

Элина Васильева

Даугавпилс, Латвия

«ЗА» И «ПРОТИВ» ЕВРЕЕВ: РЕЦЕПЦИЯ ВЕТХОГО ЗАВЕТА В ЛАТЫШСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ В XIX — НАЧАЛЕ XX в.

Теодор Зейферт в «Истории латышской письменности» следующим образом определяет роль Библии в становлении латышской литературы: «Библия является краеугольным камнем старой латышской литературы. Все, что до нее было в латышских текстах, были выдержки или переводы из Библии; что появилось после, вытекало из Библии как из источника. Даже через сотню лет светские тексты оставались созвучны Библии. Ее содержание определило дальнейшее духовное развитие народа. И, когда позже из недр народных появились писатели, которые народную жизнь изображали (Нейкен, братья Каудзите, Апсишу Екабс, Порук), то перед ними расстился большой мир, который держался на библейских сваях. То международное, распространившееся во многие части света, стало народным. Рассказы, типы, символы, ставшие принадлежностью всех культурных народов Европы, с переводом Библии стали знакомы и латышам».

Образы Ветхого и Нового Завета являются существенными составляющими европейской картины мира. Таким образом, хотя бы часть условного «еврейского текста» оказывается включенной в бытовую и религиозную сферы. Но связи такого рода едва ли могут быть рассмотрены как осознанный диалог культур, так как библейские рецепции в европейском сознании однозначно связаны с христианскими парадигмами. Влияние собственно иудаизма минимально. Тем не менее, подчас именно библейские реминисценции позволяют судить о приятии или неприятии еврейской составляющей.

Для латышской литературы XIX в. образ еврея становится едва ли не традиционным, и продиктовано это бытовыми причинами. На рубеже XIX—XX вв. все чаще в литературных текстах (и не только) начинают звучать антисемитские мотивы. При этом вопрос об антисемитских взглядах целого ряда авторов является довольно сложным. Изображение еврейского мира через ветхозаветную символику не является частым, тем не менее, именно эта составляющая дополняет специфику латышско-еврейского диалога.

Позволю себе остановиться на трех основных авторах (братья Каудзите, Янис Порук и Райнис), для того чтобы продемонстрировать разные модели этого диалога.

В романе братьев Каудзите «Времена землемеров» (1879) Библия занимает особое место. Библия, Книга книг, — одна из утраченных во времена землемеров¹ духовных ценностей. Герои с приходом времен землемеров все меньше берут в руки Библию, но это не означает исчезновение библейских цитат в тексте, причем в равной мере задействованными оказываются и ветхозаветные, и новозаветные цитаты. Появляются они в разных местах и контекстах, которые могут быть условно сгруппированы следующим образом:

1) цитаты, приобретающие ярко выраженный сатирический смысл, поскольку их используют условно отрицательные (Пратниек) или сатирические персонажи (Кенчис);

2) авторские упоминания, также имеющие сатирическую окраску;

3) цитаты, которые используют персонажи — носители авторской идеологии (Шрекхубер).

Следует отметить, что все библейские цитаты носят ярко выраженный приземленный характер: персонажи через библейское цитирование пытаются пояснить бытовые ситуации (собственно, иногда характер библейских цитирований вызывает аналогию с «Тевье-молочником» Шолом-Алейхема). Текст романа насыщен библейскими именами и названиями, здесь упомянуты Авраам, Давид, Соломон, Моисей, Исаак, Иерусалим, Содом, Вавилон и т. д. И здесь следует отметить одну важную особенность: ветхозаветные имена упоминаются в минимальном лексическом контексте, т. е. сама библейская ситуация только обозначена: иногда упоминается только имя и связанный с ним предмет (Авраам — рога барана), имя и действие (Давид танцует), иногда сама ситуация благодаря обывательному пересказу только угадывается (в большинстве изданий роман снабжен комментарием). Но при этом для самих персонажей библейские цитаты дополнительных пояснений не требуют — имена и ситуации всем знакомы и понятны. Знание, пусть и на примитивном уровне, ветхозаветных имен связано с религиозной спецификой и самих авторов, и их персонажей — речь идет о так называемых «братских общинах», или гернгутерах².

