и у сибирских народов идеологема плодovitости Мирового Древа мутировала в близкую, но иную идею: сакральные деревья используют в спортивно-военных и охотничьих состязаниях как символ мужской силы. «Срезав молодые берёзки, их воткнули в землю. Устроили *тюзюлгэ...*» [Предания..., 1995, с. 69]. Во время другого праздника главный герой «...окаймил в середине поляны берёзками *чэчир* и устроил *ысыях*» [Там же, с. 99]. Функция пограничья у этих берёзок весьма знаменательна; здесь видятся следы ослабевшей в своей архаичной семантике связи Срединного Мира и Мира Верхнего, о чем говорит белизна березы и ее метафора «плодovitость → сила». Образ Мирового Древа проник из мифологии даже в сказки о животных: «Раньше раннего (аналог русского зачина «давным-давно»), в давнее время на одном железном тополе жила сорока с семью птенцами... (аналог русской сказки «Лисица и Дрозд») [Там же, с. 371–373]. Такие совпадения не случайны, они вырастают из одинаковой эволюции космогонических представлений у совершенно разных народов на территории Евразии (см. рис. 1). Если в Библии мифологема Древо Жизни и живущий в его корнях Змей разнесены на два знака (второй – Древо Познания добра и зла), то ослабление этой мифологемы в тувинском фольклоре шло по бытовому уровню: «железный тополь» выступает в виде коновязи, но для «рыжего коня» [Тувинские народные сказки, 1994, с. 269]; в виде магического дерева, на котором надо срубить четыре ветки, символизирующих четырех воинов [Там же, с. 319]. Но в любом случае, «тополь железный» (= Мировое Древо = стиракс) вечен и нестигаем: «Где

⁷ Подобного рода мутации знака описаны в работе [Проскурин, Проскурина, 2015].

рога у тебя, чтоб выдернуть тополь железный?» – спрашивает Сорока Лилицу [Тувинские народные сказки, 1994, с. 373].

Некоторые выводы

Подводя итог, можно сказать, что, во-первых, описанные в Бытии прутья трех деревьев выбраны не случайно, а представляют своей совокупностью древний мифологический знак. И знак этот – Мировое Дерево = Дерево Жизни, известный по мифам практически у всех народов, знак Вселенной, животворящий и вечный.

Во-вторых, библейские рассказы уходят корнями в архаику древнейшего культурного концепта, который базировался на мифологическом мировоззрении.

В-третьих, данный эпизод Торы демонстрирует контаминацию двух знаков: уходящего языческого фольклора и зарождающегося монотеизма – в период двоеверия.

В-четвертых, фольклор коренных народов Сибири есть явление живое и продолжающее функционировать, что позволяет сблизить его культурные мемы с Пятикнижием в единой семиосфере и, применяя аналитические методы семиотики, выявить взаимную корреляцию культур разных этносов Евразии; в фольклористике и семиотике подобное сравнение сделано впервые в этой работе.

В-пятых, механизмом изменения и смены смыслов тех или иных знаков в Торе является ослабление знака и выветривание его семантики с последующей заменой интерпретанта или референта; причем совершенно очевидно, что такая редукция вплоть до полного обнуления архаичной семантики происходила в древнейшие домонотеистические времена устного функционирования сказаний, легших в основу Библии; т. е. мифологемы как древнейшие знаки исчезли из социальной памяти праевреев уже к III–II тысячелетию, что позволяет сдвинуть возникновение иудаизма в более древние времена, чем предполагается современным религиоведением.

Список литературы и источников

- «Адурай Мэргэн». Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1979.
Библия. Российское Библейское общество. М., 2001 г.
Веселовский А. Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2009. 622 с.
Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984.
Гранде Б. М. Грамматический очерк языка иврит // Шапиро Ф. Л. Иврит-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963.

