



PIOTR CZERWIŃSKI

Uniwersytet Śląski



ORCID 0000-0001-6575-5736

Семантика возвышения в еврейской традиции и представления в русской ментальности (1)

Semantyka wyniesienia w tradycji żydowskiej i jego odzwierciedlenie w rosyjskiej mentalności (1)

Streszczenie: Autor artykułu, opierając się na tekście Tory (księga *Bereszit*) wyłania i opisuje trzynaście stopni-etapów wyniesienia Józefa jako charakterystycznej i najpełniejszej formy judaistycznej tradycji mentalnej. Uzyskany w ten sposób model porównywany jest z przykładami, pochodzącymi zarówno z *Proroków* (Mardocheusz, Daniel), jak i z innych tekstów, w tym literackich, a także ze znanymi faktami historycznymi.

Słowa kluczowe: mentalność, tradycja, semantyka, Tora, model wyniesienia

The semantics of raising of the Judaic tradition and its Russian depiction (1)

Summary: The Torah texts (the book of Genesis) are the base for the appointing and describing of the thirteen degrees-stages of Joseph's raising as the characteristic and full from that is typical for the Judaic mental tradition. Then this tradition is described as a model to be compared with the examples from the Prophets (Mordecai, Daniel) as well as with other texts including the literary ones and the well-known historical facts.

Keywords: mentality, tradition, semantics, Torah, the raising model

И сказали ему братья: «Неужели ты царствовать будешь над нами или править будешь нами?». И еще более возненавидели его за сны его и за речи его (*Брейшит*, 37.8)¹.

Известное из Писания возвышение Йосефа (Иосифа), равно как и сама фигура его, как изначально, так и впоследствии двой-

¹ *Тора (Пятикнижие Моисеево)*. Редактор русского перевода П. Гиль. Общая редакция Г. Брановер, Шамир, Иерусалим–Москва 1993, с. 207. В связи с трудностью передачи и восприятия оригинальный текст приведенной, равно как и последующих, цитат опускаем, пользуясь переводом источников. К тому же затрагиваемый в данной работе предмет, предполагая обращение к смыслу, способному передаваться на любом языке, не требует непременно обращения к вербальной форме исходного его выражения.

ственны. В разных своих проявлениях, плоскостях и аспектах. Концентрируя в себе то, что станет предметом дальнейшего рассуждения, оно было вынесено приведенной цитатой по этой причине в начало намеренно и не случайно. Не претендуя на сколько-нибудь существенное и значимое в этой связи обобщение, поставленная задача и с этим предмет были выбраны вроде бы с **двух различных сторон** (еврейской традиции и русского, также отчасти во многом традиционного, представления), не пересекающихся и не притягивающихся, чтобы не сказать, что взаимно отталкивающихся. Однако внутренне в чем-то, если не универсальном и общем, все же сходящихся. Каким-то организуемым чем-то и как-то чутьем. В сопоставлении двух этих разных и вместе с тем соотносимых подходов и состояла задача. Чтобы выразить это, наметив и в приближении, начнем по порядку.

Сновидение Йосефа, в котором сноп его поднялся и стал, а кругом, также ставшие, снопы его братьев поклонились ему, вызывает в братьях его усиливающееся дополнительно раздражение, возникшее раньше. Говорится, что еще более возненавидели они его за сны его и за речи его (*chalomotav veal-dvarav*). И это последнее можно понять также как и его 'дела': *davar* 1. 'слово, высказывание'; 2. 'вещь, предмет'; 3. 'дело', а также 4. 'нечто, что-то'. Можно также более углубленно понять, ничто не мешает этому, воспринимая по-разному и на разных уровнях понимания интерпретируемый текст, и как то, что возненавидели они его за 'нечто, что-то' в нем, в совмещении с его высказываниями, словами, делами, ощущаемое, чувствуемое, но не поддающееся точному определению. Характерная для словоупотреблений древнего текста семантическая емкость, равно как и одновременность или совмещенность значений, если не допускают прямо и непосредственно, то в целом ряде случаев не исключают подобного рода возможности.

Йосеф для них, хоть и брат, но тот свой, который не свой, который выделяется и потому отделен от них и для них. В силу разных сложившихся на это причин. И тем, что отец любил его больше всех своих сыновей, «потому что он сын его старости» (*Брейшит*, 37.3), в связи с чем приставил отчасти его за ними смотреть, и тот доносил «о них худые вести до отца их» (37.2). И по этой причине приведенное ранее *veal-dvarav* понимать можно и как 'за его дела'. Точнее за такие его речи-высказывания, которые по существу суть, если не действия, то дела.

Отец выделяет его также и внешне, не скрывая и демонстрируя свою любовь — «и сделал ему одежду разноцветную / букв.

‘полосатую рубашку, хитон’, *ketonet pasim: kutonet, ketonet* 1. ‘рубашка’, 2. ‘хитон’; *pas, pl. pasim* 1. ‘полоса’, 2. ‘нашивка’» (37.3) После чего сразу следует то, что «Когда братья его увидели, что отец любит его более всех братьев его, то возненавидели его и не могли говорить с ним дружелюбно» (37.4). Увидели явно, по разноцветной одежде его (как его *davar* ‘вещь, предмет’, принадлежащий ему, отцом ему сделанный). Увидели — и возненавидели. Потому «не могли говорить с ним дружелюбно» (*le-shalom* ‘мирно’, ‘в мире’, ‘благожелательно’, ‘благополучно’, ‘в здравье’, а тем самым, и не желая ему всего этого).

То же, что возненавидели его и ‘за нечто, что-то’ (4-е значение *davar*), в нем бывшее, ими чувствуемое, но не объяснимое, можно вывести из начала главы *Vaesev*, повествующей об этих событиях: «Вот родословие Якова: Йосеф, семнадцати лет, пас с братьями своими мелкий скот...» (37.2). Родословие Якова — Йосеф, семнадцати лет, пасущий с братьями мелкий скот. В тексте это выглядит еще более резко и несомненно: *Josef ben-sheva-esre shana haja roe et-ekhav batson*, что дословно можно перевести и, тем самым, понять как то, что ‘Йосеф, сын семнадцати лет, был пастух братьев своих (его) на мелком рогатом скоте’. Первое, к родословию Якова, это то, что ‘Йосеф сын семнадцати лет’, *Josef ben-sheva-esre shana*. Остальные его сыновья фигурируют в этом фрагменте как братья его (Йосефа), не как сыновья Якова. И второе — то, что был он (*haja*), Йосеф, ‘пастух братьев своих’ (*roe et-ekhav*) ‘на мелком рогатом скоте’ (*batson*). Загадочное по первому впечатлению представление Йосефа сводится к его выделенной отдельности. К его отделенности, обособленности, от братьев его. Тем, что в нем, а не в них, заключается родословие Якова, отца его, хотя они старше его, и он поэтому их пастух.

Вся дальнейшая, известная из Писания, история Йосефа, так подробно и красочно описанная Т. Манном в его знаменитом романе *Иосиф и его братья* (*Joseph und seinen Brüder*). С его бросанием братьями в яму в желании избавиться от него (первоначально убить). Стягиванием с него перед этим его разноцветной одежды. Продажей в рабство в Египет и там, у Потифара, сначала его выдвижением и падением после. С помещением в темницу, начальник которой передал «во власть Йосефу всех узников, которые в темнице, и во всем, что они делали, он был распорядителем. Начальник темницы не смотрел ни за чем, что в руке его, так как Бог был с ним, и всему, что делал он, Бог давал успех» (39.22–23). С последующим его вынесением фараоном: «...ты будешь над домом моим, и по

велению твоему будет управляться весь народ мой; только престолом я буду выше тебя» (41.40). С назначением его «над всей страной Египетской» (41.41), дарованием ему фараоном перстня с руки своей, одежды из виссона, золотой цепи на шею: «Я фараон, но без тебя никто не поднимет ни руки, ни ноги своей во всей стране Египетской» (41.44). С наречением именем: «И нарек фараон имя Йосефу: Цафнат-Панеах... и вышел Йосеф правителем страны Египетской» (41.45).