Сразу отмечу, что вопрос требует отдельного рассмотрения и уточнений и пока рассматривается только на уровне предположения. В определенной мере идеология гернгутеров в Лифляндии имеет некоторые общие черты с иудаизмом, а именно с хасидизмом в более конкретном проявлении. В частности, именно для гернгутеров необычайно важным оказывается цитирование именно Ветхого Завета. Кроме того, как общие факторы отмечаются противостояние ортодоксальной модели веры, понимание веры и религии как религии сердца, радостного служения Богу, актуализация мистического фактора. Большинство героев романа братьев Каудзите проявляют именно эти религиозные устремления, и их обширное цитирование Ветхого Завета может быть объяснено именно таким образом.

Однако связь с иудаизмом во «Временах землемеров» проявляется в еще одной достаточно неожиданной ситуации. В романе есть знаковый эпизод, который привлекает внимание многих исследователей, но вряд ли рассматривался в связи с еврейским текстом. Это эпизод, в котором Каспар объясняет своей матери (идеальной носительнице идеологии верующего человека) свое отношение к вере и Богу. Каспар говорит о том, что всех людей можно разделить на четыре группы — подобно деревьям: те, которые красиво цветут, но не приносят плодов (много говорят о вере, но истинной веры не испытывают); те, кто некрасиво цветет, но приносит богатые плоды (внешне веру не проявляет, но верует истинно); те, кто красиво цветет и приносит богатые плоды (верит и на словах, и на деле); те, кто не цветет и плодов не приносит (к вере не имеющие никакого отношения). Мать удивлена такому взгляду сына, и традиционно эта классификация рассматривается как специфическая, придуманная Каспаром вера.

Тем не менее, предложенное деление людей на типы по критерию отношения к религии фактически совпадает с заповедью четырех растений иудейского праздника Суккот. Четыре растения — этрог (цитрусовый плод цедрат), лулав

(молодой побег финиковой пальмы), адас (мирт) и арава (речная ива), различающиеся по сочетанию вкуса и запаха, символизируют четыре типа евреев: мудреца и праведника; мудреца, не отличающегося добродетельностью своих поступков; основную массу евреев, соблюдающих заповеди, но не обладающих обширными познаниями Торы; евреи, знакомые с мудростью Торы и не исполняющие ее законов. Мудрость Каспара в данном случае восходит к традициям Торы и еврейских праздников. Возможно, здесь кроется более глубокая связь гернгутеров с вероучением иудаизма.

Если же обратиться к прямым и обильным цитированиям Ветхого Завета в романе «Времена землемеров», то внимания заслуживает еще один эпизод, который важен для понимания и еврейского текста в латышской литературе, и рецепции Ветхого Завета. На мельнице обсуждают происходящее во времена землемеров и затрагивают вопрос наказания истинных виновников. Активисты времен землемеров уверены в том, что наказание за содеянное их не настигнет («кара, может, и преследует, только догнать сможет не всякого»), в ответ на это звучат слова мельника немца Шрекхубера: «Настигнет наверняка, на то Божья правда, даже иногда в третьем или четвертом поколении». В непрямом цитировании здесь приводится эпизод, когда Моисей, принося заповеди Завета, говорит о наказании за грехи.

