

*Елена Федотова*  
(Москва)

## **Как превратить конфликт в дружеский контакт: Библейский пример (Быт 31)**

Герои библейских рассказов часто попадают в конфликтные ситуации, и эти конфликты – всегда прообраз тех проблем, что стояли перед еврейским сообществом, скорее всего, в послевоенный период<sup>1</sup>. Очевидно, что для авторов Танаха весьма значима тема напряженности межэтнических контактов, в том числе с родственным окружением, то есть с соседними семитскими племенами; и прецедент решения таких конфликтов автор помещает так или иначе в семью Иакова-Израиля.

В частности, немалую роль в культурной и политической жизни сиро-палестинского региона долгое время играли арамеи, вплоть до того, что арамейский язык стал *lingua franca* и даже языком канцелярии в огромной Персидской империи.

Исторически арамеи были тесно связаны с семитским населением Палестины. Их государство с центром в Дамаске появилось приблизительно в одно время с царством Израиль, и почти одновременно они и погибли от нашествия ассирийцев.

Если судить по Книгам Царей, Израиль и Дамаск были в натянутых отношениях и постоянно вели войны за территорию, в том числе в Заиорданье (1 Царей 20, 22; 2 Царей 5:2; 6–7). Однако внешние источники [Luckenbill 1927, ii78–102]<sup>2</sup> свидетельствуют, что войны начались позже, ближе к концу существования царств, а в IX – начале VIII в. до н.э. Израиль и Дамаск дружно выступали вместе против ассирийской угрозы и были близки по своей военной мощи.

---

<sup>1</sup> Возможны и другие датировки.

<sup>2</sup> См. надпись на камне, относящуюся к VI году правления Салманасара II.

Как сказано выше, еще долго после падения Дамаска арамеи вносили заметный вклад в культурную жизнь региона; евреи и говорили в основном по-арамейски, даже в период эллинизма. Можно заключить, что в исторической перспективе отношения с арамеями были не последним вопросом для еврейского сообщества. Посмотрим теперь, какую парадигму для этих отношений предлагает библейский нарратив.

В Библии предком арамеев выступает Нахор, младший брат Авраама. Их общий исток – юг Междуречья, Ур Халдейский (Быт 11:28). Но затем семья перебирается в Харран, который находится в северном Междуречье (Быт 11:31). Уже из Харрана Авраам направляется в Палестину. К внуку Нахора (и своему троюродному брату) Лавану попадает Иаков, когда бежит из Ханаана, спасаясь от гнева Исава.

Лаван живет в Паддан-Араме, тоже где-то вблизи Харрана. Почему не в Дамаске? Это вопрос. Но возможно, так лучше просматривается общий исток, а значит, параллельность генеалогических линий евреев и арамеев. В таком случае эта подробность указывает на озабоченность авторов созданием определенного впечатления, а именно впечатления равенства или даже старшинства евреев по отношению к арамеям.

В Паддан-Араме Иаков попадает в ситуацию, где-то среднюю между диаспорой и ассимиляцией: он, вообще говоря, находится среди родни и женится на местных девушках. Но при этом праотец опасно выделяется: богатеет при помощи хитрости, становится владельцем многочисленного скота, заводит большую семью; и вот местные парни уже завидуют, начинаются разговоры – в общем, назревает открытый конфликт.

Спасаясь от него, Иаков (в очередной раз) бежит, прихватив имущество и семью – и не предупредив Лавана. Тот пускается вдогонку с отрядом сородичей; вряд ли только для того, чтобы поцеловать дочерей и внуков (как он мотивировал свой поход впоследствии).

Через семь дней Лаван догоняет Иакова в горах Гилада (Быт 31:23). Надо отметить, что это число совершенно нереально; за семь дней из Харрана Иаков не добрался бы даже до Алеппо. А вот если бы он шел из Дамаска, то скорее мог бы достичь Заиордания за 7–10 дней. Приходится заключить, что либо автор грубо ошибается, либо он таким способом намекает на связь Лавана с Дамаском. По крайней мере, исторически проблемы с территориями Заиордания были у израильтян именно с Дамаском.

Итак, Лаван догоняет Иакова, и вот уже два лагеря располагаются в горах Гилада; начинается разборка. Братья осыпают друг друга упреками и обвинениями; от прямого нападения Лавана удерживает только виденный им сон, в котором Господь настоятельно советовал ему не трогать Иакова. Наконец, устав препираться, стороны решают просто разойтись, заключив договор о дружбе и ненападении, а фактически – о разделе территории.

Действительно, Гилад – территория то ли промежуточная, то ли пограничная между Сирией и Палестиной. Исторически эта область Заиорданья переходила из рук в руки: ею владел то Израиль, то Дамаск. И вот в нашем рассказе герои предлагают провести здесь демаркационную линию и заключить об этом договор.

Хороший выход из положения: договор – это мирный способ решения конфликта. Однако и здесь есть своя проблема: договора, как известно, нарушаются. Минимизировать эту опасность можно, пригласив авторитетного «супервайзера», который будет достаточным гарантом ненарушимости границ.

