

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца.
Предисловие к первому изданию.

Библии немало трудных страниц. По прошествии двадцати веков страстных исканий, которые питались верой или просто уважением к самой почитаемой из книг, составляющих мировую литературу, многое стало яснее, но далеко не все.

Не будь Библия книгой Самого Бога, можно было бы позволить себе не понимать ее, но перед лицом божественного слова равнодушие и инертность выглядят просто бессмыслицей. Вот почему каждое христианское поколение имеет свое «библейское призвание», т. е. призвано читать и усваивать божественную книгу, используя все те особенности религиозной и культурной жизни, которые составляют отличие и своеобразное богатство каждой эпохи.

Следует признать, что современный мир не уклонился от этой обязанности. Больше того, в настоящее время повсюду, и в католической среде, и в протестантской, говорят о «возвращении к Библии»[1].

Это быстрое возобновление библейских исследований в послевоенные годы, которое ознаменовалось появлением многочисленных и замечательных по качеству изданий, открывающих новые горизонты, в значительной степени объясняется энергичным поощрением со стороны Магистерия Церкви.

В самом деле, в последние годы он не ограничивался, как это часто случалось в прежние времена, вынесением авторитетных суждений о достижениях литературной и исторической критики в области изучения Библии, но смело указывал новые пути и побуждал экзегетов идти по ним свободно и осмотрительно, соблюдая подобающее уважение к подлинному католическому Преданию и к указаниям церковных властей.

Изданные за последние восемь лет в Ватикане три следующих документа, наиболее значительные в области библеистики, проникнуты этим духом мудрого новаторства и горячего поощрения: энциклика «Divino afflante Spiritu», «Послание секретариата Папской библейской комиссии кардиналу Сюару», архиепископу Парижскому, об источниках Пятикнижия и историчности одиннадцати первых глав книги Бытия, энциклика «*Humani generis*».

* * *

Энциклика «Divino afflante Spiritu»[2], направленная вселенской Церкви в разгар войны, 30 сентября 1943 г., стремится прежде всего напомнить о другом документе, энциклике «*Providentissimus Deus*», которую опубликовал Папа Лев XIII 18 ноября 1893 г.

Пий XII называет этот документ «великой хартией библеистики». Действительно, он содержит в высшей степени разумный план работы в тот момент, когда католическую экзегезу словно бы застало врасплох массивное наступление рационализма, который пользовался громадными ресурсами, заключенными в последних достижениях литературной и исторической критики, для того, чтобы решительно поколебать с верой в непогрешимость и, соответственно, в божественное происхождение Библии.

Папа рассматривает крупные католические библейские начинания за последние пятьдесят лет, вдохновительницей которых следует считать энциклику «*Providentissimus Deus*»: создание Библейской комиссии (1902), основание Папского библейского института (1909), комиссии по пересмотру Вульгаты (1907), устройство бенедиктинского аббатства св. Иеронима в Риме (1933), учреждение академических ученых степеней в области библеистики (1904) и многочисленные увещания и наставления, побуждающие к оживлению изучения Библии в семинариях.

Вторая часть энциклики является программной. Это настойчивый призыв (каких мало бывало в прошлом) к более интенсивной и разумной работе. Папа предупреждает тех, кто отождествляет веру с безмятежной интеллектуальной жизнью, что в области библеистики предстоит сделать еще очень многое, даже если уже проделанная работа представляет наследие неисчерпаемой ценности.

Напомнив о необходимости с помощью текстологического анализа восстановить первоначальный текст священных книг, о примате буквального смысла и о долге экзегета прояснять главным образом религиозное содержание священного текста, Папа констатирует, что наша эпоха, если и нагромождает новые трудности, то, по милости Господней, предоставляет и новые орудия и средства для экзегезы.

Заслуга новейшего богословия состоит в том, что оно углубило понятие о библейском вдохновении, а это дало возможность более точно определить роль автора-человека в создании божественной книги. Бог ее главный автор, но, взяв Себе в соратники или, лучше сказать, сделав Своим орудием человека, Он почтил не только его разумную и свободную природу, но и все личные его черты – талант, темперамент, умственное развитие, культуру и т. д. Таким образом, Библия, верно отражая божественную мысль, сохраняет отпечаток времени и места, в которых она возникла.

Вот почему подлинный смысл Св. Писания становится доступным только тогда, когда мы тщательно определим «литературный жанр» отдельных книг, а иной раз и отдельных страниц. Фактически с литературным жанром связан замысел автора Библии, Бога и человека.

Поскольку литературный жанр есть категория, которая характеризует письменное произведение, то, принимая во внимание содержание, форму, цель, намеченную автором, нужно разобраться, в чем же состоят особенности рассуждения, повествования, стиля, присущие Библии.

Последние открытия предоставляют ученому громадный материал литературный, исторический, археологический: это та почва, в которой можно найти ключ ко многим страницам Библии, которые до сих пор оставались непонятными. Легко догадаться, насколько сложна эта работа, которая должна использовать результаты, достигнутые не какой-то одной научной дисциплиной, а несколькими, в свою очередь, весьма объемными и сложными. Папа желает, чтобы экзегет отважно и вместе с тем осмотрительно вступил на этот путь и, сознавая трудности поставленной задачи, напоминает всем о том, что об ученых и о результатах их изысканий надо судить не только по справедливости, но и с любовью.

Эта часть энциклики является наиболее показательной. Действительно, еще недавно из-за неправильной постановки вопроса на изучение литературных жанров смотрели с подозрением и недоверием.

Затем Папа переходит к пастырским увещаниям, направленным на то, чтобы верующим были шире открыты сокровища священной книги и чтобы в семинариях изучение Библии стало предметом особого внимания.

В заключительной части энциклики находим высокую оценку дела и самой фигуры преподавателя и исследователя Св. Писания. Папа говорит о них с оттенком нежности, который редко можно встретить в официальных документах. Создается впечатление, что Папа, говоривший до сих пор как учитель, хочет проститься с читателем как любящий отец, хорошо зная, насколько ученый нуждается в поддержке и доверии.

* * *

«Послание секретариата Папской библейской комиссии кардиналу Сюару», архиепископу Парижскому, от 16 января 1948 г.[3]., представляет собой конкретное применение принципов, провозглашенных в энциклике «*Divino afflante spiritu*», к разрешению двух вопросов: действительно ли Моисей является автором Пятикнижия и каков «литературный жанр» одиннадцати первых глав книги Бытия.

Легко понять важность первой задачи. В самом деле, от того, принадлежит ли Пятикнижие Моисею, зависит в значительной степени (оставляя в стороне боговдохновенность) историческая ценность пяти первых книг Библии, составляющих основу всего Ветхого Завета. В то время как некатолическая критика отказывается от тех крайних позиций, к которым она пришла в конце прошлого и в начале нынешнего века, Библейская комиссия, уточняя выводы, сделанные в 1906 г., заявляет, что «значительную часть» Пятикнижия должно признать принадлежащей Моисею, оставляя таким образом возможность для исследований, которые выясняют, какие документы были использованы автором, какие были внесены изменения в дальнейшем и т. п.

Второй вопрос – о «литературном жанре» одиннадцати первых глав книги Бытия, рассказывающих о библейской доисторической эпохе от сотворения мира до призвания Авраама, – не получает окончательного разрешения в Послании Комиссии, так как при нынешнем состоянии исследований это невозможно. Однако в Послании содержится одно очень существенное замечание: эту часть

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org священной книги нельзя отнести ни к одному из классических «литературных жанров» античной и современной литературы, а это значит, что даже католики могут с должной осмотрительностью обсуждать узко буквальный смысл тех, не содержащих догматического учения, частей библейского повествования, которые не подтверждаются остальной частью откровения. Обсуждать не значит заниматься беспорядочной экзегезой; это значит, пользуясь данными всех вспомогательных научных дисциплин, углублять исследования до тех пор, пока не будет пролит полный свет на точное значение библейского рассказа о возникновении мира, человечества и избранного народа.

* * *

Энциклика «*Humani generis*»[4] содержит настойчивые призывы к осторожности, научной серьезности и применению здравого богословского подхода и анализирует заблуждения или опасности догматических отклонений, характерных для нашего времени.

Касаясь Библии, этот документ прежде всего осуждает воззрения, наделяющие боговдохновенностью и непогрешимостью только те места, в которых говорится о вере и нравственности, так как, согласно неизменному учению Церкви, Бог является автором всего Св. Писания, так что все мысли, как и все слова этой книги божественны.

Другую ошибку совершают те, кто проводит различие между предполагаемым человеческим смыслом и смыслом божественным, якобы единственно непогрешимым. На самом же деле, поскольку Библия богочеловечна, божественная мысль воплощена в человеческой мысли и сливается с ней.

Третья ошибка – отрицание Предания и аналогии веры, а ведь они составляют золотое правило толкования книги, которая, являясь источником божественного Откровения, вверена Магистерии и естественным образом включается в состав сокровищницы веры, в свете которой ее следует читать и понимать.

Наконец, четвертая ошибка состоит в отказе от буквального смысла в пользу так называемого символического и духовного смысла, который некоторые считают панацеей от всех трудностей Писания, и в особенности Ветхого Завета. Каким соблазнительным ни кажется этот метод с точки зрения апологетической и пастырской, он может привести к полной утрате доверия к священному библейскому тексту, ибо вместо того, чтобы отыскивать в нем подлинную божественную мысль и исследовать ее, его превращают в полигон для упражнений в бесконтрольном субъективизме.

Кроме изложения этих мнений, ошибочных, поскольку явно противоречащих положениям, уже вполне усвоенным католической теологией и экзегетикой, энциклика дает разъяснения по вопросам, пока остающимся открытыми (или, во всяком случае, представляющимся таковыми некоторым исследователям). Так, эволюционную гипотезу о происхождении человеческого тела допускается свободно изучать и обсуждать, но гипотеза о полигенезе полагается неприемлемой для католика, так как ее вряд ли можно примирить с догматом о наследственном характере первородного греха.

Открытым остается вопрос о литературном жанре одиннадцати первых глав книги Бытия. Автор энциклики обращается к «Посланию кардиналу Сюару» и дословно цитирует это Послание, указывая попутно на неверное истолкование цитируемого отрывка некоторыми экзегетами и настаивая на том, что, несмотря на простой и образный язык, библейский рассказ о происхождении человечества и избранного народа должен рассматриваться как исторический.

Впрочем, весь Ветхий Завет, если, возможно, и почерпнул кое-что из народных сказаний, все же был создан под влиянием божественного вдохновения и, с исторической точки зрения, обеспечивает священнописателям «явное превосходство над древними светскими писателями».

Нам хотелось в самом начале своего труда дать беглый обзор трех документов Святейшего престола, чтобы это служило постоянным напоминанием нам и читателю о тех мыслях, которыми вдохновлялась наша работа.

Данный труд не является ни антологией всех трудных страниц Ветхого Завета, ни собранием опытов полной экзегезы. Мы стремились только пролить свет на наиболее темные места некоторых страниц Ветхого Завета.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Мы, действительно, не претендуем на то, чтобы сказать какое-то новое слово, разве только в очень небольшой мере; мы довольствуемся тем, что даем читателю возможность найти собранные в одном томе сведения, разбросанные по различным и часто малодоступным изданиям.

Пусть читателя не смущает, если не все прояснится окончательно. Суть Библии совершенно ясна, и да будет угодно Господу, чтобы мы сумели полностью усвоить эту суть, прежде чем поднимать вопрос о трудностях, касающихся второстепенных проблем. Напомним, что в экзегезе, как и во всякой другой области человеческой деятельности, необходимо «проявлять терпение, которое есть благоразумие и жизненная мудрость» («Послание кардиналу Суару»).

Мы благодарны тем, кто ободрял нас и помогал нам советом, в особенности о. Фердинандо Маджони, о. Грациозо Чериани, главе «Дидаскалейона», где некоторые из тем этой книги были рассмотрены впервые.

Живейшую благодарность мы приносим также нашим учителям в Папском библейском институте в Риме и просим их снисхождения, если в этой скромной работе мы не сумели использовать в полной мере всю мудрость их наставлений.

Э. Гальбиати, А. Пьяцца

Венегино инф. – Генуя, 30 мая 1951 г.

Предисловие к пятому изданию

Когда на последнем заседании II Ватиканского Собора был обнародован окончательный текст догматической конституции о Божественном Откровении (18 ноября 1965 г.), одиннадцатая перепечатка четвертого издания этого труда поступала в типографский станок. К тому времени уже вышли переводы книги на французский, испанский, португальский языки (позднее, в 1971 г., вышел польский перевод); богословский журнал московской Патриархии «Богословские труды» во втором номере за 1961 г. поместил обширную рецензию на это издание с подробным изложением содержания глав апологетического характера. Этот широкий резонанс был подтверждением того, что наша работа, при всей ее скромности, оказалась небесполезной в тот особый момент, когда богословская мысль сосредоточилась на «библейском вопросе».

Отправной точкой для этих размышлений послужила энциклика папы Пия XII «*Divino afflante Spiritu*», обнародованная 30 сентября 1943 г. Ознакомившись с догматической конституцией «*Dei Verbum*», мы вновь убедились, что выбранный путь не был ошибочным.

Ватиканский Собор дал огромный импульс новым публикациям на библейскую тему, и мы решили, что задача нашей книги себя исчерпала, поскольку ей на смену приходят публикации, все более ориентирующиеся на богословское, а не на апологетическое исследование. Библейское богословие в нашей работе занимало небольшое место. Другой вопрос занимал нас гораздо больше: как примирить «библейскую истину» с данными, которые можно почерпнуть из естественных наук, из истории, с установками современного религиозного миросозерцания и современной этики и т. д. С устранением этого видимого противоречия чтение Библии в богословском ключе пережило плодотворное цветение, плоды которого духовные пастыри пытаются теперь применять для более широкого использования чтений из Библии при проведении различных литургических служб. С другой стороны, лучшая часть нашего скромного труда уже фигурировала, часто в сопровождении обширного и предпочтительного по качеству комментария, в учебниках для семинарий и богословских факультетов: среди этих пособий хотелось бы выделить «*II Messaggio della Salvezza*» («Послание Спасения») и «*L'Introduzione alla Bibbia*» («Введение в Библию»).

И все же неоднократно, настойчиво и с разных сторон нас просили вновь опубликовать «Трудные страницы» в их первоначальном виде или, по крайней мере, сохранив дух книги, способный внушить доверие и уверенность. Наше внимание обратили на то, что упомянутые выше учебники составляют вкуче немало томов, в то время как в нашей работе есть, так сказать, всего понемногу, но среди прочего освещаются темы и проблемы, которые до сего времени вызывают интерес у читателей, соприкасающихся с Библией. Кроме того, нам указали, и, думаем, не без основания, на то, что нужда в апологетике существует еще у многих людей различного культурного уровня, и на то, что авторам достает терпения, чтобы начать с самых азов и затем постепенно, шаг за шагом, вести читателя к личной оценке убедительности

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org выводов. В общем, вопросы, "преодоленные" специалистами, очевидно, еще не "преодолены" большинством читателей Библии.

Все это убедило нас в необходимости вновь выпустить в свет «Трудные страницы». Разумеется, теперь в книгу внесены немалые изменения, затрагивающие не только библиографию, но и содержание. В самом деле, за последние два десятилетия были сделаны многие открытия, благодаря которым старые проблемы палеонтологии и доисторического периода предстали в новом свете. С другой стороны, богословское толкование Библии выявило новые, в целом позитивные аспекты, и вместе с тем, некоторые новые возможности для дальнейшего прояснения отношений между наукой и верой. В надежде принести пользу мы сочли своим долгом познакомить со всеми этими новшествами наших читателей.

Монсиньор Энрико ГАЛЬБИАТИ, Заведующий Амвросианской библиотекой

Алессандро ПЬЯЦЦА, Епископ Альбенги – империи.

Милан – Альбенга, 2 февраля 1985 г.

Введение

Библия – трудная книга?

(Библия и наука – Библия и история – незавершенность и постепенность нравственных наставлений в Ветхом Завете – Религия Израиля – плод Откровения)

Нам не хотелось бы, чтобы у читателя, который найдет в этой книге собранными и сопоставленными некоторые из трудных страниц Ветхого Завета, осталось ложное и чрезвычайно озадачивающее впечатление, что вся Библия полна трудностей и проблем и представляет собой нечто вроде зашифрованного текста, доступного лишь немногим посвященным счастливым.

На самом деле эти трудные страницы – только незначительные вкрапления на совершенно ясном фоне. Большая часть священной книги может быть непосредственно понята и оценена читателем любой эпохи с литературной, художественной и исторической точки зрения, и в особенности с точки зрения религиозной.

Основные религиозные идеи, величественная ткань библейского повествования, отзвук, почти всегда тревожный, изменчивых исторических обстоятельств Израиля, его мудрость, но чаще тирания и моральный упадок как царей, так и их подданных, проблески восточной пышности при политических и военных успехах, но чаще иноземные вторжения и изгнания на чужбину, и все это с вкраплениями живописных картинок пастушеской и семейной жизни; грозные выступления пророков, обличающие разврат городов и социальную несправедливость, свежий лиризм псалмов, в которых поэзия вырастает в молитву; исполненные здравого смысла и реализма наблюдения и увещания книг Премудрости – все это вещи настолько легкие, очевидные и ясные, что большего и желать нельзя.

Если бы Ветхий Завет был так труден, как многие думают, было бы непонятно, каким образом он мог в течение более чем двух тысячелетий питать религию, культуру, искусство бесчисленных поколений.

В общем, главная наша вина перед Ветхим Заветом заключается в том, что мы подходим к нему с желанием найти в нем Удовлетворительный ответ на нашу научную или историческую любознательность, либо методическое и законченное изложение религиозного и нравственного учения.

Но если все это не совпадает с намерениями священного автора, кто же виноват в нашем разочаровании? Очевидно, мы сами, недостаточно просвещенные читатели. Но мы получаем щедрое вознаграждение за это разочарование, потому что взамен божественная книга предлагает нам вот что: раскрытие религиозного смысла вселенной и истории человечества, поразительное свидетельство об уникальном и парадоксальнейшем событии – сверхъестественном внедрении божественного Слова и божественного действия в религиозные и нравственные представления человечества и в самый ход индивидуальной и социальной жизни человека.

I) – Прежде всего, рассмотрение избранных для анализа страниц Библии несколько не удовлетворит нашу научную любознательность. Вместо истории образования земной коры, или небесного свода, или постепенного развития жизни, вместо точного рассказа о происхождении человека, Библия дает нам только описания, образные и поэтические, отражающие народные, а вовсе не научные представления древнего Востока. Но зато какие открылись горизонты благодаря появлению подлинного суждения – критерия всех вещей.

В самом деле, Ветхий Завет открывается утверждением: «В начале сотворил Бог небо и землю», т. е. все вещи. Следовательно: «все, что не есть Бог, есть от Бога». Поистине, совершенно невозможно исчерпать все религиозное и жизненное значение этого утверждения, в сущности очень простого.

Всеми фибрами своего существа, во всех своих положениях, на всех этапах своей деятельности видимые и невидимые создания целиком происходят от Бога. Космогония Моисея подчеркивает это постоянно. Слово Божие создает все, благословение Божие оплодотворяет все (ср. Быт 1, 22–28). Поэтому вся Вселенная «хороша весьма» (Быт 1, 31). В вещах нет никакой скрытой слепой или злой силы. Зрелище громадности и сложности вселенной, ужасающее человека древнего Востока и вооружающее его магическими противоядиями, библейского человека, напротив, побуждает благоговеть перед Создателем, восхищаться Им, восхвалять и благодарить Его, и в этом-то в точности и состоят смысл и назначение вселенной.

В центре видимого мира, тесно с ним связанный, но господствуя над ним, стоит человек. Никакая другая книга не содержит таких подчеркнута антропоцентричных (конечно, антропоцентризм этот относителен) представлений о мире, как Библия. «На полняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1, 28). Но это – только благодаря той частичке божества, которая находится в человеке, ведь он, извлеченный «из грязи», возведен к достоинству образа и подобия Божьего! (Быт 1, 26–27).

Но самое лучшее вознаграждение за наше научное разочарование – то, что именно среди этих, поистине народных описаний явлений природы, мы находим такую высокую и совершенную идею Бога, что ее просто не с чем сопоставить во всей дохристианской иудейской культуре.

Во всякой религиозной системе открытие Бога более или менее связано с созерцанием вселенной (ср. Рим 1, 19–20), но очень скоро это открытие затемняется заблуждением, когда дело доходит до попыток установить, как соотносятся между собой мир и Божество: натурализм, политеизм, идолопоклонство, пантеизм и т. п. для всех этих религиозных представлений становится камнем преткновения суждение о соотношении видимого мира с высшим Началом. Автор Книги Премудрости осознает, как трудно обнаружить ту точку, в которой они сходятся:

«Подлинно суетны по природе все люди, у которых не было ведения о Боге, которые из видимых совершенств не могли познать Сущего» (13, 1).

«Впрочем, они меньше заслуживают порицания, ибо заблуждаются, может быть, ища Бога и желая найти Его: потому что, обращаясь к делам Его, они исследывают и убеждаются зрением, что все видимое прекрасно» (13, 6–7).

Но на первой же странице Библии мы находим искусное повествование о сотворении мира, в котором перед глазами читателя предстает предельно четко очерченный образ Бога – единого, вечного, личного, трансцендентного, всемогущего, промыслительного.

Именно эта сокровищница религиозных идей, кратко изложенных в нескольких причудливых стихах книги Бытия, дает простодушному, необразованному еврейскому пастуху преимущество перед Платоном и Аристотелем, а нам, позднейшим читателям, предлагает не естественно-научную систему, а основы метафизики.

Библия и история

II) – Ветхий Завет не сможет удовлетворить и нашу историческую любознательность.

Хотя в Библии с начала до конца тянется длинный и разнообразный ряд исторических фактов, мы будем разочарованы в наших попытках найти какие-нибудь действительно интересные подробности. Напрасными, например, будут наши усилия восстановить по библейским данным хронологию эпохи, предшествующей Давиду: хлопоты эти словно вызывают добродушную и загадочную улыбку у всех этих чисел, кратных 40, как бы скандирующих век за веком в ритме человеческих поколений, пока почтенные страницы наполняются длинными списками неизвестных имен, спасенных от тысячелетнего забвения.

Итак, перед нами история, проходящая сквозь призму мирозерцания, совсем непохожего на наше. Эта призма что-то открывает, а что-то скрывает. И чем отдаленнее доходящие до нас события, вплоть до самых давних доисторических времен, тем более фрагментарно и скупо их отражение, так что становится уже невозможно установить, на какой срок они реально удалены во времени. Можно даже задать вопрос, не намеренно ли эти наиболее отдаленные события переданы сквозь ту же дымку символизма и поэзии, которая и завлакивает, и раскрывает конечные судьбы человеческой истории.

Побуждаемые требованиями нашего западного научного современного вкуса, мы рассмотрим характерные черты мировоззрения, которое передало нам эти воспоминания о далеком прошлом, чтобы попытаться найти то, что могло ускользнуть от сита библейской историографии и что нам, на самом деле, так интересно.

Но мы продолжаем утверждать, что, несмотря на эту странную манеру изложения исторических событий – и даже благодаря этой странности – история человечества и Израиля наполняется в Библии четко различимым религиозным смыслом. Грех, запятнавший род человеческий у самых его корней, проявляется, по мере развития общества так называемой библейской праистории (Быт 1-11), в своих социальных аспектах: убийство, угнетение, осквернение любви, политические раздоры. И вот Бог находит нужным вмешаться и постепенно отбирает среди народов группу людей, на которую возлагается долг пронести через века светоч веры в единого Бога и надежду на прощение и прославление.

Таким образом, библейская история, каково бы ни было ее литературное выражение, стала объективной рамой, в которую вставляется божественное Откровение истин о наших отношениях с Богом, нашем нравственном поведении и нашей судьбе в вечности.

Незавершенность и постепенность религиозных и нравственных наставлений в Ветхом Завете

III) – Мы не найдем в Ветхом Завете собрания религиозных и нравственных наставлений, органически выраженного в систематичной и окончательной формулировке. Кто-то, может быть, останется разочарованным в своем ожидании получить нечто вроде полного и цельного катехизиса. Но именно в этом кажущемся беспорядке и несовершенстве мы видим чудесный, единственный в своем роде факт и доказательство божественного происхождения Ветхого Завета.

Вкратце суть этого факта можно изложить следующим образом: религия и нравственность Ветхого Завета постоянно открыты и устремлены к дальнейшему совершенствованию, предел которого находится вне самого Ветхого Завета. В истории человечества все другие религиозные устройства и воззрения предстают, как конечная точка; религия Израиля, напротив, в каждый момент своей тысячелетней истории, на каждой странице сорока шести книг Ветхого Завета являет собой исходную точку, как бы ступень восходящей лестницы; эта ступень обладает имманентной ценностью, но она ценна и тем, что позволяет сделать следующий шаг наверх.

Больше того: в то время, как религия Ветхого Завета предстает в восходящем движении, история всех других религий показывает нам их, напротив, в состоянии прогрессирующего разложения и упадка. Признаем вместе с ап. Павлом (Рим 1, 19-20), что, вдохновляемые созерцанием творения, все народы составляют себе какое-то представление о Боге. В том же Послании к Римлянам (2, 14-15) апостол допускает, что люди способны распознать наиболее существенные черты нравственных обязанностей. Добавим, что встречались некоторые особо одаренные личности, которые возвысились до очень высоких и благородных понятий и о Божестве, и о нравственной жизни. Но приходится

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org признать, что в целом история религий свидетельствует об их регрессе.

Религиозное чувство человечества как бы уводит куда-то в сторону три силы, которые, по-видимому, крепко укоренены в падшей природе человека. Эти силы суть: склонность к магии, склонность к превращению религии в социальный навык, склонность к отъединению религии от нравственных обязательств.

а) Магия есть притязание человека поставить себе на службу оккультные силы. Следовательно, она предполагает существование в мире неизвестных сил, находящихся в очень неясных отношениях с Божеством, иногда даже как будто неподвластных Ему. В то же время считается, что человек способен подчинить их себе посредством известных формул и обрядов. Следовательно, магия есть форма утилитаризма, которая выражается не в молитве, а в принуждении. Таким образом, перед нами – антипод религии, ведь в ее рамках человек, осознающий свою ущербность и немощь, обращается к высшим силам с мольбой о даровании ему того, что только в их власти дать или не дать. Итак, магия это некий болезнетворный росток, который совершенно искажает и извращает религию. В наши дни история и этнография свидетельствуют о присутствии магии почти во всех религиях, пусть даже в производных и поздних формах.

б) Стремление превратить религию в племенной или национальный обычай приводит к тому, что свежее и свободное поклонение Божеству кристаллизуется в традиционные обрядовые формы, которыми дорожат как общественным достоянием. Обряды и праздники, сопричисляя религии как социальному явлению, утрачивают свое глубокое значение и переходят в область фольклора, становясь чем-то вроде нашей рождественской елки. И тогда религия не есть более признание абсолютной зависимости творения от своего Творца и вытекающее из этого стремление, никогда неудовлетворяющееся и все более настойчивое, найти то, что угодно Божеству; она вырождается в пассивное и внешнее соблюдение традиций племени или нации. Всем национальным религиям в большей или меньшей степени угрожает эта опасность.

в) Стремление к отделению религиозной жизни от нравственных обязательств, быть может, самая распространенная и самая современная из форм вырождения религии. Нет необходимости долго распространяться об этом, потому что повсюду встречается сосуществование религиозного духа и совершенно ему несоответствующей нравственной практики. Набожность и несправедливость, фанатизм и жестокость, поклонение и оргия часто соединялись и соединяются, благодаря удобному, но недопустимому компромиссу, в одном и том же лице, а иногда и в одном и том же деянии. Таким образом, ослабление понимания и чувства греха приводит к тому, что религия лишается своего самого обязывающего и человеческого компонента.

Этот общий психологический закон деградации религиозного чувства в массах не смогли преодолеть даже нововведения великих религиозных реформаторов. Наоборот, сами эти нововведения пали жертвой рокового нисходящего движения. Так, монотеистическая реформа Аменофиса IV (ср. пар. 71, прим. 16) была побеждена старыми египетскими суевериями. Так же и подлинная мысль Зороастра, которая, насколько это видно из древнейшей части Авесты, была почти монотеистической, в менее древних частях оказывается засоренной иранским политеизмом, которого народ никогда не забывал. А во что превратили массы нравственную проповедь Будды?

Религия Израиля – плод Откровения

На фоне этого общего стремления всех народов к снижению и искажению религиозного духа во всей своей оригинальности предстает религиозное развитие Израиля. Стало быть, характерное для него восходящее движение можно объяснить никак не естественной склонностью человеческого духа, но исключительно вмешательством Откровения.

Сравнение пояснит нашу мысль.

Предположим, что, стоя на вершине холма, мы охватываем взором большую часть течения реки. Река широкая, течет медленно, и на поверхности воды мы различаем стволы, оторванные бурей густые ветви, всякие обломки. Все это движется в одном направлении: по течению. Время от времени порыв ветра покачивает стволы, ветки и обломки. Они сталкиваются, потом вдруг как будто плывут обратно. Вот обломок или ветка застревают в прибрежном песке и словно устраиваются на отдых, а другие продолжают свое неизбежное движение все в том же направлении. Это естественно. Иначе и быть не может, потому

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
что их увлекает вода. Но вот, напрягая зрение, мы видим вдали, там, где исчезают ветки и обломки, какое-то черное пятнышко, которое медленно приближается, следуя в противоположном направлении. Что же это такое? И как может двигаться не какое-нибудь мгновение, а упорно и непрерывно, в направлении, противоположном течению, ловко обходя препятствия? Возможен только один ответ: на этом плоту или на этой лодке есть разумное существо, способное плыть против течения, преследуя вполне определенную цель.

Так мы обнаруживаем несомненный признак вмешательства Бога и Его откровения в религиозную историю народов. Мы видим, как в течение тысячелетий они уклонялись от истины все по тем же роковым путям: магия, обычай, безразличие к нравственности. От времени до времени – колебание; кто-то находит осколок истины: монотеизм некоторых мыслителей, любовь стойков к добродетели, жажда очищения в платонизме, презрение к земным ценностям у индийских философов. Но ничто не оказывает действенного сопротивления общему падению религиозного чувства масс. Время от времени какое-нибудь дерево застревает и прекращает свое движение. Это религии внешних обрядов, окаменевшие в неподвижности, без всякой надежды.

Но вот внезапно в маленьком племени полукочевников, бродящем между сирийской пустыней и южной палестиной (см. пар. 70 и 71) рождается монотеистическая идея. Кто-то скажет: «Ничего удивительного, это случайность, пройдет. Это племя в конце концов примет воззрения своих соседей». Через несколько веков племя стало небольшим народом и продолжило держаться той же идеи. Появился у него и закон, основанный на этой идее, нравственный декалог, место культа. Скажут еще: «Странно, но это пройдет; политические и культурные контакты с великими народами передней Азии заставят Израиль войти в общее русло». Однако спустя несколько веков из недр этого народа выходят пророки. Еще одно необъяснимое психологическое явление! Речь идет не об одном или нескольких мечтателях. Черда их тянется через столетия, таких разных, но верных одной прогрессивной идее. Монотеистическая религия в безопасности и уже приобретает ясные очертания: божественное Провидение, нравственные обязательства, награда, мессианизм. Наконец, приходит Христос. Он приходит, как Лицо, ожидавшееся веками, и несет радостную весть об общем Искуплении, животворящую волну Благодати, великую программу любви. Религиозное наследие Израиля не только остается нетронутым, но, окрепнув и обретя новую, невероятную ценность, оно отправляется на завоевание мира.

Так почему же эта идея шла против течения, всегда в одном и том же направлении, как будто следуя предначертанному плану? Откуда эта неизменная верность плану в тысячелетнем путешествии? Конечно, не от благоприятных обстоятельств и особого нрава израильтян. Достаточно прочесть несколько страниц из книги Царств или Иезекииля, чтобы измерить ту притягательную силу, которой обладали для этого народа самые грубые суеверия. И часто, даже слишком часто эта завораживающая сила рождала грех. Так почему же религиозная идея не была вовлечена в общее падение?

Вмешался Бог. Говорил Бог. Это – божественное Откровение. В глазах историка оно не раскрывается сразу, как внезапный театральный эффект; напротив, оно проявляется, как мысль в развитии, которая идет вперед медленно, прерывисто и никакая из тех сил, которые тяготят над другими человеческими религиозными идеями, не может заставить ее отклониться от своего пути. Таким образом, за исключением нескольких необычайных и ярких событий, уместных в конкретных обстоятельствах, Бог проникает в историю почти незаметно, «теснейшим образом связанными событиями и словами», согласно определению соборной конституции «Dei Verbum» (№ 2). Он приспособлялся к мировоззрению, языку, привычкам и обычаям, хитросплетениям истории избранного народа. Но в то же время Он очистил все и повел их к высочайшим целям, пока Само Слово Божие не явилось как человек среди людей, Который, в свою очередь, Своими словами и делами открыл «полноту благодати и истины» (Ин 1, 14–16; ср. также Евр 1, 1–2). Новый Израиль, Церковь, хранит эту полноту, верует в нее, объясняет ее, но еще не понял ее до конца и не осуществил ее целиком. Ибо для Церкви, народа Божьего, находящегося в пути, Откровение, как для древнего Авраама, есть призыв, ожидающий постепенного ответа.

Глава I. Литературные жанры в Библии

Что такое «литературный жанр»

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org

1. Из тайны сверхъестественного сотрудничества Бога и человека родилась Библия. Другими словами, Бог есть автор Библии, но Он привлёк в качестве живых, разумных, свободных орудий ее составления людей, принадлежащих к различным эпохам и различным социальным группам. Под их именами мы и цитируем большую часть библейских книг как Ветхого, так и Нового Завета.

Еще раз Бог в Своем премудром снисхождении оказал честь человеку. Предназначенная для людей Библия не спустилась чудесным образом с небес, но была создана божественным даром, которым исполнились дух и руки людей. Эти люди, просвещенные и укрепленные Богом, преодолели тяжелые этапы подготовки и самого создания книги, которую, таким образом, можно назвать богочеловеческой.

Аналогия между тайной воплощения и тайной библейской боговдохновенности приходит сама собой; Как посредством воплощения Слово, благодаря человеческой ипостаси Христа, вошло в человеческую историю, разделяя все то, что присуще конкретной человеческой личности в ее сущности, свойствах характера, поступках, так же божественная мысль и слово стали у священно-писателя человеческими мыслью и словом.

Так же, как благодать Искупления, Откровение пришло к людям сквозь толщу истории, сначала истории Израиля, затем истории Церкви. Действительно, «един посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус» (1 Тим. 2, 5). Израиль готовит Его появление, в Церкви Он обретает полноту.

С трудом, под воздействием христологических ересей, в течение первых пяти веков выработывалась точная формулировка догмата Воплощения. Так же точно и догмат о боговдохновенности Библии, веками остававшийся, может быть, наиболее бесспорным из всех догматов, подвергся, благодаря рационалистической атмосфере нашего времени, некоторым чрезвычайно важным уточнениям.

В особенности в конце прошлого века и в первой половине нынешнего[5] выводы многих не католиков в области текстологии, литературоведения и историографии побудили католических богословов и экзегетов, под впечатлением энциклики «*Providentissimus*» дать важные разъяснения касательно вклада Божьего и человеческого в составление священной книги. Понятие «причины-орудия»[6] (*causa instrumentalis*), применявшееся по отношению к боговдохновенному автору уже Отцами Церкви и широко использовавшееся до тридентскими схоластиками, было тем бесценным ключом, который позволил понять, что, никоим образом не посягая на божественное происхождение Библии, никогда нельзя забывать, что божественное слово прошло сквозь фильтр человеческого разума и отлилось в различные человеческие литературные формы, характерные для определенного времени и определенной среды, которые оставили глубочайший след в этой богочеловеческой книге.

Это ведет к тому, что чтение Библии требует острого исторического чувства, соединенного с самой твердой верой в ее божественный характер. Как замечает о. Лагранж[7] «история и критика проникают всюду, где действует разум. Никто не может отказать истории в праве войти и в область религии. Более того: в эту область история должна проникнуть в первую очередь, ибо Бог открыл людям христианскую религию именно через историю».

Таким образом, знание среды, в которой родилась Библия, совершенно необходимо для правильного понимания книги Божией.

Мир Древнего Востока – среда, в которой появилась на свет Библия

Среда, в которой появились на свет священные книги Ветхого Завета, – это культурный мир древнего Востока[8]. Он глубоко отличается от нашей классической культуры, проникнутой Греко-римским духом. Очевидно, мы не можем пользоваться критериями, характерными для нашего умственного склада и для нашей литературной традиции, чтобы рассматривать и понимать произведения культуры столь иного духовного мира. Особенно ясным это становится при анализе произведений изобразительного искусства. Для непосвященного неизменно бесстрастные лица статуй месопотамских царей могут указывать или на неумение скульпторов, или на отсутствие индивидуальности у изображенных властителей. А в соответствии с мировоззрением древнего Востока это означает, что царь есть образ божества и разделяет его непроницаемую ясность, его сверхчеловеческую бесстрастность, предохраняющую лицо от любого искажающего воздействия страстей. Например, в изумительной

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org выразительности львов, насмерть сраженных царем Ассурбанипалом (барельеф, хранящийся в Британском музее, галерея Нимврода), проявляется громадное мастерство художника, а царь, хотя он и держит в руках лук, изображен так, что на лице его не заметно ни малейшего признака волнения. Так же точно художественный канон, который предписывал изображать царственных особ в более крупном, по сравнению с простыми смертными, масштабе, может произвести впечатление какой-то несуразности, тогда как у древних он был способом выражения определенной идеи: морального или даже божественного превосходства царя.

То же самое относится и к литературным памятникам. Древние писатели использовали особые художественные формы. Те, кто жил в этой литературной традиции, не могли ошибаться относительно их значения, но мы, за тысячелетия совершенно от нее отошедшие, очень можем в этом ошибиться. Поэтому мы не можем претендовать на точное понимание древних памятников, если не постараемся проникнуть в этот исчезнувший мир и всеми возможными средствами возродить мирозерцание их авторов.

В этом нет ничего невозможного. На Древнем Востоке, больше, чем в современном нам западном мире, автор, как можно заметить по тому же изобразительному искусству, должен был придерживаться определенных норм, освященных многовековой традицией.

Непрекращающиеся археологические раскопки на Ближнем Востоке уже вернули миру огромный документальный материал, обеспечив обширную основу для сопоставления с библейскими текстами. Таким образом они, так сказать, заново составляют в той же атмосфере, которая сопутствовала их появлению на свет и от которой они столь долго были полностью оторваны, до тех пор, пока кирка археолога не возвратила человечеству погребенные цивилизации. С каждым новым открытием Библия оказывается все глубже укорененной в древневосточном мире, у которого она (за исключением религиозного наследия) целиком заимствовала умственный склад и в особенности формы мышления, речи и письменные формы[9].

Литературный жанр как отношение между формой повествования и реальностью выражения{2}

2. Эти формы мышления, самовыражения и соответственно, письменные формы, подчиняющиеся особым правилам, несущие отпечаток различных времен и обстоятельств, обозначаются специальным термином – литературный жанр.

Что же мы понимаем в этом случае под письменной формой?

Любой письменный текст, будь то литературный шедевр или непритязательная научная работа, безусловно, представляет собой нечто большее, чем простую сумму взаимосвязанных слов, поскольку этот текст соблюдает законы грамматики и синтаксиса. Каждое предложение входит в состав более обширной структуры, состоящей из определенных элементов, а точнее из отличительных черт, например, лирики, эпоса, драмы, беллетристики, хроники и т. д., то есть различных литературных родов (жанров), встречающихся в классической и современной литературе.

Сразу же заметим, однако, что попытки обнаружить в библейских книгах эти категории, характерные для классиков, не всегда могут помочь в толковании Ветхого Завета. Это связано с тем, что классические литературные жанры не полностью соответствуют древневосточным, а также с тем, что эстетический критерий, который кладется в основу приведенной выше классификации, в целом, не является наиболее существенным для библеиста.

В самом деле, в энциклике «*Divino afflante Spiritu*» и затем в энциклике «*Dei Verbum*», ст. 12, говорится: «высшая норма экзегезы – выявить и установить, что намеревается сказать писатель».

Действительно, с чисто эстетической точки зрения отношение между произведением искусства и действительностью не имеет большого значения; внимание привлекает прежде всего форма. Но если мы хотим узнать, какой урок хотел преподать нам автор, каковы его истинные мысли о затрагиваемых в тексте проблемах, то на первый план выступает рассмотрение литературных жанров с точки зрения их содержания. Иными словами, для экзегета литературный жанр представляет интерес только как средство передачи мысли агиографа, т. е. той истины, которую Бог-вдохновитель пожелал вложить в

С этой точки зрения, отвлекаясь от других соображений, мы можем определить литературный жанр следующим образом: отношение между формой высказывания или выразительным средством и изображаемой действительностью[10].

Поясним нашу мысль. Существует объективная реальность (мир, люди, Бог, человеческие поступки, законы природы...), которая в целом предстает, как нечто весьма сложное. Автор духовно усваивает эту реальность в процессе ее познания. Когда он хочет приобщить к ней других, он упрощает ее, выбирает из нее только те аспекты, которые их касаются, руководствуясь известными критериями, известными точками зрения, на основании которых, по его мнению, другие должны познавать реальность. Так получается изображаемая действительность.

Затем, подобно тому, как картограф кладет штриховку для обозначения гор и оставляет белые пятна для обозначения равнин, автор создает внешнюю форму, цель которой состоит в том, чтобы привлечь внимание читателя или слушателя к тому, что он хочет сказать, и вызвать в его сознании тот же образ реальности, который существует в сознании автора. Итак, между внешней формой и изображаемой действительностью существует связь, зависящая от намерения автора выделить определенный аспект реальности.

Эту связь, это отношение мы и называем литературным жанром[11].

Нужно, однако, отметить, что это соотношение зависит также от того предела, который сама внешняя форма или психологически обусловленная необходимость применения определенной формы в определенной обстановке ставят изобразительным возможностям самого автора[12].

Проиллюстрируем теперь эти теоретические построения, проливающие свет на понятие литературного жанра, каким-нибудь из наиболее известных его проявлений, например, притчей. В сущности, не представляет ли этот жанр совокупность соотношений между изображаемой действительностью (например, божественное милосердие и скардность фарисеев) и избранным способом ее изображения (например, рассказ о невзгодах блудного сына)? Автор (в данном случае божественный Учитель) создал внешнюю форму, иносказание, с целью передать доходчиво понятие о божественном милосердии, устанавливая таким образом определенное соотношение между формой повествования и изображаемой действительностью. Очевидно, только осознав это точное соотношение между рассказом и замыслом, можно проникнуть в мысль Господа и понять, что дело идет о дидактической разновидности вымышленного рассказа и, таким образом, установить подлинный смысл притчи.

Но как можно узнать соотношение, которое автор устанавливает между реальностью и тем способом ее изображения, который он избирает? Мы ответим, что это соотношение не устанавливается автором произвольно, потому что в таком случае мы оказались бы перед невозможностью с точностью установить, какую же реальность подразумевает автор. В этом состоит главный недостаток герметизма. Когда же автор живет в уже сложившейся литературной среде, он примыкает к традиции, по которой известные формы повествования предназначены для обозначения определенного соотношения с действительностью. Известные признаки обнаруживают истинное намерение автора, так что только рассеянные или неопытные читатели могут быть введены в заблуждение. Так, толкование Откровения св. Иоанна облегчено тем, что мы располагаем, хотя бы отчасти, ключом традиционного апокалипсического языка, известного по другим произведениям этого рода, каковы апокалипсические места Ветхого и Нового Завета и апокрифические Апокалипсисы двух веков до и после пришествия Христа.

Другой очевидный и актуальный пример: никто из читателей бесконечных романов, которые в наши дни так и скачут всем в руки, не принимает их за исторические повествования, хотя они содержат самые подробные описания людей, времени и места.

Благодаря этой общности литературной традиции, умственного склада и восприимчивости, существующей между нами и писателями, мы в состоянии уловить их мысль и установить точное значение избираемой ими литературной формы, в которой мы ясно различаем то, что составляет утверждение, истинное или ложное, и просто выразительное средство.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Таким образом, нетрудно было произвести новую классификацию наших литературных жанров на основании этого критерия: отношения между формой повествования и реальностью. Разумеется, эта задача выходит за пределы наших намерений. Мы не собираемся покидать область восточных литератур, на традициях которых вырос необычайный и чудесный цветок – литература Ветхого Завета.

Библейские литературные жанры и истинность Библии

3. Все сказанное до сих пор должно быть отнесено также и к Ветхому Завету.

Теория литературных жанров была разработана благодаря самоотверженным усилиям группы экзегетов, первым из которых был о. М.-Ж. Лагранж, который еще в 1896 г. в статье «L'inspiration et les exigences de la critique» («Боговдохновенность и требования критики»), «Revue Biblique» 5 (1896), 510–518, установил несомненную связь между намерением священнописателя и литературным жанром. Дальнейшие разыскания, особенно касательно непогрешимости Библии, привели Лагранжа [13] к утверждениям спорным и, по-видимому [14], никак не совпадающим с важнейшими положениями цитированной энциклаики. Совершенно справедливо указывали и на субъективизм классификации литературных жанров, предложенной о. Ф. Гуммельауером в его «Exegetisches zur Inspirationsfrage» («Экзегетика вопроса о боговдохновенности»), Freiburg, 1904 [15].

И все же семя, брошенное с гениальной интуицией и в духе смиренного подчинения Церкви, принесло свои плоды тридцать с лишним лет спустя в разъяснениях, содержащихся в энциклике папы Пия XII «Divino afflante Spiritu» от 30 сентября 1943 г.:

«Итак, в словах и писаниях древних восточных писателей часто буквальный смысл не проявляется с такой очевидностью, как у писателей нашего времени; то, что они хотели сказать своими словами, не может быть определено одними законами грамматики или филологии или только контекстом. Необходимо непременно, чтобы экзегет некоторым образом вернулся своей мыслью к тем отдаленным векам Востока, чтобы, пользуясь средствами истории, археологии, этнологии и других наук, распознать и узнать, какими литературными жанрами хотели воспользоваться и какими действительно воспользовались авторы этого древнего времени. Восточные авторы, действительно, не всегда пользовались для выражения того, что было в их уме, теми формами и способами, которыми мы пользуемся теперь, но скорее употребляли те, которые были приняты людьми их времени и их страны. Экзегет не может определить априори, каковы они были; он может сделать это только путем внимательного изучения древних литератур Востока...

Итак, для того, чтобы вполне удовлетворить современным требованиям изучения Библии, католический экзегет должен, объясняя Св. Писание, доказывая и защищая его абсолютную непогрешимость, разумно пользоваться этим средством; он должен исследовать, каким образом способ выражения или литературный жанр, которым пользуется агиограф, может привести к правильному и точному пониманию, и убедиться, что этой частью своей задачи ему нельзя пренебрегать без большого ущерба для католической экзегезы...

Те же среди нас, кто отдается изучению Библии, должны быть крайне внимательны к этому пункту и не пренебрегать ничем новым, что открыли археологи, история древности и изучение древней письменности, ничем из того, что может помочь лучше познакомиться с умственным складом древних писателей, с их способом рассуждать, рассказывать и писать, с их формулами и их техникой.

При таком положении вещей миряне-католики – пусть они обратят внимание на это – окажут услугу не только светской науке, но будут иметь большую заслугу и перед христианской религией, если отдадутся со всем вниманием и со всем усердием исследованию и изучению древности и помогут по мере своих сил разрешению вопросов этого рода, которые до сих пор остались недостаточно ясными и явными» [16].

Ватиканский Собор II подтверждает эти положения:

«Так как Бог говорил о Священном Писании через людей и по человечеству, толкователь Священного Писания, с целью уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священные писатели

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org действительно разумели и что Богу было угодно нам открыть через их слова.

Чтобы выяснить цель священнописателей, нужно кроме другого, принимать во внимание «литературный жанр».

Действительно, истина предлагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических, или пророческих, или поэтических, или в других видах речи. Поэтому нужно, чтобы толкователь исследовал смысл, который священнописатель хотел выразить и выразил в определенных обстоятельствах, соответственно условиям своего времени и своей культуры, с помощью употреблявшихся в его время литературных жанров. Ибо для правильного понимания того, что священнописатель хотел утверждать своим писанием, нужно обратить должное внимание и на обычные, прирожденные способы восприятия, выражения, повествования, присущие: временам священнописателя, и на те, что были вообще в употреблении в ту эпоху в человеческих взаимоотношениях.

Но так как Священное Писание надлежит читать и толковать с помощью того же Духа, под воздействием Которого оно было написано, чтобы правильно выяснить смысл священных текстов, нужно не менее усердно обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры. Задача же экзегетов – содействовать согласно этим нормам более; глубокому пониманию и изложению смысла Священного Писания, дабы благодаря как бы предварительному изучению созревало суждение Церкви. Ибо все, что было сказано о способе толкования Писания, подлежит в конечном итоге суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение хранить и толковать слово Божие» (Dei Verbum, № 12) [17].

Недавно Иоанн Павел II в своей речи перед членами Папской библейской комиссии 26 апреля 1979 г. вернулся к этой теме: «Многократно и многообразно» (Евр 1,1) Бог входил в общение с людьми и в Своем благосклонном и непостижимом снисхождении говорил с ними через пророков, апостолов, священных писателей, а главное – через Сына Человеческого. И всегда Бог сообщал о Своих чудесах, пользуясь языком и опытом человеческим.

Как убедительно показала текущая Пленарная сессия, месопотамские культуры, египетская, ханаанская, персидская, эллинская культуры день за днем вносили вклад в откровение Его неизъяснимой тайны, тайны Спасения» [18].

Различие между предметом и способом повествования

В этих документах устанавливается четкое различие между предметом и способом повествования. Первый принадлежит объективной действительности, это явление природы или историческое событие, второй – способ повествования – относится к области умственного склада, стилистических приемов, некоторых общепринятых схем, применявшихся и нравившихся читателю в эпоху и в среде священного писателя.

Таким образом, экзегет должен всеми доступными средствами попытаться восстановить «манеру и искусство рассуждения, повествования и письма, присущие древним писателям», что позволит ему установить связь между изображаемой действительностью и формой повествования, заложенную в намерении священнописателя.

У кого-то в связи с тезисом о непогрешимости Библии могут возникнуть возражения против использования литературных жанров в экзегетике. Прежде чем отвечать на эти возражения, попробуем прояснить понятие «непогрешимости».

Непогрешимость есть следствие боговдохновенности священных книг. В них, действительно, не может быть ошибок, поскольку их автор – Сам Господь, ведь Бог не обманывается и не может обманывать. Но, без сомнения, непогрешимость есть неотъемлемое свойство Библии лишь по отношению к тому, что Бог хотел выразить в священной книге. Как и при чтении любой другой книги, элементарная задача читателя – постараться понять, что же в точности хотел сказать автор, и только после-этого читатель может высказывать суждения по поводу истинности тех или иных положений, выдвигаемых писателем. Однако, есть в Библии и нечто совершенно особое: как раз то, что она боговдохновенна. И поэтому, как указывал еще бл. Августин, в том случае, если, по мнению читателя, он встречает ошибку, он должен просто признать, что не понял как следует священный текст.

Для дальнейшего прояснения проблемы можно рассмотреть ее в ином аспекте. Термин «непогрешимость» заключает в себе отрицательный смысл (отсутствие ошибки), который должно соотносить с положительным, т. е. с истинностью Библии. Непогрешимость дана Библии по праву (т. е. там не может быть ошибки), а фактически ошибки могут отсутствовать и во многих других книгах, которые, тем не менее, не становятся от этого интереснее. Насколько они интересны, зависит от их содержания, то есть от типа заключенной в них истины. В самом деле, существует великое множество книг, которые, хотя и не содержат ошибок, не говорят ни слова о главных вопросах жизни. Библия же затрагивает именно проблему высшего предназначения человека. Бог дал ей Своего Духа именно с этой целью: раскрыть план спасения, через который Бог намерен сделать человека участником вечной жизни.

Отправной пункт для исследования на тему непогрешимости и истинности Библии содержится в уже цитированной догматической конституции о Божественном Откровении «*Dei Verbum*», которая учит: «Так как все, что боговдохновенные авторы или священные писатели утверждают, должно почитаться как утверждаемое Духом Святым, то нужно исповедовать, что книги Писания учат твердо, верно и безошибочно истине, которую Бог, ради нашего спасения, восхотел запечатлеть Священными Письменами» (ст. 11).

«Так как Бог говорил в Священном Писании через людей и по человечеству, толкователь Священного Писания, с целью уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священные писатели действительно разумели и что Богу было угодно нам открыть через их слова» (ст. 12).

В этих отрывках из документа Собора мы находим принципы, которые приводят к отказу от концепции непогрешимости, распространяемой материально и без изъятия на каждое предложение, имеющееся в Библии, без проникновения в его точный смысл и значение, соответствующие намерению автора.

В тексте конституции как раз и выявляется такое широчайшее намерение, лежащее в основании всех, без исключения, положений Библии: «ради нашего спасения». Это то, что на схоластическом языке называется «формальный объект». Вот что это означает: дидактический смысл Библии заключен в ее религиозном содержании, а точнее, направленной вовне идее, цель которой – в спасении человека.

Утверждая это, мы не хотим ограничить непогрешимость Библии религиозной тематикой. В Библии очень много страниц внешне светского содержания. Они были введены в священный текст, поскольку имеют отношение к спасительной истине и ей подчиняются. В задачу экзегета входит определение религиозного значения этих страниц, выявление их места и роли в контексте всего боговдохновенного текста. Иными словами, экзегет должен прояснить, как уже говорилось, намерение священного автора. Только так можно будет понять, каким образом и в какой мере следует говорить о непогрешимости.

Нужно, наконец, отметить, что контекст каждого предложения это не только страница или книга, частью которых оно является. Контекст по масштабам равен всему Откровению. Приведем вновь текст конституции «*Dei Verbum*», в которой провозглашается, что надлежит «обращать внимание на содержание и единство всего Писания, учитывая живое Предание всей Церкви и согласие веры. Задача же экзегетов – содействовать согласно этим нормам более глубокому пониманию и изложению смысла Священного Писания, дабы благодаря как бы предварительному изучению созревало суждение Церкви. Ибо все, что было сказано о способе толкования Писания, подлежит в конечном итоге суждению Церкви, которая исполняет Божественное поручение и служение хранить и толковать слово Божие» (ст. 12).

Здесь у тех, кто знает, чем является Библия для католической Церкви, могут возникнуть два возражения.

Во-первых, Ветхий Завет, который сохранялся евреями, жившими в той же литературной традиции, что и священные писатели, в определенный момент перешел к христианской Церкви в сопровождении сложившейся традиции толкования. В свою очередь учили со властью, как толковать Ветхий Завет, апостолы. А вслед за ними, без перерыва, Отцы и Учители Церкви [19]. Насколько же, в таком случае, могут возразить, – мы должны считать себя оторванными от этой литературной традиции, насколько далекими от духа

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org священных авторов, чтобы прибегать к помощи археологии для восстановления связей с библейским миром, словно только теперь, спустя века и века христианского наставления, мы получили право сообщить что-то новое, а иной раз и представлять в качестве открывателей подлинного смысла Библии.

Ответим, обратив внимание оппонентов на то, что Церковная традиция толкования Библии касается почти исключительно религиозного содержания Писания, по поводу которого, действительно, существовало единодушие и установилась преемственность в еkkлезиастическом наставлении. Что касается других исторических, этнографических, а также литературных особенностей, традиция была утрачена, во всяком случае, частично. Это доказывает тот факт, что Отцы и Учителя Церкви еще в первых веках христианской эры были весьма далеки от согласия, что мы еще будем иметь случай показать, когда будем рассматривать некоторые очень интересные вопросы (ср. пар. 45–48). Предшествующее наблюдение находит несомненное подтверждение в авторитетном документе, энциклике «Dei verbum»:

«В дальнейшем мы имеем твердые и несомненные основания надеяться, что наше время также принесет свой вклад для толкования святых книг, более глубокого и более точного... Как трудно было, почти невозможно, для самих Отцов обсуждать некоторые вопросы, мы видим из повторных усилий многих из них истолковать первые главы книги Бытия, как и из различных попыток св. Иеронима перевести псалмы так, чтобы ясно осветить их буквальный смысл, т. е. тот, который выражают сами слова» [20].

4. Те, кто слишком поверхностно смотрит на вероучительную истину, по которой Священное Писание есть слово Божие, могут возразить по-другому. Если говорит Бог, скажут они, то Он говорит ясно: Его слова истинны в их самом прямом смысле. Мы повторим то, что уже сказали: слова, внешние формы мысли не имеют однозначного смысла, если они изолированы от соотношения, которое автор желал установить между ними и действительностью. То, что нам кажется прямым смыслом, не всегда было таким для тех, кто жил в литературной среде, отличной от нашей. Истина, которую Бог хотел сообщить человечеству, была – по крайней мере, в первую очередь, – именно смыслом, который, как уже отмечалось [21], автор-человек хотел придать своим словам. Но дар вдохновения, влиявший на автора библейской книги и делавший его орудием Бога, не низводил его до положения автомата, некоей машины с кнопками, на которые Богу достаточно нажать, чтобы все остальное, вплоть до создания книги, совершилось автоматически. Совершенно очевидно, что это противоречило бы учению Церкви, согласно которому священнописатель – человек свободный и способный оценивать свои действия. Не был автор и стенографом, пишущим под диктовку. Автор-человек прилагал к своему труду все свои способности и оставлял на нем печать своего таланта, вкусов своего времени, а иной раз и отблеск своего темперамента, конечно, не выходя ни на йоту из-под божественного влияния.

Так что Бог говорит не в абстрактной и бесплотной форме: Он обращается к нам через глубоко человеческую книгу [22]. При этом не только человеческая мысль соответствует мысли божественной, – перед нами вочеловеченная, воплощенная божественная мысль, во всем подобная нашей мысли, в том числе и в ее слабостях, за исключением заблуждения. Мы должны восхвалять божественную премудрость, научившую этих израильтян рассуждать и писать согласно умственным категориям и литературным жанрам своей среды, не вынуждая их по какой-то чудовищной прихоти выражать себя в категориях западного мира двадцатого века! В течение веков Ветхий Завет был тем духовным достоянием, которое вело за собой грубый, простой народ по пути человеческого и религиозного восхождения, к порогу Евангелия. Мы же, позднейшие читатели, располагаем достаточными средствами для того, чтобы понимать этот древний способ мышления и самовыражения и благодаря этому еще полнее оценивать сокровище божественного Откровения.

В этом вопросе энциклика «Divino afflante Spiritu» также рассеивает нашу неуверенность и наши сомнения:

«Никто, обладающий правильным пониманием библейского вдохновения, не будет удивлен, найдя у священных авторов, как у всех древних, некоторые приемы изложения и повествования, некоторые idiotизмы, свойственные семитическим языкам, сближения, известную гиперболическую манеру говорить, иногда даже парадоксы, имеющие целью лучше закрепить сказанное в уме. Действительно, святым книгам не чужд ни один способ выражения, которым человеческий язык имел обыкновение пользоваться для высказывания своих мыслей у древних

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org народов, в особенности восточных, – лишь бы только употребленные выражения не противоречили ни в чем святости и истинности Бога».

Для того, чтобы объяснить эти последние слова, заметим, что один жанр, очень распространенный на древнем Востоке, магическое заклинание, ни разу не встречается в Библии, так как это – суеверие; то же самое относится к другому жанру, в наше время очень распространенному: чисто развлекательному роману.

Вместе с тем, нельзя априорно утверждать, что в Библии не может быть рассказов дидактической направленности, подобных так называемой «Мудрости Ахиакара», возникшей на арамейском Востоке «нравоучительной новелле с историческим фоном» [23].

Литературное выражение духовной реальности

5. Греческая философия дала людям основанное на глубинных размышлениях знание о понятиях, их содержании, объеме, выражении, а также определение каждого из них и точнейшую и единообразную терминологию для их обозначения. К этому добавились тысячелетние труды философов, богословов, психологов. В результате мы имеем в своем распоряжении не только богатейший словарь абстрактных терминов, но также, и в особенности, идеи, соответствующие этим терминам. В достаточно культурной среде, даже если она не состоит из специалистов, они употребляются с точностью, в худшем случае приближительной. Так что нам показалось бы весьма странным, если бы кто-то говорил о Боге, о божественных деяниях, о духовных реальностях, не пользуясь этой специальной терминологией.

Вот почему, бегло пролистывая страницы Ветхого Завета, можно смутиться и придти в замешательство, видя, как о религиозных вопросах, самых высоких и сложных, говорится языком образным, если хотите, поэтическим, но совершенно не философским [24]:

«Десница Твоя, Господи, сразила врага...

Ты послал гнев Твой, и он попалил их, как солому...

От дуновения Твоего расступились воды...

Ты дунул духом Твоим, и покрыло их море...»

(Исх 15, 6-10).

«И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем.

И сказал Господь: истреблю с лица земли человек, которых я сотворил; от человека до скотов, и гадов и птиц небесных истреблю; ибо я раскаялся, что создал их» (Быт 6, 6-7).

«И обонял Господь приятное благоухание, и сказал Господь в сердце Своем: не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его; и не буду больше поражать всего живущего, как я сделал» (Быт 8, 21).

Однако, если вдуматься, то здесь, как и везде, литературное выражение является только средством для того, чтобы вызвать в уме определенную идею, в данном случае идею Божества, каковы бы ни были Его атрибуты и характер Его действий. Бог Авраама, Исаака и Иакова, говоря словами Паскаля, не есть философская абстракция. Он – Бог живой, личный, совершенно иной по отношению к сотворенной природе и человеку, с которым Он вступает в личные отношения, вмешиваясь в ход истории. Бог, проявляющийся в истории, оказывается значительно более индивидуальным, чем Бог, проявляющийся в природе, с которой Его так легко путают, что, например, характерно для семитских религий. Чтобы энергично и эффективно передать это понятие о личности божества, нет ничего лучше, чем говорить о нем (разумеется, с должной осторожностью), так, как говорят о человеке. Именно таким образом при попытках представить себе Бога появляются антропоморфизмы (внешний облик человека) и антропатизмы (человеческие чувства и поведение). С другой стороны у израильтян не должно было быть никаких иллюзий: Бог не таков, как люди. В самом деле, в рассказах о явлениях божества, в которых

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Бог приобретает человеческий облик, боговдохновенные авторы ограничиваются упоминанием о весьма и весьма обобщенных и неясных очертаниях, всегда избегая непосредственного описания божественного облика, словно он действительно соответствует человеческому. Амос (9,1) говорит просто, что Господь стоял над жертвенником; Исайя (6, 1 -13) видит Его восседающим на высоком престоле, но Его внешность характеризуется только наличием бескрайних риз, заполнявших портики Храма; Иезекииль (1, 42, 9) говорит о Нем просто как о «подобии человека», преображенном огненным сиянием, похожим на радугу.

Все это живописные выражения того, что на нашем специальном языке мы называем духовной сущностью Господа и Его трансцендентностью, которые выходят на первый план, благодаря одной практической мере: запрещению делать изображения Божества:

«Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли.

Не поклоняйся им и не служи им: потому что Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель» (Исх 20, 3-5).

Отсюда видно, что даже понятие о духовности и трансцендентности Бога, столь непостижимое, можно постепенно ввести и закрепить в практическом правиле, не прибегая к абстрактной идее духовной субстанции.

Трудности в выражении духовности и трансцендентности Бога

Но почему не воспользоваться специальной терминологией? По двум причинам: потому что это было невозможно и потому что в этом не было никакой пользы.

Прежде всего, это было невозможно. Так как израильтяне не выработали основанного на размышлении понятия духовной субстанции, у них не было соответствующей терминологии. Оставался метод интуиции, и Ветхий Завет, как хороший педагог, не пользовался незнакомым языком, но посредством образов и конкретных фактов привел человечество к правильному представлению о Боге. Затем мыслители, размышляя об этом представлении, выразили его в абстрактных терминах.

Во-вторых, в употреблении отвлеченных терминов не было никакой пользы. Эти термины холодны, неподвижны, понятны только тем, кто к ним привык, но не производят впечатления на неразвитое сознание. Поэтому религиозные идеи, изложенные в Ветхом Завете, должны были приспособляться к массе грубого, необразованного народа, веками в нем укореняться, чтобы затем двинуться на завоевание народных масс всего мира. Простой, народный язык давал лучшие результаты, чем ученая терминология. Не следует забывать, наконец и то, что, когда эти два способа выражения, примитивный, в котором главную роль играет фантазия, и философский, устраняющий ее, насколько это возможно, говорят о божественной реальности, они находятся на одной и той же плоскости – плоскости аналогии.

Само понятие существа по-разному реализуется в Боге и в разнообразных созданиях. Вот почему во всех наших высказываниях о Боге всегда подразумевается некое отношение, значение которого неуловимо и потому неизвестно. Это заложено в самой природе вещей. Не было никакой необходимости, чтобы древний израильтянин имел основанное на размышлении представление об этой неадекватности его языка и самой его мысли, для того чтобы сохранилась "истинность" его религиозных понятий.

Например, когда я объясняю ребенку, что Сын Божий «сошел с небес», как говорится в Символе веры, мне не кажется необходимым пояснять, что речь идет не о движении в пространстве. Ребенок составит себе верное представление о снисхождении Господа, благоволившего встать на один уровень с человеком, но в своих размышлениях об этой истине ему не обойтись без фантастического образа движения сверху вниз. Если я отниму у него этот образ, с чем свяжу это понятие? Его степень умственного развития еще не позволяет ему воспринимать большую степень абстракции, которая, притом, всегда будет только неким приближением по отношению к непостижимой божественной реальности [25].

Глава II. Историческая действительность и литературные жанры

В наши намерения не входит рассматривать все литературные жанры, встречающиеся в Библии [26]. Такая работа производится и скоро будет закончена. Мы ограничимся развитием нескольких положений, которые, как нам кажется, очень помогут истолкованию некоторых из наиболее трудных страниц Библии. Это будет сухой, технический обзор, и все же, думается, обойтись без него нельзя, если мы хотим убедить читателя в существовании научно обоснованных принципов, подкрепляющих экзегетические позиции, которые иначе могут вызвать подозрение в субъективизме и легкомыслии.

Различие между содержанием исторического факта, сущностью деталей и литературной формой

6. Рассмотрим сначала вопрос, очень важный для понимания следующих глав: литературное выражение исторической действительности. Под исторической действительностью мы понимаем не только то, что подходит под определение истории в собственном смысле слова (повествование о событиях из жизни человечества, осуществляемое свидетелями или документами), но также и то, что произошло во времени по причинам сверхчеловеческого порядка. Таким образом, историческая действительность есть и божественное деяние, поскольку оно имеет следствие во времени, как, например, сотворение мира и человека.

Напомним, что в современном смысле история есть возможно полное и точное восстановление какого-нибудь события из прошлого, помогающее выявить и обосновать не только хронологическую, но и причинную связь между отдельными фактами. С этой целью исторический метод собирает все документы, способные пролить свет на это имевшее некогда место событие, и подвергает их строжайшему критическому рассмотрению. То, что остается после такого рассмотрения, составляет материал, который затем приводится в систему, дающую достоверное знание об анализируемых фактах. Добившись этого, историк, с помощью других, уже проверенных данных воссоздает культурную, психологическую и т. п. среду, в которой разворачивается интересующее его событие, и, показывая факты в их истинном свете, вскрывает тайну их причинной связи.

После этих предварительных замечаний скажем, что внимательное изучение литературных особенностей некоторых частей Библии дает основание для следующего утверждения: древние восточные писатели иногда при рассказе об историческом факте используют не реально сопутствующие ему обстоятельства, а детали, подчиняющиеся определенным литературным и стилистическим критериям. Эти детали или подробности не принадлежат к объективному содержанию данного сообщения или наставления; они не более чем выразительные средства. В первой главе было уже достаточно сказано о литературном жанре, как отношении между формой выражения и выражаемой реальностью, так что предыдущее утверждение не представляет особых трудностей. Существует историческая реальность, факт, естественно совершеннейший с присущими ему подробностями. Автор знает этот факт в его существенных чертах и часто, но не всегда, с большими или меньшими подробностями. Но вместо того, чтобы сказать все, что он знает, или сообщить о главном в абстрактной форме, как это принято в нашей литературе [27], он опускает все подробности или часть их и облекает главное в конкретную форму, какой требуют особые психологические или дидактические критерии или же художественные каноны. Естественно, утверждение автора относится к главному событию, но не имеет намерения включать в событие свой способ его изложения.

Очень показательна в этом отношении книга Иова. Она рассказывает о происшествии из жизни Иова, человека богатого и праведного, подвергнутого Богом испытанию всевозможными бедствиями. Преодолев испытание, Иов щедро вознаграждается еще большим благосостоянием. В этом рассказе нет ничего неправдоподобного. Аналогичные случаи происходили не раз, вполне возможно, даже у нас на глазах. Однако текст изобилует подробностями, которые вставляются в это удивительно соразмерное повествование. Например, указано точно, что Иов имел семь сыновей и трех дочерей, что у него было семь тысяч овец, три тысячи верблюдов, пятьдесят пар волов, пятьсот ослиц, и после испытания все удвоилось. Его дети каждую неделю по очереди приглашали друг друга на пир. Грабители, напавшие на его стада, принадлежали к племенам Савейян и Халдеев. Указаны имена и родина трех друзей, пришедших утешать Иова. Семь дней и семь ночей они сидят на земле, потрясенные зрелищем полного разорения, навлеченного несчастьями на бедного

Кроме того, между второй и последней главами, написанными прозой, находятся ни больше ни меньше как тридцать девять стихотворных глав, в которых элемент повествования отсутствует. Они представляют собой диалоги, посвященные мучительной загадке, страданиям праведника, разрешаемой в том уроке, который Бог дает Иову «из бури».

Все побуждает полагать, что пролог и эпилог, героем которых является Иов, вытекают из этого весьма долгого разговора. А это означает, что перед нами не историческая книга, а книга премудрости, возможно, берущая за основу события из жизни персонажа, который существовал в прошлом. Если такая постановка вопроса окажется верной и для других книг Ветхого Завета (или их частей), то всякий раз это нужно будет показывать.

Но как в менее очевидных случаях провести границу между тем, что принадлежит факту, о котором рассказывает автор, и тем, что принадлежит способу изложения событий? Это можно сделать, только зная литературные формы, соответствующие критериям автора. Мы видим, что речь идет о деле очень трудном и при нынешнем состоянии библеистики далеко не всегда приводящем к несомненным результатам. В следующих главах перед нами предстанут примеры некоторых из этих критериев, которые создавали как бы предустановленное соотношение между формой и реальностью.

Историческая действительность и приемы редактирования

Что представляет собой редактирование, мы можем уяснить на примере нашей литературы. Взгляните, как подается история родины в книгах, предназначенных для начальных школ. Вся совокупность фактов предстает здесь не только в кратком, но и в упрощенном виде, рассматривается под определенным углом зрения и приобретает нарочитую привлекательность благодаря конкретности изложения. Главный критерий – приспособление материала к детской психологии.

7. Как и детская психология, психология народная любит драматизм в повествовании. В связи с этим напомним слова А. Дюрана: «Прежде чем определить границы редактирования, надо принять во внимание особенности таланта автора, а также, и главным образом, литературные обычаи его эпохи. И вот, вкус древних евреев находит удовольствие в драматизации не только повествования о событиях (к чему его более или менее принуждает отсутствие косвенной речи), но также и перипетий внутренней жизни или тайн невидимого мира. Отсюда берут начало библейские инсценировки, способные ввести в заблуждение недостаточно подготовленного читателя» [28]. Вот пример рассказа, драматизированного из-за отсутствия в еврейском языке косвенной речи:

«По смерти Иисуса вопрошали сыны Израилевы Господа, говоря: кто из нас прежде пойдет на Хаианеев, воевать с ними?

И сказал Господь: Иуда пойдет; вот, Я предаю землю в руки его.

Иуда же сказал Симеону, брату своему: «войди со мною в жребий мой, и будем воевать с Хананеями; и я пойду с тобою в твой жребий. И пошел с ним Симеон» (Суд 1, 1–3).

Если учесть, что Иуда и Симеон здесь не два человека, а два племени, становится ясно, что сопутствующие обстоятельства диалога, безусловно были иными. Мы рассказали бы о том же эпизоде в более общей форме: «Колено Иудино предложило колону Симеонову заключить военный союз против Хананеян». И автор священной книги только это и хотел сказать.

Книга Иова также дает нам пример того, как реальность невидимого мира может быть объективирована и как она описывается в драматической форме:

«И был день, когда пришли сыны Божий предстать пред Господа; между ними пришел и сатана.

И сказал Господь сатане: откуда ты пришел? И отвечал сатана Господу, и сказал: я скитался по земле и обошел ее.

И сказал Господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба Моего Иова?

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный и справедливый,
богобоязненный и удаляющийся от зла.

И отвечал сатана Господу, и сказал: разве даром богобоязен Иов?

Не Ты ли кругом оградил его, и дом его, и все, что у него? Дело рук его Ты благословил, и стада его распространяются по земле.

Но прости руку Твою и коснись всего, что у него; – благословит ли он Тебя?
И сказал Господь сатане: вот все, что у него, в руке твоей; только на него
не простирай руки твоей. И отошел сатана от лица Господня» (Иов 1, 6-12).

А вот комментарий Св. Фомы Аквинского [29], из которого видно, что наши
рассуждения о литературных формах не столь уж новы:

«Здесь прежде всего следует обратить внимание на то, как Господь проявляет
Свою заботу о делах человеческих и управляет ими. Это представлено
символически, в форме загадки, как обыкновенно бывает в Св. Писании,
которое описывает предметы духовные под видом телесных... и все-таки то, что
воспринимается посредством чувственных образов, относится не к
мистическому, но к буквальному смыслу, ибо буквальный смысл воспринимается
прежде всего через посредство слов, безразлично, сказаны ли они в
собственном или в переносном смысле».

