

УДК 821.161.1

## КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ КОД КАК СПОСОБ МОДЕЛИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ КОНЦЕПТОСФЕРЫ В ПОСТРОССИЙСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ Д.РУБИНОЙ

© Д.Д.Зиятдинова

Статья посвящена проблеме функционирования конфессионального кода в прозе Д.Рубиной. Выступая своеобразным индикатором, маркирующим чуждость европейского Иного, конфессиональный код играет важную роль в процессе нациомоделирования, смыкаясь с национальным и гендерным дискурсами.

**Ключевые слова:** Д.Рубина, конфессиональный код, католичество, иудаизм, национальный дискурс, гендерный дискурс, Иной, Другой, Чужой.

Конфессиональный компонент, наряду с языком и культурой, выступает одной из важнейших составляющих процессов самоидентификации и нациомоделирования, принимая участие в формировании референтной группы наций и актуализируясь, как правило, в периоды, связанные с решением проблем консолидации и/или выстраивания национальной идентичности. При этом состав референтной конфессиональной группы будет определяться прежде всего составом референтной национальной группы. Так, если в качестве основных референтных групп по отношению к Израилю выступают арабский и европейский миры, то в состав референтной конфессиональной группы для иудаизма войдут, в первую очередь, ислам и христианство.

Однако если феномен референтной нации предполагает отношения взаимопритяжения / взаимоотталкивания (или, иначе говоря, значимый Иной может быть как Другим, так и Чужим), то в отношении референтной конфессиональной группы справедливо говорить преимущественно об отношении взаимоотталкивания, или даже в определенные исторические периоды взаимоотрицания, обуславливавшего обращение к образу «врага» как «крайней степени Чужих» [1]. Так, специфика взаимодействия авраамических религий, к числу которых относятся иудаизм, христианство и ислам, вызванная, прежде всего, их монотеизмом («<...> в отличие от политеистических верований, не могут с легкостью принимать новых божеств, и <...> воспринимают мир дуалистически “мы” и “они”» [2]) и общим генезисом (возникшие на основе иудаизма христианство и ислам легитимизировали свое положение через отрицание своих предшественников), привела к «взаимоотчуждению» их друг от друга, когда «каждый был для другого Иным» [2]. Контакты между представителями данных конфессий лишь усиливали «ощущение собст-

венной идентичности и понимание того, как эта идентичность отличает их <...> друг от друга» [2], способствуя национальной консолидации.

В ряде случаев это усугублялось определенным историко-политическим контекстом, мотивировавшим переход от восприятия иноверца как нейтрально Иного к эмоционально Чужому. Наглядным примером данных процессов может служить не только затянувшийся палестинский вопрос, но и история иудейско-католического диалога, в рамках которого в отдельные периоды (испанское изгнание евреев в 1491 г.) возникает возможность «смещения от религиозного определения еврейства к расовому», когда стирается «различие между “нормальным” антииудаизмом, основанным на религиозных спорах, и антисемитизмом расового характера» [3], что наиболее ярко проявилось в XX веке. Все это определило сложность и неоднозначность взаимовосприятия и самооценок данных конфессий и мотивировало обращение к образам Другого / Чужого в случае художественной репрезентации иного конфессионального мира.

Несмотря на тенденцию элиминирования конфессионального компонента, вызванную как процессами глобализации, так и общей религиозной индифферентностью современного общества, он не утрачивает своей актуальности<sup>1</sup> и играет важную роль в национальном и культурном дискурсах. Наиболее показательным примером художественной репрезентации данного процес-

<sup>1</sup> Так, С.Хантингтон пишет о XXI веке как «эпохе религиозного возрождения» [4: 40], где религия выступает не только источником утешения и надежды, но и основой для формирования идентичности, определяя состав «своих» и «чужих» национальных групп, результатом чего становится «переопределение национальных идентичностей в религиозных терминах» [4: 40].

са выступает проза русскоязычной израильской писательницы Дины Рубиной.