Есть сведения, что в древней Палестине за соблюдением таких договоров следили духи предков<sup>3</sup>. И в нашем эпизоде есть упоминания о предках как надзирателях за соблюдением договора. Они обозначены, прежде всего, формулой «бог отца»:

- אֱלֹהֵי אָבִי, «Элохе ави» – бог моего отца (Быт 31:5, 42);
- אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, «Элохе Аврахам» – бог Авраама (31:42, 53);
- אֱלֹהֵי נַחֹר, «Элохе Нахор» – бог Нахора (31:53);
- אֱלֹהֵי אַבִּיהֶם, «Элохе авихем» – их отчие боги (31:53).

Что означает эта формула? Ван дер Торн [Toorn 1996, 156–160] исследовал ее с помощью аналогичных конструкций в ряде древних языков (хеттском, угаритском, аккадском) и пришел к выводу, что она содержит «генетив отождествления» (*genetivus epexegeticus*): «бог отца» означает «бог-отец». Иными словами, это предок в его обожествленном состоянии. Можно думать, что когда-то и у евреев подобная

<sup>3</sup> Об этом свидетельствуют как библейские тексты (см.: Исс Нав 24:30; Суд 2:9; 1 Сам 10:2), так и данные археологии и этнографии [Bloch-Smith 1992]. Г. Гункель утверждает (со ссылкой на устные сообщения Грессманна), что еще в современной Палестине (а у арабов – во всем мире) кучи камней (*галь*) считаются жилищем духов предков и воздвигаются на границе владений в качестве пограничных знаков [Gunkel 1922, 352].

формула имела сходное значение, хотя определенно утверждать, что оно сохранилось к библейским временам, вряд ли корректно. Однако косвенные данные о том, что такая коннотация существовала, все-таки есть. Например, в своем комментарии Раши упоминает, что «Бог такого-то» говорят только в отношении умершего [Маших 2010, 444].

Вместе с тем помимо формулы текст предлагает нам также зримое воплощение «супервайзера»: *мацеву*, *מַצֵּבָה* (то есть вертикально поставленный священный камень) и *галь*, *גַּל* (набросанную кучу камней). Именно эти каменные сооружения объявляются свидетелями договора, и возле них устраивается трапеза – скорее всего, жертвенная; жертва подчеркивает сакральность сооружений.

К данному сюжету есть хорошая библейская параллель (Исх 24), где описано, как Израиль заключает на Синае договор со своим Богом. Процедура также включает жертвоприношение и общую трапезу, а в качестве свидетелей на горе присутствуют 12 камней-*мацевот*; уже по их числу можно предположить, что они каким-то образом связаны с духовными покровителями колен израильских.

На самом деле по библейским контекстам мацева может совершенно не избирательно представлять разных богов – от Господа, Бога Израиля, до какого-то языческого бога или духа предка [Gamberoni 1997]; однако в данном месте наиболее вероятным кажется связать ее с репрезентацией предка.

Что касается *галь*, то это определенно могильное сооружение<sup>4</sup>, и тем самым оно имеет отношение к заупокойному культу. Вместе с тем Блох-Смит [Bloch-Smith 1992, 222–223] отмечает, что, судя по библейским контекстам вкупе с археологическими данными, каменные гробницы и другие заупокойные сооружения воздвигались на границе территории клана и служили свидетельством права клана на данную территорию. К этому можно присовокупить этнологические свидетельства: например, Гункель в своем комментарии, ссылаясь на некоторые устные сообщения, пишет, что еще в «современной Палестине» священные кучи камней служат пограничными знаками и местами поклонения [Gunkel 1922, 352].

---

<sup>4</sup> См.: Исх Нав 7:26; 8:29; 1 Сам 18:17. В Иов 3:22 слово *גַּל* (*галь*, *гиль*) выступает как изолированный термин для обозначения могилы. В Библии есть также ситуации, когда словом *גַּל* названы руины (Исх Нав 25:2; Иер 9:10/11, 51:37 и др.), но это вполне можно соединить с образом могилы города. См. также: Munderlein 1988.

Таким образом, вполне резонно заключить, что Лаван и Иаков в качестве свидетелей договора призывают своих «отчих богов», то есть духов предков. Тем самым автор текста использует древнюю традицию: только так его читатели могли признать весомыми гарантии выполнения договора с арамеями.

Но было бы странно, если бы библейский автор этим ограничился. Ранее мы отмечали [Федотова 2016], что его обычная стратегия видится как одновременное использование традиции и ее затушевание – с целью подчинить силу традиции линии монотеизма. Нечто подобное, как мы увидим, происходит и здесь.

Действительно, ниже будет показано, что в качестве компенсации и уравновешивания традиции автор выстраивает в тексте неоднородную конструкцию, которая, очевидно, призвана, с одной стороны, отождествить Господа с «отчими богами» (Авраама и Исаака), а с другой стороны – показать Его преобладание над предками, включая сюда предков арамеев. Тем самым Господь оказывается Первым из предков, как бы возглавляющим их ряд, и одновременно (что важно) Единственным, замещающим собой (еврейских) предков.