Похожий пример мы находим в третьей книге Царств:

«Я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное
стояло при Нем, по правую и по левую руку Его. И сказал Господь: кто
склонил бы Ахава, чтобы он пошел и пал в Рамофе Галаадском? И один говорил
так, другой говорил иначе.

И выступил один дух, стал пред лицом Господа, и сказал: я склоню его. И
сказал ему Господь: чем?

Он сказал: я выйду и сделаюсь духом лживым в устах всех пророков его.
Господь сказал: ты склонишь его и исполнишь это; пойдя и сделай так».

(3 Цар 22, 19-22).

О. А. Ваккари комментирует [30]:

«Простой разрешительный акт со стороны Бога здесь развит в драматическую
сцену на небесах и представлен, как положительное распоряжение, исходящее
от Бога; это очень впечатляющий литературный прием».

Этот принцип может иметь очень важные последствия. А. Дюран цитирует слова
о. Брукера (P. Brucker) в его этюдах ("Etudes"), 109 (1906), с. 688:
"Известно, что автор книги Бытия имеет обыкновение обращать в прямую речь
все мысли своих персонажей, так что нет ничего невозможного в том, что весь
диалог Евы с искусителем происходил в ее душе".

Проблема синтетического повествования

8. Другое наблюдение относится к синтетическому рассказу. Для краткости
автор соединяет в одну картину два в действительности различных действия
[31].

Есть серьезные основания утверждать, что этот прием иногда применяется в
Ветхом Завете. В Евангелии его употребление уже совершенно несомненно:
обнаружить его здесь очень легко благодаря существованию многочисленных
параллельных рассказов. Попутно заметим, что, так как перед нами прием,
употребляемый священнописателями намеренно, он не может свидетельствовать
против библейской непогрешимости. Сравним Матф 8, 5 и Лук 7, 3.

«Когда же вошел Иисус в Капернаум, к Нему подошел сотник и просил Его:

Господи! слуга мой лежит дома в расслаблении, и жестоко страдает.

Иисус говорит ему: Я приду, и исцелю его.

Сотник же, отвечая, сказал: Господи! я не достоин, чтобы Ты вошел под кров

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org мой; но скажи только слово, и выздоровеет слуга мой» (Матф 8, 5–8).

«Когда Он кончил все слова Свои к слушавшему народу, то вошел в Капернаум.

У одного сотника слуга, которым он дорожил, был болен при смерти.

Услышав об Иисусе, он послал к Нему Иудейских старейшин просить Его, чтобы пришел исцелить слугу его.

И они, пришедши к Иисусу, просили Его убедительно, говоря: он достоин, чтобы Ты сделал для него это,

ибо он любит народ наш, и построил нам синагогу.

Иисус пошел с ним. И когда Он недалеко уже был от дома, сотник прислал Нему друзей, сказал Ему: не трудись, Господи! ибо я недостойн, чтобы Ты вошел под кров мой» (Лук 7, 1–6).

Можно сказать, что Матфей рассказывает эпизод сокращенно; то, что сотник говорит своим посланникам, сообщается, как сказанное непосредственно Иисусу. Таким образом, картина очень упрощается. Тот, кто прочтет только Матфея, представит себе эту сцену не так, как она выглядела на самом деле, но и Лука, хотя его описание более полно, не отражает это событие во всей его полноте. Сколь многое и здесь приходится дополнять нашему воображению, без всякой уверенности в том, что наши предположения соответствуют действительности. Поэтому больше всего здесь подходит слово приближение, примененное о. Лагранжем к историческим произведениям: «Критическая история есть приближение к истине посредством письменных документов» [32].

Изучая критерии, взятые за основу Матфеем, мы приходим к выводу, что он предпочитает синтетическое изложение, и знающий это экзегет сумеет правильно истолковать неизменно схематичные картины, представленные в первом Евангелии: Вот другой пример:

«Когда Он говорил им сие, подошел к нему некоторый начальник и, ланяясь Ему, говорил: Дочь моя теперь умирает; но приди, возложи на нее руку Твою, и она будет жива.

И встав, Иисус пошел за ним и ученики Его (Следует эпизод с кровоточивой женщиной)»

(Матф 9, 18 исл. [33]).

«И вот, приходит один из начальников синагоги, по имени Иаир, и, увидев Его, падает к ногам Его,

и усиленно просит Его, говоря: дочь моя при смерти: приди, и возложи на нее руки, чтобы она выздоровела, и осталась жива (следует эпизод с кровоточивой).

Когда Он еще говорил сие, приходят от начальника синагоги, и говорят: дочь твоя умерла; что еще утруждаешь Учителя?

Но Иисус, услышав сии слова, тотчас говорит начальнику синагоги: не бойся, только веруй» (Марк 5, 22–23 и 5, 35–36).

Здесь Матфей сливает в одну фразу то, что случилось в разное время, соединяя: «моя дочь при смерти» и «твоя дочь умерла». Нет ничего удивительного в том, что и в Ветхом Завете содержатся эпизоды сокращенные и слитые в одну сцену. Возможно, в будущем мы больше узнаем об исторической среде, и это поможет нам увидеть эти эпизоды в их истинной перспективе.

9. Другие редакционные приемы, характерные для еврейской историографии [34]: схематизация фактов в порядке логическом, или психологическом, или художественном, при отсутствии внимания к порядку хронологическому; метод концентрических кругов: этот специальный термин обозначает раскрытие некой идеи или описание события в постепенном изложении, идущем как бы ступенями, приливами и отливами, не по прямой линии, а по спирали. Современный читатель, незнакомый с этим приемом, может подумать, что имеет дело с рядом различных событий или идей; на самом же деле это одно и то же событие или одна и та же идея. Сначала она только обозначается, потом автор

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org возвращается к ней и постепенно раскрывает ее, чтобы таким образом заинтересовать читателя и удержать его внимание. Характерные примеры этого приема можно найти во Второзаконии 12 и в Прологе к Евангелию от Иоанна.

Такие и подобные приемы не делают рассказ менее правдивым, и не дают основания говорить о литературном жанре, пренебрегающем исторической объективностью. Но всякий раз, когда мы не считаемся с этими критериями, мы рискуем впасть в заблуждение [35]. Следующий параграф содержит более подробные пояснения.

Историческая действительность и художественные каноны

10. Искусство древней Месопотамии представляет различные части человеческой фигуры, как соединенные между собой механически, а не органически. В греческой скульптуре трепет жизни наполняет всю фигуру, все тело участвует в движении одного из членов, между тем как для искусства Месопотамии каждая из частей тела независима от других. Скульптура изображает их с возможно большей ясностью, даже в ущерб требованиям других частей. Так, нос изображается в профиль, а глаз прямо, и очень большим; плечи прямо, а ноги в профиль. Эту изысканную и нередко преувеличенную точность отдельных деталей не следует путать с реализмом. Деталь воспроизводится не такой, какова она есть, а такой, какой она должна выглядеть согласно традиции, например, борода изображается в виде ритмически расположенных завитков, вода – в виде волн, очень похожих на эти завитки; гористые местности вообще изображаются только символически, в виде штриховки на заднем плане. Затем эти искусственно составленные фигуры располагаются с тщательным соблюдением ритма и симметрии. Сущность красоты, стилизованной в установленных и обязательных формах, заключалась для Древнего Востока в этой ясности деталей и симметричности целого.

Не будем несправедливо обвинять древних в неумении адекватно воспринимать реальность или в желании исказить ее. Они воспринимали то же самое, что и мы, но изображали это по-своему. Для них прекрасное было именно таким, и никакого обмана тут не было, так как все знали эти художественные критерии.

Нечто аналогичное мы находим в литературе. В семитическом выражении мысли отсутствует органичность. В греческой фразе, как и в греческой статуе, все части стремятся выделить главное. Напротив, части семитической фразы нагромождаются, не сливаясь, и каждая из них вытаскивается и отчеканивается ради себя самой. Зато всюду мы замечаем поиск симметрии, ритма мысли. Рассмотрим теперь некоторые конкретные проявления этой художественной тенденции.

Параллелизм

Для того, чтобы существовала симметрия, необходимы по крайней мере два элемента, симметричные между собой. Если понятие, которое нужно выразить, одно единственное, оно не может быть симметрично. Отсюда тенденция семитов рассекать понятие на две половины, часто внешне законченных, но внутренне взаимно дополнительных и призванных одна другую раскрывать.

Эта симметрия, называемая параллелизмом [36] – основной принцип еврейской поэзии, элементом которой является двустишие, состоящее из двух параллельных стихов.

«Море увидело и побежало;

Иордан обратился назад.

Горы скакали, как овны, и холмы, как агнцы.

Пред лицом Господа трепещи,

земля. Пред лицом Бога Иаковлева,

превращающего камень в озеро вод,

гранит в источник вод» (Пс 113 [1141,3–4, 7–8)·{3}.

Иногда симметрия имеется между двумя двустишиями или даже между более длинными строфами:

«Если Господь не созиждет дома, напрасно трудятся строящие его; если Господь не охранит города, напрасно бодрствует страж» (Пс 126 [127], 1).

Здесь не место рассматривать различные варианты этой симметрии [37]. Отметим только, что она близка другому проявлению человеческого духа, нередко мало заботящегося о логике, любви к повторам в определенных обстоятельствах. Повтор хорошо известен как прием, поэтам всего мира и производит то же впечатление, что мотивы и припевы народных песен. Наши современные поэты также часто достигают особенно сильного воздействия на читателя, обращаясь бессознательно к параллелизму:

«Ты, что на своих боках выносишь ураган,

Ты повинешься ее маленькой ручке.

Ты, что носишь в сердце пустынный берег.

Ты повинешься ее детскому голосу...

Теперь лошади не будут больше молоть зерно,

Они спят, грезя о белизне дороги,

Они не топчут больше солому своими звонкими копытами,

Они спят, грезя о грохоте колес»

(А. Пасколи, «Пегая кобыла»).

Тенденция к симметричному двухи трехмастному делению проникает собой не только поэзию в собственном смысле слова, но и всю художественную прозу еврейского народа:

«Итак, всякого, кто слушает слова Мои сии, и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне.

И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры и устремились на дом тот, и он не упал; потому что основан был на камне.

А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке.

И пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Матф 7, 24–27).

Было бы заблуждением со стороны современного читателя полагать, что здесь говорится о двух различных вещах, в то время как на самом деле перед нами одна двусоставная мысль. Можем мы допустить и другую ошибку, спутав художественный порядок с логическим, или хронологическим, или историческим.

Значит, имея дело с поэтическим текстом или с художественной прозой, мы призваны проникнуть в истинное намерение автора. Вот несколько примеров:

«Боже! даруй царю Твой суд и сыну царя Твою правду» (Пс 71 [72], 1)".

В наших устах подобное выражение означало бы два различных понятия, относящихся к царю и к его сыну. Напротив, художественный контекст говорит нам, что царь и сын царя – одно и то же лицо, и мы должны перевести: «Даруй Твой суд и Твою справедливость царю» (тому кто принадлежит к царскому роду).

«Силою Своею волнует море,

и разумом Своим сражает его дерзость» {4} (Иов 26, 12.).

Раав это мифическое чудовище, которое упоминается также в Пс. 88 [89], 10 и у Исаяи 51, 9. Так как очень соблазнительно увидеть здесь следы политеизма, заметим, что это чудовище составляет параллель к морю и обозначает то же самое: поэтическое олицетворение водной стихии.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Расширение принципа двучастной симметрии мы находим в разнообразных способах повторения речи. Например, когда Иосиф беседует со своими братьями, и они должны передать его слова Иакову (Быт 42, 18–33), автор предпочитает дважды развернуто изложить одну и ту же речь. Такого рода повторы, иногда почти буквальные, не в нашем вкусе, но они соответствуют художественным критериям семитов. Однако чаще, как в поэтическом параллелизме, та же самая речь повторяется в двух несколько различных вариантах, отличающихся друг от друга даже по содержанию; одна редакция должна дополнять другую (ср. Быт 44, 19–22 и Быт 43, 13–16). В общем, автор не говорит сразу все, но ждет подходящей возможности, чтобы рассказать оставшееся, так, чтобы это высказывание составляло параллель к тому, что было сказано ранее.

В таком случае мы не имеем права упрекать автора священной книги в лживости или подозревать, что лица, участвующие в разговоре, недостаточно искренни.

Когда в отрывке, представляющем в качестве рассказа, древний автор пользуется неизменными формами (повтором), которые создают симметрию между двумя или более фактами, это означает, по всей видимости, что он хотел схематизировать факт согласно критерию параллелизма. Чтобы добиться этого эффекта, ему пришлось пожертвовать многими деталями и, может быть, даже точностью хронологической последовательности, и выделить только то, что содействует достижению его цели. Вот пример:

а) «И сказал Господь Моисею:

б) скажи Аарону: прости жезл свой и ударь в персть земную,

в) и сделается мошками по всей земле Египетской. Так они и сделали:

б') Аарон простер руку свою с жезлом своим и ударили в персть земную;

в') и явились мошки на людях и на скоте. Вся персть земная сделалась мошками по всей земле Египетской.

г) Старались также и волхвы чарами своими произвести мошек, но не могли. И были мошки на людях и на скоте. И сказали волхвы Фараону: это перст Божий;

д) но сердце Фараоново ожесточилось, и он не послушал их, как и говорил Господь» (Исх 8, 16–19).

а) «И сказал Господь Моисею и Аарону:

б) возьмите по полной горсти пепла из печи, и пусть бросит его Моисей к небу в глазах Фараона.

в) И поднимется пыль по всей земле Египетской, и будет на людях и на скоте воспаление с нарывами, во всей земле Египетской.

б') Они взяли пепла из печи, и предстали пред лице Фараона. Моисей бросил его к небу,

в') и сделалось воспаление с нарывами на людях и на скоте.

г) И не могли волхвы устоять пред Моисеем по причине воспаления; потому что воспаление было на волхвах и на всех Египтянах.

д) Но Господь ожесточил сердце Фараона, и он не послушал их, как и говорил Господь Моисею» (Исх 9, 8–12).

Небольшие нарушения единообразия обоих рассказов несомненно намеренны и равнозначны по своему художественному значению вариациям в музыкальных мотивах. Во всяком случае нельзя отрицать, что этот способ повествования является совершенно условным. Это не делает рассказ менее исторически достоверным, но – как мы отмечали в связи с приемами редактирования – нам, людям нового времени, приходится быть достаточно осмотрительными, чтобы не спутать художественные приемы с деталями объективной реальности. Этот критерий находит существенное применение в толковании первой главы книги Бытия, подчиняющейся художественным канонам древнего Востока (ср. пар. 23 и 64).

Число обыкновенно употребляется нашими современниками как фактор объективной точности. А вот для Древнего Востока число часто имело значение элемента симметрии или гармонии. Вместе с параллелизмом число входит иногда в состав поэзии и прозы как художественный фактор, и именно так надо его понимать, если мы не хотим исказить намерения автора [38].

Мы говорим это не для того, чтобы найти оправдание для авторов Библии. Наша цель не в том, чтобы найти для них оправдание, а в том, чтобы понять их при помощи стилистических правил, обнаруженных в аналогичных памятниках. Вот несколько примеров, взятых из древнейшей угаритской литературы [39]:

«Две жертвы ненавидит Ваал, три, он, восседающий на облаках» [40].

«Так две или три»? – спросим мы. Но для той культурной среды этот вопрос не имеет смысла. Хорошо звучит: два, затем три – вот и все. Это для нас еще не совсем убедительно? Вот другое доказательство:

«Пусть исчезнет Ваал на семь лет, на восемь, он, восседающий на облаках» [41].

И в Библии:

«Вот шесть, что ненавидит Господь, даже семь, что мерзость пред лицом Его...» (Притч 6, 16).

«Три вещи непостижимы для меня, и четырех я не могу узнать» (Притч 30, 18). [42]

Что касается знаменитого числа семь, которое, согласно художественным критериям, означает, что нечто закончилось, что завершился наконец некий, не обозначенный более точно, отрезок времени, то мы можем привести этот чудесный пример, взятый из угаритской литературы:

«Вот день, и второй, огонь пожирает дом, пламя – дворец;

Третий, четвертый день,

Огонь пожирает дом, пламя – дворец;

Пятый, шестой день, огонь пожирает дом, пламя внутри дворца;

Но на седьмой день вышел огонь из дома, пламя из дворца». [43]

Конечно, эта схема может нам показаться очень странной, но, как мы увидим в дальнейшем, она не раз встречается и в вавилонских памятниках, так что не стоит особенно удивляться, если нечто похожее мы найдем в первой главе книги Бытия (ср. пар. 23) и даже в Апокалипсисе, где последний предмет в ряду семи печатей, семи труб и семи чаш прерывает ход событий и вводит новую ситуацию (Откр 6-16).

Кто знаком с народными сказаниями, тот знает, какое эстетическое впечатление производят точные цифры в сравнении с неопределенными обозначениями. Если в приведенных примерах цифры выполняют эстетическую функцию, почему не предположить, что их могли употребить именно в такой функции в художественной прозе исторического характера? С условием, конечно, что это допускает литературный жанр, как в тех случаях, когда речь идет об очень отдаленных событиях, известных только в основных чертах и затем отображенных в народных сказаниях, или когда затрагиваются события, известные до мелочей, которые, однако, автор намеренно игнорирует, чтобы придать своему произведению художественную форму.

В расположении цифр художественный критерий может взять верх над соображениями объективной истины. Так, для евангелиста Матфея (ср. 1, 1-17) настолько важно уместить генеалогию Христа в три ряда по 14 (т. е. 7 × 2) поколений каждый, что он пропускает несколько имен, прекрасно всем известных по книгам Царств. В этом и в других подобных случаях автор, пользуясь числовой схемой, достаточно ясно предупреждает нас о своем намерении не придерживаться строго объективного критерия [44].

12. а) частое употребление образного языка – одна из характерных черт литератур древнего Востока. Истина являлась при этом в более изысканном наряде, а главное, такая форма помогала привлечь внимание читателя, особенно когда принимала вид загадки. Это происходит не только в так называемой гномической литературе, но и в повседневной жизни. Вот пример:

«Тогда послал Амасия послов к Иоасу, царю Израильскому... сказать: выйди, повидаемся лично.

И послал Иоас, царь Израильский, к Амасии, царю Иудейскому, сказать: терн, который на Ливане, послал к кедру, который на Ливане же, сказать: «отдай дочь свою в жену сыну моему.

Но прошли дикие звери, что на Ливане, и истоптали и этот терн» (4 Цар 14, 8–9).

Как ясно из контекста, Амасия посылает объявление войны, а царь Израильский, в сознании превосходства, отвечает ему: как ты осмеливаешься равняться со мной?

Быть может, привычка полукочевников к длинным беседам возле своих стад (и в наши дни бедуины до таких бесед большие охотники), создала в психологии семитов эту склонность говорить намеками. Они ждут от собеседника, что его воображение или ум дополнят недосказанное. Остроумные прибаутки арабских рассказчиков основываются на этом же принципе. И, может быть, такой склад ума проявляется и в том, что уже в наше время арабы и евреи в своих книгах и газетах пользуются одними согласными и желают, чтобы читатель правильно прочел и то, что не написано. Так что было бы наивно с нашей стороны принимать за чистую монету те любезности, которые расточают друг другу Авраам и сыны Хетовы по поводу покупки Авраамом пещеры при Махпеле (Быт 23). Кажется, что сыны Хетовы хотят уступить пещеру только даром, и никак иначе, но подразумевается, что они согласны на сделку, причем называемая ими цена далеко не льготная. А как Самсон упрекает своих друзей в том что они вызнали его тайну у жены?

«Если бы вы не орали на моей телице, то не отгадали бы моей загадки».

(Суд 14, 18).

Мы должны перенестись в эту психологическую среду, если хотим понять, как можно образным языком (пословицы, загадки, притчи, аллегории) выразить не только религиозное или нравственное учение, что иногда делаем и мы, но и историческую реальность.

13. б) История в аллегорической форме кажется нам какой-то бессмыслицей, хотя Данте и ввел ее в свою поэму («Чистилище», песнь 32) явно под влиянием Библии.

Однако история и аллегория не исключают друг друга. Известно, что аллегория есть развернутая метафора. Если, вместо того, чтобы называть исторические личности их собственными именами, я употребляю метафоры и выражаю их действия словами, соответствующими образам, но так, чтобы получалась аналогия с тем, что произошло в исторической реальности, это как раз и значит, что я перевожу исторический факт на язык аллегории; я изменяю слова, но предметом этих слов, т. е. той реальностью, которую они выражают, остается история, так что мой рассказ можно назвать исторической аллегорией.

Аллегория, в которую какой-нибудь предмет или лицо вводится без метафоры, обычно называется смешанной. Ее пример мы находим в следующем отрывке:

«Боже сил! восстанови нас; да воссияет лице Твое, и спасемся!

Из Египта перенес Ты виноградную лозу, выгнал народы и посадил ее.

Очистил для нее место, и утвердил корни ее, и она наполнила землю.

Горы покрылись тенью ее, и ветви ее как кедры Божий.

Для чего разрушил Ты ограды ее, так что обрывают ее все, проходящие по пути?

лесной вепрь подрывает ее, и полевой зверь объедает ее» (пс 79, [80], 8-14).

Псалмопевец вспоминает историю Израиля (виноградная лоза), от Исхода до ассирийского вторжения в Самарию и переселения северных колен (упоминаемых в стихах 2 и 3); Бог остается вне метафоры, так же как кедры (ливанские), море (Средиземное) и река (Евфрат), обозначающие географические границы Израиля в эпоху наибольшей экспансии.

Часто встречается у пророков аллегорический образ брака (в частности у Иезекииля 16 и 23), где народ израильский олицетворяется и аллегорически изображается, как супруга Ягве, который вводится без метафоры. В подобных отрывках изображается, и порой весьма нелицеприятно, история отпадения народа, и звучит грозное пророчество о неизбежной каре.

Пример чистой аллегории (все или почти все детали в ней получают метафорическую окраску) мы находим в истории царей Иоахаза и Иехонии, для изображения которых Иезекииль использует аллегорический образ двух львят:

«И скажи: что за львица мать твоя? расположилась среди львов, между молодыми львами растила львенков своих. И вскормила одного из львенков своих; он сделался молодым львом и научился ловить добычу, ел людей. И услышали о нем народы; он пойман был в яму их, и в цепях отвели его в землю Египетскую. И, когда, пождав, увидела она, что надежда ее пропала, тогда взяла другого из львенков своих и сделала его молодым львом. И, сделавшись молодым львом, он стал ходить между львами и научился ловить добычу, ел людей... И опустела земля и все селения ее от рыкания его. Тогда восстали на него народы из окрестных областей, и раскинули на него сеть свою; он пойман был в яму их. И посадили его в клетку на цепи, и отвели его к царю Вавилонскому; отвели его в крепость, чтобы не слышен уже был голос его на горах Израилевых» (Иез 19, 2-9).

И здесь аллегория, использованная еврейским писателем, возможно, не вполне соответствует нашему вкусу; она даже может показаться неуместной из-за тех сдерживающих ограничений, которые накладывают на наш язык социальные условности. Но если мы обладаем историческим чутьем и умеем любой предмет рассматривать с учетом особенностей его времени и среды, мы сумеем оценить и наивную экзотическую красоту этих цветов.

Во-вторых, аллегория совершенно органична для пророческих описаний. Здесь она широко разворачивается, распространяясь и на мельчайшие детали, живо изображенные подробности, словно пророк говорит с полным знанием дела о вещах зримых, которые сбудутся именно такими, какими он их описывает. А на самом деле перед нами просто произведение искусства. Так, рассказав нам о будущем поражении Гога, и это поражение уже есть аллегория – Иезекииль описывает груды оружия, оставленного на поле боя, которое будут сжигать в течение семи лет, а затем останавливается на особом способе погребения трупов, при котором на это действие должно уйти семь месяцев! (Иез 39, 9-12).

14. в) Историю в форме притчи мы находим и в Евангелии (Матф 21, 33-41). В образе виноградника и виноградарей-убийц широкими штрихами рисуется трагическая история Израиля. Итак, история и притча не исключают друг друга; притча также может быть средством выражения исторической реальности. В самом деле, притча есть развитие сравнения: в своей совокупности особо примечательные факты притчи (за исключением некоторых орнаментальных подробностей) соответствуют другому ряду фактов, к которым автор притчи хочет привлечь наше внимание и которые таким образом помогают лучше понять. Этим другим рядом фактов может быть понятие догматическое (притчи о Царстве Божием) или нравственное (Блудный сын), но ничто не мешает тому, чтобы он представлял собой определенную реальность исторического порядка. Это и будет историческая притча. Вот пример такой притчи из Ветхого Завета:

«И послал Господь Нафана (пророка) к Давиду, и тот пришел к нему и сказал ему: в одном городе были два человека, один богатый, а другой бедный;

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
У богатого было очень много мелкого и крупного скота; а у бедного не было ничего, кроме одной овечки, которую он купил маленькую и выкормил, и она выросла у него вместе с детьми его; от хлеба его она ела, и из его чаши пила, и на груди у него спала, и была для него, как дочь.

И пришел к богатому человеку странник, и тот пожалел взять из своих овец или волов, чтобы приготовить (обед) для странника, который пришел к нему, а взял овечку бедняка и приготовил ее для человека, пришедшего к нему.

Сильно разгневался Давид на этого человека и сказал Нафану: жив Господь! достоин смерти человек, сделавший это...

И сказал Нафан Давиду: ты – тот человек...» (2 Цар 12, 1–5).

Так Давид, хладнокровно приказавший убить Урию для того, чтобы безраздельно завладеть его женой – имея полную возможность тешиться многими другими, которыми уже обладал! осознал все коварство своего проступка только тогда, когда воспринял его в виде притчи.

Другие примеры найти трудно, так как чаще всего притча смешана с аллегорией, но можно сказать, что обыкновенно, как следует из приведенных примеров, в основе такого необычного изображения исторической реальности лежит некая психологическая или дидактическая причина. В таких случаях историческая реальность рассматривается скорее под этическим или психологическим углом зрения, чем под документально-историческим.

15. г) Исторический факт под видом другого исторического факта – это может показаться приемом парадоксальным. Однако, если я могу изложить факт в виде притчи, т. е. аналогичного факта, созданного ad hoc, почему я не могу воспользоваться уже известным фактом, не выдумывая его специально? Взгляните на этот пример:

«Ты печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты.

Ты находился в Едеме, в саду Божием; твои одежды были украшены всякими драгоценными камнями...

Ты был помазанным херувимом, чтобы осенить, и Я поставил тебя на то: ты был на святой горе Божией, ходил среди огнистых камней.

Ты совершен был в путях своих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония.

И Я низвергнул тебя, как нечистого, с горы Божией, изгнал тебя, херувим осеняющий, из среды огнистых камней».

(Иез 28, 11–16). [45]

Содержание этого отрывка наводит на мысль, что речь идет об Адаме, изгнанном из Эдема, сада Божьего, или о падении ангела, может быть, одного из херувимов, которые охраняют Эдем вместе с пылающим обращаемым мечом (Быт 3, 24). На самом же деле в приведенном отрывке речь идет об исторических обстоятельствах, современных Иезекиилю: пророк обращается к царю Тирскому, перед тем, как Тир был осажден Навуходоносором (587 г. до Р. Х.). Грех царя Тирского, как он описан в стихе 2 той же главы, совершенно аналогичен греху Адама и ангелов:

«За то, что вознеслось сердце твое, и ты говоришь: «я бог, восседаю

на седалище божием в сердце морей», и будучи человеком, а не Богом, ставишь ум свой (букв.: сердце) наравне с умом Божиим, вот, Я приведу на тебя иноземцев, лютейших из народов... и т. д.» (Иез 28, 2, 7).

В этой аналогии пророк видит основание для того, чтобы описать падение царя Тирского при помощи деталей, имеющих отношение к Адаму или ангелу. Такой прием часто встречается в пророчествах, где он находится, так сказать, в своей родной среде. Он представляет собой ключ к правильному пониманию пророческих описаний. Хотя будущий факт не может быть назван историческим, так как он еще не совершился, тем не менее он есть реальность, которая когда-то перейдет в исторический план. Часто пророк интуитивно воспринимает лишь какие-то существенные черты откровения. Подобное прозрение будущего

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org нельзя представить или выразить в конкретной форме иначе, как посредством чего-нибудь известного, т. е. принадлежащего историческому прошлому или историческим обстоятельствам, присутствующим в сознании пророка. Это выразительное средство получило название исторической оболочки (ср. пар. 107) [46]. Мы же будем избегать термина «оболочка», поскольку это слово может вызвать ошибочное представление о чем-то второстепенном и стесняющем. Скорее стоит говорить о своего рода историческом словаре, используемом для выражения аналогичной реальности, также существующей в историческом плане, но в качестве исторического факта неизвестной, познанной лишь как абстрактное понятие. Пророк сознает, что его набросок весьма приблизителен, но если он не получит более точного откровения, он может даже не знать, до какой степени действительность разоидется с его воображением.

Прекрасным тому примером является глава 60 книги пророка Исаяи. Пророк обращается к новому Иерусалиму мессианской эпохи и описывает его славу, как религиозной и гражданской столицы. Это Иерусалим эпохи Соломона, который возвращается, преображенный в универсалистское видение победы религии над миром:

«Множество верблюдов покроет тебя, дромадеры из Мадиама и Ефы; все они из Савы придут, принесут золото и ладан, и возгласят славу Господа.

Все овцы кидарские будут собраны к тебе; овны Неваифские послужат тебе; взойдут на алтарь Мой жертвою благоугодною, и Я прослаблю дом славы Моей.

Кто это летят, как облака, и как голуби – к голубятням своим? Так, Меня ждут острова, и впереди их корабли Фарсисские, чтобы привезти сыновей твоих издалека, и с ними серебро их и золото их, во имя Господа Бога твоего и Святаго Израилева, потому что Он прославил тебя» (ис 60, 6–9).

Однако, многие признаки свидетельствуют о том, что пророк отдает себе отчет в ограниченности этих образов и пытается отойти от изображения Иерусалима эпохи Соломона, прибегая уже не к парадоксальной гиперболизации исторического языка:

«И будут всегда отверсты врата твои, и не будут затворяться ни днем, ни ночью, чтобы приносимо было к тебе достояние народов, и приводимы были цари их» (ис 60, 11), но к образам совершенно иного порядка:

«Не будет уже солнце служить тебе светом дневным, и сияние луны – светить тебе; но Господь будет тебе вечным светом, и Бог твой – славою твоею.

Не зайдет уже солнце твое, и луна твоя не сокроется: ибо Господь будет для тебя вечным светом, и окончатся дни сетования твоего» (ис 60, 19–20).

Но почему вообще нужно использовать такой прием? Основания для этого могут быть разные. Например, потому, что я считаю аналогию между одним фактом и другим, который служит ему покровом, более важной, чем точные подробности самого факта. Или же потому, что эти подробности мне неизвестны, а известна только аналогия. Или же для того, чтобы придать больший вес своим словам явной аллюзией на чрезвычайно значительный и общеизвестный факт.

16. д) Символом является предмет или действие, которые призваны означать нечто другое. То, что историческую действительность можно изобразить посредством символов, ясно из книги Даниила, где в нескольких местах описываются символически политические события в Палестине, от времен Навуходоносора до мессианской эпохи. Иногда символом является реальный предмет, например, глиняная ваза, которую Иеремия разбивает перед народом, поясняя: «так говорит Господь Саваоф: так сокрушу Я народ сей и город сей» (Иер 19, 11). Принимая во внимание мизансцену, следует заметить, что здесь мы имеем дело с символическим действием. Символ, или целая совокупность символов может появиться и в описании видения (Иез 37: иссохшие кости); тогда мы говорим о символическом видении.

Зададимся вопросом, бывает ли чисто литературный символ, не существующий ни в действительности, ни в видении, но используемый в качестве метафоры для выражения некоей реальности. Когда говорят, например: «он осквернил свою душу», то прибегают к очевидной метафоре. Но когда говорят: «он осквернил свое крещальное одеяние», вводят символический образ, белое одеяние, сопутствующее обряду крещения, символ невинности. Вместо того, чтобы употребить точный термин, пользуются термином, обозначающим соответствующий

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org символ, который не существует в действительности.

Такой пример находим иногда в Библии:

«Она (мудрость) – дерево жизни для тех, которые приобретают ее» (Притч 3, 18).

«Имеющий ухо да слышит, что Дух говорит церквам: побеждающему дам вкушать от древа жизни, которое посреди рая Божия» (Откр 2, 7).

«Побеждающему дам вкушать сокровенную манну, и дам ему белый камень и на камне написанное новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Откр 2, 17).

Здесь понятие о духовной реальности конкретизируется в образе (дерево жизни, белый камень), предполагающем существование, по крайней мере идеальное, предмета, от которого он взят; поэтому надо называть его символом, а не метафорой или аллегорией. Это может показаться чрезмерной тонкостью, но именно в этом смысле некоторые называют символом «дерево жизни» не только в приведенных отрывках (и в Откр 22, 2 в связи с видением), но также и в книге Бытия 2–3, включая в эту же литературную категорию «дерево познания» и другие детали. Именно так возникает предположение, что может существовать в качестве литературного жанра повествование об исторической действительности, представленной в литературных символах. Эту гипотезу, не противоречащую указанным выше фактам, не следует априорно отбрасывать (ср. пар. 40–44).

17. е) «Рассказы, имеющие лишь видимость исторических».

Совершенно по иному ставился в начале века вопрос «de narrationibus specie tenus historicis», (о рассказах, имеющих лишь видимость исторических). Он изучался Библейской Комиссией, которая вынесла свое авторитетное суждение 23 июня 1905 года.

Вопрос этот заключался в том, существуют ли в Священном писании книги, которые кажутся историческими, а в действительности – полностью или отчасти только пользуются формой, свойственной истории, как завесой для обозначения чего-то, отличающегося от собственно буквального смысла. Естественно, Комиссия ответила, что подобное предположение не должно рассматриваться, как общий принцип, применяемый ко всем без исключения историческим книгам Библии. Даже с точки зрения строго научной и методологической этот ответ вполне обоснован. В самом деле, отвергнутый принцип с самого начала разрешил бы любые затруднения исторического порядка, освобождая исследователя от тщательного изучения вопроса, в ущерб подлинному смыслу священного текста. Однако Комиссия не исключает, что в некоторых случаях, возможно, «священнописатель не пожелал изложить истинную историю, но решил предложить – под видом и в форме истории – притчу, аллегория, или некий смысл, отступающий от собственно буквального или исторического значения слов». При этом, правда, Комиссия выдвинула требование, чтобы подобное намерение боговдохновенного автора было доказано серьезными аргументами. [47]

Католические ученые с особым вниманием рассматривали некоторые книги эпизодического характера, пытаясь установить, отвечают ли они условиям, позволяющим признать исторический текст историческим только внешне. Вопрос касается книг Товита, Иудифи и Ионы. О книге Иова мы уже говорили в параграфе 6. В книге Товита [48], в отличие от книги Иова, повествовательный элемент преобладает над философским. И несмотря на то, что автор старается найти связь с историческими фактами и лицами, в книге Товита совершенно очевиден подбор совпадений и развязок, характерный именно для литературных произведений. Достаточно отметить поразительное сходство действующих лиц книги: Товит, Анна и Товия находят точное соответствие в Рагуиле, Едне, и Сарре. По выполняемой роли Рафаилу точно противостоит злой дух Асмодей. Чувства и поступки Товии в Ниневии аналогичны чувствам и поступкам Сарры в Екбатанах и т. д.

Цель автора здесь не осведомить читателя о том, как разматывается клубок событий из жизни Товита и его домашних, а довести до него учение о прижизненном и земном воздаянии за добрые дела, происходящем благодаря своевременному вмешательству Божественного Промысла, «с окном, распахантым в мессианское будущее» [49].

В последнее время многие экзегеты доказывают, что книга пророка Ионы составлена из элементов, существовавших ранее в других книгах Библии. Эти элементы организуются таким образом, что образуют связный рассказ с помощью особой схемы и искусственного соединения, которое, очевидно, намеренно используется автором. Не предоставляя никаких точных данных, исторических, географических или хронологических, автор создает богатое живописными деталями повествование, в глубине которого кроется религиозное наизидание. В самом деле, рассказ имеет совершенно определенную цель: привлечь внимание к абсолютно новому и беспрецедентно глубокому наставлению; милость Божия выводит прощение за рамки избранного народа. Бог любит и врагов Израиля [50]. Именно поэтому на их покаяние Он отвечает отменой наказания.

Итак вновь мы имеем дело с произведением, имеющим вид и форму исторической книги, но особенности композиции побуждают видеть в книге пророка Ионы литературное произведение, обладающее характерными чертами книги премудрости [51].

Это не означает, что в этой и аналогичных книгах премудрости нельзя отыскать исторический фон. Однако этот исторический фон не несет собственно историческую нагрузку; он распространен и расширен до символического значения, в духе не просто аллегорических, а притчевых повествований.

Что касается книги Иудифи [52], ее фабула включает персонажей, географические названия, хронологию, обычаи и нравы, упоминания о великих событиях прошлого, но при этом не соблюдается, даже в самых общих чертах, канва библейской истории, известная нам по другим книгам Ветхого Завета и историографии древнего Востока.

Автор книги Иудифи в своем рассказе (который по времени охватывает несколько месяцев) сводит воедино ситуации, реально отстоящие одна от другой на несколько веков. Книга представляет собой нечто вроде мозаики разнородных сведений, отнесенных к одной, неопределенной эпохе, содержащих вымышленные имена и обстоятельства, вставленных в неправдоподобные описания. Все искусственно соединено с целью предложить читателю несколько страниц истории спасения, вечный символ Божественного заступничества за избранный народ и победы Бога в драматической борьбе, которая сопутствует Его народу.

Очевидно, о книге Иудифи, как и о книгах пророков Товита и Ионы, мы можем говорить как о метаистории, потому что их авторы стремятся поведать не о каких-то отдельных событиях, а о характерных компонентах и постоянно действующих законах истории спасения. Это не означает, что в этих книгах не может быть реминисценций исторических фактов: в книге Иова это воспоминание о человеке справедливом и терпящем жестокие лишения, в книге Товита – о благочестивом израильтянине, который в ассирийском плену являл собой пример героического терпения и верности закону Моисееву, в книге Ионы. – о непокорном пророке, попытавшемся уклониться от выполнения совершенно необычайного поручения, в книге Иудифи – о подвигах героини, чьи действия оказали решающее влияние на исход известных драматических событий из истории Израиля.

В заключение считаем необходимым отметить, что в отличие от других книг Библии, основная идея этих четырех текстов остается актуальной, вне зависимости от точного определения их цели в рамках исторического жанра.

Литературное единство и цитируемые документы. Вопрос о Пятикнижии

18. С вопросом о литературном жанре близко соприкасается вопрос о литературном единстве. Надо ли непременно рассматривать книги Ветхого Завета, как монолитные блоки, созданные одним автором как бы в один присест, или, может быть, там можно обнаружить своего рода наслоения или вставки, которые свидетельствуют о том, что над текстом поработали не одни руки?

После многих споров и обсуждений, во многом благодаря постановлению Библейской Комиссии о подлинности Пятикнижия от 27 июня 1906 года [53], католические ученые пришли к следующим выводам:

а) Боговдохновенный автор мог ввести в свое произведение документы, существовавшие ранее, устные или письменные, целиком или в сокращенном

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org в виде.

б) Он мог доверить изложение текста одному или нескольким помощникам, работавшим под его руководством, при его ответственности за результат.

в) В уже законченное произведение первого автора второй, тоже боговдохновенный, мог внести какие-нибудь более или менее пространные дополнения.

г) Небоговдохновенные авторы могли вводить небольшие комментарии, лингвистические поправки, изменять имена или числа, слегка переиначивая таким образом содержание первоначального текста в его незначительных аспектах. В самом деле, текст Библии, переписанный бесчисленное количество раз, неизбежно подвергался повреждениям. Божественному Провидению было угодно спасти священные письма от непоправимой порчи, но Оно не избавило их от второстепенных искажений, для чего потребовалось бы непрерывное и бесполезное чудо.

Мы должны помнить все это для того, чтобы не удивляться некоторому отсутствию внутреннего единства в отдельных книгах. Впрочем, не следует при этом исходить из наших собственных критериев, но должно соотноситься с критериями эпохи, чтобы не совершить ошибки, приняв за цитату или вставку то, что в действительности отвечает стилистическим требованиям самого автора. Например, повтор, выступающий в качестве художественного приема, не нужно принимать за «дубликат» другого источника.

Затем, мы не станем приписывать боговдохновенному автору анахронизмы, противоречия в цифрах и географических сведениях: это результат позднейших небольших изменений. Мы не уступим искушению перенести дату составления книги в более позднюю эпоху, простодушно опираясь на хронологические или лингвистические указания, в реальности исходящие от менее древнего автора.

Происхождение Пятикнижия с точки зрения истории литературы

Здесь было бы уместно остановиться на происхождении Пятикнижия с точки зрения истории литературы, ведь большая часть "Трудных страниц" посвящена как раз Пятикнижию.

С середины XVIII века до наших дней для решения этого вопроса были созданы многочисленные теории. Особое значение имеет документарная «теория», сформулированная впервые К. Х. Графом (1866), усовершенствованная и обнаруженная И. Велльхаузенем (1876). Эта теория, которую в течение долгого времени не принимали в первую очередь католические ученые, была затем, с изменениями и сокращениями, принята Папской Библейской Комиссией в 1948 г. и теперь единодушно признана как ценная рабочая гипотеза и используется как метод исследования.

Как отмечалось выше, перед нами оказывается материал различного происхождения, с различными литературными и теоретическими особенностями. В течение многих веков эти особенности не раз подвергались обработке, пока текст не стал таким, каким мы знаем его сегодня [54].

Пятикнижие, в том виде, в каком оно присутствует в Библии, согласно теории Графа – Велльхаузена, является произведением автора-составителя, жившего в VI–V веке до н. э.

Нельзя отрицать, что в тексте присутствует внутреннее единство, но вместе с тем – и целый ряд логических несоответствий, повторов, несовпадений в мыслях, стиле, слове и т. д., которые доказывают сложный состав произведения и обнаруживают использование четырех документов: Ягвистского документа (обозначенного буквой J, поскольку в нем употребляется имя Бога Ягве), написанного в Иудейском царстве, на юге, в X–IX вв. до н. э.; Элогистского документа (обозначенного буквой E, поскольку в нем употребляется имя Бога Элогим, а Ягве – только после Исх 3), написанного в Израильском царстве, на севере, в IX–VIII вв. до н. э.; Священнического документа (обозначенного буквой P, от немецкого Priesterschrift или Priesterkodex – Священнический Кодекс), написанного после изгнания в VI–V вв. до н. э.

Первые два документа (Ягвистский и Элогистский) достаточно схожи именно потому, что имеют отношение к одной и той же совокупности традиций.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Составитель слил их в единое повествование, и поэтому часто бывает нелегко отличить одну из перекрещивающихся повествовательных линий от другой.

В последующую эпоху другой составитель вставил это ягвистско-элогистское повествование в священническое повествование, состоящее преимущественно из схематических изложений, генеалогий и псевдо-хронологических сведений о возрасте Патриархов.

Этим документам предшествуют устные традиции, относящиеся, по большей части, к местам культа и в особенности к некоторым местностям, ставшим священными, поскольку они связаны с моментами, значительными по своему влиянию на последующую жизнь соответствующих народностей.

Эти традиции (хотя они и сформировались в эпохи позднейшие по отношению к излагаемым в них событиям) имеют более древнее происхождение и восходят ко временам образования Израильского народа. Убедительным аргументом в пользу данного вывода служат недавние археологические открытия и древневосточные тексты, увидевшие свет в наши дни, которые доказывают, что географические и исторические рамки, социально-политические условия соответствуют описываемым событиям и традициям, составляющим Пятикнижие. То же самое можно сказать и о законодательных разделах, имеющих точки соприкосновения с элементами, присутствующими в той среде, в которой образовался народ Израильский.

Четвертый документ это Второзаконие. Он самодостаточен и целиком содержится в книге Второзакония, лишь небольшими фрагментами присутствуя в Бытии, Исходе и Числах – «девторономическими» поправками или переделками, разбросанными по этим книгам.

Законодательная часть Второзакония появилась на свет в Израильском царстве, на севере, и отражает религиозно-политическую обстановку в этой местности в том виде, в каком она сложилась на границе VIII–VII веков до н. э., в эпоху, когда в Иудее, на юге, царь Езекия проводил религиозную реформу.

Первые одиннадцать и последние шесть глав включают наиболее древний девтерономический кодекс (гл. 12–18) в обрамлении, относящемся к более поздней эпохе, времени Вавилонского плена.

Как уже говорилось, этими документами воспользовался в эпоху, следующую за изгнанием, составитель Пятикнижия, который осуществил, так сказать, инкрустационные работы, сводя вместе или разнося различные повествования или группы законов.

Может быть, все, о чем мы до сих пор говорили, представляет интерес только для специалистов по истории создания Пятикнижия? Нет, это не так.

В самом деле, Пятикнижие в том виде, в каком сегодня оно представлено в Библии, имеет свой доктринальный план.

Боговдохновенный автор сознательно и целенаправленно использует предания-документы, в которых присутствует особое видение реальности и истории, особая теология и, соответственно, особый смысл. Тот, кто будет изучать или читать Пятикнижие, сумеет достичь наиболее полного понимания текста только при условии, если узнает, как эти книги формировались и чему именно хотел научить читателя последний составитель. Это и есть библейская истина, спасительная истина, которую Господь доверил священной книге.

Действительно ли Пятикнижие принадлежит Моисею?

В этом контексте мы не можем обойти вниманием вопрос о принадлежности Пятикнижия Моисею.

Напомним, что говорится по этому поводу в послании Библейской Комиссии кардиналу Сюару от 17 марта 1948 года: [55]

«В настоящее время никто не подвергает сомнению существование источников и не отказывается признать постепенные приращения к законам Моисея, обусловленные социальными и религиозными условиями позднейших эпох, и оказавшие определенное влияние и на исторические повествования. Однако мнения о природе и числе таких документов, об их названиях и датах в настоящее время, в том числе и у не католических экзегетов, очень различны...

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Поэтому мы приглашаем католических ученых изучать эти вопросы без предубеждения к здоровой критике и достижениям научных дисциплин, соприкасающихся с этими вопросами. Такое исследование без сомнения сумеет подтвердить то громадное участие и глубокое влияние, которое имел Моисей, как автор и законодатель».

Сегодня, когда прошло уже почти сорок лет с тех пор, как появился этот документ, мы видим, сколь многие ученые по-новому оценивают значение личности Моисея в историческом и законодательном контекстах Пятикнижия. Повествовательные традиции и законодательные блоки, в той части, которая охватывает суть событий и основополагающие нормы, восходят к эпохе, когда преобладающее значение имели личность и деяния Моисея. Дальнейшая эволюция и приспособление текста к новым или иным потребностям производились в духе Моисеева законодательства.

И если нельзя говорить о Моисее как о единственном авторе в буквальном смысле, он все равно остается отцом Пятикнижия. И, в сущности, безусловно, следует признать именно Моисея главным творцом основной книги Ветхого Завета [56].

Проблемы, связанные с разнородностью библейских текстов

19. Особенно важен, если принять во внимание задачи этой книги, следующий вопрос. Если в книгах можно встретить какие-то, так сказать, гетерогенные материалы, как, например, более ранние документы, есть ли гарантия, что на эти документы распространяется библейская боговдохновенность?

Особый интерес к этому вопросу пробудило исследование о. Пра [57]. Он заметил, что по обычаю древних документов можно было процитировать без всякой ссылки на первоисточник, который полагался общеизвестным (подразумеваемая цитата). Однако, этот документ не приобретает нового значения (а в случае с Библией значения непогрешимой истины) благодаря самому факту цитирования. По католическому богословскому учению о боговдохновенности безусловно истинным и соответственно обладающим непогрешимостью божественного наставления является только то, что утверждается боговдохновенным автором. Итак, когда автор цитирует документ, не исключено, что он возлагает всю ответственность на сам документ, осматривательно предоставляя читателю право оценить, до какой степени можно ему доверять. Разумеется, в таких случаях боговдохновенность не изменяет вдруг природу цитируемого документа.

Этот принцип правилен, но было бы опасно переходить определенные границы в его применении и надеяться на каждом шагу находить подразумеваемые цитаты. Библейская история превратилась бы тогда в грудку документов, не признанных автором. Здравый смысл говорит нам, что когда автор цитирует какой-нибудь документ, он делает это для того, чтобы что-то удостоверить. 13 февраля 1905 года Библейская комиссия выступила в этой связи со следующими положениями [58]:

«Для разрешения трудностей, встречающихся в некоторых текстах Св. Писания, которые как будто сообщают исторические факты, католическому экзегету не дозволяется утверждать, что речь идет о скрытой или подразумеваемой цитате из документа, написанного небоговдохновенным автором, утверждения которого боговдохновенный автор не намерен ни принимать, ни присваивать себе, так что их нельзя считать свободными от ошибок.

Однако, это будет дозволено, если, соотносясь с разумом и суждением Церкви, окажется возможным доказать посредством серьезных аргументов:

- 1) что священнописатель действительно цитирует слова и документы другого;
- 2) что он не принимает их и не присваивает себе, так что можно считать, что он не говорит от своего имени».

Итак, широкое применение этой системы исключается, но остается возможность пользоваться ею в отдельных случаях. Так, например, в Ветхом Завете имеются генеалогии (Быт 5, 11; 25; 36, и т. д.), перечни местностей с указанием их принадлежности различным племенам (Ис Нав 13–21), сообщения о переписях (Езд 2; 1 Пар 9), которые имеют характер настоящих архивных документов, словно перед нами какая-нибудь опись или кадастр.

Очевидно, Провидению было угодно, чтобы эти документы не были потеряны,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org поскольку в определенные исторические моменты они сыграли свою роль в формировании избранного народа. В своей совокупности они и в настоящее время удостоверяют «Израилю Божию» (Гал 6, 16), христианам, «утвержденным на основании Апостолов и пророков» (Еф 2, 20), что они действительно являются духовными наследниками особого народа, который занимает определенное этническое и географическое место в истории человечества. Вот почему руководствуясь божественным вдохновением, священные писатели внесли в свои книги такие документы, которые иначе были бы потеряны. Именно в этом смысле эти документы боговдохновенны, а не потому, что божественное вдохновение, благодаря которому они были включены в священный текст, изменило их внутреннюю природу и словно по мановению волшебной палочки вдруг превратило их в письма, точные и полные во всех деталях. Они остаются только документами, извлеченными из архивов избранного народа, а не упавшими с неба откровениями. Дело обстоит именно так, потому что боговдохновенный автор желал использовать их в качестве документов и более никак. Ему не было нужно постоянно открыто ссылаться на архивы, как в 1 книге Ездры 6, 2, настолько все это было самоочевидно [59].

Итак, когда мы обнаружим в книгах Ветхого Завета генеалогию, список или что-то подобное, мы не будем искать в них той точности деталей или той «божественной истины», которые, видимо, не имеют отношения к цели и соответственно к намерению автора (ср. пар. 54).

Вот другое обстоятельство, которое позволяет на законном основании предполагать, что нам встретилась подразумеваемая цитата: когда об одном и том же факте есть два рассказа, отличающихся друг от друга и просто стоящих рядом по воле автора, который и не пытается согласовать их между собой. В таком случае можно заключить, что боговдохновенный автор цитирует два документа, что он принимает их в существенных чертах (а иначе зачем бы он их цитировал?), не ручаясь, однако, за все детали (иначе почему бы ему не попытаться их согласовать?) и предоставляя читателю высказывать о них свое мнение [60]. Таков, по мнению многих библеистов, рассказ о потопе (ср. пар. 64).

Заключение

(Разнообразие литературных жанров в Ветхом Завете)

20. После этого обзора некоторых литературных приемов, не совпадающих с современными, не следует полагать, что вся историческая часть Ветхого Завета построена на таких непривычных принципах. Они используются только в некоторых частях священного текста [61]. В самом деле, мы находим в Библии литературные жанры, подобные, если не тождественные, нашим. Так, в книгах Царств находим многочисленные фрагменты хроник; история Давида так богата деталями и столь живо написана только потому, что она вышла из прекрасно осведомленной среды ближайшего окружения царя. В книге Ездры находится собрание архивных документов, а вторая книга Маккавейская представляет собой только краткий пересказ другой, утраченной книги (2 Мак 2, 2023) [62]. Во многих случаях надо принимать во внимание редакционные изменения. Что касается канонических художественных приемов – таких, как параллелизм или повтор – то они применяются и вне поэзии в собственном смысле слова, в тех случаях, когда повествование требует особой торжественности, например, в рассказах о сотворении мира (Быт 1), о потопе (Быт 6–9), о казнях египетских (Исх 7–10).

Пропорция, в которой художественный критерий подменяет объективный аспект факта, может быть различной. Например, в рассказе о сотворении мира преобладает стилистический аспект, так что нельзя говорить об объективной стороне события; в рассказе же о казнях египетских находим стремление приспособить рассказ к установленной заранее схеме. Помимо особого эстетического эффекта такой подход, возможно, создавал предпосылки для того, чтобы облегчить устную передачу, примером чему – многочисленные речи, которые мы встречаем в писаниях пророков и в самом Евангелии. Следующий литературный феномен занимает совершенно особое и четко ограниченное место: повествование об исторической реальности с использованием деталей, взятых из образного языка, а иногда и с применением усиления или переработок лирического или эпического типа. Кстати повторим, что присутствие такого приема в Библии совершенно несомненно; прибавим, что священнописатель в некоторых совершенно исключительных случаях прибегает, с той же целью, к употреблению мифологического словаря и образов. Так впоследствии христианские архитекторы будут применять для сооружения первых базилик

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org материалы, добытые из языческих храмов, а художники катакомб воспользуются для выражения христианских идей образом Орфея и аллегорическим мифом об Амуре и Психее; Данте представит демонов в виде Харона и Миноса.

Вот пример из Библии:

«Восстань, восстань, оденься крепостью, мышца Господня! Восстань, как в дни древние в роды давние!

Не ты ли сразила Раава, поразила крокодила?

Не ты ли иссушила море воды великой бездны, превратила глубины моря в дорогу, чтобы прошли искупленные?» (Ис 51, 9 и 10).

Как мы увидим в следующей главе, народы передней Азии представляли себе сотворение мира, как победу бога-творца над водной стихией, обретающей в их воображении вид морского чудовища. В цитированном отрывке пророк, о чистейшем монотеизме которого свидетельствует весь контекст, пользуется этой фантастической сценой, чтобы в лирической форме рассказать об одном из известнейших событий истории еврейского народа – переходе через Красное море.

Установив это, объясним, в каких обстоятельствах можно встретить столь необычайный литературный прием. Из приведенных выше примеров видно, что часто священному писателю приходится говорить о будущей реальности, познанной им в откровении, но, по-видимому, в совершенно абстрактной форме. Тогда идея, чтобы ее можно было выразить и даже вообще представить себе, передается в конкретных терминах, взятых из какой-нибудь другой реальности. Это не вызывает никаких сомнений, и мы уже отмечали это.

Но если бы речь шла о прошлой реальности, настолько отдаленной, что никто не мог передать рассказа о ней или память о которой поблекла в течение тысячелетий, не оказался ли бы боговдохновенный автор в положении, подобном положению пророка перед лицом будущей реальности? Возможно, откровение дало бы автору только отвлеченную идею, лишенную, или почти лишенную всяких деталей: только сам факт, но не то, как он совершился. Подчеркнем: не только нравственное или философское учение, как в книгах премудрости, но и особые факты, которые следует разместить во времени и которые поэтому могут называться «историческими». Чтобы эти факты не оставались абстрактными, труднопредставимыми и труднозапоминающимися, их нужно передать в конкретных терминах, заимствованных у некоей другой реальности или отвечающей художественному критерию, подобно тому, что мы видели в приведенных примерах. Тогда получится истинная история, но все же очень не похожая на наш исторический литературный жанр. К этому типу может принадлежать «историчность» трех первых глав Бытия; что же касается менее удаленных доисторических фактов, к их освещению можно добавить слабый отблеск исторической традиции, передающейся в традиционном способе изложения этих фактов. Мы вернемся к этому вопросу в следующих главах.

Глава III. Библейский рассказ о сотворении мира и наука

Библейский рассказ (Быт 1, 1-2, 4)

21. Прежде чем излагать наши соображения по поводу библейского рассказа о сотворении мира, полезно обратиться к самому тексту Библии, в переводе которого мы старались передать еврейские слова терминами, наиболее точно соответствующими их смыслу, но в то же время сохраняли, насколько возможно, характер оригинала и даже порядок слов, поскольку эти факторы имеют важное значение для нашего толкования.

«В начале сотворил Элогим (Бог) небо и землю.

Земля же была безвидна и пуста, и тьма над океаном («техом»); и Дух Элогима носился над водою.

И сказал Элогим: да будет свет. И стал свет. И увидел Элогим свет, что он хорош; и отделил Элогим свет от тьмы.

И назвал Элогим свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
И сказал Элогим: да будет твердь (или «пласт») посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Элогим твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так.

И назвал Элогим твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй.

И сказал Элогим: да соберется вода, которая под небом, в одно место; и да явится суша. И стало так. И назвал Элогим сушу землей, а собрание вод назвал морями. И увидел Элогим, что это хорошо.

И сказал Элогим: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, и дерево плодovitое, приносящее но роду своему плод, в котором семя его в нем на земле. И стало так. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Элогим, что это хорошо.

И был вечер, и было утро: день третий.

И сказал Элогим: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так. И создал Элогим два светила великие: светило большое, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды; и поставил их Элогим на тверди небесной, чтобы светить на землю; и управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Элогим, что это хорошо. И был вечер, и было утро: день четвертый.

И сказал Элогим: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую (живых существ); и птицы да полетят над землею, по тверди небесной. И сотворил Элогим рыб больших, и всех существ живых пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ее. И увидел Элогим, что это хорошо. И благословил их Элогим, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле. И был вечер, и было утро: день пятый.

И сказал Элогим: да произведет земля существ живых по роду их, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так. И создал Элогим зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Элогим, что это хорошо. И сказал Элогим: создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотами, и над всеми [зверьями] земными, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.

И сотворил Элогим человека по образу Своему, по образу Элогима сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

И благословил их Элогим, и сказал им Элогим: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными [и над скотом], и над всяким животным, пресмыкающимся по земле. И сказал Элогим: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так. И увидел Элогим все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер,

Так совершены небо и земля, и все украшение их. И совершил Элогим к седьмому дню все дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал, И благословил Элогим день седьмой, и освятил его; ибо в оный почил от всех дел Своих, которые творил и созидал.

Вот происхождение неба и земли, при сотворении их».

Таковыми словами в начале Библии рассказано нам о происхождении мира и человечества. Наука, со своей стороны, пытается воссоздать историю земной коры (геология) и происхождение живых существ, сменявших друг друга в продолжение тысячелетий (палеонтология, палеоантропология). Естественно, появляются и сопоставления библейских и научных данных. Но для того, чтобы достичь какого-то положительного итога, сопоставлять нужно точный смысл Библии с точными научными результатами. Если бы всегда придерживались этого элементарно очевидного принципа, удалось бы избежать многих недоразумений.

Пусть ученые осведомят нас о том, какие научно установленные данные несомненны, а какие являются только гипотезами [63]. Мы же будем исследовать библейский текст, используя все вспомогательные средства, о которых мы упомянули в предыдущих главах, с тем, чтобы попытаться выявить подлинную мысль боговдохновенного автора.

Мы разделим наше исследование на три части, в которых:

- А) Произведем обоснование экзегетического принципа, на котором основывается предлагаемое нами толкование;
- Б) В свете документов древнего Востока выведем из библейского текста учение о происхождении мира;
- В) В свете тех же документов выведем библейское учение о происхождении человека [64];
- Г) После всего этого будет уместно заняться сопоставлением с эволюционной теорией.

А. Обоснование нашего экзегетического принципа

22. Экзегетическую точку зрения, которую мы хотим здесь изложить и обосновать, можно вкратце представить следующим образом: в первых двух главах мы различаем три вещи: 1) религиозные учения о Боге, о человеке и об их отношении к вселенной; 2) факты, связанные с этими учениями, которые можно назвать «историческими» в том смысле, что они действительно совершились, а не в том, что они переданы в исторических свидетельствах или в форме нашей истории. 3) Способ, которым эти факты изложены, формы мысли и языка, которые употреблены для выражения этих фактов; подробности или формы, могущие соответствовать не объективной стороне факта, а литературным критериям, требованиям мысли рассказчика и среды, для которой он говорил (ср. пар. 6).

Говорить с уверенностью об этом различии между фактом и формой побуждает нас не уважение к естественным наукам (ведь они не принуждают нас отказаться от «прямого» смысла Св. Писания), а пристальное изучение библейского текста и той среды, в которой он был написан. Впрочем, мы должны признать, что именно успехи естественных наук заставили экзегетов приступить к более основательному изучению библейского текста и прийти к выводам, к которым, говоря отвлеченно, можно было бы прийти и без этого толчка извне.

В самом деле, такая точка зрения подкрепляется тремя соображениями: а) существованием двух рассказов о сотворении мира: Быт 1, 1-2 и Быт 2, 4-25; б) структурными особенностями первого повествования; в) отличиями в построении второго повествования по отношению к первому.

Существование двух рассказов о сотворении мира

Повествование, которое торжественно начинается в Быт 1, 1 словами: «В начале сотворил Элогим небо и землю», заканчивается еще более торжественным стихом 2, 3: «И благословил Элогим день седьмой, и освятил его, ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал»; за которым следует (ст. 4 а) нечто вроде заголовка, поставленного в конце, как это иногда делается, наподобие заключения: «Вот происхождение («толедот») неба и земли, при сотворении их». После чего рассказ продолжается:

«Когда Ягве Элогим создал землю и небо, и никакого полевого кустарника еще не было на земле, и никакая полевая трава еще не росла; ибо Ягве Элогим не посылал дождя на землю, и не было человека, который бы возделывал землю и воду каналов поднимал с земли, и орошал все лице земли.

И образовал Ягве Элогим человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою».

Эти слова явно переносят нас назад, к началу сотворения мира, как будто ничего не было сказано о делах шести дней. Еще не существует растительности, о которой говорилось в рассказе о делах третьего дня; создается человек; ниже (ст. 9) будет сказано:

«И произрастил Ягве Элогим из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи», как будто только тогда начала появляться растительность; еще дальше появятся впервые животные, как будто прежде ничего не было сказано о пятом и шестом днях:

«И сказал Ягве Элогим: нехорошо быть человеку одному: сотворим ему помощника, соответственного ему.

И образовал Ягве Элогим из земли всех животных полевых и всех птиц небесных [65]...».

Эти наблюдения сделаны в связи с самим библейским текстом, но следует также сопоставить его с некоторыми вавилонскими сказаниями, описывающими сотворение мира, начало которых сходно с рассматриваемым отрывком из Библии. Например, «Энума элиш» начинается так:

«Когда вверху – небеса были без названия, А внизу земля была безымянна...; когда кустарники не сплетались, не появлялись тростники; когда не существовали боги, не было никого, имя их не называлось, судьба их не была определена, тогда были рождены бо и» и т. д. [66].

Вряд ли что-то еще требуется, чтобы убедиться, что в Быт 2, 46 начинается вторая история сотворения мира, разве только несколько менее подробная, чем первая, в перечне созданных вещей.

Стилистическая форма первого рассказа о сотворении мира

23. В первом рассказе о сотворении мира бросается в глаза особая стилистическая форма. В восьми последовательных картинах повествуется о воздействии Бога на образующийся мир, причем восемь раз подряд повторяются одни и те же формулы. Типов формул семь:

1. Вступление: «и сказал Элогим»,
2. приказание, напр.: «да будет свет»,
3. исполнение: «и стало так»,
4. описание, напр.: «и отделил Элогим свет от тьмы»,
5. имя, напр.: «и назвал Элогим свет днем», или благословение: "и благословил их Элогим, говоря..."
6. похвала: «и увидел Элогим, что это хорошо»,
7. заключение: «и был вечер, и было утро, день...»

Кто-то заметил, что употребленных для рассказа о каждом деле формул 7, 6 или 5, а именно: 7 для первого и последнего дела, по шесть в том же порядке для двух центральных (четвертого и пятого), в результате чего образуется хиазм [67] такого вида [68]:

дело	I	формул	7	6	формул	V
II		6-	- 6	VI		
III		5-	- 5	VII		
IV		6	7	VIII		

Ясно, что автор священной книги пишет не обыкновенной прозой, а художественной, высшим законом для которой на Древнем Востоке была симметрия. Эта симметрия характеризуется повторением одинаковых формул и требует разделения мысли, факта и т. п. на две части, не совершенно одинаковые, но образующие пару, удобную для сопоставления. Одна вещь, действительно, не может быть симметричной; надо, чтобы их было по крайней мере две, так что если та вещь, которую надо было выразить, была одна, то ее следовало разделить, рассматривая ее в двух различных аспектах (ср. пар. 10):

«Ученик не выше учителя,

и слуга не выше господина своего;

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org довольно для ученика, чтобы он был, как учитель его,

и для слуги, чтобы он был, как господин его» (Матф 10, 24 сл.).

Таким образом, мы приходим к очень важному наблюдению, касающемуся первого рассказа о сотворении мира: восемь дел составляют два симметричных, или, как принято говорить, параллельных ряда, каждый по четыре дела, и каждое дело первого ряда соответствует по содержанию аналогичному делу второго ряда, а именно:

I	свет: день и ночь	V	солнце, луна и звезды
II	твердь: небо и вода	VI	птицы и рыбы
III	возникновение земли	VII	земные животные
IV	трава и деревья	VIII	человек

Автор священной книги в ст. 2, описывая первоначальный хаос, схематически выделяет в нем как бы три состояния: земля покрыта водой, в свою очередь покрытой мраком. Теперь он показывает божественное деяние, которое в делах I, II и III, воздействуя последовательно на мрак, на воду и на землю, подготавливает место для размещения соответственно дел V, VI, VII. Вот почему свет отделен от светил: это два аспекта, симметричные и взаимно дополнительные; один аспект в первом ряду, другой во втором.

Дела IV и VIII становятся параллельными благодаря указанию на пищу человека:

ст. 12 ст. 29

«И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ее, и дерево, приносящее плод, в котором семя его по роду его». «всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу».

С другой стороны, трава и растения, укорененные в земле, являются как бы ее частью: они не движутся в ней и во втором ряду просто были бы не на своем месте, вместе с перемещающимися светилами и с летающими пресмыкающимися, ползающими и ходящими созданиями. Поэтому растения поставлены раньше солнца: этого требовала симметрия схемы!

Отсюда мы можем с уверенностью заключить, что то, что в таком рассказе так схематично и искусственно, по замыслу автора должно соответствовать не объективной реальности, а требованиям художественного клише автора и его современников.

То же самое следует сказать о другом стилистическом явлении: распределении восьми дел по дням – шесть дней плюс один. Особого приема, при котором восемь параллельных дел описывались одними и теми же формулами было недостаточно, чтобы обеспечить столь четко выстроенную последовательность. Требовалась литературная рама, которая закрепила бы за каждым из дел его место. В общем, надо было расположить дела в порядке возрастающих чисел. Но существовала уже готовая числовая схема, распространенная в семитической литературе: схема шести дней, за которыми следует седьмой. Такой прием позволял художественными средствами показать, что действие, продолжавшееся некоторое неопределенное время, наконец закончено.

К уже приведенному в гл. 2 примеру (ср. пар. 11) мы добавим еще один, также взятый из угаритской литературы [69]. Обратим особое внимание на то, какую огромную роль играют в этих древних текстах симметрия и параллелизм:

«Даниил идет в свой дом, Даниил приходит в свой дворец.

Входят в дом Котарат («артистки»), дочери шума, ласточки.

Тогда Даниил, человек из Рафа, тут же Герой, человек из Гарнами, забивает вола для Котарат.

Он кормит Котарат, поит дочерей шума, ласточек. Вот один день, и другой: он кормит Котарат, поит дочерей шума, ласточек.

Третий, четвертый день: он кормит Котарат, поит дочерей шума, ласточек.

Пятый, шестой день: он кормит Котарат, поит дочерей шума, ласточек.

Вот седьмой день: тогда уходят из его дома Котарат, дочери шума, ласточки».

Другой пример находим в вавилонской поэме о Гильгамеше т. XI, 141–147, в истории потопа:

«К горе Низир подплывает корабль, гора Низир удерживала корабль, не давала ему плыть дальше;

Один день, второй день, гора Низир удерживала корабль и т. д.

Третий день, четвертый день, гора Низир и т. д.

Пятый, шестой гора Низир и т. д.

На седьмой день я выпустил голубку, отпустил ее» [70].

Этот прием давал еще два преимущества: во-первых, выявлял со всей очевидностью постепенное пополнение творения и конечное совершенство целого; во-вторых, он служил моральной и литургической цели – внушить понятие о субботнем покое, показав в Боге высший образец труда и отдыха человека [71].

Итак, параллелизм восьми дел слился с распределением их по дням, но так как наличных дней было только шесть, то автор отнес два дела к третьему дню (земля – растительность) и параллельно два дела к шестому дню (земные животные – человек).

Седьмой день указывает, что творение наконец завершено. «Так совершены небо, и земля, и все, что движется на них. И совершил Элогим к седьмому дню дела Свои, которые Он делал» (Быт 2, 1 сл.).

В нижеследующей таблице дан библейский рассказ в сокращенном виде. Таблица позволяет графически изобразить художественную структуру. Если затем прочитать библейский текст целиком, то мы заметим, что формулы б), г), д) постепенно становятся более распространенными, создавая эффект «крещендо».

Художественный порядок «дел» творения

- | | |
|---|---|
| I. Свет: день и ночь | V. Солнце, луна и звезды. |
| A) И сказал Господь: | A) И сказал Бог: |
| B) да будет свет; | B) да будут светила; |
| B) и стал свет, | B) и стало так; |
| Г) и отделил Бог свет от тьмы, | Г) и создал Бог два светила великие... большее для дня; меньшее для... ночи и поставил их... отделять свет от тьмы. |
| Д) и назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью; | |
| Е) и увидел Бог свет, что он хорош; | Е) и увидел Бог, что это хорошо; |
| Ж) и был вечер, и было утро: день один | Ж) и был вечер, и было утро, день четвертый. |
| II. Твердь: небо и вода | VI. Птицы и рыбы |
| A) и сказал Бог: | A) и сказал Бог: |
| B) да будет твердь посреди воды | B) да произведет вода пресмыкающихся... и птицы да полетят по тверди небесной. |
| B) и стало так: | |
| Г) и создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью | Г) и сотворил Бог рыб больших... и всякую птицу пернатую... |
| Е) и увидел Бог, что это хорошо; | |
| Д) и назвал Бог твердь небом. | Д) и благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь... |
| Ж) и был вечер, и было утро, день второй. | Ж) и был вечер, и было утро, день пятый. |
| III. Появление земли | VII. Земные животные |
| A) и сказал Бог: | A) и сказал Бог: |
| B) да соберется вода... и да явится суша; | B) да произведет земля душу живую... скотов... гадов и зверей земных. |
| B) и стало так; | B) и стало так; |
| Д) и назвал Бог сушу землею. | Г) и создал Бог зверей земных... скотов... гадов. |
| Е) и увидел Бог, что это хорошо. | Е) и увидел Бог, что это хорошо. |

IV Трава и деревья

VIII Человек

А) и сказал Бог: А) и сказал Бог:

Б) да произрастит земля зелень, траву... дерево.. Б) создадим человека по образу нашему...

В) и стало так: В) и стало так;

Г) и произвела земля зелень, траву, деревья.. Г) и сотворил Бог человека по образу Своему...

Д) и благословил их Бог, и сказал: плодитесь и размножайтесь, вот я дал вам всякую траву и всякое дерево...

Е) и увидел Бог, что это хорошо. Е) и увидел Бог все, что Он сделал, и вот, хорошо весьма.

Ж) и был вечер, и было утро, день третий. Ж) и был вечер, и было утро, день шестой.

Построение второго рассказа о сотворении мира. Заключение

24. Второй рассказ о сотворении мира располагает события в совершенно другом порядке, уже не художественном, а, можно сказать, психологическо-дидактическом. То есть, автор говорит, по-видимому, с точки зрения человека и, использует саму последовательность событий, чтобы драматизировать те отношения, которые возникают между тварью, как даром Божиим, и человеком. Когда создается человек, нет еще ничего, что сделало бы для него жизнь возможной, и Ягве, заботясь о нем, создает животных, чтобы скрасить его одиночество. Все животные проходят перед человеком, и он узнает их одно за другим и понимает, что чувство одиночества его не оставило. Тогда Бог создает для него жену, и в конце концов становится ясно, что два человеческих существа созданы друг для друга.

Такое изображение событий сразу производит впечатление условного: возникает подозрение, что этот новый способ повествования о сотворении мира ничуть не более объективен, чем первый. Нельзя ли и здесь провести границу между действительностью, о которой автор рассказывает, и способом или идеальной схемой рассказа?

Тот факт, что этот рассказ не обособлен, но непосредственно примыкает к предыдущему в том же контексте, дает нам право ответить утвердительно. В самом деле, мы можем рассуждать следующим образом: нет сомнения, что перед нами два рассказа о сотворении мира; теоретически возможны три гипотезы: или один и тот же автор составил оба рассказа и расположил их в таком порядке; или автор одного из рассказов присоединил второй, более старый вариант к своему; или два рассказа, принадлежавшие двум различным авторам, существовали раньше, и боговдохновенный автор или составитель первой книги Библии соединил их. Первая гипотеза не кажется невероятной, так как повторы были во вкусе древней художественной прозы семитов и шумеров, однако стилистические особенности свидетельствуют в пользу гипотезы о двух различных авторах. Как бы то ни было, все три гипотезы приводят к одному и тому же выводу: тот, кто соединил два рассказа, дав нам таким образом библейский рассказ в его окончательной форме, не может противоречить самому себе, прежде всего потому, что им руководит божественное вдохновение, но если бы в первом рассказе утверждался, как объективный, один порядок сотворения мира, а во втором, также, как объективный, утверждался иной порядок, это вело бы к противоречию; следовательно, порядок событий не входит в круг утверждений автора; это черта рассказа, а не события; литература, а не действительность.