Необходимо отметить, что интерес писательницы к конфессиональному коду вызван не столько вопросом личной самоидентификации («в смысловую нагрузку определения “еврей”, согласно еврейской традиции, включаются определенные взаимоотношения с религией» [5]), сколько участием в национальном дискурсе, предполагающим обращение к данному компоненту в силу его актуальности и значимости для израильского социокультурного контекста: «<...> перед Израилем все более серьезно становится проблема единства, некоей объединяющей разрозненное общество национальной идеи, поскольку сионизм теряет свои позиции» [5], и в качестве подобного консолидирующего механизма все чаще используется конфессиональный код [6].

В целом, исследователи, отмечая «глубинную этноконфессиональную основу» «концепции государственной политики в истории еврейского народа» [7], говорят об особом вкладе религии в процесс становления и развития израильского государства и израильской идентичности<sup>2</sup>. Тем не менее иудаизм, выполняющий фактически «функцию государственной религии и государственной идеологии» и «вливающий на государственно-политическую и социальную сферы Израиля» [7], не является единственной конфессией и соседствует с целым рядом религий: исламом, христианством, караизмом и т.д.

Своеобразным отражением этого существующего конфессионального диалога в пространстве израильского государства становится полиморфность конфессионального кода (иудаизм, ислам, христианство / католичество / православие) в прозе Д.Рубиной. Также можно говорить о его полифункциональности: во-первых, он участвует в организации референтных (концептосфера *Европа*, арабский мир) и нереферентных (Россия) национальных групп; во-вторых, является средством моделирования национальной концептосферы в целом, реализуя механизм «отчуждения» европейского Иного.

<sup>2</sup> Так, Е.Ю.Макаренко, рассуждая о триаде «религия – нация – государство» относительно израильского социополитического контекста, обращается к Э.Гутману, писавшему о невозможности полного элиминирования конфессионального компонента в рамках данного государства: «В Израиле полное вычленение религиозных элементов из того, что составляет еврейскую нацию, неприемлемо для большей части общенациональности <...> светское большинство не может себе представить свое еврейство без религиозных компонентов» (Цит. по [5]).

Специфика последнего заключается в том, что конфессиональный код не просто выступает в роли качественного индикатора (восприятие / оценка той или иной конфессии связывается как с историей ее отношений со «своим» (еврейским) миром, так и с характером взаимодействия феминного и маскулинного в данной конфессии), но и, получая обобщенно-символическое звучание, принимает активное участие в конструировании своеобразного нациомоделирующего конгломерата, включающего в себя конфессиональный код, национальный и гендерный дискурсы.

Интеракция национального дискурса и конфессионального кода связана при этом с возможностью расширительного толкования последнего, ведущего к подчинению им других дискурсов (культурного, повседневного, национального), что, в свою очередь, генерирует ситуацию витальности для иудаизма и смертности и/или сценичности для католичества / ислама («Последний кабан из лесов Понтаведра», «Воскресная месса в Толедо», «Белая голубка Кордовы» и др.). Смыкание же конфессионального кода и гендерного дискурса во многом мотивируется единым нациомоделирующим потенциалом данных компонентов, обусловленным их способностью «выполнять функции маркера, механизма включения/исключения, конструирующего символические границы между сообществами» [8]. При этом необходимо отметить трансформацию отмечаемого исследователями диалога гендерного и национального дискурсов, расширение которого достигается путем привлечения конфессионального компонента.

Так, относительно творчества Д.Рубиной можно говорить о последовательном процессе гендерной метафоризации не только национального дискурса, но и конфессионального кода: маскулинизации Иного (через возникающее в прозе писательницы утверждение «негативной» концепции феминного начала [9] (вплоть до мизогинии) в рамках ислама, что реализуется достаточно открыто, и католичества, в рамках которого реализация данной концепции получает более завуалированную форму, что, как нам представляется, связано, в первую очередь, с темпоральной локализацией этих конфликтов: если иудейско-католический конфликт отнесен в прошлое, то иудейско-исламский актуален и в наши дни) и феминизации Израиля<sup>3</sup> и иудаизма.