Выстроить столь сложную (и притом нелинейную) семантику в словесном тексте возможно, по-видимому, лишь путем особого структурирования текста. Ниже речь пойдет о том, что глава 31 построена в принципе нелинейно, и многомерная структура здесь закономерно порождает многомерные смыслы.

Многомерные тексты известны и обнаружены в разных традициях. Этим вопросом занимается с конца прошлого века Д.Л. Спивак [Спивак 1986; 1996; 1998] в связи со своей концепцией многоуровневой структуры языка (и, соответственно, сознания). Развитая им новая дисциплина – лингвистика (или филология) измененных состояний сознания – призвана, в частности, исследовать построение текстов, которые предполагают воздействие на глубинные уровни сознания<sup>5</sup>. Такие тексты используют многослойность системы языка и должны в своем построении отражать эту многослойность.

---

<sup>5</sup> Отметим важный факт: термин «измененные состояния сознания» (ИСС) не предполагает (по крайней мере, в терминологии Спивака) патологии сознания или нервно-психических расстройств. Напротив, ИСС соответствует нормальной, общественно-целесообразной адаптации человека к необычным (стрессовым) ситуациям. Но вместе с тем сюда относятся состояния, возникающие под воздействием алкоголя, никотина, снотворных, транквилизаторов, различного рода стимуляторов или загрязнения окружающей среды. Это позволяет вызывать ИСС искусственно и изучать их в эксперименте.

Среди подобных текстов Д.Л. Спивак, в первую очередь, отметил очень непросто устроенные китайские философские тексты «цзин» [Спивак 1985]. В их основе лежит прямоугольная матрица, где иероглифы выстроены в столбцы и строки одновременно, а на их пересечении находятся определенные слова, которые могут быть вставлены в линейный контекст и одновременно в более глубокий, который задается взаимодействием слов, находящихся в разных местах текста. Текст содержит ключи, которые помогают искать в нужном направлении, однако построение само по себе очень сложно, так что его прочтение требует специальной подготовки. Можно привести здесь простейшую иллюстрацию матричного построения типа «цзин», взятую из работы Д.Л. Спивака [Спивак 1986, 83–84].

Например, где-то в тексте встречаются подряд три фразы с одинаковым и очень простым синтаксическим устройством; отличается только лексика: *Совершенствовать – себя. Почитать – истинно достойных. Относиться по-родственному – к родственникам*. Через шесть посторонних фраз, не имеющих отношения к данной теме, идет сегмент: *Если совершенствуешься сам лично, то график устанавливается. Если почитаешь истинно достойных, то сомнений не будет. Если по-родственному относиться к родственникам, то старшее и младшее поколения не ропщут*.

Очевидно, что каждая фраза этого сегмента поясняет соответствующую фразу первого сегмента в каузальном отношении. При этом ключевая лексика сохраняется, а синтаксис усложняется. Соответственно, весь блок занимает вторую, более глубинную плоскость многомерного конструкта. Еще через шесть посторонних фраз следует новый блок на ту же тему, еще более усложненный грамматически, и это наращивает глубину разработки темы. Подобное углубление темы может происходить многократно и соответствует определенным измерениям матричной конструкции.

Д.Л. Спивак обнаружил многомерные тексты и в других культурах, например у Тертуллиана, в средневековых европейских и славянских текстах, и это позволяет считать такие вещи филологической универсалией, которая может, конечно, по-своему преломляться в разных культурах и в разные эпохи.

О матричных текстах в средневековой арабской философии докладывал А. Хисматуллин [Хисматуллин 2016]; трактаты Талмуда, в трактовке А. Ковельмана и У. Гершовича, также представляют со-

бой типичные нелинейные тексты [Ковельман, Гершович 2011; Ковельман, Гершович 2014а; Ковельман, Гершович 2014б; Ковельман, Гершович 2015].

В свою очередь, итог моих многолетних исследований Библии фактически свелся к обнаружению определенных методов, при помощи которых библейские авторы создают нелинейные смыслы через нелинейные текстовые структуры. Не всегда такая структура определяется как матричная; иногда ее лучше описать на языке мотивной структуры Бориса Гаспарова [Федотова 2008] или как-то иначе [Федотова 2007; Федотова 2009; Федотова 2010; Федотова 2011; Федотова 2012; Федотова 2014]. Но что касается нашего исходного текста Быт 31, то здесь, по-видимому, можно попробовать применить матричный разбор.