Тема воздаяния за грехи необычайно важна для понимания специфики Ветхого Завета в христианских культурах. Традиционно и латышская литература в этом смысле — только один пример из многих. Ветхий Завет противопоставляется Новому именно темой мести, когда ветхозаветному «око за око» противопоставляется новозаветное «ударившему тебя по щеке подставь и другую», идея мести противопоставляется идее всепрощения. И таких примеров великое множество и в мировой, и в латышской литературе (один из подобных примеров будет рассмотрен ниже). Но в данном случае в романе братьев Каудзите появляется пример совершенно другого рода — актуализирована тема праведного возмездия, Шрекхубер пророчит возмездие за грехи всем принявшим участие в беззакониях времен землемеров. Более того, именно благодаря ему справедливость будет восстановлена — все виновные понесут заслуженное наказание, для каждого он выдумывает свой способ отмщения, сообразный совершенному преступлению. И опять идеология гернгутеров поясняет такое нетрадиционное для христианства почтение ветхозаветной образности — для гернгутеров необычайно важной оказывается идея справедливости вообще и заслуженное наказание за грехи в частности. Пример романа «Времена землемеров» демонстрирует не просто специфику еврейского текста в латышской литературе, но и пример взаимодействия христианского и иудейского мировоззрения в конкретной региональной ситуации.

Следующий пример более демонстративен в отношении еврейской темы, но одновременно и более сложен — это Янис Порук. Зарисовке Порука «Вечный жид» (1897) принадлежит особая роль в еврейском тексте латышской литературы — во всяком случае, именно этот текст связан с антисемитским освещением темы. Тем не менее этот текст может быть рассмотрен только в контексте всего творчества Порука, и отдельное выделение новозаветной (христианской) и ветхозаветной (для Порука — мифологической) идеологии вносит некоторую ясность. В модели художественного времени, моделируемого Поруком, особое место занимает так называемое вечное прошлое — прошлое, маркированное

мифологическими событиями. Подобные тексты появляются в разные периоды творчества автора и несут разную семантическую нагрузку. С еврейской темой связаны три текста этого автора.

Один из ранних рассказов «Защитник Иерусалима» на фабульном уровне связан со временем Вавилонского плена. У рассказа ярко выраженная рамочная конструкция, характерная для Порука в целом. В начале рассказа молодой иудейский юноша Йозес сидит на берегу Евфрата, мечтает о святом граде Иерусалиме и вглядывается в вечер. В финале рассказа он уже сидит на берегу Кедрона³ и всматривается в утро. Его сердце постоянно томится. Возвращение на землю предков и строительство стен Сиона больше не доставляет радости, а там, в далекой чужой земле, осталась песня прекрасной мидянки⁴. В «Защитнике Иерусалима» еврейский текст моделируется по иным принципам, нежели в «Вечном Жиде»⁵.

Необходимо отметить специфику христианской философии в прозе Порука, которая сформировалась под влиянием немецкой философии (весь комплекс, включающий Ницше, Вагнера, философскую школу Когена), и вновь — влияние учения гернгутеров. В результате важным оказывается вечный диалог Ветхого и Нового Завета и иудейское прошлое совпадает с концептом Ветхого Завета. Старый мир становится непосильно тяжелым для молодых героев Порука, которые жаждут наслаждаться жизнью. Грехи предков и прошлое предков — это мир, из которого они стремятся вырваться. «Защитник Иерусалима» связан с еврейской историей только опосредованно. В этом мире прошлого скрывается символика человеческой надежды.

Если «Защитник Иерусалима» — это пример раннего творчества Порука, то в 1910 г. он пишет еще один текст, связанный с ветхозаветной тематикой, — фантазию (так определяет жанр своего произведения сам Порук) «Самсон и Далила». В начале XX в. миф о богатыре израильтянине Самсоне и филистимлянке Далиле становится одним из популярных в литературе модернизма. В этом плане фантазия Порука — достаточно самобытный текст. Создается впечатление, что библейское повествование о Самсоне и Далиле латышского писателя вообще мало интересует (возможно, текст несколько изменился бы в законченном варианте, но в сохранившемся важнейших сцен с обрезанием волос и разрушением филистимского храма нет). Более того, библейская хронология тоже оказывается вне авторских интересов: в фантазии появляется образ Иерусалима, в который вернулись иудейские предводители, откупившись от филистимского плена, где они забыли про свой народ, томящийся в неволе. Прослеживается явное историческое несоответствие: время владения филистимлянами Ханааном и время строительства Иерусалима не соотносятся. Неточно и определение — иудеи, а следовательно, неверно и определение Самсона как представителя этого племени (колено Дана⁶, из которого происходил Самсон, вообще не упоминается). Правда, обозначение «иудеи» показательное: оно противопоставляется бытовому — «жиды». И в ветхозаветном контексте не только у Порука, но и у многих других возникает именно это определение. Неточности не интересуют автора — он творит свой неомиф о Самсоне, сохраняя только две ветхозаветные линии: Самсон — победитель льва и (более важная) — он находится меж двух миров — иудейского и филистимского, поскольку в Филистии он зарабатывает средства на пропитание своего народа. Но в обоих этих мирах он чужой. Иудеи считают его предателем, низким по происхождению и жалуются на него филистимлянам. А филистимляне воспринимают его как слугу и шута.