<sup>3</sup> Необходимо отметить, что относительно Израиля достаточно сложно говорить о точном гендерном национальном символе в силу его молодости, предполагающей, в свою очередь, процесс становления, а не

Как пишет О.В.Рябов, подобные стратегии имеют различные цели: от военно-политической мобилизации, когда «картины страданий Своих женщин традиционно используются в апелляциях к мужской идентичности, их роли защитника» до «обоснования собственного нравственного или даже военного преимущества» [1], т.е. активизация их мотивируется в первую очередь все теми же задачами консолидации и легитимизации. Немаловажной выступает и возможность апелляции к форме символического насилия [8], также позволяющей утвердить как легитимность обладания «своей» землей, так и необходимость ее «защиты» от насилия захватчиков. Попытаемся проследить механизм реализации этих процессов на примере католического и иудейского кодов в прозе Д.Рубиной.

Маскулинизация католичества в творчестве Д.Рубиной обуславливается констатацией его бесплодности, смертности, вызванной абсолютным вытеснением феминного компонента (символическим отражением этого становится тема гомосексуализма в «Белой голубке Кордовы», связанная с ватиканским текстом) и противопоставлением «феминной» плодородности «своего» (иудейского) мира. Ватикан, консолидация испано-итальянского католичества, выступает в качестве кумулятивного образа не только католического мира, но и европейской «чуждости». Представленный одним романом «Белая голубка Кордовы» ватиканский текст Д.Рубиной тем не менее обладает сложившейся структурно-семантической организацией и играет важную роль в плане восприятия / оценки католичества.

Маскулинизация в данном случае достигается прежде всего путем актуализации особой системы гетеростереотипов. Так, писательница манипулирует устоявшейся системой «негативных» гетеростереотипов, связанных с католичеством, в целом, и Ватиканом, в частности (гомосексуализм, тайны, интриги, жестокость, фантастическое богатство), так или иначе соотношенных с идеей «извращенной» маскулинности католического мира. Интертекстуальность, являющаяся одной из форм художественной репрезентации ватиканского текста, позволяет тем не менее утвердить негативную феминность «маскулинного» католичества. В романе Д.Рубина актуализирует два претекста: роман А.Дюма «Три мушкетера» и средневековую «сказку» о благородном герое, мстящем за убийство возлюбленной и но-

ворожденного сына жестокому епископу. Главный герой «Белой голубки Кордовы» Захар Кордовин соотносится с д'Артаньяном, кардинал Ватикана – с кардиналом Ришелье [11: 450]. Второй текст, ««домашняя» история» Мануэлы, сближает образы дон Саккариаса, предка Захара Кордовина, и благородного разбойника, что позволяет подчеркнуть вневременной характер противостояния иудейского (дон Саккариас / Захар) и католического (епископ / кардинал) миров [11: 499]. При этом обнажается сам характер этого взаимодействия: иудейский мир, «персонификацией» которого является герой, выступает в роли благородного воина-защитника и невинной жертвы католической жестокости. Жертвой католического мира становится в данном случае и женщина, что также поддерживается используемым в ряде произведений лейтмотивом церковного суда над ведьмой<sup>4</sup>.

В противовес католичеству «позитивная» феминность начинает определять специфику иудаизма. При этом необходимо отметить, что открытой феминизации иудаизма в прозе Д.Рубиной не происходит, данный процесс связан не столько с конфессиональным кодом, сколько со страной в целом. Однако характеризующее Израиль единство национального и конфессионального (отражением этого становится своеобразие функционирования израильского календаря, где национальные и конфессиональные праздники в равной мере воспринимаются как государственные) ведет в свою очередь к тому, что иудаизм становится органичной частью израильского текста, «растворяясь» в дискурсе повседневности, доминирующими приметам которого выступают «домашность» и, как результат этого, феминность (в противовес «музейности» и маскулинности католического мира). Эти доминанты, в силу смыкания религиозного и повседневного, присущего иудейскому миру<sup>5</sup>, могут проецироваться с дискурса повседневности на конфессиональный, становясь опосредованным утверждением позитивного восприятия / оценки феминного начала иудаизма. Однако если в отношении католичества это сближение генерировало ситуацию смертности и/или сценичности, то применительно к иудаизму интеракция конфессионального и повседневного лишается

<sup>4</sup> См. «Туман», «Почерк Леонардо».