Наш подход к этому разбору отчасти похож на то, что описывает Спивак для славянских текстов в стиле «плетения словес» [Спивак 1996]; несколько упрощенным способом идею можно передать так: по ходу линейного сюжета описание жизни святого доходит до места, где, по словам Спивака, «нужно выразить невыразимое». Тут текст начинает «буксовать»: одно и то же повторяется на разные лады; можно усмотреть некие маркеры в виде повторяющихся слов, созвучий, рифмы, особой ритмики, каких-то смысловых или формальных параллелей, которые следуют через определенные промежутки. И если, грубо говоря, нарезать текст на куски, отмеченные этими параллелями, и подставить их друг под другом, то получится нечто вроде таблички (или матрицы), где вдоль строк читается одно сообщение, а вдоль столбцов – другое, поскольку элементы матрицы вступают в разного рода соответствия: причинно-следственные – вдоль строк и коррелятивные – вдоль столбцов. Таким образом, разные смыслы сосуществуют, создавая эффект стереоскопичности, и весь текст получает несколько иное наполнение. Как правило, матричные построения связаны с функцией сакрализации каких-то элементов или мотивов текста. Конечно, предполагается, что выделяемые для элементов матрицы опорные признаки (или маркеры) соответствуют друг другу в рамках языковой интуиции авторов и читателей текста.

Эти идеи хорошо ложатся на интуитивное чувство амбивалентности (или даже поливалентности), присущей некоторым библейским текстам, в частности тексту Быт 31. Такое впечатление обычно возникает от присутствия в тексте странных или непонятных деталей,

а также игры слов, которая не кажется простым украшением сюжетной линии. Исходя из этого, я попыталась построить нечто вроде матрицы для текста Быт 31, имея в виду облегчить интерпретацию этого рассказа и сделать ее более наглядной. Полученный результат, как будет видно из дальнейшего, не совсем похож на матричные построения в древнерусской литературе, однако он имеет к ним определенное отношение и удовлетворительно объясняет многие странности текста.

Итак, для начала мы выделяем текст, подлежащий анализу: сюжетно и тематически это рассказ Быт 31:1–32:2. Он отличается особой концентрацией имен и символов Бога, поэтому очевидно, что их в первую очередь следует принять за опорные признаки. Весьма странным представляется появление по ходу сюжета таких символов и наименований обожествленных предков, как «терафим», «боги Нахора», особенно в одном ряду с именами «Бог Авраама» и даже «Господь».

Отметим также очевидное смысловое деление рассказа на три части. В части I (ст. 1–16) описаны причины и обстоятельства, по которым Иаков принимает решение об уходе из Месопотамии в Ханаан; часть II (ст. 17–41) – это собственно рассказ об уходе семьи Иакова и о ссоре с Лаваном, догнавшим их в горах Гилада; и наконец, часть III (Быт 31:42–32:2) представляет нам развязку конфликта – мирное решение проблемы путем заключения договора.

Внутри каждой части можно выделить три категории опорных признаков, которые выступают знаками происходящего: это топонимы, символы и божественные имена. Помещая их в таблицу (см. таблицу 1), мы получим девять групп имен, находящихся друг с другом в разных соотношениях вдоль строк и в направлении сверху вниз по столбцам.

Первая строка таблицы содержит завязку действия в относительно статическом состоянии героев (или в скрытой динамике назревающего решения). Неявно присутствующий топоним **Паддан-Арам** (арамейская часть Междуречья) обозначает начальную сцену. По контексту Паддан-Арам – место временного пребывания Иакова, такое лиминальное пространство, где зарождается семья – предшественник народа, который подобным образом родится в свое время в Египте. Паддан-Арам связан с повелением Господа Иакову уходить оттуда в Ханаан, и этот уход опять-таки видится прообразом Исхода из Египта. Функция прообраза очень важна для библейского повествования, и эта черта Паддан-Арама делает его настоящим пунктом зарождения сюжета.

Таблица 1 (к тексту Быт 31)

Топонимы	Символы	Священные имена
Паддан-Арам	Поле	Господь <i>Бог отца</i> Элохим (3 раза) <b>Бог Бет-Эля</b> (к Быт 28) Элохим (2 раза)
<b>Уход</b>		
Евфрат	<i>терафим</i> Река	
Гилад	Гора	
Гилад	Гора	Элохим <i>Бог отца</i> <i>Бог Нахора</i> (3 раза)
	<i>терафим</i> (2 раза)	
<b>Договор</b>		
		<b>Бог отца, Авраама, Исаака</b> (к Быт 12) Элохим
Гал-Эд Мицпа	Эд Мацева, галь Трапеза Галь Галь, Эд	Господь Элохим
	Галь (3 раза), Мацева (3 раза), Эд (2 раза)	<i>Бог Авраама, Бог Нахора,</i> <i>Боги их отцов</i>
Маханаим	Жертва Трапеза Гора	Элохим (ангелы) Элохим (стан)

В столбце символов можно поместить упоминание **поля** (הַשָּׂדֶה, «сад», 31:4). По библейским контекстам поле [BDB 1999, 961] – это нечто, противостоящее городу, поселению; пустое пространство, где можно решить проблему без свидетелей (вспомним, например, Каина

и Авеля, Давида и Ионафана; их проблемы решались в поле). В нашем случае там собирается семья Иакова и принимает решение последовать повелению Господа. Таким образом, здесь символически поле – это место ответного решения человека на призыв Господа.

