

УДК 882 (09)
DOI 10.17223/19986645/23/8

Т.Л. Рыбальченко

БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ В ТЕКСТЕ РОМАНА Ф. ГОРЕНШТЕЙНА «ПСАЛОМ»

В статье показаны два способа проекции библейского текста на повествование об исторической реальности России 1930–1960-х гг.: 1) опора на поэтику библейского повествования (мифологизирующий притчевый нарратив) о событиях реальности, когда судьбы конкретных персонажей служат проявлением судьбы нации; 2) введение библейского текста в повествовательный и риторический романский текст (апелляция персонажей и автора к Библии). Меньшее значение придаётся введению персонажей Библии (Дана-Антихриста) в художественную реальность романа. Доказывается направленность романа – возвращение к подлинному тексту Библии (Ветхому завету), не изменённому толкователями, чтобы восстановить материнскую основу христианства, возникшего как возвращение к подлинному Закону.

Ключевые слова: Ф. Горенштейн, Библия, философский роман, сакральный текст, цитация.

Роман «Псалом» (1975) Ф. Горенштейна написан в начале 1970-х гг., когда после утраты «оттепелевских» надежд на социальные реформы русская литература уходила от социологического анализа национальной истории к открытию универсальных законов человеческой истории в её национальных вариантах. Библейская (чаще евангелическая) модель истории избиралась как культурный архетип и реализовывалась не только в реконструкции библейских сюжетов (подобно Т. Манну в «Иосифе и его братьях»), например у А. Володина в пьесе «Мать Иисуса» (1970), не только в соединении библейских сюжетов с сюжетами реальной истории (по образцу романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита»), как, например, у Ю. Домбровского в романе «Факультет ненужных вещей» (1975) и у В. Тендрякова в романе «Покушение на миражи» (1979–1982). Горенштейн представляет ещё один вариант введения библейского текста и библейского нарратива в художественный мир произведения об исторической реальности: обращение к тексту Библии как к инварианту событий и человеческих проявлений и как декларации словесной оценки реальности. В повествовании об истории России в XX в. библейский текст свидетельствует о реальной истории избранного Богом народа, и история эта протянута в современность. Библейский текст трактуется как особый текст, с одной стороны, хранящий и факты действительной истории, не изображаемой, но осознаваемой как длящейся, с другой стороны, хранящий миф о Завете, о Законах существования, открытых пророкам Творцом. Библейский текст создан людьми, но хранит безусловные знания о прошлом и о будущем, поэтому используется как критерий для проверки настоящего, для суда над человеческой историей.

Горенштейн использует два способа проекции библейского текста на повествование об исторической реальности. Во-первых, опирается на поэтику библейского повествования (мифологизирующий нарратив) в изображении

конкретно-исторической реальности – картины жизни России в XX в. Как в Библии, история народа представлена событиями частной жизни людей; в них проявляются человеческая природа и социальные условия, провоцирующие порочные свойства людей. Повествование о народе в форме судеб отдельных людей, служащих примером, обнаруживающих общее, социальное и генетическое, в конкретных изображённых событиях – это принцип «притчевого» нарратива. Во-вторых, Горенштейн вводит текст Библии в повествовательный и риторический слои романного текста, цитируя Библию как в сюжетных ситуациях для оценки изображаемых событий (словами Библии оценивается реальность), так и в прямых рассуждениях о человеке, о народах, о вере и слове, даре человеку – субъектами таких философских диатриб в романе выступают не только повествователь, но и некоторые персонажи (Дан-Антихрист), которым дано или, напротив, не дано приблизиться к верховным смыслам.

Пять притч, составляющих пять частей романа, – это повествование о людских грехах, приведших к социальным катастрофам в России XX в.: коллективизация, война и псевдосвобода от метафизической истины, наступившая в посттоталитарные 1960-е гг. Эти катастрофы (эмпирические и ментальные) созданы людьми, возомнившими себя свободными творцами (строящими очередную Вавилонскую башню, как пишет Горенштейн), но они проявляют Божественную волю, доказывая правоту проклятия человека в Эдеме: Бог отдаёт самим людям наказание за отступления от Закона, не отнимая у них данного права (или проклятие) жить своим трудом. Поэтому притчи о человеческих преступлениях друг против друга называются «притчами о казнях Господних».

Название частей	Историческое время	Главные грехи-казни	Персонажи – носители казней	Персонажи, прорывающиеся к Завету (дети)	Посланец-судья в земной истории
I Притча о потерянном брате	1933–1935	Казнь голодом и похотью	Девочка Мария – телесная казнь		Молодой Дан, свидетель
II Притча о муках нечестивцев	1941–1942	Казнь мечом, голодом и похотью	Девушка Аннушка – телесная казнь		Молодой Дан – свидетель и судья
III Притча о прелюбодеянии	1948	Казнь болезнью и похотью	а) Женщина Вера Копосова б) Павлов – телесная казнь	Дети: а) Тася и Андрей Копосовы б) дочь Дана Руфь	Дан, свидетель, судья и пророк
IV Притча о болезни духа	1949, 1952	Казнь, похотью и болезнью духа	Искусствовед Иволгин-Кац – болезнь духа	Дети: а) (ложный путь) Савелий Иволгин б) (истинный путь) Руфь, дочь Дана	Дан зрелый, дворник (пастырь) и судья
V Притча о разбитой чаше	1968	Казнь болезнью духа	Искусствовед Иловойский – болезнь духа	Дети: а) истинный путь – Пелагея-Руфь; б) путь исканий – Андрей Копосов; в) ложный путь: Савелий Иволгин и Вася Коробко	Дан старый, пророк и родоначальник

Казни Господа – это созданные самими людьми телесные муки: голод, болезнь, смерть (меч), похоть (эта казнь особая, в ней муки соединены с наслаждением, потому что в этой муке творится жизнь); пятая казнь – болезнь духа, вызванная утратой высшего смысла, муки утраты Бога: предательства, смещения веры и прочее (экзистенциальные страдания). Поскольку предмет статьи – включения библейского текста в текст романа, ограничимся в определении изображаемой реальности таблицей, в которой названы части романа; их привязанность к хроникальной исторической ситуации; человеческие грехи-казни, фокусированные в каждой романной ситуации; персонажи, чья жизнь становится материалом притчевого обобщения. В таблице обратим внимание на принцип систематизации персонажей: два поколения «советских» людей в существовании без Бога и в поисках Бога («дети оттепели»), особое положение – проживающий человеческую жизнь посланец Бога Дан.