Итак, если неверно, что это построение двух рассказов объективно, мы должны отказаться видеть в нем «историю» в том смысле, какой мы обыкновенно придаем этому слову. Это, видимо, особое изображение определенных фактов как части исторической реальности, но не такое, как в «нашей» истории.

Это вещь очевидная, и опровергнуть ее можно только следующей гипотезой, к счастью, неприемлемой: два взаимно-противоречащие документа, которым их авторы приписывают абсолютную объективность, случайно оказались рядом в мешанине разнородных материалов, составляющих книгу Бытия. Но эта гипотеза, которую трудно примирить со здравым богословским учением о боговдохновенности, неприемлема даже просто с литературной точки зрения. Несмотря на явное присутствие разнообразных документов, в книге Бытия есть твердое единство замысла, обнаруживающего в авторе окончательной редакции острый ум и наличие у него единого, четко разработанного плана. Достаточно заметить, что книга Бытия разделена на десять частей («толедот»: generationes [родословия], Быт 2, 4; 5, 1; 6, 9; 10, 1; 11,10; 11, 27; 25,12; 25,19; 36, 1; 37, 2), в которых, методом исключения (ср. пар. 60),

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org исторический горизонт постепенно сокращается, охватывая все более узкий срез человечества, пока не доходит до двенадцати родоначальников колен израильских. Ни один из древних восточных документов не достигал такой силы синтеза. Мысль о том, что этот автор настолько простодушен, что способен поставить рядом два документа, не заметив их противоречивости, несостоятельна психологически.

Другое дело – сказать, что для него эти противоречия не имеют значения. Именно это мы и утверждаем. Не имеют значения потому, что по его разумению они касались не содержания, а только формы. Это побуждает нас признать, что в соответствии с его понятиями – и понятиями его современников – отношение между содержанием и формой рассказа не совпадает с нашими представлениями об этом отношении.

Таким образом, основополагающая экзегетическая позиция, предваряющая эти рассуждения, обоснована. Заметим только, что она находит соответствие в законах более общего порядка, в законах литературных жанров (ср. пар. 6).

В качестве примера этого литературного явления, в рамках которого древний автор иногда схематизирует факты не согласно с их собственными свойствами, но согласно определенному художественному или дидактическому критерию, мы приведем очень показательный фрагмент из одной беседы Иисуса Христа (Матф 25, 31–46).

«Когда же приидет Сын человеческий, во славе Своей... поставит овец по правую Свою сторону, а козлов по левую. Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира. Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня» и т. д. Тогда праведники скажут Ему в ответ: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим, и накормили? или жаждущим, и напоили?» и т. д. И Царь скажет им в ответ: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне». Тогда скажет и тем, которые по левую сторону: «идите от Меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его. Ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; жаждал, и вы не напоили Меня» и т. д. Тогда и они скажут Ему в ответ: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим, или жаждущим» и т. д. Тогда скажет им в ответ: «истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне».

Никто не решится утверждать, что мы имеем перед собой объективный рассказ о последнем суде, как «предваряемой истории» с ее реальными подробностями. Здесь тоже используется идеальная схема: четырежды повторяемый перечень дел милосердия отвечает художественному критерию параллелизма; двойной диалог, также параллельный, придает интерес и конкретность «судебному делу», в соответствии с требованиями народной психологии; то, что суд ограничивается делами милосердия, показывает, что Иисус стремился более показать, сколь важна любовь к ближнему, чем удовлетворить наше любопытство по поводу подробностей Страшного суда. Итак, изложено поучение, факт, а не подробности факта.

Отличительные особенности этой страницы Евангелия можно встретить и в других местах Библии, в особенности там, где говорится о таких, чрезвычайно далеких от человеческого опыта фактах, как будущие события, эпилог истории человечества и начало мира и человечества (ср. пар. 19).

Следовательно, в двух рассказах о сотворении мира нельзя вслепую принимать всякое выражение за отражение объективной реальности, но необходимо проводить четкую границу между тем, что принадлежит непосредственно утверждаемому факту, и тем, что принадлежит литературной форме данного повествования. Эта демаркационная линия еще не проведена ясно и окончательно. Однако ниже мы постараемся применить этот разграничительный принцип по отношению к отдельным деталям двух повествований.

Б. Библейское учение о происхождении мира

25, Мы уже заметили, что все, что в двух рассказах о сотворении мира согласуется с художественным или дидактическим критерием, не принадлежит объективному описанию факта творения.

Отделению объективного элемента от элемента литературного, идеального, непременно связанного с умственным складом среды, в которой возникли

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
библейские тексты, весьма способствует анализ литературных памятников древнего Востока. Сопоставляя их с Библией, мы придерживаемся указаний энциклики «Divino afflante Spiritu»: «Наши ученые, изучающие Писание, не должны оставлять без внимания те новые открытия, сделанные археологией, или историей, или историей древней литературы, которые могут помочь лучше узнать умственный склад древних писателей и их манеру и способ рассуждать, рассказывать, писать» [72].

Итак, рассмотрим последовательно: а) древневосточные идеи, предшествующие библейскому рассказу; б) учение и его изложение в библейском рассказе.

Идеи, предшествующие библейскому рассказу

26. Когда боговдохновенный автор начинал создавать для своего народа историю происхождения мира, он творил не на пустом месте. Уже в течение многих веков по всей Передней Азии, охваченной влиянием месопотамской цивилизации, распространялись шумерские и вавилонские верования. Они достаточно известны нам из многочисленных клинописных документов, главным из которых является поэма «Энума Элиш» («Когда вверху»). Их содержание можно кратко передать в следующих положениях:

1) Мир и боги происходят из одного и того же источника, одного и того же первоэлемента.

2) Этот первоэлемент – вода, и состоит он из двух божественных существ, мужского – Аpsу (подземная вода) и женского – Тиамат (море). От них рождаются боги, в том числе и бог-творец.

3) Бог-творец (Энлиль, позже Мардук) борется против прародителей и убивает их, а затем из их тел образует мир. Тело Аpsу образует мир подземный, Тиамат рассечена пополам, и верхняя часть образует небесное море:

«Господин почил, чтобы рассмотреть ее труп, разделить чудовище и сделать прекрасные вещи.

Он расколол ее на две части, как устрицу; половину ее он поднял вверх и ею покрыл небо; закрыл засов и поставил стражу, приказал им не выпускать ее воду». [73]

4) Светила, а именно Солнце (Шамаш) и Луна (Син, Наннару), обожествляются. Кроме того, они выполняют сложную астрологическую функцию.

5) Наречение имени часто упоминается вместе с сотворением:

«Лакхму и Лакхаму были созданы и получили имена» (т. I, 10).

«Свяжу кровь, оживотворю кости: · установлю Луллу: имя его будет «амелу» (человек), хочу создать Луллу, человека» (т. VI, 5–7 [74] .

В философии (если можно так сказать) этих древних имя имеет свою плотность, представляет нечто реальное, внутренне связанное с сущностью вещей.

«Получить имя» – почти то же самое, что «существовать». Кроме того, имя есть магическое оружие: тот, кто знает имя, обладает властью принудить к чему-либо, подчинить себе обозначенные этим именем вещь или лицо.

б) Создание человека – дело особой важности: ему предшествует совещание между богами, которые принимают решение (см. выше, 5). Затем бог-творец создает человека из крови убитого божества. В других текстах вместе с кровью, или отдельно, упоминается глина:

«Мардук сплел плетенку на поверхности воды;

Он создал прах, смешал его с плетенкой, чтобы боги обитали в жилище радости своего сердца, он создал человечество, богиня Аруру создала с ним семя человечества» [75].

Вот что пишет по этому поводу Гордон: «Месопотамские сказания о происхождении мира и общественных установлениях сложнее еврейских текстов. Причину такой сложности следует отчасти искать в плюралистическом умственном складе, свойственном политеизму. Но она состоит и в том, что в отличие от Израиля, который в Библии приводит к согласию, во всяком случае,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org до известной степени, различные традиции, Месопотамия не позаботилась о каком бы то ни было каноническом собрании древних летописей, призванном отвести все прочие, как неканонические. Это большая удача для историка, потому что так он может полнее реконструировать прошлое – располагая более разнообразными и более обширными источниками» [76].

Библейское учение и его изложение

27. Восточные представления о сотворении мира, которые мы кратко изложили, выделив наиболее характерные их элементы, содержат грубые религиозные заблуждения, так что никак нельзя было позволить этим представлениям распространиться в народе Божьем. Автор должен заменить их воззрениями истинными с религиозной точки зрения, но при этом он не может не соотносываться с общераспространенными идеями, да и терминологией. То, что в прежних представлениях является только наивным, но безвредным способом изображения и описания мира, сохраняется, и это дополняется новой религиозной истиной. В частности, автору нужно противопоставить указанным выше шести положениям следующее [77]:

1) Бог един, Он вне первоэлемента и предшествует ему; именно Бог дал бытие первоэлементу: «В начале сотворил Элогим небо и землю. Земля же была безводна и пуста... (хаос)» (Быт 1, 1) [78].

2) Итак, первоэлементу отводится скромная роль строительного материала; но было бы полезно, если бы автор сохранил идею о том, что вода является главной составной частью первоэлемента, и соответственно, хорошо было бы оставить также название «техом» (океан), этимологически тождественное вавилонскому Тиамат, чтобы подчеркнуть, что знаменитая Тиамат, первоначальное море, была не более чем неразумной субстанцией: «и тьма над бездною (океаном); и дух Божий носился над водою» (Быт 1,2). В библейском рассказе нет ничего, что напоминало бы о борьбе Творца с первоэлементом. Можно было бы поэтическими средствами описать могущество Бога, являющего свою власть над ужасающей силой стихий, пользуясь для этого образом победоносной борьбы, как в Пс 88 (89), 10 сл., но здесь, во избежание двусмысленности, антропоморфизм сведен к минимуму, Бог действует по средству слова: «И сказал Элогим: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды. И создал Элогим твердь, и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так» (Быт 1, 6 сл.).

3) Боговдохновенный автор разделяет представления об устройстве вселенной, распространенные среди его современников, людей древнего Востока. Это не вредит его замыслу. Даже лучше, если он не изменит и научный словарь, если можно так сказать, своей среды. Таким образом, он будет лучше понят своими первыми читателями, которые легче сумеют усвоить главное, т. е. что различные части мира: небесное море, небесный свод, океан, поднимавшаяся из воды земля – не куски убитых божеств, а творения, вызванные к жизни божественной силой из первичного вещества, этой же силой созданного.

4) Боговдохновенный автор ничего не говорит о действительных размерах светил и об их реальном положении в пространстве. Главное – подчеркнуть их зависимость от Бога. Они не божества, а «светила», т. е. простые светильники. Во избежание двусмысленности автор не называет ни солнце, ни луну обычными именами, так как это имена божеств, и прибегает к необычному выражению: «светило большое, светило меньшее». Их функции не осложнены каким бы то ни было астрологическим наполнением: «поставил их на тверди небесной, чтобы светить на землю и управлять днем и ночью и отделять свет от тьмы» (Быт 1,17 сл.).

5) Нельзя было обойтись и без наречения имен разным тварям; в самом деле, если в нашей рационалистической философии наречение имени не имеет особого значения, то в «философском» языке того времени действие это представляло собой акт обретения власти над чем-то или кем-то. В первом рассказе Сам Бог дает имена дню, ночи, небу, морю, земле. Значит, Бог есть создатель и владыка внутреннего устройства вещей. Во втором рассказе человеку нарекается имя (Адам), как бы прирожденное ему: «взятый от земли» («адама»). Человек в свою очередь дает имена животным и женщине: это говорит о том, что он разумен и умеет проникать в природу существ и кроме того имеет над ними власть, но, заметим, не прибегает для этого к магии.

Действительно, имя не есть раскрытая тайна, в нем нет ничего вечного и фатального, нет и какой-то тайной космической связи, которая бы придавала

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org ему смысл; оно имеет чисто различительное значение, т. е. служит для того, чтобы отличать одну тварь от другой: Бог привел животных к человеку, «чтобы видеть, как он назовет их, а как назовет человек всякую душу живую, так и имя ей» (Быт 2, 19).

б) Поскольку тот факт, что боги собрались на совет перед сотворением человека, показывает, насколько значителен этот акт и велико достоинство человека, весьма кстати было бы такой совет сохранить, только придав ему монотеистический смысл. И вот мы обнаруживаем, что боговдохновенный автор показывает нам Бога, который советуется Сам с Собой (поэтому глагол стоит во множественном числе) и решает создать человека, «И сказал Господь: «создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (Быт 1, 26).

Наконец, мы встречаемся здесь с религиозным учением, точным и ярким, живописно изложенным, при посредстве не того миропредставления, которое имеем мы, люди нового времени, но миропредставления людей древнего Востока, которое тут является средством, а не предметом наставления. Нельзя безоговорочно утверждать, что этот древний образ мира «ложен». Если бы он находился в трактате, автор которого на основе размышлений приходил к выводу, что таковы объективное строение и внутреннее устройство вселенной, исключая какие бы то ни было другие, то это было бы заблуждение. Другое дело, если перед нами стихийный способ восприятия чувственной реальности, соответствующий ее внешним проявлениям. При виде различных природных явлений ум древнего человека непроизвольно стремился включить их в единую стройную картину. Тогда, как и теперь, умственная деятельность была преимущественно классифицирующей и упорядочивающей, и с помощью такой схематизации опытных данных люди обменивались и обмениваются идеями. В наше время мы обладаем громадным количеством подробнейших экспериментальных данных, на основании которых разум восстанавливает сложный образ вселенной, что – после известной подготовки – помогает людям нашего времени обмениваться идеями и служит практическим техническим целям. Миропредставление, свойственное древним, теперь осталось у поэтов и художников, но никто не говорит, что они впали в заблуждение из-за того, что они не хотят соперничать с физиками.

Они хорошо сознают это. Но требуется ли непременно осознанно и обдуманно говорить «условно», чтобы говорящий не впадал в заблуждение? Первобытный человек, который стихийно воспринимал мир определенным образом, соответствовавшим его небольшому опыту, и выражал себя в общении со своими современниками сообразно с этим общим представлением о мире, разумеется, не думал конкурировать с теперешними учеными, но вместе с тем вообще не подозревал о возможности более обширного опыта, чем его собственный, и, следовательно, не мог сознавать, что говорит «условно» или «с известными оговорками»! Поэтому будет неточным вести речь о ложных понятиях, скорее надо говорить о стихийных, наивных представлениях, соответствующих частичному видению реальности. Итак, священный писатель выражает свои самые возвышенные идеи, пользуясь языком и стихийными представлениями своего времени, и несправедливо, и даже смешно было бы требовать, чтобы он говорил иначе. Такой же ошибкой было бы думать, что эти идеи, только из-за того, что ими воспользовалось божественное вдохновение, сразу же, как по мановению волшебной палочки, превратились в научные понятия, соответствующие действительности.

Поэтому библейская история сотворения мира не имеет ничего общего с такими науками, как геология или астрономия. Она не против науки, но против атеизма, пантеизма, дуализма, политеизма, против исключения Провидения из истории вселенной. Если материализм претендует на то, что опирается на науку и уже почти готов ее монополизировать, то перед нами – неоправданные претензии. До тех пор, пока наука будет только наукой, изучение экспериментальных фактов и стремление найти в синтезе их взаимную связь не будет ни материализмом, ни пантеизмом: иначе она выйдет за пределы своей области.

Поэтому все те, кто вооружался наукой для борьбы с чудесным и художественным религиозным синтезом, который открывает нам библейская история, только зря копыя ломали. А все полагавшие, что ими найдено существенное согласие между геологическими периодами и шестью днями творения, понимаемыми объективно, как длиннейшие временные отрезки, не учли характерные литературные черты библейского повествования.

В. Библейское учение о происхождении человека

Книга Бытия, гл. 1-2

28. Если мы внимательно перечитаем два рассказа о сотворении человека (Быт 1, 26-31; 2, 7-25), то обнаружим в обоих одно и то же возвышенное учение о человеке [79], содержание которого можно изложить в семи пунктах. Вот первый рассказ в более привычном переводе:

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.

И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.

И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, которая на поверхности всей земли, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя; вам сие будет в пищу. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу.

И стало так. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт 1, 26-31).

В эти простые и торжественные слова облекаются следующие пункты учения:

1) Человек создан последним: это значит, что человек является венцом творения и целью низших тварей.

2) В человеке есть божественный элемент. Вавилоняне обращались к материальному понятию крови убитого божества, как составной части человеческого существа. Боговдохновенный автор вносит поправку, говоря только о таинственном подобии Божиим [80].

3) Растения предназначены в пищу человеку, следовательно, подчинены ему.

4) Человек имеет также власть над животными; она основывается на различии их природы, которое в контексте выводится из подобия Богу: «создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотами, и над землей, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт 1, 26).

5) Различие полов создано самим Богом (ст. 27).

6) Произведение на свет потомства есть исполнение промыслительного плана Бога: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь, и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (ст. 28).

7) В делах Божиих не содержится никакого зла (ст. 31).

29. Второй рассказ о сотворении мира тесно связан с повествованием о первородном грехе, которое следует сразу за ним в 3 главе. В самом деле, в Быт 2,46-25 заметное место занимают Эдемский сад, древо жизни, древо познания добра и зла, исходящий от Бога запрет вкушать от этих деревьев, наказание смертью. А теперь прочтем целиком второй рассказ о сотворении мира (Быт 2,46-25), о котором раньше мы только упомянули:

«Когда Бог Ягве создал землю и небо,

и никакого полевого кустарника еще не было на земле,

и никакая полевая трава еще не росла,

потому что Бог Ягве не посылал дождя на землю,

и не было человека, который бы возделывал землю и воду каналов поднимал с земли,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
и орошал все лицо земли,

и образовал Бог Ягве человека («адам»)

из праха земного («адама»)

и вдунул в ноздри его дыхание жизни,

и стал человек душою живою («нефеш» – душа).

И насадил Бог Ягве сад в Эдеме на востоке,

и поместил там человека, которого создал.

И произрастил Бог Ягве из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи,

и дерево жизни посреди рая (сада)

и дерево познания добра и зла [81]...

И взял Бог Ягве человека, и поселил его в саду Эдемском, чтобы возделывать его и хранить его.

И заповедал Бог Ягве человеку, говоря: «от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; потому что в день, в который ты вкусишь от него, умрешь».

И сказал Бог Ягве: «нехорошо быть человеку одному; создам ему помощника, соответственного ему».

И образовал Бог Ягве из земли всех животных полевых и всех птиц небесных,

и привел их к человеку, чтобы видеть, как он назовет их,

и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.

И нарек человек имена всем скотам, и птицам небесным и всем зверям полевым: но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

И навел Бог Ягве крепкий сон на человека, и он уснул; взял одно из ребер его, и закрыл то место плотию.

И создал Бог Ягве из ребра, взятого у человека, жену и привел ее к человеку.

И сказал человек: «вот, теперь это кость от костей моих и плоть от плоти моей;

она будет называться женой («ишша»), ибо взята от мужа («иш»)».

Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, и будут одна плоть.

И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились».

В этом втором рассказе изложены более конкретно те же пункты учения, какие мы видели в предыдущем рассказе; мы приведем их в том же порядке, чтобы облегчить сопоставление:

1) Человек создан первым. То, что является первым в намерении, как сказали бы философы – представлено здесь, как пер

вое в исполнении. С точки зрения всего сотворенного человек является последним, потому что все ему подчинено, и поэтому в первом рассказе сотворение человека происходит в последнюю очередь; с точки зрения человека, принимая во внимание его первенство, остальные создания появляются позже, чтобы удовлетворять его нужды. Мысль, очевидно, одна и та же. Но есть здесь оттенок: человек предстает соратником Бога при окончательном устройстве мира; действительно, только после его появления возделывание земли и орошение дают земле окончательное устройство.

2) Человек несомненно состоит из материального элемента. Рассказы о сотворении человека из земли только передавали данные опыта, которые свидетельствуют о тесной связи всего материального в мире с землей. Даже у первобытных народов, независимо от вавилонских писаний, возникло такое же представление [82]. По мнению боговдохновенного автора уместно сохранить эту идею о земле, из которой создан человек, и в этом сходство в изображении человека и животных (2,19). Но есть и некий элемент, который отделяет человека от животных: не кровь божества, примешанная к глине, как в каком-нибудь вавилонском тексте [83], но

все же нечто, происходящее от Бога. Боговдохновенный автор говорит о дыхании, исходящем от Бога и дающем жизнь человеку. Сходный дух жизни дается и животным (ср. Пс 103 [104], 29 ел.), но здесь автор намеренно не упоминает об этом.

3) Человек нуждается в пище: и Бог производит на свет растения и назначает их ему в пищу (ст. 16).

4) Для человека Бог создает и животных. Проводя их, одного за другим, перед человеком, автор пластически выражает две мысли: прежде всего человек дает имена животным, и следовательно, является их владыкой, он проникает умом в их сущность, и этим утверждает превосходство человека; затем человек констатирует, что их ему недостаточно, что они не стали для него «кем-то», и таким образом в третий раз подчеркивается разница между человеком и животным, и вводится эпизод с сотворением женщины.

5) Для человека Бог создает женщину, но уже не из земли: она – второе человеческое существо, а не что-то постороннее. Она взята от человека. Она изображена, как равная мужчине, а подчиненность на основании происхождения не есть подвластность. Последняя явится позже, как следствие грехопадения (Быт 3, 16).

6) Брак, по желанию Бога, моногамен («двое становятся одной плотью»), и нерасторжим, так как создает связь более крепкую, чем неразрушимая связь между детьми и родителями (2, 24).

7) Бог не создал беспорядочность полового инстинкта: автор говорит об этом вполне конкретно, замечая что прародители не смущались своей наготой (2, 25). Не есть ли это отзвук заключительных слов первого рассказа: «И увидел Элогим все, что Он создал, и вот, хорошо весьма».

Г.Творение и эволюция

Эволюционная гипотеза

30. В первом рассказе о сотворении мира боговдохновенный автор не выходит за пределы учения о человеке и за пределы факта сотворения первой супружеской четы, выраженного совершенно абстрактно:

«И сотворил Элогим человека по образу Своему,

По образу Элогима сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Быт 1, 27).

Напротив, во втором рассказе, кроме учения и факта, как будто, приведен еще и способ.

«И образовал Ягве Элогим адам (человека) из праха адама (земного) и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (2, 7).

Если автор желает говорить о способе появления человека на земле, то его утверждения попадают на почву, которую наука сделала предметом своего изучения. Эти исследования привели, в частности, к появлению эволюционной гипотезы: через бесконечный ряд поколений человек произошел от животных, более близких по своему строению к человеческому виду. Нынешние обезьяны составляют боковую ветвь, которая в неопределенном и чрезвычайно удаленном во времени общем предке встречалась с человеческой ветвью.

Мы предоставляем другим познакомить наших читателей с историей эволюционизма [84], с различными теориями эволюции, с отдельными доказательствами или признаками произошедшей эволюции. Напомним только, что

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
совокупность данных палеонтологии (изучение ныне исчезнувших живых существ, в ископаемых останках которых встречаются поразительно сходные черты: наиболее замечательные открытия сделаны за последние пятьдесят лет; ср. пар. 50–52), сравнительной морфологии (сходство строения у живых существ) и эмбриологии (некоторые зародыши по своему строению оказываются близкими животным другого вида), находит, по мнению многих ученых, удовлетворительное объяснение в эволюционной гипотезе; правда, они допускают, что сами по себе эти факты могли бы иметь и другое объяснение, в настоящее время неизвестное.

Что касается механизма эволюции, т. е. того, как и почему произошла эволюция, заметим только, что в наше время теории Ламарка (приспособление к среде) и Дарвина (естественный отбор) уже недостаточны; в свою очередь генетика предоставляет новые данные, отчасти оправдывающие мутационную гипотезу (Де Фриз). Сторонники последней гипотезы полагают, что изменения, приведшие к образованию различных типов и видов, произошли не во взрослых индивидуумах, а в самих зародышах. Зародышевая клетка, из которой должно родиться животное, может претерпеть такое изменение в своем строении (в «генах» или в отдельных «хромосомах»), которые дадут начало существу с характерными чертами, отличными от его родителей и передаваемыми по наследству. Надо, однако, признать, что накопленный в этой области опыт объясняет только колебания в пределах одного вида или возникновение уродливых и нежизнеспособных существ.

Но за миллионы лет некоторые мутации генов, случайные или вызванные пока неизвестными причинами, возможно, произвели на свет в различных ответвлениях существа, все более отличающиеся от своих прародителей. Нежизнеспособные или неприспособленные к окружающей среде мутации уничтожались в ходе естественного отбора (синтезирующая теория: мутационизм плюс дарвинизм). Теория, соблазнительная в общих чертах, встречается с серьезными трудностями при ее применении в частных случаях; немало в ней и недостатков и противоречий чисто научного порядка.

Если принять эволюционизм, как гипотезу, которая позволяет проследить путь, пройденный миром живых существ, то надо включить в этот процесс и человека. Миллионы лет длится этот путь, и этапы его следующие: рыбы, амфибии, пресмыкающиеся, млекопитающие, высшие приматы. В наше время ни один серьезный ученый не берется утверждать, что человек происходит от человекоподобной обезьяны. Как упоминалось, эволюционисты считают, что обезьяна находится не на той эволюционной линии, которая привела к человеку; она находится в конце боковой ветви; однако, существовал общий предок, еще не человек, уже не обезьяна, от которого и произошли оба. Вся же эволюция мыслится так: она подобна дереву, которое мы знаем только по его корням и кроне, независимым друг от друга (ископаемые и донные существующие виды); о промежуточных ответвлениях нам не дано знать. Данные палеонтологии не таковы, чтобы служить несомненным доказательством, но находятся в согласии с гипотезой о родстве человека с другими приматами, потому что, в то время как, с одной стороны, они свидетельствуют о существовании ископаемых обезьян, более близких по строению к человеку, чем нынешние (Австралопитек), с другой стороны они свидетельствуют о существовании ископаемых людей с некоторыми свойствами более напоминающими обезьяны (Питекантроп, Синантроп), хотя и нельзя доказать, что эти человеческие расы с обезьянными чертами древнее, чем нынешний человеческий тип (*Homo sapiens*) (ср. пар. 56).

В этих гипотезах и теориях слишком много темных мест для того, чтобы неспециалист мог принять эволюционизм в том виде, в каком он представлен во многих научно-популярных изданиях [85]. Есть слишком много тайн, окружающих возникновение жизни и человека, которые не в состоянии объяснить или просто не берутся объяснять авторы различных эволюционных гипотез. Но, какова бы ни была научная ценность эволюционной гипотезы, спросим себя: имеют ли право богословы и экзегеты запрещать ученикам идти этим путем? Да, если из Откровения ясен способ, каким действовал Бог, создавая тело человека; нет, если в Откровении такой ясности не существует. Следующий параграф как раз и призван показать, что Св. Писание не дает нам такой твердой уверенности [86].

Эволюционизм и библейский рассказ

31. Спрашивается, должно ли, опираясь на данные Библии, отвергать эволюционную гипотезу; не окажется ли то, что теоретически возможно,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org неложным в свете данных Откровения? Ответ зависит от того, как мы проведем в священном тексте границу между способом утверждения и утверждаемой реальностью. Каково намерение боговдохновенного автора? Имеет ли он в виду, что тело первого человека было взято прямо из земли (мы сказали бы, из неорганической материи), или же он хочет сказать, что человек был сотворен из двух элементов – материального, образованного из прежде существовавшей материи, и другого, не существовавшего раньше, исходящего от Бога (мы сказали бы – духовного начала)?

Согласно первому толкованию, священнописатель недвусмысленно высказывается о способе сотворения человека; второе оставляет способ без внимания и ограничивается фактом сотворения и результатом акта творения. Первое толкование исключает эволюционизм, второе не исключает эволюционизма, если он допускает божественное вмешательство.

Многие сразу отдали предпочтение первому варианту. Те, кто придерживаются такого толкования, доказывают тем самым, что обладают практическим складом ума. Если – рассуждают они – данные науки еще неточны, если речь идет пока только о гипотезе, зачем отвергать прямой смысл Писания из любви к недоказанной гипотезе?

Но и гипотезу надо принимать во внимание, в особенности когда, как в случае с эволюцией, она имеет немалое число сторонников. Потому экзегеты должны видеть в ней серьезный повод для пересмотра своих позиций, чтобы попытаться с точностью определить намерение боговдохновенного автора, не удовлетворяясь смыслом, который может показаться «прямым» нам, позднейшим читателям.

Итак, если мы внимательно изучим текст рассказа о сотворении человека, то придем к следующим наблюдениям:

1) В этом рассказе, как мы видели, дела следуют друг за другом в порядке психологическом и дидактическом. Потребностями дидактического характера объясняется и разделение акта сотворения человека на два последовательных момента: сначала тело, потом душа. Никто не будет утверждать, что Бог сначала сделал статую или нечто подобное труп, чтобы затем дать ему жизнь. Даже сторонники прямого смысла не доводят до такой степени явный антропоморфизм ситуации. Но никто также не станет отрицать, что такое разделение на два момента весьма уместно для того, чтобы внушить младенческим умам понимание различия между телом и той жизненной первоосновой, которую мы называем душой. Так вот, это существо, в воспитательных целях представленное в первый момент безжизненным, чем же будет оно, если не чистой материей, «прахом земным»? Как еще мог выразить свою мысль боговдохновенный автор? И все-таки мы имеем дело со способом выражения божественного действия и остаемся в литературной плоскости, не переходя в объективную плоскость самого способа действия Бога.

2) Второй рассказ о сотворении мира, а также рассказ о грехопадении (гл. 3) изобилуют антропоморфизмами. Бог дует в ноздри человеку, насаждает фруктовый сад, хочет видеть, как человек называет животных, делает для человека кожаные одежды. Очевидно, автор хочет использовать или сохранить в своем рассказе особенно примитивный язык, приспособленный для народа, находящегося в младенческом состоянии. Разве нельзя полностью охватить понятием «антропоморфизм» такое изображение Божьего деяния, при котором употребляются те же слова, что и при описании работы горшечника? Или, по крайней мере, кто решился бы, принимая во внимание контекст, признать безоговорочно ошибочным такое толкование?

3) Упоминание земли, как составной части человеческого тела уже было в ходу. Продиктовано это было наблюдением, по существу верным, что химические элементы, составляющие тело человека, идентичны тем, что составляют окружающий мир, из которого организм непрерывно их воспринимает и которому их возвращает. Разве не мог боговдохновенный автор усвоить себе это представление о земле, не прибегая к особому Откровению о точном способе, каким воспользовался Бог, создавая человечество?

4) Боговдохновенный автор говорит о непосредственном действии Бога, которое превращает неорганическую материю в тело первого человека. Но нельзя сказать, что этим исключается участие вторичных причин, как, например, животных организмов, которые, развиваясь, содействовали тем самым созданию человеческого тела. Действительно, часто библейский язык приписывает

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org непосредственно Богу то, что является следствием и вторичных причин. Например, в связи с образованием человеческого тела в чреве матери, неоднократно в библейском тексте выдвигается мысль, что происходит это благодаря Богу:

«Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей» (По 138 [139], 13).

В подобном контексте вновь возникает образ земли:

«Вспомни, что Ты, как глину, обделал меня и в прах обратишь меня» (Иов 10, 9).

Если добавим еще следующее:

«Дух Божий создал меня и дыхание Вседержителя дало мне жизнь» (Иов 33, 4), то приходим к такому вопросу: что же, наконец, добавляет боговдохновенный автор, говоря о способе Создания первого человека, к тому, что Иов в своей книге говорит о создании всякого человека? Почему те же слова, которые обозначают у Иова опосредованное Действие Бога, в книге Бытия должны непременно означать действие непосредственное? Если в книге Иова контекст поэтический, то в книге Бытия он антропоморфический, и в обоих случаях подразумевается оговорка типа «если можно так выразиться».

В заключение скажем, что ни содержание текста, ни предполагаемое намерение автора не дают ответа на вопрос, следует ли считать сотворение Богом первого человека деянием непосредственным или опосредованным, потребовавшим или не потребовавшим участия вторичных причин. В самом деле, утверждается факт, что человек создан Богом, и факт, что тело образуется из материи. О способе, если не считать аналогии с горшечником, не сказано ничего. Но аналогия с горшечником – антропоморфизм. И так, о способе в объективном плане не говорится ничего. Значит, текст оставляет в стороне проблему участия вторичных причин. Что касается намерения автора, то нет необходимости, чтобы он осознанно уходил от решения этой проблемы, достаточно чтобы он о ней просто ничего не знал!

Поэтому мы рискуем выставить боговдохновенного автора в неверном свете, привлекая его в качестве свидетеля или обвинителя к обсуждению вопроса об эволюционизме.

Происхождение женщины

32. Во втором рассказе о сотворении мира описывается также создание женщины из ребра первого человека. Чтобы объяснить этот эпизод, следует иметь в виду некоторые наблюдения, аналогичные тем, которые были сделаны по поводу создания Адама:

1) Если – как мы установили – порядок второго рассказа соответствует дидактической, условной схеме, то и сотворение женщины во вторую очередь, после растений и животных, может быть художественным приемом, а не реальным фактом. Животные созданы первыми, поскольку нужно показать, что человеку их недостаточно и требуется нечто иное, и чтобы подчеркнуть равенство женщины с мужчиной. Это – способ придать драматическую форму определенной идее, а не хронологически выверенные данные.

2) Описывая процесс создания женщины из ребра Адама, священный писатель явно использовал антропоморфизмы, но этот процесс вполне пригоден для того, чтобы придать конкретную форму учению, которое преподает нам автор: женщина имеет ту же природу, что и мужчина, и ей назначено соединиться с ним в браке.

3) Ни один из известных письменных памятников древнего Востока не содержит что-либо подобное этому фрагменту; поэтому по сегодняшний день у нас нет ничего, что могло бы пролить свет на значение этого особого библейского языка. Некоторые однако заметили, что шумерское слово TI и соответствующая идеограмма означает как ребро (вавилонское «силу») так и жизнь («балату») [87] и что еврейское слово «села» (ребро) может иметь более широкий и общий смысл и обозначать не «ребро», а нечто совсем другое.

Зная это, постараемся провести границу между тем, что составляет предмет утверждения, и тем, что является выразительным средством. Границу нужно

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org провести по аналогии с тем, как мы ее проводили, анализируя рассказ о сотворении человека, так как аналогичны и подсказываемые контекстом соображения. Поэтому и тут будем различать учение, факт, форму факта. Если провести границу между учением и фактом, признавая объективным только первое, то мы приходим к заключению, что автор хотел преподать учение о природном равенстве мужчины и женщины, о том, что они дополняют друг друга и т. д., используя вымышленный факт. Нет ни одного конкретного факта, который бы послужил основанием для учения: ребро – это факт, относящийся к области выразительных средств, т. е. он является аллегорией или чем-то в этом роде [88].

Но, действуя таким образом, мы нарушим аналогию с сотворением человека. Там мы провели границу между фактом и способом, подвергая осуждению только последний: здесь мы тоже должны отнести факт к области утверждаемой реальности. Там факт был особый: первый человек, созданный Богом (непосредственно или опосредованно) из ранее существовавшей материи; здесь тоже будет особый факт: связь происхождения (как бы оно ни объяснялось), установившаяся между первой женщиной и первым мужчиной, связь, благодаря которой брачный союз предстает, как единение, возвращение к первоначальному единству двух тел, а единство природы двух полов получает обоснование в самом физическом составе тела первой женщины.

Пока не будет доказано обратное, мы не считаем возможным полагать, что священный писатель, излагавший до сих пор факты, теперь изменяет структуру рассказа и создает чистую аллегорию.

Возможно, новые исследования и находки прольют свет на этот вопрос, но до тех пор оправданным останется требование признавать реальностью то, что означает создание первой женщины из первого мужчины.

Отказываясь признать этот факт, который якобы растворяется в аллегории, мы рискуем отвергнуть богооткровенные сведения (ср. также Мф 19, 4–9; 1 Кор 11, 8), и эта опасность побуждает к осторожности.

К народной или дидактической форме повествования можно отнести рассказ о конкретных проявлениях факта, а точнее об одной детали – ребре. Что же представляет из себя конкретно эта связь, установившаяся между первой женщиной и первым мужчиной? Повторяем: мы не можем с точностью ответить на этот вопрос. Действительно, в то время как, с одной стороны, антропоморфический, т. е. иносказательный контекст, рассказа не позволяет нам настаивать на объективности такой детали, как ребро, с другой стороны, мы не располагаем в настоящее время материалом (почерпнутым из Библии или из восточных литератур), который дал бы нам возможность, как в других случаях, найти проясняющие вопрос параллели. Во всяком случае, не подлежит обсуждению, что существует нечто, благодаря чему тело первой женщины сроднилось с телом мужчины, и является как бы его составной частью. И в нашем словаре, отвлеченном и бедном, слово «сроднилось» наводит на мысль о рождении, а термин «неотъемлемая часть» лучше всего можно объяснить, прибегнув к аналогии с отнятой частью тела, требующей непременно восполнения. В общем, телу мужчины недостает чего-то, что должно быть восстановлено; «это что-то» есть в женщине. Почему? Библейский рассказ не ограничивается утверждением, что это так (учение), но по своему указывает и причину такого положения вещей (факт) – некую реальность, связанную с самим происхождением первой человеческой четы.

Но пока не известны подробности этого факта, мы не можем заявлять, что они непримиримы с эволюционной гипотезой. Поэтому даже это наивное и глубокое повествование о происхождении женщины не может быть привлечено к показаниям в суде в пользу или против эволюционизма [89].

Глава IV. Первородный грех

Подобно тому, как мы поступали, рассматривая библейские рассказы о сотворении мира, мы выделяем и в 3-ей главе книги Бытия:

- 1) учение о происхождении греховного состояния человечества;
- 2) исторический факт, заключенный в самом учении;
- 3) рассказ, придающий факту художественную форму и конкретно иллюстрирующий учение. В третьем пункте нам придется решить чрезвычайно деликатную задачу

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
– попытаться провести границу между историко-доктринальным содержанием и
эвентуальной литературной оболочкой.

Библейский рассказ (Быт 3)

33. Прежде чем подробно анализировать, как в разных местах Библии
освещается этот вопрос, необходимо перечитать сам текст третьей главы книги
Бытия:

«Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал
змей жене: подлинно ли сказал БОГ: «не ешьте ни от какого дерева в раю?»»

И сказала жена: плоды с деревьев мы можем есть, только плодов дерева, которое
среди рая, сказал БОГ, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не
умереть.

И сказал змей жене: нет, не умрете;

Но знает БОГ, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и
вы будете, как боги, знающие добро и зло.

И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и
вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также
мужу своему, и он ел.

И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые
листья, и сделали себе опоясанин.

И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и
скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.

И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: (Адам), где ты?

Он сказал: голос твой я услышал в раю, и убоился, потому что я наг, и
скрылся.

И сказал (БОГ): кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с
оторого Я запретил тебе есть?

Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.

И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил
меня, и я ела.

И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми
скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и
будешь есть прах во все дни жизни твоей.

И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между
семенем ее; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в
пяту.

Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни
будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет
господствовать над тобою,

Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о
котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя;
со скорбью будешь питаться от нее, во все дни жизни твоей.

Терния и волчцы произрастит она тебе, и будешь питаться полевой травой.

В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из
которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься.

И нарек Адам имя жене своей: Ева (жизнь), ибо она стала матерью всех
живущих.

И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их.

И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из нас, зная и добро, и зло;

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org и теперь как бы не простер он руки свои, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно.

И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят.

И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского Херувимов и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни».

В этой простой и доступной форме божественный урок запечатлелся в памяти народа, любящего конкретность, и через много веков дошел до нас, чтобы дать нам ключ к тайне нашей судьбы. Мы сказали «в доступной форме», но нам не хотелось бы, чтобы это помешало кому-то в должной мере оценить глубину и оригинальность мысли, а также литературно-художественные достоинства, которые заключены в этом тексте. С простотой поистине великих страниц здесь несравненно передана психология искушения и первородного греха.

Займемся теперь рассмотрением богословского содержания рассказа, прежде всего, чтобы свести воедино те элементы, которые совершенно не подлежат обсуждению, поскольку являются неотъемлемой частью сокровищницы веры. Эти элементы можно извлечь из историко-доктринального замысла автора.

Вместе с тем заметим, что для того, чтобы с точностью уловить намерение автора и благодаря этому вполне проникнуть в смысл библейского повествования, не только допустимо, но и должно воспользоваться тем светом, который проливает на эти страницы Откровение в своем последующем развитии. Действительно, различные книги, в том числе и наиболее удаленные друг от друга по времени, как Предание и живое учение Церкви, отражают мысль единого Бога.

Богословское учение и историческое содержание (Быт 3)

34. Рассказ о первом грехопадении предстает апологией Бога, и в этом смысле является естественным продолжением рассказа о сотворении мира. Бог создал всякую вещь хорошей и прекрасной. Скорбь, которая нас печалит, смерть, которая нас пугает, не входили в Его первоначальный замысел, но стали следствием неверности первых людей, неверности, свободно избранной и представляющей столь тяжкий грех, что он влечет за собой заранее оправданное наказание. Такое решение вопроса о зле вызывает другие вопросы, в которые мы углубимся, опираясь на самый тщательный анализ библейского текста и помощь Новозаветного Откровения [90].

Состояние прародителей

а) Телесное бессмертие. Человек по своему естественному устройству смертен: «возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо ты прах, и в прах возвратишься» (ст. 19). Так как наказание изображается, как предоставление полной свободы действий силам природы, стремящимся привести каждый живой организм к распаду, телесное бессмертие прародителей было, очевидно, привилегией, сверхъестественным даром, на что ясно указывает дерево жизни.

Прародители были неподвластны смерти не в том смысле, что уже обладали бессмертием по самой своей природе, как чистые духи, но в том смысле, что имели возможность не умереть.

И какова была бы окончательная участь прародителей и их потомков в том случае, если бы верность Богу предохранила их от ужасного наказания? Можно предполагать, по аналогии с учением о воскресении (1 Кор 15, 35–58), что по достижении определенного возраста, тело каждого человека избавлялось бы от подчинения биологическим законам посредством внутреннего преобразования, и переносилось бы в лучший мир.

Грех преградил человеку путь к дереву жизни, и это означает, что человек не имеет больше возможности жить вечно и, чтобы выделить еще отчетливее абсолютную непреложность божественного приговора, в книге Бытия говорится о присутствии «Херувимов» и пламенного меча обращающегося» (ст. 24), которые должны предотвращать всякую попытку человека вернуть утраченное. Херувимы в Ветхом Завете (какая бы ни была этимологическая и образная связь этого слова с месопотамским «Карибу»), это сверхчеловеческие существа (ангелы), служители Ягве (ср. 3, Цар 6, 23–27; Иез 1, 5–14 и в особенности 28,14, явно отсылающий к нашему тексту), и пламя меча обращающегося

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org несомненно имеет значение, хотя бы общее, угрозы или наказания (ср. Ис 34, 5; Иер 46,10; Иез 21.13) [91].

Легко убедиться, что привилегия бессмертия и наказание смертью особенно подчеркиваются в библейском рассказе сравнительно со всем остальным: прямо или косвенно, о них упоминается семь раз на протяжении двух глав: 2, 9.17; 3, 3.4.19.22.24. Это объяснение печальной и неизбежной судьбы, ожидающей отныне каждого человека, синтез и слияние всех кар: распад земного бытия после смерти, которая уничтожает тело и только таким образом, как показывает последующее Откровение, открывает для духа врата жизни вечной.

б) Целомудрие. Естественно, и в том случае, если бы первые люди не согрешили, умножение рода человеческого происходило бы через деторождение [92]. Но и в этом у прародителей до грехопадения была особая привилегия: они подчинялись биологическим законам, но так, что это не порождало конфликта с духовной жизнью, потому что механизм инстинктов не выходит из определенных рамок, не включается ни до, ни против решений воли, просвещенной разумом. Древний библейский автор уловил возможность такого разлада, по крайней мере, в половой сфере, и по своему настаивает на том, что люди в первобытном состоянии ничего подобного не испытывали. Прародители, действительно, не смущаются своей наготой (2, 25) и только после грехопадения замечают ее, как что-то новое и унижительное, и дважды упоминается о том, что им понадобилась одежда (3, 7; 3, 21). Учитывая обстоятельства (стыд даже перед Богом!), делаем вывод, что смущение, вызванное наготой (стыд), обнаруживает не страх перед греховным соблазном, а возникновение взаимного отчуждения, слом того полного согласия чувств, которое объединяло мужчину и женщину до грехопадения.

Кроме того, среди последствий грехопадения указаны не только тяготы беременности и страдания при родах, но и страсть женщины, подчиняющая ее мужчине, и завоевательский инстинкт у мужа по отношению к жене (3,16), что создает пессимистическую картину любви, в противоположность идиллическому изображению брака до грехопадения, как божественного установления (2, 23–24) [93].

Эта привилегия обыкновенно именуется «целомудрием» и «неподвластностью похоти»; в этих названиях – положительное и отрицательное определение состояния совершенного внутреннего равновесия, при котором человек ощущал только стремление к добру и был избавлен от мучительной вечной борьбы между добром и злом, жизнью и смертью, с неподражаемой силой изображенной ап. Павлом в гл. 7-й Послания к Римлянам.

Некоторые экзегеты отмечают особую многозначность наготы и ододеяния в Библии. В своей интерпретации они выходят за пределы половой сферы и чувства стыда и, таким образом, обогащают традиционное толкование Быт 2, 25–3,7. Нагота – символ бедности (ср. Втор 28, 48; Иов 1, 20; 2 Кор 11, 27); нагота это ослабление авторитета, например, Ноя (Быт 9, 21–23) и Давида, танцующего перед ковчегом (2 Цар 6, 20); это униженное состояние пленников и рабов (Ис 20, 3–4), это знак стыда, бесчестия, бессилия, отринутости, лишений, никчемности и заботы (ср. Иез 16, 8–13; Ос 2, 4). Человек, который в своей гордости захотел присвоить сферу, принадлежащую одному Богу, внезапно ощущает, как его отбрасывают в чистую обнаженную человечность, которая сама по себе не обладает качествами Божества [94].

в) Неподвластность страданию. Прародители были поселены в райском саду, где произрастает «всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи». Уже в Быт 1, 26.28 подчеркивалось, что человек властвует над всеми животными: рыбами, птицами, домашним скотом и дикими зверями. Все в этом рассказе направлено на то, чтобы описать состояние счастья, а значит и отсутствия скорби, когда человек встречается с тварями Божиими и использует их в своих нуждах {6}.

Человек по природе – труженик. В книге Бытия (2,15) о труде говорится даже как о задании, полученном человеком от Бога, как недвусмысленное предписание. Нельзя найти более весомых доказательств важности труда, с помощью которого человек становится творцом новых отношений с вещами и обретает возможность произвести и внести во вселенную новый порядок, вызывающий к жизни неизмеримые возможности, заложенные во всем творении. Работа, естественно, приводит к утомлению, но утомление не всегда сопровождается страданием, напротив, часто и в наши дни оно приятно и веселит сердце. Только после грехопадения и как следствие грехопадения

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
земледельческий труд человека приобретает в Библии черты мучительного усилия: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться полевою травой и в поте лица твоего будешь есть хлеб» (3, 17–19). Не изменилась природа труда; изменились отношения между миром и человеком и наоборот. Грехопадение вызвало в человеке мучительный раскол по всем направлениям.

Наказание, ниспосланное женщине, состоит в страданиях, сопутствующих супружеству и материнству:

«Умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рожать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою» (3,16).

Такого страдания можно было бы избежать, согласно Библии, лишь в «потенции добродетели», только гипотетически, т. е. в случае, если бы не было грехопадения. В самом деле, в рассматриваемой главе ничего не говорится о супружеских отношениях и поколениях детей до грехопадения. И совершенно излишне задаваться вопросом, каким образом могла бы мать произвести их на свет, если бы не было грехопадения.

Богословы называют состояние счастья прародителей неподвластностью страданию. Эта привилегия является отчасти плодом и дополнением двух предыдущих, ведь бессмертие предохраняет человека от наитягчайшего испытания смертью, а неподвластность похоти защищает его от той внутренней мучительной борьбы, о которой мы говорили выше.

Все вместе взятое – словно отражение дружеской, близкой связи с Богом, благодаря которой человек до грехопадения пребывал в состоянии упорядоченности и уравновешенности по отношению к собственному внутреннему миру и внешней среде.

г) Знание. Прародители, согласно библейскому тексту, обладали запасом сведений, касающихся тех отношений, которые связывали их с Богом. Эти сведения необходимы для сознательного участия в сверхъестественном состоянии, до которого они были возвышены. Отсюда вытекает и их ответственность за свой поступок – восстание против Бога. Все это подразумевает, что знания были получены от Бога в Откровении, поскольку речь идет о таких сведениях, которые иным путем человек обрести не мог. Легко предположить, что человеческое существо, находящееся на таком уровне психологической зрелости, может владеть и иными знаниями, в том числе и элементарными, об окружающем мире и об использовании различных вещей. Но по этому поводу священный писатель не сообщает ничего определенного и не дает никаких подробностей.

д) Возвышение до состояния сверхъестественного. Понятно, что при таком первоначальном состоянии Откровения автор сосредоточивается только на том, что наиболее конкретно и доступно опыту в состоянии прародителей и в последствиях грехопадения; он только глухо намекает, что кроме этих привилегий существовали некие дружеские отношения между Богом и человеком [95]. Но именно эти отношения рассматриваются католическим богословием, как главный элемент «догреховного» состояния первых людей, и они же составляют основу догмата. Этот догмат, согласно которому прародители до грехопадения находились в состоянии праведности и святости, выведен из Нового Завета (в особенности кол 3, 9–10; Римл 5, 10–19) и является ключом для понимания сущности первородного греха и потери других привилегий.

В последних мы видим основу для усовершенствования естественного состояния, которое благодаря этим привилегиям более соответствовало сверхчеловеческой судьбе, сверхъестественному достоинству сына Божьего, дарованному человеку. Понятно, что после того как грехопадение разорвало дружескую связь с Богом, рухнуло все то, что было как бы ее дополнительным украшением: свобода от смерти и от власти инстинктов. Поэтому в символическом видении обновленного человечества (Откр 22, 2) появляется снова «дерево жизни» в связи с вновь завоеванной святостью: «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни»{7} (там же, 22,14).

Причина и форма искушения и падения

35. Бог поставил прародителей в привилегированное положение. Но разумное и свободное существо, безусловно, может быть посвящено в планы Бога на свой счет и призвано поставить под ними свою подпись. Таким образом, прародители

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org были призваны внести свой вклад в собственное счастье, принимая свободное решение.

Для того, чтобы действие было достойным похвалы и действительно свободным, надо, чтобы оно не было обусловлено прямым знанием высшего блага, каким является Бог. Если бы прародители познали божественную сущность непосредственно, их воля подчинилась бы Богу с необходимостью, без свободного действия с их стороны и без всякой личной заслуги. Поэтому следует полагать, что они знали Бога косвенно, как это свойственно человеку, пока он живет на земле (*in statu viae*).

Разумеется, они не знали всего ни о Боге, ни о своем назначении, о котором, как уже сказано, получили сведения только через божественное Откровение, как об истине абсолютно сверхрациональной. Значит прародители должны были верить.

И вот, именно в акте веры для разумного существа и состоит осуществление свободы и потому заслуга, поскольку это существо остается в состоянии, при котором может принять или отвергнуть истину, неясную саму по себе, но явно преподанную Богом, т. е. верить, основываясь только на авторитете Бога, открывающего истину.

Именно таким предстает испытание прародителей в библейском рассказе. Они должны верить в нечто, совсем не очевидное, в то, что пребудут бессмертными только если воздержатся от чего-то такого, что Бог им запретил. И именно это «что-то» называется «деревом познания добра и зла».

К дару бессмертия Бог не ревнив, но он запретил человеку познание «добра и зла». Нет сомнения, что в этом контексте «добро и зло» означает «все», «всякую вещь», «вещи всякого рода». Познание добра и зла есть познание всеохватное.

В самом деле, «добро и зло» означает полноту с оттенком неопределенности и разнообразия. «Добро и зло» – два крайних термина, как «большой и маленький», «заклученный и оставшийся вне» (Втор 32, 36, 3 Цар 14,10; 21, 21). Употребленные рядом, они охватывают целую гамму вещей, возможных между этими двумя пределами. Так объясняется выражение «от доброго до худого». Вот несколько примеров:

«И отвечали Лаван и Вафуил, и сказали: от Господа пришло это дело; мы не можем сказать тебе вопреки ни худого, ни доброго» (Быт 24,50).

«Берегись, не говори Иакову ни доброго, ни худого» (Быт 31, 24, 29).

«Авессалом же не говорил с Амноном ни худого, ни хорошего; ибо возненавидел Авессалом Амнона» (2 Цар 13, 22).

Все эти выражения отрицательны, и слова «доброе и худое» следует поэтому переводить как «ничего» или что-то подобное.

Пример употребления слов «доброе и худое» в утвердительной форме, притом в отношении высших существ, как в третьей главе книги Бытия, находится в книге 2 Царств 14, 17. Женщина фекоитянка обращается к Давиду с такими словами (еврейский текст):

«Господин мой, царь, как Ангел Божий, и может выслушать и доброе и худое».

Этим комплиментом, насколько можно судить по контексту, женщина хотела выразить свое убеждение, что царь, по своему исключительному уму, может уразуметь, что его решение в пользу сына вдовы должно быть применено также и к сыну царя Авессалому. И сразу же после этого, когда царь догадывается, что женщина действовала по наущению Иова, она повторяет свой комплимент в другой форме:

«Но господин мой (царь) мудр, как мудр Ангел Божий, чтобы знать все, что на земле» (ст. 20).

Сомнений нет: то, что раньше было названо «добрым и худым», теперь выражено словами, обозначающими полноту, цельность: «все, что на земле». Это значение выражения «доброе и худое» хорошо подходит ко всем другим местам, где оно встречается (Числ 24, 13; Втор 1, 39; 2 Цар 19, 35; Екк 12, 14),

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org хотя возможны и другие толкования. Приведем, как достойное внимания и осмысления, толкование Р. де Во (R. de Vaux) в «Revue Bibl.» 56 (1949) 300–308 в рецензии на труд Ж. Коппенса, цитированный выше (прим. 10). Он критикует сексуальное толкование фразы «знать добро и зло» (только Втор 1, 39 и 2 Цар 19, 35 могли бы иметь, да и то не непременно, такое значение) и дает собственное объяснение: «Познание добра и зла представляется мне способностью личности самостоятельно решать, что такое добро и что такое зло, и действовать сообразно этому решению. Эта способность принадлежит Богу; человек не имел ее до грехопадения и приобретает ее посредством греха, так как сущностью всякого греха является инверсия добра и зла». Этого толкования придерживается и М. Адинольфи (о. с., pp. 52–53).

Объяснение, как мы видим, глубокое и привлекательное. Однако библейское выражение «откроются ваши глаза» (Быт 3, 5) побуждает нас предполагать, что способность к познанию добра и зла осуществляется в области познания. Сопоставление с соответствующими понятиями в вавилонском сказании об Адаме (божественное знание, вечная жизнь) также подкрепляет наше толкование.

Следует, впрочем, заметить, что в библейском языке «познание» есть не только работа разума, но и опытное познание, охватывающее собой все бытие человека... Есть некоторые тексты, например, 3 Цар 3, 9.11; Втор 30, 15.19; Ам 5, 14–15; Ис 5, 20–21; Ис 7, 14–15, которые побуждают толковать это понятие более в поведенческом плане и, соответственно, в плане моральной ответственности, чем с точки зрения опытно-познавательной деятельности. Адам и Ева не соглашались зависеть от Бога в различении добра и зла. Они желают быть единственными судьями своих поступков, стремясь к недолжной независимости в нравственной сфере [96].

Искушение направлено в первую очередь против веры.

И в 3 главе книги Бытия говорится о всеобъемлющем знании, божественной прерогативе; эта идея ясно выражена в словах искушителя: «откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». На слова Евы: «сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть» (ст. 3), искушитель возражает: «нет, не умрете».

С верой тесно связана любовь. Мы верим тем, чью любовь мы знаем и кому мы доверяем. И вот, недостаточная вера порождает ужасную мысль: «Бог не хочет делиться Своим знанием, Он враг моему величию» (ср. ст. 5). Отсюда решение: «Хочу добиться своего назло Богу: мои знания имеют границы; сокрушу их, стану подобным Богу!»

В этом и состоит грех прародителей, а не в их слабости или чувственности. На нем лежит отпечаток дьявольского характера того, кто внушил его [97].

Немногими чертами, конкретными в своей первобытности, с глубиной, поражающей тем более, чем проще форма, боговдохновенный автор обрисовывает психологию свободной воли, искушения и греха, обозначая тем самым огромный прогресс нравственного сознания человечества в связи с обретением человеком основополагающих этических понятий. Человек стоит на распутье: или верить Богу, полагаясь на Его слово и принимая от него счастье, или не верить ему и тешить себя надеждой достичь счастья наперекор Богу, добываясь совершенства независимо от Него. Первый человек избрал второй путь и потерял возможность придти к тому истинному Богоподобию, которое затем Искупительная Жертва Христа вновь засвидетельствовала верным, как отличительную черту небесной награды. «Возлюбленные, мы теперь дети Божьи... будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть» (1 Иоан 3, 2).

Грех не в половой сфере

Подумаем теперь, ограничивался ли грех только этим расположением воли, или, может быть, в нем присутствовал какой-то внешний элемент, в котором конкретизировался мятеж. Мы откладываем до пар. 40–44 анализ отдельных подробностей библейского рассказа, и здесь хотим подчеркнуть, что, по-видимому, этот внешний фактор нельзя отождествлять с половой распущенностью. В народе, независимо от того, чему учит Церковь [98], широко распространилось мнение, [99] что грех прародителей заключался в осуществлении брака. Мы не видим возможности для экзегета поддерживать это мнение. Такое толкование возникает из ошибочной оценки значения деторождения и не соответствует тому, что говорится о нем именно в этом месте Библии. Деторождение угодно Богу и освящено с самого начала

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
божественным благословением: «Плодитесь и размножайтесь... Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут (два) одна плоть» (Быт 1, 28; 2, 24). Неподобающий образ половой жизни не должен бросать тень на ведение ее в законном союзе мужчины и женщины. Более того, именно особое достоинство ведения половой жизни в рамках, очерченных Самим Богом, делает тем более отталкивающим всякое излишество. С другой стороны, в библейском рассказе нет никаких указаний на то, что можно было подозревать прародителей в каких-либо проявлениях половой распущенности, достойных наказания.

Кроме того, ни в одном библейском тексте выражение «знать добро и зло» не является несомненным синонимом познаний в области секса. Мы не видим, как сатана может изобразить, а прародители признать характеристикой Бога («вы будете, как боги, знающие добро и зло») знание такого рода, имея в виду ближайший и более отдаленный контекст, в котором Бог предстает Единым, Духовным, Трансцендентным. Искушение, конечно, есть ложь, но все-таки для того, чтобы побудить ко злу, оно должно укладываться в рамки какого-то правдоподобия. Авторы, поддерживавшие в последнее время мнение, что речь идет о провинности в области половых отношений [100], обращают внимание на ту настойчивость, с которой библейский рассказ указывает на факторы этого рода среди последствий грехопадения. Так, священный писатель, подчеркнув, что до грехопадения нагота не смущала прародителей, замечает, что непосредственно после грехопадения они ощутили потребность в одежде. Кроме того, кара, назначенная женщине, связана именно с деторождением.

Все это не вызывает сомнений, но было бы неправильно, на наш взгляд, исходя из сущности последствий, делать вывод о сущности греха. Мятеж инстинктов находит удовлетворительное объяснение в состоянии внутреннего разлада, в которое ввергло человека его восстание против Бога. Разве все это не согласуется полностью с человеческой природой: плоть восстает против духа, когда дух восстает против Бога?

Кроме того, разве священнописатель не говорит о смерти как еще более важном, чем воздержание, следствии грехопадения? Однако, из природы этого наказания нельзя извлечь никаких указаний на внешнее действие, в котором проявился конкретно грех прародителей.

Мы считаем, что более объективной выглядит констатация другого симптоматического сближения – смерти и деторождения. Автор по-видимому интуитивно почувствовал и показал в своем рассказе, что скорбный искупительный исторический путь падшего человечества в какой-то мере определяется глубокой связью, существующей между смертью и деторождением, которые по природе своей представляют две взаимно дополнительные биологические сущности [101].

Сатана-искуситель

36. Бесспорным элементом доктрины в 3 главе книги Бытия является присутствие и дело сатаны. Как бы мы ни понимали, что стоит за словом «змей» (см. пар. 43), его без всякого сомнения надо отождествлять с сатаной.

Уже самый контекст исключает возможность говорить здесь об олицетворении искушения, стихийно зародившегося в человеке. Действительно, Бог, не проклиная впрямую человека (см. ст. 17), налагает беспощадное проклятие на «змея», именно как на искусителя (ст. 14). Таким образом, Бог в известном смысле становится на сторону человека против «змея», признавая в оправдании женщины: «змей обольстил меня» (ст. 13) смягчающее обстоятельство и допуская поэтому, что ответственность должен нести некто, отличный от прародителей.

Итак, искушение есть нечто, приходящее извне, от существа разумного и злого, настолько более разумного, чем человек, что оно в состоянии соблазнить его, настолько более злого, что оно имеет особое стремление вызвать в человеке желание восстать против Бога и этим подготовить дальнейшую катастрофу.

Кроме того, Бог объявляет, что последует длиннейший период вражды между родом человеческим и этим самым «змеем», а значит ему определено существовать на протяжении всей истории человечества, пока он не потерпит окончательное поражение. Естественно, речь идет о борьбе и победе

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org нравственного порядка; к области нравственности следует относить и первое деяние «змея» и восстание человека против Бога.

В более поздних книгах Библии «змей» без колебаний отождествляется с сатаной: «Завистью дьявола вошла в мир смерть» (Прем 2, 24); «Ваш отец диавол, и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине; ибо в нем нет истины». (Ин 8, 44); «дракон, древний змей, который есть диавол и сатана» (Откр 12, 9, 20, 2).

Следует отметить, что еврейское слово «сатан» и его греческий перевод «диаболос» означают «обвинитель», «клеветник». «Обвинителем» является по-преимуществу тот, кто искушает человека, чтобы получить возможность объявить его виновным.

Если в древнейшем рассказе книги Бытия говорится об этом отождествлении довольно туманно, то делается это только для того, чтобы избежать столкновения с подводным камнем, чрезвычайно опасным для первобытного еврейского мирозерцания, т. е. появлением существа высшего, разумного, способного разрушить планы Ягве. Слишком легко могло случиться, что в этом существе увидели бы другого бога, способного соперничать с Ягве. По тем же соображениям в рассказе о сотворении мира не говорится об ангелах. Они вводятся позже, в ином контексте, без представления или объяснения, при обстоятельствах, исключающих всякую неоднозначность. Все это служит защитой монотеизму.

Признание существования и действия сатаны, представляющего первопричиной гибели человечества, составляет один из главных элементов, решающих проблему происхождения зла, которая порождает один из самых серьезных аргументов против монотеизма. Как, в самом деле, из единственного Начала, доброго по существу и потому представляющего собой источник всякого добра, могло произойти зло, владения которого на земле столь обширны? Если зло не исходит, и не может исходить от Бога, как объяснить его существование? Дуализм всегда являлся одним из наиболее соблазнительных религиозно-метафизических искушений, именно в качестве очевидного, и на первый взгляд удовлетворительного ответа, на такие непростые вопросы.

Библейский рассказ с непревзойденной глубиной и оригинальностью не только снимает с Бога всякую ответственность за возникновение зла, но и, наряду с человеком, знакомит нас с другим существом, свободным и по природе грешным, которое, восставая против Бога, объясняет этим своим поступком не только, откуда берется зло, но и почему оно приобретает такие гигантские размеры. Разве эти размеры не сверхчеловеческие?

Итак, единый Бог бесконечно добр; человек грешен, но отчасти заслуживает прощения, как любая жертва; злодей сатана – враг Бога и человека, но он подчинен обоим в борьбе, а главное, в окончательном поражении (ст. 15).

Таким образом, зло перестает выступать в качестве метафизического затруднения на уровне божественных атрибутов, и сужается до размеров тайны психологического порядка.: каким образом свободное существо, пусть даже подвластное греху, становится грешником фактически, содействуя сознательно собственной гибели? Другими словами, это тайна греха, которая, впрочем, вполне поддается разгадке, если принять во внимание саму природу свободной воли человека и в особенности сатаны [102].

Распространение первородного греха

37. Древний автор изображает весь род человеческий подверженным смерти, внутреннему разладу и страданию, ибо он унаследовал все это от родоначальника, восставшего против своего Творца. Ап. Павел (Рим 5, 12) и определение Тридентского собора [103] говорят о передаче по наследству не только последствий грехопадения, но и самого греха, который, как уточняет энциклика «*Humani generis*», «совершенный Адамом индивидуально и лично... переданный всему потомству, присущ каждому человеку, как его собственный» [104].

Но почему грех прародителей становится грехом всех людей? Древний израильтянин, сильно ощущавший нравственную солидарность между людьми, связанными узами крови, этим вопросом не мучался, а это означает, что он догадывался о реальности, которую наш индивидуализм может оспаривать, но не может уничтожить: теснейшей взаимозависимости индивидов в их

Более того, именно в книге Бытия совершенно особым образом, как отмечает Дюбарль, выявляется убеждение, «что поведение и судьба предка определяют судьбу его потомства... Каждая группа, входящая в состав «народа», изображена исходящей от родоначальника, который передает ей как свое имя, так и этнические и психологические особенности.

Бродячий удел Каина, убийцы, являет собой символ кочевнической жизни Кенитов или Каинитов (Быт 4, 14), Ханаан проклят в Хаме, своем отце, который непочтительно обошелся с Ноем (9, 25)». Та же связь прослеживается между Измаилом (16, 12), Моавом, Бен-Амми (19, 37, 38), Иаковом, Исавом (27, 28–29, 39, 40) и их потомками. Дюбарль делает вывод: «Количество подобных примеров позволяет с уверенностью утверждать, что ягвистский документ и последний автор книги Бытия отражают ситуацию, в которой наследство передается от поколения к поколению, и в этом состоит один из важнейших законов истории. Значит, когда в начале боговдохновенный автор говорит о грехе первого отца, которому он даже не позаботился дать имя, и которого называет просто «человеком» (именно таково значение имени «Адам»), совершенно ясно, что он не собирался в этом и только в этом случае прерывать игру того всеобщего закона наследования физических и нравственных качеств, который действителен во всех иных случаях. Это предположение находит обоснование в самом тексте: (упоминание о потомстве в 3,15, 20)» [105] .

В нашей личности лучами сходятся бесконечные влияния, от воли наших родителей до космических излучений; так что то, чем мы являемся, есть неисследимый результат действия бесчисленных причин, создающих неповторимое единство человеческой личности.

Среди этих причин, по свидетельству Библии, находится и грехопадение нашего древнейшего предка.

Бог мог бы создать нас монадами, абсолютно непроницаемыми для всякого внешнего воздействия. Но тогда мы не были бы людьми, были бы существами иного устройства. На самом же деле каждый из нас по своему устройению является центром интерференции, обретающим личность благодаря бессмертной душе.

Католическое понятие «Церкви» как средство постижения Божественных замыслов

С помощью католического понятия о Церкви можно лучше понять замыслы Бога об отдельных людях. Бог предоставил человеку возможность возвыситься до природного состояния, и это есть дар освящающей благодати, который довершится во славе. Этого состояния достигают отдельные люди, но дар дан коллективно. Отдельные люди обретают состояние Благодати только потому, что входят, по крайней мере потенциально, в некий сверхличный организм – Церковь, которому собственно и принадлежит Благодать. Христиане не образуют Церковь благодаря тому, что соединены со Христом, соединены со Христом благодаря тому, что образуют Церковь.

В начале текста Догматической Конституции о Церкви II Ватиканского Собора провозглашается: «...Церковь есть во Христе некое таинство или знамение или орудие глубочайшего единения с Богом и единства всего человеческого рода... Она желает изложить точнее своим верным и всему миру свою сущность и свое вселенское посланничество... чтобы все люди, ныне теснее сплоченные многообразными общественными, техническими и культурными узами, осуществили и полное единение во Христе» («Lumen Gentium», № 1).

Поскольку Таинства и Литургия есть социально связующие факторы, поскольку они есть внешние действия, выстраивающие здание Церкви, постольку они являются проводниками Благодати. Участие личной воли, без сомнения, необходимо с того момента, когда оно становится возможным (сознательный возраст), но не является определяющим, что доказывает крещение младенцев. Вступление в круг членов Церкви, как и существование самой Церкви, обусловлены совокупностью внутренних и внешних действий, от которых Христос ставит в зависимость Свое искупительное и животворящее влияние на отдельные души. Христос стоит на первом месте в ряду причин, но и все верные, от иерархов до простых верующих мирян, несут свою долю ответственности, и, если бы отсутствовал их вклад, то Церковь не была бы такой, какой она должна быть, и многие души остались бы вне ее лона.

Это дарование Благодати, как коллективного дара искупленному Христом человечеству, совершенно аналогично дарованию Благодати (и привилегий), как коллективного дара всему человечеству на заре его истории в лице прародителей.

Они приняли эти дары не как оказанное им лично благодеяние, но как благо, объединяющее собой всю природу. Достаточно было бы родиться от Адама, чтобы получить дар Благодати, как теперь достаточно войти в число членов Церкви посредством крещения, чтобы получить Благодать Христову. Уже в самом акте рождения человек обретал бы связь со всем человечеством. Появление на свет одновременно становилось бы каналом, причиной ниспослания Благодати, цепочкой, которая соединила бы каждого индивида не только с ему подобными, но и с Богом, как свержприродной целью.

Но для того, чтобы все это произошло не как нечто фатальное, механическое, было необходимо, чтобы первые обладатели этого дара свободно содействовали его передаче, так же как в свое время наследники этого дара свободно утвердили бы верой и делами унаследованное богатство.

Личный грех прародителей ведет к уничтожению Божьего дара, данного человечеству в качестве коллективного блага, уничтожению, свободно осуществленному людьми, которые были ответственны за передачу этого дара. Так связь по рождению перестает быть каналом для передачи Благодати, и человечество больше не является единой большой Церковью, как это должно было быть.

Все это объясняет, почему состояние упадка человечества врождено отдельным людям, как «грех». Состояние греха (привычный грех) есть состояние существа, пребывающего вне близости к Богу (лишение благодати) вследствие греха, совершенного в свободном волевом акте (акт греха).

Путь восхождения к конечной цели не был закрыт для человечества

Большая человеческая семья в своей совокупности возникает в состоянии греха («*reccatum naturae*») в том смысле, что появляется на свет лишенной благодати, и эта утрата не есть просто нравственный недостаток, но существует в силу личного греха прародителей. Моя отдельная душа, свободная от какой-либо личной ответственности, начала существовать только (и не раньше) тогда, когда стала частью психосоматического целого, присоединенного в свою очередь без прерывания преемственности к остальной части человеческой семьи. Ни в коей мере не посягая на эту биологическую и этническую преемственность, душа восприняла ее отличительные черты, среди которых – утрата Благодати и привилегий и такая утрата, которая проявляется в совокупности детей Адама, представляющей собой, таким образом, результат греха и потому греховной. Так душа соприкасается с состоянием предшествующей греховности, так же как впоследствии, войдя в состав Церкви, она соприкасается с состоянием Благодати, прежде существовавшей в Церкви силой Христа Искупителя. Так через первородный грех переходят в отдельного человека не только последствия греха или наказание за грех, но и утрата Благодати, которая тяготеет над всей природой в целом. И все-таки отдельный человек не несет индивидуальной ответственности, что было бы бессмысленно. «Грех» – термин наиболее подходящий для выражения этой реальности, которая живет в каждом человеке в силу самого факта его происхождения от прародителей, однако это термин аналогический, не полностью совпадающий со смыслом того же термина, когда он употребляется по отношению к личному греховному поступку.

Остается еще один вопрос: почему Бог, чтобы передать людям эти освящающие дары, избрал способ коллективный, как в случае возвышения природы в Адаме, так и в освящении Церкви во Христе? Не избрал ли он, тем самым, способ наименее благоприятный для индивида, который в результате попадает в зависимость от ответственности других?

Ответим на это так. Мы не отрицаем, что Провидение могло избрать другие пути, но тот, по которому пошел Господь, видимо, наиболее отвечает человеческой природе. Даже исключительная натура не в состоянии исчерпать все возможности усовершенствования человеческой природы. То, чего не может осуществить один, осуществляется другим; и благо одного становится также благом другого, если двух людей объединяет союз любви. Индивидуализм не только противопоставляет индивида остальному человечеству, он обедняет его:

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org от индивидуалиста закрывается все богатство природы, которым он не может овладеть целиком. Подобно тому, как человек не может появиться на свет без участия других, так же он не может самостоятельно совершенствоваться. Эта мысль не только не уменьшает индивидуальную ответственность, растворяя ее в социуме, но и невероятно увеличивает ее, наделяя каждого ответственностью не только за себя, но и за других.