- Данези М.* В поиске значения. Введение в семиотическую теорию и практику. Новосибирск, 2010.
- Джеске Дж.* Бытие. Ранняя история милостивого отношения Бога к человечеству. Евангелическо-лютеранская церковь «Согласие», 2007.
- Ибн Сина Абу Али.* Канон врачебной науки. М.: Изд-во «Нико коммерческий вестник»; Ташкент: Изд-во «Фан», 1994.
- Иванов В. В.* Хеттская и хурритская литература // Всемирная литература. М.: Наука, 1983. Т. 1.
- Краткая еврейская энциклопедия. Иерусалим, 1999.
- Кузнецова В. С.* Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1998. 249 с.
- Культурные трансферы: проблемы кодов: Коллективная монография. Новосибирск, 2015.
- Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 383 с.
- Молина М. А.* Многоязычие в Хеттском царстве // Критика и семиотика. 2015. № 2. С. 83–98.
- Немировский А. И.* Мифы и легенды Древнего Востока. Ростов н/Д: Феникс, 2000.
- Подольский Б.* Иврит-русский словарь. Тель-Авив: Рольник; М.: Русский язык, 1992а.
- Подольский Б.* Русско-ивритский словарь. Тель-Авив: Рольник; М.: Русский язык, 1992б.
- Предания, легенды и мифы саха (якутов). Новосибирск: Наука, 1995.
- Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000.
- Пропп В. Я.* Русский героический эпос. М.: Лабиринт, 1999.
- Проскурин С. Г.* Курс семиотики. Язык, культура, право. Новосибирск, 2013.
- Проскурин С. Г., Проскурина А. В.* Сущность и принципы репликаций культурной информации // Язык: мультидисциплинарность научного знания: Научный альманах. Барнаул, 2015. Вып. 5.
- Проскурин С. Г., Центнер А. С.* К предьстории письменной культуры: архаическая семиотика индоевропейцев. Новосибирск, 2009.
- Пушкин А. С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. М.: Изд-во АН СССР, 1963. Т. 4.
- Рижский М. И.* История переводов Библии в России. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1978.
- Тацит Корнелий.* Анналы. Малые произведения. История. СПб.: Наука, 1993.
- Тора / Пер. Давида Иосифона. Йерушалаим: Мосад а-рав Кук, 1978.
- Тора с Гафтарот / Пер. Давида Сафонова. М.: Лехаим, 2014.
- Тора. Пятикнижие и Гафтарот / Пер. Гиля Пинхаса. Иерусалим: Гешарим; М.: Мосты культуры, б/г. Дата типографского заказа 1998 г.

- Тувинские народные сказки. Новосибирск: Наука, 1994.
- Учение. Пятикнижие Моисеево / Пер., введение и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993.
- Флавий Иосиф. Иудейские древности / Пер. Г. Генкеля. М.: Ладомир, 2002.
- Хакасские народные сказки. Новосибирск: Омега принт, 2014.
- Шануро Ф. Л. Иврит-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963.
- Элиаде М. История веры и религиозных идей. М.: Критерион, 2002. Т. 1.
- Klein E. A comprehensive etymological Dictionary of the hebrean Language for Readers of English. Carta Jerusalem. The University of Haifa, 1987.
- Metzger B. The Bible in Translation. Baker Academic, 2001.

Article metadata

Title: The weakening of the mark in the translation of biblical texts

Autor: B. M. Kleyman

Autor's e-mail: xyz2003@yandex.ru

Autor affiliation: University Ben-Gurion (Eilat, Israel); Novosibirsk State University (Russian Federation)

Abstract. The article discusses the episode of the Pentateuch of Moses of Jacob, the Patriarch of the Jewish people. In the biblical story there are many dark places that the author decrypts from the point of view of cultural studies and semiotics. Conducting typological Parallels between the biblical stories and heroic epics of Siberian peoples of the present, the author analyzes such phenomena as the life-giving properties of the World Tree, the relationship of biblical characters with characters of the Russian, Siberian, European fairy tales, found traces of myths and heroic epics of the ancient Semites in the text of the Torah. The mechanism of the evolution of cultural memes, the author sees in the weakening of semiotic signs. The author introduces the term «contamination» signs.

Key terms: The Torah, folklore, peoples of Siberia, Jacob, semiotics, meme, contamination signs.

Reference literature (in transliteration):

«Aduraj Mjergjen». Burjatskoe knizhnoe izdatel'stvo, Ulan-Udje, 1979.

Biblija. Rossijskoe Biblejskoe obshhestvo [The Bible]. M., 2000.

Danezi M. V poiske znachenija. Vvedenie v semioticheskiju teoriju i praktiku [Quest to the meaning]. Novosibirsk, 2010.

Dzheske Dzsh. Bytie. Rannjaja istorija milostivogo otnoshenija Boga k che-lovechestvu [Genesis. The early history of gracious attitude of God to the humanity]. Evangelicheskio-ljuteranskaja cerkov' «Soglasie», 2007.

Eliade Mircha. Istorija very i religioznych idej, t. 1 [History of faith and religious ideas. vol. 1]. M., izdatel'stvo Kriterion, 2002.

Flavius Josephus. «Iudejskie drevnosti», perevod G. Genkelja [Jewish antiquities]. M., izdatel'stvo «Ladimir». 2002.

Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V. Indoevropskij jazyk i indoevropejcy. Rekonstrukcija i istoriko-tipologičeskij analiz prajazyka i protokultury [Indo-European language and Indo-Europeans. Reconstruction and historic and typological analysis of protolanguage and protoculture]. Tbilisi. 1984. 1450 s.

Grande B. M. Grammaticeskij očerok jazyka ivrit [Grammar description of neohebraic]. V kn. Ivrit-russkij slovar', Shapiro F. L. [in book Hebrew – russian dictionary]. M., Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh nacional'nyh slovar'ej, 1963.

Hakasskie narodnye skazki [khakas fairy tales]. Novosibirsk, «Omega print», 2014.