Дан-Антихрист – представитель и продолжатель миссии богоизбранного народа, потомок колена Дана, колена Судий, как завещано через Иакова Богом. Фабула романа реализуют логику высшего замысла – в разрушительные моменты русской истории на землю послан посланник Бога, Дан, свидетель и судья, а не исполнитель казней Господних и не Мессия. Он Антимессия, его миссия не спасти, а свидетельствовать и давать знамение о неминуемых наказаниях. Посланник Бога вочеловечен и проживает человеческую жизнь, подверженную соблазнам, старению, смерти. Лишь в частных случаях он наказывает отдельных людей, но не вмешивается в ход событий, не искушает людей, как принято показывать Антихриста. Дан оставляет на земле знак присутствия Бога, побуждает кого-то вспомнить о Боге, кого-то искать абсолютные смыслы. Противоречащие распространённым. Дан вырастил как дочь русскую девочку, обладающую пророческим даром, оставил на земле своих телесных и духовных детей, становящихся «избранными» для откровения Бога (Пелагея-Руфь, Андрей Копосов и родившийся новый Дан). Пришествие Дана было не мессианским, но пророческим, предупреждающим о неизбежных казнях, поскольку люди не исполняют завет с Богом.

Две реальности – российская XX в. и запечатлённая в текстах Библии древняя реальность еврейского народа – в романе признаны как происходившие в действительности, а не как коллективный миф и не метафизическая реальность: Горенштейн иронизирует по поводу теории о том, «что Бог, сотворив мир, более не вмешивается в его дела, ибо такой Бог как бы не существует ныне, хоть и существовал некогда» [1. С. 224]. Метафизическая реальность не изображена (не явлена), так как она недоступна человеку, но она засвидетельствована в текстах Ветхого завета. Горенштейну важен не момент наказания человечества изгнанием из Эдема, а моменты знамений Бога в последующую историю человечества, когда Бог вразумляет человечество. После глобального наказания потопом Бог дважды заключал договор с людьми: с праведным Ноем, которому обещал не истреблять всё человечество, а только носителей греха, и с одним из народов, избранным из которого, пророкам, он дал и Завет, записанный Моисеем, и знамения через Великих пророков. В романе изображен только последний этап человеческой цивилизации, приведший к всяческому насилию людей над самими людьми: войны, голод, потеря братства. Напоминанием о неминуемой казни должно стать явление Да-

на на землю, в историю трёх народов, избранных или претендующих на избранничество в человечестве: еврейский народ, ассимилировавшийся и забывший об избранничестве; русский народ, пытавшийся выстроить Вавилонскую башню идеального человеческого мира; немецкий народ, возомнивший своё превосходство над другими людьми (менее подробно введён в роман).

Суд над историей XX в. в романе ведётся с опорой на библейский текст: во-первых, прямые отсылки к упомянутым в Библии персонажам и событиям, подтверждающие инвариантность изображённых в Библии событий и человеческих свойств; во-вторых, цитирование Библии при изображении реальной ситуации как оценка, мотивация поступков персонажей или мотивация суда над персонажами; в-третьих, введение библейских цитат в текст размышлений, философских споров, резонёрских суждений автора или персонажей-идеологов.

1. Отсылка сюжетных ситуаций и персонажей к библейским историям и персонажам.

Повторим, что Горенштейн не прибегает к реконструкции библейских ситуаций, в романе есть лишь отсылки ситуаций современности к ситуациям библейских сюжетов, что необходимо для отождествления нового и уже описанного и оценённого в библейском тексте. Аллюзии фиксируются повествователем прямо: «Через нечистый хлеб изгнания приобщилась Мария к народу чужому, как Фамарь к Иуде и Руфь Моавитянка к Воозу. И не избиралась, но была избрана» [1. С. 84]; «И тогда Дан вопреки замыслу Божьему не выдержал сердцем, как не выдержал сердцем пророк Елисей, преждевременно, а значит, слабо покарвавший жестоких нечестивых детей по дороге из Иерихона в Вефиль. Как предсказал Иеремия, поставил Дан перед неким преткновение» [1. С. 101]. «То были две медведицы, которые вышли из чащи подобно тому, как вблизи Вефиля вышли библейские медведицы из леса казнить по призыву пророка Елисея злых детей-обидчиков» (о наказании Павлова, подстерегавшего девочку Руфь) [1. С. 181]. «И вот среди этого ледяного сияния, среди сверкающей солнечной невесомости лежала в канаве Суламифь из колена Манассии, вмерзшая в собственную кровь, в кровь, переданную в её жилы через много поколений от самого Авраама, заключившего союз с Господом» [1. С. 126].

Напротив, отсылки к библейским персонажам открывают различие библейских персонажей и персонажей реальности. «Идея спасения рода толкнула дочерей Лота после гибели Содома на прелюбодеяние с отцом своим, ими же пьяным напоенным. Идея Рождества Мессии толкнула Фамарь на прелюбодеяние с отцом мужа своего, Иудой, переодевшись блудницей и введя его в обман. Что же толкнуло Веру на прелюбодеяние с Антихристом, возлюбленным дочери ее, скрыто было от несчастной безумной женщины» [1. С. 171]. «Стоящий перед ним в тапочках, майке-сетке и шелковой пижаме был из колена Рувима, первенца Иакова <...> То, что стояло перед Антихристом, было концом, начало же ему было в египетском рабстве, когда изнурения и жестокости фараона боролись с цепкостью и желанием выжить сынов Иакова. <...> Едва Алексей из колена Рувима произнес коммунальный выговор, как Дан из колена Данова вспомнил о нем то, что сам Алексей Иосифович, разумеется, о себе не знал. Это был дальний потомок того еврея, которого в еги-

петском рабстве защитил Моисей от избиения египтянином, вступив с египтянином в драку и убив его» [1. С. 199–200]. Поскольку «за службу верой и правдой народу-хозяину, как он считал, награждается хороший еврей едой и питьем и воздухом для дыхания... Не на грудь главная награда, а в рот, между зубов» – вот суть ценностей искусствоведа Иволгина, забывшего о заповеди Бога: «"Авраам, не бойся", – сказал Господь Зачинателю. Это было одно из основных положений Договора Господа с Аврамом и превращения Аврама в Авраама, превращения вавилонского странника в Зачинателя Господнего народа <...> Но те, кто размножились в Египте возле мясных котлов рабства, начали забывать Господа, расторгнув первым делом именно этот с ним Договор. "Бояться, бояться надо", – говорят они и по сей день» [1. С. 201].

Такой способ введения аллюзий, как имена персонажей, подробно проанализирован Г.З. Горбуновой и С.С. Кауровым [2]. Ориентация Ф. Горенштейна на библейские тексты при именовании персонажей сознательна и выявляет не только тождество персонажей реальности и библейских персонажей (в чём сказывается истинность библейского понимания противоречивости человека во все времена), но и отношения автора романа к разным частям христианской Библии.