Вся эта история с ее продолжением в одиннадцати братьях, пришедших в Египет, гонимых голодом, включая впоследствии также и младшего Биньямина, брата Йосефа по матери, приведших с собой затем и отца, Якова-Израэля со всем домом его. И всем тем, что происходило там, с последовавшим поселением израилитов в земле Гошен вплоть до смерти Йосефа в Египте. Все это даст возможность выделить важные для нашего рассуждения пункты о возвышении. Представим их в таком виде, который позволит вывести на его основе смысловую модель, допускающую способность дальнейшего к ней обращения при сопоставлении с чем-то другим, как того же традиционно-еврейского, так и русского, также во многом традиционного, отражения.

Важными для указанного определения характеристиками видятся следующие. То, что Йосеф изначально, по своему рождению от любимой жены Рахели, как ее первенец и **сын старости** своего отца, был любим им больше других его братьев, к тому же будучи младше их (самым младшим из двенадцати братьев был Биньямин, второй сын Рахили, умершей при его появлении на свет). Признак этот, который можно определить как родовую (в братьях) и по рождению (от матери) выделенность, сопровождаемую предпочтением со стороны отца, проявляет себя с достижением возраста в том, что, будучи пастухом братьев своих поначалу, впоследствии он становится управителем у Потифара, распорядителем дел в темнице, а затем и правителем над страной Египетской. К первому и второму его приводит дарованная ему Богом способность притягивать к себе благоволение и милость, а также успех в совершаемом. К последнему, также дарованное ему Богом, умение толковать сновидения.

Показательно то, что ненависть и неприятие братьев, вызванные его этой выделенностью и способностью видеть не только дела, совершаемые ими, но и, что еще более важно, сны (видеть здесь также и правильно их понимать), оборачиваются, в **противоположность и параллель, благоволением и мило-**

стью у египтян. К возвышению его ведет то, что Бог был с ним, давая ему успех, равно как и, вместе и одновременно с этим, его, также Богом дарованная, способность к снотолкованиям.

Возвышению также предшествует, дважды, падение, включая утрату прежнего положения. Первоначально в яму, куда братья бросают его, снимая с него разноцветные (в полоску), выделяющие его на их фоне, одежды, а затем продавая в рабство, чем отделяют его от себя, исключая из своего родового и делая несвободным. Вторым падением с утратой прежнего высокого положения над домом господина своего египтянина, была темница, куда тот его отдал по наговору жены своей.

Помимо отмеченности, по рождению, по отцовскому предпочтению и благоволению Бога, сопровождаемой способностью видеть и толковать то, что видеть и толковать остальным не дано, важным, тем самым, становится то, что дважды предшествующее его возвышению падение, отмечая разрыв со своим родовым и утрату предшествующего положения, делают его, в результате, чужим для своих, не делая его при этом своим для чужих. Определяемая модель возвышения Йосефа предполагает обособление, исключение из рода, чуждость и инородность как для своего, так и для не своего.

Добавить к этому следует еще два существенных обстоятельства. То, что в своем возвышении в Египте как чужеродной среде он не может быть первым, но только вторым, после господина своего Потифара, затем начальника темницы и, наконец, фараона, становясь их глазами, решающим разумом, управляющей и раздающей рукой. Иными словами, их воплощением для подданных и замещением, не поднимаясь до самого верхнего уровня и оставаясь, тем самым, в зависимости от них. От их милости, благорасположения, своих неизменных успехов и их памяти, знания о нем. Будучи забыт, неизвестен, утратив расположение, перестав быть необходимым, он это высокое свое положение неизбежно может утратить.

В отношении Йосефа забвение и порабощение рода наступает уже после смерти: «И умер Йосеф и его братья, и все то поколение... И восстал новый царь над Египтом, который не знал Йосефа... И стали египтяне поработать сынов Израиля тяжелой работой: горькой сделали жизнь их тяжким трудом над глиной и кирпичами...» (*Шмот*, 1,6, 8, 13–14). Важно здесь то, что не знал его новый царь.

Вторым, не менее важным и также не подкрепляющим, обстоятельством становится то, что, утратив свое родовое в роде своем, он его не вернет. Не упоминается он среди потомства

Израиля: «И было всех душ, прямых потомков Яакова, семьдесят душ — а Йосеф был в Египте» (*Шмот*, 1.5). То, что Йосеф был в Египте, означало, что не был он, будучи там, уже прямым потомком Яакова. Прямыми потомками Яакова вместо него становятся сыновья его, Эфраим и Менаше. Яков-Исраэль их таковыми, благословляя, делает, говоря: «...да наречется на них имя мое и имя отцов моих...» (*Брейшит*, 48.16). На них, говорит он, наречется имя мое, не на тебе. Удел среди народа Израилева получают они, называясь сыновьями Йосефа, но сами при этом становятся родоначальниками колен, каждый собственного.

Йосеф (Йосэйф в еще одной передаче) войдет после смерти своей в землю обетования: «И кости Йосэйфа, которые вынесли сыны Исраэля из Египта, схоронили в **Шехэме, на участке того поля, который купил Яков... и достался он сынам Йосэйфа в надел**» (*Йеошуа*, 24.32)². Однако имени в роде своем, безвозвратно утратив, он не обретет. Трудно представить его, в родовом отношении, одним из сынов Исраэля, которые вынесли кости его из Египта и схоронили в Шехэме. И после смерти он не один из них и от них отделен.

Дополнительными, в известном смысле внешними, признаками отмеченности и возвышения Йосефа, точнее было бы говорить его отмеченность и возвышение выражающими, становятся также одежды — разноцветные (в полоску) в доме отца, из виссона в Египте. К этому последнему добавляется перстень с руки фараона, золотая цепь на шею, колесница наместника, на которой, когда его везли, «...возглашали перед ним: 'Преклоняться!'"» (*Брейшит*, 41.43).

При том, что, а может, вследствие того, что сюжет о Йосефе интерпретируется как сказочный³, несомненным следует считать то обстоятельство, что повлиял он, поскольку не мог не повлиять, на сознание и ментальность носителей разбираемой традиции. Тем, что составил немалую объясняющую часть первой книги (*Брейшит*) из Пятикнижия, не случайно поэтому интерпретируясь указанными в сноске авторами также как

² *Первые и последние пророки*, редактор перевода Давид Йосифон, Мосад Арав Кук, Иерусалаим 1978, с. 35.

³ По замечанию Роберта Грейвса и Рафаэля Патая, «Это, конечно же, народная сказка, подобная сказкам из цикла «Тысяча и одной ночи» или милесийскому циклу, из которого Апулей заимствовал для своего «Золотого осла», или циклам сказок, собранных Перро или братьями Гримм. Все они сочетают в себе развлекательность и мудрость, и ни у одной нет исторического основания. Тем не менее эта сказка была преобразована в миф привязкой к определенным географическим названиям — Хеврон, Дофаим, Голаад — и превращением племенных предков в ее главных персонажей». Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы. Книга Бытия*, пер. с англ. Л.И. Володарская, У-Фактория—АСТ, Екатеринбург—Москва 2008, с. 416.

миф, цель и смысл которого обосновать и показать не только происхождение этноса и его историю, но и воздействовать на сознание его представителей через заложенные в повествовании формы, модели и образцы ориентирующего, концептуально-ментального и поведенческого, характера. Для нашей задачи важной видится именно эта, причинно-следственная по своему положению, особенность, определяющая возможность выведения позиционных принципов и с ними структур, предполагающих повторение, обучение, наследование, воспроизведение и редупликацию, что будет отчасти предметом дальнейшего обсуждения.