<sup>5</sup> Наиболее значимым постулатом иудаизма для писательницы в данном контексте выступает идея целостности как в буквальном значении (противопоставляясь при этом католической «фрагментарности»), в произведениях наиболее частотным образом становится образ святых мощей), так и в значении единства телесного и духовного, светского и религиозного.

трансляции уже сложившейся традиции. Однако можно говорить о существовании предпосылок, обеспечивающих аутофеминизацию национального гендерного символа. См. об этом [10].

негативной оценки, позволяя реализовать восприятие жизни как диалога с Богом<sup>6</sup> и актуализируя модель проживания, а не проигрывания конфессии<sup>7</sup>.

Говоря о «домашности» как об одном из основных маркеров дискурса израильской повседневности в прозе Д.Рубиной (Израиль как «квартира» [13: 19], «дом» [13: 19], «трехкомнатная страна» [13: 20], появление символического обобщения «дом Израиля» [14: 278], косвенным выражением этой семантики «домашности» [13: 19] становится акцентирование телесного в пространстве страны), можно выделить ряд предпосылок, вызвавших активизацию данного маркера. Во-первых, это обусловливается библейской традицией: «Господь соберет дом Израилев из народов, среди которых они рассеяны» (Иез. 28:25). Во-вторых, мотивируется эмигрантским опытом автора (Израиль – обретенный дом) и проблемой личной самоидентификации. В-третьих, немаловажным представляется активное участие писательницы в национальном дискурсе, связанное с решением проблемы легитимизации национального пространства: «Троп семьи играет исключительно важную роль в легитимации нации, в постулировании “натуральности”, природности национального сообщества <...>» [8]. В-четвертых, «домашность» израильской повседневности может рассматриваться как отражение гендерной ментальности: дом, являясь исконно женской средой, представляет собой исключительно «феминное» пространство, и расширение его до масштаба страны связано с одновременным расширением сферы женского влияния, когда лидирующая роль принадлежит женщине или же устанавливается гендерный паритет<sup>8</sup> (наиболее ярким примером этого могут

служить ранние израильские рассказы писательницы: «Иерусалимский автобус», «Вот идет Мессия!», «Ружье для Евы»). Как результат этого, Израиль Д.Рубиной предстает прежде всего как мир, где царят женщины и дети («Дети»).

Аутофеминизация Израиля достигается также обращением к архаической культуре, связанной с восприятием родной земли как Жены / Матери, дарующей жизнь и покой. Важной становится констатация плодородия «своей» земли, утрачиваемой ею в случае «символического насилия»: «Она [твоя земля] отверзает для тебя свое лоно и рождает тебе, и рождает – дважды в год... <...> А когда ты умираешь, она принимает тебя в последнее объятие... Вот что такое эта земля – для тебя. И только для тебя... Для других она была камнем, бесчувственным камнем, как фригидная женщина. Потому что женщину можно угнать в чужой гарем, ее можно взять силой – но насильник никогда не дожидается от нее вздоха любви» [13: 251].

Таким образом, конфессиональный код в творчестве Д.Рубиной, принимая активное участие в создании единого конгломерата «конфессиональное – национальное – гендерное», играет важную роль в процессе нациомоделирования, определяя своеобразие не только концептосферы *Европа*, но и формируя израильский текст.