Замечено названными исследователями, что имена женских персонажей спроецированы преимущественно на ветхозаветных персонажей, и близость к дохристианским персонажам усиливает позитивную семантику (при сохранении амбивалентности). Так, имя героини «Притчи о потерянном брате», Мария, имеет двойную коннотацию с библейскими персонажами: в Ветхом Завете это имя египетской блудницы, в Новом Завете это имя праведной Девы Марии, олицетворения невинности и материнства. Девочка Мария у Горенштейна сделана блудницей обстоятельствами и поступками людей, она приобщена к порокам и наказуется четырьмя телесными казнями. Однако Горенштейн обнаруживает в женской природе невольность греха, и неосознанный грех оставляет право на сочувствие без упований на преображение. Поэтому ей дано приближение к откровению и утешение Господа. Униженная и брошенная людьми, в поле, Мария плачет от горя, и повествователь комментирует это состояние как близкое откровению: «Это был Божий плач, от сердца, которым иногда Господь награждает неразумных, подменяя этим плачем великие истины, доступные лишь пророкам», «нищая девочка Мария возвысилась и достигла этим неразумным, но сердечным плачем утешения Господа, которое произнёс он через пророка Исайю...» [1. С. 54]. Такова в Ветхом Завете оценка Марии Египетской, не праведницы, но преодолевающей всю жизнь греховную человеческую природу. Позитивная семантика имени новозаветного персонажа, матери Спасителя, напротив, полемически редуцируется: сын Марии Вася Коробко в романе воплощает агрессивное отступничество от Бога, от отца и матери, а его жизнь кончается самоубийством.

Точно так же и имя героини второй притчи («Притча о муках нечестивцев»), Аннушки, дающее аллюзии на мать Девы Марии, безгрешной Анны, с одной стороны, полемично новозаветной концепции праведности человека (Аннушка виновна в потере братьев своих, виновна в том, что из зависти выдала немцам еврейскую девочку, она одержима казнью похоти); с другой стороны, Горенштейн оставляет грешнице сочувствие и право передать слово

проклятия Бога в немецкий плен: поскольку ей не дано понимать Слово, Дан даёт ей, отправляемой в Германию, бумагу с проклятием насильников.

Двойное имя приемной дочери Дана-Антихриста, Руфи-Пелагеи, объясняется фабульно незнанием её подлинного имени приёмным отцом, Даном, которому была отдана спасенная от расстрела девочка. Русская девочка, воспитанная евреем, посланцем Бога, подрастая, обретает пророческий дар, становится русской пророчицей, избранной для откровения: «А Руфь через Знание <...> поняла, что она пророчица Пелагея, урожденная села Брусяны вблизи города Ржева. Вспомнила она, что во сне это ей было сказано...» [1. С. 182]. Имя Руфь (евр. *подруга*) отсылает к библейскому повествованию о Руфи Моавитянке («Книга Руфь»), которая после смерти мужа-иудея отправляется в Вифлеем и разделяет жизнь еврейского рода. Героиня романа становится верной подругой своего приёмного отца, рождает от него сына, продолжателя рода Судей, а новая семья (Пелагея-Руфь и Андрей Копосов) после смерти Дана воспитывает его наследника Дана из рода Судей. Подлинное имя приёмной дочери Дана Пелагея (гр. *морская*), возможно, указывает на женскую природу как рождающую первоматерию, способную приблизиться к духовному.

Имя Веры Копосовой («Притча о прелюбодеянии») используется без аллюзий на конкретного персонажа Нового Завета, но как подтверждение неистинности преображения, превращения особой грешницы в истовую почитательницу Евангелий. Вот как Дан словами пророка характеризует особую греховность прелюбодеяния, в отличие от блуда): «Отвечал ей Антихрист через пророка Иезекииля: “Ты не как блудница, потому что отвергла подарки. Но как прелюбодейная жена, принимающая вместо своего мужа чужих”» [1. С. 172]. Однако через несколько лет («Притча о разбитой чаше») Вера Копосова под влиянием христианских Евангелий становится аскетом, живущим только благостным чтением, однако неорганичное преображения Горенштейн изображает саркастически.

Мужские имена в романе, напротив, чаще связаны с Новым Заветом или с христианскими текстами и обнаруживают полемическую по отношению к Новому Завету семантику. Проводник поезда, насилующий Марию, Гриша, носит имя защитника жён и мученика за веру Георгия Победоносца. Имя апостола Павла дано самым низким персонажам, губящим близких и хулящим Бога либо богоизбранный народ, за что и наказываются Даном в редкие фабульные ситуации прямого наказания. За осквернение «богоизбранного народа» наказан Даном «некий» антисемит Павлик в «Притче о муках нечестивцев»: «Некоего на этом свете звали Павлик, как апостола из колена Вениаминова, первого на земле выкреста» [1. С. 102]. Степан Павлов в «Притче о прелюбодеянии» – пьяница, развратник, наказан в момент, когда хотел изнасиловать Руфь, страх, вызванный вышедшими из леса медведями, был наслан Богом после обращения к Богу Руфи. Имя Степан отсылает к библейскому Стефану, первому мученику за веру, в насилии над которым участвовал и Савл, будущий апостол Павел. Столкновение новозаветных положительных персонажей в имени отрицательного персонажа, так же как и нарушение принятой трактовки, призвано полемически опровергать новозаветный гуманизм, признающий за человеком возможность возвышения над грехом.

Далее будет сказано об отношении Горенштейна к текстам Евангелий, но и в именовании персонажей проявляется саркастическое отношение автора к идее преображения человека, пусть даже при явлении Бога жестокому Савлу. Негативное отношение к Павлу-Савлу зеркально проявляется в изображении Савелия Иволгина, сына еврея-выкреста, студента Литературного института, ищущего истину не в дарованном откровении Бога, а в самостоятельных алхимических усилиях: Савелий создаёт путём смешения крови философских человечков и у них ищет ответы на вопросы о смысле жизни и веры. Такой поиск абсолюта без Бога оценивается Горенштейном как болезнь духа, а «болезненный, задумчивый, правда, склонный не столько к мыслям, сколько к галлюцинациям» оказывается в психической больнице. Современный Савелий, как и ярый гонитель христиан, превратившийся в ярого христианина, «не видевшего живого Христа» [1. С. 102], лишён откровения, способности видеть Бога или слышать его голос, как это было дано пророкам. Негативная оценка апостола Павла, проявляющаяся в образах персонажей романа, названных аллюзийно с именем апостола, можно объяснить, как писал Л. Аннинский, неприятием автором романа всяческого смешения, всяческого искажения изначального единства, как духовного, так и телесного (кровного): «Смешение всегда рождает химеру. Химеру культуры, химеру жизни, химеру веры» [3. С. 71], а «первый выкрест» – апостол Павел.