Единственное, что делает Самсона неприкосновенным, — это его сила: сила позволяет ему вершить тяжелую работу, на что неспособны остальные иудеи, сила позволяет ему защищать себя и свое жилище, когда угрожают филистимляне. Но эта же сила усугубляет его одиночество и положение чужака. И особенно это подчеркивается через тему любви. Две девушки (Далила и Марианна) отказываются от любви Самсона. Для слабой Марианны в силе Самсона — свидетельство его чуждости: «Если бы ты был, как те, другие, я бы тебя любила, потому что ты добрый и честный, но ты слишком силен и так отличаешься от других, что брак с тобой сделает меня посмешищем. Что я буду делать с таким великаном и силачом?!» Далиле сила Самсона нравится (она предлагает Самсону стать ее мужем). Но на этот раз самому Самсону кажется, что Далила боится его: «Потому что ты прекрасна, красива и боишься, что я тебя сделаю некрасивой и старой, что я помну твои одежды, что я раздавлю в своих объятиях твои мягкие члены». Самсон победил льва, но в личной жизни сила оказывается совершенно ненужной. Порук частично сохраняет библейскую символику — сила Самсона связана с его длинными волосами (мотив избранничества — назорейства⁷ исчезает). Более того, Самсон сам просит Далилу срезать ему волосы, чтобы таким образом перестать быть ей чужим и страшным. Но Далила выбирает другой путь — она предлагает Самсону выпить вина, а потом прогоняет его за то, что он послушался женщину и теперь пьян и смешон. Фантазия (насколько возможно судить по незавершенному тексту) заканчивается тем, что Самсон засыпает: «Он был переполнен сладким вином и сладко спал». Сон оказывается слабее реальности, а вино несет не только опьянение — оно дарует забвение реальных трудностей.

В фантазии встречается целый ряд высказываний и характеристик, в которых негативная оценка не скрывается. Начало повествования сразу задает оппозиционность двух миров — филистимлян и иудеев: Филистия расположена на горе, селение иудеев — в низине, одни являются хозяевами жизни, другие им подчинены. Несколько раз на протяжении всего повествования подчеркивается особый статус иудеев среди других народов — ни один народ не любит иудеев, и именно этим мотивирует свою нелюбовь Далила: «...если бы ты не был иудеем». Иудеи в описании вызывают физическую неприязнь: они чахлые, тощие, вечно голодные, они предают друг друга и Самсона; в определении филистимлян, иудейский народ ради богатства и красивых вещей предал своего Бога. Сам Самсон, постоянно защищающий свой народ перед филистимлянами, тоже бросает обвинение: «Да, я вижу, что вас невозможно спасти, сам Бог не желает вашего спасения!» И тем не менее иудеи в этой фантазии не идентичны бытовым жидам, которые часто появляются в рассказах Порука. Евреи Порука являются средоточием, персонификацией греха, мирового греха. Ветхозаветный контекст меняет авторский взгляд. Сама смена наименования (жиды — иудеи) указывает на иные авторские цели. Самсон (часть иудейского мира) — противоречивая личность, близкая авторскому миропониманию, личность, которая демонстрирует конфликт творческой личности с реальным миром.