Ibn Sina, Abu Ali. Kanon vrachebnoj nauki [Canon of medical assistance]. ch. 1, 2. M., izd-vo «Niko kommerčeskij vestnik» – Tashkent, izd-vo «Fan» Akademii nauk, Uzbekistan, 1994.

Ivanov V. V. Hetskaja i huritskaja literatura. Sb. «Vsemirnaja literatura», t. 1 [Hittite and Hurit literature]. M., Nauka, 1983.

Klein Ernest. A comprehensive etimological Dictionary of the hebrean Language for Ridears of English. Carta Jerusalem. The University of Haifa. 1987.

Kratkaja evrejskaja jenciklopedija [Short Hebraic encyclopedia]. Ierusalim, 1999.

Kul'turnye transfery: problemy kodov. Kollektivnaja monografija [Cultural transfers. The problem of codes]. Novosibirsk, 2015.

Kuznecova V. S. Dualisticheskie legendy o sotvorenii mira v vostočno-slavjanskoj folklornoj tradicii [Dual legends on creation of the world in eastern Slavonic folklore tradition]. Novosibirsk: izd-vo SO RAN, 1998. 249 s.

Lévi-Strauss C. Pervobytnoe myshlenie [Primitive thinking]. M., Respublika, 1994. 383 s.

Metzger B. The Bible in Translation. Baker Academic, 2001.

Molina M. A. «Mnogojazyčie v Hetskom tsarstve» [Multilingualism in Hittite kingdom] // Kritika i semiotika [Critique and semiotics]. Novosibirsk, Moskva, 2015, № 2.

Nemirovskij A. I. «Mify i legendy Drevnego Vostoka» [Myths and legends of ancient East]. Izd. «Feniks», Rostov-na-Donu, 2000.

Podolskij B. Ivrit-russkij slovar' [Neohebraic Russian dictionary]. Izd-va «Rol'nik», Tel'-Aviv – M., «Russkij jazyk», 1992.

Podolskij B. Russko-ivritskij slovar' [Russian neohebraic dictionary]. Izd-va «Rol'nik», Tel'-Aviv – M., «Russkij jazyk», 1992.

Predanija, legendy i mify saha (jakutov) [Inheritance, legends and myth of saha (Yakut)]. Novosibirsk, Nauka, 1995.

Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki [Historical roots of fairy tales]. M., Labirint, 2000.

Propp V. Ja. Russkij geroicheskiy jepos [Russian heroic epos]. M., Labirint, 1999.

Proskurin S. G. Kurs semiotiki. Jazyk, kul'tura, pravo [Course of semiotics. Language, culture, law]. Novosibirsk, 2013.

Proskurin S. G., Tsentner A. S. K predystorii pis'mennoj kul'tury: arhaičeskaja semiotika indoevropejcev [To the prehistory of written culture: archaic semiotics of Indo-Europeans]. Novosibirsk, 2009.

Proskurin S. G., Proskurina A. V. Sushhnost' i principy replikacij kul'turnoj informacii [The substance and principles of replication of cultural information]. Nauchnyj al'manah [Scientific almanac]. Vyp. 5. Barnaul: Lingvističeskij institut, AltGPA, 2015.

Pushkin A. S. Polnoe sobr. soch. v 10 tomah, t. 4 [A set of works. Vol. 4]. M., izd-vo Akademii nauk SSSR, 1963.

Rizhskij M. I. Istorija perevodov Biblii v Rossii [History of Bible translations in Russia]. «Nauka», Sibirskoe otdelenie, Novosibirsk, 1978.

Shapiro F. L. Ivrit-russkij slovar' [Neohebraic – Russian dictionary]. Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacionalnyh slovarej. M., 1963.

Tacitus Cornelius. Annaly [Annals]. Malye proizvedenija. Istorija. Sankt-Peterburg, Nauka, 1993.

Tora. Mosad a-rav Kuk, Jyrushalaim, 1978 / per. Davida Iosifona.

Tora s Gaftarot. M., izd. Lehaim, 2014 / per. Safonova Davida.

Tora. Pjatkničizhie i Gaftarot. Ierusalim, izd. Gesharim – Moskva, izd. Mosty kul'tury, god ne ukazan, data tipografskogo zakaza 1998 / per. Gilja Pinhasa.

Tuvinskie narodnye skazki [Tuvinian fairy tales]. VO «Nauka», Novosibirsk, 1994.

Učenie. Pjatkničizhie Moiseevo. Perevod, vvedenie i kommentarii doktora istoričeskikh nauk I. Sh. Shifmana [Teaching. Five books of Moses in comments of doctor of historical sciences I.A. Shifman]. M., Respublika, 1993.

Veselovskij A. N. Izbrannoe [Selected]. M.: Rossijskaja političeskaja enciklopedija (ROSSPEN), 2009. 622 s.