Группа имен в первой строке содержит только **имена Бога**. Формула «Бог отца» (ст. 5), которая могла бы иметь коннотацию имени почитаемого предка, нейтрализована упоминанием «Бога Бет-Эля» (ст. 13). Разумеется, ст. 13 – явная отсылка к Быт 28:13, где Господь отождествляет себя с Богом Авраама.

Таким образом, распределение опорных признаков обнаруживает акцент этой части рассказа: именно Господь ответственен за решение вывести семью из Междуречья в Ханаан, и это, повторюсь, выглядит как прообраз подобного решения относительно Исхода из Египта.

Вторая часть текста, описывающая ссору арамеев с евреями, дает совершенно иную подборку опорных признаков. В столбце имен преобладают «**боги Нахора**» (ст. 30, 32, 32); «**бог отца вашего**», упомянутый в ст. 29, совсем неочевидно (для древнего читателя) относится к монотеистическому богу: защита членов клана была также функцией предков и племенного бога.

Господь по большей части присутствует здесь неявно, в виде своего символа – **горы**; об этом же свидетельствуют топонимы. Вместе с тем весь столбец символов охвачен сверху и снизу, как клещами, упоминаниями **терафим** (תַּרְפִּים, ст. 19, 34, 35), – полагают, что, вероятнее всего, это вещественные репрезентации духов предков [Тоопн 1996, 203–221]. Однако же среди символов в самом начале появляется и **река** (נהל, «ханахар», 31:21); название ее не упомянуто, но известно: это **Евфрат**. Символически переход через Евфрат толкуется как обряд отделения: евреи отделяют себя от жизни среди арамеев, от статуса их работников. В определенном смысле переход через водную преграду содержит в себе точку невозврата: никогда больше не будут евреи подчиняться арамеям.

В итоге очевидным образом проявляется, что вторая часть текста просто насыщена атмосферой конфликта и угрозой для исполнения замысла Бога о судьбе семьи Иакова; ответственность за это, в мистическом смысле, ложится на богов Нахора. Однако евреи уже неотвратимо отделились от арамеев и разговор с ними ведут на равных. Присутствие Господа, хотя и неявное, тоже внушает надежду.

В третьей части, как и ожидается, наступает развязка – разрешение конфликта. Оно связано с решением о двустороннем наблюдении за выполнением договора: предки и Господь выступают здесь совместно в качестве свидетелей, но с преобладанием позиции Господа.

Чтобы увидеть этот смысл, так сказать, воочию, лучше всего совместить все три столбца и читать их вместе, поскольку топонимы «играют» в символическом смысле, а символы сопоставимы с божественными именами.

Прежде всего, топонимы (которые, по-видимому, представляют собой названия поселений, хотя контекстно они связаны с упомянутой кучей камней галь), а именно **Гал-Эд** и **Мицпа** (31:47–48, 49), значащие. Гал-Эд означает «Галь – свидетель» и относится к охранительной функции предков. Упомянув подобный топоним, автор, как уже говорилось, отдает дань традиции, которая заставляет считать предков гарантом выполнения договора о земельных правах. Однако этот смысл вырисовывается где-то на заднем плане, на уровне созвучий, а явно свидетелем договора назван Господь: именно Он будет наблюдать (רָצַף, «йицеф») за честным выполнением договора (31:49). Вместе с тем созвучия тоже дают некую параллельность функций Господа и предков: топоним Гал-Эд созвучен другому топониму – Гилад, который связан с Господом через Его символ, гору.

С глаголом רָצַף («йацаф», ‘наблюдать’) «играет» второй топоним – Мицпа (מִצְפָּה), что значит просто ‘наблюдение, наблюдательный пункт’. Такие названия давали небольшим приграничным крепостям, гарнизоны которых должны были наблюдать за перемещением войск на соседних территориях. Но на уровне графики здесь опять появляется двусмысленность, поскольку слово *мицпа* (מִצְפָּה) пишется очень похоже на слово *мацева* (מַצֵּבָה); таким образом, на заднем плане опять вырисовываются предки, которых как будто тоже призывают выступить свидетелями договора.

Что касается столбцов символов и божественных имен, то в них – в том же ключе – совершенно перепутаны имена и символы Бога с таковыми же характеристиками предков. Таким образом, читатель, который каким-то образом чувствует построение текста, с необходимостью придет к выводу, что договор подкреплён наблюдением с двух сторон, но с явным преобладанием полномочий Господа. Этот акцент достигается введением в текст таких деталей, как прямой призыв Господа в свидетели (ст. 49, 50), как созвучия, возвращаю-

щие читателя к мысли о роли Господа, не меньшей, чем роль предков, а также сильной позицией (начало и конец) всех маркеров, относящихся к Господу. Возможно, играет роль и сама динамика перехода сцены с ровного пространства, царства богов Нахора (поле в Паддан-Араме), в гористую местность, где обитает Бог.