Хотя этот план, избранный Богом, и имел печальное следствие в виде первородного греха, тем не менее у человечества не была отнята возможность восхождения к конечной цели. Человечество идет к ней путем менее радостным, но не менее славным. Сквозь библейский рассказ просвечивает луч надежды: торжество змея-искусителя не окончательно: «Оно (семя жены) будет поражать тебя в голову» (Быт 3, 15). И этот луч будет все шире и ярче в последующих откровениях («мессианство»), пока не придет Тот, Кто скажет: «Я есмь воскресение и жизнь» (Иоан 11, 25) и исторгнется вопль радости христианской: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор 15, 55) [106].

Полигенистская гипотеза

38. Всему тому, что было рассказано выше о первородном грехе, совершенном и переданном по наследству первой в истории человечества супружеской парой, противостоит гипотеза полигенизма, согласно которой Адаму и Еве не может принадлежать высокое имя прародителей рода человеческого, поскольку человеческие группы, как ископаемые, так и ныне существующие происходят не от одной единственной четы.

Исаак де ла Пейрер (1594–1676) впервые сформулировал полигенистскую гипотезу, пытаясь примирить с Библией хронологические данные, приведенные в древних халдейских и египетских документах. При этом он стремился также объяснить разницу между человеческими расами (гипотеза о преадамитах).

В дальнейшем представители таких наук, как антропология и в особенности палеоантропология находят в исчезнувших расах еще более явные морфологические различия в форме черепа, глаз, в размерах туловища и конечностей, в цвете кожи и т. д. Отмечаются также несомненные различия физиологические (состав крови, возраст половой зрелости и т. п.) и психические (различный тип и степень умственного развития, эмоциональности и т. д.). Отсюда делают вывод о невозможности свести к общему родоначальнику такие разнообразные группы и утверждают, что наличие у каждой группы отличительных черт можно объяснить только происхождением от многих родоначальников.

Полигенизм противостоит моногенизму.

Терминология

Прежде всего следует уточнить наше понимание употребляемых ниже терминов (они имеют другое значение в американском культурном ареале). Под «моногенизмом» мы понимаем происхождение существующего и ископаемого человечества от одной единственной четы, а под «монофилетизмом» мы понимаем происхождение человечества от одного племени, состоящего, в основном, из этнически однородной группы, так называемого «*phylum*». Взаимно противоположные термины – «полигенизм» и «полифилетизм». Под «полигенизмом» мы понимаем происхождение от многих пар, под «полифилетизмом» – происхождение существующего и ископаемого человечества от эволюции двух или многих «*phyla*» или племен, различных и существующих в разных местах.

Научные гипотезы

I) Монофилетизм

Значительное большинство ученых сегодня являются монофилетистами. Данные, составляющие предмет их исследований, приводят их к выводу о том, что ныне существующий человеческий род образует самое настоящее специфическое единство и таким образом составляет единый *phylum*, или слияние групп, хотя возможно и то, что отклоняющиеся от нормы ветви погибли в течение тысячелетий, или что путем различных скрещиваний они слились в единый *phylum* и в ныне существующие расы.

II) Полигенизм.

Ученые сегодня, в основном, являются полигенистами. В то же время, некоторые генетики, полагая это более соответствующим данным своей науки, допускают возможность происхождения человечества от одной четы.

Что же касается полигенистов, то они предполагают существование множества пар, давших начало современному роду человеческому. Они считают, что эволюция человечества разворачивалась следующим образом: в основании находится одно племя (*phylum*), еще не человекообразное, которое, эволюционируя, уступает место формам, все более приближающимся к человеческим, но еще не таковым. Этим формам, по мнению полигенистов, суждено было остановиться в своем созревании, так и не достигнув человеческого уровня.

К этой категории антропоидов, полагают полигенисты, могут принадлежать некоторые виды австралопитека. В определенный момент одна из ветвей этого племени «очеловечивается», т. е. достигает порога за которым – переход в человеческое состояние. Речь идет о медленном процессе, происходящем с группой все более человекоподобных существ, а значит со многими парами, идущими через века и тысячелетия к цели – стать человеком. Под этой целью подразумевается обретение того единства физиологических характеристик и того минимума мыслительных способностей, которые необходимы, чтобы существо можно было назвать человеком.

Выше этого минимального, но отличительного уровня, находится целый ряд уровней «человечности» – некоторые группы останавливаются на уровне рудиментарных способностей, другие достигают в своем развитии степени более развитых способностей. Постепенно рудиментарные группы исчезают или генетически сливаются в более развитые группы.

Этим, как считают полигенисты, объясняется разнообразие рас ископаемого человека: человек прямоходящий, питекантроп (неизвестно, обладал ли он разумом), неандерталец, *homo sapiens sapiens*. После того, как был достигнут минимальный или рудиментарный уровень человеческого развития, дальнейшее поступательное движение должно было (и это следует особо подчеркнуть) опираться на долгую и прогрессирующую тренировку свойств психики и практику межличностного общения. Следствием этого, кроме психической зрелости (способности к рассуждению) стала и полная нравственная зрелость, т. е. способность предстать перед лицом Бога и ближнего с истинным чувством ответственности.

Вывод, к которому приходят сторонники полигенизма: современное человечество происходит от одного племени, но эволюционировало оно с различной скоростью и достигло зрелости в различные сроки и в различных местах, путем многочисленных и разнообразных скрещиваний. Их результатом является современный человеческий род, оставивший далеко позади, в ископаемом периоде, ветви, которые выполнили функцию промежуточной формы.

Два вопроса, которые полигенизм ставит перед богословами

Вероучительная истина, имеющая отношение к полигенизму, это догмат о первородном грехе, содержащийся в параграфе 36 определения Тридентского Собора. Энциклика «*Humani generis*», высказавшись об эволюционизме (см. пар. 31), по поводу полигенизма уточняет: «Но когда вопрос касается другой гипотезы, т. е. полигенизма, тогда чада Церкви не пользуются такой же полной свободой. Ибо верующие не могут принять такое мнение, сторонники которого учат, что после Адама существовали здесь, на земле, истинные люди, которые не происходили естественным путем от него, как родоначальника всех людей, или, что Адам есть совокупность многих прародителей; итак, никоим образом непонятно, как можно согласовать эти утверждения с тем, что источники Откровения и акты Магистерия учат относительно первородного греха, который происходит от греха, совершенного Адамом индивидуально и лично, и который, будучи передаваем всем через рождение, присущ каждому человеку, как его собственный».

Итак, энциклика, оставляя дверь открытой для эволюционизма, по-видимому, решительно захлопывает ее перед полигенизмом. Правда при этом автор пользуется взвешенными выражениями и негативной формулировкой: «никоим образом непонятно, как можно согласовать эти утверждения... и т. д.». Фактически дискуссии по данному вопросу не прекратились. Наряду с позицией полного отрицания [107] существует точка зрения богословов, библеистов,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org людей науки, которые продолжили исследования и многочисленными публикациями открыли новый этап изучения вопроса. Полигенистская гипотеза ставит перед богословом два вопроса в связи с содержанием догмата о первородном грехе:

1) Если все человечество не происходит от одной четы, т. е. от единственного родоначальника (Адама), как можно поддерживать тезис о том, что к первородному (порождающему) греху имеет отношение один человек, от которого все должны вести свой род и наследовать вместе с жизнью и человеческой природой состояние греховности? Если на самом деле не было одного единственного прародителя, и если, как говорилось выше, согласно полигенистской гипотезе, полная нравственная зрелость была достигнута лишь спустя тысячелетия существования, то первый грех, совершенный на земле, мог охватить лишь какую-то часть человечества.

2) Второй вопрос тесно связан с первым и касается обладания изначальной праведностью. Поскольку, очевидно, данная ситуация требует полной психической и нравственной зрелости, как она могла относиться одновременно ко всем человеческим группам, если они достигали такой зрелости в разное время?

Ответы богословов

Этих ответов четыре, каждый из них освещает особый аспект проблемы.

1) Принимая эволюционную гипотезу и применяя ее к человеку, необходимо принять и деяние Бога-Творца, наделяющего материю способностью эволюционировать – способностью целенаправленной, то есть ориентированной на достижение определенной цели. Эта «целенаправленность» привела эволюцию к человеческому типу, вероятно, в соответствии с общими законами, присущими ей самой. При этом, как уже говорилось, появились и ветви, обреченные погибнуть, внося некоторый вклад в эволюционный процесс, а значит и в конечный результат.

Но в этот эволюционный процесс вмешался качественный скачок, вызванный сотворением духовного начала. Возникновение духовного начала не могло быть результатом стихийно идущего эволюционного процесса: оно представляло собой новое явление, исходящее извне, т. е. от вмешательства Бога-Творца.

Это новое явление могло относиться только к одной ветви эволюционирующего человечества – к той, которая достигла самого высокого уровня умственного развития. Но именно потому, что речь идет о явлении новом и исходящем извне, не вытекающем из физиологических или генетических предпосылок, ничто с научной точки зрения не препятствует тому, чтобы это явление осуществилось в одной единственной чете, как исключение по отношению к общему порядку эволюционного процесса.

То же разграничение, относящееся к качественному скачку, следует проводить в связи с возвышением до сверхъестественного удела (изначальная праведность или сопричастность Богу как отцу, а также сверхъестественные дарования). Это возвышение коснулось единственной изначальной четы; от нее берет начало ветвь человечества, которой было предназначено выжить.

Два «скачка» (от животного к человеку, от состояния естественного к состоянию благодати) могли произойти одновременно в одной и той же чете. Тем не менее, нет по-видимому, никаких богооткровенных данных, свидетельствующих против того, что ранее и вне той ветви, которая стала современным человечеством, возведенным к сверхъестественному уделу, были человеческие существа, также наделенные духовным началом, но еще не ставшие разумными и не достигшие полной нравственной ответственности. Эти люди потом исчезли и, соответственно, никак не связаны с современным человечеством (можно было бы назвать их «преадамитами»).

Бог и в этом случае смог поступить в согласии с законами, Им же запечатленными в природе: Он дал этим людям в конечный удел естественное счастье, соразмерно их ограниченным возможностям, или даже известными Ему средствами позаботился о последней и вечной встрече этих творений с их Творцом. В связи с этим человечеством, которое не имеет, как уже говорилось, никакого отношения к человечеству современному, и которое не затрагивается Откровением, полигенистская гипотеза не ставит проблем перед богословами.

2) Второй ответ стремится избежать любого возможного смешения и взаимопроникновения богословских и научных данных.

С богословской точки зрения солидарность, существующая между первым грешником и человечеством, вовлеченным в первородный грех, не является исключительной необходимостью, основанной на физическом происхождении второго от первого.

Действительно, физическое происхождение само по себе не может передавать состояние греховности. Чтобы это произошло, понадобилась связь иного порядка, особая солидарная ответственность, данная Богом в соответствии с Его замыслом о даровании сверхъестественного удела соборным путем, т. е. как дара всей человеческой природе.

«Все люди стали солидарны с одним человеком в грехе и наказании именно из-за того, что они – люди, а не по способу или времени обретения человечности» [108].

Другими словами, библейский Адам, очевидно, это тот, кто первым достиг полной нравственной зрелости и в своей свободе воспротивился Богу, уничтожая в себе благодать и связанные с нею дарования. С его поведением по божественному установлению сопряжены судьбы всей человеческой семьи, независимо от того, происходят ли ее члены прямо от прародителя.

3) Третий ответ выдвигает гипотезу, согласно которой «Адам и Ева» являются не двумя индивидами, а группой людей. Каждый из членов этой группы получил благодать первородства, а затем потерял ее из-за греха, совершенного некоторыми из членов группы и переданного их потомкам, т. е. современному человечеству.

Если следовать этой гипотезе, полигенизм не входит ни в какое противоречие с богооткровенными данными. «Новый голландский катехизис» [109] в «Дополнении», опубликованном в приложении и разработанном группой богословов по поручению Кардинальской комиссии, определяет: «Церковь по-прежнему ориентируется на моногенистскую перспективу, и это отношение является благоразумным. Действительно, она знает, что традиционные положения об Адаме и Еве и человеческом роде, павшем в Адаме, содержат (даже если это лишь форма, которую не следует воспринимать совершенно буквально) истину истории спасения, хранильницей которой она является. То же самое она не может сказать о полигенистских формах. Итак, она хранит и требует хранить традиционные положения, как единственные, оберегающие с точностью данные веры. Но она делает это, не закрывая глаза на вопросы, возникающие в связи с научными открытиями. (...) Церковь разрешает богословам продолжать исследования и по-прежнему вести диалог с учеными» (р. 40).

Немного выше указывается: «формулировки, очевидный смысл которых моногенистский, используются в связи с первородным грехом апостолом Павлом, Церковным Преданием, в особенности – Тридентским Собором и II Ватиканским Собором. Безусловно, тем или иным образом эти формулировки содержат Богооткровенную истину, отказаться от них нелегко. Но не следует слишком настойчиво стремиться непременно увязать саму веру с тем, что, быть может, от нее можно отделить. Если однажды наука докажет истинность полигенизма, нужно будет сделать вывод, что истину веры, содержащуюся в положениях, очевидный смысл которых моногенистский, следует отделить от этого внешнего значения, как от пустой породы» (р. 39).

И далее: «Небесполезно будет очень кратко напомнить об одном примере подобного хода рассуждений, не для того, чтобы побудить верующих отойти от моногенизма, а для того, чтобы укрепить их веру перед лицом проблем, с которыми они сталкиваются. В соответствии с идеей о передаче первородного греха по наследству, Св. Фома Аквинский заявил, во всяком случае, один раз, что если бы Адам не стал грешником, то каждый из людей, ставших грешниками впоследствии, передал бы первородный грех своим потомкам. Это мнение в известном смысле сопрягается с проблемами, стоящими в наши дни перед христианской мыслью в связи с научными гипотезами о полигенизме» (р. 39).

Итак, от веры можно отделить происхождение всех людей по рождению от одного родоначальника. В Откровении не утверждается однозначно, был ли первый грешник одним субъектом или таких субъектов было много. Однако остается несомненным тот факт (в котором и состоит сущностное содержание догмата), что этот грех распространился на всех людей, и это объясняет нынешнее

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
состояние рода человеческого и всеобщую необходимость в Христовом искуплении.

В том же «Дополнении» (р. 32–34) авторы исправляют неверные положения, содержащиеся в главе «Сила греха» (р. 311–324). В этой главе первородный грех отождествляется с «грехом мира» (Ин 1, 29) т. е. с совокупностью всех личных грехов как объединяющей формой радикального попустительства злу, формой, пронизывающей общество, и посредством социального давления (примеры, воспитание...) заражающей каждого отдельного человека, закрывая от него возможность направить свою жизнь к Богу. Эта концепция, которую развил П. Шооненберг [110], представляется неполной. В самом деле, в ней не хватает двух компонентов католического учения: «падения» или нисхождения от первоначального состояния праведности и святости, а также того факта, что первородный грех есть в каждом человеке прежде любого влияния окружающей среды и всякого самоопределения личности. Тем не менее, вышеупомянутую концепцию нужно принимать во внимание при катехизации, чтобы не отделять первородный грех от «царства греха», которому первородный грех дал начало, и от «множества грехов», избавлением от которых стала искупительная жертва Христа (Рим 5, 15.21)

4) Как могло получить сверхъестественные дарования человечество, находящееся, согласно эволюционной теории, на низшей ступени психического и нравственного развития? Цель четвертой гипотезы – дать ответ на этот вопрос.

Обладание этими дарованиями, действительно, имело место, но было лишь потенциальным, а не актуальным, как, например, использование разума новорожденным, или индивидом, разумность которого, из-за природного изъяна или болезни никогда не актуализируется, или «отключается». В самом начале сверхъестественного развития, подкрепляемого благодатью, человек низвергся на уровень чисто естественной эволюции со всеми его поражениями и нравственными потерями. По этой гипотезе, если бы не вмешательство греха, человечество, при поддержке благодати, пришло бы к состоянию, в котором свободный выбор Бога одержал бы победу над инстинктами и страстями, в чем и состоит неподвластность «похоти».

Кроме того, конец человеческой жизни переживался бы не как болезненный разрыв, а как спокойный переход – спокойный, поскольку человеку была бы в опыте дана уверенность в соединении с Богом. В этом могла бы состоять неподвластность смерти, такой, какую мы знаем.

То, что состояние первоначальной праведности носило «потенциальный» характер, может быть подтверждено некоторыми аспектами библейского портрета четы прародителей. Адам и Ева находились во временном состоянии, т. е. для них существовала возможность избежать смерти при условии свободного положительного ответа на предложение дара Божьего.

В самом деле, заслуживает название «бессмертие» только окончательное состояние, состоящее в эсхатологическом блаженстве, в лицезрении Бога и обладании Им в преображенном теле.

Как уже отмечалось, Магистерий Церкви пока не счел нужным запретить или отвергнуть такие дискуссии. Но вместе с тем он не принял решение использовать их результаты, чтобы изменить, уточнить или даже только «ретушировать» положения, входящие в постановление Тридентского Собора о первородном грехе [111].

Представления Древнего Востока

39. Обзор представлений древнего Востока даст читателю возможность установить, насколько близки соответствующие понятия и язык понятиям и языку Ветхого Завета. Благодаря этому он сможет глубже оценить священный текст, предстающий на фоне той обстановки, в которой он появился на свет, а также точнее определить его литературный жанр.

Где бы люди ни задумывались над печальными условиями человеческой жизни, они всегда задавались двумя вопросами: «Всегда ли было так? Почему это так?»

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
На первый из этих двух вопросов отвечают предания о первоначальной эре благоденствия, классическим примером которых является описание золотого века в поэме Гезиода «Труды и дни» (см. ст. 109–126).

Некоторые другие памятники древнего Востока также говорят об отдаленной эпохе, когда жизнь отличалась от современной, но не изображают ее, как особенно счастливую и привлекательную:

«В Дильмуне ворон еще не каркал, коршун не издавал еще своего крика.

Лев не поражал насмерть, шакал не похищал ягнят...

Больной глаз не говорил: я больной глаз, больная голова не говорила: я больная голова...

Надзиратель каналов не приказывал еще очистить их...,

Надсмотрщик еще не вертелся на своем участке.

Имеющий власть не налагал тяжелых работ, не звучали в городских стенах жалобные вопли» [112]

Именно эти строки шумерской поэмы «Эн-е-ба-ам» могут привести читателя к мысли, что речь здесь идет о чем-то вроде земного рая. В действительности смысл этого и других подобных текстов совсем иной: это однообразный и бесплодный покой жизни без цивилизации. Отмечается отсутствие некоторых неприятных черт цивилизации, чтобы показать отсутствие самой цивилизации, которая в контексте [113] представлена, как божественный дар, в высшей степени желанный. Так что в памятниках, ближайших к израильской литературе, нет никаких упоминаний об истинно золотом веке.

Что касается второго вопроса, «Почему это так?», то вавилонская мысль дает на него только один ответ: «Так пожелали боги: судьба человека неотвратима». Тень пессимизма ложится на все представления Древнего Вавилона о человеческой судьбе.

Существует целая поэма, главная цель которой, очевидно, выразить в пластической форме стремление человека к жизни, не имеющей конца: это знаменитая поэма о Гильгамеше. Этот герой, которого шумерская традиция считает пятым царем Урука после потопа, совершает великие подвиги вместе со своим другом Энкиду. Но Энкиду умирает. Видя перед собой бездыханное тело друга, Гильгамеш не может примириться с неизбежностью смерти:

«Энкиду, которого я любил, стал подобным грязи, а я, не лягу ли и я, как он? И никогда больше не встану?»

И тогда он отправляется в далекое путешествие, туда, куда не попадал никто из смертных, в поисках своего предка Ут-Напишти, вавилонского Ноя, который после потопа был обожествлен. Жена Ут-Напишти, которого он нашел после долгих странствий, просит мужа помочь бедному Гильгамешу, но тот получает такой ответ:

«Человечество дурно, оно причинит тебе зло!»

Однако, прежде чем отпустить героя, Ут-Напишти рассказывает ему о «траве жизни», которую Гильгамешу удастся достать со дна моря:

«Гильгамеш сказал Ур-шанаби, лодочнику:

Ур-шанаби, эта трава – трава знаменитая, благодаря ей человек возвращает себе дыхание жизни.

Я принесу ее в Урук и угощу ей всех, раздам ее всем!

Имя ее: старик становится юным; я отведаю ее и вернусь в свою юность...»

Но радость героя продолжается недолго: на обратном пути

«Гильгамеш увидел колодезь, вода его была свежа; он спустился в него и омылся водой. Змей почуял запах травы...

Тогда сел Гильгамеш и заплакал, по щекам его побежали слезы...»

Следует сделать вывод: вечная жизнь недостижима, если даже самому Гильгамешу не удалось обрести ее. А в отрывке из поэмы, написанной во времена Хаммурапи (XVIII в. до Р. Х.), мы находим этот вывод, весьма недвусмысленно изложенный: это результат философских изысканий древнего Востока:

«О Гильгамеш, зачем ты мечешься во все стороны?

Жизнь, которую ты ищешь, ты не найдешь!

Когда боги создали человечество,

смертный удел отвели людям,

жизнь они удержали в своих руках.

Ты, о Гильгамеш, наполняй свое чрево,

день и ночь веселись, ты;

каждый день устраивай праздник.

Любуйся ребенком, который держит тебя за руку, пусть супруга радуется на твоём сердце» [114]

Но в этом своеобразном эпикуреизме явно ощущается горький привкус, что находит подтверждение и в другом вавилонском произведении: мифе об Адапе [115].

Адапа был сыном Эа (или Энки), бога премудрости, и жрецом Эа в храме Эреду. Адапа готовил для своего бога еду, ловил для него рыбу. Эа любил его и научил его мудрости богов:

«Знание дал ему, но жизни вечной не дал ему».

Впрочем, Адапа, как и Гильгамеш, был близок к тому, чтобы получить вечную жизнь, но и ему это не удалось. В порыве ярости он сломал крылья Южному ветру, и должен был явиться к верховному божеству Ану, чтобы дать отчет в своем проступке. Эа тревожится за своего любимца и, опасаясь беды, советует ему:

«Поднесут тебе пищу смерти – не ешь!

Поднесут тебе воду смерти – не пей!»

Однако Ану решил, что Адапа знает слишком много, чтобы оставлять его среди людей:

«Зачем Эа открыл человеку нечистому дела небесные и земные? дал ему великое сердце (ум), сделал ему имя?

Что сделаем ему мы?

Предложите ему пищу жизни – чтобы он ел ее!

Предложили ему пищу жизни .и он не ел ее, предложили ему воду жизни – и он не пил ее...»

Ану крайне удивлен этим, но печальный вывод неизбежен:

«Возьмите его и отведите на его землю».

Заметим, что часть этого мифа была найдена в Египте, вместе со знаменитыми таблицами из Эль-Амарны (XV–XIV в.) [116]. Это значит, что такие взгляды не были только плодом размышлений замкнутого кружка вавилонских мудрецов, но примерно во времена Моисея распространились уже по всему Востоку вместе с другими элементами месопотамской культуры.

Имея в виду стоящую перед нами цель, обратим внимание на то, что в этих рассказах с философской подоплекой мысль выражается не абстрактными терминами, а передается конкретным языком, обозначающим вещи, хорошо известные в той среде, из которой вышли эти писания, а именно:

трава жизни, символ недостижимой вечной жизни;

знание в магическом смысле, которое, однако, бессильно дать человеку то, к чему он стремится;

змея, быть может, больше как дух, ведающий жизнью и растительностью, чем как злое существо.

Трава жизни, как «литературный символ», появляется и вне философского контекста, просто как образное выражение. Так, в одном ассирийском письме мы читаем: «мы были мертвыми собаками, но царь, мой господин, вернул нам жизнь, поднеся к нашим ноздрям траву жизни [117]. Ассаргаддон, царь ассирийский, говорит: «Мое царство будет спасительно для плоти людей, как травы жизни» [118]. В одном религиозном гимне Мардук восхваляется как «(даритель) травы жизни» [119]. Ассириолог о. Деймель насчитывает по крайней мере десять изображений на камне или керамике этого растения, с божеством-хранителем возле него [120].

Итак, в культурной среде, наиболее близкой к библейскому миру, мы находим философские размышления о судьбах человеческих, воплощенные в примерах, которые призваны внушить мысль об абсолютной тщетности человеческих попыток обрести лучшую участь.

Это взгляд чисто пессимистический и безотрадный, не дающий даже искорки надежды на лучшее будущее, той самой надежды, которую оставляет эпилог третьей главы книги Бытия. Таким образом, человеческое страдание, с его кульминацией – смертью, не только неизбежно, но и не имеет удовлетворительного объяснения. Здесь совсем не говорится о вине человека и о заслуженном им наказании, так что вся ответственность за печальную участь человечества падает на богов. Поэтому некоторые места поэмы о Гильгамеше представляют собой обвинительный акт против богов за их отношение к человеку.

Перед нами философия чрезвычайно пессимистическая, крайне абсурдная и богохульная. Библейское повествование о первородном грехе вкладывает ее именно (случайное совпадение?) в уста «змея» соблазнителя, который внушает первой женщине подозрение в ревности и недоброжелательстве Бога по отношению к людям.

И именно это сомнение в любви Господа было первым шагом к падению, которое означало гибель человечества.

Библейский рассказ о первородном грехе предстает перед нами в новом свете. И здесь есть философские размышления о судьбах человека, но они оказываются апологией Бога. Значит, они внушены совершенно новым понятием о Боге: мудрый и добрый Бог не является причиной печальной судьбы человечества. Причина – факт виновности человека. И эта связь с фактом, позволяющим ответить на вопрос: «Всегда ли было так?» (который находится вне вавилонской проблематики) и на другой вопрос: «Почему это так?» (относящийся к современному состоянию человечества), эта связь совершенно нова и создана Откровением.

Литературный жанр 3-й главы книги Бытия

40. После всего сказанного в предыдущих параграфах мы можем считать, что литературный жанр 3 главы книги Бытия приобрел достаточно четкие очертания.

В рассказе о грехопадении священнописатель ставит цель историко-доктринальную. Итак, соответствующие исторические факты следующие: привилегированное положение прародителей, возвышенных до дружбы и близости с Богом, избавленных от смерти; испытание их покорности Богу; искушение; падение и утрата привилегий; обещание будущего искупления; передача всему человечеству тяжкого наследия.

Все это составляет историко-доктринальное наследие, которое, как сказано

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org выше (см. пар. 34), совершенно ясно обозначено в священном тексте и еще более ясно освещено Магистерием.

Поэтому предметом осторожной дискуссии и дальнейших исследований должен быть не литературный жанр центрального ядра библейского рассказа, а только точное значение отдельных элементов пластического изображения: дерева жизни, дерева познания добра и зла, змея-искусителя, райского сада.

Авторитетное оправдание такого экзегетического метода и такого разделения мы находим в следующих высказываниях секретаря Папской Библейской комиссии в письме к кардиналу Сюару: «... первые одиннадцать глав книги Бытия... сообщают простым и образным языком, приспособленным к восприятию менее развитого человечества, основополагающие истины, лежащие в основе домостроительства спасения, и в то же время содержат доступный рассказ о происхождении рода человеческого и избранного народа».

Итак, в данном случае нам нужно уточнить пределы «простого и образного языка, приспособленного к восприятию менее развитого человечества», которым боговдохновенный автор рассказал об историческом факте первородного греха.

Предварительно заметим, что библейский рассказ, должным образом истолкованный, не содержит в себе ничего сказочного или детского и потому неприемлемого. Детали рассказа должны пониматься, как и логика подсказывает, в свете основных идей учения, которые они действительно должны выразить и которые образуют самый глубокий сюжет великой драмы. Ни дерево жизни, ни дерево познания, ни змей-искуситель, ни райский сад сами по себе не являются, как мы увидим, элементами неправдоподобными, такими, которые следует понимать не в буквальном смысле, а в переносном.

Переход от буквального смысла к переносному возможен только по причинам чисто литературного характера, которые имеют отношение только к форме и никак не затрагивают содержание. Таким образом, мы должны выявить черты сходства между выражениями (близости между понятиями, как мы уже подчеркивали, нет), которыми пользуется автор библейского текста, и аналогичными формулами, фактами и идеями, распространенными на древнем Востоке и способными подсказать священнописателю определенную форму рассказа и образный язык. [121]

При нынешнем состоянии исследований мы не располагаем еще достаточными данными, которые позволили бы сделать окончательные выводы о том, каков в точности литературный вид 3-й главы книги Бытия, хотя, например, по результатам анализа рассказа о сотворении мира в 1-й главе книги Бытия, такие выводы были сделаны.

Перейдем теперь к рассмотрению отдельных подробностей.

Дерево жизни

41. То, что в библейском тексте используются специфически литературные выразительные средства, побуждает нас к известной осторожности при строго буквальном его толковании. Из сказанного выше ясно, что на древнем Востоке идея бессмертия часто, с некоторыми оттенками, передается конкретно словами: растение жизни, трава жизни.

Быть может, эти древние восточные понятия помогли боговдохновенному автору выразить в литературном символе, состоящем из общеизвестных элементов, исторический факт и идею, неизвестные никому: возможность жить вечно! В то время, как Гильгамеш напрасно гонится за травой жизни (что значит: вечная жизнь – лишь несбыточная мечта, потому что боги не желают, чтобы люди обладали этим даром), первый человек имеет в своем распоряжении знаменитое дерево жизни; а это означает, что Бог не стремился к безраздельному обладанию бессмертием. Он дал человеку возможность жить вечно [122].

Но после грехопадения великий дар вновь превращается в несбыточную мечту: «Херувимы{8} и пламенный меч обращающийся» (стр. 24) отныне преграждают навсегда доступ к дереву жизни.

В оригинале говорится скорее не о Херувимах, вооруженных мечом, а о двух различных и самостоятельных субстанциях: с одной стороны о Херувимах, и с другой – о «пламени меча».

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
В месопотамской культуре мы встречаем весьма значительные соответствия. Херувимы именованы. и назначением напоминают ассировавилонских «Карибу», которые имели вид крылатых львов или быков с человеческими головами и помещались в качестве стражей при входе во дворцы. Их высекали из громадных каменных глыб. [123]

Один текст, опубликованный ассирологом Тьюро-Данженом, как кажется, помогает в какой-то степени понять, что же означает выражение «пламя обращающегося меча», которое долгое время оставалось элементом довольно загадочным. Около 1100 года царь Тиглат-Палассар I заявляет в связи с завоеванием некоего города: «Я сделал молнию из бронзы и написал на ней о добыче, завоеванной с помощью моего бога Асура; написал я на ней и о запрещении занимать город и восстанавливать его. В этом месте я построил дом и на нем поставил молнию из бронзы» [124]. Правда, как замечает Гейниш [125], в библейском тексте говорится не о «молнии», а «пламени» и «мече»; однако, кажется, что между этими двумя понятиями существует заметная близость.

Эти аналогии говорят о том, что и Херувимов, и «пламя меча обращающегося» можно рассматривать, как символы, введенные, чтобы облечь в пластическую форму запрещение вступать в рай и иметь доступ к дереву жизни.

Дерево познания добра и зла

42. «Знание добра и зла» – синоним «всезнания» или, во всяком случае, божественной прерогативы. Поэтому ясно, в чем состояла цель искушения и грехопадения прародителей.

Сам по себе и этот эпизод вполне позволяет полагать, что предмет веры и покорности Богу находит конкретное выражение в воздержании от плода «познания добра и зла», поскольку вкушать или не вкушать от него означает для человека выбор: признает он для себя какие-то границы, или пытается преодолеть их.

Однако отметим, что такого рода связь между «знанием» и «деревом» является скорее косвенной. В этом случае дерево можно было бы с большим основанием называть деревом «послушания». Но автор упорно настаивает на том, что существует прямая связь между деревом и «познанием добра и зла».

Так как речь идет о вещах весьма разнородных – реальном дереве и знании, нам не легко представить себе конкретно эту прямую взаимосвязь, так что метафорическое толкование кажется наиболее приемлемым: «дерево познания» есть не что иное, как само знание в образе дерева. Тем более, что в действительности человек, вкусив от плода, не получил того знания, к которому так стремился.

Литературных параллелей, которые бы позволяли предполагать, что этот эпизод имеет переносное значение, почти нет. Действительно, в месопотамской литературе, по-видимому, нет ничего подобного «дереву познания добра и зла». Впрочем, упоминается «дерево истины»: одно шумерское божество носит имя Нин-гиш-зида, что означает: «господин дерева истины» [126].

Не исключено, что боговдохновенный автор в самом деле не имел никакого месопотамского литературного образца, но, поскольку он воспользовался образом дерева, чтобы выразить конкретно идею вечной жизни, то по аналогии и ради симметрии он не нашел ничего лучшего, чем воплотить в другом дереве идею божественного знания.

Вновь священный писатель языком, доступным современникам, выражает совершенно новую идею: в то время, как Адап получил от своего бога-покровителя знание тайн неба, но не вечную жизнь, первый человек, удостоившись этой последней привилегии, должен был признать ограниченность своих возможностей, воздавая Богу дань веры.

Змей – искушитель

43. Змей 3-й главы книги Бытия не является, как мы уже говорили, говорящим животным (это придало бы его изображению неправдоподобный и сказочный характер); он – разумное и зло-действенное существо.

Хотя на древнем Востоке змей никогда не выступает в качестве соблазнителя человека и подстрекателя ко греху, но очень часто он упоминается в связи с

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org жизнью и плодородием, на которые распространяется его власть. Такую же специфическую функцию он выполняет у хананеян, финикийн, египтян, да и у греков [127].

Можно также отметить, что змей был предметом идолотрического культа у хананеян и что Израиль стоял перед искушением принять культовые обычаи ближайших соседей. Это может натолкнуть на следующее сравнение: подобно тому, как Израиль уступил соблазну и принял хананейские культы и, в частности, культ змея, и тем самым отошел от чистоты веры в Ягве, единого Бога Израиля, так же и Адам, а прежде него Ева, нарушили верность Богу-творцу, подчинившись змею-искусителю. При этом, правда, следует иметь в виду то, что мы подчеркивали выше: нужно представлять искусителя божеством, способным составить конкуренцию Ягве [128].

Как мы видели, именно змей похищает у беспечного Гильгамеша траву жизни. В библейском рассказе змей выполняет отчасти ту же задачу: он отнимает у прародителей бессмертие. Не только в 3-й главе книги Бытия мы встречаем эту связку змей – смерть, но и в книге Премудрости Соломона указывается ясно, что «завистью диавола (змея) вошла в мир смерть» (2, 24).

И вновь представляется вполне вероятным, что упомянутые элементы внушили священнописателю мысль воспользоваться известным символом, чтобы выразить новую идею: что бессмертие было отнято у человека существом злодейственным, врагом Бога и человека, предстающим в образе «змея», благодаря чему рассказ становится более доступным для современников автора, и одновременно он избегает опасности изобразить искусителя как некое иное божество.

Райский сад

44. В книге Бытия 2, 8-14 есть описание и указано местоположение земного рая. Он находится в Эдеме, и его пересекает поток, из которого рождаются четыре реки – из них две известны нам: Тигр и Евфрат, а две неизвестны: Фисон и Геон. Очень трудно, чтобы не сказать – невозможно, перечислить все различные толкования этих стихов; достаточно сказать, что земной рай переносился с Дальнего Востока (Коппенс) на Северный полюс (!) (Уоррен – Грюн) или вообще за пределы земли (Унгнад) [129]

В настоящее время этот вопрос неразрешим и, возможно, не найдет разрешения и в будущем [130].

Ничего невероятного нет в том, что человек на абсолютно первобытной стадии развития цивилизации жил в роскошном саду. Однако, можно указать, что библейский автор и еще больше – католическое Предание рассматривают этот сад, как рай. Ясно, что сад, как таковой, является только скромным коэффициентом счастья, и рассматривать его лучше при свете Предания, как совокупность всего, что может сделать человека счастливым, если считать этот сад также и символом. Подобным образом Иоанн Богослов описывает в 21 главе Апокалипсиса небесный Иерусалим со стенами из всевозможных драгоценных камней, чтобы символически изобразить блаженство избранных, которым они несомненно обязаны причинам куда более высокого порядка.

Кроме того, хотя в месопотамской литературе нет следов земного рая, на какое-то короткое время доступного человеку, однако царство Сидури предстает именно в виде области, в которой произрастают растения из драгоценных камней, приносящие плоды «прекрасные на вид и великолепные на вкус» (ср. те же выражения в Быт 2) [131].

Все это мы говорим не для того, чтобы подвергнуть сомнению реальность сада-рая (ведь прародители должны были жить где-то на земле, и при этом, естественно, пользоваться богатством растительного мира), но чтобы подчеркнуть что, вероятно, по мысли автора сад выступает также в качестве символа, чтобы выразить идею совершенного блаженства первых людей.

Быт. 2-3: Спор о происхождении зла

Как видим, в настоящее время мы можем определить литературный жанр, к которому принадлежат описательные детали библейского рассказа о первородном грехе только на основе (как уже указано в пар. 33) догадок [132]. Но весь рассказ построен таким образом, что если мы признаем переносным значение одного элемента (например, дерева жизни), то это решительно повлияет на толкование смысла остальных деталей.

Цель предшествующих наблюдений только в том, чтобы предложить определенную методику исследования, если дальнейший анализ текста и контекста священной книги и литературы Древнего Востока дадут более обильный материал для изучения.

Догадка – как можно было убедиться – строится всегда и только на анализе второстепенных по значению элементов и ничуть не затрагивает историко-доктринальное ядро. Итак, предположительно мы имеем дело с особым литературным жанром, в котором историческая действительность представлена в форме повествования, составленного при помощи литературных символов.

Тот факт, что эти символы взяты, в частности, из мифологических древневосточных представлений, свидетельствует о полемических намерениях библейского автора, который хочет опровергнуть ошибочные религиозные идеи, используя выразительные средства, присущие самой древневосточной среде.

П. Н. Лохфинк [133] показал в новом свете, как автор 2–3 глав книги Бытия полемически использовал более или менее мифические представления древнего Востока (в действительности, это была философия жизни, выраженная мифологическим языком), и как он применил богословскую схему, с помощью которой мудро соединил эти представления в однородное повествование.

Спор ведется не только о происхождении смерти, о чем мы уже говорили, но и о происхождении зла вообще и зла, присущего человеку. Об этом упоминается и в поэме о Гильгамеше. «Человечество дурно, оно причинит тебе зло» (табл. XI, 210). Спор начинается уже с эпизода сотворения человека, где в качестве единственного элемента, предшествующего этому событию, выступает земная пыль («прах земной»). А согласно поэме «Энума элиш», как мы замечали в параграфе 26, человечество создается из крови убитого бога; это кингу, предводитель мятельных богов, которые пошли войной на других богов, заручившись поддержкой богини Тиамат (первозданное Море). Таким образом, грех впервые обнаруживает себя среди богов, что тонко подметил Лохфинк. На своем совете боги выносят кингу приговор: он должен послужить средством для избавления мира богов от зла. Для этого его убивают, и из его крови (по другим версиям – из крови, смешанной с глиной) создается человечество. Так грех, зародившийся в мире богов, навсегда утвердился в бытии человека, бытии, отданном на произвол всяческого зла и смерти. Люди, еще до того, как они начинают служить богам посредством культа, служили им самим своим существом, принимая в себя зло, изгнанное из мира богов. Это толкование, воспринятое Лохфинком от великого ассириолога Р. Лаба [134], помогает понять ход мыслей автора 2–3 глав книги Бытия, который, желая противопоставить концепции «Энума элиш» свою точку зрения на происхождение зла, в начале представляет сотворение человека как полностью свободное от зла: человек создается из земли; нет никакой крови провинившегося бога; человек сотворяется безгрешным, и это по его воле, а не по воле Создателя зло становится неотъемлемым свойством его натуры.

Богословская схема, предоставившая автору библейского текста ключ для реконструкции бывших при начале мира событий с помощью элементов, бытовавших ранее в восточной среде (божество, создающее человека, божественный Сад, растение жизни, змей, угрожающий человеку, Херувимы, преграждающие доступ к жизни...), по мнению Лохфинка, которое разделяют сегодня многие экзегеты, является «традицией Союза» – исторической и богословской схемой. Она имеет следующий вид:

- 1) Ягве избрал Израиль в Египте и пустыне;
- 2) Он привел его в «землю», чтобы он там жил счастливо;
- 3) Он дал своему народу условия Союза: соблюдать главную заповедь верности Ему одному и другие заповеди;
- 4) Стабильность в «земле» и процветание ставились в зависимость от верности Союзу: Израиль «будет жив», если будет послушным;
- 5) Неверность привлечет к Израилю всевозможные беды и приведет к изгнанию с «земли».

Эта схема, присутствующая в книге Исхода и со всей очевидностью проявляющаяся во Второзаконии, ко времени Давида и Соломона уже была

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org реально пережиты их предками. Именно к эпохе Давида и Соломона обычно относят составление этой части книги Бытия (ягвистская традиция). Любые беды израильского народа всегда были и не могли не быть лишь следствием нарушения Союза-Завета, следствием «греха» как разрыва личных отношений с Богом.

Автор 2–3 глав книги Бытия применяет эту схему к появлению и первым шагам человечества и обнаруживает первопричину зла:

- 1) Ягве создал человека из земной пыли на голой равнине без всяких средств к поддержанию жизни;
- 2) Он привел человека в «сад» для счастливой жизни;
- 3) Он дал ему «заповедь», средство выражения верности Богу;
- 4) Продолжение «жизни» в саду зависит от соблюдения этой заповеди;
- 5) Неверность, свободно выбранная человеком, приводит к всевозможным бедам и изгнанию из «сада».

Аналогия напрашивается, даже если здесь отсутствует слово «Союз», приберегаемое для Синайских событий. Эта аналогия, по-видимому, прямо выражена в словах Второзакония, которые можно отнести и к Адамовой альтернативе, и к Синайскому Союзу-Завету: «Вот я сегодня предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло; ибо я заповедую тебе сегодня, любить Господа, Бога твоего, ходить по путям Его, и исполнять заповеди Его... Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое...; ибо в Нем жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь с клятвой обещал отцам твоим» (Втор. 30, 15–20){9}.

Быт 2–3 – писание мудрых

Мы полагаем, что вынесенное в заголовок утверждение придает завершенность тому, что было сказано в предыдущих параграфах.

Немало экзегетов выдвигало гипотезу, что Быт 2–3 есть писание мудрых. Израильский мыслитель (или мыслители), пытаясь изыскать причину безотрадного состояния, в коем пребывает человечество, нашли эту причину в первородном грехе, нарушившем устройство человеческих судеб, каким оно задумывалось Богом-Творцом в Его плане или замысле. Это давнее событие было восстановлено, «обретено» в «мудром» рассуждении, вызванном к жизни и направляемом верой. Богородство священнописателя (автора или редактора текста) служит нам порукой, что «мудрое» рассуждение попало в цель; первородный грех – реальное событие, которое привело к резкому ухудшению положения человечества и соответствующим печальным последствиям: потере дружеского общения с Богом и связанных с этим общением дарований [135]. Как видим, жанр писания мудрых не исключает исторического смысла (рассказ о событии, реально имевшем место).

Литературный жанр Быт 2–3, таким образом, можно определить как «историческое писание мудрых с использованием символических элементов».

В то же время, нельзя квалифицировать рассказ о сотворении мира и первородном грехе как «миф». Миф, даже в наиболее точном и позитивном смысле, которого придерживаются современные ученые [136], «не историчен», т. е. исключает намерение сообщить о событиях, имевших место в действительности. Можно говорить об использовании языка мифа, заимствованного из литературного обихода еврейского и древневосточного мира, но этот язык обозначает события, имевшие место в действительности и знаменующие собою начало истории спасения [137]. В ягвистском рассказе о грехопадении есть подлинное стремление пусть не создавать историографию в узком смысле слова, но провозгласить нечто, имеющее отношение к истории.

Еще раз мы хотели бы привлечь внимание к отчетливому контрасту между народной простотой рассказа, на стиль которого, возможно, повлияли элементы восточной среды, и великолепным богатством религиозных идей, не имеющим аналога в какой бы то ни было литературе и вне всяких сомнений, почерпнутым автором из божественного Откровения.

Глава V. Толкование Быт. 1–3 и церковное предание

Состояние вопроса

45. При чтении предшествующих страниц, посвященных толкованию первых трех глав книги Бытия, у кого-нибудь может появиться искушение обвинить современных экзегетов в измене традиционному учению Церкви, и даже может случиться так, что еще кто-нибудь злонамеренно предположит, что сама Церковь меняет свое учение из элементарного оппортунизма.

Чтобы устранить это затруднение, напомним, что в учении Отцов Церкви и вообще людей Церкви, следует различать то, что сообщается, как откровенная истина, которую можно пытаться понять глубже, но не изменять, и то, что сообщается, как общее мнение, которого никто не оспаривает, потому что нет повода оспаривать в нем что-либо, поскольку оно не считается обязательным с точки зрения веры.

В наше время все говорят, например, о трех волхвах, но никто не считает, что это число, которого нет в Евангелиях, является истиной веры.

Точно так же ничего удивительного не было бы, если бы все понимали буквально шесть дней творения в то время, когда не было никаких оснований думать иначе. А между тем этого толкования нет в официальных догматических документах (определения, исповедания веры, анафематствования), и никогда в писаниях Отцов Церкви оно не фигурировало в качестве обязательного с точки зрения веры. Тот, кто знаком с патристической литературой, легко может провести разграничительную линию между догматическим учением и общим мнением, обратив внимание на неодинаковое отношение Отцов Церкви к различным вопросам. Когда вопрос касается вероучения, мы видим большое единодушие и твердость позиции всякий раз, как возникает иное мнение. Когда же речь идет просто об общих мнениях, легко видеть, как свободно возникают различные точки зрения даже у величайших Учителей Церкви.

Конечно, по некоторым, сначала менее ясным, доктринальным вопросам единодушие было достигнуто позже, когда и пришли к соответствующим определениям, но этого нельзя отнести к толкованию первых трех глав книги Бытия уже потому, что в них нет догматического содержания.

В подтверждение нашей точки зрения приведем несколько примеров.

Эпоха отцов Церкви

46.1) Сотворение мира в шесть дней толкуется аллегорически уже в Послании Варнавы (15, 4), древнейшем памятнике (96–98 или 117 г.), очень чтимом в ранней Церкви: «Рассмотрите со вниманием, что означают слова окончил в шесть дней. Это значит, что через шесть тысяч лет Господь приведет к окончанию всякую вещь... и почил в седьмой день; это значит: когда Сын Его придет положить конец временам нечестия, судить нечестивых... тогда со славой почиет в седьмой день» [138]. Климент Александрийский (ум. около 215 г.) вводит идею об одновременном творении, в Библии описанном как последовательное, с целью показать, в каком отношении находятся друг к другу все вещи [139]. Это мнение поддержал, в числе других, бл. Августин [140], толкующий аллегорически последовательность и расположение дел шести дней. Ориген (ум. 254), указывая на невозможность существования шести дней в астрономическом смысле прежде сотворения солнца и луны, которые появились только на четвертый день, дает аллегорическое толкование всего рассказа: он устанавливает для отдельных материальных созданий соответствующее число духовных существ [141]. Латинскому средневековью было известно толкование бл. Августина, и св. Фома Аквинский [142] признает его законность: «Первое из этих объяснений, принадлежащее Августину, более тонкое, оно более пригодно для апологии Писания; второе, принадлежащее другим святым, более доступное и больше соответствует поверхностному буквальному смыслу. Впрочем, так как ни одно, ни другое не противоречит истине веры, и контекст согласуется с тем и другим смыслом, чтобы не наносить ущерба ни тому, ни другому, мы поддерживаем оба и приводим доказательства».

Так как в Предании нет единства взглядов на толкование рассказа о сотворении мира, то нельзя считать незаконным новшеством понимание «шести дней», как художественного приема, основанного на более точных сведениях о древних литературах.

2) – Сотворение прародителей не вызвало значительных разногласий, так как

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
древние не видели в этом вопросе особых трудностей, однако, некоторые расхождения все же есть.

Св. Амвросий написал целую книгу о рае, в которой он дает соответствующим фактам довольно смелое аллегорическое толкование: «Многие думают, что рай есть душа человека, в которой взошли ростки добродетели. Человек, поставленный возделывать и охранять рай, есть ум человека, сила которого, по-видимому, возделывает душу... Полевые животные и птицы небесные, приведенные к Адаму, это наши неразумные поступки... Поэтому не нашлось никакого помощника, равного нашему уму, кроме чувства...» [143], Ева, происшедшая от Адама, и есть чувство, которое ум находит близким себе – толкование, восходящее к Филону Александрийскому [144].

При своем обращении бл. Августин извлек пользу из аллегорической экзегезы в стиле святого Амвросия. Драгоценным памятником этого периода Августиновской экзегезы является его «De Genesi contra Manichaeos» («О книге Бытия против манихеев») (390 г.), в котором мы находим любопытное толкование праха земного, из которого был взят Адам. «Излишне разыскивать, из чего Бог сделал тело человека. Может быть, здесь говорится о человеке, как душе и теле, и в таком случае слова «прах земной» весьма пригодны для обозначения смеси из души и тела; как, действительно, вода собирает, пропитывает и задерживает землю, когда образуется грязь, так и душа, оживляя телесное вещество, приводит его в стройное единство и не позволяет ему распасться и рассыпаться» [145].

О сотворении Евы: «Человек внутренним зрением (сон Адама) видит, что в душе есть область рациональная (Адам) и область чувств (Ева), которая должна подчиниться рациональной. Неизвестно, имеет ли библейский рассказ также и объективное значение, т. е. только ли рассказано обо всем в образах, или все было сделано так, чтобы быть образным» [146].

Позже (401–415) бл. Августин изменил способ толкования, но нет сомнения, что, когда он следовал примеру своего учителя Амвросия, он ничуть не рисковал вступить в противоречие с догматической традицией. И в новом толковании, которое он называл «буквальным» («ad litteram»), он пишет слова, которые следует тщательно взвесить: «Не следует думать, как делают некоторые, что человек есть главное творение Бога, ибо об остальных вещах Он сказал и они возникли, тогда как человека Он создал Сам; это так, ибо Он создал его по Своему образу». Он не знает, извлек ли Бог Адама из земли внезапно и взрослым или это происходило также, как сейчас, когда плод созревает положенное время в материнском чреве [147]. Поэтому от библейского антропоморфизма совершенно ничего не остается.

47.3) Качество греха Адама подвергалось разнообразным толкованиям у многих Отцов. Вот некоторые примеры.

По Клименту Александрийскому (ум. около 215) прародители, еще в юности, предвосхитили совершение брака [148].

По св. Григорию Назианзину (ум. 390) дерево греха есть «теория» или созерцание божественных вещей, запрещенное несовершенным, но доступное совершенным [149].

Св. Григорий Нисский (ум. 394) замечает, что в раю в своем привилегированном состоянии прародители не нуждались в материальной пище; дерево жизни есть добро без примеси зла; дерево познания добра и зла есть добро с примесью зла, так как зло есть не что иное, как добро с изъяном. Поэтому оба дерева помещены в одном и том же месте посреди рая: второе это то же первое, которому только чего-то недостает [150].

Подобный способ толкования никогда не отвергался греческой Церковью, о чем свидетельствует утверждение Анастасия Синаита (ок. 640–700), что истинная природа двух райских деревьев совершенно неизвестна и знание ее не является необходимым для Церкви [151]. О том же еще в большей степени свидетельствует тот факт, что аллегорическое толкование значения деревьев было, так сказать, канонизировано в Богословской Сумме св. Иоанна Дама-скина (ум. 750 г.), последнего Отца Церкви и первого греческого богослова. Он принял существование материального рая, как субстрата рая духовного, в котором находился Адам, неподвластный материальным законам питания и размножения. Дерево жизни есть Бог, созерцаемый непосредственно или через творения; дерево познания есть познание самого себя, опасное для

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org тех, кто неопытен в созерцании Бога; или же это материальная и приятная пища, превращающая нас в продукт разложения [152].

Сирийская Церковь имела в лице св. Ефрема (ум. 375) выдающегося сторонника буквального толкования. Однако и в его произведениях, в местах, может быть, принадлежащих другому автору, допускается аллегорическое толкование: в раю текут духовные воды, орошающие духовные деревья [153]. «Если бы наши прародители повиновались заповеди, Бог стал бы для них познанием добра и жизнью, и они возвысились бы до сладости созерцания (теория), которое заключено в дереве жизни, которое есть Бог, единый в трех лицах» [154].

Подобное толкование мы находим и в некоторых высказываниях Иакова Эдесского (ок. 700), собранных в «Цепи» монахом Севере Эдесским (ок. 800), из которых мы процитируем следующие знаменательные слова: «В действительности прародители вообще не видели Бога, Он не говорил с ними словами, не делал для них никаких одежд, ни одевал их, но таково обыкновение св. Писания – описывать действительность, которая неизвестна из опыта, при помощи того, что узнается и выражается в опыте» [155]. Возможно, именно потому, что это пишет семит, он так глубоко прозревает литературные особенности первых глав книги Бытия.

В Западной Церкви мы встречаем толкование св. Амвросия (ум. 397), определенно исключающее буквальный смысл. Он вопрошает, возможно ли, чтобы дьявол находился в раю (земном). И сам отвечает, что это невозможно, но если этот ответ не удовлетворяет, то имеется другое объяснение. Змей есть образ наслаждения; наслаждение искушает чувство, запечатленное в Еве, которая в свою очередь искушает мужа, т. е. разум, запечатленный в Адаме [156]. Когда уже в старости Амвросий писал некоему Сабину, попросившему его дать толкование земного рая, он повторил еще более ясно то же самое толкование [157], подтвердив тем самым, что это его окончательное мнение.

Бл. Августин, комментируя первые главы книги Бытия и возражая манихеям, дает довольно аллегоричное и очень пронизательное толкование. Земной рай есть блаженство человека; дерево жизни – мудрость, дерево познания – свободная воля. Дьявол вошел в рай – если это было некое место – не видимым образом, но через мысли и внушения, и тот факт, что сначала он искушал женщину, отражает психологический процесс, в котором чувство уступает первым, увлекая затем за собой разум (как у св. Амвросия) [158]. Мы уже заметили, что позже Августин отказался от этого объяснения, и дал мудрое буквальное толкование, в котором избегает всякого антропоморфизма и предлагает гениальное разрешение всех трудностей.

Таким образом, оказалось, что все латинские толкования средневековья и нового времени не нашли ничего лучшего, как переписывать объяснения бл. Августина. И это – главная причина, по которой другие объяснения остались почти неизвестными латинскому миру. Однако сам бл. Августин в этом своем творении [159] допускает возможность другого объяснения первого грехопадения. Вот его слова:

«Я знаю, что некоторые держатся следующего мнения: жажда знания добра и зла победила своим нетерпением этих людей и пожелала получить преждевременно то, что по благоразумному замыслу должно было придти к ним позже. Искуситель сделал так, что они, овладев преждевременно тем, что им еще не полагалось иметь, оскорбили Бога; и вот они в наказание были лишены возможности пользоваться тем, чем могли бы пользоваться с выгодой для себя, если бы дождались надлежащего времени, как было угодно Богу. В таком случае, если понимать это дерево не буквально, как настоящее дерево с настоящими плодами, но как образ, то такой взгляд оказался бы соответствующим истинной вере и истине (*habeat exitum aliquem rectae fidei veritatisque probabilem*)».

48.-4) Экзегеза Антиохийской школы. В предшествующих параграфах мы намеренно собрали и сопоставили толкования Отцов Церкви, наиболее отличающиеся друг от друга и часто совсем неправдоподобные, чтобы подчеркнуть отсутствие того единогласия, которое есть закон веры.

Но чтобы отвести обвинения в избирательности и принимая во внимание важность вопроса, мы приведем также соображения представителей Антиохийской школы (IV, V вв.), которым принадлежит особое место среди экзегетов, придерживающихся в максимально возможной степени собственно буквального смысла в толковании первых трех глав книги Бытия.

Особая роль этих Отцов Церкви обусловлена тем, что они не только цитируют определенные места из Библии, поясняя – подобно большинству – что здесь и помыслить нельзя ни о чем, кроме прямого смысла, но вместе с тем и решают вопрос об отношении между рассказом и действительностью, выступая против Оригена и сторонников его метода аллегорического толкования.

Возражая сторонникам аллегорического толкования, они единодушно полагают, что рай Адама находится не на небе, а на земле [160] и отождествляют райские реки с четырьмя величайшими реками известного тогда мира [161], вытекающими из одного источника в Эдеме и затем после долгого пути под землей выходящими на поверхность в четырех различных местах.

Естественно, они утверждают, что райские деревья реальны, отождествляя дерево познания с обыкновенным деревом, которое названо таким таинственным именем, только потому, что дало повод проявиться греху непослушания [162]. По поводу кожаных одежд (Быт 3, 21) они единодушно опровергают идею Оригена, что они обозначают смертное тело прародителей, или же саму подвластность смерти, вошедшую в тела после грехопадения, как думали – во избежание ошибочного мнения о предсуществовании душ – некоторые правоверные поклонники Оригена; но все-таки Антиохийцы не единодушны, когда различным образом толкуют происхождение этих кож [163].

Следует отметить, что, проявляя единодушие в опровержении как аллегории, так и ряда деталей, таких, как упомянутые выше, антиохийцы значительно расходятся в богословском толковании грехопадения.

В самом деле, на главный вопрос: «что изменилось в человеке вследствие грехопадения?» два великих представителя Антиохийской школы, Св. Иоанн Златоуст (ум. 407) и Феодор Мопсуетский (ум. 428), дают два диаметрально противоположных ответа. Первый, соблюдая верность взгляду других великих восточных учителей, не разделяемому, как мы видели, лучшими богословами всех времен, утверждает, что прародители до грехопадения находились в состоянии «ангельском», будучи «непорочными и бессмертными», свободными от природных потребностей [164], так что даже размножение рода человеческого, соответствующее законам физиологии, становится следствием грехопадения [165]. Совершенно противоположного мнения придерживается второй, который уже в связи с другими вопросами отклонялся от традиционного учения, но здесь приблизился к границе ереси, а может быть, и пересек ее, невероятно сокращая дистанцию между состоянием Адама и нашим, и совершенно уничтожая всякое различие между идеальным состоянием человека, каким оно было задумано Богом, и его теперешним состоянием [166].

Держась середины между двумя противоположными мнениями, великий богослов Феодорит Кирский (ум. 457) отдает дань натурализму своего учителя Феодора Мопсуетского, не выводя отсутствие стыдливости у прародителей из их привилегированного положения [167] и настойчиво доказывая, что Бог, предвидя грехопадение, заранее приготовил для человека смертный удел. Об этом свидетельствует, по Феодориту, разделение полов и то, что Адам и Ева не могут обойтись без пищи [168].

Толкование по собственно буквальному смыслу не было прерогативой Антиохийской школы. И другие, как св. Епифан (ум. 403), св. Кирилл Александрийский (ум. 444) и очень глубоко и оригинально бл. Августин (ум. 430) (ср. пар. 47), сознательно примыкали к этому направлению экзегетики.

5) Необходимость в отступлениях от буквального смысла. Опыт Антиохийцев показывает, что даже при самом искреннем желании придерживаться буквального смысла библейского текста, неизбежно приходится несколько отступать от него. Собственный буквальный смысл не всегда возможен, и в некоторых случаях он бессилен выразить догматическое содержание этих мест Библии. Заслуга Антиохийской школы – а позже бл. Августина – заключается в установлении определенных принципов, помогающих избежать, с одной стороны, произвола аллегористов, с другой – наивности приверженцев буквального толкования.

Прежде всего Диодор Тарский (ум. 391), отказываясь от аллегории, разрушающей историческую реальность, выдвигает идею о сосуществовании в библейском рассказе «прагма» (чувственной реальности) и «энигма» (загадки, невидимого, обрисованного темными словами). Так, змей не есть аллегория (в таком случае он не существовал бы, как змей), но реальность («прагма»),

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org которая, однако, в библейском выражении скрывает другую, не выраженную реальность – дьявола. Этот способ скрывать одну вещь под именем другой и есть то, что Диодор называет загадкой [169].

Второй принцип, введенный св. Иоанном Златоустом, назван принципом «снисхождения» («синкатабазис»), и до сих пор находит столь широкое применение, что удостоился упоминания в уже цитированной энциклике «*Divino afflante Spiritu!*». Сам Златоуст так характеризует это снисхождение, комментируя слова Псалма 6, 2 «Господи! Не в ярости Твоей обличай меня, и не во гневе Твоем наказывай меня»: «Это слова снисхождения. В действительности, Бог неподвластен всем этим вещам; Он говорил так для того, чтобы снизить до способа рассуждения материальных лиц. Мы также, говоря с варварами, пользуемся их языком, а когда обращаемся к ребенку, лепечем с ним и, будь мы даже учеными, снисходим к его малости... Так Господь, желая быть доступным для материальных лиц, какими мы являемся, использовал эти выражения. Ибо, говоря с людьми. Он заботился не о Своем достоинстве, но о пользе слушающих» [170].

Этот принцип Златоуст применяет к вопросу о создании тела Адама и даровании ему души [171]; к созданию Евы [172]; к хождению Бога по раю [173], к кожаным одеждам [174] и к выражению Бога: «Вот Адам стал как один из нас» [175].

Таким образом Златоуст ставит на первое место четкое различие между реальностью и литературным выражением реальности и, всегда допуская историческую реальность фактов, о которых говорится в тексте, воздерживается, однако, от точного определения способа, довольствуясь замечанием, что это произошло «способом, достойным Бога».

Из этих примеров видно, что и Антиохийская школа не придерживалась исключительно прямого смысла, но дополнила его симптоматичными уточнениями.

Новейшая эпоха

49. Эта дверь, которую оставили открытой Отцы Церкви, никогда не была закрыта каким-нибудь официальным актом Церкви, и, может быть, никому просто не пришло в голову воспользоваться ею до тех пор, пока в 1897 году о. М.-Ж. Лагранж, действующий в интересах исторической и литературной критики, не переступил решительно ее порог [176].

Это было время горячего обсуждения «*Question Biblique*» [10], и многие шли ложным путем. Лев XIII выступил в 1893 году с энцикликой «*Providentissimus Deus*» и устранил причины якобы имеющего место противоречия между наукой и верой: «Священные писатели не хотели учить о внутреннем строении физических явлений, в котором нет никакой пользы для Спасения: они описывают вещи или метафорическими выражениями, или языком, общепринятым в их эпоху» [177]. Другие проблемы продолжали обсуждаться (ср. пар. 18 и 20).

1909 г.: первый документ Библейской Комиссии

Но 30 июня 1909 года Библейская Комиссия выпустила постановление об историческом характере первых трех глав книги Бытия [178], которое давало ясный ответ на различные вопросы.

Мы убеждены, что толкование, выдвигаемое нами в этой книге, находится в полном соответствии с директивами этого постановления, которое мы пересказываем здесь подробно, только упрощая его стиль.

В этом постановлении прежде всего опровергаются некоторые толкования, стремящиеся свести первые тексты книги Бытия:

- 1) к восточным мифам, просто очищенным от политеизма и приспособленным к еврейской религии;
- 2) к аллегориям или символам религиозных или философских истин, которые не имеют никакого объективного основания в реальном мире (того, что мы называли фактами);
- 3) к легендам, отчасти выдуманым с назидательной и воспитательной целью.

В частности, в постановлении утверждается, что нельзя сомневаться в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
буквальном историческом смысле, когда речь идет о фактах, касающихся основ христианской религии; вот эти факты:

- 1) сотворение всех вещей Богом в начале времен;
- 2) особое сотворение человека;
- 3) создание первой женщины от первого мужчины;
- 4) единство человеческого рода;
- 5) первоначальное блаженство прародителей в состоянии праведности, целомудрия и бессмертия;
- 6) заповедь, данная Богом человеку, чтобы испытать его послушание;
- 7) нарушение божественной заповеди по наущению дьявола в форме (или под видом) змея [179];
- 8) падение прародителей и утрата первоначального состояния невинности;
- 9) обещание грядущего Искупителя.

Это перечень фактов, в реальности которых мы могли убедиться, когда пытались проникнуть в замысел боговдохновенного автора.

Относительно способа в постановлении ничего не говорится. Более того, последние положения самого постановления как будто исключают экзегетическую необходимость таких разысканий. В самом деле, в постановлении читаем:

«Вопрос VII. При писании первой главы книги Бытия священный писатель не имел намерения преподать научное объяснение внутреннего устройства видимых вещей и полное объяснение порядка творения, но скорее (желал) дать своему народу доступное знание, согласно возможностям обычного языка того времени приспособленное к чувствам и пониманию этих людей. Поэтому в его толковании не следует искать непременно и всегда точности научного языка».

«Вопрос V. Не следует принимать всегда и непременно в собственном смысле все отдельные слова или фразы, которые встречаются в этих главах; поэтому разрешается отклоняться от такого смысла, когда сами употребленные выражения кажутся явно неточными или метафорическими, или антропоморфическими, и когда некая причина не позволяет придерживаться собственного смысла, или необходимость принуждает отказаться от него».

«Вопрос IV. При толковании тех мест, которые Отцы и Учители понимают различно, не предлагая чего-то точного и определенного, разрешается принимать и отстаивать то мнение, которое каждому представляется разумно доказуемым, без посягательств на суждение Церкви и при сохранении неприкосновенности веры».

«Вопрос VIII. В названии и различении шести дней, о которых говорится в первой главе Бытия, можно употребить слово «йом» (день) либо в собственном смысле, как день естественный, либо в несобственном смысле для обозначения некоторого отрезка времени, и разрешается свободно обсуждать этот вопрос».

В терминологии этого документа, в остальном очень ясного, находится корень недоразумения. В постановлении говорится, что перечисленные факты следует понимать в буквальном историческом смысле. Можно подумать, что надо считать рассказ об этих фактах составленным в таком историческом жанре, который подразумевает, что все употребленные выражения должны пониматься в буквальном смысле. Действительно, именно таков наш способ писать историю. В результате, после опубликования постановления в учебных заведениях и в общественном мнении все больше стало утверждаться так называемое традиционное толкование, опирающееся, где это возможно, на прямой смысл. Но постановление не узаконивает такое недоразумение. Оно допускает присутствие метафорических, антропоморфических и других выражений, непримиримых с нашим методом писания истории. Более того, оно разрешает исключать из собственного смысла те места, относительно которых мнения Отцов не

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org совпадали, так что, если мы произведем такое исключение, то неизвестно, как определить пределы, до которых мы обязаны с догматической точки зрения держаться так называемого прямого смысла.

Другие документы Магистерия

После того как энциклика «*Divino afflante Spiritu*» (30 сентября 1943 года) побудила ученых к более углубленному исследованию литературных жанров, недоразумение с интерпретацией слов «буквальный исторический смысл» было окончательно устранено посланием Библейской Комиссии кардиналу Эмануэлю К. Сюару, архиепископу Парижскому (одобренным Его Святейшеством 16 января 1948 года).

Вот четкие слова нового документа:

«Довольно темен и сложен вопрос о литературных формах первых одиннадцати глав книги Бытия. Такие литературные формы не соответствуют ни одной из наших классических категорий, и их нельзя рассматривать в свете античных или новейших литературных жанров. Поэтому нельзя ни отрицать, ни отстаивать их историчность в целом, не прилагая к ним ошибочно норм литературного жанра, к которому они не могут принадлежать... Объявляя априори, что эти писания не содержат истории в современном смысле слова, мы легко можем быть поняты так, что они не содержат ее ни в каком смысле тогда как, напротив, они повествуют простым и образным языком, приспособленным к пониманию менее развитых людей, об основных истинах, необходимых для спасения, и в то же время дают доступное описание возникновения рода человеческого и избранного народа» [180].

Энциклика «*Humani generis*» (12 августа 1950 года), осуждая злоупотребления в толковании и применении этого фрагмента письма, нисколько не изменяет его смысла и ограничивается только настойчивым напоминанием о том, что первые одиннадцать глав книги Бытия содержат истинную историю в литературной оболочке и в форме народных сказаний, характерной для древнего Востока:

«Одиннадцать первых глав книги Бытия, хотя, строго говоря, в них не используется тот же исторический метод, который применяют лучшие греческие и латинские авторы или ученые нашего времени, тем не менее принадлежат к историческому жанру в истинном смысле, поэтому экзегетам надлежит глубже изучать и точнее определять этот жанр; эти главы – отмечается также в Послании – простым и образным языком, приспособленным к миропониманию народа, стоящего на нижней ступени цивилизации, сообщают людям важнейшие истины, которые составляют основу нашего спасения, а также содержат народные сказания о происхождении рода человеческого и избранного народа.

Если древние священнописатели взяли что-нибудь из народных сказаний (что можно допустить), то не следует никогда забывать, что они сделали это с помощью божественного вдохновения, которое предохранило их от всякой ошибки в выборе и оценке этих документов. Поэтому народные сказания, внесенные в Св. Писание, никак нельзя ставить в один ряд с мифами или чем-то аналогичным – последние являются больше плодами пылкой фантазии, чем той любви к истине и простоте, которая настолько явно различима в книге Св. Писания, и в том числе Ветхого Завета, что мы должны признать, что наши агиографы безусловно превосходят светских древних писателей» [181].

Догматическая конституция «*Dei Verbum*» «О Божественном Откровении» 1965 г.

Наиболее важные положения Магистерия Церкви от Льва XIII до Пия XII были вновь сформулированы на II Ватиканском Соборе в догматической Конституции «*Dei Verbum*» о Божественном Откровении (18 ноября 1965 г.). Мы уже приводили отдельные фрагменты этого документа, имеющие отношение к нашей теме. Теперь мы повторим и особо выделим моменты, наиболее существенные для заключительных замечаний по теме данной главы.

1) «Книги Писания учат точно, верно и безошибочно истине, которая по воле Божьей была сообщена для нашего спасения в Священных Письменах» (№ 11).

Таким образом, истина Священного Писания находится в плоскости спасения, а не умножения научных знаний. А вот исторические знания хотя бы в известной степени связаны с религиозными истинами. В самом деле, ведь божественный замысел о спасении осуществляется в истории. В Библии нужно распознать настоящую историю, хотя не все есть история, да и сама история, вполне

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org возможно, не укладывается в каноны современной историографии.

2) «действительно, истина предлагается и выражается по-разному и различными способами в текстах исторических или пророческих, или поэтических, или в других видах речи» (№ 12).

Выражение «различными способами в текстах исторических» позволяет с соответствующей осторожностью применять к библейским текстам исторический метод, выявляя в каждом отдельном случае отношение между историческим фактом и критериями, по которым он описывается, а также точкой зрения, на которую ориентировался древний писатель.

3) «Так как Бог говорил в Священном Писании через людей и по человечеству, толкователь Священного Писания, с целью уяснить, что Бог хотел нам сообщить, должен внимательно исследовать, что священные писатели действительно разумели и что Богу было угодно нам открыть через их слова. Чтобы выяснить цель священно писателей, нужно, кроме того, принимать во внимание «литературный жанр»... Нужно обратить внимание и на обычные, прирожденные способы восприятия, выражения, повествования, присущие временам священнописателя, и на те, что были вообще в употреблении в эту эпоху в человеческих взаимоотношениях» (№ 12).

Это и есть критерий, которому мы следовали, работая над этой книгой.

4) «Итак, в Священном Писании без всякого ущерба для истины и святости Господней, открывается нам удивительное снисхождение вечной премудрости... В самом деле, слова Божьи, выраженные че ловеческими языками, уподобились речи человеческой» (№ 13).

Таким образом, Отцы Собора вновь ввели в обиход не только понятие, но и само слово, употреблявшееся св. Иоанном Златоустом, предлагая явно ключ к толкованию Св. Писания, которым неявно уже пользовались Отцы Церкви и экзегеты всех времен.

Все это говорит о том, что в догматических положениях с IV века до наших дней не произошло никаких изменений. Свобода мнений, которой обладали в свое время св. Григорий Нисский, св. Григорий Низианзин, св. Амвросий и бл. Августин, распространяется и на современных ученых, имеющих к тому же то преимущество, что приобретенные к настоящему времени данные о литературах древнего Востока позволяют им приходиться к менее спорным выводам.

Но работа не окончена: «Надо признать, что современные научные данные не позволяют окончательно разрешить все вопросы, которые связаны с этими главами. Принимая это во внимание, следует проявлять терпение, которое есть благоразумие и жизненная мудрость» (из цитированного послания кардиналу Сюару).

Это в особенной степени относится к следующей главе нашей книги, посвященной теме «Доисторические времена и Библия», в связи с которой, на наш взгляд, нерешенных вопросов больше, чем по поводу первых трех глав книги Бытия.

Глава VI. Ветхий Завет и доисторическое время

Доисторические эпохи:

50. Доисторическое время охватывает постепенное развитие судеб человечества, предшествующее изобретению письма и возникновению письменных памятников.

Первые письменные памятники датируются четвертым тысячелетием до Р. Х. Впервые письменность появляется около 3000 года до Р. Х. в Нижней Месопотамии. Это была пиктография, которая вскоре превратилась в идеографию, в конце концов стилизовавшуюся в клинопись. Настоящая история Месопотамии начинается только около 2500 года, в эпоху основателя первой династии Ура, Месаннипадды, так как именно к этому времени относятся первые из дошедших до нас удовлетворительных документов. Иероглифы в Египте также возникают около 3000 г. до Р. Х., и первый царь, о котором имеются исторические сведения, Нармер, живший около 2800 года до Р. Х.

Все, что предшествует этим датам, относится к доисторическому времени.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Здесь мы будем говорить только о доисторическом периоде вообще, пропуская то, что относится к различным народам, у которых иногда этот период продолжался многие века после четвертого тысячелетия, когда в других местах уже в полную силу сиял свет истории.

Доисторическое время, не располагающее, по определению, письменными памятниками, изучается при помощи изысканий, которыми занимаются представители других наук, а именно:

Геологии, которая, исследуя слои земной коры, дает нам сведения об эпохах и смене остатков человеческой цивилизации.

Палеонтологии, которая, изучая ископаемую фауну и флору, рассказывает о среде, в которой жил доисторический человек.