Показательно, что в том же 1910 г. другой латышский поэт, Фрицис Барда, публикует поэму-фантазию (совпадение жанрового определения) «Конец Самсона», в основе которой лежит все тот же библейский миф. Только на этот раз автора интересует совершенно другой эпизод жизни Самсона — последние часы его жизни, когда его, уже ослепленного, заставляют танцевать перед филистимлянами и в гнев Самсон, вновь почувствовавший свою силу, обрушивает фили-

стимский храм на своих мучителей. Авторское сравнение героя — сравнение с Иеговой. Если филистимляне, издеваясь, заставляют его танцевать, как иудей танцует перед своим Богом, то в финале уже не танец, а возмездие Самсона сравнивается с танцем самого Бога. Самсон Барды — тоже герой-одиночка, но герой, который оказался в состоянии взять на себя функции бога, верша возмездие.

В латышской литературе именно ветхозаветные персонажи оказываются наиболее удобными для определения мотива одиночества. И еще одним наиболее известным примером является знаменитая трагедия Райниса «Иосиф и его братья» (начала создаваться в 1905 г., закончена в 1914-м). Библейский сюжет о Иосифе и его братьях весьма распространен в европейской культуре. Жизнь Иосифа во всех ее эпизодах (продажа его братьями, Иосиф Прекрасный, Иосиф-сновидец) привлекала внимание представителей разных культур, вызывая, соответственно, разные трактовки и осмысление. Принадлежащая миру Ветхого Завета легенда о Иосифе и его братьях имеет разное толкование в иудейской и христианской традиции, иногда эти трактовки диаметрально противоположны.

Трагедия Райниса «Иосиф и его братья» — одно из наиболее личностных произведений этого автора. На протяжении всей своей жизни, начиная с детских лет, Райнис ищет возможные параллели между своей жизнью и судьбой библейского Иосифа. Работа над трагедией шла мучительно долго, уступая место другим драматическим текстам и поэтическим книгам, потому что происходила постоянная самооценка поэта. Уже традиционным в латышском литературоведении стало сопоставление непосредственных фактов биографии автора с теми или иными ключевыми событиями трагедии «Иосиф и его братья». Следует отметить, что идея личного избранничества тоже не была чуждой сознанию поэта. Непонимание окружающих только подпитывало эту уверенность. Иосиф воспринимается автором в контексте общей для драматургии Райниса концепции человека: это герой, устремленный в будущее, «новая сила», способная преобразовать мир вокруг себя.

Основной мотив трагедии Райниса — месть и способность побороть в себе стремление отомстить, прийти к прощению. Подобная трактовка наиболее показательна для европейского христианского сознания.

Иосиф пытается осознать время. Иосиф в доме своего отца Иакова — это избраннык, обративший взгляд в будущее:

Я только думаю, как лучше сделать
Для вас, для тысячи и для тех грядущих,
Которых будет, как песчинки в море.

С момента его продажи братьями Иосиф начинает жить прошлым:

О, прошлое я не могу стереть,
Хоть нет его — оно сильнее меня.
Ночами демоны меня страшат,
Как души мертвых, что восходят к солнцу.
Кричите в голос, отпугните духов!

Именно прошлое толкает Иосифа к свершению отмщения. Одержимый идеей мести, Иосиф трагически цепляется за свое прошлое, пытаясь таким образом восстановить справедливость. Конфликт Иосифа с братьями в трагедии на бытовом уровне связан с нежеланием Иосифа быть пастухом и желанием заниматься

земледелием. Помимо проблемы владения землей это нежелание имеет более глубокий символический смысл. Избранник Иосиф, который, по словам отца и сестры Дины, возносится над братьями («вознесся ты над братьями своими»), не желает быть не только пастухом, но и не желает брать на себя функции пастыря. Потеря Иосифом овцы приобретает особый смысл. Жаждавший мести Иосиф действительно не в состоянии стать пастырем своим братьям. Он испытывает свою власть над ними, трагически переживая свое состояние. Райнис предлагает свою трактовку образа, далекую от первоначальной модели, заложенной в Торе. Неслучайно для Иосифа стремление определить свою принадлежность. В душе Иосифа идет борьба между египетским началом, символизирующим гармонию и спокойствие, и иудейским началом, связанным с идеей мести (традиционный взгляд христианского мира на Ветхий Завет). Схватка с братьями превращает его из доброго, мягкого Иосифа в иудея, одержимого гневом:

Я не Иосиф... Тот был мягок...
Смотрите, что вы сделали со мной!..
Тот не был иудеем... я... им стал!