В целом же получается, что каждая из трех частей текста передает атмосферу определенного этапа событийного процесса, а переход от одной части к другой (сверху вниз по таблице) дает динамику этого процесса: завязка, делающая событие прообразом Исхода, – конфликт как препятствие к исполнению воли Бога (тоже прообразная деталь) – и, наконец, разрешение конфликта в таком формате, что в явном виде гарантом соблюдения договора выступает Господь, а на заднем плане, на уровне созвучий и аллюзий, – почитаемые предки обеих сторон (как арамеев, так и евреев).

Дополнительный смысловой пласт в эту картину вносят два стиха (13 и 42) – через создание отношений интертекстуальности, но и логически несовместимых друг с другом толкований. Действительно, ст. 13 отсылает к Быт 28:13, где Господь прямо отождествляет себя с богом отца, богом Авраама и Исаака. Тем самым *genetivus epexegeticus*, если он существовал хотя бы на уровне коннотаций, превращается в простой *genetivus*, а «бог Авраам» – в Бога, которому поклонялся Авраам<sup>6</sup>.

В свою очередь, в стихе 42 впервые в данном сюжете упоминается имя Авраама, и это может быть отсылкой к Быт 12, где также впервые в библейском повествовании появляется Авраам. Контекст этого появления своеобразно переключается с мотивом сопоставления (или противопоставления) разных богов: в Быт 12 праотец отказывается от своего родства (тем самым от прежних богов) и переходит, так сказать, под юрисдикцию Господа. При этом сам Господь берет на себя функции божественного предка, гарантируя роду Авраама фертильность и права на Землю (12:2, 7)<sup>7</sup>. В этом качестве

---

<sup>6</sup> Исаак, вообще говоря, еще жив в данном месте рассказа, и это обстоятельство препятствует пониманию формулы «бог Исаака» в смысле *genetivus epexegeticus*, способствуя как раз указанному отождествлению Господа с отчим богом. Отметим, что это единственное место в книге Бытия, где используется такая формула в отношении еще живого Исаака; в других местах (31:42, 53) его заменяет (не вполне понятное) словосочетание «Страх Исаака» (פחד יצחק, «пахад Йицхак»).

<sup>7</sup> В традиционном обществе, как уже говорилось, бытует представление о том, что именно предки обеспечивают плодородие (людей, скота и земли), а также охраняют территорию клана.

Он выступает Первопредком, то есть ставит Себя в начало цепи предков – как Первый и наиболее почитаемый.

Нелишне отметить здесь, что упомянутые отсылки (31:13 и 31:42) выделены структурно, а значит – подчеркнуты: они находятся почти на равных (вернее, очень близких) расстояниях от начала и конца сюжетной линии рассказа соответственно.

В совокупности же получается, что Господь берет на Себя несовместимые роли и статусы, и передать этот нелинейный смысл, вероятно, можно только при помощи многоуровневого построения текста. В таком построении, как мы видели, замечательно сочетаются опора на традицию, которая отводит предкам обеих сторон роль гаранта договорных обязательств, и утверждение главенствующей, и в то же время исключительной роли Господа, Бога Израиля.

Очень интересно попробовать представить данные текста в несколько ином виде – выстроить таблицу, где опорными признаками, наряду с именами и символами, выступают интервалы между маркерами. В такой таблице (см. таблицу 2) хорошо видна упорядоченность интервалов. Упомянутые выше три части рассказа явно отделяются друг от друга удлинненными интервалами. Интервал между именами Господа (ИХВХ, Элохим) и Его символом (гора) почти постоянен, особенно в первой части, но делается менее упорядоченным во второй части, между упоминаниями богов Нахора. В третьей части все имена и символы практически слиты в две группы (ст. 42–44; 50–54) полным отсутствием заметных интервалов. Такое структурирование вполне способно подчеркнуть как выделенную позицию Господа, так и совместное осуществление – Господом и почитаемыми предками обеих сторон – функции надзора за нерушимостью границ и дружественных отношений сторон.

С другой стороны, увеличенные интервалы выглядят как разграничительные вехи между разными категориями имен. По этому признаку различными сущностями оказываются Элохим, Бог Бет-Эля, терафим, бог Авраама, бог отца, при том что эти же имена находятся в тесной близости друг с другом в третьей части текста (ст. 42–54). Таким образом, мы опять получаем несовместимые в линейной логике толкования, которые тем не менее выполняют свою задачу: совместить традиционные взгляды с монотеистическими и одновременно их разграничить и разделить.