Говоря о роли сказок в указанном отношении и предполагая их воспитательно-дидактический и генеалогический смысл, при условии общего знания и **распространенности, подобную** созидательно-формирующую родовое сознание роль, сознание принадлежности своему не столько национальному, сколько культурному, языковому и историческому, а, тем самым, как следствие, предопределяющему во многом системно-ценностные ориентиры, приоритеты и экзистенциальный выбор, можно усматривать в сюжетах русских народных сказок. Об Иванушке-дурачке, Иване Царевиче, Емеле, сестрице Аленушке и братце Иванушке, бабе-яге, Василисе Премудрой (Прекрасной) и т.п. Из перечисленных представлять интерес в разбираемом отношении будут первые два, к которым мы еще обратимся при сопоставлении характеризуемой семантики возвышения с русской ментальной традицией.

Выбор представляемого сюжета (о Йосефе) для нашей задачи, помимо прочего, был обусловлен не в последнюю очередь также и тем, что в связи с его детализированной в признаках и обстоятельствах прорисованностью, он, с одной стороны, предполагает возможность пристально и основательно присмотреться к параметрам определяемой модели. И в то же время, с другой, при сопоставлении с другими сюжетами о возвышении той же традиции, видеть его, этот выбранный, как наиболее полный. Иными словами, такой, который в силу своей разработанности и поэтапной последовательности в отражении происходящего допускает способность вывести такую модель, которую можно считать параметрально охватывающей, вбирающей в себя (если также и не порождающей) вероятные аналогичные проявления. Те признаки и поэтапные обстоятельства, говоря по-другому, которые себя обнаружили в семантике возвышения Йосефа, будут, поскольку могут, себя объявлять и в последующих возвышениях, возможно при

этом, не полностью, а в избираемых, конфигурируемых и поразному комбинируемых частях и составах. Таковыми будут, в частности, возвышение Мордохая (книга *Эстэйр*), Даниэила (книга того же названия), Давида (книги *Шемуэлл*, *Мелахим*), как наиболее очевидных и ярких.

Говоря об этапах указанного возвышения Йосефа как представляющегося в разбираемом отношении наиболее полным, видятся они в своих основаниях и их объясняющих признаках, ранее упоминавшихся, следующими:

1. Отмеченность по рождению, от матери и отца, через них, первородный у матери сын и потому так любимый отцом, от любимой жены и сын его старости. Упомянутые Грейвс и Патай, ссылаясь на приводимые ими источники, добавляют к этому также и то, что любовь Яакова к Йосефу и доверие к нему, при том, что он оговаривал братьев, оправдываясь⁴, были вызваны дополнительно тем, что «Иосиф был очень похож на него самого и чертами лица, и чертами характера»⁵. Обозначим для последующей схемы это первое основание словом *Siman* 'знак, отличительный признак, черта'.

2. Отделенность от своего родового в своем поколении, не свой он для братьев своих. Грейвс и Патай, со ссылкой на те же, известные в еврейской традиции, источники, указывают на то, что «Иосиф вырос весьма тщеславным, красил глаза, причесывал волосы, как женщина, семенял ногами и носил тунику с длинными рукавами, которую ему подарил Иаков»⁶. Обозначим этот признак словом *Nifrad* 'отдельный от других, отделенный'.

Его это тщеславие, женственность и отличную от братьев одежду можно интерпретировать также в других отношениях. Тщеславие — как внешне так объявляемое им ощущение своей обособленности, следующее во многом из первого признака: первородный любимой жены у отца и выделяющая, особенная его любовь к ее первому сыну. Равно как и из непохожести на братьев своих, из неприятия их форм поведения,

⁴ «В Хеврон он возвратился через месяц, не в силах вынести болезнетворный восточный ветер, однако Иакову он сказал, что домой его привел стыд за несправедливое поведение единокровных братьев». Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы...*, с. 413. Стоит при этом обратить также внимание на деликатную нежность Иосифа, по сравнению с крепкими, грубо организованными, воинственными и резкими братьями (на них болезнетворный восточный ветер не действовал, так же как и во многом другом они совершенно иначе, себя проявляя, вели) и, пусть в данном случае демонстрируемую и на словах, однако все же склонность к тому, чтобы быть праведным. И опять же в отличие от своих братьев и противопоставляя им себя по этому признаку.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

отталкивания, опирающихся также на чувство изолированной от них отдельности и взаимного непризнания (свидетельства этому, помимо текста Писания, можно найти и у Томаса Манна, и в приводимом источнике, в связи с чем мы не будем их далее развивать).

В свою очередь, внимание к своей внешности, представляемое в признаке женскости, сопровождается особой походкой (семенил ногами) — как то, что, с учетом дальнейших событий, с одной стороны, вполне можно соотносить с проявившейся в нем, забегая вперед, египетскостью, т.е. тем, что свойственно египтянам (подводить и красить глаза, расчесывать волосы, семенить). Иными словами, тем, что для поколения его пастушеских братьев, а также отца, в стране Ханаан выглядит и воспринимается как проявление инородное и мужчине, как продолжателю рода, не свойственное и не подобающее.

С другой стороны, в свою очередь, то же самое ничто не мешает в нем отмечать как то, что далее в тексте Писания себя объявляет в его красоте: «Йосеф же был красив станом и красив видом. / *vajehi Josef jefe-toar vife mare*» (Брейшит, 39.6) В связи с соединенным (в оригинальном тексте поверху) написанием *jefe-toar* ('красиво-стан') можно воспринимать как единое целое, после чего идет *vife mare* ('и красив видом', или, также, '(своим внешним) образом', иногда передают это также 'лицом').

Тем самым, его отделенность от своего родового в своем поколении, и на этом основывается его *Nifrad* для него, следует из предначертанной избранности в отношении своей роли, применительно к тому же своему родовому (спасти от голода отца и братьев своих, оказавшись в Египте), неосознанно действующей в нем, проявляя себя в его непохожести как во внешнем, так и во внутреннем. Отсюда исключительная любовь отца его, а также то, что можно обозначить в нем как тщеславие, женственная красивость и неприятие грубых форм поведения братьев своих⁷.

⁷ Подтверждения этому можно найти в Писании. Ср. историю истребления сыновьями Яакова, Шимоном и Леви, необоснованного и коварного, целого города, всех мужчин в нем, в отместку за Дину, уже после того как было дано согласие на ее брак со Шхемом, что поразило также и Яакова: «Смутили вы меня, опозорив среди жителей этой страны — кнаанеев и призыв!» И хотя он боится от них такого же истребления, «Соберутся против меня и поразят меня, и истреблен я буду с домом моим» (Брейшит, 34.30), но не предвидел он такого исхода и такого коварства и злобы у сыновей своих. Находит это свое отражение в предсмертном обращении к ним: «Шимон и Леви — братья, орудия грабежа свойственны им. ... Проклят гнев их, который силен, и ярость их, которая жестока...» (Брейшит, 49.5) Так же как и историю Реувена, первенца: «Стремительный же как вода, не будешь иметь преимущества, ибо ты взошел на ложе отца твоего, осквернил

3. Способность, умение видеть, провидеть и понимать, в том числе сновидения и другое сокрытое, давая этому правильное толкование. Способность эта себя обнаружила трижды, и при этом каждый раз с удвоением. Первым был сон со снопами, так не понравившийся братьям, за ним следует сон, в котором солнце (отец), луна (мать) и одиннадцать звезд (братья) поклоняются Йосефу. В Египте в темнице он толкует два сновидения — виночерпию и хлебодару. Так же как два сновидения — с коровами и колосьями, приснившиеся затем фараону.