\*\*\*\*\*

1. Курнаева Н.А., Рябов О.В. «Гусары денег не берут»: Свои и Чужие в гендерном дискурсе коллективной идентичности // URL: <http://w3.ivanovo.ac.ru/alumni/olegria/gusary-denegne-berut.htm> (дата обращения 27.05.2013).
2. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций // URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Polit/Hant/09.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Hant/09.php) (дата обращения 27.05.2013).
3. Бабич Г. К истории взаимоотношений христианской церкви и евреев // URL: <http://berkovich-zametki.com/Nomer36/Babich1.htm> (дата обращения 27.05.2013).
4. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / Пер. с англ. А.Башкирова. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 635, [5] с.
5. Макаренко Е.Ю. Религия как фактор групповой самоидентификации в Израиле // URL: <http://www.politex.info/content/view/484/30/> (дата обращения 27.05.2013).
6. Носенко Т. Ерушалаим против Аль Кудс: религиозные символы в национальном самосознании израильтян и палестинцев // Израиль глазами «русских»: культура и идентичность = Israel trough «Russian» eyes: identities and cultures / Ин-т востоковедения Рос. акад. наук; отв. ред. Е.Носенко. – М.: Наталис, 2008. – С. 124 – 146.
7. Володина Н.В. Иудаизм и конфессиональная политика в Израиле // URL: <http://www.sclj.ru/>

<sup>6</sup> Ситуация восприятия жизни как постоянного разговора с Богом близка в данном случае к модели поведения, реализуемой Медеей Мендес в романе Л.Улицкой «Медя и ее дети»: «Это был всегдашний ее разговор с Богом, смесь давно вытверженных молитв и ее собственного голоса, живого и благодарного <...>» [12: 191].

<sup>7</sup> Наиболее показательным в этом отношении выступает образ Ласло Томаша («Камера наезжает!»). Несмотря на то, что подчеркнута театральная реализация Ласло Томашем католического обряда обусловлена своеобразием его мировосприятия, можно говорить о его католицизме как о гротескном выражении католической сценичности в целом, когда доминирующим становится внешнее выражение, а не духовная составляющая.

<sup>8</sup> Последнее связано со своеобразием израильского уклада. Наиболее ярким примером в данном случае может служить обязательная для всех граждан Израиля служба в армии.

- analytics/magazine/arch/detail.php?ELEMENT\_ID=1286 (дата обращения 27.05.2013).
8. *Рябов О.* Гендерное измерение национализма: методологические проблемы исследования // URL: [http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/biblioteka/lyubimye\\_s1/ryabov\\_o1.html](http://www.elzabair.ru/cntnt/lmenu/biblioteka/lyubimye_s1/ryabov_o1.html) (дата обращения 27.05.2013).
  9. *Степаняц М.* Образ женщины в религиозном сознании: прошлое, настоящее, будущее // *Общественные науки и современность.* – 1993. – № 4. – С. 177 – 183.
  10. *Франк-Каменецкий И.* Женщина-город в библейской эсхатологии // URL: [http://www.ec-dejavu.net/w/Woman\\_town.html](http://www.ec-dejavu.net/w/Woman_town.html) (дата обращения 27.05.2013).
  11. *Рубина Д.* Белая голубка Кордовы. – М.: Эксмо, 2011. – 544 с.
  12. *Улицкая Л.* Медя и ее дети. – М.: Эксмо, 2002. – 288 с.
  13. *Рубина Д.* Вот идет Мессия! // Полное собрание романов в одном томе. – М.: Эксмо, 2012. – С. 7 – 268. – (Полное собрание сочинений)
  14. *Рубина Д.* Противостояние // Полное собрание рассказов в одном томе. – М.: Эксмо, 2011. – С. 275 – 281.

## CONFESSIONAL CODE AS A WAY OF MODELING THE NATIONAL CONCEPT SPHERE IN THE POSTRUSSIAN WORKS OF D.RUBINA

**D.D.Ziyatdinova**

The article deals with the functioning of the confessional code in D.Rubina's prose. Being a peculiar indicator which marks the otherness of the Other Europe, the confessional code plays an important role in the process of national modeling along with national and gender discourse.

**Key words:** D.Rubina, the confessional code, Catholicism, Judaism, national discourse, gender discourse, the Alien the Other, the Stranger.

\* \* \* \* \*

**Зиятдинова Диана Дамировна** – магистрант кафедры русской литературы и методики преподавания Института филологии и искусств Казанского федерального университета.

E-mail: [diana-ziyatdinova@yandex.ru](mailto:diana-ziyatdinova@yandex.ru)

Поступила в редакцию 27.05.2013