Имя Дана, не библейского персонажа, но персонажа, имеющего статус посланца Бога, призванного судить людей, взято из Ветхого Завета. Дан – наследник колена Данова, колена Судей из двенадцати колен Иакова. Другим именем – Антихрист, «Антимессия» – он называется не в традиции христианской культуры; слово «Антимессия» употребляется не как синоним к слову «Сатана», а в значении «Не-мессия», полемически к второму имени Иисуса – Мессии, Спасителя из колена Иуды, призванного быть царями над народами иудейскими. Антитеза имён-определений указывает на полемику с Новым Заветом, с тем, что является Благой вестью для людей – весть о прощении и помиловании или весть о грехах и о неизбежном наказании. Дан приходит как Судия и знамение грядущей казни, о которой сказано в Апокалипсисе, приписываемом Иоанну. После обещания Ною не наказывать всё человечество концом света, наказаны будут только грешники, для чего требуется суд, определение степени зла. Дан в романе не казнит сам, лишь обнаруживает достойную казней неидеальность человеческой природы не только в людях XX в., но и в самом себе.

2. Прямое введение библейского слова в текст романа – главный способ апелляции к библейскому тексту. Для понимания функции библейских цитат важны следующие основания: А) субъекты, вводящие библейское слово, и субъекты цитируемых текстов.

Главный субъект цитирования Библии (повторим: преимущественно Ветхого Завета) – автор-повествователь. Горенштейн сопровождает название подзаголовком: «Псалом. **Роман-размышление** о четырёх казнях господних». Двойной жанровый указатель акцентирует примат риторического дискурса над нарративом: псалом и размышления; автор обращается к Богу и размышляет о земной жизни, иллюстрируя непосредственно изложенные мысли примерами человеческих судеб, притчами.

Субъекты, вводящие библейское слово

Проводники Слова	Автор-повествователь	Дан (Судья, Антимессия)	Персонажи	Персонажи	Персонажи
<i>Внутри романного мира</i>	Оценки персонажей и ситуаций через библейское Слово	Оценки персонажей и ситуаций через библейское Слово	Открывают Моисеево Слово (+)	Временно приближаются к откровению пророков (-)	Спорят о Слове (--)
			Чтение Библии: а) Пелагея-Пророчица; б) Андрей Копосов	Интуитивное приближение без овладения: а) Мария, девочка-блудница; б) нечестивая Аннушка; в) праведная Тася; г) железнодорожник, защитивший Марию; д) посудомойка, давшая хлеб Марии	Искажают Библию, подобно апостолам: а) Вася Коробко; б) Савелий Иволгин; в) Иловайский; г) Старик (сказка про божью деточку)
<i>За пределами романного мира</i>	а) имена-соответствия; б) изложение теологии и историософии	а) мысли; б) диалоги с Богом через пророков; в) пророчество о подлинном мессианстве			

Псалмы – это жанр обращения к Богу, в отличие от плача (жалобы), молитвы (просьбы) и покаяния (признания в грехах с целью искупления прощения) – это Хваление Богу, хотя предметом может быть рассказ о страдании, лишениях, грехах. Слово – дар Бога человеку, словом человек обращается к Богу не с просьбой или жалобой, а как признание Закона и хвала: «Есть у пророка Исаяи слова, что не всегда следует искать Бога, но лишь когда Он близок. Близок же он бывает молодой нерелигиозной нации, когда устанет она от шумного, веселого, свободного безделья. Молодой нации ближе всего Он в горе, в радости Он далек. Нация взрослая соблазняется в угнетении, как соблазнились и лишились Отца в египетском угнетении евреи, но в радости – расцвет Божьего... Велик библейский плач, плач пророков, плач Иеремии, но ближе человек к Богу в хвалении. Недаром Псалтырь именуется в еврейском первоисточнике Книга Хвалений» [1. С. 259].

Концепт «размышления» обращён не к Библии; Горенштейн отрицает возможность и даже право человека «размышлять» о священном тексте. Он «открыт» людям на горе Синай и не может свободно толковаться, хотя слова Завета – это слова человеческие, записанные избранным Богом Моисеем на

новых скрижалях после разбитых. Кроме Моисеевых скрижалей, в Ветхом Завете запечатлены не размышления, а откровения пророков, точнее – откровения Бога пророкам, избранным из людей. Именно эти тексты, наиболее близкие божественным смыслам, Горенштейн вводит в текст романа для «размышлений» о том, следует ли человечество Завету. Библия необходима как источник безусловных истин и критерий оценки. История России XX в. в романе представлена как самоказнь людей, совершаемая в процессе их самодетельности, сотворения земного порядка по земным законам. Вся история человечества, начавшаяся после обещания Бога Ною не губить всё человечество и после избрания в человечестве народа, призванного нести Завет (народа Авраама, а затем колена Иуды, иудеев), стала отклонением от Завета, о чём постоянно предупреждали пророки и за что казнями телесными и духовными подвергались люди, отступавшие от следования Завету.

Концепция священной истории как реальной определяет концепцию человека в романе Горенштейна: несовершенство природы человека невозможно изменить. Полемика с христианской идеей возвышения человека над тварной природой, преображением человеческого духа очевидна: самонаказание человека и есть казни творца, подтверждающие греховность человека прежде всего самому человеку. «Всё доброе у людей есть Божье, униженное для людского постижения... Поскольку лишь грехи человеку по мерке его» [1. С. 154]. Телесные казни человека (голод, насилие, похоть) и наказание болезнью духа, вызванные отступлением от Божественного Завета, могут остановить греховные поступки, но не изменить природу человека.

Размышления о человеке и человеческой истории требуют обращения к Библии, в которой запечатлены как примеры нарушений Завета, так и пророчества Великих пророков. Из ветхозаветных пророков в романе цитируются (не всегда точно) древнейшие пророки от Амоса (не оставившие текстов, но их слово передано традицией) и Великие пророки (Исайя и Второисайя, Иеремия, Иезекииль); цитируются Ездра, Неемия, Илья; малые пророки цитируются в единичных случаях. Предпочтения автора объяснены во вступлении к роману: «Господь, чтоб пожалеть человека, шлет на землю своих посланцев. Не сам по себе шлет их на землю Господь, не сам избирает, а шлет тех, кого выберут и обозначат пророки. Такое право дал человеку Господь лишь в самом начале бытия, при сотворении мира. “Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных и привел их к человеку, чтоб видеть, как он назовет их, и чтоб как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей” <...> Из среды этих избранных выделил Он пророков-предсказателей великих и малых, а из среды пророков выделил лишь трех – Моисея, создателя Божьего Закона, Исайю, предсказавшего Мессию, Христа из колена Иудина, и Иеремию, предсказавшего Антимессию, Антихриста из колена Данова» [1. С. 7].

Только слова избранных Богом имеют истинность, а предпочтение трём пророкам объясняется тем, что Моисей (около XIII в. до н. э.) был избран для передачи людям (избранному народу) Завета; Исайя (VIII в. до н. э.) утверждал следование Завету выше исполнения культовых правил и дал эсхатологическое предсказание о наказании; Иеремия (нач. VII в. до н. э.) утверждал необходимость Завета для каждого человека (а не только народа), он объяс-

нил непротivление злу как проявлению казни Бога; Иезекииль (VII в. до н. э.) – пророк изгнания, предсказавший пришествие избавителя из Давидова рода.