Но то, что Иосиф считает своей победой, оказывается заблуждением, и высшим моментом для него становится раскаяние, которое он переживает вместе с братьями. Идея мести, ранее им владевшая, связана именно с ветхозаветным сознанием. Избранность Иосифа в трагедии Райниса ознаменована способностью героя преодолеть себя, возвыситься над самим собой.

Ветхозаветный еврейский текст в латышской литературе противопоставлен еврейскому тексту бытового уровня. Если на бытовом уровне еврейский компонент был связан с осознанием чужого (иногда хорошо знакомого и вызывающего симпатию, как у Блауманиса, иногда страшного и пугающего, как у Порука), то на уровне ветхозаветных реминисценций можно говорить об установлении культурного диалога. Рассмотрение ветхозаветных цитирований позволяет говорить о наличии двух разных еврейских миров в латышской литературе (они и именуются по-разному — жиды и иудеи). Трактовка Ветхого Завета в ней ни в коей мере не является попыткой проникнуть в суть иудаизма, скорее, речь идет о восприятии ветхозаветного еврейского мира как знака культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Как «времена землемеров» (*mērnīeku laiki*) у латышей известны 70-е гг. XIX в., когда в прибалтийских губерниях активизировалось обособление помещичьих и крестьянских хозяйств, выделявшихся на хутора. Предпосылкой для этого послужила замена барщинной аренды земли денежной арендой с последующим выкупом крестьянами земельных участков. Образование хуторов сопровождалось землеустроительными работами, т. е. размежеванием земель, принадлежавших различным владельцам на правах частной собственности (в отличие от внутренних губерний России, где после реформы 1861 г. сохранялось общинное землепользование). — *Ред.*

² Гернгутеры, или братские общины, — протестантская секта, возникшая в саксонском местечке Гернгут и распространившаяся в Германии, Северной Америке, Латвии и Эстонии. Гернгутеры проповедовали братскую любовь, справедливость, сословное равенство. Проповедников они избирали из своей среды. В Прибалтике это движение стало формой протеста против прибалтийско-немецких помещиков и священников. — *Ред.*

³ Кедрон — долина, ограничивающая Старый город Иерусалима с востока и отделяющая Храмовую гору от Масличной. Чуть ниже Старого города находится источник Гион, вода которого выходит в эту долину в виде ручья (в Библии неоднократно упоминается как Кедронский поток). — *Ред.*

- ⁴ Мидяне — древний народ, жители Мидийского царства, находившегося на западе нынешнего Ирана. — *Ред.*
- ⁵ Вечный Жид, или Агасфер, — герой средневековых сказаний, еврей-скиталец, осужденный Богом на вечную жизнь за то, что не дал Христу отдохнуть (по многим версиям, ударил его) по пути на Голгофу. Однако истоки этих сказаний обнаруживаются еще в древних мифах и преданиях, которые не имеют отношения к евреям. К легенде об Агасфере обращались И. В. Гете, Э. Сю, Х. К. Андерсен, В. А. Жуковский и др. — *Ред.*
- ⁶ «Колена Израилевы» — названные в Библии 12 родственных племен потомков патриарха Иакова (Израиля), образовавших израильский народ (древнееврейскую народность). Десять из этих «колен» в 928 г. до н. э., после распада Объединенного Израильского царства, создали северное — Израильское царство (существовавшее наряду с южным — Иудейским) и исчезли с исторической арены после падения этого царства в 722 г. до н. э. — *Ред.*
- ⁷ Назореи — проповедники-аскеты в Древней Иудее. Внешним признаком их был отказ от стрижки волос и от употребления вина. Возможно, из среды назореев вышли первые христиане. — *Ред.*