Палеоантропологии, которая, изучая ископаемые останки человека, открывает, каковы были характерные черты древних человеческих рас, и дает сведения об их распространении.

Этнографии, которая, изучая культурные циклы, т. е. центры ареалов распространения различных форм цивилизации отсталых народов, позволяет нам сделать некоторые выводы о цивилизациях доисторической эпохи,

Лингвистики, которая, исследуя близость языков и древнейший общий лексический фонд, позволяет восстановить порядок переселений некоторых народов и их культурный уровень в эпоху начала их разветвлений.

Доисторической археологии, которая занимается непосредственным изучением продуктов доисторической цивилизации и с помощью других наук систематизирует и описывает их.

Как видим, ученые, изучающие доисторический период, часто работают на основании данных, трудно поддающихся толкованию. Поэтому истинные ученые обыкновенно очень осторожны в своих заключениях и очень далеки от той категорической уверенности, которую слишком часто обнаруживают авторы научно-популярных книжек. К сожалению, широкая публика, не имеющая доступа к сухим отчетам специалистов, принуждена довольствоваться дилетантскими изданиями, предназначенными скорее для развития фантазии и «беллетризирующими» науку, чтобы сделать поинтереснее сюжет.

Как бы то ни было, некоторые положения в целом принимаются всеми учеными; основываясь на них, мы можем набросать следующий портрет доисторической эпохи [182].

а) Нижний палеолит

51. Первые следы человеческой цивилизации появляются в первом периоде четвертичной эры, эпохе плейстоцена, или ледниковой, за которой последовала эпоха голоцена, продолжающаяся до сих пор. Плейстоцен характеризуется последовательными наступлениями и отступлениями ледников (ледниковые периоды). Геологи почти единодушно признают существование четырех ледниковых периодов, названных в хронологическом порядке: Гюнц, Миндель, Рисс, Вюрм [183], отделенных друг от друга межледниковыми периодами, из которых второй (Миндель – Рисс) оказывается более долгим, чем остальные. Именно в этом втором межледниковом периоде – средняя температура которого была выше теперешней – появляются первые следы человеческой трудовой деятельности в виде удлиненных и плоских камней, грубо обтесанных в миндалевидной форме («миндалины»). Поэтому этот период назван нижним (от более глубокого слоя) палеолитом (древним каменным веком). Эта материальная культура называется Шелльской или Аббевильской [184], и ее остатки сопровождаются обыкновенно следами фауны, свойственной теплым областям (гиппопотам, носорог Мерка, древний слон). К этому же теплему периоду относится материальная культура, которая употребляет не камни, а осколки камней (Клактонианская). Появление более совершенных миндалин (Ашельская культура) сопровождается понижением температуры, о чем свидетельствует фауна, становящаяся холоднолюбивой (олень, мамонт, трехрогий носорог). Полярный ледяной панцирь опускается до центральных районов Германии, и животные следуют за перемещениями температуры. Это третье большое обледенение (рисское). В эту эпоху культура типа Шелльской и Ашельской распространена в западной и южной Европе, в Сирии и Палестине, в Северной и Южной Африке, в Индии. Только в Китае представлена культура другого

Человекоподобное существо (гуманоид), вызвавшее к жизни эту культуру, получило название *homo erectus*. Было обнаружено относительно немного ископаемых останков этого существа. Среди них – знаменитый Питекантроп (обнаруженный на Яве в 1890 г. и в 1937 г.) и Синантроп (обнаруженный в Чу-ку-тьене, в 40 км от Пекина, между 1926 г. и 1940 г.). По мнению некоторых палеонтологов, этот *homo erectus* (получивший такое имя, потому что ходил прямо, подобно современному человеку) существовал уже 1 300 000 лет назад; примерно за миллион лет он так и не смог в техническом плане продвинуться дальше изготовления миндалин. Огонь он научился сохранять, видимо, около 500 тыс. лет назад. Многие ученые полагают, что это не человек в полном смысле слова, но все более или менее сходятся во мнении, что он прямо или косвенно связан с гуманоидом, от которого и происходит современное человечество. Напомним, что перед этой культурой существовала другая, представленная грубо обработанными булыжниками. По-английски она называется «*pebble-culture*» («культура булыжника»). Ее носителем именуют гуманоида (или догуманоида), обозначенного как *homo habilis*. *Homo habilis* жил на Земле около двух миллионов лет назад, и его принадлежность человеческой семье оспаривается. Его ископаемые останки были обнаружены в Олдувае (Танзания) в 1960 г. [185].

б) Средний Палеолит

Третья межледниковая эпоха, включая и начало последней ледниковой (вюрмской) наполнена произведениями Мустьерской культуры (от Ле Мустье на реке Везере в Дордони, месте первых находок), которая употребляет осколки камня для различных целей и начинает обрабатывать кость. Ее сопровождает в Европе фауна, которая из теплолюбивой становится холоднолюбивой, как видно из сохранившихся в пещерах слоев. Эта культура получает распространение в Европе, Азии, Африке, в виде довольно однородной массы. Раса, производившая предметы этой культуры, хорошо представлена многочисленными останками Неандертальского человека (начиная с местности в западной Германии близ Дюссельдорфа, где в 1856 году были найдены первые останки; в настоящее время мы обладаем останками более восьмидесяти представителей этой расы, которая, как оказывается, была распространена по всей Европе): толстые кости черепа, большие глазные впадины, резко обрисованные надбровные дуги, убегающий назад лоб, продолговатая голова и почти полное отсутствие подбородка. Ископаемые останки, подобные неандертальским, были найдены в Африке (человек из Родезии, найденный в 1921 году), в Палестине (в 1925 и 1931 годах были найдены двенадцать скелетов и два черепа), в северном Ираке и на Яве.

Эти находки позволяют сделать кое-какие выводы относительно духовного уровня человечества этой эпохи: неандерталец оставил следы высшей психической деятельности: это и погребение мертвых, преданных земле с соблюдением определенных правил, и религиозные обычаи, с которыми несомненно связаны особые обряды (в нишах и пещерах было найдено великое множество медвежьих голов, которые все обращены в одну и ту же сторону, и рядом с ними – длинные кости, бедренные и плечевые, и больше никаких других частей скелета). Все это привело к тому, что в наше время неандерталец получил название *homo sapiens*. Он уже существовал 300 тыс. лет назад и исчез около 40 тыс. лет назад. Существовал ли около 40 тыс. лет назад человек нашего типа (*homo sapiens sapiens*)? Один череп этого вида, обнаруженный в Ольмо близ Ареццо в 1867 году вместе с мустьерскими находками как будто дает основание ответить утвердительно. Об этом же свидетельствуют останки человекообразных, обнаруженные в Сванскомбе (Swanscombe) (Англия) и Фонтешваде (Fontchevade) (Франция) и получившие название *praesapiens*.

в) Верхний палеолит

52-в то время, ледяной панцирь продвигается вперед, и альпийские ледники спускаются и вторгаются в долины, происходит странное явление: неандертальская раса исчезает, не оставив потомства, мустьерская культура вымирает повсюду. На Ближнем Востоке уже в мустьерскую эпоху началась эпоха дождей, но еще около 30 тыс. лет назад холоднолюбивая фауна не появилась. Новые племена различных и чрезвычайно разнообразных рас, при этом похожих – все, как одна, на современного человека (*homo sapiens sapiens*), названные по месту найденных ископаемых останков, Гримальди (на западном побережье Лигурийского моря, где в «гроте мальчиков» в 1901 году были найдены два

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org скелета), Кроманьон (близ Эйзи в Дордони, где в 1868 году была сделана первая находка), Предмост (в Моравии), Шанселада (близ Периге в Дордони) и т. д., развивают новый тип работы по камню: Ориньякский (орудия, вытесанные каменными клинками, превосходно обработанная кость, скульптурные изображения человеческих фигур, найденные в пещере Ориньяк в верхнем течении Гаронны при раскопках, начатых в 1861 году). Ареал распространения этого вида гораздо меньше прежних; крайними точками являются: Франция, Палестина, Анатолия, Крым, Южная Россия. Только во Франции на него наслаиваются человек Солютрейский (от Сольотре – Сона и Луара; обладает техникой тончайшего обтесывания камня откалыванием, в форме лаврового листа) и Мадленский (от Мадлен, на правом берегу реки Везере в Дордони; характеризуется орудиями, украшенными резьбой, живописью в пещерах). Перед нами народы, живущие охотой, которые по-видимому занимаются искусством с магическими целями. В Европе распространена растительность, свойственная тундре, и холоднолюбивая фауна. В Северной Африке обнаружены следы своеобразной материальной культуры (Кап-сийской). В других местах еще не найден человек верхнего палеолита, поэтому создается впечатление некоего пробела между мустьерской и неолитической или энеолитической эпохами [186].

г) Мезолит

В Европе климат становится мягче; искусство и материальная культура приходят в упадок (азильская, тарденуазийская культуры). Достаточно общая характеристика: часто встречаются микролиты, маленькие заостренные осколки, которые как будто указывают на широкое употребление стрел, что можно сопоставить с распространением культурного цикла «боевого лука». Действительно, по-видимому, именно этот период вместе с предыдущим был временем, когда сложились первичные культурные циклы с первыми социальными организациями: организованной охотой (тотемный цикл) и земледелием (цикл «мотыги» или «двух классов»).

В самом деле, в мезолите Палестины (Натуфийском) мы находим уже развитое земледелие и уже освоенное приручение собаки. Совершенно первобытные культуры, стоящие в некоторых своих проявлениях даже ниже Палеолита, изгоняются или вытесняются – вплоть до сегодняшнего дня – в более отдаленные и изолированные места, как живые ископаемые, оставшиеся от древнейших времен, когда люди жили только охотой и собиранием плодов (тасманцы, пигмеи, ведда...).

д) Неолит

Неолит продолжается с 6000 до 4000 года до Р. Х. В эту эпоху камень обрабатывают уже не откалыванием, его шлифуют; появляются керамические изделия, совершенствуются земледелие и скотоводство. Начинается неолит уже в послеледниковый период (голоцен, современный нам). В начале голоцена возникает культурный цикл «кочующих пастухов» (номадов), который, распространяясь от центральной Азии до северной Африки, оплодотворяет предшествующие культуры и создает великие ранние цивилизации: Месопотамскую и Египетскую. Мы не знаем, как возникла неолитическая культура; она не является продолжением европейского или палестинского мезолита, а внесена откуда-то извне. В Европе в эту эпоху имеется большое разнообразие расовых типов, так что нельзя сказать, какой расе мы обязаны привнесением неолита. В Палестине уже со времен натуфийской культуры поселилась прасредиземноморская раса, которую мы встретим в эпоху металлов на всем Ближнем Востоке, от Анатолии до Египта, от Сирийского побережья до Иранского плоскогорья, с ответвлениями в Индии [187].

Если мы захотим отыскать на Ближнем Востоке первые признаки неолита (который там значительно менее продолжителен, чем в Европе), то к своему удивлению мы не найдем там чистого неолита вообще. «На Ближнем Востоке металлургия зарождается в очень древние времена, и трудно сказать, насколько раньше или позже зародилась керамика. Конец эпохи мезолита как будто сливается с зарей энеолита. Если неолитом называть переходный этап, то этот термин не обозначает некую обособленную культуру» [188].

е) Энеолит

Начало энеолита – в котором наряду со всеми особенностями культуры неолита появляется обработка меди, что, впрочем, ничего не меняет в неолитической культуре в целом – скрыто во мраке. В Египте, Сирии, Палестине, на Кипре, в Малой Азии, в Эгейском море неолит появляется уже как энеолит. В наиболее

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
древнем пласте Сузы и Ура (Обед), более 4000 лет до Р. Х., обработка меди и производство керамических изделий отличаются с самого начала зрелым уровнем, и до сих пор еще не удалось установить, откуда пришли уже цивилизованные основатели месопотамской культуры. Полагают, что они пришли с севера, а это значит, что колыбель металлургии должна находиться где-то неподалеку от Кавказа.

В Сузе и Уре найдены первые указания на письменность (ту, которая позже станет клинообразной), датируемые, как уже говорилось, примерно 3000 г. Итак, именно здесь начинают загораться первые лучи истории.

ж) Бронза и железо

Бронза (с 3100 г. до Р. Х.) и затем железо (на Востоке около 1200 г. до Р. Х.) оказали глубокое влияние на цивилизацию; но развитие металлургии на Востоке, начиная с энеолита, уже не относится к доисторическому периоду.

Доисторическое время и книга Бытия

52. Эти вводные замечания были нужны, чтобы лучше понять, какие проблемы встают перед читателем глав 4 – 11 книги Бытия. События, о которых там рассказывается, принадлежат к доисторическому времени; естественно поэтому было бы сопоставить содержание книги Бытия и сведения о доисторической эпохе. Надо, однако, заметить, что на основании этих сведений мы можем судить только в общих чертах об уровне цивилизации, достигнутом человечеством в различные эпохи, и у нас нет возможности определять, каковы в точности были те или иные исторические события, касающиеся жизни какого-нибудь народа или лица. Напротив, та часть повествования книги Бытия, которая относится к этим древнейшим временам, свидетельствует о целом ряде фактов, вводя эпизоды, личности, имена, хронологические данные.

Но целью священного текста является не прямо сообщить о техническом и культурном прогрессе, а скорее рассказать о нравственном и религиозном облике упоминаемых лиц и групп людей, и, в частности, показать, что Бог Авраама, с которого начинается в гл. 12 книги Бытия история Израиля, есть и Бог всего человечества, судьбами которого Он управляет с самого начала. В первых 11 главах книги Бытия автор хочет расширить границы священной истории, которая в большей своей части есть история только одного народа, показывая ее на фоне всеобщей истории.

Но если ясен этот религиозный урок и более общий исторический смысл этих глав книги Бытия, то по поводу частностей читатель все же испытывает некоторое недоумение: откуда автор взял тот исторический и литературный материал, которым он пользуется и в чем состоят его истинные намерения в этой связи? Намеревался ли он высказать свое суждение о степени объективности этих деталей, или же ограничился тем, что извлек их из глубины близких ему преданий и воспользовался ими только как художественным приемом? С другой стороны, состояла ли его задача в том, чтобы нарисовать некую общую картину событий, которая бы представляла собой философию или даже теологию истории?

В некоторых случаях, как, например, в рассказе о потопе, эта последняя гипотеза как будто вполне подтверждается тем, что последний составитель использует много источников, не стараясь сгладить противоречия между ними; но на эти вопросы, которые – ставят 4 – 11 главы книги Бытия, невозможно дать общий ответ; необходимо внимательно рассмотреть каждую страницу священного текста, поскольку каждая из них имеет свои особенности.

Если мы желаем добиться конкретного результата в сопоставлении библейских данных и сведений о доисторической эпохе, необходимо было бы сравнить несомненные сведения о доисторическом периоде с безошибочно понятым смыслом библейского текста. Но экзегетика еще далека от твердых выводов относительно подробностей, встречающихся в 4 – 11 главах книги Бытия. Поэтому не будет ничего удивительного, если и наше исследование не внесет окончательной ясности в этот вопрос. К этой части Св. Писания в особенности относится предупреждение Пия XII в энциклике «*Divino afflante Spiritu*»:

«Не было бы оснований удивляться, если бы на тот или другой вопрос оказалось невозможным найти вполне удовлетворительный ответ, так как большей частью приходится иметь дело с вопросами темными и слишком удаленными от нашего времени и нашего опыта, и так как экзегетика, как и

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
другие важные дисциплины может иметь свои таймы, остающиеся недостижимыми для нашего разума и недоступными для всякого человеческого усилия».

Однако экзегет, как говорит тот же Первосвященник в том же послании, не может уклониться от исследования. Эти проблемы слишком интересны и, конечно, недопустимо пренебрегать ими. Они касаются конкретно: древности рода человеческого, прогресса цивилизации, эпохи и географических рамок потопа, вавилонской башни [189].

Древность человеческого рода и библейские генеалогии

53. В доисторической части книги Бытия очень мало говорится о времени до Авраама; потоп является центральным моментом этого рассказа. Чтобы заполнить два пробела – между первыми людьми и потопом и затем между потопом и Авраамом, священный писатель вставляет две генеалогии. В первой, от Адама, первого человека, до Ноя, главы обновленного человечества, десять имен. Во второй, от Сима, сына Ноя, до Авраама, родоначальника еврейской общины, тоже десять имен (Быт 5, 1-32; 11, 10-32). Во всем этом есть, несомненно, какая-то условность, и это побудило ученых исследовать, каким критерием руководствовались древние при составлении генеалогий. Эти изыскания дают возможность придти к следующим выводам:

1) Генеалогия есть литературный жанр, имеющий целью доказать принадлежность индивида к определенному семейному клану. Значение ее чрезвычайно велико в обществах патриархального типа, потому что в них индивид обретает права именно через генеалогию.

В то время как в более сложных обществах, подобных современным, индивид имеет определенные права, поскольку является гражданином определенного государства, в патриархальном обществе – например, у пастухов-номадов – индивид получает свои определенные права, поскольку является сыном или потомком определенного родоначальника. Отсюда проистекает необходимость в документе, устном или письменном, из которого известна его генеалогия.

2) В таком генеалогическом документе могли быть по соображениям краткости и практичности опущены некоторые промежуточные звенья. Это очень легко доказать. Евангелист Матфей (1,8) в генеалогии Иисуса Христа пишет: «Иорам родил Озию»; между Иорамом и Озией пропущены цари Охозия, Иоас и Амазия (ср. 4 Цар 9, 16; 11, 2-21; 14,1). Время, проведенное евреями в Египте, согласно данным книги Исход (12, 40), составляет 430 лет; в генеалогии Моисея, помещенной в той же книге (6, 14 ел.), между Левием, пришедшим в Египет со своим отцом Иаковом, и Моисеем, вождем израильтян, вышедших из Египта, имеется только два звена: Левий, Кааф, Амрам, Моисей. Можно привести много подобных примеров.

3) Пропуск имен мог быть вызван желанием получить символические числа – подобные трем группам по 14 имен в генеалогии Иисуса (Мф 1, 17) – или другие числа, способные помочь запоминанию.

4) Слово «рождать» в генеалогии имеет почти такой же широкий смысл, как и слово сын, которое обозначает генеалогическую непрерывность даже довольно отдаленную (Мессия – сын Давида) и иногда только юридическую. Действительно, «рождать» и передавать права это практически одно и то же. Так, в генеалогии Иисуса Христа евангелист Матфей пишет: «Салафииль родил Зоровавеля» в согласии с тем, что в других местах Библии (Агг 1, 1-2; Езд 3, 2) Зоровавель назван сыном Салафииля. Но, как мы знаем из 1 Пар 2, 17-18, Зоровавель был сыном Федаии, брата Салафииля.

5) Генеалогия можно использовать для того, чтобы резюмировать содержание исторического периода, как, например, в генеалогиях, находящихся в начале книг Паралипоменон, и в Евангелии от Матфея; но она совершенно не может помочь установить хронологию.

Возраст доисторических персонажей Библии

54. Принимая все это во внимание при изучении двух генеалогий патриархов, до и после потопа, мы приходим к следующим выводам:

1) Автор, очевидно, ставит перед собой задачу доказать этими двумя генеалогиями, что Ной является законным наследником обетования, данных Адаму, и его человеческих прав, и что Авраам, соответственно, является

Для этой цели, по мнению некоторых толкователей [190], священнописателю не было необходимости ни узнавать из Откровения два ряда имен, ни стараться определить объективную ценность таких документов; ему было бы достаточно внести в книгу без изменений сохраненные преданием и, вероятно, уже записанные (ср. Быт 5, 1: «вот родословный список Адама...») генеалогические таблицы. Т. е. речь идет о цитате, не скрытой, а совершенно явной, основанной на общеизвестных документах (ср. Пар 18). Автор не собирался брать на себя ответственность за точность цифр, обозначающих возраст патриархов допотопного и послепотопного периода, это видно из того, что в то время как в этих двух генеалогических списках он считает чем-то совершенно обычным появление детей у отцов многовекового возраста, непосредственно после этого, в истории Авраама он настойчиво подчеркивает (Быт 17, 17; 18, 1) чудесный характер рождения Исаака от столетнего отца и девяностолетней матери.

2) Число поколений – 10 до потопы и 10 после него – наталкивает на мысль о систематическом упрощении: 10 пальцев на руках, на 10 основана десятичная система: это очень хорошо помогает запоминанию. Впрочем, с начала второго тысячелетия шумеры тоже, как следует по крайней мере из нескольких памятников, указывали десять имен царей, правивших до потопы [191].

3) Введение символических чисел в некоторые генеалогии дает основание полагать, что и другие данные о возрасте патриархов обоих рядов соответствуют не объективному, а искусственному или символическому счету. Возраст Еноха (365 лет, как число дней в солнечном году) и Ламеха (777 лет) могут служить подтверждением этой гипотезы. Так, сумма лет жизни патриархов от Сима до Ламеха (Авраам не входит в этот ряд) составляет 2996, что, с разницей только на одну единицу, равно $300 \times 9 + 30 \times 9 + 3 \times 9$, т. е. в среднем на каждого приходится 333 года. Подобный прием для получения преднамеренного итога встречается в различных вавилонских таблицах десяти допотопных царей, из которых каждый царствует десятки тысячелетий. Кроме того, надо отметить, что у самаритян числа в этих генеалогиях отличаются от тех, которые содержатся в обычном еврейском тексте и в латинском переводе Св. Иеронима, и явно свидетельствуют об искусственной подгонке. Этот факт подтверждает предположение, что у евреев числа не имели постоянного значения, но, с другой стороны показывает также, что эти числа не были переданы точно, так что, быть может, невозможно основываться на них для того, чтобы установить тот художественный или символический принцип, благодаря которому были выбраны именно они.

Вместе с тем мы вполне допускаем, что эти древние патриархи, при особенно благоприятных условиях, могли жить очень долго, но хотим только отметить, что цифры библейского текста соответствуют, вероятно, критериям, которые ускользают от нас, и что поэтому нельзя сделать точных выводов о продолжительности жизни патриархов.

Возможно также, что, как сказано выше, священный писатель внес в свое повествование обе генеалогии, как цитаты, не вдаваясь в суждение о деталях, с единственным намерением заполнить два пробела в исторической канве своего рассказа.

4) Тот факт, что Сиф в определенном возрасте родил Еноса (Быт 5, 6), может просто означать, что от Сифа родился сын, от которого затем по более или менее длинной генеалогической линии произошел Енос. Это же можно сказать и о других именах. По такой гипотезе 10 имен означают 10 выдающихся моментов в довольно длинной и не обязательно прямолинейной цепи.

5) Две генеалогические таблицы резюмируют содержание двух доисторических периодов, но не могут помочь нам установить нипродолжительность этих периодов, ни, следовательно, возраст человеческого рода. Относительно возраста человечества Библия не дает возможности сделать никаких заключений.

Каким временем датировать происхождение человека?

При обычном подсчете сотворение человека относят примерно к 4000 году до Р. Х. Этого подсчета в Библии нет, он выведен из нее суммированием лет, определенных для каждого патриарха в генеалогиях (берется тот возраст, в котором каждый из них рождал следующего), с прибавлением лет от Авраама до Христа, которые можно высчитать с достаточным приближением. Но из

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org сказанного выше ясно, что такой подсчет вообще неприемлем, ибо совершенно неоправдан, поскольку при этом генеалогические списки принимаются за полные, а цифры – за точные, тогда как в действительности и не предполагается, что они должны быть точными.

Церковь Римского Мартиролога приняла подсчет из греческой Библии 70-ти, которая приводит другие цифры, так что при их сложении получается результат 5199 лет от Адама до Христа. Заметим, что Церковный Магистерий никогда не останавливался на этом вопросе, который вообще выходит за пределы области веры и нравов [192].

Возраст человечества должна установить наука

Установление возраста человечества остается задачей науки. Но это, прежде всего, требует ответа на один предварительный вопрос: кого из гуманоидов мы должны считать действительно человеком? Одни полагают, что только *homo sapiens sapiens* обладал всеми присущими человеку чертами, т. е. способностью формулировать абстрактные и универсальные идеи, языком, пригодным для передачи мысли, склонностью к искусству [193]. Все это, по их мнению, стало реальностью около 30 тыс. лет назад; и действительно, с этого времени культурный прогресс обретает постоянный и стремительный характер, особенно в сравнении с сотнями тысяч лет неподвижности Мустье́рской и предшествующих ей культур.

Однако другие считают, что уже неандерталец (обозначаемый ныне как *homo sapiens*) принадлежал к подлинному человечеству как побочная ветвь того *homo sapiens*, который дал начало современному человечеству [194]. В таком случае возраст человечества уже достигает 300 тыс. лет. Когда в научно-популярной литературе мы читаем, что человек появился миллион (или два миллиона) лет назад, к этим данным нужно подходить с известной осторожностью. Эти числа, на самом деле, относятся к гуманоидам, которые считаются прямыми предками человека, находящимися еще на стадии эволюции и не достигшими порога, за которым человекоподобное существо становится человеком.

Мы не будем касаться вопроса о научной обоснованности чисел, упомянутых немного выше и в параграфах 51 и 52. Между разными авторами могут быть весьма существенные расхождения, но в одном сходятся все исследователи: доказательством того, что человек появился в очень отдаленную эпоху, служит связь между ископаемыми останками человека и следами ледниковых эпох. Как наступление, так и отступление ледников занимало долгое время. Нужно иметь в виду, что ледниковые эпохи сменяли друг друга в среднем каждые 50 тыс. лет; между одним и другим оледенением иногда происходили малые оледенения. Историческая эпоха, в которую мы живем, началась всего лишь спустя несколько тысяч лет после последнего оледенения.

Проблема библейских имен доисторического периода

55. Как бы то ни было, при нынешнем состоянии наших научных знаний, два пробела, заполненные генеалогиями патриархов, подобны огромным пропастям, разверзшимся во мраке доисторического времени. Может возникнуть вопрос, каким образом могли всплыть и сохраниться от забвения в течение тысячелетий имена патриархов. Эта проблема не существует для тех, кто, как мы, поддерживает гипотезу о цитатах, не подтвержденных боговдохновенным автором. Возможно, нет необходимости в особом Откровении, чтобы предположить, что эти имена действительно носили люди, ставшие особенно знаменитыми благодаря каким-то исключительным свершениям. Имена могли стать нарицательными и употребляться последующими поколениями для обозначения этих героев.

Действительно, некоторые из обсуждаемых нами имен являются совершенно экзотическими и принадлежат к какому-то неизвестному языку; другие имеют семитическую форму и, возможно, были переведены или переняты из другого языка. По-видимому, переводились и собственные имена, что видно из единственного случая, поддающегося проверке, имени героя потопа. Это лицо названо в шумерских текстах: Зи-у-суд-ра: «жизнь продленных дней»; в вавилонских текстах имя это звучит, как Утнапиштим руку: «далекий день (= время) жизни»; в Библии имя того же лица – Ноах (Ной), что на семитическом наречии означает, по-видимому, «долгота времени» [195]. Такие наименования указывают на то, что герой потопа уцелел, и нет сомнения, что первоначально они не имели к нему отношения. Это позволяет предполагать, что такой ход рассуждений подходит и для других имен. Каин, каково бы ни было его имя,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org мог быть прозван Qain, т. е. «кузнец», в семитической традиции, так как его потомству приписывался особый талант к ремеслам (Быт 4, 17–22). Так и Авель, каково бы ни было его имя, мог быть назван семитами Хебель, т. е. «дуновение», что указывает на его быстрое исчезновение с земли, или Ибила, по-шумерски «сын наследника», чтобы показать, что он имел право на особое благословение Божие, и это объясняло бы зависть его брата.

Отсюда мы видим, что объективность имен собственных только относительна: они могли быть изменены, или выдуманы, спустя тысячелетия, для обозначения лиц, о которых осталось только слабое воспоминание в связи с каким-нибудь особым событием. Большая часть этих событий неизвестна автору или намеренно им пропущена. Таким образом получился бы голый список искусственно расположенных имен, которым, однако, объективно соответствует генеалогическая линия. А большего боговдохновенному автору, с учетом его целей, и не было нужно.

Прогресс человеческой цивилизации

56. Говоря о прогрессе человечества, мы должны строго различать в нем три стороны: а) интеллектуальную, б) нравственную и религиозную, в) техническую.

Относительно первых двух мы увидим, что наука не может выдвинуть никаких серьезных аргументов против библейской точки зрения о разуме и нравственном чувстве первобытного человека. Что касается третьей, то правильная экзегеза покажет, что библейский рассказ нисколько не претендует на научность.

Разум

Прежде всего поясним, что в этом разделе говорится о человеке в полном смысле слова, о том, которого палеонтологи называют *homo sapiens* и *homo sapiens sapiens*. Первобытные люди, фигурирующие в Библии, находятся на этом уровне. Гуманоиды дочеловеческого уровня (*homo erectus*), хотя и располагаются, согласно эволюционной теории, по своему телесному строению на одной генеалогической линии с человеком, людьми еще не являются. Создатель, очевидно, управлял эволюцией гуманоидов, ведя их постепенно к обретению, помимо человеческого строения тела (скелет и мускулы), такого уровня развития мозга и нервной системы, который мог бы обеспечить осуществление высшей психической деятельности как адекватного орудия духовного начала. Духовное начало по католическому учению создается непосредственно Богом, и Творец мог вдохнуть его в человекоподобное существо, когда психическая деятельность, имеющая материальное происхождение, достигла соответствующей ступени развития. Такова гипотеза или теория, цель которой – примирить веру в Бога-Творца с данными и теориями эволюционного толка. Как мы уже писали (параграф 31), эволюционизм не вступает в противоречие с учением о сотворении человека Богом; его можно трактовать как особым образом представленный творческий акт Бога [196].

После этой преамбулы отметим, что уподобление интеллектуального уровня первых людей уровню людей слабоумных (а некоторые отстаивают такую точку зрения) противоречит учению первых глав книги Бытия, где прародители и их потомки предстают полностью ответственными за свои поступки. У науки вряд ли найдутся аргументы против этого, поскольку речь идет о *homo sapiens*.

1) Размер черепа *homo sapiens* равен, а в некоторых случаях и превосходит соответствующие параметры современных человеческих рас. С другой стороны, не вполне прояснена зависимость между разумом и объемом черепной коробки.

2) Неандертальцы обладали определенной материальной культурой и идеями высшего порядка, проявившимися, как указывалось (пар. 51), в заботе об усопших [197].

3) Не доказано, что предшествующие расы, с грубым и почти животным обликом, являются более древними, чем *homo sapiens*. Наиболее серьезные ученые полагают, что они не были предками современных нам людей. А значит более человекоподобные могли существовать одновременно с ними и даже предшествовать им. Некоторые замечают, что более древние обезьяны менее «звероподобны», чем более поздние [198]. Итак, если более древние обезьяны были (*sit venia verbo!*) более «человечны», чем современные, почему же люди более «зверовидные» должны быть древнее более «человечных»? «Озверение» некоторых черт могло проявиться в каких-нибудь ветвях человеческой семьи,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org как явление вторичного, а не первичного характера, в то время как другие ветви человечества сохранили первичный, т. е. более «человечный» облик до наших дней. Наука не может опровергнуть эту гипотезу; ее даже следовало бы считать доказанной, если бы была бесспорной хронологическая атрибуция черепов сванскомбского, фонтешвадского человека, палестинских неандертальцев (которые обнаруживают черты большей близости к современному типу), ольмского человека [199].

4) Примитивность трудовой деятельности или почти полное отсутствие ее не может служить однозначным показателем интеллектуального уровня первобытного человека. Нельзя рассматривать в одной плоскости интеллектуальный и технический факторы. Первобытный человек может обходиться без дома и орудий, потому что они ему не нужны, но когда он зажигает огонь, он совершает тот же мыслительный процесс, которым пользуется цивилизованный человек, приводя в действие выключатель электрического тока. Мы не более умны, чем наши предки, но располагаем более совершенной техникой. Греческая цивилизация, несмотря на свою отсталую технику, достигла такого развития художественной и философской культуры, что XX век со всеми своими машинами не сумел ни сравниться с ней, ни превзойти ее. Так и итальянский гений эпохи Возрождения ничуть не ниже современного гения, владеющего всеми секретами современной техники.

Еще и в наше время существуют народы, находящиеся на стадии цивилизации каменного века, но имеющие организацию и общество, с мифологией, религиозными песнопениями и сложными обрядами. Все это свидетельствует об известной степени умственной деятельности [200]. И все-таки, если этим народам суждено исчезнуть, после них не останется ничего, кроме какого-нибудь оббитого камня. Что же тогда может сказать наука об истинном умственном уровне древних людей, располагая только грубо обработанными изделиями, оставшимися от каменного века?

Религиозные и нравственные идеи

57. Изучение «культурных циклов» показало, что народы более отсталой материальной культуры (тасманцы, пигмеи...) имеют более чистые религиозные и нравственные представления: монотеизм, моногамию, отсутствие людоедства и человеческих жертвоприношений, понятие о Промысле. Отклонения и искажения религиозного чувства появляются в культурных циклах более сложных, от тотемизма до великих исторических цивилизаций [201].

Эти результаты разрушают миф о религиозном и нравственном прогрессе, столь близкий сердцу мыслителей прошлого века, согласно которому люди постепенно возвысились от мнимого первобытного полового смещения до идеи моногамии, от мнимого первобытного атеизма, анимизма или фетишизма через политеизм до монотеизма и христианской нравственности.

Итак, данные этнографии совпадают с картиной праистории, представленной в Библии. В самом деле, технический прогресс человечества описан в ней, как параллельный религиозному и нравственному регрессу. Поэтому наука должна без особых колебаний признать, что древнейшие люди, еще до палеолита, не имея никакой материальной культуры, обладали сокровищем религиозных и нравственных убеждений, при всей их простоте довольно возвышенных.

Техника и сведения о каинитах [202]

58. Книга Бытия, по-видимому, предполагает, что земледелие и разведение домашнего скота существовали с самого появления человека: «И был Авель пастырь овец; а Каин был земледелец» (Быт 4, 2).

Не стоит, однако, слишком упорно стараться извлечь из этих слов нечто большее, чем простое противопоставление обработки земли и охоты. Здесь мысль выражена развитым языком, свойственным евреям-пастухам, который используется для описания значительно более примитивной стадии цивилизации; до последних этнографических исследований никто не мог иметь о ней прямых сведений, и никто не владел адекватной терминологией для изображения ее реалий. Охота, уже в эпоху еврейских патриархов, принадлежавших к пастушескому циклу, была только дополнением к разведению скота (ср. Быт 25, 27). Впрочем, автор сам дает понять, что в данном случае пользуется условным языком, так как только несколько ниже (Быт 4, 20) говорит о начале пастушества, как особого культурного цикла.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Отметим, кроме того, что эпизод, связанный с Каином, передан автором в форме очень отвлекенной, без каких бы то ни было внешних деталей; он только сообщает эту страшную весть, несомненно переходившую от поколения к поколению через тысячелетия, как проклятие: первый рожденный в мире человек совершил первое убийство.

Боговдохновенный автор сосредоточивает внимание на внутренней драме, разыгравшейся между Каином, Богом и совестью. Чтобы точнее понять смысл последующих стихов, лучше всего следовать за автором в его проникновении в эту внутреннюю драму. Каждый человек должен пройти через испытание: сначала Адам, затем Каин. Он видит, что ему предпочтен младший брат, и в этом его испытание. Не стоит пускаться в ход фантазию, чтобы узнать, каким образом Каин мог узнать о таком предпочтении:

«И призрел Господь на Авеля и на дар его; а на Каина и на дар его не призрел» (Быт 4, 4–5).

На языке Библии слова «Бог, который смотрит» это синоним успеха в начинаниях. Каин удручен и унижен этим ощущением своей второсортности. Боговдохновенный автор не говорит о причинах такого различного отношения к двум братьям со стороны Бога; он только намекает, что оно не было окончательным и что Каину следовало быть добрее и больше доверять Богу:

«И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? почему поникло лице твое? Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? а если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним» (Быт 4, 6–7).

Итак, Каину не предопределено свершить зло: он сознательно действует против своей совести и, став убийцей, борется уже против самой совести: Богу, спрашивающему его, где Авель, братоубийца отвечает:

«Не знаю; разве я сторож брату моему?» (ст. 9).

После того, как Бог проклинает его, он сдается, но только наполовину:

«Наказание мое больше, нежели снести можно. Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле и всякий, кто встретится со мною, убьет меня» (ст. 13, 14).

Что значит это – скрыться от лица Бога, быть проклятым «от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата»? (ст. 11). Что значит – «пошел Каин от лица Господня»? (ст. 16). Очевидно, боговдохновенный автор хочет объяснить, что потомство Каина поселилось далеко от того места, где Господь являл Свое особое благоволение. Это нечто вроде отлучения от Церкви, как бы мы сказали на нашем теперешнем языке, удаление из общества, в котором культ Бога был в почете и куда Бог замыслил в свое время послать спасение. Как раз в связи с разрастанием рода «изгнанных от лица Божия», детей первого убийцы, боговдохновенный автор упоминает о техническом прогрессе человечества. Вот его слова (Быт 4, 16–24):

«И пошел Каин от лица Господня; поселился в земле Нод (бродяжничество), на восток от Едема.

И познал Каин жену свою; и она зачала,

и родила Еноха. И построил он город;

и назвал город по имени сына своего: Енох. (Может быть, здесь нужно исправить: «по собственному имени»; в таком случае строителем окажется Енох).

И родился у Еноха Ирад; Ирад родил Мехиаеля; Мехиаель родил Мафусала; Мафусал родил Ламеха.

И взял себе Ламех две жены: имя одной: Ада (= украшение?), и имя второй: Цилла (Селла = тень?).

Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами.

Имя брату его Иувал; он был отец всех играющих на гусях и свирели.

Цилла также родила Тувалкаина (кузнец) [203], ковача всех орудий из меди и железа.

И сестра Тувалкаина Ноема (изящная).

И сказал Ламех женам своим:

«Ада и Цилла, послушайте голоса моего, жены Ламеховы, внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне (за нанесенную мне рану) и отрока в рану мне (за нанесенный мне ушиб{11}).»

Если за Каина отомстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро».

Эти последние слова дают ключ к пониманию глубокого смысла всего повествования, причины, по которой вообще сообщаются эти доисторические сведения. Знание этой «причины» даст нам возможность лучше оценить намерения автора, когда он рассказывает о технических достижениях.

Каин высказал Богу свой страх перед линчеванием, и Бог в его защиту учредил наказание: «Всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро» (ст. 15). Но его потомки сделали большие успехи, Бог им не нужен; они умеют защитить себя сами, и получше. «За ушиб – убийство! Тот, кто убил бы Каина, получил бы отмщение в семь раз большее; Бог не идет дальше этого, как будто говорит Ламех, но у нас есть средства отомстить за себя в семьдесят раз всемеро. Горе тому, кто нас тронет!» Каин не устоял против испытания неудачей и стал убийцей, «изгнанным от лица Божия»; Каиниты не могут устоять перед испытанием успехом, и становятся дерзкими, «безбожниками».

Технический прогресс человечества сопровождается потерей нравственного чувства

Именно для того, чтобы придти к этому выводу и в то же время показать, что материальный прогресс совершался параллельно с помрачением нравственного чувства, боговдохновенный автор сообщает об успехах техники. Прежде всего он говорит о городе (ст. 17); сыны «скитальца» сосредотачиваются вокруг одного постоянного места. Город (по-еврейски «ир» близко шумерскому «уру») означает первоначально надежное место для защиты от диких зверей, «сторожевой пост» или убежище. Город Еноха мог быть и чем-нибудь меньшим, но автор пользуется языком своего времени.

Далее вводится генеалогия (ст. 18): семь имен от Адама до Ламеха или (от Каина до Тувалкаина) равноценные десяти именам от Адама до Ноя, с таким же отсутствием сведений, позволяющие предполагать, что за ними стоит период огромной продолжительности. Таким образом, мы доходим почти до потопа. В этом месте (ст. 19–23) появляются некоторые сведения: мы находим указания на возникновение пастушества, музыки и металлургии. Но из контекста видно, что автор совсем не собирается излагать, даже в крайне сжатом виде, историю человеческого прогресса. Он хочет объяснить причину, по которой Каиниты бросает вызов Богу и человечеству (ст. 24). Для этого он показывает, что Каиниты достигли богатства, искусства делать жизнь приятной, уверенности в собственной безопасности, которую может дать обладание оружием. Богатство воплощается в стадах, которых становится все больше, и это приводит к необходимости перемещаться в поисках новых пастбищ; впоследствии все будут поступать так, но Каиниты были первыми. Иавал есть отец пастухов-номадов. Музыка – проявление приятной жизни: в богатстве и безопасности Каиниты могут заниматься ею успешнее и прежде других: итак, Иавал был и отцом музыкантов.

Чувство безопасности и дерзость, присущие Каинитам, опираются прежде всего на их талант к изготовлению оружия. Автор говорит о них, как о первых мастерах кузнечного дела. Заметим, что он говорит не об искусстве добывания металлов, но об искусстве их обработки: первое имеет большее значение для истории человеческого прогресса, второе для истории человеческой вражды. Но эти мастера-Каиниты – что они обрабатывали, металл или только камень, или еще что-нибудь? В эпоху автора оружие делали из меди и из железа. Действительно, упоминая о кузнечном деле, священнописатель употребляет слова «медь» и «железо». Но вполне возможно, что мы не имеем права выводить из этого, что автор хочет сообщить об использовании в ту отдаленную эпоху этих металлов. Может быть, он просто воспользовался более передовой терминологией для обозначения устаревших реалий. Быть может, здесь дело

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org вообще не в реалиях, а в словаре, как если бы мы назвали баллисты Юлия Цезаря артиллерией, т. е. не следует переносить в исторический план литературный вопрос [204].

Кроме того, часть ст. 22 явно испорчена, и древние переводчики дополнили его по предполагаемому ими смыслу. В еврейском тексте читаем: «Тувалкаин заостряющий всякую вырезающую (или роющую) медь и железо». Большинство исследователей, сообразно с предшествующим контекстом и находя подтверждение в арамейском переводе (Таргум), исправляют ст. 22 следующим образом: «Тувалкаин, кузнец; он был отцом всякого точильщика (или резчика) меди и железа» [205]. В таком случае остается отцовство каинитов (в указанном выше смысле) по отношению к тем, кто занимается кузнечным ремеслом, независимо от того, работали ли действительно допотопные кузнецы с медью и железом.

Мы можем сделать вывод, что история человеческого прогресса, рассказанная в книге Бытия 4, 2–24, служит религиозной идее и изложена языком народным, а не техническим. Поэтому мы не имеем права опираться на соответствующие термины, чтобы выявить сходство или расхождение с научными данными о доисторическом периоде. С помощью этих терминов мы не в состоянии определить эпоху потопа; поэтому, если нам покажется правдоподобной гипотеза, согласно которой потоп произошел в конце среднего палеолита, мы сможем утверждать, что прогресс допотопных Каинитов не обозначает начала неолита или энеолита (что можно было бы предположить при первом взгляде на употребленные автором выражения), но, вполне возможно, представляет собой только отблеск света, дошедший от них сквозь толщу веков к далеким потомкам; так же точно, как изыскания Леонардо да Винчи не обозначают истинное начало авиации, но являются только гениальным прозрением, оставшимся одиноким.

На самом деле, мы еще не знаем, где и когда начался неолит, так как он предстает перед нами уже «в готовом виде», а не вытекающим из известного нам мезолита (ср. пар. 52). Следовательно, мы не можем и утверждать с уверенностью, что его инкубационный период не восходит к отдаленнейшим временам, к той далекой эпохе, когда Европа жила еще в палеолите [206].

Географические рамки и эпоха потопа

59. Прежде чем рассматривать вопрос, предоставляет ли геология какие-либо сведения, подтверждающие или опровергающие библейский рассказ о потопе, логично было бы изучить внимательно священный текст, чтобы точно установить литературный жанр его и соответственно оценить значение утверждений священнописателя. В следующем параграфе мы проведем более детальный анализ сказания о потопе; здесь мы ограничимся только анализом самого факта грандиозного наводнения, чтобы изучить: а) значение библейского положения о всемирности потопа; б) возможное место этого факта в общей картине праистории [207].

Всемирность потопа

Боговдохновенный автор не раз подчеркивает всемирный характер потопа: он смел все человечество (Быт 6, 7), всех животных (6, 13), все, что есть на земле (6, 17), все живое (7, 4), все, что имело дыхание духа в ноздрях своих (7, 22), и вода покрыла все высокие горы, какие есть под всем небом (7, 19).

Все эти выражения в действительности не так категоричны, как это может показаться на первый взгляд. В библейском языке есть примеры, когда слово «весь» относится к части, которую автор рассматривает, как целое. Говоря о предстоящем вступлении евреев в Палестину, Бог обещает своему народу: «с сего дня Я начну распространять страх и ужас пред тобою на народы под всем небом» (Втор 2, 25). Здесь явно речь идет только о народах различных областей Палестины. Голод во времена Иосифа «был по всей земле и из всех стран приходили покупать хлеб» (Быт 41, 57). Здесь горизонт более обширен, чем в предыдущем примере, но ненамного. Борьба между верными подданными Давида и сторонниками Авессалома распространилась «по лицу земли» (2 Цар 18, 8). Здесь горизонт чрезвычайно узкий: речь идет о части Палестины. Нет недостатка и в других примерах: подобная эластичность языка наблюдается и в Новом Завете, в эпизоде с Пятидесятницей, в котором участвуют люди, принадлежащие «ко всем народам, которые живут под небом» (Деян 2, 5), очевидно, в пределах Римской империи, как видно из следующего затем

Утверждать, что автор, говоря «вся земля», придает этим словам значение, более понятное для нас, значит исказить их смысл: ибо, во-первых, как мы видели, это выражение в библейском языке приобретает эластичность; во-вторых, потому что слова «вся земля» для нас имеют конкретное значение, соответствующее нашим расширившимся с тех пор географическим познаниям, о которых священнописатель даже не подозревал и потому не мог отразить их в своих словах.

Поэтому не следует представлять себе потоп, в результате которого вода поднимается до вершины Эвереста и покрывает весь земной шар от Аляски до Новой Зеландии! Книга Бытия не знает ни Эвереста, ни Новой Зеландии, ни даже земного шара. Поэтому надо исключить географическую всемирность, не столько из-за бесчисленных, сносшибательных чудес, которых она потребовала бы, сколько потому, что она не согласуется с намерениями автора. Но каково же тогда значение библейских слов? Каковы пределы этой всемирности?

60. Есть две группы библеистов. Одни утверждают: истреблены были все люди (антропологическая всемирность) и, следовательно, вся земля, обитаемая в то время людьми и все животные, жившие тогда в этой местности. Действительно, автор изображает потоп, как наказание за поведение людей: животные погибают потому, что находятся в той же местности, и их гибель не раз упоминается, так как добавляет трагическую ноту к грандиозности божественной кары. С этим упоминанием соотносится упоминание о животных, спасенных в ковчеге, очевидно для быстрого заселения затопленных земель.

Относительная всемирность потопа

Другие думают, что автор имел в виду уничтожение не всех людей, а только той части, из которой происходит семья Ноя и соответственно предки избранного народа (относительная антропологическая всемирность). Эта группа ученых подчеркивает следующее:

1) что священный писатель во всей книге Бытия следует системе постепенного сужения своей темы. Это становится ясным, начиная с потопа. Дав список народов, происшедших от Иафета, Хама, Сима (гл. 10), он, предоставляя прочим их собственной судьбе, занимается только одной линией потомков Сима, ведущей через Арфаксада к Фарре (гл. 11). Из сыновей Фарры он выбирает Авраама и совершенно не интересуется остальными, только слегка упомянув о них (гл. 11, 27-32; 2, 1-5). Авраам имел двух сыновей, Измаила и Исаака. Упомянув только в генеалогии о потомстве Измаила (25, 12-18), автор ведет рассказ об Исааке (25, 19); Исаак имел двух сыновей, Исава и Иакова; приведя несколько эпизодов, связанных с двумя патриархами, автор дает длинный список потомков Исава (гл. 36) (который после этого перестает его интересовать) и переходит к истории Иакова и его двенадцати сыновей. Таким образом, горизонт постепенно сужается, пока не доходит в своем охвате до одного народа Израильского. Это художественное построение чудесно и не имеет аналогий ни в каком произведении древнего Востока. Оно показывает, что боговдохновенный автор, прежде чем ограничить сферу своих интересов собственным народом, говорил о всем человечестве, и что Бог Израиля есть Тот же, Кто управляет судьбами вселенной.

Но начинается ли этот процесс отбора только после повествования о потопе или раньше? По мнению некоторых исследователей, автор, упомянув о потомстве Каина, тем самым уже устраняет целую ветвь человечества; можно полагать, что Каиниты больше не появятся на горизонте. Затем упоминается о Сифе и других сыновьях и дочерях Адама (5, 3-4). Другие сыновья и дочери отстраняются и внимание сосредоточивается на одном Сифе. Сиф рождает Еноса и других сыновей и дочерей; последние отстраняются и речь идет только об Еносе. Так продолжается до Ламеха и Ноя. Так к эпохе потопа мы получаем человечество, уже разделенное на ветви, из которых автор выделяет только потомство Сифа или последние его разветвления, среди которых и живут «сыны Божий» (6, 2).

61.2) Другим доказательством может служить хартия народов, следующая за рассказом о потопе (гл. 10). Автор дает здесь список народов земли, устанавливая связь между ними и тремя сыновьями Ноя. Тут более чем где-либо еще в родословиях, слово «сын» имеет неопределенное значение. Действительно, потомки Сима, Хама и Иафета это иногда отдельные личности, чаще народы, иногда даже города. В некоторых случаях говорится о расовой

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org принадлежности, но в других случаях связь может быть чисто внешней, как, например, усвоение одной и той же культуры или продолжение той же гегемонии (коллективный случай юридического потомства). Как бы то ни было, эти имена, числом до семидесяти, многие из которых только в последнее время появились на свет благодаря археологическим раскопкам (достаточно упомянуть Хиттитов, Аморреев и Критян), относятся только к народам Средиземноморья, Малой Азии, Кавказа, Месопотамии, Аравии и Египта. Все это – народы белой расы (Европоиды). Другие не появляются на горизонте священнописателя [208], и потому он не включил их в число охваченных потопом. Действительно, трудно допустить, чтобы он не знал о существовании негров, часто изображавшихся на памятниках Египта, где они использовались в качестве рабов.

Нелегко решить, какой из этих двух гипотез надо отдать предпочтение, так как текст не дает достаточного материала для того, чтобы выносить окончательное суждение. Во всяком случае, основная идея священного писателя остается неприкосновенной при обоих толкованиях, хотя если предположить, что речь идет о полном уничтожении человечества, то это находится в большем согласии с универсалистским фоном глав, предшествующих истории Авраама.

Потоп и праистория

62. Оставив на время текст Св. Писания, мы можем поискать в праистории каких-нибудь указаний, которые помогли бы нам обозначить хронологические рамки потопа. Эта проблема, интересная сама по себе, тесно связана с предыдущим вопросом. В самом деле, потоп, истребляющий все человечество, будет тем более правдоподобен, чем ближе эпоха потопа окажется к моменту возникновения самого человечества.

Если мы рассмотрим схему наиболее достоверных данных праистории, то мы будем поражены тем пробелом, который обнаруживается между средним палеолитом (мустьерская культура и близкие к ней) и новым или верхним палеолитом. Это настолько очевидно, что некоторые итальянские авторы (вслед за У. Реллини) проводят четкую границу между новым палеолитом и средним, называя последний миолитом, присоединяя его к мезолиту, как его первую фазу, и утверждая, кроме того, что он ближе к неолиту, чем к палеолиту [209].

Человек среднего неолита (неандерталец) совершенно исчезает вместе со своей культурой (ср. пар. 51). Куда же он пропал? Люди миолита (верхнего палеолита) принадлежат к другой расе, подобной нашей: они приходят неизвестно откуда и должны занять места обитания людей мустьерского палеолита. Но новые люди заселяют только очень немногие из этих мест. Дж. де Морган [210] первым пришел к заключению, что в конце палеолита (мустьерская эпоха) громадные пространства обезлюдели, и никто больше на них не жил уже до самого неолита. По какой причине? Он предполагает череду катаклизмов, особенно наводнений, к которым привело таяние последнего ледника. Но более поздние авторы находят, что к концу мустьерского периода ледники были в стадии наступления, а не отступления. Они замечают, что ниже линии ледников их наступлению соответствовал период сильных дождей, подробности которого ускользают от нас. Можно предположить, что целые племена, заключенные в пространстве меньшем, чем то, которое охватывали продвигающиеся ледники, и живущие, как все первобытные люди, в долинах, были истреблены наводнениями, вызванными непрерывными дождями. В самом деле, в эту эпоху обширные равнины превратились в озера, такие, как огромное Арало-Каспийское озеро, охватывавшее все Каспийское море, Аральское море и большое пространство вокруг. Получается так, что библейский потоп это только затронувший определенные местности эпизод более общего события, уничтожившего человечество в несколько приемов и практически повсюду [211].

По этой гипотезе эпоха потопа оказывается достаточно отдаленной для того, чтобы впоследствии была возможной расовая дифференциация, даже если допустить, что все люди, за исключением Ноя и его семьи, погибли во время потопа [212].

С другой стороны, даже если не предполагать полного уничтожения человечества – благодаря чему стало бы более понятным последующее развитие цивилизации – проясняются причины трагически всеохватного звучания библейского текста.

Видимо, это действительно была великая трагедия почти на всей населенной

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org людьми территории, даже если в каком-нибудь отдаленном месте кто-то из людей уцелел (нравственная, в какой-то степени относительная всеобщность) и продолжилась жизнь древних человеческих рас, отличных от расы Ноя.

Все это только гипотеза, так как библейский потоп может иметь отношение и к событию, не оставившему никакого геологического следа. Это могло быть, например, большое наводнение, происшедшее в доисторическую эпоху и оставившее неизгладимое воспоминание у потомков жителей пострадавшей местности. В таком случае мы перенеслись бы в эпоху неолита или энеолита, что помогло бы объяснить постройку ковчега, но совершенно исключило бы антропологическую всеобщность. Грандиозно универалистский тон библейского рассказа объяснялся бы впечатлением первых рассказчиков, ничего не знавших об остальном мире, а главное – литературной традицией (ср. пар. 63).

Подробности и смысл библейского потоп

Подробности

63. Теперь естественно будет провести сравнение между восстанавливаемой учеными картиной великих доисторических наводнений и той картиной, которую рисует Библия. Рассказ носит скорее отвлеченный характер: говорится о дождях и наводнениях сообразно языку того времени: «в сей день разверзлись все источники великой бездны, и окна небесные отворились; и лился на землю дождь...» (Быт 7,11–12). Затем говорится о постепенном подъеме и падении уровня воды и об окончательном высыхании земли, и ни о чем больше. Но мы находим и подробности, производящие впечатление слишком мелких, в особенности – продолжительность этапов потоп, о которой сообщается, как бы мы сказали, в форме «бюллетеня», и размеры ковчега Ноя.

Спросим прежде всего, какое отношение может иметь к весьма значительной продолжительности ледникового периода сообщение, что дождь лил в течение 40 дней (7, 12) или что потоп продолжался в целом один солнечный год (с 600-го года Ноя, второго месяца, семнадцатого дня, до 601 года, второго месяца, двадцать седьмого дня: Быт 7, 21; 8, 13–14).

Ответ можно найти в предыдущем параграфе, где было сказано, что библейский потоп представляет собой только частичное отображение этого долгого геологического явления; в данном случае мы наблюдаем его в определенном районе и на определенном этапе.

Для постройки ковчега необходим определенный уровень технических знаний, но это не противоречит такому объяснению. В самом деле, ковчег описывается не как корабль, но как плот, довольно длинный (около 150 метров), узкий (около 25 метров), с низкой по отношению к длине палубой (около 15 метров). Если мы вспомним, что существуют деревья, длина которых превышает и 15 метров высоты ковчега, и 25 метров его ширины, то априорно не кажется невероятным, что людям, может быть, уже наиболее передовым по уровню культуры на Востоке, удалось при большом терпении и за большой срок построить такой огромный плот.

Тем не менее, такие подробности, приведенные в Библии, не следует принимать непременно буквально, чтобы ненароком не приписать автору священной книги категорические утверждения, которых он совершенно не собирался делать.

Какие же цели ставил перед собой священнописатель в рассказе о потопе? Два наблюдения должны нам помочь ответить на этот вопрос:

Первое наблюдение подсказано нам сопоставлением с месопотамской литературой. Мы убеждаемся, что автор не первым рассказывает о потопе; за ним – древнейшая шумерская и вавилонская литературная традиция. Возможно, он незнаком с ее письменными памятниками [213], но, конечно, не может не знать такой знаменитой в Вавилоне традиции, разделявшей доисторические династии на «допотопные» и «послепотопные».

Поэма о Гильгамеше и другие более краткие и фрагментарные документы представляют уже художественно схематизированное и почти «застывшее» в этой форме повествование:

Бел (Энлиль) в совете богов решает послать потоп.

Эа (Энки) открывает это Утнапишти (Зи-у-суд-ра), деля вид, что говорит со

Приказывает построить корабль.

Вести туда всякое семя жизни.

Советует солгать, чтобы не встревожить сограждан

Утнапишти строит корабль, кажется, в шесть или семь дней.

Даются точные размеры корабля.

Праздник завершения работ

Погрузка сокровищ и животных.

Вступление на корабль.

Закрытие дверей.

Описание потопа. Ужас богов.

Продолжительность потопа (6 дней и 6 ночей, или 7 дней и 7 ночей).

Открытие окна.

Последствия потопа.

Приближение к горе Низир (к югу от Армении).

Шестидневная стоянка.

Выпускание птиц (голубя, ласточек, ворона).

Выход из ковчега.

Утнапишти приносит жертву; боги вдыхают ее аромат.

Бел протестует против спасения Утнапишти, но За убеждает его, что он поступил плохо, устроив потоп.

Бел благословляет Утнапишти и его жену, наделяя их бессмертием.

Некоторые эпизоды, набранные курсивом, особенно живописны и придают живость и конкретность рассказу.

Соотношение между месопотамской традицией и библейским рассказом

Если мы сравним это вавилонское предание с библейским рассказом, то найдем существенные различия в религиозном содержании, но одновременно – и значительное сходство в композиции. Из чисто орнаментальных эпизодов священнописатель опускает простодушную уловку бога-покровителя Энки, который разговаривает как бы со стеной, чтобы сказанное услышал Утнапишти, а сам Энки имел бы право потом сказать другим богам, что он не открыл тайну смертным. Боговдохновенный автор не включает в свое повествование и ложь согражданам, как недостойную Бога; не упоминает о празднике по случаю окончания работ, единственной целью которого было удержать в неведении будущих жертв потопа. Не говорит он ничего и об ужасе богов и о досаде Бела, поскольку эти детали не согласуются с учением монотеизма. Но он упоминает об аромате от жертвоприношения Ноя, вдыхаемом Богом (Быт 8, 20–22), закрытие дверей (7, 13), открытие окон (8, 6), и в особенности не пренебрегает числом как художественным приемом. Хорошо, что существуют числа; какие – это не так важно. Вот почему даются точные размеры ковчега; они отличаются от вавилонских, но исполняют ту же роль. Вот семь дней перед потопом (Быт 7, 4) и ряды по семь дней после открытия окна; вот продолжительность дождя (40 дней; гл. 7, 13) и «усиления» воды (150 дней, гл. 7, 24) с «бортовым журналом», содержащим сведения о подъеме и снижении уровня воды (17-II-600; 17-VII-600; 1-X-600; 1-1-601; 27-11-601). Числа здесь значительно крупнее, чем в вавилонском памятнике и сумма получается грандиозная, но разве цель не могла быть одна и та же? Может быть, и здесь следует вести речь не о математике, а о литературе? (ср. пар. 11).

Месопотамская литературная традиция, с которой прямо или косвенно связан библейский рассказ, могла бы натолкнуть на мысль об ином, хотя и тождественном событии, т. е. об одном из наводнений, следы которых археологи обнаружили в Уре, Кише, Уруке или Шуррупаке: такого мнения придерживается, в частности, археолог Андре Парро. Однако, как отмечал о. Де Во и подтверждал Контено, эти наводнения слишком невелики по охвату и следуют одно за другим. Осадки от наводнений, обнаруженные археологами, соответствуют периодическим разливам рек Тигра и Евфрата. Эти явления, как показывают раскопки, не достигают масштабов беспрецедентного стихийного бедствия, а именно такое событие подразумевается шумеро-аккадской и библейской традициями [214].

Литературный анализ библейского рассказа

64. Второе положение вытекает из литературного анализа самого библейского текста. Многие ученые допускают, что в рассказе о потопе встретились и переплелись два сходных, но расходящихся в некоторых деталях повествования.

Даже непосвященный при первом чтении обращает внимание на частые повторы в этом рассказе. Это, как мы видели, соответствует вкусу семитов. Очевидно, мы имеем здесь дело с тем же стилистическим критерием первой главы книги Бытия, по которому формуле повеления или утверждения должна соответствовать формула исполнения, выраженная в тех же терминах (пар. 10 и 23). Этот прием, который так смакуется в других образцах вавилонской поэзии, отсутствует в рассказе о потопе. Библейский же автор ввел его с традиционной схемой в библейский мир, так как он помогает показать, что Ной был непрестанно под водительством Бога.

Приняв это, надо признать, что не все повторы можно удовлетворительно объяснить применением этого литературного приема. В некоторых местах встречаются дважды утверждение и дважды исполнение. Так:

а) б)

повеление взять животных в ковчег: 6, 18-21 7, 2-3
исполнение повеления: 7, 14-16 7, 8-9

Если внимательно рассмотреть эти места, то оказывается, что две формулы пункта а) соответствуют друг другу так же, как две формулы пункта б). Кроме того, б), сообщая тот же факт, что и а), отличается от него, так как упоминает о различии животных нечистых, из которых спасается только одна пара, и чистых, из которых спасаются семь пар.

Из документа а) (Священнический [Р])

Приказание войти в ковчег:

«И поставлю Я завет Мой с тобою: и войдешь в ковчег ты, и сыновья твои, и жена твоя, и жены сынов твоих с тобою.

Введи также в ковчег из всех животных, и от всякой плоти по паре, чтобы они остались с тобою в живых:

Из птиц по роду их, и из скота по роду их, из всех пресмыкающихся по роду их, из всех по паре войдут к тебе, чтобы остались в живых.

А ты возьми себе всякой пищи, какую питаются, и собери к себе; и будет она для тебя и для них пищею.

И сделал Ной все, что повелел ему Элогим».

Исполнение повеления:

«В этот самый день вошел в ковчег Ной, и Сим, Хам и Иафет и жена Ноева, и три жены сынов его с ними;

Они, и все звери по роду их, и всякий скот по роду его, и все гады, пресмыкающиеся по земле, по роду его, и все летающие по роду их, все птицы, все крылатые.

И вошли к Нюю в ковчег по паре.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
И вошедшие мужеский и женский пол всякой плоти вошли, как повелел ему Элогим».

Из документа б) (Ягвистский [J])

Повеление войти в ковчег:

«И сказал Ягве Нюю: войди ты и все семейство твое в ковчег; потому что тебя увидел Я праведным предо Мною в этом роде.

И всякого скота чистого возьми себе по семи, мужеского пола и женского, а из скота нечистого по два, мужеского пола и женского;

Также из птиц небесных по семи, мужеского пола и женского, чтобы сохранить семя по всей земле...

Ной сделал все, что Ягве повелел ему».

Исполнение повеления:

«И вошел Ной, и сыновья его, и жена его, и жены сынов его с ним в ковчег от вод потопа.

И из скотов чистых, и из скотов нечистых, и из птиц и из всех пресмыкающихся по земле.

По паре, мужеского и женского пола, вошли к Нюю в ковчег, как повелел Элогим Нюю».

В нашем переводе, поистине рабски дословном, мы сохранили по мере возможности подлинное содержание оригинала, чтобы облегчить читателю сравнение двух документов.

Впрочем, мы не намереваемся рассматривать все различия. Заметим только, что продолжительность потопа составляет 365 дней в документе, который содержит уже упомянутый «бортовой журнал» и в котором имя Бога Элогим употребляется так же, как оно употреблялось в первой главе книги Бытия. А в другом вставном документе совокупность событий, относящихся к потопу, охватывает 7 + 40 + 7 + 7 + 7 дней. В этом документе используется имя Ягве (Ягвистский документ); он отличается живостью стиля и склонностью к антропоморфизмам, чертами, характерными для 2–4 глав книги Бытия.

Это значит, что автор взял из предания рассказ о потопе, изложенный, согласно традиционной схеме, в двух формах, несколько отличающихся друг от друга; он усвоил его себе в существенных чертах, не придавая значения расхождениям, которые именно поэтому он и сохранил в своем рассказе [215]. Это один из случаев, когда скрытую цитату можно обнаружить (пар. 19). С другой стороны, если, как мы указывали выше, числа, встречающиеся в этом повествовании, могут иметь чисто художественное значение, как, может быть, и другие живописные детали, то понятно, почему боговдохновенный автор не позаботился об их согласовании. Поэтому мы и сказали, что такие подробности следует принимать с осторожностью [216]. Иными словами они не принадлежат к наставлению; это только средство и орнаментальный фон наставления.

Смысл библейского потопа

65. Почему вообще боговдохновенный автор включил это предание в свою картину праистории? Ответ вполне ясен. Именно в этом и проявляется его оригинальность по отношению к вавилонским сказаниям. Это великое истребление человечества есть событие, действительно имевшее место, переданное в сказаниях, более или менее условных по форме. Но каково его значение? Вавилоняне не говорят об этом ясно: может даже показаться, что потоп вызван капризом; как бы то ни было, если и была нужда в наказании, то наказание вышло чрезмерным:

«Как, как ты не подумал и произвел потоп?

Грешник, на него обрушь его грех; виновный, на него пусть падет его вина!

Но освободи (его) прежде чем он будет уничтожен...

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Вместо потопы мог придти лев, чтобы казнить людей... и т. д.» («Гилы-амеш»
XI, 179–184).

В отличие от вавилонян, боговдохновенный автор узнал истинную причину катастрофы. Это было наказание за оказавшееся неискоренимым нравственное падение, не столько всего человечества – отдаленные потомки которого находятся, вероятно, вне горизонта автора-еврея – сколько той его части, которой руководил особый Промысел и которая привлекает особое внимание автора. «Сыны Божьи», т. е. люди [217], предали пороку:

«И было, когда люди начали размножаться на земле, и дочери родились у них; тогда увидели сыны Божий дочерей человеческих, что они прекрасны, и брали себе в жены, какую кто избрал... И увидел Ягве, что велико развращение людей на земле, и что все соображения и помышления сердца их были только зло во всякое время. И раскаялся Ягве, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. И сказал: истреблю с лица земли людей, которых Я сотворил... Ной же обрел благодать перед очами Ягве» (Быт 6, 1–8).

Тянется печальная цепь человеческого падения: Каин совращается с истинного пути перед лицом неудачи, каиниты перед лицом успеха; остаются потомки Сифа; но и они поддаются греху и предаются не только многоженству, но, по-видимому, также блуду и насилию. Все прошли через испытание – как Адам – и никто не смог устоять.

И Бог начинает все сначала с единственным устоявшим: Ноем. Ною тоже предстоит выдержать испытание: он должен поверить в нечто весьма странное и подготовиться к «потопу»: «и сделал Ной все; что повелел ему Бог, так и сделал» (6, 22). «Верю Ной, получив откровение о том, что еще не было видимо, благоговейно приготовил ковчег для спасения дома своего; ею он осудил (весь) мир, и сделался наследником праведности по вере». Так пронизательно поясняет это место автор Послания к Евреям (11,7).

В этом и состоит глубокий смысл потопы. Дабы передать его, не потребовалось, чтобы священный писатель получил в откровении сведения о точных обстоятельствах события. Ему было достаточно придерживаться традиционной схемы, избавленной не от художественных или живописных черт, а от элементов политеизма, искажавших религиозный смысл этой схемы.

Оптимистичность библейского рассказа о потопе

Итак, традиционное повествование о потопе, внесенное Библией в сюжетную канву истории спасения приобрело, как мы видим, новый смысл. Мы имеем в виду богословский и этический урок, который можно сформулировать следующим образом: Бог не безразличен к нравственному злу и наказывает его. Но речь идет не только об этом. Если посмотреть внимательно на финал каждого из двух повествований о потопе – с одной стороны, жертвоприношение Ноя и заключительные слова Ягве (Быт 8, 20–22), и, с другой стороны, благословение Ноя и союз, озаменованный радугой (9, 1–17), мы обнаружим при всем различии выразительных средств, одно утверждение, полное надежды, которое второй Исайя воспроизведет по-своему: «Я поклялся, что воды Ноя не придут более на землю» (Ис 54, 9). В этих словах отражается оптимистический аспект, положительная направленность библейского рассказа о потопе: речь идет не только о справедливом наказании, но (в значительно большей степени) и о возобновлении Божьего благословения и истории спасения. Конечно, оптимизм не относится к поведению человечества. За жертвоприношением Ноя следует рассказ, заключительные слова которого (считается, что эти слова принадлежат ягвистской традиции, той же, что повествовала о первородном грехе), не оставляют места для иллюзий: «Не буду больше проклинать землю за человека, потому что помышление сердца человеческого – зло от юности его» (Быт 8, 21). Оптимизм не по отношению к человеку, который по-прежнему будет идти на поводу у тенденции к эгоизму, насилию, неверию; оптимизм по отношению к Богу, который, равно добрый и сильный, конечно же, может привести людей к конечному спасению. И непрерывный ритм смены времен года, как и зрелище радуги после грозы, будут свидетельствовать о верности Бога этому Его желанию примирить с Собой род человеческий, чтобы утвердить его в истинном величии и счастье.

На этой оптимистической направленности основывается осмысление богословского смысла, придаваемого потопу Новым Заветом. Во-первых, устанавливается связь между потопом и крещением, в котором уничтожается мир греха и возникает новое творение (1 Петр 3,19–21). В этом контексте Ноев

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org ковчег заключающий в себе надежду на будущее, семя нового мира, пророчески символизирует Церковь. Во-вторых, потоп как разрушение-восстановление мира, отображает и удостоверяет тот факт, что на развалинах существующего мира, т. е. одновременно с концом этого мира, Бог утвердит «новые небеса и новую землю, на которых обитает правда» (2 Петр 3,5-7,11-13).

Отметим, что, подхватывая и по-своему интерпретируя общее предание о потопе, боговдохновенный автор создает историю, а не только богословие или мораль, когда намечает главные линии всего пережитого человечеством до времени Авраама. Сами эти линии имеют богословское значение, и нельзя дать им раствориться в аллегории или в притче, не нарушив существенно план автора. Конечно, судя по многим признакам, автор намеревался набросать лишь приблизительную историю этой отдаленной эпохи, пользуясь доступными ему материалами и следуя художественным и литературным критериям своего времени. И все же в этой блестящей попытке написать всемирную историю, которая была сделана в первый раз на Востоке и нигде не повторялась в течение веков, уже различим проницательный взгляд мыслителя, понимающего и объясняющего факты при свете идеи.

Вавилонская башня

66. Тот, кто читает рассказ, содержащийся в книге Бытия 11,1-9, без контекста, склонен дать ему неточное толкование, видя в нем сознательную попытку людей вступить в состязание с Богом, каким-то титаническим усилием достичь неба, а кроме того – сверхъестественное объяснение множественности языков.

На самом же деле, в библейском рассказе говорится о намерении части человечества основать политическое и этническое объединение противно замыслу Бога, который разрушает усилия людей. Для того, чтобы понять это, нужно прежде всего перечитать соответствующий отрывок из Библии:

«Вся земля была едиными устами и одним наречием^[12]. Двинувшись с Востока, они нашли равнину в земле Сеннаар, и поселились там. И сказали друг другу: наделаем кирпичей, и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести. И сказали они: построим себе город и башню, высотою до небес; и сделаем себе имя (или памятник), чтобы нам не рассеяться по лицу всей земли.

И сошел Ягве посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие.

И сказал Ягве: вот, один народ, и один язык у всех; и вот что они начали желать, и теперь, что бы они ни задумали делать, ничто не будет для них недоступным. Сойдем же, и смешаем там язык их, так чтобы один не понимал речи другого.

И рассеял Ягве их оттуда по всей земле; и они перестали строить город.

Поэтому наречено ему имя: Вавилон («Бабел»); потому что там смешал («балал») Ягве язык всей земли, и оттуда рассеял их Ягве по поверхности всей земли» (Быт 11, 1-9).

Для точной оценки этого факта необходимо отметить следующее:

1) Этот эпизод помещен после «хартии народов» в гл. 10, так что эти народы надо представлять себе уже рассеянными «каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (Быт 10, 5-30) и, согласно системе автора, остающимся за пределами его исторического горизонта (пар. 60 сл.). Следовательно, людей, которые пришли в долину Сеннаар, следует признать за одну ветвь человеческой семьи, уже широко распространившейся по миру после потопа и дифференцировавшейся лингвистически. Исследователи, добивающиеся большей точности, хотели бы видеть в них потомство Сима или ту часть его, от которой берет начало родословная линия Авраама (она следует как раз за эпизодом с Вавилонской башней (11,10-32).

2) Обратим внимание на стиль рассказа (ср. пар. 7): несмотря на народную драматичность повествования, которая с явным антропоморфизмом переносится и на Бога, в действительности оно довольно абстрактно и изображает достаточно неопределенную картину без перспективы. В таком рассказе между событиями первого и последнего стиха могут лежать века [218].

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org

3) Выражение «сделать страну или людей одних уст» встречается в царских ассиро-вавилонских надписях и, как правило, означает «дать единство политическое, культурное, экономическое» [219]. Сделать их людьми «одного чувства» [220] было бы точным переводом, дающим слову «уста» значение не столько языка, сколько замысла, намерения. Вавилонская фраза слишком похожа на библейскую: «земля была едиными устами», чтобы не обозначать того же. Но если это выражение метафорично, то в библейском тексте говорится не о языках, а о намерениях. Такой смысл очень хорошо согласуется с контекстом: эти люди хотели сохранить политическое и культурное единство, хотели создать единую большую империю. Недаром рядом с башней они строят «город».