Таблица 2 (к тексту Быт 31)

Стих	Имя	Интервал в числе буквенных знаков (х=10)
3	<b>Господь</b>	XXXXXXXXXX
5	<i>Бог отца</i>	XXXXXXXX
7	<b>Элохим</b>	XXXXXXXX
9	<b>Элохим</b>	XXXXXXXX
11	<b>Элохим</b> (ангелы)	XXXXXXXX
13	<b>Бог Бет-Эля</b>	XXXXXXXXXXXXXXXXXX Q (ссылка на Быт 28:13)
16	<b>Элохим, Элохим</b>	XXXXXXXXXXXXXXXX
19	терафим	XXXXXXXX
21	<b>Гора, Гилад</b>	XXXXXXXX
23, 24	<b>Гора, Гилад, Элохим</b>	XXXXXXXX
25	<b>Гора, Гилад</b>	XXXXXXXXXXXXXXXXXX
29	<i>Бог отца (Авраама)</i>	XXXXXXXX
30	Боги Нахора	XXXXXX
32	Боги Нахора	XXXXX
32	(Боги Нахора)	XXXXXXXX
34	терафим	XXXXXXXXXXXX
35	терафим	XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
42	<i>Бог Авраама, Элохим</i>	XXXXXXXXXXXX Q (ссылка на Быт 12)
44–49	Эд (свидетель), мацева, галь, Гал-Эд, Мицпа, <b>Господь</b>	XXXXXX
50–54	<b>Элохим</b> , галь, мацева, эд, <i>Бог Авраама, бог Нахора, Их отчие боги, Гора</i>	XXXXXX
32:2	<b>Элохим</b> (ангелы), Маханаим	

Имена и символы, относящиеся к Господу, обозначены жирным шрифтом; к богу отца (Авраама) – курсивом; к богам Нахора и всем символам предков – обычным шрифтом.

Наш матричный разбор показывает, что библейское построение Быт 31 не вполне похоже на матрицы, выделенные Спиваком в древнерусской литературе. Здесь нет столь четкой нумерологии; текст подчинен не сакральным числам, а идее убедительного (для своего читателя) представления о совмещении таких функций и со-

стояний, которые вряд ли возможно совместить в линейной логике. Двумерное построение важных маркеров темы оформлено таким образом, что тема разделяется на ряд ситуативных состояний, скрепленных параллелизмами, каждое из которых представляет одну из стадий борьбы Бога с врагами и Его конечной победы. При этом в конечной стадии враги (боги Нахора) подчиняются Господу и становятся подчиненными Ему союзниками, заинтересованными, как и Господь, в мирном взаимодействии и сосуществовании евреев и арамеев. В таком аспекте борьба Иакова с Лаваном предстает как борьба Господа с богами Нахора, в которой «победила дружба» – при старшинстве Господа.

Д.Л. Спивак отмечал, что в нашей линейной культуре матричные тексты понимаются на 30–50%; в самом деле, современный читатель усваивает лишь один смысл: Господь и Бог Авраама – это одно и то же. В таком ключе Раши пишет: «Бог Авраама – Святой, а бог Нахора – идол» [Мацих 2010, 448]. Однако в представленной нами матрице читается, еще раз подчеркнем, более богатое сообщение: боги арамеев здесь оказываются ниже по статусу, чем Господь, и починяются Ему, но остаются божественными сущностями, достаточно авторитетными для того, чтобы пригласить их вместе с Господом быть свидетелями договора. В противном случае в традиционном обществе обе стороны, скорее всего, не могли бы признать договор законным.

В качестве резюме повторим, что в результате матричной структуры текста в Быт 31 читается неоднородное сообщение об одновременной исключительности Господа, о Его принадлежности к группе обожествленных предков и о Его ведущей роли в этой группе. Таким образом, традиционные представления где-то совмещаются с монотеистическими, а где-то вытесняются ими; трудно себе представить, как это можно было бы сделать на основе простой сюжетной линии.

После всего сказанного остается вопрос: на какой, собственно, умственный уровень читателя рассчитаны подобные многомерные тексты? Я приведу здесь ответ Д.Л. Спивака [Спивак 1986, 84–85]. Этот автор прежде всего подчеркивал, что многомерные тексты, как правило, имеют особый статус: сюда относятся тексты религиозные, традиционные, философские, эзотерические. Соответственно, их прочтение требует специальной подготовки, и традиция обычно предоставляет методы такой подготовки; это могут быть, например, приемы

специальной фонации с выделением ключевых маркеров, определенные парадигмы заучивания текста и т.д.

Но вместе с тем Д.Л. Спивак полагает, что принципиальная возможность понимать многомерные тексты коренится в многоуровневом построении системы естественного языка и, соответственно, сознания. Более того, сам факт использования многомерных текстов в различных культурах подкрепляет данную концепцию структуры языка и сознания.

Искусственного расслоения психики на уровни можно достичь в эксперименте, погружая человека в сон, например наркотический. Засыпая, человек проходит последовательно разные уровни измененных состояний сознания, которым соответствуют, по сути, разные языки: чем глубже уровень, тем речь беднее синтаксически и более эмоционально окрашена.

Измененные состояния сознания характерны для нормальной психики в условиях повышенных требований к ее адаптивным способностям; в частности, сюда входит напряжение религиозных или каких-то теоретических постижений. Соответственно, находясь в таком состоянии, человек способен в большей степени понимать тексты, обращенные к глубинным уровням сознания. Другой способ обнаружения сложной структуры текста и его глубинных смыслов, как уже сказано, это целенаправленный поиск с использованием особой техники.