Удвоение здесь не случайно и значимо, дополнительно подтверждая указанную способность, делая ее совершенной и прочной. Согласно ряду подходов в иудейской традиции, первое при удвоении отмечает движение от человека к Богу и то, что Ему, второе — обратное направление, от Него к человеку. Данный признак поэтому можно определить как направленную, двунаправленную, открытость, *Patuah* 'открытый' (тому, что исходит от Бога, сокрытому, тайному для других) и, соответственно, обусловленную этой открытостью связь с Всевышним.

Показательно в данном случае также и то, что первые два сновидения сняты самому Йосефу, оборачиваясь усилением братней ненависти и недовольством отца (неприятием со стороны родового). При этом не говорится, что эти сны, равно как и дар их объяснения, исходят от Бога и посылаются Им. В то время как сон виночерпию и сон хлебодару в темнице, а также два фараону прямо следуют от Всевышнего, ниспосылаясь Им и давая возможность Йосефу через их толкование занять надлежащее положение в чужеродном Египте, земле не своей. Эти сны становятся средством, своего рода лестницей со ступенями⁸, его возвышения. При этом если те два, что

тогда восходившего на постель мою» (49.1). Или историю Йеѓуды, вошедшего к невестке своей как к блуднице и потребовавшего, после того как она зачала от него, чтобы была она сожжена. А узнав, от кого, сказавшего: «Она праведнее меня, так как я не дал ее Шеле, сыну моему». (*Брейшит*, 38.26), по своему обещанию. Р. Грейвс и Р. Патай приводят свидетельства также о том, что «Гад, который был лучшим пастухом из них всех... если дикий зверь нападал на отару, хватал его за задние лапы и разбивал ему голову о камни. Однажды Иосиф видел, как Гад спас раненую овцу из пасти медведя и милосердно положил конец ее страданиям» (Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы*..., с. 413). Все эти действия, отмечающие дикий характер, первобытность и необузданность братьев, Йосефу никак не могли быть свойственны.

⁸ Подобно сновидению с лестницей отцу его Якову, как знаком такой же открытости: «И пробудился Яков ото сна своего, и сказал: 'Истинно, это — место, где открывается Бог, а я не знал!'» (*Брейшит*, 28.16). Здесь важно, и то что 'открывается Бог', и то, что 'а я не знал!', ибо открытость Ему и открытие Его кому-либо отмечают и открывают тому его незнание, снимая на время завесу для него с чего-то, также и от него, сокрытого.

в темнице, в первую очередь виночерпию, следует представлять как возможность ожидающего его выдвижения, скрытую и до времени не объявляемую (виночерпий забыл о нем несмотря на просьбу, вспомнив только при снах фараону), то два фараоновых — как состоявшуюся реализацию данной возможности.

Искомой для разбираемого признака закономерностью следует, тем самым, считать как то, что сон должен ниспосылаться Богом и не его толкователю⁹, так и то, что приснится он должен носителю высшей власти, в данном случае фараону, от которого будет зависеть и исходить возвышение. Повторит себя эта закономерность на Даниэлле, возвышение которого также было связано со сновидением царю Бавэльскому Нэвухаднэццару, захватившему Йэрушалаим (Иерусалим) и пленившему сынов Йисраэиловых, а затем с толкованием таинственных надписей на стене его сыну, Бейлешаццару (*Даниэ́л*, 2.48 и 5.29). Во всех этих случаях прямо указывается на то, что и сны, и надписи, равно как и их толкование, от Всевышнего. При втором возвышении Даниэ́ла, при объяснении надписей, обнаруживает себя непосредственно в тексте также отмеченность облачением: «Тогда приказал Бейлешаццар, и одели Даниэ́ла в пурпур, а на шею ему (надели) золотое ожерелье и провозгласили, что будет он властелином трети царства» (*Даниэ́л*, 5.29).

То же характеризует и возвышение при Ахашвэйроше Мордохая, познавшего тайное. Сидящему у царских ворот стало ему известно о замысле двух стражей входа наложить руку на царя, и это становится скрытой возможностью его выдвижения, до того времени, пока царь не вспомнит о нем. Равно как и облачение, и затем царский перстень с руки, отмечающий ту же роль при царе, что и у Йосефа при фараоне. Так же как и Йосеф, он становится вторым после первого, но не ради себя самого, а для своего народа: «Потому что Мордохай Йеудей был вторым (после) царя Ахашвэйроша, и великим среди Йеудеев, и любимым у множества братьев своих, добываясь добра народу своему и говоря ко благу всего рода своего» (*Эсте́йр*, 10.3).

4. Разрыв (оболочки), срывание, раздираание, разрывание, лишение покрова, облачения, одежд. В случае Йосефа таковыми становится ненавидимая братьями разноцветная (в поло-ску) одежда на нем, сделанная ему отцом в знак особой любви.

⁹ Сон Якову с лестницей не был знаком его возвышения, но отмечал его избранность. Так же как сны Йосефу со снопами, солнцем, луной и звездами, о которых к тому же не говорится, что они от Бога, означали то, что произойдет, а не возвышение как таковое.

Напомним этот фрагмент: «А Исраэль любил Йосефа больше всех сыновей своих, потому что он сын его старости; и сделал ему одежду разноцветную. Когда братья его увидели, что отец любит его более всех братьев его, то возненавидели его...» (Брейшит, 37.3–4).

Братья увидели, что отец любит его больше других после того, как, по тексту, тот сделал ему одежду разноцветную. А тем самым, снимая с него ее, они стремятся лишить его, в первую очередь, этого, отцовской любви и стоящей за этим его отличительности в роде своем (1-й признак, *Siman*): «И было, когда подошел Йосеф к братьям своим, стянули они с Йосефа одежду его, одежду разноцветную (*et-ktonet hapasim*), что на нем» (37.23). Ту же одежду, обмакнув ее в кровь козленка, они посылают отцу, чтобы он узнал ее, после чего, распознав, «И разорвал Яков одежды свои» (37.34).

Лишение одежды, а также ее разрывание Яковым отмечает, тем самым, разрыв со своим родовым, утрату, потерю, обрывание связи с ним. Как для Йосефа, так и для отца его. То же обнаруживает себя, с возложением 'вретища' (*sak* 'мешок, дерюга, грубая ткань') и дополнительно также 'и пепла' (*vaefer*) после того как Мордохай узнает о замысле Амана истребить всех Йеудеев (*Эстейр*, 4.1). В связи с чем разбираемый признак можно определить как *Kera* 'разрыв' от *likroa*, глагол, используемый как при обозначении действия Иакова, так и Мордохая.

Для Йосефа это лишение и разрывание связывается, с одной стороны, с его падением (см. последующий, 5-й, признак). Попаданием в яму, куда его бросили братья. С продажей в рабство и перемещением в Египет. С тем чтобы, лишась своего родового, с другой стороны, обрести, в конечном итоге, возможность своего возвышения в земле не своей. Но не ради себя самого, а для рода, отца и братьев своих, связь с которыми была прервана. Тем самым, такое лишение и разрыв можно считать «возрождающим», преобразующим, «изменяющим», отрыванием от своего, изменяющим для человека родовое его существо.

5. Падение, *Nefila*, которое после произошедшего перед этим разрыва отмечает отчасти в известном смысле мотив погружения, нисхождения в ад, на ту сторону, на тот свет, или, согласно универсальным традиционным и мифологическим представлениям, ритуальную смерть в обрядах инициации, а точнее обрядах перехода, *rites de passage*, введенных в научный обиход А. ван Геннепом¹⁰.

¹⁰ А. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909. А также затем разрабатываемые в таких общеизвестных работах, как В.Я. Пропп, *Исторические корни волшебной сказки*, Издательство Ленинградского

Отвлекаясь от универсализирующих обобщений и говоря о Йосефе, обстоятельствами его такого падения после разрыва со своим родовым и утраты с ним связи, произведенной братьями и осуществленной над ним, было его попадание в яму, или ров (согласно другой передаче), «яма же эта пустая, в ней не было воды» (*Брейшит*, 37.24).