Позиция автора в романе определена самим Горенштейном как «из Библии взгляд». В интервью Дж. Глэду Горенштейн признавался, что учился у Библии, с одной стороны, «беспоощадной смелости в обнажении человеческих пороков и самообнажении, в самообличении», с другой – стилю [4]. Н. Лейдерман и М. Липовецкий справедливо говорят о двойном, сюжетном и стилистическом, влиянии библейского текста: «В романе грубая историческая и социальная действительность сюжетно и стилистически сращена с мотивами, образами и сентенциями из Священных книг, при этом библейские образы и поучения актуализированы, осовременены и парадоксально переосмыслены писателем» [5. С. 591]. По мнению В. Камянова, «теология “Псалма” заметно отслаивается от его эпической основы», Горенштейн-эпик «погружает... в поток драматических событий, перипетии людских судеб», Горенштейн-теолог «выдергивает оттуда, устраивая моему сознанию просушку, пафосными комментариями к Библии, монологами пророков или самого всевышнего» [6].

Обращение к Библии – это сверка автора и близких ему персонажей с истиной. Цитаты из Библии создают диалог автора с библейским текстом, «автор не стилизует, а дерзает соревноваться с книгой книг – с Библией» (Э. Васильева) [7]; «автор, как хор в греческой трагедии, часто комментирует действие, всегда поверая библейскими ценностями» (Г. Никифорович) [8].

Сюжетно библейское слово вводится как аргумент наказания персонажа. Библия цитируется для подтверждения оценки персонажа-реальности автором-повествователем и главным героем Даном («через Исайю», «через Иеремию» и т.п.). Сказанные в разные времена в адрес еврейского народа, эти пророчества-предупреждения и пророчества-обвинения актуальны, но, как и в библейские времена, бездейственны, поскольку люди не знают или забыли слова пророков. «Так через Гришу и через дальнейшее приобщилась Мария к третьей тяжкой казни, которую посылает Господь на людей и о которой говорил пророк Иезекииль. Третья тяжкая казнь Господня – зверь, ему же имя похоть. Третья казнь Господня особая, ибо меча, и голода, и болезни пророки не страшатся, а зверя страшатся. Царь Соломон, праведник, казним был третьей казнью. <...> Если Моисею еще неизвестна была судьба царя Соломона, праведника, то Неемии уже была известна, и была она уже для него притчей. <...> Однако в чем же тайна третьей казни Господа? Почему подвержены ей не только грешники, но и праведники? Потому что меч, и голод, и болезнь лишь терзают, а дикий зверь, терзая, плодоносит. Потому что в третьей казни не только плевел, но и пшеница» [1. С. 67].

В сюжете возникают ситуации, когда персонажи реальности прямо отождествляются с библейскими персонажами, повторяя их греховные или добрые поступки: «Судьба Исаака подражает судьбе Авраама, а судьба Иакова – судьбе Исаака. Все самое высокое, живущее Божьим разумом, и все самое земное, живущее Божьим инстинктом, повторяет друг друга и живет подражанием» [1. С. 89]. Выкрест Кац (искусствовед Иволгин) уподобляется библейскому еврею, показавшему зубы Моисею, вступившему за него и убившему египтянина, чего испугался спасенный еврей. Покончил с собой отпав-

ший от подлинного слова Вася Коробко: «Исказился лицом Вася из племени Данова и говорит, повторяя судьбу Хулила от Суламифи из племени Данова...» [1. С. 251], а в комментарии повествователя обнаружится высшая воля в самоубийстве героя, подобно многим активным противникам Божьего сурового отношения к свободе человека: «От голода по Слову Господню, от жажды по утешению Господню умрет нечестивец в муках. <...> Как сказано в Книге Пророка Исайи...» [1. С. 311].

Напротив, некоторые персонажи приближаются к божественным смыслам, не зная слов пророков, не видя Бога, но интуитивно чувствуя присутствие Бога. Такие ситуации возникают в предельном одиночестве или страданиях персонажей не как ситуации раскаяния, а как интуитивное ощущение платы за собственную греховность: «...без слов прочла Мария наставление Господа и без разума приняла то, что открывается пророкам постоянно через их праведность и разум. И услышала она без слов и поняла без разума сказанное через пророка Исайю...» [1. С. 62]. Такое же бессловесное общение с Богом происходит во время плача Аннушки, которой Дан доверяет принести в землю Германии Божье проклятие народу, изгоняющему и истребляющему другой народ (вторая притча).

Через пророков Господь выражает суть поступка, совершаемого в соответствии с высшим законом. Так приближается к Божественным смыслам посудомойка, дающая, как и Дан, хлеб Марии: «А толстая женщина по имени Софья, безграмотная посудомойка, которая добра была не человеческим, но Божьим добром, уже не впервые слышала Господа без слов и понимала Его без разума. И сейчас не разумом Своим, который был у нее косноязычен, но безмолвным сердцем через пророка Исайю поняла она: “Раздели с голодным хлеб твой и скитающихся бедных введи в дом, когда увидишь нагого, одень его и от единокровного твоего не укрывайся...”» [1. С. 62]. Так наказывает насильника Марии железнодорожник, не знающий слов, но чувствующий высшую волю.

Библейская цитата определяет состояние грешного человека, отпавшего от истины и мыслящего в конкретных понятиях, тогда как слова пророка констатируют подлинную причину малых несчастий такого человека. Бессловесные сетования выкреста Иволгина, ждущего ареста, совпадают с проклятиями судьбы Иеремии: «И через бессловесный плач повторил он проклятия пророка Иеремии самому себе...» [1. С. 218]. Однако возвыситься до понимания судьбы как наказания Иволгин не способен, не понимает, что наказан за приспособление ко злу, за трусость перед гонителями; он сам – виновник своих несчастий.