4) Выражение «башня, вершина которой до небес», напоминает многочисленные аналогичные выражения, употребляемые месопотамскими царями, которые хотят таким образом просто упомянуть о том, что они построили высокую башню. Очевидно, здесь имеет место «стандартная» гипербола (подобно нынешнему «небоскребу»), в которой отсутствует особый смысловой оттенок вызова Богу. Скорее, башни («зиккурату»), возвышавшиеся в главных городах Месопотамии и имевшие форму усеченной пирамиды, были храмовыми зданиями и предназначались для религиозных целей. Храм был центром политической и экономической жизни, как видно из тысяч экономических и административных табличек, найденных в архивах храмов вместе с юридическими и историческими текстами. Это удивительно согласуется с тем, что говорится в библейском тексте о намерениях строителей, которые как раз и хотели, возведя эту башню, создать объединяющий центр.

Чтобы дать представление об этом способе мышления и самовыражения, достаточно привести один пример, относящийся к постройке князем и жрецом Гудеа (ок. 2140 г. до Р. Х.) храма Э-нинну, который посвящен богу Нин-Гирсу в Лагаше.

«Мой храм Э-нинну, построенный на небе,

Удел которого есть удел великий, превосходящий все уделы, этот царственный храм поднимет очи далеко.

Когда он, как Им-дугуд (буря) возвысит свой голос, небо затрепещет.

Его ужасное сияние выпрямится в небе, мой храм, его великий ужас сокрушит землю.

Его имя созовет страны с края неба, Маган и Мелукха спустятся со своих гор...». [221]

Боговдохновенный автор явно имеет в виду какую-то из храмовых башен Нижней Месопотамии [222]; все этому соответствует: географическое положение Вавилона, употребление кирпичей и асфальта (ввиду почти полного отсутствия камней в наносной почве), а также важность башни, как ориентира для отдаленных местностей. Может быть, не является простым совпадением факт, что храмовый комплекс Вавилона носит шумерское имя Э-саг-ила: «храм, поднимающий голову», а его храмовая башня называется Э-темен-ан-ки: «храм – основание неба и земли». Но может быть и так, что автор-израильтянин хотел только упомянуть о какой-то древней постройке, которая в далеком прошлом возвышалась в местах, где позднее возвели Э-темен-ан-ки, и смутное воспоминание о которой хранилось в памяти потомков месопотамца Авраама.

Вавилонская башня: замысел человека побежден замыслом Бога

Эти наблюдения проясняют смысл библейского повествования. Мы можем выразить его на нашем современном языке следующим образом:

«Люди, заселившие нижнюю Месопотамию (т. е. те, от которых произойдет позже клан Авраама), ввели там употребление кирпичей в качестве строительного материала. Естественно, они составляли известное единство, этническое или, по крайней мере, культурное. Настало время, когда эти люди решили усилить свое единство, создав политический и одновременно религиозный центр: столицу с храмом. Это воспрепятствовало бы этническому или культурному расчленению, которое им угрожало. Ничто, казалось, не могло помешать их замыслу осуществиться, но Бог не пожелал этого. Он сделал так, что нарушилось единство мысли и культуры, и таким образом, не могло осуществиться политическое единство. Каждая этническая или культурная группа (существовавшая с самого начала или выделившаяся со временем) имела

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org свою особую судьбу. Название города Бабел (Вавилон), которое, как бы его ни толковали, походит на «балал» (смешивать) [223], напоминает именно об этом событии, совершившемся в местности, носящей это имя».

В этом толковании, в сущности, ведущем начало от известного библеиста Шанда [224], не встает вопрос о разделении языков. Действительно, автор говорил об этом разделении раньше (Быт 10, 5–20), как об уже свершившемся факте. Однако, нельзя отрицать, что среди связующих элементов, исчезновение которых повлекло за собой крушение мечты о политическом единстве, единство языка занимало очень важное место. Но каким образом оно исчезло? Не говорится, что это произошло внезапно. Литературные особенности рассказа позволяют предположить, что расслоение объединяющих элементов было вызвано медленно действующими причинами, находившимися под промыслительным руководством Бога.

Как бы то ни было, главная мысль сказания следующая: Бог не пожелал, чтобы попытка объединения, предпринятая этой частью человечества, имела успех. Почему не пожелал? Конечно же, в замысле этих людей присутствовала гордыня; кроме того, башня явно свидетельствует о языческом культе; не есть ли это, в таком случае, наказание? Это не следует однозначно из контекста: скорее, речь идет о видах человека на собственную судьбу, которые не совпали с планами божественного Промысла и потому должны были потерпеть крах.

Священнописатель, вероятно, имел в своем распоряжении сведения и о других эпизодах многотысячелетней истории Месопотамии до Авраама. Если он говорит только о случае с Вавилонской башней, то объясняется это, главным образом, тем, что этот эпизод служит хорошей иллюстрацией к религиозной идее, составляющей ось, вокруг которой вращается богословское толкование истории: даже самые мощные цивилизации распадаются, когда их пути расходятся с божественными планами, о чем пространно свидетельствуют пророки в своих обличениях языческих народов. Именно о земле Вавилонской Иеремия скажет:

«От гнева Господня она станет необитаемой, вся обратится в пустыню» (Иер 50, 13).

Но если мы сосредоточим внимание на непосредственном контексте рассказа, то непременно увидим, что боговдохновенный автор, приводя замысел этих людей: «сделаем себе имя, чтобы нам не рассеяться по лицу всей земли» (11, 4), еще не имел никакого представления о замысле Божьем, который он записал всего несколькими стихами ниже: «я произведу от тебя (от Аврама) великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое... и благословятся в тебе все племена земные» (12, 2–3). Между крушением гигантского вавилонского начинания и призыванием Аврама находится только одно родословие (Быт 11, 10–32), но эти два события явно противопоставляются друг другу. Авраам есть первый камень духовного и видимого здания, которое Бог построил Сам с помощью людей. Оно займет место того здания, которое люди без помощи Бога не смогли и никогда не смогут закончить. Прежде чем сузить границы повествования до осуществления первого этапа божественного плана – создания теократического народа – Библия, обращая взор к будущему, открывает напоследок бесконечный универсалистский горизонт; и это именно то, благодаря чему в этих простых рассказах мы ощущаем мощное влияние божественного вдохновения.

Глава VII. Ветхий Завет и история

Исторические документы и библейский рассказ

67. Повествования о реальных событиях составляют значительную часть Библии, и это не просто некая данность, а также и (по преимуществу) следствие причин принципиального порядка. В самом деле, Библия – книга божественного Откровения, которое не является собранием абстрактных сведений и нравственных предписаний, вырванных из исторического контекста. Оно состоит из вмешательств Бога в ход истории и толкований, которые этим вмешательствам дает слово Божие. Этот вопрос следующим образом освещается в конституции о божественном Откровении II Ватиканского Собора: «Таким образом, невидимый Бог по общению любви Своей, говорит людям, как друзьям и с ними беседует, чтобы приглашать их к общению с Собой и принимать их в это общение. Это домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собой связанными, так что дела, совершаемые Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, содержащуюся в них» [225].

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Поэтому уже в Ветхом Завете появилась в относительно древнюю эпоху самая настоящая историография. Под историографией понимается не простая хроника событий, а рассмотрение событий в свете руководящей идеи философского и религиозного порядка. В Вавилоне и Египте историографии не было, существовали только памятные надписи, анналы и царские летописи. Не было там такой идеи, которая могла бы объединить события и придать смысл череде сведений. В Греции историография возникла благодаря Геродоту, после того, как неоднократные попытки персов завоевать Грецию привели к осознанию различными греческими родами собственного национального и культурного единства, противостоящего культуре «варваров».

Израиль рано осознал себя народом, непохожим на другие, постоянно живущим под водительством Божиим. Поэтому этот народ ощутил потребность записать события прошлого, основополагающие для его существования как народа Божьего, те события, которые прежде передавались устно в племенных преданиях и культовых церемониях. События благоприятные сменялись невзгодами, и размышления над ними рождали необходимость в установлении связи между этими фактами и требованиями, налагаемыми особыми отношениями с Богом – союзом, божественными обетованиями, будущим нации. Иными словами, возникала потребность в написании истории народа, чтобы растолковать смысл этих событий и объяснить, каким образом общенародные бедствия могут оставлять надежду на лучшее будущее.

С этой точки зрения работа историографов была сродни трудам пророков, которыми они и вдохновлялись. Именно поэтому книги Иисуса Навина, Судей и Царств в еврейской Библии числятся среди пророческих книг и называются «Ранние пророки». Эта преимущественно пророческая задача определяет одну из характерных черт библейской историографии, которые отличают ее от современной историографии. Более всего древнего историка заботила та весть, которую он хотел донести до своего народа, а что касается летописных деталей, то он мог обойтись использованием доступных средств информации, со всей их ограниченностью, причем в некоторых случаях он мог следовать схематичному видению фактов в соответствии с особыми критериями. Из документов светской истории нельзя вывести ничего противоречащего библейскому рассказу. Кажущиеся противоречия легко устраняются, как часто случается в исторических исследованиях, если прибегнуть к сопоставлению двух описаний одного и того же факта, излагаемого в двух различных документах с двух различных точек зрения. Такие вопросы рассматриваются подробно в комментариях к отдельным книгам Библии и в научных трудах по истории Израиля [226].

Здесь мы ограничимся несколькими общими замечаниями, которые могут быть полезны читателям Библии для правильной оценки событий. С этой целью мы делим библейскую историю на три периода: 1) эпоха Царей и более поздний период; 2) эпоха от Моисея до Давида; 3) история Патриархов.

Эпоха Царей и более поздний период

Этот исторический период, описанный в книгах Царств, Паралипоменон, Ездры и Неемии, по мнению ученых, описывается авторами священных книг на основании хроник, исторически совершенно достоверных. Эти хроники, часто цитируемые дословно, составлялись главным образом царскими летописцами (или писцами), которым было поручено записывать выдающиеся события царствования. Историческая достоверность этих записей может быть проверена по современным им ассирийским и вавилонским документам, которыми располагает сегодняшний историк. Действительно, в этот период маленький еврейский народ впервые вступил в соприкосновение с великими державами Востока. И поэтому, к удивлению даже тех, кто всегда верил в историчность Библии, в этих клинообразных письменах вдруг ожили и заговорили, после долгих веков забвения, те восточные цари, о которых никогда не переставала говорить Библия:

Тиглат-Паласар (4 Цар 15, 29; 16, 7.10): Тукулш-анал-ешарра III, называемый также вавилонским именем Фул (4 Цар 15, 19): Фулу.

Салманасар (4 Цар 17, 3): Шулману-аширеду V (727–722).

Сеннахерим (4 Цар 18, 13–19, 36): Син-аххе-ерба (705–681).

Мардук Паллади (4 Цар 20, 12): Мирдук-бал-иддина II, царь Вавилона

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org (721–711), впоследствии претендент на вавилонский престол (соперник – Сеннахерим).

Ассархаддон (4 Цар 19, 37; Езд 4, 2): Ашур-ах-иддина (680–669).

Навуходоносор (4 Цар 24–25 сл.): Набу-кудурри-узур II (605–562).

Евилмеродах (4 Цар 25,27): Амел-Мардук (562–560).

В клинописных документах нашлись кроме того имена царей иудейских и израильских с рассказами о событиях, связавших их тем или иным образом с восточными властелинами. И только эти находки дали возможность установить с достоверностью некоторые даты, имеющие отношение к библейским царям:

854 – Салманасар III разбил при Каркаре Бенадада II Дамаскского, союзника Ахава (Ахаббу) Израильского.

842 – Салманасар III получил дань от Иегу (Науа) «сына», т. е. преемника Омри (Хумри)

738 – Тиглатпаласар III получил дань от Менаима (4 Цар 15, 19), царя Самарии (Минихиме Самеринай) и Рецина (Разунну), царя амаскского (4 Цар 16, 5).

733/2 – Тиглатпаласар III получает дань от Ахаза (Иаухази), царя Иудейского (4 Цар 16, 7).

732 – Тиглатпаласар III утверждает Осию (Аусия) преемника Факея (Факаха) на израильском престоле (ср. 4 Цар 17, 1–3).

722/1 – Саргон II завладевает Самарией. В Библии это завоевание и последующее изгнание отнесено к царствованию его предшественника Салманасара V, погибшего во время осады [227].

701 – Сеннахерим осаждают в Иерусалиме Езекию (Хзакиау), царя иудейского (Иаудаи): 4 Цар 18, 13–19, 36.

597 – Навуходоносор опустошает Иерусалим и осуществляет первое насильственное переселение (2 Цар 24, 10–17). Сообщает об этом событии неовавилонская летопись, так называемая Летопись Виземана.

587/6 – Навуходоносор разрушает Иерусалим и осуществляет второе насильственное переселение. Новавилонская летопись обрывается, не дойдя до этого события [228]. Но дату можно установить, потому что еврейские летописцы (4 Цар 25, 8) позаботились обозначить ее сообразно с годами царствования Навуходоносора [229].

Анализ некоторых встречающихся трудностей

68. В историческом плане при изучении этой эпохи определенную трудность представляют собой хронологические данные, связанные с постоянной синхронизацией периодов царствования царей Иудеи и Израиля в 3 и 4 книгах Царств. Эти книги отчасти искажены по вине переписчиков; кроме того, по-видимому, часто употребляются одновременно обе системы подсчета продолжительности царствования (см. прим. 3), так что год смерти царя считается дважды: целиком зачисляется в царствование умершего и целиком – в царствование его преемника. Это объясняется тем, что по представлениям евреев меры времени были нераздельны. Не существовало года или дня, который можно было бы сосчитать абстрактно, не обращая внимания на начало года или дня. Если двенадцать месяцев, или даже меньше, истекали после начала нового года, то они считались не за один год, а за два. Поэтому продолжительность голода, разразившегося во времена Илии (3 Цар 17), исчисляется тремя годами, тогда как на самом деле речь идет только о девятнадцати или двадцати месяцах [230].

Другую трудность, но уже не документально-исторического характера, можно увидеть в многочисленных чудесах, которые по утверждению книги Царств совершили Илия и Елисей. Тот, кто взялся бы отрицать историчность этих рассказов, считая их народными преданиями, не заслуживающими доверия, руководствовался бы не историческим критерием, а философским предрассудком, согласно которому чудо невозможно (см. пар. 72). Поэтому этот предрассудок

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org и следует обсуждать в плане философском. Здесь достаточно отметить, что тот же автор, который сообщает такие достоверные сведения о царях Иудеи и Израиля, перемежает их историей Или и Елисея, второй из которых принимал значительное участие в политической жизни. Если автор заслуживает доверия в первом случае, почему не верить ему во втором? Разве что можно бы было доказать серьезными аргументами, что священнописатель захотел здесь ввести в официальную летопись царства народные рассказы, которые он воспроизводит, не требуя к ним большого доверия.

В этой связи мы должны иметь в виду две отличительные черты так называемой «Девтеронимической» («Второзаконнической») истории» [231]. Первая из этих черт связана с тем, что автор или составитель (именуемый «Девтеронимом» [«Второзаконником»], VI век до н. э.) книг Иисуса Навина, Судей и, применительно к интересующему нас периоду, книг Царств, вставляет в свое повествование более древние документы, причем их историческая ценность различна, поскольку принадлежат они к разным литературным жанрам (это и летописи, составленные при дворе, и народные предания, передаваемые и записываемые в кругах, близких к пророкам). Суть второй отличительной черты в том, что «Девтеронимом» использовал собственные источники, чтобы дать свое толкование истории в свете принципов, утверждаемых во Второзаконии.

Эти отличительные черты побуждают к применению разумной исторической критики: следует одновременно определять литературный жанр используемых источников, и выявлять идеи, введенные в текст Девтеронимом. Это может привести к тому, что некоторые элементы или аспекты исторического повествования растворятся в ярком свете назидательной цели автора. Мы имеем в виду применение критерия, который обязывает экзегета распознавать намерение автора. Подобные критерии применяются для истолкования рассказов о войнах на истребление (см. пар. 100).

Эпоха от Моисея до Давида

69. Для освещения этого периода мы не можем найти вне Библии документов, которые подтверждали бы библейские сведения об отдельных событиях или личностях. В этом нет ничего удивительного. В Египте евреи никого не интересовали, а в Палестине до IX века они общались только с соседними народами, которые не оставили письменных памятников. Это был период упадка: в то время, как Египет теряет сферу своего влияния, все больше изолируясь, восходящая звезда Ассирии еще не воссияла над Средиземноморьем.

Сколько евреев вышло из Египта

Однако история и археология дают возможность довольно точно воспроизвести картину того фона, на котором развивались судьбы Израиля в то время. При таком подходе выясняется, что данные библейские и внебиблейские в основном совпадают. Так, например, автор книги Исход настолько точен в своем рассказе о Египте, что не остается сомнений в его непосредственном знакомстве с жизнью этой страны [232]. Состояние Палестины до еврейского вторжения, как изображает его книга Иисуса Навина, представляется таким же, каким его рисуют знаменитые письма из Тельэль-Амарны (на восточном берегу Нила в Среднем Египте), которые посылали мелкие владетельные князья или палестинские чиновники Аменофису III и IV в XIV веке до Р. Х. Новейшие раскопки пролили свет и на культуру хананеев, и на то, что сообщает нам о ней Библия [233].

Если оставить в стороне характерные чудеса книг Исхода и Иисуса Навина, на которых мы остановимся в следующей главе (см. пар. 76–79), то единственное серьезное затруднение, относящееся к этому историческому периоду, это слишком большое количество людей, засвидетельствованное переписями населения.

Евреев, вышедших из Египта, не должно быть очень много, так как сказано, что этот народ был меньше других (Втор 7, 1, 17; 9, 1) и не мог сразу завладеть всей Палестиной (Исх 23, 29). Однако, по результатам переписи, приведенным в книге Чисел 1; 2; 26, получается около 600 тыс. воинов, что дало бы общее число до трех миллионов человек. Многие комментаторы предполагают, что цифры были увеличены переписчиками. Нам же более обоснованным кажется следующее объяснение: евреи считали не всех, а только мужчин, способных носить оружие. Но в книге Чисел приводится не эта цифра, а приблизительное количество всего народа: число переписанных умножается на пять, и поэтому в число 600 тыс. входит весь народ, вышедший из Египта

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org [234]. То же самое надо сказать по поводу переписи, произведенной Давидом (2 Цар 24), которая дает общую цифру 1300 тыс. «способных носить оружие». В действительности эта цифра означает количество всех граждан, на основании которого можно было высчитать количество мужчин, способных носить оружие, державшееся по стратегическим соображениям в тайне. Во всяком случае, тот факт, что в параллельном рассказе 1 Пар 21, 5 указаны иные результаты той же самой переписи, требует от нас осторожности по отношению к этим цифрам, быть может, просто переписанным с ошибками. Действительно, как гласит любой учебник по Введению в библеистику [235], божественный Промысел, в главном сохранивший в целости священные книги в течение веков, не препятствовал тому, чтобы при бесчисленных переписываниях текстов в них вкрались случайные ошибки или даже намеренные искажения, затрагивающие нечто не слишком важное: географические имена, генеалогические списки, числа, небольшие пояснительные вставки. Поэтому и существуют различные варианты, которые текстолог должен просеять, чтобы по возможности вернуть тексту первоначальную форму.

История патриархов

70. В достоверности событий эпохи патриархов также нельзя убедиться непосредственно по относящимся к тому же времени внебиблейским документам. В Библии говорится о событиях в одной семье или в одном маленьком клане, которые не представляли никакого интереса для великих держав Востока. Кроме того, об этом периоде истории Египта (Среднее Царство) вообще известно очень немного, а к тому же, в официальных, чрезвычайно изысканных надписях, всегда все внимание сосредоточено на фараоне: для фигур второстепенных нет места. Следовательно, нельзя ожидать, чтобы такое лицо, как Иосиф, оставило след в египетских памятниках. Однако, в нравах и обычаях патриархов мы находим общее подтверждение историчности этих фактов. Мы видим, например, что в брачных обычаях они следуют нормам, сходным с древними законами Ассирии или с кодексом Хаммурапи. Если рассказ, написанный спустя много веков, верен в таких подробностях, он будет по аналогии верен и там, где его нельзя проверить документами.

Последние археологические раскопки и открытия, в частности, в Нузу (Йорган Тепе, с 1925 по 1931 г.) и в Мари (Телль-Харири, с 1933 по 1939 г. и с окончания войны до сих пор) дали возможность лучше определить место патриархов среди народов Среднего Востока во втором тысячелетии. Результаты еще не полны, так как ожидается опубликование множества документов [236].

Обратим внимание на некую двойственность в образе жизни клана патриархов. С одной стороны, они сохраняют следы долгой традиции кочевничества: жизнь в шатрах, поиски колодцев, периодические перемещения со стадами овец на новые пастбища, забота о сохранении чистоты крови (Быт 24, 3-4; 28, 1), чувство братской связи с группами общего происхождения (Быт 14, 14-15), чувство коллективной ответственности (Быт 34, 25-26). С другой стороны, их поведение в юридических вопросах обнаруживает несомненные точки соприкосновения, судя по всему, не столько с кодексом Хаммурапи, сколько с юридическими документами оседлых племен, населявших в первой половине второго тысячелетия до Р. Х. северные районы Месопотамии.

Все это соответствует положению Палестины в XIX-XVIII веках, когда по городам распространялись оседлые группы, пришедшие с Севера, в частности Гурриты (еврейское «Хорим», Быт 14, 6; 36, 29; Втор 2, 12; в других местах они обычно именуется Хиттитами), и в то же время оставалось свободное место для прохода и пребывания полукочевников, подобных тем, которые часто упоминаются в документах под различными именами (Ахламу, Хабири), как беспокойный элемент. Эти племена бродили на границе сиро-аравийской пустыни от Мари, вдоль Ефрата, то Харрана, распространяясь на юг к Дамаску, предки тех, кто позже стали известны как «арамеяне». Как раз в Араме Нахора («арамеяне из Месопотамии») (Быт 24, 10) близ Харрана жили родственники Авраама, и «праотец израильтян» был наречен «странствующим Арамеянином» (Втор 26, 5). Имена Авраама и Исаака действительно, были распространены среди людей, живших в этих краях в первой половине второго тысячелетия до Р. Х., и не раз затем они повторяются в клинописных документах, между тем как у израильтян они остаются только именами древних патриархов и начинают употребляться как личные имена только после Вавилонского плена.

Несостоятельность воззрений многих историков на историю патриархов

Эти и другие подобные наблюдения лишают всякого правдоподобия мнение

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org многочисленных библеистов, начиная с Ю. Вельгаузена (1876) до наших дней, согласно которому рассказы о деяниях патриархов это просто народные легенды, записанные не раньше IX века до Р. Х. В таком случае мы столкнулись бы с бессмысленным явлением: получается, что в самый разгар оседлой и монархической эпохи еврейский народ, очевидно незнакомый с археологией, сумел воссоздать культурную и социальную среду, совершенно непохожую на современную, чтобы вставить в нее легендарные приключения своих предполагаемых предков! Однако известно, что народная психология, даже передавая факты, действительно имевшие место в древности, не может избежать анахронизма и непременно придает им характерные черты более нового времени, единственного, известного самому народу. Народ не может создать силой собственного воображения среду, отличную от своей. Итак, если в рассказах о праотцах представлена культурная среда полукочевников второго тысячелетия, то связано это с тем, что эти рассказы передавались от поколения к поколению с такой неукоснительной точностью, что они сохранились в первоизданном виде, несмотря даже на коренное изменение типа цивилизации, совершившееся с переходом израильских племен к оседлости.

Может возникнуть вопрос, а возможна ли вообще передача такой богатой подробностями истории на протяжении немалого отрезка времени, который отделяет XIX в. (по другим данным – XVIII в.), эпоху Авраама, от XIII в. вероятной эпохи Исхода. Заметим, что эта эпоха на Востоке полностью освещена историей, от нее до нас дошло значительное количество документов. Кроме того, в устном предании при благоприятных – как это и было в данном случае – обстоятельствах многие факты могли передаваться без изменения на протяжении веков, как семейное наследие, связанное с самой религией клана Авраама. Пользование памятью было вообще чрезвычайно развито на Востоке. Достаточно указать на то, что уже значительно позднее, в VII веке до Р. Х. Коран был вверен не бумаге, но памяти лиц, которым специально было поручено помнить и повторять его. Так что, если даже живостью некоторых деталей рассказ обязан не устойчивости предания, а искусству повествования, как думают некоторые авторы [237], это не может уменьшить историчность фактов. Заметим все-таки, что однообразие уклада патриархальной жизни, и в наше время свойственной части бедуинов [238], достаточно объясняет, как могли запомниться столь живописные подробности (ср. Быт 24).

Библейская история патриархов правдоподобна и объективна

История патриархов сама по себе вполне правдоподобна и не обнаруживает следов легендарных дополнений. Патриархи совсем не идеализированы: часто они предстают перед читателем в ситуациях, выставляющих их в довольно неблагоприятном свете. Авраам женится на дочери своего отца (Быт 20, 12), а Иаков на двух сестрах (29, 23–28), что впоследствии было запрещено израильтянам (Лев 18, 9, 18). Сарра оказывается ревнивой и жестокой по отношению к Агари, которую защищает ангел Господень (Быт 16, 6–7; 21, 10–21). Об Исааке говорится очень мало: значит, предание не имело о нем достоверных данных и не сообщало вымышленных. Иаков описан со всеми его недостатками и невзгодами: ложь старику отцу, предпочтение, отдаваемое Рахили и Иосифу, приводят к целому ряду домашних неурядиц. Исаав, родоначальник ненавистного Едома, описывается, напротив, весьма сочувственно (гл. 22). Рувим теряет право первородства за кровосмешение (Быт 49, 4). Симеон и Левий порицаются за жестокость и убийство (Быт 49, 6–7; 4, 25–30), а все-таки Левий становится родоначальником колена священников. Иуда, родоначальник первенствующего колена, вел жизнь, достойную порицания (38, 1418). Возможно ли, чтобы израильтяне более позднего времени выдумали себе таких малопочтенных предков?

Это беспристрастие является одной из наиболее оригинальных черт, характеризующих всю библейскую историю. Она часто кажется историей, направленной против Израиля, – в таком неблагоприятном свете предстают провинности отдельных людей и всего народа. И все-таки она написана не врагами, а израильтянами. Это не творение какого-то одинокого пессимиста: сколько рук и сколько веков сотрудничали в создании этого произведения: поэты и законодатели, летописцы и пророки. Когда мы читаем летописи месопотамских и египетских государей, мы находим только похвалы правителям, восторг народа, бесконечные победы, совсем как в некоторых военных сводках. Когда же мы читаем историю израильтян, то перед нами только страдающие люди, даже если их имена – Самсон и Соломон, народ "жестоковыйный", переносящий бедствие за бедствием. И вспоминаются слова Бога, приведенные во Втор 31, 26: "Возьмите сию книгу закона, положите ее одесную ковчега завета Господа Бога вашего и она там будет свидетельством против тебя".

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Кроме писателей-евреев, есть Другой Некто, строгий и беспристрастный. Он написал без лести обвинительный документ против тех, кого любил.

В рассказе, в сущности, о вполне обычных обстоятельствах жизни патриархов не встречается и та любовь к чудесам, которую считают отличительной чертой народных легенд. Только явления Бога занимают там почетное место, но они или совершенно отвлечены, так что читатель не может восстановить их черты, или совсем просты, как посещение трех ангелов в Быт 18.

Помещенные выше соображения о достоверности рассказов о патриархах носят общий характер. Данные археологии убедили нас в том, что эпизоды, запечатленные в книге Бытия, уходят корнями в очень далекое прошлое – в бронзовый век, и не могут являться позднейшими реконструкциями. В то же время эти научные данные усложнили проблему поиска тех преданий, которые стоят за письменными рассказами, слившимися воедино в окончательном тексте книги Бытия. Сейчас уже ни у кого не вызывает сомнений, что этот текст – своего рода инкрустация составителя, использовавшего различные уже написанные и частично параллельные рассказы. Но отличить эти документы один от другого, иногда с большим трудом, это значит только сделать первый шаг в работе по выявлению предшествующих, долитературных, т. е. устных этапов существования отдельных эпизодов, а также по сличению различных трактовок одного и того же эпизода в параллельных документах. Конечно, археология помогает, находя соответствия между некоторыми установлениями, формами мысли, литературными схемами (например, спор о первородстве, наследник, рожденный от бесплодной, оракул или благословение, определяющее будущее, вражда между братьями) и той или иной культурой примерно середины второго тысячелетия до Р. Х. И все же мы далеки от решения всех этих проблем. Иногда даже создается впечатление, что авторы окончательной редакции точно передали и переписали повествования о событиях и подробностях, изначального смысла которых они не понимали, а мы теперь, похоже, начинаем понимать, опять же благодаря археологии и литературным памятникам, обнаруженным в ходе раскопок [239].

Авраам – орудие Провидения для всеобщего признания единого Бога

71. Впрочем, только этим таинственным общением с Богом первых предков израильтян можно объяснить достигнутый избранным народом уровень. Те, кто, отказываясь верить библейским рассказам, думают найти это объяснение в религиозном гении пророков, не принимают во внимание огромные трудности, с которыми столкнулись бы эти замечательные люди в борьбе с застарелыми суевериями народа, если бы не могли сослаться на более древнюю традицию. С их смертью суеверие продолжало бы торжествовать в Израиле, как везде [240].

Но, как мы видим из книги Бытия, божественное Провидение пошло по пути очень простому и эффективному. Бог обеспечил Себе верность одного человека, еще бездетную, освободил его от уз прошлого, удалив его из родного клана, и пожелал, чтобы он считал Его «своим Богом». После этого сыновья и сыновья сыновей должны были наследовать от этого наделенного особыми привилегиями человека вместе с кровью также и едственное в мире религиозное достояние [241].

По мере того, как клан Авраама расширялся и двенадцать семей сыновей Иакова разрастались естественным образом, увеличивалось и число монотеистов. Таким образом, монотеизм, как бы украдкой вошедший в мировую историю, оказался национальным достоянием, самым драгоценным и самым бесспорным – несмотря на частые отпадения – целого народа. Только на такой традиционной основе можно постигнуть организационную структуру, созданную Моисеем, и проповедь пророков. Так Бог вселенной, не отказываясь от того, чтобы его признавали таковым, снизошел до того, чтобы его называли и считали Богом Авраама, Исаака и Иакова; Богом маленького клана полукочевников, затем – национальным Богом одного из народов Среднего Востока. И этот народ стал как бы Его генеральным штабом, на перекрестке Азии и Африки, омываемом Средиземным морем, для духовного завоевания человечества.

Глава VIII. Чудеса в Ветхом Завете

Общие замечания. Существование чудес в Ветхом Завете

72. В книгах Ветхого Завета излагаются необыкновенные события, намеренно представленные, как чудесные: это бесспорно. Поэтому католическая экзегетика, основываясь на всем Предании Церкви, заключает, что речь идет

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org об истинных чудесах, по крайней мере в тех случаях, в которых несомненно намерение боговдохновенного автора представить их таковыми. Действительно, согласно учению об истине Св. Писания все, что утверждает автор – и именно в том смысле, какой он сам придает этим утверждениям, безусловно истинно.

Итак, нет ни малейших сомнений, что на протяжении всей истории Ветхого Завета происходили чудеса и что Библия сохранила объективные свидетельства о них. Спор между католическими экзегетами начинается только там, где вопрос касается выявления отдельных чудес и уточнения подробностей этих проявлений действия Божия.

Для правильного понимания проблемы необходимо использовать некоторые понятия и определения, широко представленные в руководствах по апологетике и богословию.

Прежде всего, что подразумевается под чудом? чудо есть познаваемый в опыте факт, который порожден не силами природы, затеявшими свою привычную игру, а прямым вмешательством всемогущества Божия. Разумеется, само по себе это вмешательство не поддается проверке; однако, вполне поддается проверке то, что результат этого вмешательства нельзя приписать одним только силам природы, так как речь идет о факте, который в природе не находит адекватной причины.

Далее мы хотели бы кратко охарактеризовать виды такого действия Божия. При этом мы используем схоластические термины, которые не в ходу даже у высокообразованных людей, но именно они дают нам возможность добиться наибольшей ясности.

Прямое вмешательство Бога может проявляться тремя способами: действие не имеет ничего общего с силами и законами природы – тогда богословы говорят о чуде *quoad substantiam* (по существу), т. е. по отношению к сущности, к самой природе факта (например, прославление воскресших тел); или действие доступно силам природы, но не в данном определенном субъекте (чудеса *quoad subiectum*) (по субъекту): например, природа способна наделить человека даром зрения, но не слепого, у которого орган зрения непоправимо поврежден; она может дать жизнь, но не мертвому); дело касается действия, возможного для природы, но не таким именно способом, голод, продлеваемый силой пророчества, буря, землетрясение или другое явление, происходящее точно тогда, когда его предвещает пророк, и т. д.; в таком случае говорят о чуде *quoad modum* (по способу).

Во всех указанных выше случаях вмешательство всегда остается чудотворным, потому что силы природы, даже если кто-то специально призывает их на помощь, не в состоянии произвести требуемое действие без сверхъестественного вмешательства всемогущего Бога.

В возможность чуда верит, разумеется, каждый, кто верит в Бога и Его Провидение. В наше время, уже и в чисто научной области, убежденность в невозможности чуда постепенно уступает место более спокойному и углубленному рассмотрению фактов, предоставляемых историей, в том числе и новейшей. Именно в этом смысле всемирно известный биолог Алексис Каррель говорит о «реальности чуда» [242]. Итак, если в наши дни можно доказать существование чудесных событий [243], было бы неправильно отрицать реальность чудесных событий, о которых сообщают памятники прошлого, только потому, что об этих событиях говорится, как о чудесах.

Тем не менее, поскольку речь идет о таких древних и сложных документах, как совокупность книг Ветхого Завета, и историк, и экзегет должны исследовать в каждом отдельном случае, каково было истинное намерение священного писателя.

Чудо и намерение рассказчика

73. Прежде всего отметим вместе с А. Лефевром, что «в принципе, наличие или отсутствие чудесных событий не определяет литературный жанр произведения»; но именно литературный жанр определяет истинное значение рассказа о чудесных событиях. Если мы имеем дело с текстами дидактического толка, ясно, что «поучение, подразумеваемое автором, основывается в меньшей степени на реальности события, чем на его смысле: у истоков рассказа может стоять исторический факт, но манера, в которой он излагается, не позволяет нам давать ему однозначную историческую оценку. Книги Премудрости Иисуса Сына

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org Сирахова и Премудрости Соломона (Сир 44–49; Прем 10–19) содержат явные примеры свободы, которую позволяют себе авторы-мудрецы в обращении с историческими фактами» [244].

Но и читая книги недвусмысленно исторического содержания и фабулы, следует принять во внимание некоторые наблюдения, которые помогут не ошибиться в оценке замысла боговдохновенного автора.

Сразу же скажем, что в Библии часто непосредственно Богу (первопричине) приписывается то, что исходит, на самом деле, от вторичных причин, как физических явлений, так и свободных человеческих поступков. Поэтому видеть самое настоящее чудо во всем том, о чем Св. Писание говорит, как о Божьем деянии (ср. пар. 84), было бы недопустимым упрощением. События, которые мы теперь называем провиденциальными, древний автор просто называл деянием Бога. Разница между фактами, которые мы считаем провиденциальными и теми, которые считает таковыми Библия, состоит в следующем: мы, устанавливая связь, например, между преступлением и бедой, наступающей впоследствии виновного, стараемся проникнуть в тайны Провидения, но не можем быть уверены, что правильно их понимаем, так как дело касается неисповедимых судов Господних; когда же боговдохновенный автор говорит, что Бог совершил то или иное действие, чтобы наказать виновного или с какой-нибудь другой целью, то это Сам Бог, главный Автор Библии, заверяет нас, что такая связь между событиями была ему угодна. Так, смерть сына, рожденного от прелюбодеяния, (2 Цар 12, 14–23) и все несчастья, выпавшие на долю семьи Давида (2 Цар 13–16), суть подлинно наказания Божьи. Давид, хорошо сознававший это, слыша проклятия Семеня, не хотел, чтобы последний был наказан: «Господь повелел ему злословить Давида. Кто же может сказать: «зачем ты так делаешь?»» (2 Цар 16, 10). При этом надо заметить, что этот поступок Семеня, как и мятеж Авессалома и его братоубийство, как и кровосмешение Амнона, являются действиями свободными и достойными осуждения.

Имея в виду эту особенность библейского стиля, мы не называем чудесами эти и подобные провиденциальные случаи, такие как землетрясения, эпидемии и т. п., если в контексте не указано какое-нибудь обстоятельство, свидетельствующее об их сверхъестественном характере. В последнем случае мы будем иметь дело с чудом *quoad modum* (по способу), как нападение мышей на филистимлян в наказание за пленение ковчега Завета (1 Цар 5, 9–6, 5). Так, когда мы читаем, что «Ангел Господень» истребил ассирийское войско, осаждавшее Иерусалим (4 Цар 19, 35), то хотя и можем предполагать, что речь идет о чуме – сравнивая 2 Цар 24, 15: «и послал Господь язву на Израильтян», со следующим стихом: «И простер Ангел Божий руку свою на Иерусалим, чтобы опустошить его...» – однако все обстоятельства таковы (предсказание, внезапность, действенность), что эту чуму надо считать чудом, хотя бы только *quoad modum*, а не просто провиденциальным фактом.

Манера повествования

Другой элемент, который надо помнить, читая библейские рассказы о чудесах, это манера самого повествования (ср. пар. 6 сл.), которая иногда не позволяет неопытному читателю точно восстановить порядок развития событий. Боговдохновенный автор стремится показать событие, как результат действия силы Божьей, описывает событие в главных чертах или с помощью художественных приемов выдвигая на первый план некоторые его внешние стороны, а не все естественные причины, которые привели к нему. Тогда современный читатель легко может принять за чудо по существу (*quoad substantium*) или по субъекту (*quoad subiectum*) то, что является только чудом по способу (*quoad modum*).

В таких случаях нужно тщательно изучить контекст и (если они есть) параллельные повествования, чтобы не совершить ошибки, преувеличив значение события. Но хотя нам и не подобает устанавливать для Бога какие-то границы в Его чудесных проявлениях, однако не следует без внимательного анализа предполагать божественное вмешательство, если оно не соответствует полученному результату. Дальше (пар. 76–79) мы дадим несколько примеров, подтверждающих необходимость этого экзегетического требования.

Распределение чудес

74. Если оставить в стороне историю первобытных времен (Быт 1–11), о которой мы уже много говорили, то исторический период, представленный в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org книгах Ветхого Завета, охватывает около 1700 лет. Чудеса, о которых там рассказано, относительно немногочисленны для такого долгого периода и не распределяются равномерно по разным эпохам. Они почти отсутствуют в истории патриархов (кроме гибели Содома и Гоморры, Быт 19, 24–28 и рождения сына-первенца у Сарры в старости, Быт 21, 1–7), но изобилуют в книге Исход и в начале книги Иисуса Навина; очень редки в истории Илии и Елисея (3 и 4 Цар), а затем почти совсем исчезают.

Всматриваясь внимательно, мы замечаем, что эта неравномерность в распределении чудес тесно связана с различными этапами истории Откровения и истории народа, которому эти чудеса в первую очередь предназначены и которому надлежит их хранить. Таким образом, еще более ясными становятся религиозная функция и содержание чудес, абсолютно достойное Бога, без всяких уступок той народной любви к чудесам, которая породила столько легенд, вошедших в апокрифы иудейского и христианского происхождения.

Очень много чудес, например, происходит в книге Исход, т. е. в тот период, когда провозглашается Богооткровенная религия: Израиль, которого Библия изображает далеко не приверженным к вере и покорности Богу, благодаря чудесам получает рациональное подтверждение достоверности Откровения, которое несло в себе этические требования, далеко не снисходительные, и исторические задачи (такие, как завоевание Палестины), далеко не легкие. Сам Бог объявляет:

«Доколе будет раздражать Меня народ сей? И доколе будет он не верить Мне при всех знамениях, которые Я делал среди его?.. Все, которые видели славу Мою и знамения Мои, сделанные Мною в Египте и в пустыне, и искушали Меня уже десять раз, и не слушали гласа Моего, не увидят земли, которую Я с клятвою обещаю отцам их»

(Числ 14, 11, 22–23).

Итак, по божественному замыслу чудеса служат как бы недвусмысленным гарантом Откровения. Они появляются и тогда, когда Израильский народ находится в отчаянном положении, в поисках свободы и родины (книги Исхода, Иисуса Навина), и тогда, когда монотеизму, составляющему смысл существования Израиля, как народа, отличного от других, грозит гибель, как это случилось во времена Илии и Елисея. Вспомним жалобу Илии:

«Возревновал я о ягве{13} Боге Саваофе; ибо сыны Израилевы оставили завет Твой, разрушили Твои жертвенники и пророков Твоих убили мечом; остался я один, но и моей души ищут, чтобы отнять ее»

(3 Цар 19, 10).

Как мог монотеизм спастись при таком положении? А все-таки он спасся и даже восторжествовал. Само это обстоятельство не есть ли уже чудо? Поэтому совершенно понятно, что в наиболее бурные и решительные моменты истории Провидение должно было пользоваться и необыкновенными средствами, чтобы спасти избранный народ и его религию. То, что Израиль пережил все столкновения великих держав древнего Востока, что этот народ, носитель монотеизма, профетизма, мессианства, продолжает существовать, в то время как великие империи угасли тысячелетия назад, это факт, который должен заставить призадуматься историка и убедить верующего, что нет ничего странного в том, что в истории столь необыкновенного народа происходили необыкновенные события (ср. Введение). Кроме того, как подчеркивает Конституция «О Божественном Откровении», «домостроительство откровения совершается действиями и словами, внутренне между собою связанными, так что дела, совершаемые Богом в истории спасения, являют и подтверждают учение и все, что знаменуется словами, а слова провозглашают дела и открывают тайну, содержащуюся в них» (№ 2)» [245].

То, что говорится о делах, совершаемых Богом в истории спасения, в особенной степени относится к чудесам. Они теснейшим образом связаны с библейской историей, на которую они оказали решающее влияние.

Все это выявится в полной мере в Новом Завете, в котором чудеса составляют сюжет евангельской истории и знаменуют собой кульминационные моменты в Откровении тайны Христовой. Главным образом поэтому они и называются: «деяние», «сила», а вместе – «знамение». Именно это слово чаще всего обозначает чудеса в Евангелии от Иоанна.

Анализ некоторых чудесных событий. Казни Египетские (Исх. 7–10)

75. Без сомнения, «казни египетские» неоднократно изображаются в Св. Писании как явления чудесные. Богородивший автор считает их такими: таким должно быть и суждение экзегета.

С другой стороны, почти все описанные факты вполне аналогичны природным явлениям, которые иногда случаются в Египте (жабы, комары, мухи, нарывы, град, саранча). Из этого можно сделать вывод, что чудесный характер «казней» иногда состоит не в сущности, а только в способе. В самом деле, «казни» происходят по повелению Моисея, с более трагическими, чем обычно, последствиями; они ненадолго удалены друг от друга по времени, причем израильтяне избавлены от их воздействия [246].

Стилистической особенностью литературного жанра этого сказания являются обязательные формулы, как в первой главе книги Бытия (ср. пар. 23), а также – симметричные части, делящиеся на повеление и исполнение, как в рассказе о потопе (ср. пар. 64). Соответствующий пример был приведен там, где мы говорили о художественных канонах (ср. пар. 10). Значит и здесь перед нами художественно организованный рассказ. События и сам рассказ от этого не становятся менее историчными, но это позволяет предположить, что в нем могут встретиться выражения «гиперболические» или «приблизительные» (ср. пар. 6 и 8), какие мы встречаем в описаниях тех же «казней» в гл. 17 книги Премудрости, где они явно изображаются с поэтическими преувеличениями в дидактических целях; действительно, книга, в которой они находятся, преследует дидактическую и поэтическую цель. А схематичный рассказ о тех же событиях можно найти в Псалмах 77 (78) и 104 (105).

Многие толкователи причисляют к чудесам «по существу» или «по субъекту» превращение воды в кровь (вернее, нечто подобное крови, так как не было необходимости создавать красные кровяные шарики и другие элементы живой крови), тьму и гибель первенцев. Вместе с тем, вероятно, оправдано частичное [247] отождествление первых двух казней с двумя явлениями, хорошо известными в Египте, а именно: темно-красный цвет воды, в который окрашивается вода Нила в начале июля из-за появления бесчисленных инфузорий, и тьма, которая часто окутывает Египет в конце марта – ее создают тучи песка, вздымаемые ветром, под названием «Хамсин» [248].

Кроме того, заметим, что порядок, в котором следуют друг за другом казни, в значительной степени совпадает с порядком и временем возникновения соответствующих явлений природы: 1-я, покраснение вод Нила: июль, период разлива; 2-я, 3-я, 4-я: жабы, комары, мухи, которых становится особенно много в период полноводья Нила (лето, осень); 5-я и 6-я: чума и нарывы – болезни зимнего периода; 7-я град: явление довольно редкое, бывает почти исключительно в январе и феврале; 8-я, саранча, также достаточно редкий гость, появляется в начале весны; 9-я, Хамсин, возникает примерно в конце марта, как раз в эпоху Пасхи, когда евреи вышли из Египта.

Однако, несмотря на эти аналогии, ясно, что все десять «казней» – это чудеса: достаточно вспомнить о тех обстоятельствах, в которых они происходили. Указанные совпадения с характерными египетскими бедствиями должны лишь помочь читателю избавиться от ощущения полной невероятности этих чудес и свидетельствовать в пользу их историчности.

Что касается египетских чародеев, которые при первом чуде (Исх 7, 9–12) и при первых двух «казнях» как будто повторяют чудеса Моисея, то здесь, скорее всего, мы имеем дело с какой-то иллюзией или ловким фокусом в стиле современных факиров. Их участие в событиях необходимо для доказательства божественного происхождения чудес Моисея. Здесь наблюдается постепенность или нарастание: сначала волхвам удастся повторить чудо, затем не удастся, им придется признать присутствие «перста Божьего» (8, 15); наконец, их самих постигает казнь нарывами (9, 11).

Переход через Красное море (Исх 14)

76. Переход израильтян через Красное море также неоднократно упоминается в Библии как великое чудо, совершенное Господом в знак благоволения к Своему народу. Итак, не может быть никаких сомнений, что речь идет о подлинном чуде. Но дает ли библейский рассказ возможность определить точно размеры и подробности этого божественного деяния?

Прежде всего целесообразно обратить внимание на место события, обозначенное боговдохновенным автором с исключительной точностью.

Огромный караван израильтян двинулся не по более северной дороге, которая вела из района дельты прямо в Южную Палестину, а по южной дороге, которая привела их к границе синайской пустыни, к востоку от Египта, в местность, называемую Ефам (Исх 13, 20). По этой местности проходил другой караванный путь, который мог в короткое время привести их к цели.

Но они получают божественное повеление (Исх 14, 2), следуя которому караван должен отступить и продвинуться дальше к югу; тут они становятся лагерем, имея с одной стороны (вероятно, с востока) море, а с другой Мигдол (т. е. крепость с башнями), с севера местность, называемую Пи-Гафироф, а с юга Ваал-Цефон, бывший по-видимому (так как это имя божества) святилищем. Эти названия обнаружены в египетских папирусах [249], и, если бы не вызывало сомнений их тождество с археологическими находками, они привели бы нас в местность, соседнюю с нижней частью Горьких озер. Известно, что до VII века до Р. Х. эти озера составляли одно целое с Красным морем и являлись его продолжением. Как раз в этом месте находится скалистая отмель (в настоящее время высохшая естественным путем), которая при понижении уровня воды в реке могла стать удобным бродом.

Однако, в этих условиях (т. е. если воды опустились, повинувшись вмешательству Бога, до уровня упомянутой отмели) чудо становится более доступным пониманию, избавляя читателя от необходимости изощрять свою фантазию, следуя за израильтянами, которые спускаются в морскую пучину в сопровождении пышной хореографической группы из водорослей и акул, как в иллюстрациях к некоторым популярным изданиям Библии.

Но не свидетельствует ли, кроме того, священный текст о том, что Бог использует силы природы сверхъестественным образом в качестве орудий для осуществления чуда? В рассказе книги Исход (14, 21) говорится о сильном ветре, с помощью которого Бог разделил море, отодвинув воду к внешним границам брода, открывшегося для избранного народа.

Археолог К. Бурдон [250], тщательно изучивший географические аспекты этого эпизода, предполагает также участие отлива, разумеется, вызванного Богом, и воспроизводит событие следующим образом:

Израильтяне, двигаясь к Суэцу, где был брод, используемый обычно всеми караванами, внезапно заметили египетскую кавалерию, которая, благодаря значительному преимуществу в скорости, могла перерезать им путь; на востоке лежал морской пролив: следовательно, они были в западне.

В этот момент открылся новый путь по скалистой отмели, которую создал отлив, вызванный божественным вмешательством. Проходя отмелью, они были совершенно уверены, что вражеская конница не может окружить их, так как вода справа и слева «была для них стеной» (Исх 14, 22), т. е. непреодолимой защитой [251]. Ночная тьма и другие атмосферные явления благоприятствовали им.

Все это теоретически правдоподобно, но надо признать, что в библейском рассказе нет ни одного слова, которое подтверждало бы эту гипотезу или хотя бы намекало на нее.

Анализ параллельных мест указывает, как нам кажется, на другое явление природы, которым пользуется Бог, чтобы сотворить чудо. Псалом 76 (77), 17–21 гласит:

«Видели Тебя, Боже, воды, видели Тебя воды, и убоялись, и вострепетали бездны.

Облака изливали воды, тучи издавали гром, и стрелы Твои летали.

Глас грома Твоего в круге небесном; молнии освещали вселенную; земля содрогалась и тряслась.

Путь Твой в море, и стезя Твоя в водах великих, и следы Твои неведомы.

Как стадо вел Ты народ Твой рукою Моисея и Аарона».

Из этих слов, несомненно относящихся к переходу через Красное море, видно, что ему сопутствовали также грандиозные атмосферные явления, которые, по нашему мнению, уже упоминались в книге Исхода 14, 24: «И в утреннюю стражу воззрел Господь на стан Египтян из столпа огненного и облачного, и привел в замешательство стан Египтян». Т. е. речь идет о сильной грозе с громом и молниями, которая и в других библейских рассказах служит своего рода декорацией для торжественных Богоявлений.

Итак, было землетрясение на суше и на море? Псалом 11 За (114) 1–4 как будто ясно говорит об этом:

«Когда вышел Израиль из Египта, дом Иакова – из народа иноплеменного...

Море увидело и побежало; Иордан обратился назад.

Горы прыгали, как овны, и холмы, как агнцы».

Землетрясение на суше и на море, возможно, в большей степени, чем отлив, способно вызвать неожиданное понижение уровня воды, столь резкое, что обнажается скалистое дно, в то время как ветер, который должен поднимать огромные волны по краям прохода, довершает дело. И вся эта совокупность обстоятельств, возникшая в результате сверхъестественного вмешательства Бога, вполне в состоянии создать чудо «по способу» и объяснить грандиозность описываемых в Библии событий.

Это, конечно, только гипотеза, которая, однако, имеет то преимущество, что она подсказана самим священным текстом.

Кстати, отметим, что переход через Иордан (Ис нав 3, 1517), благодаря приведенным стихам из Пс 113 (114), также приобретает связь с землетрясением. Известно, что, когда 11 июля 1927 года землетрясение обрушило высокие и крутые берега Иордана близ Ед-дамии (может быть, «Адам» в Ис нав 3, 16), русло реки высохло [252]. Подобный случай был зарегистрирован арабскими летописцами 8 декабря 1267 года; низовья Иордана оставались тогда сухими в течение 16 часов! Не исключено, что и во времена Иисуса Навина чудо осуществилось при содействии этих естественных причин, разумеется, и в этом случае, в результате сверхъестественного вмешательства Бога.

Манна (Исх 16, 1–36)

77. На пути в Землю Обетованную в пустыне евреи питались сверхъестественной пищей – манной. Вновь мы имеем дело с подлинным чудом, что настойчиво отмечается в рассказе книги Исход, а также в многочисленных отголосках этого эпизода как в Ветхом (ср. Иер 16, 20, 21; Пс 78, 24, 25), так и в Новом Завете. Достаточно вспомнить слова Иисуса о хлебе жизни в Евангелии от Иоанна 6, 31. 49. 58.

Возможно, название «манна» произошло от еврейской формы вопроса «ман-ху» («что это такое?»), которым израильтяне встретили ниспосланную им пищу [253].

Согласно библейскому рассказу манна отличалась следующими особенностями: она падала на землю и оседала на ней в течение ночи подобно инею, беловатыми зернами размером с семя кориандра (меньше зернышка перца); от солнечного тепла она таяла; собирали ее еще твердой, потом мололи в жерновах или толкли в ступе и, сварив в котле или превратив в тесто, делали из нее лепешки, по вкусу напоминающие лепешки, испеченные на растительном масле. Все эти подробности находятся в Числ 11, 7–9 и Исх 16, 14–36.

Библейская манна имеет явные черты сходства с той манной, которую еще и теперь можно встретить на Синайском полуострове и которая находит широкое применение у бедуинов. Это смолистое вещество, образующееся на коре *tamarix maritima*, деревца высотой в несколько метров; дневная жара разжижает это вещество, и оно стекает по стволу, а под воздействием ночного холода затвердевает и падает на землю в виде белоснежных зернышек. Это бывает в июне, июле, августе. В настоящее время, кажется, уже окончательно установлено, что вещество выделяется не самим растением, а органами секретиции какого-то насекомого.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Такой уравновешенный и осторожный автор, как Прадо, в своем школьном учебнике: *Praelectiones Biblicae, Vetus Test. I ed. 6 a, Torino, 1949, p. 231*, утверждает, что есть основания отождествлять по природе библейскую манну с естественной; совпадает местность – Синайский полуостров, за пределами которого это явление нигде не встречается; совпадает время – она выпадает ночью; совпадают размеры, цвет, вкус, способ употребления в пищу.

Наличие этих совпадений позволяет нам составить представление о природе посланной израильтянам пищи, которую обычно считают чудесной.

Приведенное объяснение совершенно не означает, что сам факт не чудесен; в самом деле, манна по способу возникновения обладает чертами, которые никак нельзя свести к известному природному явлению (растения тамарикса совершенно не способны выделить такое огромное количество манны); она портится, когда ее собирают в количествах, превышающих потребность; выделяется в течение всего года, тогда как естественная манна появляется только в течение примерно трех месяцев; в пятницу выпадает в двойном количестве, а в субботу не выпадает совсем. Очевидно, чудо состоит именно в способе возникновения; точно также, чудо происходит умножение хлебов, совершенное Христом, чудо заключается не в качестве хлеба (это был обыкновенный хлеб), а в его происхождении.

Заметим, кроме того, что евреи питались не исключительно манной. Библейский текст содержит указания на то, что у них был с собой скот, так что питались они также молоком и мясом. Надо думать, что во время стоянок, которые продолжались не один год, они занимались земледелием. В книге Втор 2, 6 говорится о предстоящей покупке пищи у Едомитян, когда Израиль будет проходить вдоль границ страны этих потомков Исава; а в книге Иисуса Навина 1,11 Иисус дает распоряжения о заготовке еды в дорогу. Значит, манна призвана была разнообразить рацион Евреев, неизбежно скудный в условиях пустыни [254].

События книги Исхода – пророческий образ Искупления

78. Мы просим прощения у читателя за то, что рассматривали события Исхода под слишком узким углом зрения. Нам хотелось только устранить некоторые трудности, которые могут воспрепятствовать пониманию библейского сказания, но ценность и богословское значение книги Исхода, конечно, шире и выше чудесных событий, вплетенных в ее сюжет. Исход это смысловой центр, Евангелие Ветхого Завета, Добрая Весть о Боге, который вмешался в ход истории Своего народа, который ворвался в дела человеческие, чтобы дать жизнь первому этапу Спасения. Это событие, упоминаемое в историческом «Символе веры» древнего израильтянина (см. Втор 26, 5-10), возглавляющее Декалог (Исх 20, 2) и ежегодно отмечаемое во время праздника Пасхи (Исх 12; Лев 23, 5-8; Втор 16, 1-6), передавалось от поколения к поколению прежде всего через культ, в песнях победы (Исх 15) и благодарения (Псалмы 76 [77]; 77 [78]; 104 [105]; 113 [114]; 135 [136]), а также в сказаниях эпического стиля – тех преданиях, которые, как мы видели, вставлялись в книгу Исхода. И поэтому вполне возможно, что само событие, реальность и богословский смысл которого не оставляют сомнений, не сопровождается изложением его подробностей и некоторых конкретных проявлений, о коих нам хотелось бы знать. Но эти проявления абсолютно второстепенны по отношению к богословскому звучанию события и его значению для истории спасения, которое только полнее осознается благодаря молчанию о подробностях.

Уже в Ветхом Завете события книги Исхода рассматривались как «образец», т. е. как пророческий образ всех будущих спасительных деяний Божиих, таких, как избавление от вавилонского плена и мессианское Спасение (Ис 11, 11-16; 51, 9-11; 63, 7-19).

В Новом Завете наивысшая тайна искупления, совершенного Иисусом Христом предстает как наиболее полное осуществление древней еврейской Пасхи. Искупление связано с нею хронологически (Христос умер на кресте в преддверии Пасхи), и получает от нее религиозный язык, освященный обычаем и готовый выразить новые и таинственные черты того, что как раз и принято называть Пасхой Христовой (переход из мира сего к Отцу: Ин 13, 1). Достаточно упомянуть о таких терминах как «искупление», «освобождение», «спасение», «союз-завет».

Св. апостол Павел называет Иисуса «наша Пасха» (I Кор 5, 7) и отождествляет Его с пасхальным агнцем Евангелия от Иоанна 19, 36. В переходе через море

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
апостол Павел видит «прототип» Крещения, в манне и воде, брызнувшей из скалы – «прототип» Евхаристии, в странствии Израиля по пустыне – прообраз Церкви, странствующей к небесной родине (Т Кор 10, 1-11; см. также Евр 3, 7-4, 11). Наконец, в Апокалипсисе (15, 2-4) перед нами предстают избранники Божии, уже победившие силы зла. Радуюсь о своем освобождении, они соединяют «песнь Агнца с песнью Моисея» (Исх 15). Небесполезно будет добавить, что на основе книги Исхода, где Бог выступает как Освободитель, ибо желает заключить Союз-Завет со свободным народом, недавно возникла так называемая «теология освобождения», которая неправомерно выделяет социальный аспект христианского благовестия. Впрочем, нет сомнения в том, что освобождение, принесенное Христом, означает для христиан и обязанность способствовать прекращению любой эксплуатации человека, а также тому, чтобы любой человек был защищен от посягательства на его достоинство со стороны социальных структур [255].

Чудо с солнцем в гл. 10 кн. Иисуса Навина

79. Все согласны с утверждением, что Св. Писание, описывая явления природы, говорит сообразно с видимостью и, следовательно, не может получить упрека в ненаучности, потому что священный писатель не ставит себе научной цели, т. е. не собирается раскрывать внутреннее строение физического мира. Автор научного труда, намеревающийся объяснить строение вселенной, впал бы в заблуждение, если бы утверждал, что солнце скрывается за морем; но это выражение не является ошибочным в книге «поэтического или повествовательного литературного жанра», потому что оно соответствует тому, что видит глаз, а другим поэт и рассказчик не интересуется. Этот экзегетический принцип был изложен с полной ясностью в 1893 году Львом XIII в энциклике «*Providentissimus Deus*» [256] и подтвержден в неоднократно цитировавшейся энциклике «*Divino afflante Spiritu*» [257].

Если бы все понимали и применяли его в XVII веке, он помог бы избежать досадного происшествия с Галилеем (ср. пар. 27, № 6).

Вот знаменитый рассказ Библии о чуде с солнцем в книге Иисуса Навина. Мы приводим его в переводе с еврейского оригинала, сделанном Папским библейским институтом (Флоренция, 1946):

6. «Жители Гаваона послали к Иисусу в стан в Галгал, сказать: не отними руки твоей от рабов твоих; приди к нам скорее, спаси нас, и помоги нам; потому что собрались против нас все цари Амореи, живущие на горе.

7. Иисус пошел из Галгала сам, с ним весь народ, способный к войне, и все мужи храбрые.

8. И сказал Господь Иисусу: не бойся их, ибо я предал их в руки твои: никто из них не устоит перед тобой.

9. И пришел к ним Иисус внезапно, всю ночь шел он из Галгала.

10. Господь привел их в смятение при виде израильтян, и они поразили их в Гаваоне сильным поражением, и преследовали их по дороге к возвышенности Вефорона, и поражали их до Азека и до Македа.

11. Когда же они бежали от израильтян по скату горы Вефоронской, Господь бросал на них с небес большие камни, до самого Азека, и они умирали; больше было тех, которые умерли от камней града, нежели тех, которых умертвили сыны Израилевы мечом.

12. Иисус воззвал к Господу в тот день, в который предал Господь Аморея в руки Израилю... и сказал пред Израильтянами: стой, солнце, над Гаваоном, и луна над долиною Айалонскою!

13. И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим. Не это ли написано в книге Праведного: «Стояло солнце среди неба, и не спешило к закату почти целый день».

14. И не было такого дня прежде и после того, в который Господь (так) слушал бы гласа человеческого. Ибо Господь сражался за Израиля.

15. Потом возвратился Иисус и весь Израиль с ним в стан в Галгал.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
16. А те пять царей убежали, и скрылись в пещере в Македе.

17. Когда донесено было Иисусу и сказано: «нашлись пять царей; они скрываются в пещере в Македе»;

18. Иисус сказал: «привалите большие камни к отверстию пещеры и приставьте к ней людей стеречь их».

19. А вы не останавливайтесь здесь, но преследуйте врагов ваших и истребляйте заднюю часть войска их, и не давайте им уйти в города их; ибо Господь, Бог ваш, предал их в руки ваши».

Если применить в толковании этого отрывка указанный принцип описания явлений природы сообразно видимости, то выражение «остановилось солнце» (ст. 12–14) не будет свидетельствовать о том, что согласно Библии Солнце вращается вокруг Земли и что в данном случае Солнце (или Земля, по системе Коперника) остановилось, чтобы удлинить день. Автор хочет сказать только, что Иисус и его войско видели солнце как бы неподвижным или заходящим чрезвычайно медленно. Как это могло произойти? В результате преломления лучей, разумеется, не естественного, а вызванного чудесным вмешательством. Благодаря такому преломлению, без всякого нарушения порядка во вселенной, солнце было видно там, где его в действительности не было. Точно так же преломление лучей приводит к тому, что такое явление природы как «мираж» или «фата Моргана» демонстрирует нам в перевернутом виде деревья и пейзажи, словно отражающиеся в озере, там, где ничего подобного нет. Эти предметы, действительно, существуют в другом месте, а не там, где показывает их мираж; так же и солнце из книги Иисуса Навина, действительно, существовало, но не там, где видели его израильтяне.

К этому, в целом, сводится толкование экзегетами данного эпизода. Но в свете наблюдений, сделанных в последнее время некоторыми учеными [258], следует поразмышлять над тем, действительно ли рассматриваемый отрывок имеет такой смысл.

Сразу дадим вывод: рассматриваемый отрывок указывает не на то, что солнце как бы остановило на какое-то время свой ход, поскольку Иисусу понадобился его свет, а на то, что, наоборот, оно померкло на некоторое время, потому что скрылось за грозowymi тучами, разразившимися затем страшным каменным градом, который истребил врагов. Многих удивит такое предположение; однако оно подтверждается следующими наблюдениями:

а) В действительности войску Иисуса Навина было нужно не солнце, а тень. В самом деле, выступив из Галгала, где находился их стан, после ночного марш-броска (ст. 9), утром оно нанесло поражение врагам, которые осаждали Гаваон; затем, во время эпизода с солнцем, это войско преследует врагов по направлению к подъему на гору Вефорон.

Бросим взгляд на географическую карту и представим себе, как воины Иисуса Навина должны были изнемогать под палящими лучами солнца после изнурительного ночного перехода. Судя по карте, Гаваон находится к востоку от Вефорона, а Айалон к западу. И вот Иисус, преследуя врагов, т. е. находясь на возвышенности Вефорона, говорит:

«Стой, солнце, над Гаваоном и луна над долиною Айалонскою!»

И остановилось солнце, и луна стояла, доколе народ мстил врагам своим» (ст. 12).

Однако, если солнце стояло над Гаваоном, значит, оно было еще на востоке, т. е. поднималось по небосклону и должно было безжалостно жечь склоны Вефорона. Зачем же Иисусу понадобилось его останавливать?

б) Обыкновенно говорят, что Иисус, чувствуя, что ему недостает времени для того, чтобы одержать решительную победу, пожелал продлить день; такое желание было бы совершенно понятно ближе к вечеру; но когда Иисус произносит свое повеление, как мы видели, было еще утро.

в) Все отмечают, что слова Иисуса (ст. 12) симметричны по отношению к тому, что следует за ними, повинувшись обычному закону параллелизма. Кроме того, имеется точное указание на источник, из которого взяты эти стихи: «Не это ли написано в книге Праведного?» (ст. 13). Значит, отрывок, который мы

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org рассматриваем, не являясь продолжением повествования о битве, но представляет комментарий к поэтическому отрывку, относящемуся к этой битве. Тот, кто внимательно прочтет эту главу, заметит, что после ст. 15 по смыслу должен следовать ст. 16, и что ст. 15, которым заканчивается эпизод с солнцем, стоит совершенно не на месте, так как там говорится, что Иисус вернулся в стан, между тем как преследование продолжается вплоть до ст. 19. Значит, о сражении рассказано дважды: один раз в прозе – когда речь идет о граде, и другой раз в стихах – по крайней мере в самом существенном – когда упоминается об остановке солнца. Не может ли быть так, что эти два явления отчасти тождественны?

г) Мы отвечаем утвердительно. Глаголы, употребленные для обозначения остановки солнца и луны: «дамам» (молчать, покоиться) и «амад» (остановиться, задержаться) указывают на прекращение деятельности – в нашем случае не только движения по небу, но также (и в особенности) истечения света. В самом деле, у вавилонян глагол «наху» (останавливаться) применительно к луне означает затмение, и в самой Библии есть эпизод, в котором идея остановки применительно к светящемуся предмету означает, что свет поблек или помрачился [259]:

«О свете восхода своего забывает солнце, луна останавливается на месте своем, от блеска Твоих летящих стрел, от сияния сверкающего копья Твоего»

(Авв 3, 10 сл.).

В случае Иисуса Навина солнце, очевидно, померкло, давая таким образом отдых и новые силы израильтянам. И померкло оно, по всей видимости, скрывшись за упомянутыми облаками, которые разразились потом градом, осыпавшим бегущих врагов.

д) Латинская Вульгата передает традиционный смысл, и при этом несколько вольно трактует оригинал, подчеркивая, что этот день был длиннее других (ст. 14: *non fui an tea pes postea tam longa dies*{14}), тогда как в подлиннике говорится только, что не было такого дня, «как этот». Конец ст. 13 по-еврейски может означать: «и встало (помрачилось) солнце среди неба, и не спешило закатиться, как в обычный день» [260]. Это говорило бы о том, что не было видно, как солнце продолжает свой путь к более высокой точке небесного свода; текст, возможно, остается поэтическим, и мы по-прежнему имеем дело с неким олицетворением солнца.

Вот на какие аргументы опирается новое толкование знаменитого эпизода. Мы не можем сказать, что находим их решающими, но несомненно они обладают определенным весом.

Другие экзегеты большее внимание уделяют определению литературного жанра этого отрывка. Они указывают на поэтическую форму стихов 126 и 13 и на то, что непосредственно за ними следует цитата из книги Праведного. Из этого они делают вывод, что автор рассказал о стремительной победе в свободной гиперболической манере, свойственной поэзии. В стихотворном тексте для описания атмосферного явления (гроза с градом), понимаемого как промыслительное деяние Божие, используется вавилонская, а также библейская лексика (Сир 46, 4), и говорится об остановке солнца и луны для обозначения атмосферных нестроений.

Наконец, по мнению некоторых исследователей, можно доказать, что речь идет об упрощенном и идеализированном описании завоевания, сделанном в соответствии с требованиями традиции и народного языка. Иными словами, никогда никакого такого дня не было, поскольку подобное событие не могло совершиться за один день, и Господь, должно быть, тот день продлил, остановив ход солнца. Таково, как полагают эти экзегеты, народное верование, воспетое поэтом [261].

Как бы то ни было, каждый видит, как трудно бывает судить об истинном смысле некоторых библейских сказаний и сколь осторожно надлежит высказываться о точных обстоятельствах (особенно когда вопрос касается чудес по существу [*quoad substantiam*] или по способу [*quoad modum*]), и что, кроме того, должное уважение к слову Божию требует, чтобы мы придерживались данных священного текста и избегали подрывать его авторитет неуместными дополнениями [262].

Понятие о Боге [263]

80. Современный читатель Библии, более или менее проникнутый христианским мирозерцанием, привыкший к мысли о едином Боге, трансцендентном и нематериальном, с трудом может представить себе значение, новизну и возвышенность понятия о Боге, выраженного в Ветхом Завете. Здесь мы находим не сложный политеизм древнего Востока, а строгий монотеизм; не теогонии и запутанные генеалогии богов, а идею Бога вечного и нематериального; не магию, а всемогущего Бога, вне и выше всякой судьбы, свободного властителя над всеми тварями; рядом с богами-покровителями и богами национальными, единого национального Бога, который в одно и то же время управляет миром и наказывает Свой народ. Согласно одной из гипотез, выдвигаемых теми, кто не признает Откровения, еврейский монотеизм это открытие, сделанное религиозным гением пророков. Но почему же тогда, спросим мы, такие пророки появились только в Израиле, тогда как в других местах господствуют гадатели, шаманы и прорицатели?

Тем не менее современного читателя вполне может смутить в ветхозаветных представлениях о Боге некая тень, непримиримая с новозаветными религиозными требованиями. Мы не имеем в виду черты антропоморфизма, необходимые для того, чтобы выразить доступным народу конкретным языком непостижимую деятельность личного Бога. Лучше всего говорить о Боге и с Богом так, как о человеке и с человеком, чтобы избежать камня преткновения – пантеизма (ср. пар. 5). Но у читателя наших дней может сложиться впечатление, что Ягве изображается: 1) безжалостным в Своем суде; 2) даже несправедливым в наказаниях [264]; 3) причиной человеческих грехов.

Кары Господни

81. Мы, люди нового времени, немного утратили чувство наказания. Если мы лично обижены, мы требуем удовлетворения, но, говоря абстрактно, мы склонны считать все человечество этакой гурьбой несмышленых ребятишек, которым Бог должен прощать всегда и все. Гуманизм в духе Руссо внушает нам, что человек сам по себе хорош, а ответственность за его испорченность падает на все общество: тот, кто грешит, является жертвой воспитания, социальных недостатков. Ломброзо приучил нас к мысли, что преступление есть явление патологическое: преступник – сумасшедший. В результате исчезает внутренняя реальность человеческой личности, человек превращается в безответственное отражение среды; человек уже не является самим собой. Такие представления проникают иногда через чувство и в душу христианина и даже могут показаться проявлением братской любви. Но в действительности они суть посягательство на достоинство человека. В самом деле, человек велик и потому, что он хозяин своих действий, т. е. несет за них ответственность и, следовательно, способен избрать путь святости или путь преступления. Бог дал ему эту способность, допускающую также и ужасную возможность противиться Самому Богу.

В Ветхом Завете трагически преломляется напряженность в отношениях между Богом и человечеством. Бог призывает человека так, как будто нуждается в нем; требует его сотрудничества „в осуществлении великих планов и ждет от него ответа. Человек не отвечает, восстает или отклоняется от правого пути; вместо великих и прекрасных дел творит безобразные или ничтожные. И тогда его постигает кара. Такова тема библейской праистории, странствия к земле обетованной, гимна Моисея (Втор 32), книги Судей, личной истории Саула (1 Цар 13, 13; 16, 23), Давида (2 Цар 12, 9–12; 24, 13), Соломона (3 Цар 11, 11–13) и т. д.

В Ветхом Завете показано, что Бог наказывает человека, потому что не презирает его. Даже тогда, когда грех человека не так сатанински грандиозен, как грех владык и мучителей мира, даже тогда, когда это только низкое и презренное порождение человеческого ничтожества, Ветхий Завет дает понять, что Бог не щадит виновного, потому что чем ничтожнее и презреннее грех, тем болезненнее и уродливее искажается образ Бога, Его благородства и могущества, который все еще запечатлен в человеке. Человек настолько велик, что заслуживает, чтобы Бог интересовался им и наказывал его. Грандиозные наказания Ягве более почетны для человека, чем гуманистическое снисхождение, относящееся к нему, как к бедному инвалиду. Человек, еще не утративший чувства собственного достоинства, предпочтет подвергнуться заслуженному наказанию и пройти путь искупления, чем получить прощение как безумец и ощущать себя человеческой марионеткой, которой управляет

Наказания невинных

82. Однако, сознание современного читателя не в состоянии вместить тот факт, что иногда божественная кара постигает не только виновных, но и невинных:

«Я Господь Бог твой, Бог ревнитель, за вину отцов наказывающий детей до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои» (Исх 20, 5).

Этот критерий, столь явно коллективистский в осуществлении божественного правосудия, совсем не удивлял евреев, которые, осознавая важность родовой связи (ср. пар. 53), чувствовали, как сильно она сплачивает членов одной семьи и одного народа, и были бессознательно склонны к распространению на все сообщество заслуг и вины индивидуума.