В то же время дословно (и не дословно) приводимый фрагмент можно воспринимать далеко не однозначным образом: братья «*vajikakhuu* ('и взяли') *vajashlikhu* ('и бросили') *oto* ('его') *habora* (*ber* с айн, באַר, толкуется по словарям в значении 'колодец, яма', *bor* с вав, בּוֹר, как 1. 'яма, колодец', а также 2. 'темница', 3. 'могила', в тексте, при *habora* над первой буквой бет дается точка, читаемая как *o*, הָבֵרָה при *vehabor*, идущим далее, дается вав, הַבּוֹר) *vehabor rek* ('и тот колодец (яма) только', *rek*, רֶק 'только') *ejn bo maim* (нет в нем воды)». Иными словами, согласно тексту, это был только колодец (яма), [но] нет в нем воды, или (так можно это понять, отвлекаясь от того, что именно это было, поскольку не это важно) — некое углубление в земле, дыра, отверстие без воды.

Тем самым, как получается, опираясь на смысл, взяв, они его бросили в некую дыру в земле, колодезную по форме яму, ассоциируемую с темницей и могилой (тюрьма, темница далеко не только в древности представляла яму, куда спускали, сбрасывая в нее; в свою очередь, могила тоже яма).

При том, что действия братьев передаются с помощью глаголов в форме прошедшего времени (*vajikakhuu*, *vajashlikhu*), дыра в земле, (*ve*)*habor rek*, куда они его 'бросили', не отмечается прошедшим временем 'был (была)', но дается без глагола (т.е. как в настоящем), так же как то, что 'нет в ней (в нем) воды', *ejn bo maim*. Из чего получается при восприятии, что обобщенно, как нечто существующее и (постоянно, длительно) сущее, с указанием на то, что это 'только, лишь колодец-яма', 'нет в нем воды'.

Упоминание о воде, точнее ее отсутствии, к тому же в настоящем времени, по существу, может служить представлению не столько о том, что это колодец высохший или что это яма, в которой вода, собравшись, не осталась, будучи вычерпана или испарившись, сколько тому, что это не то и не другое, не яма и не колодец. Но то отверстие, дыра в земле, которое не предполагает наличия воды изначально, не служит оно при-

университета, Ленинград 1946; M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: the Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Torchbooks, New York 1965; V.W. Turner, *The Ritual Process*, Penguin, Harmondsworth 1974; Е.М. Мелетинский, *Поэтика мифа*, Наука, Москва 1976 и др.

существованию в нем воды. И тогда, с учетом многозначности в отношении темницы и могилы, его можно, воспринимая в некоем отвлечении, понимать как то, что допускает спуск, опускание, отправление, «протягивание» туда, откуда нет возврата к этому и здешнему, как отверстие на ту сторону от своего как живого.

Братья не умертвили Йосефа, как намеревались сделать это поначалу, но прогнали, отослали его от родового своего, убили свое родовое в нем, сделав его для себя чужеродным и потусторонним. Собственно говоря, в таком символическом и мистическом умертвлении для возможности возрождения впоследствии и состоит смысл упомянутых *rites de passage*. Братья, может, и не имели это в виду, но, согласно с мифологическими представлениями, как старшие своего рода осуществили это над своим младшим мужским.

Грейвс и Патай, ссылаясь на источники, сообщают о том, что, сняв с Иосифа его разноцветную одежду, братья «бросили его голого в ров. А ров был пуст, и воды в нем не было, а были в нем лишь змеи и скорпионы»¹¹. Это последнее указание, на змей и скорпионов, хотя толкуется комментаторами (Грейвс и Патай определяют это как «неверные этические толкования») в том смысле, что «Господь поместил в ров змей и скорпионов, чтобы крики Иосифа привлекли внимание мадиамских купцов»¹², равно как и приписываемая нагота, вполне ложатся в представление об отверстии, дыре туда, в преисподнюю и низ, с избавлением от одежд земного состояния и змеями со скорпионами там внутри.

Говоря о рассматриваемом падении, *Nefila*, предполагающем в дальнейшем выход (*извлечение*, спасение), с последующим выдвижением и возвышением, в параллель к нему как к составляющему признаку-этапу и в подтверждение моделирующей закономерности, стоит вспомнить о раскаленной горячей печи, куда Нэвухаднэццар бросает связанными трех мужей из Йэудеев, и вреда им не делается, после чего он ставит их над страной Бавэл. (*Даниэил*, 3) Так же как и о самом Даниэиле, которого бросают в яму со львами, прежде чем, возвратив, снова возвысить его. (*Даниэил*, 6) Отчасти также и о Мордохае, который до своего возвышения пребывает на городской площади, что перед царскими воротами, не имея возможности, будучи во вретнице, туда войти (*Эстэйр*, 4).

¹¹ Р. Грейвс, Р. Патай: *Иудейские мифы*... , с. 414.

¹² Там же, с. 417. Нагота далее (о которой в тексте Пятикнижия не говорится) — как наказание за тщеславие, а его страдания и рабство — за хитрость и непочитание.

6. Отрыв, удаление, изгнание, лишение прав и утрата свободы¹³. Для Йосефа все это, сопровождаясь его извлечением из ямы, оборачивается продажей в рабство в Египет. *Nituk* 'отрыв', *menutak* 'оторванный, утративший связь'.

Собственно говоря, именно с этого момента начинается новое экзистенциальное состояние для Йосефа. Утративший все, что связывало его с его родовым, он оказывается предоставленным самому себе, с одной стороны, и сданным на милость или немилость того чужеродного и несвоего, с другой, которое либо примет, либо не примет его. И даже в этом первом, благоприятном, случае он никогда для него не будет своим, оставаясь чужим и инородным.

Отрыв и затем удаление Йосефа с продажей его в рабство ишмаэльтянам в Египет сопровождаются действиями со стороны братьев, инсценизирующими его убийство, с кровью (зарезанного ими козленка), обмакиванием в нее разноцветной (в полоску) одежды Йосефа. После чего отец их Яков, разорвав одежды свои, горюет о нем много дней, оплакивая его как умершего. Показательно в данном случае как то, что Яков, не желая утешиться и оплакивая его, говорит о могиле (что отмечалось ранее, в отношении предыдущей позиции *Nefila*): «Горюя, сойду к сыну моему в могилу» (*Брейшит*, 37.35). Так и то, что братья продали его ишмаэльтянам, т.е. потомкам Ишмаэля, единокровного брата Ицхака, сына Авраама от Гагар-египтянки, а, тем самым, соединявшим в себе, по отцу, то, что связывает их с Яковом, его сыновьями и с ними Йосефом, с тем, что, по материнской линии, имеет свое отношение к Египту. Ишмаэльтяне становятся не случайными и родовыми, от Авраама как общего предка, проводниками Йосефа в Египет.

7. Новое экзистенциальное состояние Йосефа, связанное с его отрывом от своего родового, лишением прав, продажей в рабство в Египет и пребыванием с этого времени в доме Потифара, царедворца фараона, начальника палачей, египтянина,

¹³ Мотив отрыва от своего родового, и с таким же значением, не чужд также русской традиции. Ср., к примеру, у Лермонтова *Дубовый листок оторвался от ветки родимой*. Однако не будет он вписываться в схему рассматриваемого здесь возвышения, свидетельствуя, скорее, о невозвратимой утрате и невозможности каких-либо видов на возмещение в настоящем и будущем. То же можно было бы заметить и относительно вероятных других совпадений мотивов, совпадений не столько по внешнему виду, сколько себя обнаруживающих в иных положениях, в иных отношениях, соотносящихся смыслах с другими, а потому и в другой какой-то связи. Сопоставления внешне соотносимых либо подобных мотивов могли бы стать объектом самостоятельного изучения, в отношении разных традиций и представлений, не только выбранных для данной работы.