Через слово пророков приходит к пониманию земной жизни Дан, и через пророков с ним говорит Бог. Так, при первом появлении в России, в 1933 г., глядя из окна чайной на бесплодные поля, Дан слышит слова Иезекииля: «Пришла жатва, кончилось лето, а мы не спасены, – так говорил пророк Иеремия в пасмурный, как ныне, день, глядевший на пустые поля земли обетованной, которые в осенние сумерки были необжиты и страшны, как и темное, грозное небо над ними. – Смотрю на землю, и вот она разорена и пуста, на небеса, и нет на них света» [1. С. 11]. Дан, как и Иезекииль, пророк изгнания, делится с Марией «нечистым хлебом изгнания»; через Иезекииля возвещает

Господь Дану о грядущей войне»; об изгнании русского народа в Германию Дан пророчествует зимой 1942 г. у села Брусяны перед отправлением в Германию Аннушки и передаёт с ней проклятие земле насильников: «Проклятиями этими пророки предостерегали свой народ от греха. Но семижды проклят тот, чьей злобой этот грех карается. Ибо для исполнения гнева Господь всегда избирает отчаянных злодеев. <...> Вот проклятие из пророка изгнания Иезекииля: “Я Господь, Я говорю: это придет, и Я сделаю. Не отменю, не пощажу и не помилую. По путям твоим, по делам твоим буду судить тебя, но уже не найду тебя вовеки”. Вот проклятие из пророка Исаяи, повторенное потом в Апокалипсисе от Иоанна: “Небо твое точно свиток книжный свернется над тобой”. И в гневе первый пророк библейский, пастух фекийский Амос, глядя на нечестивую землю, воскликнул и записал проклятия в рукописи, завещанной пророком Иеремией: “Ненавижу, отвергаю праздники ваши... удали от меня шум песен твоих, – в самом же конце пророк Амос приписал: – Пусть как вода течет суд и правда – как сильный поток...”» [1. С. 135].

3. Размышления о Боге и об искажении текстов, записанных за пророками, в романе сосредоточены в авторских предварениях к каждой из частей романа («Притч»), включены в размышления повествователя-резонёра, а также отданы персонажам, чьи монологи и диалоги опять-таки сопровождаются оценками автора-повествователя. Преимущественно философские размышления и диатрибы, диалоги, обращённые к невяному собеседнику, оппоненту или высшему авторитету, сосредоточены в четвертой и пятой частях романа, посвящённых болезни духа в новом поколении, детях «оттепели». Доминирует здесь сюжетная и риторическая дискредитация тех, кто собирает осколки «разбитой чаши», неделимого Закона, либо меняя веру ради котла с пищей, как было и в древние времена, либо отыскивая ответы на вопросы в сфере человеческих, а не Божественных Законов. Речь у Горенштейна идёт не о науке, а об искусстве, создающем ложных кумиров, и о философии, рождающей более уродливые, чем сам человек, существа и сознания. Рационалистические поиски Бога, сменившие советский атеизм, продолжают искажение Завета и Слов пророков, начатое учениками одного из пророков, Христа, и продолженное греческими последователями Нового Завета, подменившего иудейский Танáh. Критика Горенштейна направлена на евреев, отказавшихся от завещанного Закона (история искусствоведа Иволгина-Каца), на русскую интеллигенцию, проповедующую искажённое слово пророков (искусствовед Иловайский и его приятели по интеллектуальным разговорам); на творческую интеллигенцию (студенты Литературного института, новое поколение, отпавшее от атеизма и не приблизившееся к Завету). Антисемит Вася Коробко, сын Марии и Дана, ставший истовым христианином, не может принять мысль, что христианская вера родилась из иудаизма как попытка в скорректированном виде принести людям Завет (Коробко кончает самоубийством, узнав, что он сын Дана). Савелий Иволгин, сын еврея и русской женщины, ищет не у Бога, а у алхимического «философского человечка» ответы на вопросы о вере и истине, о добре и зле.

Между тем вчитывание в книги Ветхого Завета, хотя и сопровождаемое евангелическими текстами Нового Завета, позволяет некоторым избранным

современникам приблизиться к истинному Слову. Русская староверка Чеснокова сверяет свои мысли с Библией, подчёркивая в притчах Соломоновых не слова о спасении, а слова о страхе Господнем как «источнике жизни, удаляющем от сетей смерти»: «Лучше немногое при страхе Господнем, нежели большое сокровище и при нём тревога» [1. С. 203]. В Библии Андрей Копосов «прочел о Моисеевых скрижалях как бы впервые и с каким-то чувством восторженного удивления, точно не положил в этот раз, как обычно, старую, купленную по случаю, неопрятную Библию на обеденный стол, покрытый старушечьей скатеркой довоенного образца, не перелистал залапанных страниц, а совершил вдруг восхождение за истиной куда-то вверх, в гору, поближе к себе и подальше от народного коммунального бытия» [1. С. 239]. Постигание подлинного смысла Библии сопровождается озарениями, как в древние времена: спасённая в годы войны и воспитанная Даном русская девочка Руфь прозревает своё подлинное имя, происхождение и предназначение быть пророчицей.

Фабульное общение с Даном и его проповеди помогают новому поколению русских людей постичь смысл изначальной Библии, не совпадающий с христианским, более того – противоположный интерпретациям апостолов и их последователей. Апостолы не пророки, они способствовали тому, что «осиротевший младенец – христианство – потерял свою еврейскую мать в силу вечного соперничества между теми, кто строит Храм, и теми, кто строит Вавилонскую башню...» [1. С. 229], не сверяясь с Богом.

Андрей Копосов понимает причины подмены сурового текста Библии страдательным текстом Евангелий: слабые люди не себя побуждают к сопротивлению злу, а ждут от Бога прощения и благ, не исполняя данного человеку принципа существования – хлеб добывать самому, преодолевая страдания, а не избегая их. Так, в Третьяковке Андрей Копосов слышит в разговоре посетителей у картины Иванова «Явление Христа» на выставке картин с разрешёнными библейскими темами современное толкование Христа: Христос «хотел, чтоб всем людям было хорошо, за это его евреи убили». Сомнений в том, что человек достоин хорошего, у верующих нет – таково массовое понимание идей Христа. И Андрей понимает, что обращение к христианству после атеизма уводит от исконной библейской истины: «Вот он, русский верующий. <...> Хорошо, допустим, атеизм проиграл, но выиграла ли от этого в России религия? Ничему не научившись, возрождается она с прежним юродством вместо чувства, с тяжелоголовыми спорами о Христе и с просто-народьем, которое о Христе не спорит, но ждет от него того же, что и от грузина Сталина, от турка Разина или иного русского атамана» [1. С. 246]. И далее: «Ныне выкрест – это интеллектуал, философ, мистик, Моисеем он сознательно недоволен. “Сплошные запреты: нельзя, нельзя, нельзя. А у Христа: можно, можно, можно”. Но из Моисея знает в основном: “Око за око”. Из Христа: “Возлюби врага своего”» [1. С. 247].

Как было сказано, главный цитирующий субъект в романе – автор-повествователь. Риторический, резонёрский слой текста в романе занимает едва ли не большую часть, чем наррация. «Вот наступают дни, – говорит Господь через Амоса, самого древнего из пророков, зачинателя пророчес-

ва, – вот наступают дни, когда Я пошлю на землю голод – не голод хлеба, не жажду воды, но жажду услышания Слов Господних» [1. С. 311].