Бог, оставляя за Собой право внести необходимые уточнения в связи с последующим развитием Откровения, освятил это чувство сплоченности, так как в нем кроется глубокая истина, необходимая предпосылка справедливого религиозно-этического принципа: люди более или менее ответственны за себе подобных. В соответствии с божественным Промыслом люди получают много благ или много невзгод через свободную деятельность других людей и, прежде всего, через собственную жизнь (см. пар. 37). Итак, Бог дал людям неоценимое доказательство Своего доверия, поручая им такие ответственные задания, которые предоставляют отдельному человеку возможность укрепить собственную личность, развивая ее, благодаря росту личности других людей. Но человек свободен изменить этому доверию: тогда божественный замысел искажается, социальные последствия индивидуального действия становятся отрицательными и, в частности, невинные страдают. Мы ведь не считаем несправедливым, если дети разорившегося дворянина уже не владеют богатством своих предков, что дети сифилитика или алкоголика несут в себе печальное наследство болезни, или что народ страдает из-за заблуждений и грехов своего главы. Точно так же мы не должны удивляться содержанию приведенной цитаты из Исх 20, 5 или смерти, что поражает ребенка, родившегося от прелюбодеяния Давида (2 Цар 12, 12), или чуме, пожирающей Израиль за перепись, устроенную Давидом против воли Божьей (1 Пар 21, 1, след.).

Таков смысл выражения: Бог наказывает беззаконие отцов в детях, т. е. Он пожелал тесно связать человека с другими людьми в добре и зле, а не изолировать его в индивидуализме, источнике эгоизма и бесплодия.

Конечно, Бог мог избрать другие пути и другие средства, но мы должны признать, что избранный путь оказывается, в неисповедимой тайне божественной премудрости, вполне оправданным целью. Заметим также, что если невинные получают от себе подобных много зла, то, может быть, они получают еще больше добра, и, главное, что Господь, справедливый и благой, сумеет щедро вознаградить за то страдание, которое играло некую роль в осуществлении Его планов.

Впрочем, не составляет ли этот принцип человеческой солидарности основу всей системы искупления? Христос, встав во главе греховного и осужденного человечества («Новый Адам»), взял на Себя, невинного, грехи всех людей и за всех искупил их и дал всем жизнь и славу (ср. пар. 37).

Бог справедлив и милосерден

83. Кроме того, надо подчеркнуть мысль, выраженную в Ветхом Завете очень отчетливо, хотя и несколько обще и без оттенков: Господь справедлив, Он не равнодушен ко злу. Это представление о «нравственном» Боге составляет основу всякой правильной идеи о Боге, а потому и всякого верного религиозного чувства:

«Господь во святом храме Своем;

Господь, престол Его на небесах, очи Его зрят;

вежды Его испытывают людей.

Господь испытывает праведного и нечестивого, но любящего насилие ненавидит

Дождем прольет Он на нечестивых горящие угли, огонь и серу; и палящий ветер – их доля из чаши;

Ибо Господь праведен, любит правду; праведники увидят лице Его» (Пс 10 [11], 4–7).

Тем не менее, бесконечно часто в Ветхом Завете говорится о милосердии Божиим. Будучи совсем не равнодушным ко злу, Бог, тем не менее, умеет прощать, притом с тем большим великодушием, что Ему, с Его бесконечным всемогуществом совершенно нечего опасаться со стороны грешников. Больше того, человеческая слабость является поводом к беспредельному состраданию:

«Милосерд и милостив Господь долготерпелив и многомилостив;

не до конца гневается и не вовек негодует...

так велика милость Его к боящимся Его.

Как далек восток от запада, так удалил Он от нас преступления наши.

Как отец милует сынов, так милует Господь боящихся Его.

Ибо Он знает состав наш, помнит, что мы – персть» (Пс 102,8–14).

У пророков даже встречаются вложенные в уста Самого Бога выражения, характерные для отца, увещающего капризного сыночка (Иер 3, 31, 20); Господь сравнивается с матерью, которая не может забыть свое дитя (Ис 49, 14–15), или с супругом, который испытывает глубокую тоску по жене юности, покинувшей его (Ис 54, 6–7; Ос 2, 14–20), и все это с такой нежностью и долготерпением в прощении, что мы ощущаем эти фрагменты своеобразной прелюдией к самым прекрасным евангельским притчам о милосердии Господнем.

Бог – причина грехов?

84. В Ветхом Завете есть места, которые как будто выставляют Бога непосредственной причиной нравственного зла. Здесь дело в несовершенстве языка. Действительно, авторы Библии недвусмысленно говорят о нравственной ответственности человека, который грешит, если даже, с другой стороны, они же указывают на абсолютную зависимость всякого события от воли Бога. Мы говорим в этом случае о попускающей воле Бога. Бог попускает человеку грешить по соображениям, известным Его Премудрости, хотя бы для того, чтобы не обращаться с человеком, как с марионеткой, которую сверху дергают за ниточки. Еврейские авторы не отражают в Писании этот нюанс, конечно, ощущают – и говорят, что Бог побудил совершить зло. То, что они ощущали этот нюанс, видно из следующих примеров:

«Гнев Господень опять возгорелся на израильтян, и возбудил он в них Давида сказать: пойдя, исчисли Израиля и Иуду» (2 Цар 24, 1).

«И восстал сатана из Израиля, и возбудил Давида сделать счисление Израильтян» (1 Пар 21, 1).

Второй отрывок есть не исправление первого, а пояснение к нему: подстрекателем был сатана, Бог только позволил случиться тому, что случилось, и, с другой стороны, Давид (2 Цар 24, 10) признает, что провинился, произведя перепись (сделанную им из гордости: благодаря ей он ощутил свое могущество), и принимает наказание. В том же смысле надо понимать следующие выражения:

«И послал Бог злого духа между Авимелехом и жителями Сихема» (Суд 9, 23).

«А от Саула отступил Дух Ягве, и возмущал его алой дух от Ягве» (1 Цар 16, 14).

Другой характерный пример: известно, что еврейский закон строго запрещал человеческие жертвы: Лев 18, 21; Втор 12, 31; 18, 10.

«Из детей твоих не отдавай на служение Молоху и не бесчести имени Бога твоего: Я Господь» (Лев 18, 21).

«Не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою через огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых» (Втор 18, 10).

Но так как в истории Израиля эти противозаконные действия совершались (4 Цар 17, 17; 21, 6), то мы находим у Иезекииля такие выражения, как будто Бог повелел, чтобы они были:

«Я дал им учреждения недобрые и постановления, от которых они не могли быть живы; и осквернил их жертвоприношениями их, когда они стали проводить чрез огонь всякий первый плод утробы, чтобы разорить их, дабы знали, что Я есмь Ягве» (Иез 20, 25–26).

В первом случае выражена абсолютная воля Бога; во втором случае воля попускающая; Бог попустил израильтянам совершить преступление для того, чтобы постигшее их наказание убедило их в могуществе и справедливости Бога. Поэтому не следует воспринимать эти и другие подобные выражения изолированно, но надо рассматривать их во всей совокупности ветхозаветного учения, из которого, несмотря на все несовершенства и неточности, свойственные семитическому языку, ясно видно, что вся ответственность за грех падает на человека, тогда как Бог проявляет только пощущение или терпимость, оправдываемые той бесконечной мудростью, которая умеет извлекать добро даже из зла. Достаточно прочесть следующий отрывок:

«Не говори: «От Господа грех мой», ибо Он не делает того, что ненавидит.

Не говори: «Он меня подтолкнул», ибо не имеет надобности в муже грешном.

Все дурное и мерзкое. Бог ненавидит и не допускает этому совершаться с боящимися Его.

Он от начала сотворил человека и оставил его в руке произволения его.

Если хочешь, можешь соблюсти заповеди и иметь разум, чтобы исполнять Его волю.

Он предложил тебе огонь и воду; на что хочешь, прострешь руку твою.

Перед человеком жизнь и смерть, и чего он пожелает, то и дастся ему.

Велика премудрость Господа, крепок он могуществом и видит все.

Очи Его – на творении Его, И Он знает всякое дело человека.

Никому не заповедал он поступать нечестиво, Не прострет руки людям лживым» (Сир 15, 11–20).

Учение о человеческой свободе не могло найти более недвусмысленной формулировки.

Учение о воздаянии

85. Мы так привыкли думать по-христиански о воздаянии в мире ином, что не представляем себе, что может существовать истинно религиозная жизнь, не основанная на этой истине. Это смущает многих читателей Ветхого Завета; их приводит в замешательство молчание многих священных книг об этом чрезвычайно важном вопросе [265].

Исследования, проведенные по данной проблеме, позволяют сделать следующие выводы:

1) до конца II века до Р. Х. в массе своей евреи не знали воздаяния в потустороннем мире. До этого времени только тесный кружок людей питал надежду на лучшую жизнь после смерти. Мы постараемся найти объяснение этому довольно обескураживающему факту.

2) В течение долгого времени воздаяние представлялось коллективным, т. е. осуществляемым в благополучии или бедствиях нации.

3) Когда Откровение начинает освещать проблему индивидуального воздаяния,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
многое в этой связи остается прикровенным, но кое-что проясняется в некоторых боговдохновенных книгах: Псалмах, книгах Аввакума, Иова, Товита, Экклезиаста. В эту эпоху преобладает чувство тревожного недоумения перед лицом проблемы страдающего праведника.

4) В конечном счете, Откровение дает почти полное решение проблемы: учение о воздаянии душам в ином мире (книга Премудрости) и учение о воскресении (Даниил). Отметим, что если мы ставим на последнее место книгу пророка Даниила, то не потому, что считаем, что она написана последней, а потому, что ее идеи только очень поздно приобрели широкую известность и получили распространение.

Итак, нам предоставляется возможность познакомиться с божественной педагогикой, которая в данной области, как и в других, дает ровно столько света, сколько нужно, чтобы предмет был понят.

Загробный мир в древнейших книгах Ветхого Завета

86. Исследователям истории религий известно, что все народы знали о том, что душа переживает тело после его смерти.

Естественно, все строили догадки о состоянии душ в загробном мире и полагали, что условия загробной жизни аналогичны условиям жизни земной. Это приводило к многочисленным суевериям: жертвоприношения покойникам, снесь, оставляемая на могилах, некромантия или вызывание духов, магические обряды, призванные обеспечить умершему счастливую жизнь, человеческие жертвы для того, чтобы окружить его хорошим обществом или слугами в потустороннем мире (как видно, например, из находок в царских гробницах Ура).

Египтяне довели до крайности эту заботу о загробном мире и выработали различные и не совпадающие учения о «жизни» мертвых.

Противоположный край Среднего Востока, Вавилон, оказался более умеренным: никакой надежды в загробном мире; ничего прекрасного, желанного (ср. пар. 39). Поэтому погребальные обряды были крайне просты. Мы можем лучше понять направление мысли Месопотамского Востока, вспомнив, как представлял себе удел мертвых Гомер. Впрочем, отметим, что у Гомера соединены два различных учения: одно, преобладающее, о печальном и призрачном пребывании в подземном мире, и другое, может быть, созданное поэтами, согласно которому герои попадают после смерти на Елисейские поля. Ветхий Завет показывает, что воззрения евреев на этот вопрос до того, как Откровение усовершенствовало их представления о загробном мире, были очень близки к вавилонским и более древним гомеровским. У евреев, как известно, место, где находятся души умерших, называется «Шеол» (слово неизвестного происхождения), а иногда «бор», колодец. Первый термин в древнем латинском переводе передан словом *infernium* (ад), второй – *lacus* (озеро). Место это считалось подземным, но бесполезно разыскивать, была ли у евреев его точная топография, так как имеющиеся указания недостаточны и могут быть просто поэтическими образами. Важнее обратить внимание на следующее:

1) «Жизнь», если можно так выразиться, мертвых не имеет достаточного положительного смыслового наполнения; это, по-видимому, не есть состояние бессознательное, но это полный разрыв со всем тем, что составляло их существование на земле.

2) Нет представления о награде и наказании после смерти.

3) Это состояние по-видимому не имеет конца (воскресения).

Эти утверждения, которые, как сказано, касаются основной массы еврейского народа и допускают существование исключений (ср. пар. 94), могут быть подтверждены отрывками из книг разных эпох.

а) Из Псалмов:

«Между мертвыми брошенный, как убитые, лежащие в фобе, о которых Ты уже не вспоминаешь, и которые от руки Твоей отринуты... Разве над мертвыми Ты сотворишь чудо? Разве мертвые восстанут и будут славить Тебя? Или во гробе возвещается милость Твоя и верность Твоя в месте тления? Разве познают во мраке чуда Твоя и правду Твою в земле забвения?» (Пс 87 [88], 6 сл.).

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
«Не мертвые восхвалят Господа, ни все нисходящие в могилу» (Пс 113, 25
(115, 17).

б) Из книги Иова:

«Оставь, отступи от меня, чтобы я немного ободрился, прежде нежели отойду, и уже не возвращусь, в страну тьмы и сени смертной, в страну мрака, каков есть мрак тени смертной, где темное неустройство и тусклые отсветы» (10, 20–22).

«Там незаконные перестанут буйствовать, и там отдыхают истощившиеся в силах. Там узники вместе наслаждаются покоем, и не слышат криков приставника. Малый и великий там равны, и раб свободен от господина своего» (3, 17–19).

«В чести ли дети его, он не знает; унижены ли они, он не замечает. О себе болезнует только тело его, и о себе плачет душа его» (14, 21–21).

в) Из Экклезиаста:

«Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению; и любовь их, и ненависть их, и ревность их уже исчезли...» (9, 4–9, 6).

«Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что ни работы, ни разума, ни знания, ни мудрости нет в могиле, куда ты пойдешь» (9, 10).

Мы не приводим тут других текстов на эту тему, которые читатель может встретить в священных книгах, сравнив следующие места:

пс 6, 6; 29(30), 10; 93(94), 17; 113(115), 25(17); ис 8, 19; 38, 11; 63, 13; 11, 8.

Итак, можно сделать вывод: вплоть до II века до Р. Х. евреи в целом имели изложенное выше печальное представление о загробной жизни. Их верования еще более бедны и, мы бы сказали, имеют более пуританский характер, чем вавилонские. Эти черты особенно различимы в запрещении советоваться с мертвыми (Втор 18, 10–11), и, возможно, приносить пищу на могилы (Втор. 26, 14), хотя есть кое-какие указания на существование этого обычая (Тов 4, 17; Сир 7, 33).

87. А теперь спросим: почему божественное Откровение, действуя в народе – носителе истинной религии, так поздно пролило полный свет на вопрос о загробном мире? Ответ дал уже Боссюэ в «Рассуждении о всемирной истории» (1. II, гл. 19). Истина о загробном мире опасна для того, кто еще не тверд в монотеизме, так как может привести к суеверным заблуждениям: культу мертвых, почти приравняемых к божествам, некромантии и человеческим жертвам.

По этому поводу Ж. Гиттон замечает (цит. соч., с. 146): «Существуют истины, которые, если не ассоциируются в уме слушателя с другими, дополнительными, истинами, рискуют оказаться опасными по тем несовершенным последствиям, к которым их сводят. Принципом воспитателя должно быть – не излагать все сразу, но соразмерять истину с временем, с местом, со способностями».

Другой вопрос, являются ли эти воззрения древних евреев, которые Откровение сначала оставило неприкосновенными, просто неведением или же заблуждением? Заблуждением их назвать никак нельзя. Действительно, души уходили в то место, которое именуется Лимбом Отцов, и так как эти Отцы не были безгрешны, то этот лимб должен был служить древним также чистилищем. Вряд ли пребывание там было особенно приятно. Знание древних евреев останавливалось на этом. Они не знали о будущем воздаянии и о воскресении и не искали их суррогатов, подобно египтянам. Что касается воскресения, то оно связано с мессианским возрождением, и о нем они не могли узнать раньше, чем откровение о мессианстве подготовило его предпосылки.

Коллективное воздаяние

88. Если понятие о воздаянии после смерти оставалось в Ветхом Завете некоторое время в тени, то осуществление правосудия Божьего в земной жизни

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org было освещено ярким светом. Представление о том, что Бог справедлив, что Он не равнодушен ко злу, но награждает добрых и карает злых, со всей очевидностью просматривается на каждой странице Ветхого Завета (ср. пар. 83).

В течение долгого времени, может быть, до вавилонского пленения, этот бесспорный принцип рассматривался и применялся почти исключительно в социальном аспекте. Израиль есть единое тело, члены которого несут ответственность друг за друга, так что отдельный человек разделяет ответственность целого. Вот принцип: народ благоденствует, когда он верен Богу, народ приходит в упадок, когда он неверен.

Эта тема подробно развита в благословениях и проклятиях Второзакония гл. 28:

«Если ты (Израиль)... будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его, которые заповедаю тебе сегодня: то Господь, Бог твой поставит тебя выше всех народов земли.

И придут на тебя все благословения сии, и исполнятся на тебе, если будешь слушать гласа Господа Бога твоего.

Благословен ты в городе, и благословен на поле...

Поразит пред тобою Господь врагов твоих, восстающих на тебя...

Пошлет Господь тебе благословение в житницах твоих и во всяком деле рук твоих; и благословит тебя на земле, которую Господь Бог твой дает тебе. Поставит тебя Господь народом святым Своим, как Он клялся тебе, если ты будешь соблюдать заповеди Господа, Бога твоего, и будешь ходить путями Его.

И даст тебе Господь изобилие во всех благах, в плоде чрева твоего и в плоде скота твоего, и в плоде полей твоих на земле, которую Господь клялся отцам твоим дать тебе.

Откроет тебе Господь добрую сокровищницу Свою, небо, чтобы оно давало дождь земле твоей во время свое, и чтобы благословлять все дела рук твоих: и будешь давать займы многим народам, а сам не будешь брать займы... если будешь повиноваться заповедям Господа, Бога твоего, которые заповедаю тебе сегодня хранить и исполнять,

И не отступишь от всех слов, которые заповедаю тебе сегодня, ни направо, ни налево, чтобы пойти вслед иных богов и служить им.

Если же не будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, стараться исполнять все заповеди Его и постановления Его, которые я заповедаю тебе сегодня, то придут на тебя все проклятия сии и постигнут тебя.

Проклят ты в городе, и проклят ты на поле...

Пошлет Господь на тебя проклятие, смятение и скудость во всяком истреблен, и ты скоро погибнешь за злые дела твои, за то, что ты оставил Меня.

Пошлет Господь на тебя моровую язву, доколе не истребит Он тебя с земли, в которую ты идешь, чтобы владеть ею.

Поразит тебя Господь чахлостью, горячкою, лихорадкою, воспалением, засухою, палящим ветром, ржавчиною; и они будут преследовать тебя, доколе не погибнешь.

И небеса твои, которые над головою твоею, сделаются медью и земля под тобою железом.

Вместо дождя Господь даст земле твоей пыль, и прах с неба падать будет на тебя, пока не будешь истреблен.

Предаст тебя Господь на поражение врагам твоим; одним путем выступишь против них, а семью путями побежишь от них; и будешь рассеян по всем царствам земли;

И будут трупы твои пищею всем птицам небесным и зверям земным, не будет

Паразит тебя Господь проказою Египетскою, почечуем, коростю, и чесоткою, от которых ты не сможешь исцелиться».

Нам показалось уместным привести этот длинный отрывок из книги Второзакония, чтобы читатель сам мог убедиться, насколько закон теократического народа был проникнут чувством коллективного божественного правосудия и каким образом благодаря этому вся жизнь Израиля как народа, в благоприятных и бедственных поворотах его судьбы, оказалась областью проявления божественного правосудия.

Это является также основной темой книги Судей и книги Царств, в которой каждый царь исполняет роль представителя народа: его грехи лежат на всем народе, а он со своей стороны несет груз ответственности за своих отцов.

Насильственное выселение, осуществленное ассирийцами (721 г. до Р. Х.) и разрушение Иерусалима (587 г. до Р. Х.) это кульминационные моменты истории израильского народа, рассматриваемой в свете этого принципа.

Выше, в пар. 84, мы говорили уже о том, с какой целью Бог придерживался такого коллективистского критерия в осуществлении Своего правосудия. Цель эта была вполне определенной и совершенно оправданной. Народ Израиля получил особую привилегию став носителем этического монотеизма, и его следовало изолировать, удалить возможно дальше от опасности расового, политического, культурного смешения, легко перерастающего в религиозный синкретизм, который непоправимо исказил бы наследие правоверия. Отсюда и забота теократического закона о создании теснейшей национальной связи, чтобы возможно сильнее чувствовался между отдельными лицами и племенами дух единства, способный создать внутреннюю сплоченность, которая одна только могла устоять против расчленения, опасного в религиозном отношении. Солидарность в наказании и в награде была наиболее удачным и действенным средством, что доказывают результаты, проявляющиеся вплоть до наших дней. Действительно, нет народа, более сплоченного, чем Израильский, даже после почти двух тысячелетий рассеяния.

Заметим, кроме того, что в обществе с примитивной структурой, на которую и рассчитано законодательство Моисея, благосостояние отдельной личности тесно связано с благосостоянием социальной группы, так что первое является естественным следствием второго, а это значит, что коллективной санкции было достаточно, чтобы обеспечить индивидуальную награду или наказание.

Только вследствие эволюции израильского общества к формам более сложным (царская власть, администрация, бюрократия, торговля) и в результате появления социальных классов (еще отсутствующих в группах кочевников и полукочевников) с возможностью ускользнуть от влияния среды для создания своей собственной индивидуальной судьбы, внимание сосредоточилось на благосостоянии отдельной личности, существа самостоятельного, отколовшегося от национальной жизни, и потому – на личной ответственности человека.

Проблемы индивидуального воздаяния

89. а) личная ответственность. Проповеди пророков углубили смысл ответственности отдельных лиц. Вся гл. 18 книги пророка Иезекииля посвящена развитию этой темы: каждый наказывается и вознаграждается за личный поступок:

«Зачем вы употребляете в земле Израилевой эту пословицу, говоря: «отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина?» живу я, говорит Господь Бог, не буду вперед говорить пословицу эту в Израиле. Ибо вот, все души – Мои: как душа отца, так и душа сына – Мои; душа согрешающая, та умрет... Посему я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его» (Иез 18, 1–4, 30).

Книга пророка Аввакума также свидетельствует о некотором прогрессе в этом смысле, даже если воздаяние остается по необходимости земным (ср. пар. 86, 87). Вот схема рассуждения у прор. Аввакума:

- 1) В народе Израильском царит неправда: «Доколе, Господи?» (1, 2–4).
- 2) Ответ Господа: «Я подниму халдеев в наказание» (1, 5–11).

3) Халдеи пришли и разоряют Израиль: «О Господи, зачем Ты допущаешь это?»

«Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец пожирает того, кто праведнее его? И делаешь людей, как рыбу в море, как пресмыкающихся, у коих нет властителя?..» (1, 12–17).

4) и отвечал мне Ягве, и сказал:

«Вот надменная душа не успокоится, а праведный своею верою жив будет» (2, 1–4).

Ответ явно учитывает, в первую очередь, интересы личности: народ, как таковой, страдает и угнетается другим, худшим народом, халдеями, но перед праведником открывается возможность личного спасения.

90. б) индивидуальное воздаяние на земле. На первых порах, когда израильтяне только начали воспринимать воздаяние как нечто, касающееся не только коллектива, но и индивида, это воздаяние, естественно, рисовалось им только земным, прижизненным; иначе и не могло быть, так как, как мы уже говорили, большинство евреев ничего не знало о загробной жизни. Пс 33 (34) и 36 (37) целиком посвящены этой теме:

«кто бы ты ни был, человек, желающий жизни,

любящий долгоденствие, чтобы видеть благо,

удерживай язык твой от зла

и уста твои от коварных слов...» (Пс 33 [34], 13–14)

«Еще немного, и не станет нечестивого;

посмотришь на его месте – и нет его.

А кроткие наследуют землю

и наслаждаются радостями глубокого мира» (Пс 36 [37], 10–11).

По той же причине праведник не только ищет на земле награды за свое поведение в радостях долгой и спокойной жизни, но и считает потерянным каждый день, проведенный в скорби:

«Странник я у Тебя, пришелец, как и все отцы мои.

Отступи от меня, чтобы я мог подкрепиться, прежде нежели отойду и не будет меня» (Пс 38 [39], 13–14).

«К Тебе, Господи, взываю, и Господа моего умоляю: что пользы в смерти моей, когда я сойду в могилу?

Будет ли прах славить Тебя? будет ли возвещать истину Твою?»

(Пс 29 [30], 9–10).

Благочестивый израильтянин должен был поэтому так формулировать свое учение о воздаянии: справедливый Бог награждает добрых и наказывает злых. Следовательно: тот, кто поступает хорошо с нравственной точки зрения, выигрывает, тот кто поступает дурно, теряет.

91. в) Проблема воздаяния в книгах Иова и Товита. Приведенная аксиома не ложна, но чересчур упрощает проблему и, чтобы не стать ошибочной, она не должна претендовать на всеохватность и непогрешимость, иначе она слишком часто будет вступать в противоречие с действительностью: в самом деле, часто праведник страдает, а нечестивец торжествует.

Книга Иова представляет собой как бы критику и поправку к учению, которое можно назвать «традиционным».

Иов человек не просто праведный, а педантичный в своей праведности. И все же он вынужден ужасно страдать.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Друзья приходят навестить его и, придерживаясь традиционного взгляда, применяют его конкретно к Иову: Иов страдает, следовательно он виновен. Он отрицает это, следовательно, неискренен или заблуждается, потому что должно быть верно, что тот, кто страдает – грешен, иначе правосудие Божие развеется, как дым, а это нелепо.

В ответ Иов заявляет, что он непорочен, и обращает внимание собеседников на другие случаи, когда праведник страдал, а нечестивый торжествовал. Но он не может найти ответ на вопрос, который удручает его самого и который так близко его касается.

Положительный элемент вносят речи Елиуя, четвертого друга, вступающего в разговор в последний момент, который, обратившись с упреком ко всем собеседникам и особенно к бедному Иову, указывает на страдание, как на средство очищения, увещание праведнику (Иов 32–37). Эта идея проскальзывает бегло и в притчах 3, 12:

«Господь кого любит, того исправляет, и наказывает любимого сына»{15}.

Явление Бога в гл. 38–41 не дает положительного ответа на проблему, но подтверждает ее таинственность, причем блестяще эту таинственность оправдывает. Господь рассказывает о неисследимых чудесах природы, и из Его слов можно вкратце сделать такой вывод: человек не имеет права спрашивать Бога о причине Его действий и, следовательно, о причине страданий праведника. Иову остается только принять волю Божию, раскаиваясь в своей дерзости – желании понять ее (42, 1–6). И он делает это со смирением, и этим еще больше возвышает свою праведность. В конце концов он принимает волю Господа, не понимая причины своих страданий.

Итог тридцати девяти поэтических глав, в которых идет обсуждение проблемы страдания, состоит только вот в чем: традиционная теория неудовлетворительна; страдание не только и не всегда бывает наказанием за личный грех; страдание, говорит Елиуй, может быть также очищением. Но как оправдать во всем этом божественную справедливость? Это есть тайна, и должно остаться тайной!

Однако, в книге Иова имеется прозаическая часть, составляющая пролог и эпилог произведения. Эта часть содержит данные для дальнейшего проникновения в замыслы Провидения.

В самом деле, из пролога мы узнаем, что виновником физического зла, т. е. всех несчастий Иова, является сатана, который, однако, действует в рамках, очерченных Господом. Бог позволяет сатане нанести праведнику имущественный и личный вред, чтобы показать, что религиозность Иова не есть служение корыстное. Страдание предстает, таким образом, испытанием в этимологическом смысле этого слова: доказательством веры, преданности Богу без миража личной выгоды. И, добавим, вообще без всякой выгоды, временной или вечной, потому что, как мы скоро увидим, потусторонняя санкция не входит в круг идей книги Иова.

В эпилоге книги Иов получает полную компенсацию: богатство его удваивается, потомство разрастается; он получает сто сорок лет жизни и сверх того, по специальному повелению Божьему, извинения со стороны дерзких друзей, защитников традиционной точки зрения, которая оказывается, таким образом, окончательно преодоленной.

Чтобы точно определить место, занимаемое книгой Иова в эволюции Откровения Ветхого Завета, необходимо подчеркнуть, что в ней отсутствует перспектива загробной жизни и надежды на воскресение (ср. пар. 95).

Идея воскресения чужда книге Иова, и даже как будто сам Иов явно отказывается от нее в словах, полных сожаления. Он сравнивает человека с деревом: срубленное, оно пускает новые побеги и обретает новую жизнь:

«А человек умирает, и вдруг исчезает; и дух испустил человек, и где он?..

Так человек ляжет и не встанет; до скончания неба он не пробудится и не воспрянет от сна своего» (14, 7–12).

Затем он на какое-то мгновение пытается обмануть себя новой надеждой: если бы Господь сохранил меня в мире мертвых, пока не пройдет Его гнев, вывел бы

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org меня оттуда, и я мог бы снова жить... как это было бы прекрасно!..

«О, если бы человек мог умереть и вновь ожить,

Во все дни определенного мне времени я ожидал бы, пока придет мне смена.

Воззвал бы Ты, а я дал бы ответ Тебе; и Ты явил бы благоволение творению рук Твоих».

Но это – иллюзия, которая сталкивается с суровой действительностью:

«Ты теснишь его до конца, и он уходит; изменяешь ему лице, и отсылаешь его» (14, 18–20).

В свете этого достаточно ясного отрывка следует толковать темное место 19, 25–27, которое св. Иероним в Вульгате переводит, слегка перефразируя, в смысле твердого упования на воскресение: «*Scio enim quod Redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum; et rursum circumdabor pelle mea, et in carne mea videbo Deum meum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alius*», то есть: «А я знаю, Искупитель мой жив, и в последний день я воскресну из праха; и снова я облекусь в кожу свою, и во плоти своей узрю Бога моего. Я узрю Его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его». Но подлинный древнееврейский текст может быть переведен так, как это делает о. Вак-кари: «А я знаю, Отмститель мой все же жив и последним восстанет над прахом. И вслед за тем, как в кожу мою облечется этот олов, из плоти своей узрю Бога; я узрю Его, я сам. Мои глаза, не глаза другого, увидят Его». Этот вариант перевода может свидетельствовать лишь о твердой надежде на выздоровление.

Отрывок это, действительно, очень труден из-за неоднозначности некоторых еврейских слов. Особенно словосочетание «из плоти своей узрю Бога»: его можно было бы перевести и как «без плоти своей узрю Бога». К уже приведенным переводам целесообразно добавить латинский перевод из Нео-Вульгаты (т. е. латинской Вульгаты, откорректированной в соответствии с требованиями современной филологической науки), а также итальянский перевод, введенный в обиход Итальянской епископальной конференцией для использования в ходе Литургии. Вот перевод Нео-Вульгаты: «*Scio enim quod redemptor meus vivit, et in novissimo de pulvere surrecturus sum; et post pellem meam hanc, quam abstraxerunt, et de carne mea videbo Deum. Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt, et non alienum*» [266]. То есть: «Я знаю, что Искупитель мой жив, и в последнее (время) я восстану из праха; и за этой кожей моей, которую содрали с меня, и из плоти моей узрю Бога. Я узрю Его сам, и глаза мои узрят Его, и не (узрят Его) как чужого».

Этот перевод, в отличие от перевода св. Иеронима, не избегает неоднозначности; можно думать, что здесь говорится о воскресении, но те же слова могут указывать и на вознаграждение при жизни.

Что же касается варианта, предлагаемого Итальянской епископальной конференцией, то он предполагает посмертную награду: «А я знаю, что мой Отмститель жив и последним восстанет из праха! Вслед за тем, как эта кожа моя сокрушится, без плоти моей узрю Бога. Я узрю Его, я сам и мои глаза увидят Его, не как (глаза) чужого». Безусловно, этот отрывок может означать воскресение, или посмертную награду. В таком случае мы имели бы дело с представлениями, совершенно не совпадающими со всем остальным текстом книги и входящими в противоречие со многими положениями и эпилогом книги, в котором говорится о вознаграждении, дарованном Иову в земной жизни. Если принять последний вариант перевода, пришлось бы согласиться с тем, что речь идет о позднейшем дополнении, удачной и благочестивой вставке, коей мы обязаны боговдохновенному автору.

Книга Товита содержит, в более доступной форме, то же учение, что и эпилог книги Иова. Именно потому, что Товия был верен Богу и человеколюбив до героизма, было необходимо, чтобы он подвергся испытанию (12, 14), и его верность воссияет тем ярче, чем болезненнее упреки его жены: «Где же милостыни твои и праведные дела? вот как все они обнаружили на тебе!» (26 14). Но затем все кончается благополучно, и, заметим, награда тоже земная.

92. г) Проблема воздаяния в Экклезиасте. При поверхностном чтении может показаться, что книга Экклезиаст (по-еврейски «Когелет») [267] исполнена

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org насмешливого скептицизма, пессимистических размышлений о ценности жизни, не оставляющих другого выхода, кроме наслаждения самыми элементарными ее радостями (если это возможно). Но в действительности эта книга знаменует собой известный прогресс по сравнению с поэмой об Иове. В самом деле, Иов исходит из единичного случая: «Почему я страдаю без повода?» И проблема касается только какого-нибудь подобного же факта, как будто мир населен счастливыми людьми и только некоторые печальные исключения подвергают сомнению веру в божественную справедливость [268].

Экклезиаст переворачивает эту ситуацию и показывает, что все в мире – назойливая пустота и томление духа: это правило; исключением является то, что некоторые могут наслаждаться какой-нибудь простой радостью, и это есть дар Божий:

«Не во власти человека и то благо, чтобы есть и пить и услаждать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это – от руки Божией» (2, 24, ср. 3, 13; 5, 18).

Великолепное описание прекрасной поры благоденствия, когда Иов был богат и почитаем (Иов 29), или завидного благополучия нечестивых, (Иов 21, 7-15) теряет весь свой блеск в Экклезиасте, где безжалостный анализ, основанный на опыте, приводит автора к выводам о тщете науки (1, 12-18), наслаждений (2, 1-17), мудрости (2, 12-25), умения вести дела (4, 4-7) и даже добродетели (7, 16), если мы надеемся, прилагая огромные усилия, достичь полного земного счастья. На этом сером и бессмысленном фоне страдания праведника (8, 9-14) представляют только частный случай среди множества несправедливостей (3, 16; 4, 1; 5, 7; 7, 15) и всевозможных заблуждений.

Причину всего этого, говорит Экклезиаст, искать бесполезно. Конечно, частичное объяснение можно найти в человеческой глупости: «Бог сотворил человека правым, а люди пустились во многие помыслы» (7, 29), но в соответствии с волей Божьей этот вопрос имеет и другую, недоступную пониманию сторону:

«Смотри на действие Божие; ибо кто может выпрямить то, что Он сделал кривым? Во дни благополучия пользуйся благом; а во дни несчастья размышляй: то, и другое устроил Бог для того, чтобы человек ничего не узнал о будущем» (7, 13-14) [269]

Вместе с этим отказом внести немного разумности в мир, лишенный смысла, Экклезиаст утверждает одну несомненную истину: существование суда Божьего: «Ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих; только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (11, 9).

«Праведного и нечестивого будет судить Бог; потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» (3, 17).

Таково же и заключение книги:

«Бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека. Ибо всякое дело Бог приведет на суд, и все тайное, хорошо ли оно или худо» (12, 13-14).

И все-таки эта уверенность, подкрепляемая верой, и предчувствие не сопровождаются никаким откровением о загробном мире. Автору ничего неизвестно о том, когда произойдет суд Божий (8, 6 след.), не имеет он и никаких метафизических данных о сущности жизненного духа человека (3, 21 след.) и, хотя Экклезиаст твердо уверен, что человек после смерти продолжает свое существование в потустороннем мире, он рисует обычную мрачную картину Шеола, о какой мы говорили в начале этого обзора (см. пар. 86). Заметим, что и Сын Сирахов не проливает света на проблему загробного мира, придерживаясь традиционного представления о Шеоле (Сир 17, 22-31).

93. д) Мистическое решение в некоторых псалмах. В некоторых псалмах поднимается вопрос о видимом торжестве нечестивых. Иногда ответ бывает прост: все это недолговечно, ведь и за ними приходит смерть (Пс 36, 2). Но в двух случаях появляется решение, которое мы можем назвать мистическим. Автор не хочет завидовать благополучию злых: он знает, что смерть положит конец всему. Он предпочитает страдать вблизи от Бога, потому что догадывается, предчувствует, что Бог навсегда удержит его при Себе. Как это

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org произойдет, он не говорит, но демонстрирует твердую уверенность в том, что его судьба будет отличаться от судьбы злых. Так, Пс 48 (49), 15–16 гласит:

«Как овец заключают их в Шеол; смерть будет пасти их... Шеол – жилище их... Но Бог избавит душу мою от власти Шеола когда примет меня».

Удивителен с этой точки зрения Пс 72 (73), который надо прочесть целиком. После того, как автор ощутил протест против Провидения:

Так значит напрасно очищал я сердце мое и сохранял в чистоте и невинности руки мои; ибо мучения терплю я весь день, и всякое утро – наказание мне» (Пс 73, 13–14), он заявляет о своей верности Богу и вместе с тем о своей надежде:

«Но я всегда с Тобою, Ты держишь меня за правую руку. Ты руководишь меня советом Твоим и потом примешь меня в славу. Кто мне на небе, кроме Тебя? и на земле ничего не хочу иного. Изнемогает плоть моя и сердце мое; Бог твердыня сердца моего и часть моя вовек» (ст. 24–26).

В этих словах как будто выражается уже обретенная уверенность в загробном воздаянии [270].

Воздаяние в загробном мире

94. а) Воздаяние после смерти. Мы уже указывали, что даже в наиболее древних книгах Ветхого Завета иногда встречаются намеки на воздаяние за гробом, которое сулит разную судьбу праведным и грешным. Это говорит, как мы видели, о существовании, наряду с общераспространенным убеждением, более просвещенного направления мысли, по крайней мере, у ограниченного круга людей [271].

Кроме указанных выше псалмов надо обратить внимание на некоторые, несомненно, весьма важные места в других книгах:

«Да не завидует сердце твое грешникам; но да пребудет оно во все дни в страхе Господнем; потому что есть будущность, и надежда Твоя не потеряна».

(Притч 23, 17–18).

О. Ваккари замечает в своем комментарии к слову «будущность»:
«соответствующее еврейское слово часто намекает на будущее после смерти».

В той же книге Притчей 18, 19, 30; 15, 24; 19, 23 говорится о «жизни», обещаемой праведникам с такой настойчивостью и широтой, что мы вряд ли можем ограничить эти обещания только земным горизонтом. И в других книгах встречаются выражения: «умереть в мире» (Быт 15 15; 4 Цар 22, 20; Ис 57, 2), «умереть смертью праведников» (Числ 23, 10), которые, по-видимому, предполагают, что последствия смерти для праведника и для грешника неодинаковы.

Более многочисленны и ясны высказывания о каре в загробной жизни. Ис 14, 3–21 описывает участь, ожидающую царя вавилонского; он будет в Шеоле среди гниения и червей и не воссядет на престоле, как другие монархи. В Книге Иезекииля 32, 17–32 говорится о позоре, ожидающем за гробом фараона, и о презрении к нему победителей, которые не разделят его постыдную участь.

Но главным образом вечная гибель, уготованная нечестивым, связывается с грядущим страшным судом:

«И будут выходить (праведники), и увидят трупы людей, ступивших от Меня; ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет, и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис 66, 24).

«Горе народам, восстающим на род мой! Господь Вседержитель отмстит им в день Суда, пошлет огонь и червей на их тела, и они будут чувствовать боль и плакать вечно» (Иф 16, 17).

Но только во II веке учение о загробном воздаянии становится всеобщим достоянием и приобретает окончательный вид. Свидетельством о нем служит вера в воскресение мертвых, зафиксированная в 2 Мак 7, 9, 11, 14; 12, 44, а подробно это учение излагается в книге Премудрости (1 век до Р. Х.).

Состояние праведников в мире мертвых резко отличается от состояния грешников:

«Души праведных в руках Бога, и мучение не коснется их... хотя они в глазах людей и наказываются, но надежда их полна бессмертия» (3, 1-4).

«(Нечестивые)... будут бесчестным трупом и позором между умершими навек; ибо он повергнет их ниц безгласными и сдвинет их с оснований; и они вконец запустеют и будут в скорби и память о них исчезнет» (4, 19).

Автор книги Премудрости не говорит ясно о воскресении, поэтому Гиттон в цитированном сочинении (С. 170 сл.) утверждает, что мы имеем здесь дело только с идеей о бессмертии души, которая впервые рассматривается, как некая сущность, способная не только существовать самостоятельно, но и реально наслаждаться и страдать. Благодаря этой антропологической теории, возникшей под влиянием греческой философии (платонизма), стало возможным появление понятия о воздаянии за гробом.

Итак, независимо друг от друга развиваются два направления мысли: одни, верные умственному складу евреев, в который не укладывалась мысль о деятельности души, отделенной от тела, приходят к идее воскресения. Правосудие Божие остается неприкосновенным, так как в свое время человеческое существо будет обновлено и тогда каждый получит по своим делам. Другие же, те, кому удалось представить себе душу, отделенную от тела, уже без всякого усилия сделали ее субъектом воздаяния сразу после смерти. Так обстояло дело с автором книги Премудрости.

Все это теоретически приемлемо: Бог мог воспользоваться рассуждениями этих еврейских мыслителей для того, чтобы в священных книгах были записаны обе истины. Но Гейниш с большим основанием (цит. соч. С. 324 след.) считает, что автор книги Премудрости различает две стадии в осуществлении воздаяния праведнику. На первой стадии душа ощущает покой, находясь в руках Божиих. На второй стадии происходит более полное воздаяние, и автор использует будущее время.

«Во время воздаяния им они воссияют, как искры, бегущие по стеблю. Будут судить племена и владычествовать над народами, а над ними будет Господь царствовать во веки... Нечестивые же, как умствовали, так и понесут наказание...» (3, 7-10).

«В сознании грехов своих они предстанут со страхом, и беззакония их осудят в лице их. Тогда праведник с великим дерзновением станет пред лицом тех, которые оскорбляли его и презирали подвиги его...» и т. д.

(4, 20-5, 1).

Такова картина Страшного суда: праведники здесь присутствуют, чтобы обвинять нечестивых, а последние – для того, чтобы дать последний отчет. Это было бы невозможно, если бы не произошло воскресение.

Быть может, автор книги Премудрости писал в греческом окружении и сознательно подразумевал воскресение по апологетическим соображениям. Но было бы совершенно невероятно, если бы он не знал этого учения, в его время уже известного народу, как это видно из книги Маккавеев (ср. пар. 95). Как бы то ни было, загробное воздаяние дает автору книги Премудрости почти все компоненты, необходимые для решения проблемы зла:

«Бог испытал их и нашел их достойными Его» (3,5).

«А праведник, даже если и рановременно умрет, будет в покое... (Был) восхищен, чтобы злоба не изменила разума его» (4, 7-11).

Счастье нечестивого это лишь ужасный самообман» (5, 6-14).

95. 6) Воскресение [272] – первый намек на воскресение мы встречаем у Ис 26, 19-21:

«Оживут мертвецы Твои, восстанут мертвые тела! Воспряните и торжествуйте, поверженные в прахе: ибо роса Твоя – роса светов, и земля извергнет мертвецов».

Этот отрывок говорит, очевидно, только о частичном воскресении, ограничивающемся избранным народом или частью его, и, может быть, в течение веков он не находил отклика в религиозном сознании Израиля. Классический текст о воскресении мы находим у Даниила (12, 2–3):

«И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди и обратившие многих к правде – как звезды, во веки, навсегда».

С понятием о воскресении и идея о воздаянии приобретает коллективный, социальный характер. Суд, который неизбежно следует за воскресением, является развитием старой идеи израильских пророков, предсказывавших суд, как наказание для разложившегося общества или неприятельских народов. Некоторые из этих судов уже осуществились в истории этих народов (падение Самарии, Ниневии, Иерусалима, Вавилона и др.), но значение слов, которые употребляли пророки, расширялось иногда до последнего, решительного суда, хотя и не выражало еще понятие воскресения.

Существует свидетельство, что в эпоху Маккавеев, около середины II века до Р. Х., вера в воскресение разделялась лицами из народа и воинами Израиля [273]. В эпизоде о семи мучениках, прозванных Маккавеями, в их уста вложены следующие многозначительные слова:

«Ты, мучитель, лишаешь нас настоящей жизни, но Царь мира воскресит нас, умерших за Его законы, для жизни вечной».

«Умиравшему от людей вожделенно возлагать надежду на Бога, что Он опять оживит; для тебя же не будет воскресения в жизнь» (2 Мак 7, 9, 14).

А Иуда Маккавей, помня искупительные жертвоприношения «за грехи» (Лев 4, 2–5, 25) приказывает принести, может быть, впервые в истории еврейской религии, жертву искупления за павших на войне, «имея в виду воскресение» (2 Мак 12, 44).

Таким образом, мы подошли к порогу Нового Завета, где проблема воздаяния и в связи с ней проблема страдания обретают новые и решающие компоненты решения: «Блаженны плачущие», «кто не берет креста своего и следует за Мною, тот недостоин Меня» (Матф 5, 5; 10, 38).

Но какая долгая подготовка в течение многовековой истории евреев была необходима для того, чтобы сияние слов Христа не оказалось невыносимо ярким для слабых глаз Его современников! И если проповедь Христа прозвучала не в пустыне абсолютного непонимания, то произошло это благодаря постепенной, неспешной инициации этого народа под водительством божественного Откровения. Было бы поэтому совершенно антиисторично и антипсихологично искать в самом начале этого долгого обучения ту же полноту и ясность понятий, какую мы находим только в конце.

Внешние проявления религии Израиля [274]

96. Современного читателя могут привести в некоторое смятение те части книг Исхода и Левит, которые предписывают внешние правила культа, довольно мелочные и аналогичные религиозным обрядам других народов. Кому-нибудь может показаться, что недостойно истинной религии интересоваться подобными внешними деталями. В связи с этим сразу же подчеркнем, что религия Ветхого Завета – уникальная в своем окружении и свободная от всякой склонности к вырожденческим искажениям истинного религиозного чувства (ср. Введение) – запрещает:

магию и некромантию: Втор 18, 10–11,

человеческие жертвы: там же,

проституцию в религиозных целях: Лев 19, 29; Втор 23, 18,

суеверные погребальные обряды и татуировку: Лев 19, 27–28; Втор 14, 1.

Однако в Ветхом Завете, в соответствии с волей Божьей, существует сложная организация культа. В связи с этим заметим:

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org

а) Человеческому духу свойственно выражать себя во внешних проявлениях и формах. Религиозное чувство, если оно не хочет быть бесчеловечным, должно выражаться вовне в конкретных формах.

б) Религиозному обществу, каким мог тогда быть еврейский народ, надлежало иметь единообразную форму для выражения общественного культа, обращенного к Богу. Поэтому было необходимо, чтобы религиозная власть избрала и закрепила из всех возможных форм одну, и было это тем неотложнее, чем реальнее становилась опасность, что частное мнение перейдет в суеверие.

в) Внешние формы культа должны соответствовать вкусам и чувствам народа и эпохи, чтобы не стать чем-то совершенно абстрактным, бесплотным, холодным и потому неспособным помешать народу обратиться к формам пусть суеверным, но более ярким. Естественно, то, что свойственно мировоззрению древнего народа, может показаться странным или смешным нам. Но настаивать на таком отрицательном мнении значит обнаруживать непонимание.

г) Еврейская религия возникла в среде, пропитанной вавилонскими, египетскими, хананейскими культурными традициями. Ничего удивительного, что истинная религия сохранила, в очищенном виде, прежние внешние формы, полагая их соответствующими либо религиозной идее, либо мировоззрению народа. Таким образом, упразднение каких бы то ни было изображений божества соседствует с сохранившимся у праотцев обычаем хананеев устраивать места культа на высотах, а в религии Моисея – с египетским обычаем устройства ковчега и святилища, доступного только служителям культа.

Наиболее важный обряд Ветхого Завета, обрезание, существовал до Авраама, и этнографические исследования указывают на то, что его корни уходят в тотемический цикл. Значит, он возник в отдаленнейшие времена для того, чтобы отметить приобщение юноши к общественной жизни его клана, к которому он начинал вполне принадлежать с момента обрезания. Нам такой обряд может показаться жестоким и неприличным, хотя и полезным с гигиенической точки зрения, но он оказался очень уместным в истинной религии Ветхого Завета. Он помогал отличить всякого человека, принадлежавшего к народу Божьему, от окружающих народов, не имевших обычая обрезания (хананеев, филистимлян, арамейцев и др.); пролитие крови выражало идею жертвоприношения, без которого нельзя вступить в отношения с Богом; анатомическая часть, которая отрезается, являлась символом взятого на себя обещания, распространяющегося и на будущее потомство (Быт 17, 9–14).

д) Народ, какую бы религию он ни исповедовал, склонен, как бы по закону тяготения, воспринимать только внешнюю сторону культа, который, лишаясь таким образом духовного значения, практически становится гражданским обычаем или магическим действием. Преобладание внешней стороны в религии представляет классическую форму ее вырождения и легко объяснимо, если представить себе, как трудна для человека всякая форма внутренней жизни по сравнению с удобным и не требующим излишнего усердия простым внешним действием.

Достаточно вспомнить, как относились современники Иеремии к Храму. Их святая вера в неразрушимость святилища граничит с фетишизмом и магией: они смотрели на святилище, как на непогрешимый талисман, способный отвести от народа всякое бедствие, совершенно независимо от его нравственного состояния (Иер 7).

Но преклонение пред внешностью не есть тень истинной религии Ветхого Завета, а только постоянное искушение и частый грех еврейского народа.

Бог устами пророков не раз свидетельствует против этого искушения и этого греха. Уже Самуил, после темного периода Судей, ясно говорит о том, что между внешним проявлением культа (жертвоприношением) и состоянием внутреннего согласия с волей Божьей у приносящих жертву должны существовать полная гармония и взаимосвязь:

«Неужели всесождения и жертвы столько же приятны Господу, как послушание гласу Господа? Послушание лучше жертвы и повинование лучше тука овнов.

ибо непокорность есть такой же грех, что волшебство и противление то же, что идолопоклонство» (1 Цар 15, 22–23).

А Исайя, в эпоху благоденствия и нравственного упадка, в сильных выражениях

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org высказывает нравственные требования религии Ягве:

«К чему Мне множество жертв ваших? – говорит Ягве. Я пресыщен всесождениями онов и туком откормленного скота... Новомесячия ваши и праздники ваши ненавидит душа Моя: они бремя для Меня;

Мне тяжело нести. И когда вы простираете руки ваши, Я закрываю от вас очи Мои; и когда вы умножаете моления ваши, Я не слышу: ваши руки полны крови. Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих... Ищите правды; спасайте угнетенного, защищайте сироту, вступайтесь за вдову» (Ис 1, 11-17).

Это и есть подлинный дух Ветхого Завета.

Глава X. Нравственность и Ветхий Завет

97. Перед еврейским народом стояла историческая задача подготовить благоприятную почву для пришествия Мессии и для быстрого распространения мессианского царства. Поэтому Провидение должно было проявить особую заботу об этом народе, чтобы поставить его в религиозном отношении выше других народов не только в доктринальном, но и в нравственном плане. Это возвышение, как и всякое воспитание, было постепенным; Бог начал с того, что втолковал еще невежественному народу самые основные обязанности, чтобы затем постепенно привести его к более утонченной нравственной восприимчивости. Без этого педагогического приема нравственное развитие Израиля было бы, может быть, обречено на неудачу, так как опыт показывает, что слишком строгий закон приводит часто к противоположным результатам.

Евангельская мораль связана со всем новым порядком вещей, который был установлен Христом, и является неотъемлемой частью сверхъестественного замысла. Она несомненно осталась бы непонятой, если бы была предложена в Ветхом Завете. Но после двухтысячелетней подготовки нашлись высокие души, которые сумели сами понять ее и помогли понять ее другим. Однако потребовались еще века и века, пока осуществилось проникновение христианского духа в массы; дело это, впрочем, далеко не закончено.

Поэтому было бы несправедливо ожидать от людей Ветхого Завета нравственного уровня, подобного евангельскому, как нелогично было бы удивляться той снисходительности, с которой Бог определял Свои требования, когда впервые провозгласил Свой закон. Эта снисходительность не распространялась только на «первичные основы» естественного закона, т. е. нравственные нормы, вытекающие непосредственно и с необходимостью из законов природы: в этой области Бог не сделал и не мог сделать никаких уступок. Мы же, со своей стороны, не должны отождествлять без всяких оговорок честность с совершенством и осуждать, как недопустимое, то, что только менее совершенно. Не различаем ли мы и в евангельской морали предписания и советы? Как Бог в Новом Завете не требует от всех непременно следования советам, так и в Ветхом Завете, по упомянутым уже соображениям, Он ограничил в некоторых случаях Свои требования, откладывая до пришествия Христа введение положительного окончательного и полного закона.

Далее, при анализе некоторых мест Писания, краткий обзор которых мы предлагаем ниже, нам станут ясны, с одной стороны, имманентная честность ветхозаветного Закона, и, с другой стороны, проявления исключительной терпимости, а не принуждения в практическом руководстве несовершенной нравственной жизнью несовершенного народа [275].

Уважение к врагу

98. В Ветхом Завете еще не просияло полным светом основание героической любви к ближнему – осознание его сверхчеловеческого достоинства как сына Божия, живого члена Христа, живого святилища Св. Троицы. И даже, как сказано в предыдущей главе, в течение долгого времени сама судьба человека в вечности остается скрытой и неизвестной.

Тем не менее, в библейском мире за человеком уже признается достоинство, совершенно неизвестное обычному языческому мировоззрению других народов. Это проявляется в требованиях гуманного отношения к рабам [276]:

«Если купишь раба Еврея, пусть он работает (тебе) шесть лет; а в седьмой пусть выйдет на волю даром. Если он пришел один, пусть один и выйдет. А

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
если он женатый, пусть выйдет с ним и жена его» (Исх 21, 2–3).

«Не выдавай раба господину его, когда он прибежит к тебе от господина своего. Пусть он живет у тебя, среди вас, на месте, которое он изберет в каком-нибудь из жилищ твоих, где ему понравится; не притесняй его» (Втор 23, 15–17).

К должникам, обращенным в рабство:

«Если продается тебе брат твой, Еврей или Еврейка, то шесть лет должен он быть рабом тебе, а в седьмой год отпусти его от себя на свободу. Когда же будешь отпускать его от себя на свободу, не отпусти его с пустыми руками, но снабди его от стада твоих, от гумна твоего и от точила твоего; чем благословил тебя Господь, то и дай ему. Вспомни, что и ты был рабом в земле Египетской, и избавил тебя Господь, Бог твой; потому я сегодня и заповедаю тебе сие» (Втор 15, 12–15).

К нуждающимся в займе:

«Если же будет у тебя нищий кто-либо из братьев твоих, в одном из жилищ твоих, на земле твоей, которую Господь, Бог твой дает тебе: то не ожесточи сердца твоего и не сожми руки твоей пред нищим братом твоим, но открой ему руку свою и дай ему взаймы, смотря по его нужде, в чем он нуждается. Берегись, чтобы не вошла в сердце твое беззаконная мысль: «приближается седьмой год, год прощения», и чтоб оттого глаз не сделался немилостив на тебя к Господу и будет на тебе грех. Дай ему, и когда будешь давать ему, не должно скорбеть сердце твое; ибо за то благословит тебя Господь, Бог твой во всех делах твоих и во всем, что будет делаться твоими руками. Ибо нищие всегда будут среди земли; потому я и повелеваю тебе: отвержай руку твою брату твоему, бедному и нищему твоему на земле твоей» (Втор 15, 7–11).

Легко заметить, каким духом беспристрастия и тонкой умеренности проникнуты разнообразные правила, перечисленные в книге Второзакония 24, 6–25, 19. Мы приведем только несколько из наиболее значительных фрагментов:

«Не обижай наемника, бедного и нищего, из братьев твоих или из пришельцев твоих, которые в земле твоей, в жилищах твоих. В тот же день отдай плату его, чтобы солнце не зашло прежде того, ибо он беден и ждет душа его; чтобы он не возопил на тебя к Господу и не было на тебе греха» (24, 14–15).

«Когда будешь жать на поле твоём, и забудешь сноп на поле, то не возвращайся взять его; пусть он остается пришельцу (нищему), сироте и вдове, чтобы Господь, Бог твой благословил тебя во всех делах рук твоих. Когда будешь обивать маслину свою, то не пересматривай за собой ветвей; пусть остается пришельцу, сироте и вдове. Когда будешь снимать плоды в винограднике своем, не обирай остатков за собою: пусть остается пришельцу, сироте и вдове. И помни, что рабом ты был в земле Египетской; посему я и повелеваю тебе делать это» (24, 19–22).

Даже великодушие по отношению к животным предусматривается израильским законом, который заботится об их отдыхе (Исх 34, 21), об их праве на пропитание (Втор 25, 4) и на жизнь (Втор 27, 67).

Закон возмездия

Приняв во внимание вышесказанное, отметим все же, что основным законом, регулирующим отношение к виновным в различных преступлениях является знаменитый закон возмездия:

«Глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исх 21, 24–25).

«кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти. Кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал» (Лев 24, 17, 19).

«кто прольет кровь человеческую, того кровь прольется руками человека» (Быт 9, 6).

Здесь мы видим очень примитивную, но вместе с тем справедливую форму уголовного права; она давала возможность предохранить невинных от нападения

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org и сурово наказывать виновных, строго соразмеряя наказание со степенью тяжести преступления. Применение закона возмездия обычно осуществлялось судьями, поставленными для этого в каждом городе, но не являлось их исключительным правом. В первобытном обществе (каким всегда более или менее оставался Израиль), в котором не было полиции, и судьями были старейшины, часто пристрастные или продажные, где центральная власть никогда не была сильна и не могла пресекать преступления, закон возмездия применял всякий, кто был в состоянии это сделать; и это не являлось незаконным действием, если по-другому нельзя было осуществить правосудие. Только таким образом можно было защитить права граждан и самый общественный порядок в обществе грубом и нередко почти анархическом. Мстить и правосудие становятся в таких обстоятельствах синонимами.

Но если можно было в законном порядке добиваться наказания обидчика, по сути дела, мести, то не законно ли было и желать этого наказания? Положительный ответ на этот вопрос поможет нам понять, что лежало в основе проклинающих псалмов 34 (35); 51 (52); 58 (59); 68 (69); 108 (109), и других сходных высказываний, рассеянных по священным книгам. Если автор, не греша, мог желать наказания своего врага, то он мог выражать это свое желание и письменно под влиянием божественного вдохновения.

Действительно, мы не видим, как можно считать недозволенной (разумеется, до провозглашения закона о христианском прощении), настойчивую просьбу к Богу о наказании личных врагов молящегося, который, таким образом, отдает в руки божественного правосудия защиту своих прав. В самом деле, в проклинающих псалмах, как и в других подобных текстах, проклятие состоит именно в призывании на виновных божественной кары.

Но легко встретить в рассматриваемых текстах места, где автор поднимается над личным негодованием и, обращаясь к Богу с заботой о своей личной обиде, главным образом, беспокоится о том ущербе, который нанесен правам Самого Бога. В самом деле, псалмы очень часто, так же, как и другие подобные тексты, направлены против врагов избранного народа или его царей и вождей, а значит и Самого Бога, которому было угодно связать судьбы и исполнение Своего спасительного замысла с судьбой израильского народа. В своих молитвах псалмопевец всегда вдохновляется великой любовью к божественному правосудию, нарушенному торжеством нечестивца над невинным. Заметим, что скудные познания о загробном мире (ср. пар. 86) заставляли считать это торжество окончательным и потому абсолютно нетерпимым, поскольку оно приходило в слишком резкое противоречие с божественными обетованиями. Поэтому псалмопевец взывает:

«Расточи их во гневе, расточи, чтобы их не было; и да познают, что Бог властвует над Иаковом до пределов земли» (Пс 58 [99], 14).

И чем скорее, тем лучше, потому что злодеи хвалятся своей безнаказанностью, как будто Бога нет или Он не обращает на них внимания:

«Говорит в сердце своем: «забыл Бог, закрыл лицо Свое, не увидит никогда». Восстань, Господи, Боже (мой), вознеси руку Твою, не забудь угнетенных. Зачем нечестивый пренебрегает Бога, говоря в сердце своем: «ты не взыщешь?» (Пс 96 [10], 11-13).

При таком положении, быть может, излишне вспоминать о том, что моралисты различают «ненависть вражды» (*odium inimicitiae*) и «ненависть отвращения» (*odium abominationis*). Ненависть вражды основана на личном возмущении и требует наказания врага за перенесенное страдание; ненависть отвращения питается любовью к справедливости и в наказании врага видит не более чем средство восстановления правового порядка; средство тяжелое, которого хотелось бы избежать, если бы представилось лучшее.

Не приближаются ли заметно те чувства, которые лежат в основе библейских проклятий к этому последнему душевному состоянию, примиримому и с христианским духом? Тем более, что и Ветхий Завет внушает, кроме необходимости осуществить правосудие, любовь и уважение к личным врагам. Следующие тексты достаточно показательны:

«Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; обличи чистосердечно ближнего твоего, и не понесешь за него греха. Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего своего как самого себя: Я Ягве» (Лев 19, 17-18).

«Если найдешь вола врага твоего, или осла его, заблудившегося, приведи его к нему. Если увидишь осла упавшим под ношею своею, то не оставляй его, развьючь вместе с ним» (Исх 23, 4–5).

«Не говори: «Я отплачу за зло»; предоставь Господу, и Он сохранит тебя» (Притч 20, 22).

«Не радуйся, когда упадет враг твой; и да не веселится сердце твое, когда он споткнется. Иначе увидит Господь, и не угодно будет это в очах Его, и Он отвратит от него гнев свой и обратит его на тебя» (Притч 24, 17–18).

«Ненависть возбуждает раздоры, но любовь покрывает все грехи» (Притч 10, 12).

Еще яснее и чисто по-евангельски звучит следующее наставление книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова:

«Злоба и гнев тоже мерзости, и муж грешный будет обладать ими. Мстительный получит отмщение от Господа, который не забудет грехов его. Прости ближнему своему обиду, и тогда по молитве твоей отпустятся грехи твои. Человек питает гнев к человеку, а у Господа просит прощения. К подобному себе человеку не имеет милосердия, и молится о грехах своих. Сам, будучи плотию, питает злобу: кто очистит грехи его? Помни последнее, и перестань враждовать; помни истление и смерть, и соблюдай заповеди. Помни заповеди и не злобствуй на ближнего; помни завет Всевышнего, и прощай грехи» (Сир 27, 33–28, 7).

Евангельская молитва: «прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим» и предписание: «прощайте, и простится вам» ничего нового не прибавляют к этому предписанию Ветхого Завета, кроме провозвестия сверхчеловеческого сыновства и братства, высшего оправдания новозаветной любви.

Наконец, обратим внимание на то, что даже в самых страшных поношениях автор вдохновляется санкционированными Самим Богом (Втор 28) проклятиями, направленными против нечестивых, так что в этих, столь резких, выражениях есть нечто условное и литературное; словом, это своего рода жаргон, освященный обычаем и потому, как это всегда случается с подобными выражениями, он имеет оттенок искусственности и гиперболичности, который выходит за пределы истинной мысли и чувства того, кто говорит или пишет.

Именно такое впечатление производят самый ужасный проклинающий псалом 108 (109), 6–20 и следующий отрывок из книги кротчайшего и нежносострадательного Иеремии, который так молится о своих врагах:

«Внемли мне, Господи, и услышь голос моих противников. Должно ли воздавать злом за добро? а они роют яму душе моей. Вспомни, что я стою пред лицем Твоим, чтобы говорить за них доброе, чтобы отвратить от них гнев Твой. Итак предай сыновей их голоду и подвергни их мечу; да будут жены их бездетными и вдовами, и мужья их да будут поражены смертью, и юноши их умерщвлены мечом на войне» (Иер 18, 19–21).

В сущности поэт, по-видимому, хочет сказать довольно конкретную вещь: сделай им, Господи, то, чем Ты Сам грозил в Своем законе его нарушителям.

Ненависть к враждебным народам [277]

99. Нельзя сказать, что у евреев считалось оправданной или позволительной расовая ненависть к иноземцу, как таковому:

«Когда поселится пришелец в земле вашей, не притесняйте его. Пришелец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш; люби его, как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской» (Лев 19, 33–34).

Однако, еврейский народ нередко сражался с иноземцами, чаще защищаясь, чем нападая. В столкновениях между народами действовал, да и до сих пор действует, закон возмездия. Поэтому мы не можем упрекать благочестивого израильтянина, если он желает поражения своих врагов и наказания их за их жестокость:

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
«Услышали все враги мои о бедствии моем, и обрадовались, что Ты соделал это: о, если бы Ты повелел наступить дню, предреченному Тобой, и они стали бы подобными мне! Да предстанет пред лице Твое вся злоба их; и поступи с ними так же, как Ты поступил со мною за все грехи Мои, ибо тяжки стоны мои, и сердце мое изнемогает» (Плач Иер 1, 21–22).

И христиане порой желают наказания тех народов, которые идут против справедливости, но предпочитают говорить о наказаниях абстрактно, не вдаваясь в подробности тех мучений, которыми сопровождается такое наказание виновных.

Древний израильтянин, напротив, выражается очень конкретно и сильно:

«Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам! Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о амень!» (Пс 136[137], 8–9).

Мы, научившиеся от Христа почитать детство, сразу же думаем об ужасе, который испытывают дети, когда их убивают неизвестно за что. Древний израильтянин был близорук: он видел в этом только наказание народа-агрессора. Божественное вдохновение не лишает его этой близорукости, этого бесчувствия.

Древние израильтяне, желая наказания или поражения угнетателя, становились, как мы видели выше, на религиозную точку зрения. Те, кто враждовал с государством, враждовали и с самим Богом. Так что посрамление этих противников становилось делом самого Господа.

«Это – возмездие Господа; отмщайте ему; как он поступал, так и вы поступайте с ним. Истребите в Вавилоне и сеющего, и действующего серпом во время жатвы!» (Иер 50, 15–16).

Но и в Ветхом Завете есть островки покоя, указующие на лучшее будущее, когда другие народы не будут больше врагами, но будут служить тому же Богу:

«Ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима. И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи на орала, и копья свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Ис 2, 3–4).

Это и есть мессианское ожидание. Действительно, после проповеди Христа и Его искупительной жертвы ап. Павел мог с полным правом писать: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского; ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3, 28). Это то, что видел пророк:

«Ибо всякая обувь воина во время брани и одежда, обогрелая кровью, будут отданы на сожжение, в пищу огню. Ибо младенец родился нам; Сын дан нам... и нарекут имя Ему:... «князь мира» (Ис 9, 5–6).

Войны на истребление [278]

100. У нас, современных людей, обладающих некоторым представлением о международном праве, создается впечатление, что древние евреи вели войны совершенно по-варварски, и потому нам кажется странным, что такое варварство допускается божественным законом. Но евреи не находились под защитой международного права: сражаясь, они должны были употреблять те же средства, что и их противники, иначе им грозило уничтожение. О том, как именно действовали древние восточные народы, ясно свидетельствуют документы. Главенствовал закон джунглей, очень широко применяемый: или ты растерзаешь, или тебя растерзают:

«Когда посеет Израиль, придут Мадиянитяне и Амаликитяне и жители Востока, и ходят у них; и стоят у них шатрами, и истребляют произведения земли до самой Газы, и не оставляют для пропитания Израилю ни овцы, ни вола, ни осла. Ибо они приходили со скотом своим и с шатрами своими, приходили в таком множестве, как саранча» (Суд 6, 3–5).

Подобным образом филистимляне, покорив Израиль, монополизировали производство железа, и тем самым лишили евреев возможности изготавливать оружие и земледельческие орудия (1 Цар 13, 19–20).

Обращение с побежденными было в высшей степени жестоким и кровожадным: в некоторых случаях доходили до систематического насильственного истребления всех побежденных без различия сословия, пола, возраста, не исключая и грудных младенцев: «я осадил город (Караифаим), взял его и истребил весь народ, бывший в городе, зрелище для Камоша, бога Моавитян». Так говорит Меша, царь Моавитян (IX в до Р. Х.) в надписи на своей стеле, хранящейся в настоящее время в Луврском музее; надпись рассказывает об одной из битв с израильтянами. А пророк Исаяя такими же мрачными красками описывает поражение Вавилона:

«Для сего потрясу небо, и земля сдвинется с места своего от ярости Господа Саваофа, в день пылающего гнева Его. Тогда каждый, как преследуемая серна и как покинутые овцы, обратится к народу своему, и каждый побегит в свою землю. Но кто попадетсЯ, будет пронзен, и кого схватят, тот падет от меча. И младенцы их будут разбиты пред глазами их; дома их будут разграблены и жены их обещены» (Ис 13, 13–16).

Даже если бы по закону евреи могли руководствоваться этими общепринятыми обычаями, нас это не должно было бы удивлять, так как в сущности здесь речь идет о широком применении закона возмездия, становившегося тем более необходимым, что не существовало никакой сдерживающей международной властной инстанции. Но в действительности военное право Израиля было более мягким: врагу, добровольно открывшему ворота города, гарантировался мир, без разграбления: победители довольствовались только данью (Втор 20, 10–11). В случае отказа сдатьсЯ и взятия города штурмом детей и женщин щадили (10, 14); уважается женская стыдливость (21, 19). При осаде вражеского города надо было стараться не вредить фруктовым садам в его окрестностях, что свидетельствует об умеренности, совершенно чуждой военным обычаям нашего времени:

«Если долгое время будешь держать в осаде город, чтобы завоевать его и взять его, то не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей, ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление. Только те деревья, о которых ты знаешь, что они ничего не приносят в пищу, можешь портить и рубить, и строить укрепления против города, который ведет с тобой войну, доколе не покоришь его» (Втор 20, 19–20).

«Херем»

Только в одном случае Закон полностью соответствовал восточному военному праву со всей его жестокостью – когда дело касалось судьбы семи народов, живших в Палестине до Израиля (Втор 7, 1–5; 20, 16–18) и Амаликитян (25, 17–19). В этом случае после разрушения города истреблялись все его жители и весь скот, уничтожались идолы (7, 25), а все предметы, сделанные из драгоценных металлов, посвящались Богу (ср. Ис Нав 6, 17.19.21.24). Называлось все это «херем», в греческом переводе Семидесяти «анафема» (дар по обету); впоследствии этот термин в измененном значении перешел в религиозный язык Нового Завета. Допуская «херем», Бог, так сказать, приноравливался к нравам эпохи. Господь Сам предначертал причины подобного «приноравливания» или терпимости. Хананеяне сами своими преступлениями заслужили такое наказание; евреи были только простым орудием божественной кары: «В четвертом роде возвратятся они сюда: ибо мера беззаконий Амореет до селe еще не наполнилась» (Быт 15, 16). Беззакония обитателей Палестины принадлежали к числу наиболее гнусных и унижающих человека: книга Левит 18, 1–25, перечислив кровосмешение, прелюбодеяние, человеческие жертвоприношения, гомосексуализм, скотоложество, добавляет:

«Не оскверняйте себя ничем этим; ибо всем этим осквернили себя народы, которых Я прогоняю от Вас. И осквернилась земля, и Я накажу беззаконие ее, и свергнет с себя земля живущих на ней».

Новейшие археологические находки полностью подтвердили, что среди хананеет действительно получили распространение столь варварские нравы. Сколько раз археолог, раскапывая фундаменты древнейших жилищ, наткнулся на большой сосуд и находил в нем то, что уже ожидал найти – скелет младенца или ребенка постарше, который был там замурован, как жертва при основании! [279]

Библия постоянно учит, что, когда иные преступления превращаются в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
общепринятый обычай, Бог наказывает за них весь народ. Эти страшные бедствия, которые обрушиваются и на невинных, нисколько не мешают отдельным лицам обрести вечное блаженство: они или уже достойны его, или обращаются в последний момент. В этих случаях дело касается только земных благ: благосостояния, национальной независимости, и самой жизни, лишившись которых, каждый получит в будущей жизни то, что он заслужил своими делами. Так, ап. Петр говорит о возможности спасения людей, погибших при потопе (1 Петр 3, 19–20); а книга Премудрости показывает, как справедливо было наказание, ниспосланное древним хананеям, хотя присутствовали в нем и признаки божественного милосердия:

«Так, возгнушавшись древними обитателями святой земли Твоей, совершавшими ненавистные дела волхвований и нечестивые жертвоприношения, и безжалостными убийцами детей, и на жертвенных пирах пожиравшими внутренности человеческой плоти и крови в тайных собраниях, и родителями, убивавшими беспомощные души, Ты восхотел погубить их руками отцов наших, дабы земля, драгоценнейшая всех у Тебя, приняла достойное население чад Божиих. Но и их, как людей. Ты щадил, послав предтечами воинства Твоего шершней, дабы они мало по малу истребляли их, хотя не невозможно было тебе войною покорить нечестивых праведным, или истребить их страшными зверями, или грозным словом в один раз; но Ты, мало по малу наказывая их давал место покаянию... Ибо кто скажет: «что Ты сделал?» или кто противостанет суду Твоему? и кто обвинит Тебя в погублении народов, которых Ты сотворил? Или какой защитник придет к Тебе с ходатайством за неправедных людей?» (Прем 12, 3–10, 12).

Кроме того, страшное наказание этих народов должно было уберечь евреев от заразной силы дурных примеров:

«А в городах сих народов, которых Господь Бог твой, дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души... дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом, Богом вашим» (Втор 20, 16–18).