отмечается тем, что, согласно тексту Писания, определяется фразой «И был Бог с Йосефом», из чего далее следует «и стал он человеком преуспевающим ... И видел господин его, что с ним Бог, и что всему, что он делает, Бог дает успех» (*Брейшит*, 39.2–3).

Интерес представляет то, что, будучи переведено на русский язык как «И был Бог с Йосефом», в тексте выглядит следующим образом: *vajehi Jehva et Josef* (וַיְהִי יְהוָה עִתְּ יוֹסֵף). Используется при этом не предлог *im* (с) или возможный в подобной функции *lax* (с, вместе), если бы Бог был с Йосефом, вместе с ним, рядом с ним, при нем, а предлог прямого дополнения *et* (לְ), т.е. Бог Йосефа (с винительным падежом, не родительным в отношении русского языка), что, видимо, более точно можно воспринимать как непосредственно в нем и вместе с тем как его.

Не менее значимо также и то, что это присутствие Бога в нем, с одной стороны, определяет то, что 'и был', в тексте *vajehi* (т.е. это не становление, а бытование, отнесенное к прошлому), 'он человеком преуспевающим' (*matsliakh*), равно как и то, что господин его видел это. Видел то, что Бог присутствует в нем (что *Бог > ego, ki Jehva ito*), и «всему, что он делает, Бог дает успех». В тексте это последнее выглядит еще более выразительно, с учетом определяемого нового состояния: *vekh ol asher hu ose Jehva matsliakh bejado*, что буквально можно передать и понять как 'все, что он (что он есть, чем является), делает Бог (наст. вр. *ose Jehva*) успешным в руке его'. Здесь важно то, что 'он' (тождество Йосефу, как он сам и как то, что исходит от него и связано с ним, обобщенно и собирательно), равно как и то, что 'делает Бог' (постоянно и неотъемлемо), и то, что 'в руке его' (как держание, обладание и управление).

Определяя это новое состояние Йосефа, обретенное им и полученное в Египте, как состояние неотступного следования, постоянной поддержки, сопровождения, присутствия, нахождения Бога в нем, с тем, что, давая успех в совершении, есть обладание и управление, владение, держание в руке всего того, что осуществляет Йосеф или имеет намерение к этому, можно охарактеризовать его (данное состояние) как *пр е б ы в а н и е* Бога в нем, *Shehut-El*.

8. Из него, из этого состояния, следует то, что «И обрел Йосеф благоволение в глазах его [Потифара, господина своего], и прислуживал ему; а тот назначил его над домом своим, и все, что у него, отдал в руки его» (*Брейшит*, 39.4). Благоволение и милость, так это определяется также и далее, сопровождают Йосефа в земле не своей, способствуя, в конечном

итоге, его возвышению. Обозначим это свойство как *Khesed* 'милость, благодеяние'.

К этому необходимо добавить, что речь идет о расположении к нему тех, от кого это возвышение будет зависеть, с одной стороны, и о той уверенности, что Бог, будучи в нем, всегда обеспечит успех предприятию, которое, с другой своей стороны, позволяет им передать Йосефу, в руки его, все то, чем владеют, дом, имущество и хозяйство, поставив его над другими. Йосеф, в результате, становится надзирателем (реализация его способности видеть сокрытое и правильно его толковать) и распорядителем состояния и достояния, которые ему, как невольнику, не принадлежат, поскольку не говорится нигде о даровании ему при этом свободы и признании каких-либо прав. Он остается зависимым и подчиненным.

После такого решения, выделения его и передачи ему всего своего, благословение Бога, ради Йосефа, нисходит на дом египтянина, на все, что в доме и поле его. Однако, поскольку это не то, что можно считать действительным возвышением Йосефа, ибо над Потифаром, как царедворцем, есть фараон, представитель неограниченной высшей власти, то благоволение и милость со стороны Потифара не могут предотвратить ожидающего Йосефа упадка. Напротив, упадок его неизбежен, с тем чтобы, получив возможность подняться впоследствии, он смог занять надлежащее ему место ради спасения рода Яакова от голодной смерти.

9. Упадок, *Jerida*. Благоволение и милость стоящего над тобой, того, от кого зависят благосостояние и положение не-свободного, не длятся вечно. Расположение и благожелательность с его стороны не постоянны, будучи подвержены изменениям и наущениям, вызываемым завистью, неприятием, желанием подавить, уничтожить, унижить, как правило, у других. Не обязательно также при этом, чтобы занять его место, но из ощущения, а точнее невозможности, видеть кого-то выше, лучше себя и к тому же еще, по такому своему положению, независимым и ничем тебе не обязанным. Не следует никогда по этим причинам безгранично и полностью полагаться на лежащую благожелательность обладателя власти. Это видимость и потому только временное и ненадежное состояние. Милость и благоволение, *Khesed*, почти неизбежно себя оборачивают противоположной своей стороной, утратой прежнего положения, переходя в *Jerida*. То и другое, тем самым, взаимосвязаны. Мудрость и знание эти универсальны, многократно к тому же себя объявившие в еврейской истории.

В разбираемом случае, однако, не психологическая основа данного положения и получающегося из этого результата будут интересовать, но закономерное поступательное движение к достижению через утрату. Движение, которое следует признавать оформляющим и моделирующим, в основе которого положено правило перехода от низшего к высшему. Для того, чтобы выйти на новый круг обретения, необходимо пройти предваряющее его состояние потери с отказом либо отбиранием, лишением предшествующего, поскольку это процесс спирально-ступенчатый, с возвращением для продвижения вверх.

Упадок Йосефа, *Jerida*, вызванный гневом его господина вследствие наговора жены, обвинившей Йосефа в стремлении овладеть ею (красота его стана и вида, *jefe-toar vife mare*, как составляющие его обособленной выделенности, *Nifrad*, второй раз привели его к положению утраты). Вместе с тем произошедший на сей раз с Йосефом упадок оборачивается для него неоднозначным образом. Это не тот Йосеф, которого братья, отправив в «могилу» и оторвав от себя и, тем самым, его родового, продают в рабство ишмаэльтянам в Египет. Подобный отрыв, *Nituk*, ему уже не грозит, этот этап был им пройден. Йосеф попадает в темницу, место, где заключены узники царские, *makom asher-asorej hamelekh asurim* (*Брейшум*, 39.20), при том, что сам он к таковым не относится, не являясь провинившимся перед царем царедворцем, будучи рабом Потифара.

И при этом, тут же и далее «И был Бог с Йосефом, и привлекал к нему милость, и даровал ему благоволение в глазах начальника темницы. И передал начальник темницы во власть Йосефу всех узников... И во всем, что там делали, он был распорядителем» (39.21–22). Положение Йосефа, точнее его состояние, обретенное им в доме у Потифара, обусловленное признаками *Shehut-El* и следующего из этого *Khesed* двух предшествующих этапов, им не утрачивается. Его упадок, *Jerida*, в данном случае не означает лишения, это, скорее, выжидательное, подготовительное пребывание перед последующим. Так же как Потифар до этого, «Начальник темницы не смотрел ни за чем, что в руке его [Йосефа], так как Бог был с ним, и во всем, что делал он, Бог давал успех» (*Брейшум*, 39.23).

Повторяется обретенная им в Египте сущность Йосефа — будучи вторым после первого, замещать его во всем, заменяя его и предоставляя тому возможность «не смотреть ни за чем», освобождая его, тем самым, от выполнения своих обязаннос-

тей и ответственности. Признак, связанный с присутствием Бога в нем, *Shehut-El*, и следующий из него. Зачем проявлять беспокойство и, разбираясь, входить в обстоятельства и дела, если они препоручены наделенному признаком *Shehut-El*, а, тем самым, и Богу, в нем и через него? То же будет себя проявлять и в дальнейшем, при возвышении его фараоном.