Диалог с Библией через цитирование и стилизацию на разрушает художественного и идейного монологизма. Во-первых, позиции автора-повествователя и главного героя, Дана, совпадают вопреки художественной установке автора вписать героя в систему исторически конкретных персонажей. Во-вторых, Горенштейн не выстраивает философский спор, а иллюстрирует пустопорожные интерпретации Библии, проповедуя подлинные смыслы библии: «Философ-гуманист стремится научить добру, исходя из морали, Библия учит добру, исходя из человеческого эгоизма, ибо она не игнорирует, на манер гуманистов, подлинную природу человека...» [1. С. 203]. А. Татаринов считает, что «Псалом» написан «в традициях иудейской мысли», что в нём «суд над христианством, подменившим Бога образом, который удаляет человека от ясной религии патриархов и пророков» [9].

Автор романа доказывает, что слова пророков запечатлены в Ветхом Завете, но позднее искажены апостолами Нового Завета: пророки (гр. *prophetes*; др.-евр. *Nabi*) – медиаторы и предсказатели, апостолы (гр. *посланник*) – ученики и последователи. Ученики исказили смысл пророчеств, в том числе и идею своего учителя, одного из избранных пророков – Иисуса из рода Иуды. Дан полагает, что выбор учеников у посланца Бога из рода Иуды, брата Дана, был ограничен, и Христос предчувствовал предательство учеников: «Он удивительно одинок не только на кресте, но и до креста. Апостолы, которых он всегда внутренне презирал, к концу его жизни всё больше разочаруются в нём, будут искать способ избавиться от него. Невежды от общения с великой личностью начинают понимать частности и потому отвергают недоступное им целое» [1. С. 230].

Если автор-повествователь доказывает искажение апостолами Завета, то Дан размышляет о противоречивости миссии Спасителя, взятой на себя его братом. Иисус понимал несовершенство людей, знал, что «большинство людей ненавидят Бога, тайно ли, явно ли. Они ненавидят его за то, что тот силен, а человек слаб, за то, что тот бессмертен, а человек недолговечен. И в молитвах они больше кланяют, чем славят...» [1. С. 136–137]. Посланец Бога должен был знать, «что любить человека – значит превозмочь к нему отвращение, однако даже великие пророки в момент слабости своей не могут скрыть отвращение к людям. Такое случилось у Моисея в промежутке между первыми и вторыми скрижалями Закона, когда он разбил первые скрижали в тоске от необходимости отдавать свое высокое сердце столь низменным существам, предпочитавшим мясные котлы в египетском рабстве манне небесной в свободном Синае, такое случилось и у Брата Данова Иисуса из колена Иудина, постепенно испытывавшего отвращение к апостолам, к этой избранной им не по желанию, а по необходимости духовной черни, не способной проникнуть душой в дерзкий замысел Самозванца спасти народ свой, который так же нечестив, как и все иные народы, спасти и тем самым осуществить Замысел Божий...» [1. С. 98].

Иисус, по убеждению Дана, «почти в точности повторяет судьбу своего духовного предшественника, пророка Иеремии...» [1. С. 230]. Он один из евреев колена царей, взявший на себя мессианское деяние: «Всякий иудей счи-

тал себя Сыном Божиим, ибо со времен Авраама народ – Господень. Всякий патриот мог ощутить в себе мессианскую силу в момент, когда народу грозила гибель. Тем более что к небесному "Мессия" он постоянно прибавляет земное – царь Иудейский» [1. С. 235]. Дан объясняет мессианство Христа как результат понимания Иисусом несовершенства людей, которым трудно следовать суровым заповедям Моисея: «...как мудрец, Спаситель и Мессия, Он знает, что грешник в падшем мире не способен любить Бога согласно Заповедям Моисеева Закона и не способен исполнить простые Заповеди Божьи: не убий, не укради, не прелюбодействуй. Не способны внушить это злым грешникам и Божьи пророки, глас которых есть глас вопиющих в пустыне. Оттого для спасения падшего мира призвал он не чуждый миру Божий Закон пророков, а понятные каждому грешнику заповеди доброго человека, самоотречением которого, самопожертвованием которого грешник живет, как червь яблоком. Так, не Божиим, а человеческим спасается для Бога падший мир» [1. С. 301]. Дан, отстаивая человеческий подвиг Христа, возвращая ему человеческую страстность, объясняет учение о милости к врагам и веру в Благою весть желанием Спасителя добиться хотя бы человеческого совершенства, хитростью пророка, который говорит со всеми на разных языках: «Если невежде понятны частности, он отвергает недоступное ему целое» и воспринимает то, что ему доступно. Ученики упрекали Христа в непоследовательности» [1. С. 230]. Христос «помнил слова Моисея: бедному не потворствуй в тяжбе его... Он знал: бедность – болезнь и беда, но не заслуга» [1. С. 230]. Он призывал к милости бедным, а не к взысканию к ним, не способным трудиться, как требовал Бог, то есть обратил Моисеев Закон к несовершенному человеку, чтобы несовершенный человек спасался хотя бы в частных проявлениях.

Однако «заговор против Моисея – перерос в заговор против Христа» [1. С. 234]. Евангелисты оторвали учение Христа и его образ от реальности, упростили библейское, Моисеево понимание человека Христом как существа, проклятого с момента изгнания из рая. Последователи апостолов исказили личность Спасителя, сделав его аскетом, и не еврейским юношей из дома Давида, а сыном Божиим. Искажение начали апостолы, ученики: «Евангелие от Матфея, впрочем, как и Евангелие от Марка и Луки, но особенно от Матфея, писали с Иоанном, создателем Апокалипсиса, братья по духу, тогда как Евангелие от Иоанна писал талантливый умелый недруг <...>. В четвертом Евангелии первоначально родилось слово, а уж затем стал ясен смысл его. <...> Здесь чувствуется попытка придать Божьему образ <...> Как раз наоборот, Господь иногда дает неразумный смысл, но не Слово, смысл через бессловесный Божий плач...» [1. С. 225]. Христианство как учение последователей апостолов обещает загробное успокоение за покорность и недеяние: «Главное, чего ждёт человек от религии, это успокоения, за которое он согласен платить покорностью. Ждёт того же, чего ребёнок ждёт от матери <...> И успокаивает она любовью к страданиям и наградой в загробной жизни. <...> Нет, не тому учат библейские пророки, не тем успокаивают. <...> Правда же состоит в том, что человек – существо проклятое с момента изгнания из рая-Эдема. Понять правду о себе доступно каждому, однако не каждый согласится понять. Мало кто согласится. А ведь правда о себе не только облегчит. Но и укрепит жизнь, каждая удачная минута, всякое счастье, любое доброе дело

будет восприниматься тогда как незаслуженная, а оттого вдвое дорогая награда, всякая же беда и неудача будет приниматься как заслуженное, а оттого менее обидное наказание. Не ждать наград, которые всегда должны быть неожиданны и восприниматься как незаслуженные, и не страшиться наказаний, которые всегда должны восприниматься как естественные, – вот подлинная судьба религиозного деятеля» [1. С. 262].