### Литература и источники

- Ковельман, Гершович 2011 – *Ковельман А., Гершович У.* Фармация Талмуда // Новое литературное обозрение. Т. 112. 2011. С. 121–140.
- Ковельман, Гершович 2014а – *Ковельман А., Гершович У.* Поэтика сокрытия: «Теэтет» и «Хагига» // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 149–162.
- Ковельман, Гершович 2014б – *Ковельман А., Гершович У.* Священный брак в Мишне и Бавли Киддушин // Круг жизни в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 9–19.
- Ковельман, Гершович 2015 – *Ковельман А., Гершович У.* Война и мир в Талмуде: событие и его смысл // Вопросы философии. 2015. № 7. С. 140–149; № 8. С. 144–158.
- Маших 2010 – Классические библейские комментарии. Книга Бытия / Рук. проекта Л.А. Маших. М., 2010.

- Спивак 1985 – *Спивак Д.Л.* Многослойный текст (цизи) как типологическая универсалия // XVI Научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы и доклады. М., 1985. Т. 4. № 1. С. 225–230.
- Спивак 1986 – *Спивак Д.Л.* Лингвистика измененных состояний сознания. Л., 1986.
- Спивак 1996 – *Спивак Д.Л.* Матричные построения в стиле «плетения словес» // Труды отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. 49. С. 99–111.
- Спивак 1998 – *Спивак Д.Л.* Актуальные проблемы изучения нелинейных текстов // В лабиринтах культуры. СПб., 1998. С. 301–309.
- Федотова 2007 – *Федотова Е.* Загадочная ночная попытка убийства: к интерпретации пассажа Исх 4:24–26 // Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2007. С. 59–80.
- Федотова 2008 – *Федотова Е.* Что заставило Пилата умыть руки? Из наблюдений над мотивной структурой «Повествования о Страстях» // Материалы XV ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2008. Ч. 2. С. 128–149.
- Федотова 2009 – *Федотова Е.* К интерпретации отрывка Ин 13:1–20 («Умывание ног») // Вопросы еврейской истории. Материалы XVI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 2009. Ч. 2. С. 44–64.
- Федотова 2010 – *Федотова Е.* «Благословение Иакова» (Быт 49) и «Благословение Моисея» (Втор 33) в аспекте структурного исследования // Научные труды по иудаике. Материалы XVII международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2010. Т. 1. С. 48–72.
- Федотова 2011 – *Федотова Е.* Семантический план звуковых и графических соответствий в тексте Быт 49 // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII международной ежегодной конференции по иудаике. М., 2011. Т. 1. С. 24–47.
- Федотова 2012 – *Федотова Е.* Лев и пчелы в загадке Самсона (Суд 14:8–14): от символа к интерпретации // Труды Русской антропологической школы. М., 2012. № 10. С. 224–241.
- Федотова 2014 – *Федотова Е.* Смех и игра в библейском мире // Круг жизни в еврейской и славянской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2014. С. 20–40.
- Федотова 2016 – *Федотова Е.* Роль архаичных деталей похоронного обряда в библейском повествовании // Норма и аномалия в славянской и еврейской культурной традиции / Отв. ред. О.В. Белова. М., 2016. С. 33–49.
- Хисматуллин 2016 – *Хисматуллин А.* Линейные и матричные образы в сочинениях ал-Газали. Доклад на III Международной конференции «Образ и символ в иудейской, христианской и мусульманской традиции». 10–11 апреля 2016 г., Москва.
- BDB 1999 – *Brown F., Driver S., Briggs C.* The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon. Peabody (Mass.), 1999.
- Bloch-Smith 1992 – *Bloch-Smith E.M.* The Cult of the Dead in Judah: Interpreting the Material Remains // Journal of the Biblical Literature. 1992. Vol. III. № 2. P. 213–224.

- Gamberoni 1997 – *Gamberoni J.* מצבה. Art // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1997. Vol. VIII. P. 483–494.
- Gunkel 1922 – *Gunkel G.* Genesis (GHAT). Göttingen, 1922.
- Luckenbill 1927 – *Luckenbill D.* Ancient Records of Assyria and Babylonia. Chicago, 1927. Vol. 2.
- Münderlein 1988 – *Münderlein G.* גל, גלל. Art // Theological Dictionary of the Old Testament. Grand Rapids (Mich.), 1988. Vol. III. P. 20–23.
- Toorn 1996 – *Toorn K., van der.* Family Religion in Babylonia, Syria, and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life. Leiden, 1996.

*Elena Fedotova*  
(Moscow)

### **How to transform a conflict into a friendly contact: The Bible pattern in Gen 31**

There is a good reason to take Gen 31 as a mythological precedent of solving a territorial dispute with regard to Gilad between Israel and Damascus. The present paper offers a structural analysis of Gen 31 which shows that the structure of its text is non-linear and can be considered a sort of a matrix texts. As a result, the message of this text is non-linear too: it allows combining traditional reverence for the forefathers and monotheistic worship of YHWH.