10. Выдвижение, *Hatsagat*. Пребывание Йосефа в темнице сопровождается тем, что, как надзирателя и распорядителя, начальник палачей отрядил его прислуживать двум царедворцам фараона, находящимся там же, начальнику виночерпиев и начальнику пекарей. Йосеф слуга всех троих, он значительно ниже их положением, мало того, он раб, и от них, в конечном итоге, зависит дальнейшее его возвышение. Точнее, от одного из них, начальника виночерпиев.

Выдвижение Йосефа, с поставлением его пред лицом фараона, обуславливается полученной им от Бога способностью видеть сокровенное и объяснять сновидения (3-й признак, *Patuah*). Первоначально это толкуемый сон виночерпию, который, будучи вновь вознесен и возвращен фараоном на начальную должность, забывает о просьбе Йосефа напомнить о нем фараону, сделав, тем самым, милость (*Khesed*) ему. До поры, пока не возникает необходимость подобного снотолкования самому фараону. Собственно говоря, с этого момента и происходит само выдвижение: «И послал фараон, и позвал Йосефа. И вывели его скоро из ямы, и он остригся, и переменил одежду свою, и пришел к фараону» (*Брейшит*, 41.14).

Выдвижение сопровождается тем, что 'и послал (фараон), и позвал' (*vajishlakh (paro) vajikra*). Выдвижение, собственно говоря, начинается с этого. Для выдвижения, тем самым, необходимо и то, и другое, и посылание за ним, и его зов. Показателен также себя повторяющий мотив извлечения из ямы (*min-habor*). Ямой (*bor*), а не темницей (*bejt-hasohar*) в данном случае обозначается место его теперь пребывания дважды — при его просьбе виночерпию напомнить о себе фараону: «я не сделал ничего, чтобы сажать меня в эту яму / *lo-asiti teuma ki-samu oti babor* (точнее, 'вложили', 3 л. мн. ч., прош. вр. *samu*, глагол *sam*, שָׁם инф. שָׁמָּה означает 'класть, положить, вложить')». (*Брейшит*, 40.15). И второй раз, при его из нее извлечении, соотносясь в этом смысле с той ямой (*habor*), в которую «втянули» его братья при совершаемом ими его падении, *Nefila*.

Не менее важным и подготавливающим, отмечающим перемену его состояния, является также и то, что, прежде чем прийти к фараону, «он остригся и переменил одежду свою /

vajegalakh vajekhalef simlotav». На деле 'был побрит', его 'побрили', *vajegalakh*, глагол *gilakh* 'брить', не *hitgaleakh* 'бриться', в прошедшем времени. И бритье, точнее обривание, а не острижение его (тогда был бы глагол *gazaz* или *siper*) здесь не случайно. С учетом египетских обычаев, предполагающих обривание не только бороды, но и головы, что не должен сам он делать. И об этом в тексте речь. Второе, *vajekhalef simlotav*, если понимать буквально, то 'миновал, «прошел», одежду свою', глагол *khalaf* חָלַף 'миновать, проходить', *khelel* חָלַל 'вместо, за', но *khalaf* חָלַף также, хотя и в другой огласовке, обратной к глаголу, 'нож для убоя скота'. Не о «срезании» ли (одежды) с перерезанием и «убоем» в своей скрытой семантике ассоциативно, по связи, дополнительно, может быть здесь речь в себе своего прежнего состояния или положения, что было бы точнее, «скота»? С учетом неоднозначной множественности, характерной для древнего текста, подобное не исключено, а в отношении разбираемой модели также и значимо.

Перемена одежды далее, на последующем этапе, точнее не перемена, а облачение, «и одел его [фараон] в одежду из виссона / *vajalbesh oto bigdej-shesh*» (41.42), отмечать будет и его возвышение. Но это будет не та одежда (*simla* 'платье, женское'), которую он переменял (*vajekhalef simlotav*) перед тем как прийти к фараону, но *bigdej-shesh* 'одежда из дорогой ткани виссона' (*bgadim*, *begeg* 'одежда', *bigdej-gvarim* 'мужская одежда', *shesh* 'виссон', дорогая ткань).

Выдвижению, как уже отмечалось, предшествуют память и зов. Обладателю верховной власти напоминают, он сам вспоминает или ему, вспоминая, рассказывают. О том, что есть такой человек, который, будучи незаслуженно забыт и в свое время не награжден за заслуги, не был отмечен и выдвинут, чтобы занять надлежащее ему положение (Мордохай из книги *Эстейр*). И справедливость со стороны царя требует его выдвижения. Либо, как в случае с Йосефом и Даниэлем, о нем говорится как о том, кто знает, умеет и может дать верное толкование снам. И тогда, о нем вспоминая, за ним посылают, зовут, с тем чтобы он мог предстать пред ликом царя. Указанные здесь обстоятельства следует, тем самым, определять как сопровождающие в отношении реализации выдвижения, *Hatsagat*, как этапа и признака на пути к возвышению.

Последующие, завершающие, три признака следует характеризовать в их совместности. Возвышение, как вершина (13), сопровождается облачением (11) и наречением новым именем (12).

11. Облачение, *Bgadim* 'одежды'. О них уже говорилось. Это не просто, но дорогая одежда, *bigdej-shesh*, из виссона, отмечающая соответствующий статус лица. Или, как в случае с Мордохаем, такой одеждой становится предшествующее собственному возвышению облачение в «одеяние царское, которое надевал царь / *levush malkhut asher lavash-bo hame-lekh*» (*Эстейр*, 6.8). К этому добавляются перстень с руки царя (Йосеф, Мордохай), золотая цепь на шею (Йосеф), царский венец на голову (Мордохай), колесница (Йосеф) либо конь (Мордохай), дары, благовония, пурпур, золотое ожерелье (Даниэ-йл), а также другие знаки оказываемого почета.

12. Наречение новым именем, *Shem* 'имя'. Данный признак предполагает, в первую очередь, не столько само возвышение, сколько родовую замену, отмечаемую соответствующим статусом. Йосеф получает новое имя от фараона после того, как тот отдает ему власть над всей страной египетской, давая ему при этом также в жены дочь Потифера, жреца города: «И нарек фараон имя Йосефу: Цафнат-Панеах... И вышел Йосеф правителем страны египетской» (*Брейшит*, 41.45).

Даниэил, наравне с другими тремя сынами Йисраэлевыми царского и знатного происхождения, выбранный по своим физическим и умственным качествам, «у которых нет никаких изъянов, красивых видом и смысленных во всякой мудрости, обладающих знаниями и понятливых в науке... чтобы служить в царском дворце» (*Даниэил*, 1.4), получает от старшего придворного новое имя Бэйлтшаццар.

Из чего следует, что это имя его отмечает не возвышение как таковое, которое его еще ожидает, а смену родовой принадлежности и отрыв от еврейской традиции. Царь всеми этими действиями, включая также и повседневную пищу со своего стола, и вино из своих напитков, стремится ассимилировать мальчиков (*jeladim*), выбранных для служения в царском дворце, уподобив их представителям своего народа. Смена, или, точнее, наречение, присвоение нового имени должна служить, в первую очередь, этой задаче.

Не случайно и показательно в этой связи то, что возвышение царем Мордохая Йеудея (*Mordekhaj hajehudi*), после того как тот поставил его вторым после себя в своем царстве, присвоением ему нового имени не отмечается. Ахашвэйрош не ставил перед собой задачи ассимилировать Мордохая, который поэтому остается «и великим среди Йеудеев, и любимым у множества братьев своих, добываясь добра народу своему и говоря ко благу всего рода своего» (*Эстейр*, 10.3).