Повествователь обращает негодование и в адрес евангелического аскетизма, который подменяет следование завету Бога активно трудиться на земле отказом от земных благ. «Христианство учит бежать от поля наслаждений, от поля Сатаны, обходить его на пути к Господу, а Библия учит идти через поле наслаждений, через поле Сатаны к Господу, ибо иного пути нет. Поскольку проклят человек, и Господь изгнал человека из рая с небесных хлебов на собственный духовный хлеб, в поте лица добываемый» [1. С. 234]. Ветхий Завет близок философии стоицизма, проверки человека реальной сложностью жизни, выявление неоднородности человека: «Есть знаменитое место во Второй Книге Моисеевой “Исход”. В страхе перед преследующим их фараоном сыны Израилевы вместо борьбы-деяния обратились к Богу с молитвой, а к Моисею с проклятиями за то, что он поднял их к борьбе-деянию, оторвав от молитвы. И великий пророк, тоже дрогнув сердцем, обратился к молящемуся народу с обещанием милости Божьей за молитву их: “Не бойтесь, стойте и увидите спасение Господне, которое Он сделал вам ныне. Господь будет побороть за вас, а вы будьте спокойны”. Тогда Господь преподавал Моисею урок. “И сказал Господь Моисею: что ты вопиешь ко Мне? Скажи сынам Израилевым, чтоб они шли”. Недостаточно Божьего замысла, иначе не сбудется, не свершится» [1. С. 262].

Повествователь, опираясь на библейский текст, доказывает необходимость предельного испытания человека: «Пророк Исайя говорит: “Если нечестивец не понесет наказания, он не научится правде”. Мудрый царь Соломон отвечает ему: “Правда, которая умирает, наказывает нечестивцев, которые живут...” Господь лишь изредка убивает нечестивца перед лицом правды, чаще он убивает правду перед лицом нечестивца, и тогда нечестивец вгрызается в горло нечестивца» [1. С. 99–100]. Только активное сопротивление носителю зла может остановить его. Дан убеждён, что Христос принёс надежду на спасение «гонителям», делающим зло сознательно, сам же Дан – спаситель для гонимых, поскольку наказывает гонителей. Человечество нуждается в возвращении к ветхозаветным знамениям пророков о казни Господней: не благословлять и не прощать злых в надежде, что это преобразит их, а вернуть осознание того, что каждый достоин казни за грехи, поскольку «не дано человеку себя изменить», но его можно «предостеречь словом».

Горенштейн иногда доказывает искажение духа и текста Завета неточными переводами в греческой Библии: «Если б мог он сказать по-иному, то произнес бы неизвестные ему, никогда не слышанные и не прочитанные слова псалма: “Я изнемог от вопля, засохла гортань моя, истомились глаза мои от ожидания Бога”. <...> Держи в руках Псалтырь Андрей Копосов, то и тогда не сказал бы он точнее, чем сказал стоном, поскольку русская Библия в ряде мест переведена неумело. Так, необходимый сейчас умирающему псалом № 87, стих 4-й переведен: “Ибо душа моя насытилась бедствиями, и

жизнь моя приблизилась к преисподней”. В то время как в подлиннике: “Ибо душа моя насытилась обидами, и жизнь моя приблизилась к могиле”.

<...> Меж душой, насыщенной бедствиями, и душой, насыщенной обидами, большая разница. От бедствий несправедливо сходить в преисподнюю, но обиды неизбежно ведут к могиле... Такова одна из неточностей русского текста Библии» [1. С. 177].

Горенштейн возвышает иудейский прототекст за то, что он утверждает не снисходительное милосердие к человеку, а требование ответственности человека за данную Богом свободу самому создавать земную жизнь, подражая Творцу, мужественно реализуя высшую волю, а не ожидая в бездействии чуда. Горенштейн близок к экзистенциализму, утверждая присутствием гласа Бога, переданного через пророков, тот самый «зов бытия», который делает неотменимой «интенцию к бытию» (М. Хайдеггер), «ответственность» за бытие и за краткое существование человека, иначе – сизифов «бунт человека» (по А. Камю). Горенштейн близок к экзистенциализму XX в. в трактовке человека, неполноты его абсолютов, «виновности» перед бытием. Наконец, Горенштейн близок экзистенциализму в понимании абсурдности бытия, что, казалось бы, противоречит признанию Закона Божьего. Абсурд бытия проявляется у Горенштейна, с одной стороны, сущность земной человеческой жизни, несоизмеримой божественному замыслу, с другой стороны, противоречивость божественной воли, дающей свободу несовершенному человеку, достойному казней Господних. Богу оставлены знамения о неизбежных и неискупимых страданиях и о наказании. Библия хранит не утратившие значения прошлые знамения.

Общая направленность романа – вернуть человечество и отдельных людей к подлинному тексту Библии, вернуть христианство к материнской основе. «Эти времена ныне приближаются, и голод по Слову Господнему будет, может, самая страшная, пятая казнь Господня, казнь, возвещенная через пророка Амоса, как четыре прежних возвещены были через пророка Иезекииля. От четырех прежних казней спасен был нечестивец, прощен через Христа <...>. Но от пятой казни – жажды и голода по Слову Господнему – не спасется нечестивец, и не спасет его ходатай за преступников – Христос» [1. С. 311]. В финале главные персонажи, дети и духовные наследники Дана, припадают к Слову Библии, хранящей Ветхий Завет: «Казнь Господня – жажда и голод по Слову Господнему, и только духовный труженик может напомнить о ней миру и спасти от нее мир, напоив и накормив мир Божиим Словом» [1. С. 312].

Литература

1. Горенштейн Ф. Псалом // Горенштейн Ф. Избранное: в 3 т. Т. 3. М., 1993.
2. Горбунова Г.З., Кауров С.С. Номинация персонажей романа Ф. Горенштейна «Псалом» в контексте библейских традиций. Режим доступа // <http://www.ksu.kz/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=514>
3. Аннинский Л. Фридрих Горенштейн: миры, кумиры, химеры // Вopr. лит. 1993. № 1.
4. Глэд Д. Беседы в изгнании: Фридрих Горенштейн. Режим доступа: <http://athe-naeum.ru/title17162.html>
5. Лейдерман Н., Липовецкий М. Современная русская литература: 1950–1990-е годы. М.: Академия, 2003. Т. 2.

6. Камянов В. Век XX как уходящая натура // Новый мир. 1993. № 8. Цит. по: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1993/8/bookrev.html

7. Васильева Э. Мессия – Пророк – Антихрист («Псалом» Ф. Горенштейна). Режим доступа: <http://www.utoronto.ca/tsql12/vasileva12.html>

8. Никифорович Григ. Иудео-христианство писателя Фридриха Горенштейна // Знамя. 2011. № 9.

9. Татаринов А. Апокалипсис как суд над Россией: Фридрих Горенштейн и Виктор Ерофеев // Парус. 2012. №14.