Что касается имени, данного фараоном Йосефу, Грейвс и Патай, ссылаясь на соответствующие источники, приводят такие соображения: «И нарек фараон Иосифу имя: Цафнаф-панеах, что означает 'Через него говорит Бог' ... Народ нарек ему имя: абрек, ибо он правил над всем Египтом»¹⁴, объясняя далее: «Предполагается, что титул Иосифа, который не имеет смысла ни на древнееврейском, ни на египетском языках, был *Zaphnto-Pa'anhi*, 'Тот, кто бережет жизнь'. *Абрек* (*Abrech*) — не египетское слово, однако напоминает ассирийско-вавилонское слово *aba-raku*, наивысший титул, означающий 'благословенный Богом'»¹⁵.

В тексте Брейшит значение имени, данного фараоном Йосефу, не объясняется, равно как и нет там упоминания о слове *абрек*. Комментарии, стремясь объяснить, с одной стороны, через имя назначение, роль и особые свойства Йосефа, с другой, представляют это, как отмечается Грейвсом и Патаем, не как имена, а как титулы, подчеркивая, тем самым, по-видимому, его не оторванность от своего родового.

13. Возвышение, *Gdula* 'величие, важность', как уже отмечалось неоднократно, характеризуется поставлением над страной, передачей в руки всех дел, возможностью решать за царя, действуя от его имени. Особенность разбираемой модели заключается в том, что возвышаемый становится и определяется как второй после того, кто над ним и сверху, фараон (для Йосефа) или царь (для Мордохая и Даниэла). Фараон так сказал Йосефу: «Ты будешь над домом моим, и по велению твоему будет управляться весь народ мой; только престолом я буду выше тебя... я назначил тебя над всей страной египетской!» (*Брейшит*, 41.40–41). Важно и то, что над домом своим, и в управление всем народом и над всей страной египетской ставит фараон избираемого им Йосефа.

В случае Йосефа и Мордохая существенно также и то, что их возвышение предполагает спасение всего народа, «чтобы сохранить жизнь многочисленному народу» (*Брейшит*, 50.20), от голодной смерти: «я буду кормить вас и детей ваших» (Йосеф), от истребления (Мордохай). Возвышение Даниэла имеет несколько отличный характер, отмечая собой превосходство Бога, которому он неизменно служит, «ибо Он — Бог живой и сущий вовеки, и царство Его несокрушимо, и власть Его бесконечна!» (Даниэль, 6.27).

И это еще одно важное обстоятельство разбираемого возвышения: второй после царя или фараона, не первый, но по-

¹⁴ Р. Грейвс, Р. Патай, *Иудейские мифы...*, с. 436.

¹⁵ Там же, с. 439.

тому что в нем, с ним пребывает Бог, который спасает его от всего и который над всем и над всеми, Царь над царями, «Царь всей земли Бог» (*Теиллим*, 47.8). Из чего неизменно следует, что тот первый, будь то царь, фараон, который ставит вторым Йосефа, Даниэля, Мордохая, на деле не первый, но только кажется, сам представляет себя таковым, ибо над ним стоит Бог. И тогда возвышение Йосефа, Даниэля, Мордохая, в которых Он и которых Он, означает, опуская царя с фараоном, в которых нет Его и которых не Он, приобретает в своем результате еще один важный смысл. Йосеф, Даниэль, Мордохай вторыми становятся к первому, фараону, царю, лишь по внешнему признаку, по существу же, по внутренним свойствам, они не вторые, а первые в этом мире, поскольку в них Бог и их Бог, который над всеми, а тем самым, и над фараоном либо царем. В этом, собственно, и состоит основное значение разбираемого возвышения.

Модель, о которой речь, внутренне отражает идею избрания и замещения, отмечающих вовсе не первого. Важным, ведущим и определяющим в текстах Писания и, **шире, как следствие**, также в еврейской традиции, становится, оборачивается, а также выводит себя наверх и вперед не первое, а второе (либо дальнейшее). Это прослеживается, начинаясь от Каина, старшего, первого сына человека (Адама) и Хавы (Евы), жены его, и Ёвееля (Авееля), сына второго. Каин, убивший Ёвееля, изгоняется, место его замещает рожденный впоследствии Шет (Сиф), второй после второго, убитого: «Так как доставил Всесильный мне другого потомка вместо Ёвееля, когда убил его Каин» (*Брейшит*, 4.25).

То же затем себя повторяет в мотиве избрания и наследования между Ишмаэлем, родившимся первым у Авраама, и Ицхаком, вторым; между Эйсавом, старшим и первым из близнецов, и Яковом в мотиве о первородстве: «и народ народа сильнее будет, и старший будет служить младшему» (*Брейшит*, 25.23). И затем в сыновьях Иеѓуды, близнецах, Зерахом, появившимся первым, и Перецем, опередившим его: «Как прорываешься ты напролом!» (38.29). И в сыновьях самого Йосефа, когда младший, Эфраим, был поставлен Яковом над старшим братом его Менаше, который «также будет велик; но меньший брат его будет больше его... И поставил Эфраима впереди Менаше» (48.19–20).

И в дальнейшем в Шауле (Сауле), первом царе Йисраэля, и Давиде, одолевшем и заместившем его, потомке Иеѓуды, не первом сыне Якова. Так же как и в отношении самого Давида,

сын которого Шеломо (Соломон), далеко не первый из многих, но избранный Богом, был могущественнее, и выше отца своего и при нем, не при Давиде был построен дом Господу (Храм).

Отражение рассмотренной модели еврейского возвышения, а также затем и, нередко, падения можно увидеть в истории (евреи-наместники, управляющие, советчики при королевских дворах, богатые купцы, снабжающие высших мира сего). Достаточно вспомнить сюжеты романов Лиона Фейхтвангера (*Еврей Зюсс / Jud Süß*, Йозеф Зюсс Оппенгеймер при герцоге Вюртембурга Карле Александре, *Еврейка из Толедо / Die Jüdin von Toledo*, Иегуда бен Эзра при короле Альфонсо VIII), Вальтера Скотта (*Айвенго / Ivanhoe*, Исаак из Йорка), *Венецианского купца / The Merchant of Venice* В. Шекспира. Или позицию Хасдая ибн-Шапрута (915–970 гг.) при дворе кордовского халифа Абдуррахмана III, назначившего его своим советником. Как и Мордохай, занимая высокое положение при дворе, он «неустанно работалъ въ пользу своихъ соплеменниковъ... сдѣлался начальникомъ еврейскихъ общинъ в Испаніи, чѣмъ-то въ родѣ вавилонскаго экзиларха. Подъ его покровительствомъ, испанскіе евреи пользовались совершеннымъ спокойствіемъ и благосостояніемъ»¹⁶.

То же самое сообщает С.М. Дубнов и о Самуиле, Гренадском визире при царе Габусе (с 1027 по 1055 гг.), назначенном нагидом, начальником над всеми евреями Гренадского царства¹⁷. Или Исааке Абарбанеле (1487–1509), потомке знатного рода, происходившего от царя Давида, государственном казначее при португальском короле Альфонсе V, а впоследствии также и при кастильском дворе¹⁸, Иосифе Наси (XVI в.), занимавшем высокий пост советника и посредника по иностранным делам при султане Сулеймане Великолепном и сыне его Селиме II и др.

Вторая часть статьи (2) посвящена выведению и описанию моделей (на исторической и фольклорно-сказочной основе) русского «возвышения», сопоставляясь, в своем конечном итоге, с представленной в данной, первой (1), части¹⁹.

¹⁶ Учебникъ еврейской исторіи для школы и самообразованія, Составилъ С.М. Дубнов, Часть III, Средніе вѣка и новое время в Европѣ, 4-е издание исправленное, С.-Петербургъ 1911, с. 17.

¹⁷ Там же, с. 21.

¹⁸ Там же, с. 78.

¹⁹ Druga część niniejszego artykułu ukaże się w kolejnym numerze czasopisma — „Iudaica Russica” 2019, nr 2(3).