Наконец, заметим, что «херем» мог применяться против израильтян, ставших вероотступниками:

«Если услышишь о каком-либо из городов твоих, которые Господь, Бог твой, дает тебе для жительства, что появились в нем нечестивые люди из среды тебя и соблазнили жителей города их, говоря: «пойдем и будем служить богам иным, которых вы не знали»: то ты разыщи, исследуй и хорошо расспроси; и если это точная правда, что случилась мерзость сия среди тебя, порази жителей того города острием меча, редай заклятию его и все, что в нем, и скот его порази острием меча. Всю же добычу его собери на середину площади его, и сожги огнем город и всю добычу его во всеожжение Господу, Богу твоему; и да будет вечно он в развалинах, не должно никогда вновь созидать его» (Втор 13, 12–16).

В книге Второзакония 28, 49–52 ясно говорится о языческих народах, являющихся орудиями гнева Божьего против неверности избранного народа. Поэтому нельзя обвинять Ветхий Завет в том, что Бог предстает в нем пристрастным, уничтожающим другие народы для того, чтобы облагодетельствовать Израиль. «Херем» не есть хитрый предлог для того, чтобы дать религиозное оправдание эгоистическому захвату новых территорий; он всегда несет в себе кару, за проявления нечестия или отступничества, в которых могут провиниться и израильтяне. Значит, он имеет и воспитательное значение. Страх перед грядущими бедствиями должен был четко сопрягаться в сознании со страхом перед религиозным отступничеством. Конечно, эта педагогика ужасающе репрессивна, но во многих случаях только такие методы воспитания могут иметь хоть какой-то шанс на успех. Поэтому ап. Павел сравнивает Закон с тюрьмой, которая своей железной дисциплиной должна помешать Израилю слиться с другими народами, отказавшись от своего религиозного наследия:

«А до пришествия веры мы заключены были под стражею Закона, до того времени, как надлежало открыться вере» (Гал 3, 23).

Это не приказ

На этом вопросе хотелось бы остановиться подробнее, попытавшись, в частности, переосмыслить мнение, согласно которому «херем» – это исходящий

Сегодня у нас есть одно средство, которое должно помочь нам лучше понять, как все обстояло на самом деле: мы можем применить метод исторической критики, дополненной богословским критерием, ни один отрывок из Библии нельзя истолковать, изолируя его от ближайшего и отдаленного контекста. Вот те доводы, которые имеются в нашем распоряжении:

1) В действительности израильтяне не уничтожили народы, населявшие Ханаанскую землю, а сумели заселить местности, оставшиеся свободными – горы и степь, в то время как хананеи плотно осели в небольших городах-государствах. Об этом написана вся первая глава книги Судей.

2) В самых древних текстах, в которых говорится о будущих завоеваниях, Бог не приказывает уничтожить хананеев, а берется Сам прогнать их:

«Когда пойдет пред тобою Ангел Мой, и поведет тебя к Amorреям..., и истреблю их: то не поклоняйся богам их, и не служи им...

Ужас мой пошлю пред тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь... Пошлю пред тобою шершней, и они погонят от лица твоего Евсеев, Хананеев и Хеттеев. Не выгону их от лица твоего в один год, чтобы земля не сделалась пуста и не умножились против тебя дикие звери.

Мало-помалу буду прогонять их от тебя, доколе ты не размножишься и не возьмешь во владение земли сей...

Предам в руки ваши жителей сей страны и прогону их от лица твоего. Не заключай союза ни с ними, ни с богами их» (Исх 23, 23.27–31).

Об этом же говорится в параллельном, по сути, отрывке из книги Исход 34, 11–16, причем в стихе 16 содержится следующее дополнение:

«Не бери из дочерей их жен сынам своим, дабы дочери их, блудодействуя вслед богов своих, не ввели и сынов твоих в блуждение вслед богов своих».

Итак, главное здесь – забота о том, чтобы избежать религиозной преемственности по отношению к верованиям туземных народностей или смешения с ними, в то время как народности эти будут мало-помалу исчезать под воздействием причин, раскрывающихся в образах ангела, шершней, и наконец, Самого Бога, изгоняющего их.

3) В тех местах Второзакония (7, 1–2, 16–24), где как будто содержится приказ истребить хананеев и применить к ним «херем» («предай их заклятию и не щади их»), мы замечаем такую литературную особенность: это переиначенные или просто воспроизведенные выражения из 23 главы книги Исход, приводившиеся выше, в которых в строки о шершнях и о том, как туземные народы будут изгоняться мало-помалу, и т. д. вклинивается приказ истребить их. Стало быть, это не что иное как позднейшее осмысление событий. Дело в том, что в эпоху, когда создавались эти главы Второзакония (VII–VI вв. до Р. Х.), подобный приказ уже не соответствовал исторической ситуации [280]. Туземные народности к этому времени отошли к границам территории, обжитой Израилем; других покорил Давид; третьи были Израилем просто поглощены. Конечно, не обходилось без вооруженных стычек, и Израиль, стихийно, по необходимости или по иным причинам, также способствовал созданию такой ситуации. С позиции Второзакония то, что осуществилось, было волей Господа.

Мы здесь вновь имеем дело с несовершенством языка: то, что Бог лишь попускает или то, что каким-то образом входит в Его провиденциальный замысел, представляется как нечто желаемое или даже предписываемое Богом (см. пар. 84).

С точки зрения Девтеронома, т. е. последнего составителя Второзакония, который применил его принципы для религиозного истолкования книг Иисуса Навина, Судей, Царств, то, что израильтяне не слишком рьяно противостояли хананеям, терпимо относились к их соседству, связано с религиозным синкретизмом, который явился следствием завоеваний и признания хананейских верований, лежащего в основе всех бед Израиля.

Вот почему составитель Второзакония убежден, что Израиль обязан был уничтожить эти народы.

4) Действительно, в главе 7 содержится приказ Божий, «херем», но в остальном Второзаконие, как и Исход, ограничивается тем, что предоставляет Самому Господу воздать врагам по заслугам. В стихе 9, 3 эти два подхода сближаются: «Господь, Бог твой, идет пред тобою, как огонь поядущий; Он будет истреблять их скоро, как говорил тебе Господь».

А вот в прекрасном стихе 9, 5 иной смысловой оттенок: «Не за праведность твою и не за правоту сердца твоего ищешь ты наследовать землю их, но за нечестие народов сих Господь, Бог твой, изгоняет их от лица твоего, и дабы исполнить слово, которым клялся Господь отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову».

5) В заключение нужно сказать, что израильские завоеватели могли в каких-то случаях прибегать к «херему» как к религиозному обычаю соседних народов (в сущности, это означало, что они отказывались брать добычу, т. е. извлекать материальную выгоду из победы), но происходило это нерегулярно.

В целом же завоеватели были настроены значительно более миролюбиво, чем и заслужили впоследствии суровое порицание Девтеронома.

Только в эту позднейшую эпоху далекие по времени события были истолкованы, как выполнение приказа Господня.

То, что мы рассказали выше, возможно, поможет лучше понять некоторые места из книги Иисуса Навина, который свел к нескольким обобщающим военным эпизодам намного более медленный и сложный процесс захвата Палестины израильскими племенами.

Развод и полигамия [281]

101. Если мы хотим дать точную оценку ветхозаветной морали в этой области, следует более чем где-либо еще проводить четкую грань между практикой и Законом. Действительно, еврейская брачная практика, как мы видели выше (ср. пар. 70), часто смущает нас, но это не относится к Закону; между тем нередко при беглом чтении Библии, когда мы сталкиваемся с многочисленными и разнообразными проступками, связанными с этой стороной жизни, нам кажется, что мы попали в царство узаконенного беззакония, как будто библейская мысль в вопросе о браке сводится исключительно к закону о разводе и многоженстве.

Но Библия говорит о браке совсем другое; и как развод, так и многоженство надо рассматривать в свете этого общего положения. Это тот же метод, которым пользовался Сам Христос, который для того, чтобы объяснить Своим придирчивым собеседникам значение закона Моисея о бракоразводном письме, обращается «к началу», т. е. к самым истокам человеческой истории и института брака (Матф 19, 3–9).

В Ветхом Завете содержится глубоко религиозная и нравственная концепция происхождения брака, далеко расходящаяся с представлениями месопотамских космогоний. Как мы видели в гл. III, это Господь решил избавить человека от состояния нестерпимого одиночества и создал для этого женщину; это Господь дал ясное определение конечной цели брака; от Него же исходит и благословение, обеспечивающее первой супружеской чете чадородие. А вот беспорядочная похоть – не от Бога, а от греха (Быт 3, 7. 11), похоть, которая превращает великий дар Создателя в очаг самых частых и самых позорных грехов, тогда как супружеская любовь в ореоле абсолютной чистоты стала, благодаря Библии, наиболее удачной и тонкой метафорой для обозначения любви, доверия, близости, которая связывает Бога с Его народом [282].

Сам брачный договор является обещанием религиозного характера; действительно, о виновной женщине говорится, что:

«Она забыла завет Бога своего» (Притч 2, 17; ср. также Мал 2, 14).

Принимая во внимание это изначальное достоинство брака, мы понимаем, отчего столь суров библейский Закон, когда дело касается целомудрия. Проституция абсолютно изгнана из Израиля (Лев 19, 29; Втор 23, 17), тогда как месопотамские законы легализуют ее и в отвратительном заблуждении освящают ее, как элемент культа, так что кодекс Хаммурапи чуть ли не в одной плоскости рассматривает жриц, служителей храма и проституток [283].

Прелюбодеяние наказывается смертью (Втор 22, 22). Древний Восток также осуждал прелюбодеяние, но как индивидуальное преступление против прав мужа, а библейский Закон видит в нем религиозное и нравственное оскорбление, нанесенное Богу, и потому оно наказывается не мужем, а общиной [284].

Запрещается брак между кровными родственниками (Втор 27, 20–23; Лев 18, 6–18). Сыновья, рожденные от незаконной связи, исключаются из израильской общины до десятого колена (Втор 23, 2). Караются смертью кровосмешение и противоестественные пороки (Лев 20, 10–21).

Библейский рассказ свидетельствует о страшных наказаниях, постигающие виновных в безнравственности: Хам проклят за один бесстыдный взгляд (Быт 9); Содом разрушен (Быт 19); двадцать четыре тысячи человек погибают в пустыне от бедствия (чумы), посланного Богом (Числ 25, 1–9), и т. п.

Вместе с тем священные книги часто воспевают красоту и безмятежную радость здоровой супружеской жизни. Достаточно процитировать следующий текст из книги Иисуса сына Сирахова:

«Счастливы муж доброй жены, и число дней его – сугубое. Жена добродетельная радуется своему мужу, и лета его исполнит миром. Добрая жена – счастливая доля; она дается в удел боящимся Бога. С нею у богатого и бедного сердце довольное и лицо во всякое время веселое... (26, 1–4).

Любезность жены усладит ее мужа, и благоразумие ее утучнит кости его. Кроткая жена – дар Господа, и нет цены благовоспитанной душе. Благодать на благодать – жена стыдливая, и нет достойной меры для воздержанной души. Что солнце, восходящее на высотах Господних, то красота доброй жены в убранстве дома ее» (26, 16–21).

Характерно – и общеизвестно – прославление «сильной жены» или лучше «добродетельной жены» в гл. 31, 10–31 книги Притчей. Многочисленны и восхваления целомудрия.

В особенности книги Премудрости на каждом шагу превозносят чистоту сердца (Притч 6, 20–25), взглядов (Сир 9, 3, 7; 23, 5), поступков, перечисляя вред от противоположного порока (Притч 5, 1–23); (Сир 19, 2, 3; 23, 16–27), напоминая о необходимости своевременно бежать от соблазна (Притч 2, 10–19; Сир 4, 11, 12); библейская история вспоминает наиболее значительные эпизоды, связанные с проявлениями соответствующих добродетелей: честность Ноя (Быт 6), стыдливость Сима и Иафета (Быт 9), героизм Иосифа (Быт 39) и Сусанны (Дан 13), благонравие Товии (8, 5–17), Юдифи (8, 4–8) и многих других.

Это законодательство и практика, глубоко здоровые и вполне отвечающие требованиям религиозной этики, составляют фон, на котором и должны рассматриваться предписания Моисея о разводе и многоженстве. Итак, речь идет не о двух крайних случаях, между которыми плавают система бесконтрольной вседозволенности, а о двух исключениях, темных пятнах на светлом поле.

На самом деле, Закон не устанавливает однозначно развод, а, признавая его существование и употребление, распространенное в Месопотамии, [285] – ограничивает его применение. Так, в некоторых случаях он отнимает у мужа право отпустить жену (Втор 22, 13–19; 22, 28–29). В классическом тексте книги Втор 24, 1–6, Закон требует от разводящегося письменного документа, как для того, чтобы избежать слишком легкого к этому вопросу отношения, так и для того, чтобы позаботиться о будущем жены. Кроме того, он запрещает бывшему мужу снова жениться на покинутой женщине после того, как она была замужем за другим – очевидно для того, чтобы внушить больше осмотрительности при принятии решения, которого нельзя изменить.

То же самое мы видим и в отношении многоженства. Оно было фактом: Закон, как справедливо замечает Лезетр [286], не поощряет его, но и не осуждает. Он касается его только мимоходом, чтобы запретить жениться на двух сестрах (Лев 18, 18), и чтобы обеспечить сыну менее любимой жены право первородства по отношению к сыну любимой жены (Втор 21, 15–16); и, запрещая царю, сколь бы богатым он ни был, иметь большое число жен (Втор 17, 17), предписывает первосвященнику единобрачие (Лев 21, 13–14). Впрочем, единобрачие было всегда широко распространенным обычаем в Израиле, в особенности среди массы

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org народа. После вавилонского пленения в библейском повествовании вообще не встречается указаний на полигамию, которая ко времени Иисуса Христа по-видимому почти совсем вышла из употребления [287].

Таким образом, положение с разводом и полигамией объясняется, конечно же, терпимостью Господа. В той среде и при той степени духовного развития Бог в Своей снисходительности там, где вопрос касался только так называемых второстепенных принципов естественного закона, не пожелал предъявить больших требований. Таково авторитетное толкование, данное Христом по вопросу о разводе. Его мысль по этому поводу можно сформулировать так: Моисей не мог требовать большего "по жестокосердию", т. е. из-за нравственной грубости евреев и потому ограничился предписанием правила, введя формальность – требование разводного письма (Матф 19, 8). Это объяснение можно распространить и на проблему полигамии.

Итак, речь идет о промежуточном периоде, охватывающем два тысячелетия истории Израиля и завершающемся новозаветным Откровением, которое вернуло браку его первоначальное достоинство и совершенство, укрепляя человеческую немощь сверхъестественными средствами, кои опираются, в частности, на сам брачный договор, возведенный к достоинству таинства.

Предусматриваемые законом случаи нечистоты [288]

102. Неприятное впечатление могут произвести на читателей Ветхого Завета мелочные предписания законов о нечистоте и о соответствующих способах или ритуалах очищения, специально оговоренных в книге Лев 11–15.

У читателя-христианина возникает вопрос: какое отношение имеют эти правила к здоровому нравственному чувству, и он склонен видеть в них что-то вроде фарисейского уклона, проявившегося задолго до появления самих фарисеев. Надо признать что, действительно, мораль не имеет никакого или почти никакого отношения к этим наставлениям, и поспешим отметить, что и сам Ветхий Завет придерживается того же мнения. Вот доказательство: соприкосновение с мертвецом делает человека нечистым (Числ 19, 11–22). Если бы здесь шла речь о нравственном предписании, то надо было бы сделать вывод, что к мертвецам никогда нельзя прикасаться, и нарушитель этого правила должен чувствовать угрызения совести, сознавая свою вину.

Вместо этого Ветхий Завет возносит бесконечные хвалы милосердию Товии, который погребал тела казненных (Тов 2, 1–9). Следовательно, Товия совершал доброе дело и одновременно навлекал на себя нечистоту. Что же тогда такое – нечистота? Это просто запрещение совершать, находясь в этом состоянии, культовые обряды, требующие соприкосновения со священными предметами.

Так, родильница нечиста в продолжение сорока или восьмидесяти дней (Лев 12), а все-таки материнства жаждут, и оно считается Божьим благословением.

Но какова же тогда цель всех этих предписаний? Все они имеют свое основание. Надо заметить, что Закон был не только моральным или юридическим кодексом; он должен был содержать в себе все, благодаря чему уровень цивилизованности еврейского народа мог повышаться.

Действительно, этим людям приходилось растолковывать буквально все, вплоть до того, как устраивать отхожие места вне лагеря, так, чтобы не оставалось неприятных следов (Втор 23, 13–15). Многие правила являются преимущественно гигиеническими, как, например, те, в которых говорится о нечистоте проказы (Лев 13, 1–46; 14, 1–32) или о венерических болезнях (15, 2–15). Другие – одновременно гигиенические и воспитательные, как, например, правила о нечистых животных, которых нельзя есть (Лев 11): по сути дела там говорится о пище вредной или отталкивающей; целью является борьба с невежеством и воспитание известной тонкости, сообразно с воззрениями той эпохи.

Другие предписания – символические, такие, как запрещение употреблять в пищу кровь (Лев 17, 10–15): таким образом признается, что власть над жизнью принадлежит Богу. То же относится к запрещению некоторых удвоенных (Лев 19, 19; Втор 22, 10–11). Воспитательную цель преследуют правила, касающиеся некоторых проявлений половой жизни (Лев 15, 16–31; 16): они на конкретных примерах учат относиться с уважением и осторожностью ко всему, что связано с деторождением; да и вообще, как отмечает о. Дюбараль, эти правила внушают, что «животные проявления организма или инстинктов не могут быть приняты безоговорочно» [289].

Все это получает религиозную санкцию, так как весь закон дается божественной властью, но это не изменяет содержания самих правил. Они направлены на то, чтобы сделать народ израильский более достойным Бога, и в тех случаях, когда о грехе речи нет. Фарисейский дух, видевший в этих предписаниях внутреннюю связь с нравственным законом, противоречил не только учению Христа, но и убеждениям всех добродыслящих людей израильского мира.

Повествования о грехах и свобода речи [290]

103. Библия, без сомнения (и разве могло бы быть иначе?), назидательная книга, которая «созидает», которая закаляет читателя в духовном и религиозном отношении. Мы находим историческое доказательство этого в череде бесчисленных поколений, и израильских, и христианских, религиозность и святость которых питалась из этого источника.

Но среди эпизодов, которые засвидетельствовала Библия, не только проявления добродетели, но и проявления греха. Библия о человеке говорит все, хорошее и дурное, т. е. представляет его таким, каков он в действительности. И именно это придает ей воспитательное значение. В самом деле, всякий рассказ, даже о самом зверском преступлении, может быть назидательным, если только превратится в урок и будет следовать в описании требованиям скромности. В Ветхом Завете все доброе и в особенности все дурное представлено именно в виде урока, и каждый эпизод сопровождается божественным одобрением или порицанием.

Обыкновенно эта оценка, исходящая от Господа, выражена ясно: начиная с суждения о первом грехе и кончая осуждением безнравственности идолопоклонников в последней книге Ветхого Завета, книге Премудрости.

Бывает, однако, и так, что оценка только подразумевается, когда она содержится в обстоятельствах эпизода, о котором рассказывается, или когда она заключена в общем контексте. Так, например, вне всякого сомнения, мы видим, как проявляется закон возмездия, когда Иаков, на котором лежит вина за то, что он обманным путем выманил у отца благословение, принадлежащее по праву Исаву (Быт 27), впоследствии терпит наказание, обманутый, в свою очередь, собственным дядей – Лаваном (Быт 29, 22–26).

В общем, какой бы грех ни встретился в библейском повествовании, он всегда может быть определен, как таковой в свете принципов, рассеянных в разных книгах, которые вследствие объединяющего их божественного происхождения считаются частями одного целого и потому могут быть истолкованы с помощью так называемой аналогии веры, которая использует ясные места для освещения темных.

Что касается смелого языка некоторых страниц Ветхого Завета, заметим, что он соответствует особенностям восприятия среды, в которой употреблялся. Эта среда очень отличается от нашей, не потому, что древние евреи были более грубы в отношении стыдливости, но потому, что удаление женщины от общественной жизни и весьма ранние браки почти во всем народе требовали меньшей осмотрительности в речи. Этим объясняется, почему не считалось неуместным широкое применение метафоры брака в религиозной проповеди пророков Осии, Иеремии, Иезекииля, которые говорят о неверности Израиля по отношению к Богу в выражениях, подходящих для неверности супружеской [291].

Эта метафора – иногда перерастающая в аллегория, должно быть, оказывалась особенно действенной и убедительной, ведь неверность – одно из самых тяжелых испытаний семейной жизни.

В то время как пророки в пору религиозного отпадения больше подчеркивают символизм прелюбодеяния, Песнь Песней, возникшая в эпоху религиозного обновления (IV век) [292], в оптимистическом видении развивает тему взаимной любви: «Любовь Бога к Своему народу и народа к своему Богу, в их взаимной нежности, во взаимном отдании себя и обладании друг другом... Автору Песни Песней открылась взаимная любовь между Богом и Его творениями, превосходящая вечное блаженство... Песнь Песней есть IV евангелие Ветхого Завета [293].

Для того, чтобы правильно понять язык Песни, мы не должны забывать, что ее персонажи – не любовники, а жених и невеста. Они предстают перед нами в тот

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org промежуток времени, который, по еврейским обычаям, должен был пройти между заключением брачного договора (Киддушим). и началом сожительства (Ниссуим). Поэтому их страстные речи вполне законны; они проникнуты трепетной любовью, иногда немного странны и экзотичны в образах: здравомыслящий читатель призван соотнести их с соответствующей средой и воспринять в религиозно-аллегорическом смысле, оправдывающем их употребление в боговдохновенной книге.

В заключение заметим, что поскольку Библия говорит о человеке все, она является книгой поучительной, но во многих своих частях предназначена лишь для зрелых читателей. Зрелость эта должна состоять прежде всего в элементарном историческом чувстве, которое позволяет помещать события и суждения о них в определенные временные рамки; другое проявление зрелости – религиозное чувство, достаточное для того, чтобы различить отзвук гласа Божьего во всяком слове священной книги.

Глава XI. Мессианство

А. Общие сведения

Объем термина "мессианство"

104. Мессианству, как историческому явлению, присущему исключительно еврейскому народу, может быть дано такое определение общего характера: «постоянное ожидание частью Израиля несравненного блаженства (никогда не отделяемого от религиозного элемента), обещанного и осуществляемого посредством необычайного вмешательства Бога».

Это ожидание распространялось также на будущую личность, обыкновенно, начиная с эпохи после плена, именуемую «Мессией» (машиах), что значит «посвященный через помазание», как цари и священники. Предполагалось, что личности этой будет принадлежать важная роль в осуществлении будущего блаженства. Итак, в мессианстве мы можем различить два аспекта: мессианские блага и личность Мессии. Поэтому говорят о реальном мессианстве (от слова *res*, вещь), когда хотят обозначить содержание библейских текстов, говорящих исключительно о мессианских благах, и о личном мессианстве, чтобы обозначить тексты, главным содержанием которых является личность Мессии [294].

Заметим, что в то время как личность Мессии упоминается всегда вместе с теми благами, которые он приносит, мессианское ожидание иногда фигурирует в тексте без всякого ясного упоминания о самом Мессии. Обратим внимание на следующий отрывок:

«И будет в последние дни,
гора дома Ягве будет поставлена во главу гор,
и возвысится над холмами.
И потекут к ней все народы,
и пойдут многие народы,
и скажут: «придите, и взойдите на гору Ягве,
в дом Бога Иаковлева,
и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его».
ибо от Сиона выйдет закон и слово Ягве – из Иерусалима.
И будет Он судить народы,
и обличит многие племена.
И перекуют мечи свои на орала и копья свои – на серпы;
не поднимет народ на народ меча,
и не будут больше учиться воевать.

О, дом Иакова!

Придите, и будем ходить во свете Ягве!»

(Ис 2, 2-5).

В этой великолепной картине, где столь отчетливо видны характерные черты языка пророков, о которых мы будем говорить дальше, описывается будущая реальность мессианских времен («в последние времена»), когда другие народы воспримут еврейский монотеизм и поклонятся в Иерусалиме центру истинной религии и, объединенные ею, откажутся от своих воинственных замыслов. Но прямого упоминания о личности Мессии здесь нет.

105. Понимаемое таким образом мессианство (особенно, реальное) прошло через всю историю Израиля и наложило на нее ни с чем не сравнимый отпечаток. В самом деле, израильские учреждения: царство, культ, союз с Ягве, пророчество, не представляют собой чего-то определенного, обладающего абсолютным значением, но являются только осуществлением, частичным и временным, реальности гораздо большей, этапами пути к более высокой цели. Мессианские блага воспринимаются не как полный разрыв с прошлым, а как высшая точка развития исторических реальностей Израиля.

Чрезвычайно важно помнить об этом, если мы хотим понять две вещи: прежде всего, почему язык пророков испещрен образами, взятыми из истории Израиля, как мы скоро увидим; затем, как может существовать типичное мессианство.

«Тип» или образ, по выражению ап. Павла (1 Кор 10, 6, 11) и Отцов Церкви, есть установление или личность из Ветхого Завета, которые, по воле Божией, являют собой будущую реальность Нового Завета или самую личность Мессии. В мысли Бога то и другое, реальность израильская и реальность мессианская, так связаны между собой, что первая, представляя только этап на пути ко второй, является в то же время точным ее образом. Таким образом, прошлое (чудо, возможное только для всеведения и провидения вечного Бога) создается по образу будущего, а не наоборот.

Этот божественный план, абсолютно непостижимый ни для священнописателя, ни для читателя, познается только в Откровении. Читая, например, в книге Левит (9, 16) об учреждении должности первосвященника и его полномочиях, никто не подумал бы, что в этом воплощен образ Мессии, если бы боговдохновенный автор Послания к Евреям не открыл нам тайну божественного Замысла (Евр 9, 7. и. 24).

В настоящем исследовании мы оставляем в стороне типичное мессианство и ограничимся только рассмотрением мессианских текстов в «буквальном смысле», как «общем», так и «полном», текстов, в которых говорится прямо о будущей мессианской действительности (о пророчествах «двойного значения» ср. пар. 109) [295]. Но что такое «полный смысл»?

Библию, Ветхий и Новый Завет, следует рассматривать и читать, как книгу, обладающую глубоким единством, автором которой является Сам Бог. Кроме того, нельзя забывать, что Священное Писание составляет в свою очередь часть единого божественного Откровения, хранимого Церковью в продолжение веков, как предмет веры и учения, которые углубляют и разъясняют слово Божие, при поддержке внутреннего действия Духа Святого, исторических судеб, человеческой культуры, и все это при безусловной безупречности и непогрешимости каждого из слагаемых. Следовательно, библейские тексты, в особенности мессианские, нужно понимать в свете этого божественного контекста, который позволяет охватить все богатство содержания Библии.

Этот полный смысл библейского текста и есть так называемый «полный буквальный смысл» (буквальный, поскольку он выражен словами). Автор, не имея в своем распоряжении полного контекста Откровения, не понял его и остановился на «общем буквальном смысле». Это отсутствие понимания со стороны автора Библии – человека не удивляет, если помнить, что авторов Священного Писания двое, так что боговдохновенные слова являются выражением мысли, родившейся в двух умах, человеческом и божественном, которые постигают истину в очень различной степени. «Полный смысл» охватывает всю мысль, которую Бог-Вдохновитель хотел выразить в определенных словах Библии, так как Он, главный автор, может в известных случаях придавать словам боговдохновенного текста более полное значение, которое окончательно

Это и приводит к тому, что, особенно когда дело касается мессианских текстов, христианский читатель нашего поколения может понять их лучше самого боговдохновенного автора, так как в отличие от него располагает совокупным видением Откровения и возможностью исторической проверки исполнения пророчества.

С этой двойной точки зрения отметим, что отдельные мессианские тексты часто напоминают одинокие голоса, отделенные друг от друга иногда целыми веками, голоса, которые только постепенно обретают ясность, и их истинный смысл доступен только тому, кто, как христианский читатель, имеет возможность прослушать симфонию целиком.

Кроме того заметим, что мессианские пророчества обычно представляют собой только иносказания, конечно, недвусмысленные, но лишенные точности очертаний, характерной для исторического повествования, свидетельствующего об исполнении пророчеств, такого повествования, какое как раз и имеется в распоряжении христианского читателя Ветхого Завета.

Это метод чтения мессианских текстов (назовем его ретропроективным), не является антиисторическим и не дает плеонастическую экзегезу, так как, учитывая *Sitz im Leben* («реальную жизненную ситуацию») отдельных пророчеств и, соответственно, постепенный характер их осуществления, использует и другой, также исторически объективный и жизненный фактор, а именно единство и органичность божественного Откровения [296].

Литературное выражение мессианской действительности

106. Мы находим мессианские тексты в «буквальном смысле» в разных местах, как в исторических, так и в назидательных книгах Ветхого Завета; но наиболее значительное ядро их дают нам книги пророческие. Заметим мимоходом, что пророческие книги содержат не только предсказания и, более того, что в основном они состоят из моральных увещаний, упреков, исторических и автобиографических эпизодов и т. п. Только время от времени, по большей части в связи с каким-нибудь событием, или историческими обстоятельствами, их авторы бросают беглый взгляд на мессианское будущее. Мы указываем на это, чтобы сразу же подчеркнуть, насколько необходимо для читателя, желающего истолковать пророчества, адекватное представление об историческом обрамлении.

Но намного серьезнее другая трудность, даже целый ряд трудностей. Они связаны с литературной оболочкой, которую использует пророк, чтобы сообщить открытые ему Богом истины. Поэтому читатель во избежание грубых экзегетических ошибок должен постоянно принимать во внимание характерные черты «литературного выражения мессианской действительности». Мы ограничимся только немногими основными замечаниями в дополнение к сказанному в гл. II, пар. 10–15.

Поэтический язык

Заметим, прежде всего, что пророчества составлены большей частью в стихотворной форме или написаны художественной прозой, близкой к поэтическому языку. Выбор этой формы объясняется не только психологической потребностью выражать возвышенные истины более возвышенным языком, но и практической необходимостью заинтересовать читателя и облегчить ему запоминание. Поэзия запоминается легче, чем проза. Общеизвестно, например, что успех Корана в значительной мере обязан тому, что Магомет не писал его, а произносил, пользуясь ритмической прозой и языком поэтов; другие заучивали этот текст наизусть.

Итак, в пророчествах, кроме черт, присущих семитическому поэтическому языку, имеются также черты, свойственные поэзии всех народов: изобилие образов и метафор, внезапные переходы от одной темы к другой, не слишком большая забота о соблюдении логической или хронологической связи. И в пророческом описании мессианских благ образы следует воспринимать как таковые; текст – поэтический, и его следует воспринимать в переносном смысле:

«Бедная, бросаемая бурей, безутешная!

и сделаю основание твое из сапфиров;
и сделаю окна твои из рубинов;
а ворота твои – из жемчужин,
и всю ограду твою – из драгоценных камней.
И все сыновья твои будут научены ягве,
и великий мир будет у сыновей твоих.
Ты утвердишься правдою» (Ис 54, 11–14).

Это – Иерусалим, обновленный после возвращения из плена, и ясно, что эти слова не нужно понимать буквально. Менее ясно, на первый взгляд, к чему же относятся все эти метафоры: земной Иерусалим, или идеальный, или небесный имеется в виду? Это должно выясниться из дальнейших наблюдений.

Историческая оболочка

107. Образы, которыми пророк пользуется для описания будущей мессианской действительности, часто навеяны современной исторической обстановкой или идеализированным прошлым.

Это происходит по двум причинам. Прежде всего, пророк имеет более или менее смутное представление о будущей действительности; он знает, что она превосходит всякое благо, какое мы можем теперь вообразить, но не знает внутренней его сущности; поэтому ему приходится прибегать к образам не только для того, чтобы угодить литературному вкусу, но и из-за того, что в иной форме он не может выразить свою мысль.

Во-вторых, пророк сознает, что нет разрыва, несоответствия между исторической и мессианской действительностью, так что, вместо того, чтобы искать где-нибудь в другом месте свои образы, он берет их из израильских установлений, которые правда, выступают в качестве метафор, так как в словах пророка всегда есть что-то несовместимое с чисто историческим толкованием. Приведем пример: в приведенном уже пророчестве (пар. 104) о всеобщем монотеизме (Ис 2, 2–5) автор говорит о Сионе, как центре истинной религии в мессианскую эпоху, как будто в эту эпоху все еще должно проводиться богослужение в Иерусалимском храме. Быть может, Исая не имел никакого основания думать иначе, не было у него и никакого озарения по этому поводу. Но когда он говорит нам, что гора Сион воздвигается на высоких горах, так что будет видна отовсюду, ясно, что он хочет перенести нас в идеальную, а не реалистическую плоскость, для которой этот географический термин «Сион» – не более чем символ: центр истинной религии. Аналогичный случай представляет собой отрывок из книги прор. Исаяи 60, 6–20, уже приведенный в пар. 15 [297], где вначале может создаться впечатление, что перед нами – столица Империи, однако далее автор рассеивает всякие сомнения, утверждая, что этот Иерусалим не будет иметь ни солнца, ни луны, ибо светом его будет Господь.

Пророческая перспектива

108. Способ изображения будущей мессианской действительности явно зависит от того, каким образом Бог сообщает пророку о будущем; поэтому читатель, во избежание затруднений и недоразумений должен считаться с так называемой пророческой перспективой.

Нередко встречаются пророчества, из которых вроде бы следует, что грядущая действительность должна наступить в самом ближайшем будущем, или же что приход Мессии связан с предстоящим в ближайшем будущем событием, таким, например, как возвращение из вавилонского плена на родину.

Чтобы понять это явление, не только литературное, но и психологическое, надо вспомнить, что говорит о пророчестве ап. Павел: «Мы отчасти знаем, и отчасти пророчествуем... Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1 Кор 13. 9. 12). Пророческое знание несовершенно, пророк знает о будущем лишь столько и так, сколько и как ему открывает Бог. А Бог

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org обычно показывает пророку будущую действительность с особой точки зрения, исключая все другие связи и в особенности отношения хронологического порядка. Так что, например, если будущее открывается пророку в видениях, последние представляются ему одно за другим в непрерывной последовательности, или же все вместе, как на одной картине. В обоих случаях временной промежуток, отделяющий события друг от друга, остается неизвестным пророку. Таким образом, его рассказ о видении правдив, ведь пророк говорит о том, что он видел, но он лишен перспективы, если можно использовать по отношению к времени термин, употребляемый применительно к пространству. Это напоминает древнюю живопись, в которой различные эпизоды размещаются на одной и той же плоскости. Так же точно тот, кто видит звездное небо, не воспринимает расстояний, разделяющих звезды.

Заметим, однако, что в этих случаях сближение различных событий, хотя его и не объяснить причинами хронологического порядка (в действительности речь идет о фактах, очень удаленных друг от друга по времени), не является произвольным или, более того, ошибочным, поскольку оно может быть продиктовано и другими причинами. Поясним нашу мысль примером: Исая в своем знаменитом пророчестве об Эммануиле, увязывает рождение Мессии со спасением царства Иудейского во времена царя Ахаза (Ис 7). Неопытный читатель может решить, что эти два события между собою хронологически связаны и даже заподозрить Исая в ошибке или же отрицать мессианский характер отрывка, утверждая, что в действительности Эммануил Мессия совсем не является современником Ахаза. Но сближение, которое производит пророк, вызвано другими соображениями: то, что Мессия происходит из царствующей династии, является причиной особого попечения об этой династии и основанием для того, чтобы в этот решающий момент она была избавлена от угрозы уничтожения (см. пар. 123). Таким образом, два события хронологически не связаны, но между ними имеется более глубокая связь – причинная, второе есть причина первого.

Пророчества с двойным объектом

109. Заключительная часть предыдущего параграфа дает нам повод упомянуть здесь о так называемых пророчествах «с двойным объектом». Речь идет о предсказаниях, возвещающих о каком-нибудь событии в истории Израиля, которое вместе с тем тесно связано с мессианской реальностью. «Первое (объект) относится ко второму не только как меньшее к большему, как посредственное к совершенному, но и как изображение к изображенному лицу, как набросок к законченному произведению... меньшее является как бы средством, в котором или через которое достигается больший и более возвышенный объект.» [298]

Вот пример:

«Пробьются воды в пустыне, и в степи потоки. И превратится призрак вод в озеро, и жаждающая земля в источник вод... И будет там большая дорога, и путь по ней назовется «путем святым»; нечистый не будет ходить по нему... Льва не будет там и хищный зверь не взойдет на него... а будут ходить искупленные. И возвратятся избавленные Господом, придут на Сион с радостным восклицанием; и радость вечная будет над головой их; они найдут радость и веселие, а печаль и вздыхание удалятся» (Ис 35, 6-10).

Эти слова явно относятся к возвращению из вавилонского плена, но путь на родину, как и картина грядущего благополучия, озарены идеальным светом – светом мессианства. Здесь имеется двойной объект: двойное «искупление»; «искупленные», освобожденные Господом из вавилонского плена, это образ людей, духовно искупленных Мессией, от которых не так просто отличить израильтян, избавленных от плена, потому что они, израильские изгнанники, сами являются объектом мессианских благодетий: действительно, от Мессии они получают в свое время «вечную радость», так же, как теперь, по милости Мессии, возвращаются на родину. Таким образом, это пророчество исполняется в двух временных планах и содержит двойной объект, но с идеальной точки зрения между этими двумя событиями нет ясного различия, так же, как в словах пророка нельзя установить резкого разграничения, относя одни из них к исторической действительности, а другие – к мессианской. Причины этого, как замечал еще о. Ваккари, в том, что «два объекта, исторический и мессианский, объединяются *per modum unius* (единообразно): первый, как подготовка ко второму и производное от него, второй, как увенчание и более совершенное подобие первого» [299].

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Имея в виду цель нашей работы, представляется полезным привести другой пример, весьма спорный, но, как нам кажется, достаточно ясный. Тот, кто читает Псалом 44 (45), не сомневается, что перед ним – приветственное похвальное слово, обращенное к царю из дома Давида по случаю его бракосочетания. Но в ст. 7–8 мы встречаем следующие слова: «Престол Твой, Боже, во век;

Жезл правоты – жезл царства Твоего.

Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие;

Посему помазал Тебя, Боже, Бог Твой

елеем радости более соучастников Твоих».

Каким образом этот царь, «помазанный Богом», и сам называется «Богом» и имеет вечный престол? Ответ находим в Послании к Евреям 1, 8 след., где эти слова понимаются, как обращенные к Мессии. Но тогда при чем здесь этот царь из дома Давида, по случаю бракосочетания которого поэт сочинил свой панегирик, изображая его рядом с невестой?

«Дочери царей между почетными у Тебя; стала царица одесную Тебя в Офирском злате...» (ст. 10).

Слова пророка-псалмопевца имеют двойной объект: царя израильского и Царя мессианского. Автор имеет в виду обоих и обращается одновременно и к тому, и к другому, а точнее – к первому, как образу второго. То, что настоящее намерение автора было именно таково, легко подтверждается преувеличенностью поэтического восхваления в ст. 7. Несмотря на присущее придворному восточному стилю широкое пользование гиперболой, этот стих, относись он только к еврейскому царю, звучал бы нелепо, а в монотеистической среде просто нетерпимо. Но если рассматривать наш текст, как мессианский в указанном выше смысле, становится понятным, в частности, каким образом это песнопение, явно светское, могло войти в собрание священных текстов и почему еврейская традиция, представленная арамейским Таргумом, предполагает, что царь, о котором идет речь, есть Мессия.

Эти мессианские страницы Ветхого Завета, конечно, трудно поддаются толкованию, так как, по замечанию о. Ваккари, «тесная связь между двумя объектами пророчества, придающая им нераздельность, приводит и к тому, что пророк может охватить их одним взглядом и выразить одними и теми же словами. Следовательно, и проницательный экзегет сумеет распознать оба объекта, пользуясь единой формулой. Он должен будет применить к обоим одно и то же пророчество: его мастерство проявится в умении прояснить, что именно в общей формулировке относится к каждому из объектов в соответствии с масштабами одного и другого» [300].

Пророчества о земных благах и эсхатологическая перспектива

110. На каждом шагу мы встречаем в мессианских пророчествах описания, в которых звучит мотив великолепного «золотого века» с неограниченным изобилием всевозможных благ и гарантией безмятежного обладания ими в состоянии полного блаженства. Обычно эти описания истолковывают, как образ чисто духовных благ. Такая интерпретация верна, но не полна. Как нам кажется, пророки хотели в этих пророчествах сказать нечто большее. Действительно, если верно, что они, как мы пытались показать (см. пар. 86), вероятно (за исключением Даниила), не имели ясного представления о воскресении и посмертном блаженстве, вместе с тем, они знали, что мессианская эра принесет не только совокупность благ религиозного характера, таких, как правоверие, святость, но и истинную радость для всего человеческого существа:

«Ибо вот, я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы... И будут строить дома и жить в них и насаждать виноградники и есть плоды их. Не будут строить, чтобы другой жил, не будут насаждать, чтобы другой ел; ибо дни народа Моего будут, как дни дерева, и избранные Мои долго будут пользоваться изделием рук своих» (ис 65, 17, 21–22).

Это космическое преображение, эта победа над естественным долголетием переносят нас в мир, уже не совсем земной. Так как пророку не были точно известны формы осуществления пророчества, он мог только набросать общие

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
черты этой полной мессианской радости, которая охватывает всего человека, как идеализированное и высшее продолжение земного счастья. В своих описаниях он имеет в виду, хотя это и не совсем четко обозначено, окончательную радость избранных, которая включает и победу над смертью и скорбью.

Одно из доказательств тому мы находим в Апокалипсисе, где Иоанн, описывая блаженство избранных в новом Иерусалиме, широко черпает материал из мессианских описаний своих предшественников-пророков (Откр 21, 1-7. 22-27; 22, 1-5). Таким образом, пророки Израиля не останавливаются на историческом Мессии, но охватывают своим предвидением все Его дело вплоть до эсхатологического заключения, т. е. до окончания истории мира и до установления нового, окончательного, славного порядка вещей.

Итак, устраняется затруднение, которое многим представляется очень серьезным: Христос не принес на землю того материального счастья, которое часто описывали пророки. Напротив, Христос Сам категорически отрицает, что является создателем такого «золотого века», предсказывая в будущем «войны и военные слухи» и гонения (Матф 24, 7-10; 10, 17; 21, 35). Но почему же тогда Христос говорит о Себе как о предсказанном пророками Мессии?

Из сказанного выше вытекает ясный ответ: мессианские блага осуществляются полностью только в конце времен, хотя верно и то, что наиболее точное исполнение евангельского благовестия могло бы заметно повлиять на печальный ход истории человечества, создав лучший мир. Только в конце времен Мессия, придя во славе, осуществит то, что наметили пророки в своих грандиозных описаниях, по форме – временных, по содержанию – эсхатологических.

Мессианские пророчества и судьба израильского народа

111. Последнее затруднение: каково значение и сила тех пророческих слов, которые как будто возвещают мессианское прославление израильского народа? Полное искоренение еврейского народа на земле Палестины, осуществленное Титом (70 г. по Р. Х.) и затем Адрианом (135 г. по Р. Х.), не представляет ли явное опровержение пророчеств, обещавших народу, как таковому, т. е. в его национальной структуре (пусть даже прошедшей через очищение), первое место при разделе мессианских благ, и более того, ключевую роль в разрешении мессианской ситуации в ее, так сказать, международном аспекте. Достаточно вспомнить уже цитированную 60-ю главу Исаяи:

«Множество верблюдов покроет тебя, дромадеры из Мадиамы и Ефы; все они из Савы придут, принесут золото и ладан, и возвестят славу Господа (ст. 6-7).

И будут всегда отверсты врата твои, не будут затворятся ни днем, ни ночью, чтобы приносимо было к тебе достояние народов и приводимы были цари их» (ст. 11).

Христос же предсказал, что «сыны царства извержены будут во тьму внешнюю» (Матф 8, 11-12; 21, 43), чтобы уступить место язычникам. К тому же он отказался от политической власти – власти земного царя (Иоан 18, 36) – и явно обманул ожидания своих учеников, которые, как и все современные им израильтяне, страстно ожидали национального возрождения (Деян 1,6).

Экзегеты разрешают это затруднение, различая в Господних обетованиях избранному народу двойное обязательство, взятое на Себя Богом: абсолютное, с несомненным осуществлением, и другое, обусловленное стойкостью и верностью самого народа.

Абсолютное обязательство касается явления Мессии, Спасителя мира, потомка Авраама и Давида. Всем этим был Христос, так что Бог не опроверг Самого Себя.

Заметим, что в этой главной и абсолютной части обещания и в его исполнении заключено самое высокое прославление Израиля: неотъемлемой и несравненной заслугой избранного народа является то, что он дал из лона своего христианству Иисуса, Марию, апостолов, первые общины, первых миссионеров, первых мучеников.

Тем не менее, Израиль мог бы иметь нечто гораздо большее именно как народ. В самом деле, пророки столь настойчиво и ясно говорят о прославлении нации, как таковой, что вряд ли можно видеть в их словах только простые метафоры

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org для обозначения того религиозного прославления, о котором мы говорили.

Еврейский народ мог бы всегда пребывать в состоянии расцвета, как первородный среди других народов, давший миру евангельскую силу; Иерусалим, а не Рим был бы религиозной столицей мира, и, возможно, обладал бы еще и множеством преимуществ земного характера, вытекающих из его религиозного первенства.

Но это прославление нации, как таковой, представляет как раз обусловленную часть обетования Господних. Еще во Второзаконии Бог предупреждал:

«Если же не будешь слушать гласа Господа, Бога твоего... пошлет на тебя Господь народ издалека, от края земли; как орел налетит народ... и будет теснить тебя во всех жилищах твоих... И ты будешь есть плод чрева твоего, плоть сынов твоих и дочерей твоих в осаде и в стеснении, котором стеснит тебя враг твой... И извержены будете из земли... и рассеет тебя Господь Бог твой по всем народам от края земли до края земли» (Втор 28, 15–68).

Эти грозные слова никогда не были взяты назад, и их всегда надо помнить, когда мы встречаем в библейском тексте пророческие обещания благ национальных и земных.

Различие между абсолютным и условным обязательством очень ясно выражается в следующем мессианском тексте:

«Если сыновья твои будут сохранять завет Мой и откровения Мои, которым Я научу их: то и их сыновья во веки будут сидеть на престоле твоем. Ибо избрал Господь Сион; возжелал (его) в жилище Себе... Там возвращу рог Давиду, поставлю светильник помазаннику Моему (Пс 131 (132), 12–13, 17).

Это значит, что потомки Давида потеряют престол, если не останутся верными Богу; и тем не менее, безусловно, из рода Давида выйдет «светильник», т. е. потомок, имеющий власть спасителя (таково значение метафорического выражения «рог спасения» ср. Лук 1, 69).

Так недостойное поведение большей части царей иудейских изменило ход мессианской истории Израиля. Затем отказ признать пришедшего Мессию разрушил связь между историческими судьбами этого народа и его мессианским предназначением. Сам Христос установил истинную причинную связь между событиями, когда глядя на святой город в «день ваий», сказал прерывающимся от рыданий голосом:

«О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это сокрыто ныне от глаз твоих! Ибо придут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами, и окружат тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне за то, что ты не узнал времени посещения твоего» (Лук 19, 42–44).

Потеряв свое основное предназначение, еврейская нация как будто должна разделить судьбу других народов, претерпевая к тому же унижения от тех, кто в своей дерзости присваивает себе право олицетворять Божью кару. Каков будет эпилог этой единственной в мире драмы? Св. ап. Павел утверждает что у драмы будет «счастливый конец» [301].

«Ибо не хочу оставить вас, братия, в неведении о тайне сей, что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников (ср. Лук 21, 24). И так весь Израиль спасется, как написано: «придет от Сиона избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. И сей завет им от Меня, когда сниму с них грехи их (Ис. 27, 9; 59, 20–21). В отношении к благовестию они враги ради вас; а в отношении к избранию, возлюбленные Божьи ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны. Как и вы некогда были послушны Богу, а ныне помянуты, по непослушанию их, так и они теперь непослушны для помилования вас, чтобы и сами они были помилованы. Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать» (Рим 11, 25–32).

Итак, судьба Израиля еще не получила своего исторического завершения. Будущее Израиля окрасится в более розовые тона еще до конца времен. И не может ли быть так, что предвидения пророков о грядущих судьбах собственного народа относятся именно к этому отдаленному будущему? По примеру ап. Павла, который в этом смысле цитирует здесь Исайю, мы можем ответить утвердительно. Действительно, как мы видели, некоторые пророчества по

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
охвату доходят до конца времен. И даже если допустить, что в целом израильские пророки не предсказывали отчетливо этот долгий промежуток бедствий в истории своего народа, то во всяком случае их мессианские описания не могли бы быть такими оптимистичными, если бы все должно было закончиться так трагично. Можно предположить, что Бог из милосердия скрывал от Своего народа эту в высшей степени тревожную и обескураживающую перспективу, но никогда не допустил бы такого трагического заблуждения. Пророки хотя и писали для всего человечества, о чем свидетельствует универсальный характер их описаний, но (и этого не надо забывать) всегда с иудейской точки зрения.

Кроме того, есть некоторые отрывки, которые побуждают по-новому взглянуть на эту тему. Возьмем для примера Ос 3, 4–5:

«Долгое время сыны Израилевы будут оставаться без царя и без князя и без жертвы, без жертвенника, без ефода и терафима. После того обратятся сыны израилевы, и взыщут Господа Бога своего и Давида, царя своего, и будут благоговеть пред Господом и благостью Его в последние дни».

Возможно, эти слова, написанные примерно за 150 лет до вавилонского пленения полностью исполнились, когда произошло возвращение из плена и встреча малого числа израильтян с Мессией («Давидом»), но не надлежит ли им, скорее, исполниться «в последние дни»?

Б. Мессия и мессианское дело

112. Рассмотрев «литературную форму», характерную для мессианских текстов, перейдем к беглому обзору их содержания.

Уже в начале настоящей главы мы отметили, что мессианские тексты рассеяны по всем книгам Ветхого Завета и, следовательно, охватывают библейскую историю на всем ее протяжении. Вспомним здесь еще раз в самых общих чертах сюжет этой истории, знание которой необходимо для экзегезы.

То, что мы обыкновенно называем Священной Историей Ветхого Завета, четко разделяется на три периода и совершенно не совпадает с историей Израиля.

В самом деле, первый период, о котором говорят первые главы книги Бытия, включает события универсального плана: автор рассказывает о возникновении и самых древних мемуарах всего человечества.

Второй период начинается в 12-й главе призыванием Авраама и содержит, так сказать, праисторию израильского народа, т. е. пройденный путь от праотцев Авраама, Исаака и Иакова до двенадцати родоначальников народа израильского.

Третий период начинается книгой Исхода, и через все остальные книги, с с большими подробностями, чем в предыдущих, простирается до исторических перипетий и установлений Израиля, ставшего одним из народов Среднего Востока.

Это разделение, созданное не только нашим желанием все систематизировать, но и самим автором книг Бытия и Исхода, надо постоянно иметь в виду для правильного истолкования мессианских пророчеств. Это нужно прежде всего потому, что такой специально продуманный план древнейшего из библейских авторов свидетельствует о том, что он, описывая прошлое, нацелен в будущее, на которое он и ориентирует все свое повествование. Поэтому будет логично с нашей стороны, если мы с самого начала вычленим мессианскую идею и будем пользоваться ею, как руководящей нитью для того, чтобы привести к единству всю совокупность эпизодов, а также чтобы понять подлинный их смысл, иначе трудно постижимый. Так, например, мы совершили бы насилие над замыслом автора, если бы, рассматривая так называемое «Протоевангелие» (Быт 3, 15), оторвали его от более отдаленного контекста, т. е. всей этой исторической картины, насыщенной религиозностью и мессианством, и понимали бы его, как банальное объяснение отвращения людей к змеям.

Во-вторых, мессианство принимает особое звучание сообразно тому периоду, к которому принадлежит. Мессианство первого периода отличается исключительно универсальным характером; это надежда всего человечества; во втором периоде оно представлено с точки зрения маленького клана: это будущая слава одного семейства; в третьем периоде оно связано с судьбами и установлениями народа, в котором оно должно осуществиться.

Не забывая о характере нашего исследования, мы, конечно, не собираемся давать полную картину всех мессианских пророчеств и, тем более, подробный анализ отдельных текстов. Мы надеемся, что беглый систематический обзор, при котором выпускаются подробности и даже некоторые весьма показательные тексты, лучше поможет читателю составить себе более цельное и ясное представление о мессианстве [302].

Доизраильское мессианство. Протоевангелие

113. Мы уже заметили (см. пар. 37–43), что в ближайшем к этому пророчеству контексте, Бог, обнаружив сострадание к прародителям, которым он задает вопросы, как бы желая удостовериться в их ответственности за свой поступок, змею, напротив, определяет наказание без всяких предварительных расспросов, как бы принимая тем самым сторону человечества против соблазнителя. Было пронизательно замечено [303], что Бог заставляет жертву активно участвовать в наказании, которое несет соблазнитель. И подобно тому, как в книге Бытия, 3, 16 говорится, что мужчина, соблазненный женщиной, будет для нее наказанием:

«К мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою», так в свою очередь женщина, соблазненная Змеем, будет наказанием для него. Это и есть объяснение слов, кажущихся на первый взгляд загадочными, которые Бог произносит после того, как проклял змея:

«И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и семенем ее; оно раздавит тебе голову, а ты бросишься на его (или стиснешь его) пяту»{17}. (Быт 3, 15).

Станем сначала на точку зрения еврейского автора, который написал эти слова или, обнаружив их уже написанными, поместил их в свою удивительную картину истории мира и Израиля. Пессимистична или оптимистична эта точка зрения? Конечно, оптимистична, так как вся эта картина устремлена к лучшему будущему, о котором далее говорит автор, когда приводит Божьи обетования и свидетельствует о первых случаях частичного осуществления такого будущего.

Что же он хотел сказать этим «протоевангелием», т. е. самой ранней благой вестью, если не то, что сатана не одержал окончательную победу и что человечество еще отыграется? Действительно, боговдохновенный автор утверждает, что человечество не останется навсегда сообщником Сатаны в его бунте против Бога, что между двумя старыми союзниками установится постоянное состояние непримиримой вражды. Эпилогом этой борьбы будет поражение Сатаны, потому что, пользуясь метафорой, подсказанной образом змея, человечество раздавит ему голову, тогда как он сможет лишь броситься на пята противника и, может быть, стиснуть ее (оригинальный текст надо, вероятно, читать по Вульгате «тиш'афенну» (подстережешь), а не «тешуфенну» (стиснешь)).

Но какова будет внутренняя сущность этого торжества человечества над Змеем? Так как победа Змея над женщиной была нравственного порядка и рядом в тексте описываются устрашающие последствия греха – чувство виновности, возникновение половой распущенности, смерть (ср. пар. 41) – автор мог иметь в виду только победу над грехом, над похотью и смертью. Поэтому в «протоевангелии» мы видим универсалистское мессианство, в котором спасение оказывается возможным не только для Израиля, но для всего человечества; духовное мессианство, которое ставит на первое место уничтожение греха; внутреннее эсхатологическое мессианство, так как оно не может осуществиться без преодоления состояния, в котором человечество пребывает по настоящее время. Если первой победой Сатаны было отторжение человечества от райского состояния, то его последним поражением будет возвращение человечества в это состояние.

Является ли это мессианство «протоевангелия» только «реальным» (см. пар. 104) или также и личным? Подразумевается ли в победоносном «семени» конкретная личность Мессии или только человеческое сообщество в целом? Католическая экзегетика единодушно отождествляет «семя» или потомство «жены» именно с личностью Мессии. Бог, вдохновитель автора Библии, пожелал сказать в «протоевангелии» об Искупителе Иисусе Христе. Действительно, победа человечества над Сатаной произошла конкретно через Христа, без которого человек, индивидуально или в сообществе, совершенно ничего не может сделать для своей сверхъестественной реабилитации, и потому не в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org состоянии одержать над Сатаной такую победу, между тем, как об искупленных, объединенных со Христом, ап. Павел, явно имея в виду Протоевангелие, провозглашает: «Бог же мира сокрушит Сатану под ногами вашими вскоре» (Рим 16, 20).

Возможно, автор не знал об этом «способе» достижения победы, хотя и предвозвещал саму победу. В таком случае мы имели бы дело с примером «полного смысла». Но более вероятным кажется, что боговдохновенный автор имел в виду, может быть, неясно (значит, «полный смысл» остается), и этого будущего Искупителя. В самом деле, было легче вообразить, что человечество в этом деянии будет представлено отдельной личностью, а не сообществом, а главное, заметим, что уже в книге Бытия сам автор сосредоточивает свое внимание на одной привилегированной семье и одном, «кому принадлежит скипетр» (Быт 49, 10).

Есть, однако, и одно абсолютно ясное высказывание о том, как именно будет происходить будущее поражение сатаны: важную роль в нем сыграет «жена»:

«Вражду положу между тобою и между женою».

Женщина, которая была первой жертвой Сатаны, станет в свое время его врагом и своей непримиримой враждой будет для него вечным кошмаром.

Это указание на «жену» еще раньше, чем на «ее семя», не является простым украшением, но определяет одну особенность божественного плана победы над Сатаной. Именно «жене» предназначена особая роль в наказании Сатаны: в самом деле, легко заметить, что вражда женщины есть и вражда, приписанная ее семени (одно существительное «вражда» – объединяет стих «между семенем твоим и семенем ее» и предшествующий стих) и что, с другой стороны, эта вражда не имела бы смысла без победоносного завершения борьбы через «семя».

Кто же эта «жена», непосредственно связанная с борьбой и с торжеством собственного потомства? Мысль невольно обращается к Еве, женщине, к которой относится контекст, согрешившей, допрошенной, осужденной.

Но экзегет, видящий в «жене» Протоевангелия Еву и только Еву, не может избежать некоторого недоумения, когда, вчитываясь в текст, замечает, что характерные черты «жены», какой она предстает в Быт 3, 15, если и различимы в Еве, то только отчасти. В самом деле, ее участие в победе «семени» оказывается слишком отдаленным и неотчетливым, в особенности, если принять во внимание, с одной стороны, торжественное звучание пророчества, подчеркивающее особое значение все той же борьбы и торжества «жены» над змеем, и с другой стороны, если иметь в виду поразительное продолжение рассказа, который в следующем же стихе (3, 16) определяет Еве, грешнице, жертве Сатаны, труды материнства, как суровое и длительное наказание за первый грех.

Уже антиохийские Отцы Церкви считали аномалии и нарушения логики повествования, прерывающие неожиданным образом ход мысли, признаком существования смысла, более позднего, чем общепринятый буквальный [304].

В нашем случае нарушение логики повествования заключается в том, что образ «жены» Протоевангелия не совсем совпадает с образом Евы, представленным в контексте. Это может привести к предположению о существовании полного смысла, но удостовериться в этом можно только другим путем.

Возникает вопрос, известно ли о существовании другого исторического образа, который можно соотнести с образом «жены» Протоевангелия.

В божественном Откровении, даже если оставить в стороне мариологическое толкование Быт 3, 15 [305], Мать Божия постоянно предстает наделенной самой абсолютной святостью, неподвластной какому бы то ни было влиянию сатаны, свободной даже от самого первородного греха. Как можно не признать, что благодаря этому в Ней нашли наиболее адекватное воплощение борьба и участие в победе Христа над князем зла, возвещенная в Протоевангелии?

В подтверждение правильности этого исторического сопоставления укажем здесь, что уже многие отцы: св. Иустин (†165), св. Иреней (†200), св. Киприан (†259), св. Ефрем (†373), св. Епифаний (†403), св. Лев Великий (†461), св. Исидор Испалийский (†636), Серапион (†359) и Хризипп (†479), почти все досхоластические (VII–XI вв.), схоластические (XII–XV вв.) и

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org предтридентские [306] богословы, булла "Ineffabilis Deus", в которой Пий IX сформулировал догмат о непорочном Зачатии, булла "Magnificentissimus Deus", в которой Пий XII сформулировал догмат о Вознесении Приснодевы, трактуют Протоевангелие, хотя и с различными оттенками, в мариологическом смысле.

Следовательно, католический экзегет не может (пусть с должной осторожностью) не видеть Марию в «жене» книги Бытия 3, 15. Если воспользоваться специальными терминами для обозначения той точки зрения, которая кажется нам наиболее правильной, то вывод будет выглядеть так: этот текст в буквальном смысле относится к Еве, а в полном смысле к Марии. Автор имел в виду лишь первую, но Вдохновитель-Господь держал в уме обеих, поскольку в Еве отдаленно и лишь частично осуществилась Победа, которая в Марии, Матери Христа, непорочной и Вознесшейся на небо, обрела совершенство и полноту [307].

Благословение Сима

114. Когда после потопа Хам проявил неуважение к отцу своему Ною, отяжелевшему от выпитого вина, этот проступок повлек за собой тяжелейшее наказание: его проклятому потомству предстояло оказаться в униженном, даже рабском положении по отношению к праведным братьям Симу и Иафету, которым, напротив, было дано благословение в награду за проявленное к отцу милосердие. Ной говорит:

«Да благословит Сима Господь Бог мой. Ханаан же будет рабом ему. Да распространит Бог Иафета, и да вселится он в шатрах Симовых; Ханаан же будет рабом ему» (Быт 9, 26–27).

«Три брата, замечает о. Беа, в распределении божественных благ (плод благословения) находятся между собой в отношении хозяина, гостя, раба» [308]. Сим явно занимает первое место, являясь хозяином, который оказывает гостеприимство Иафету и пользуется услугами потомства Хама (Быт 10, 6). Это первенство Сима, в связи с общим контекстом, из которого следует избранность семитического еврейского народа, может пониматься только в мессианском смысле; от Сима произойдет потомство, предназначенное к духовному господству над миром в качестве носителя спасения.

Израильское мессианство. Мессианство благословений патриархов

116. Благословение Сима – первое из той разновидности мессианского пророчества, которая характерна для книги Бытия: благословение праотцев.

Даже при беглом чтении истории праотцев становится очевидным огромное значение, которое имело в ней благословение, получаемое одним из сыновей от самих патриархов. Это золотая нить, указывающая направление божественного избрания, направление, явно ведущее в будущее. Дело идет о религиозном, т. е. прикровенно мессианском будущем, даже когда об этом и не говорится. Решающее значение здесь имеет обещание Бога Аврааму, которое решительно подхватывает золотую нить божественного избрания, быть может, оборванную веками забвения:

«Пойди из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, и иди в землю, которую Я укажу тебе. И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое; и будешь ты в благословении. Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт 12, 1–3).

В этих словах и без обширного комментария различим их мессианский характер. Они имеют, разумеется, земную, национальную основу; но особенно в них поражает универсалистский элемент, подразумевающий духовный фактор.

Авраам является объектом благословения и становится орудием благословения всех народов. Дружественное и враждебное отношение людей к Богу будет определяться их отношением к Аврааму. Заслугой Авраама было то, что он поверил в это славное будущее, с человеческой точки зрения невероятное. И будущее оправдало веру Авраама: евреи, христиане, мусульмане признают в этом кочующем пастухе, без родины и без детей, отца своего монотеизма, положившего начало той вере в единого Бога, которая, будучи передана Авраамом последующим поколениям, а еврейским народом другим народам, продолжает свое мирное завоевание во «всех племенах земных».

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Можно было бы даже подумать, что сам Авраам является Мессией, приняв во внимание огромное значение божественного обетования, но священнописатель поясняет, что великому праотцу надлежит сначала стать великим народом, а в другом месте абсолютно ясно говорится, что орудием всеобщего благословения будет в действительности потомство Авраама. После того, как было выдержано великое «искушение» жертвоприношением Исаака, Господь провозглашает с клятвой:

«Мною клянусь, говорит Господь, что, так как ты сделал сие дело, и не пожалел сына твоего, единственного твоего, для меня: то Я благословляю тебя, и умножая умножу семя твое, как звезды небесные и как песок на берегу моря; и овладеет семя твое городами врагов своих; и благословятся в семени твоём все народы земли за то, что ты послушался гласа Моего» (Быт 22, 16–18).

Совершенно ясно, что этот текст относится к совокупности потомков Авраама, родоначальника народа, получившего обетование. Но в свете исторического сопоставления исполнения пророчества и всего Откровения католическая традиция единодушно отождествляет конкретно «семья» Авраама, орудия всеобщего благословения, с личностью Мессии, исходя из слов Христа:

«Авраам, отец ваш, рад был увидеть день Мой; и увидел, и возрадовался» (Иоан 8, 56), и опираясь на чисто христологическое толкование этого фрагмента книги Бытия, данное ап. Павлом в Послании к Галатам 3, 16 [309]. Примерно через два века прямых потомков Авраама, наследников messiанского обетования, если исключить измаильтян (Быт 21, 10–21; 25, 12–18) и эдомитян (Быт 28, 37–40; 36, 1–46), было около семидесяти (Быт 46, 27); вместе они составляли двенадцать семей. Пришло время определить, которая из этих двенадцати семей будет главенствовать над другими? И старец Иаков, отстраняя трех старших сыновей за их недостойность, дает messiанское благословение четвертому по старшинству, Иуде:

«Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего, и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей. Моет в вине одежду свою, и в крови гроздов одеяние свое» (Быт 49, 10–11).

Здесь впервые появляется недвусмысленное указание на личность Мессии, правда, в несколько неясном образе, в котором это лицо сливается с политическим будущим колена Иудина. Это первый набросок мотива, с которым мы встретимся не раз: Мессия будет наследником и продолжателем царского достоинства Давида в коленах Иудином. В этих словах старого праотца находят также наивное выражение мотив золотого века: в терминах явно метафорических описывается богатство messiанского царства. Нет ничего удивительного в том, что перед лицом недалекого осуществления первого этапа на пути к messiанскому будущему, т. е. возникновения теократического народа и царства, это пророчество подчеркивает больше земной его аспект, чем духовный. Но вот что следует непременно отметить: и на этом чисто национальном фоне различимы черты универсализма: Мессии будет принадлежать «покорность народов».

Мессианство в исторических установлениях Израиля. Царство и Мессия-Царь

116. Немногие знают, что все цари царства иудейского назывались «мессиями» – помазанниками, посвященными, что в латинской Библии обычно переводится словом «christus» (2 Цар 1, 14; 19, 21; 22, 51; Пс 17, 49; 19, 6; 83, 9; 88, 38, 51; и т. д.). Даже о последнем царе Иудеи, которого Иеремия так порицает в своем «Плаче», он же мог написать с искренним сожалением:

«Дыхание жизни нашей, помазанник Ягве пойман в ямы их, тот, о котором мы говорили: под тенью его будем жить среди народов» (Плач Иер 4, 20).

Священный характер царского достоинства, уже признанный в лице первого царя Саула (1 Цар 24, 11), обретает новую основу в пророческом обетовании, данном Богом Давиду устами Нафана:

«Когда же исполнятся дни твои, и ты почиешь с отцами твоими, то Я восстановлю после тебя семя твое, которое произойдет из чресл твоих, и упрочу царство его. Он построит дом имени Моему, и Я утвержу престол царства его на веки. Я буду ему отцом, и он будет сыном; и если он согрешит, Я накажу его жезлом мужей и ударами сынов человеческих; но

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
милости Моей не отниму от него, как Я отнял от Саула, которого Я отверг
пред лицом твоим. И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред
лицом Моим, и престол твой устоит во веки» (2 Цар 7, 12–16).

Последние слова, обещающие будущее и вечное царство династии Давида, имеют несомненно мессианское значение, и еще очевиднее этот мессианский мотив проявляется в Пс 88 (89), 31–38, где речь Нафана принимает следующий вид:

«Если сыновья его оставят Закон Мой
и не будут ходить по заповедям Моим;
если нарушат уставы Мои
и повелений Моих не сохранят:
посещу жезлом беззаконие их,
и ударами – неправду их;
милости же Моей не отниму от него,
и не изменю истины Моей.
Не нарушу завета Моего,
и не переменю того, что вышло из уст Моих.
Однажды Я поклялся святостью Моею:
солгу ли Давиду!
Семя его пребудет вечно,
и престол его, как солнце, предо Мною.
Вовек будет тверд, как луна,
и верный свидетель на небесах».

Заметим, что в этих двух отрывках, как уже было отмечено в Пс 131 (132) (ср. пар. 111), выявляются две будущие реальности, благоденствие царствующих и избранность династии. Благоденствие царствующих обусловлено их верностью исповедуемой религии, в то время как избранность не обусловлена ничем. Но эта избранность, обещанная так торжественно, подтвержденная клятвой, для чего она установлена, если не для будущей мессианской реальности? Нафан, Давид, авторы приведенных псалмов, сознают, что династия Давида избрана Богом для высшего назначения, для грандиозной участи, которая не может быть исчерпана благополучным царствованием, так как и это благополучие зависит от исполнения крайне непростого условия. Здесь скорее говорится о том, что суждено Аврааму, затем Иуде и теперь Давиду: а суждено им родить Мессию.

Но каким будет этот Мессия и что будет делать? В цитированных текстах об этом не говорится, и вероятно этого не видит ясно и Нафан. Но если Мессия венчает собой царскую династию, то естественно рассматривать его будущую деятельность в рамках необыкновенно благоденствующего царства. Однако в описании этого будущего царства встречаются черты, напоминающие о победах Давида:

«Он будет обладать от моря до мори и от реки до концов земли. Падут пред ним жители пустынь, и враги его будут лизать прах» (Пс 71 [72], 8–9).

Но имеются в этом описании и черты, переносящие нас в атмосферу, непримиримую с царством чисто земным, в котором наряду с мотивами золотого века, устремленными в бесконечность, возникает универсалистская и потому духовная идея благословения Авраама:

«И будет он жить долго{19}, доколе пребудут солнце и луна, в роды родов... Во дни его процветет праведник, и будет обилие мира, доколе не престанет луна... Будет обилие хлеба на земле, наверху горы плоды его будут волноваться, как

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org лес на Ливане, и в городах размножатся люди, как трава на земле. Будет имя его благословенно вовек, доколе пребывает солнце, будет передаваться имя его. И благословятся в нем все племена земные, все народы ублажат его» (Пс 71 [72], 5–7; 16–17).

117. В процитированном Пс 71 (72) мессианский Царь является как бы в отражении; пророка больше занимает царство. Не мало, однако, таких мест, в которых образ Мессии выходит на первый план, и пророк более или менее ясно показывает его отличительные индивидуальные черты.

Иногда он предстает исполнителем нового правосудия, исходящего от Бога:

«Вот, наступают дни, говорит Господь, и восставлю Давиду Отрасль праведную, и воцарится Царь, и будет поступать мудро, и будет производить суд и правду на земле. Во дни Его Иуда спасется, и Израиль будет жить безопасно; и вот имя Его, которым будут называть Его: «Господь оправдание наше!» (Иер 23, 5–6).

В иных случаях он является, как идеальный пастырь, который выделяется на мрачном фоне преступлений и разложения последних царей иудейских, и добросердечно правит объединенными овцами Израиля:

«Я спасу овец Моих, и они не будут уже расхищаемы, и рассужу между овцой и овцой. И поставлю над ними одного пастыря, который будет пасти их, раба Моего Давида» (Иез 34, 22–23).

В другом месте отдаленный потомок Иессея – отца Давида [310] возвышается после множества бед, как отросток срубленного ствола, и его дело характеризуется чисто духовными чертами внутренним единением с Богом, которое создает вокруг него духовное согласие.

«И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его; и почиет на нем Дух Господень, дух премудрости и разума, дух совета и крепости, дух ведения и благочестия.. Тогда волк будет жить вместе с ягнёнком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (Ис 11, 1–2; 6).

В высшей степени интересны те места, в которых говорится о происхождении Мессии, о его сокровенной сущности. Не отрицая происхождения Мессии от Давида, эти тексты подразумевают, что Он является чем-то большим. Вот как мессианский Царь говорит Сам о Себе в Пс 2:

«Господь сказал Мне: Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя; проси у Меня, и дам народы в наследие Тебе и пределы земли во владение Тебе» (Ис 2, 7–8).

Ни один другой персонаж Ветхого Завета не называется «рожденным Господом». Это была бы слишком дерзкая метафора, если бы это была только метафора.

Если сравнить это место с Ис 9, 5, которое мы будем цитировать ниже (см. пар. 123), то мы приходим к выводу, что некоторые пророки знали, хотя бы и неотчетливо, о трансцендентно-божественной сущности Мессии, даже если эта идея и не нашла поддержки среди современников.

Это подтверждается также следующим местом у Даниила:

«Видел я, наконец, что поставлены были престолы, и воссел Ветхий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его – как чистая шерсть; престол Его – как пламя огня, колеса Его – пылающий огонь... тысячи тысяч служили Ему, и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги» (Дан 7, 9–10).

Автор говорит о последовательной смене четырех Царств и провозглашает, что приговор Бога должен быть произнесен надо всей этой политической деятельностью, которой уготовано полное уничтожение, и что великая сила-гонительница брошена в огонь (ст. 11–12).

И здесь Даниил вводит Мессию, и, не упоминая о его происхождении от Давида, отмечает только, что он «по виду похож на сынов человеческих» (в другом месте [Дан 10, 6.18] то же самое говорится даже о явлении ангела), и показывает его сходящим с небес:

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
«Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий, дошел до Ветхого днями, и подведен был к Нему.

И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его – владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится» (Дан 7, 13–14).

Ясно различим трансцендентный характер мессианского Царя и Его царства.

Дальше (ст. 18, 22, 27) пророк утверждает, что восприемниками Царства станут святые Всевышнего, составляющие народ избранных, которыми правит Царь, пришедший с небес. Тем самым пророк явно показывает, что различает в мессианской действительности двойной аспект: личный и коллективный [311].

Но может возникнуть вопрос: говорится ли здесь о царстве эсхатологическом, которое последует за концом времен, или о духовном царстве праведных, присоединившихся к Мессии уже в этой земной жизни? Иными словами, где мы, в пределах истории, или за ее пределами? Как нам кажется, можно сказать, что видение Даниила находится по ту сторону истории, во вневременной плоскости, где отсутствует любая хронологическая последовательность: это плоскость суда Божия. С этой точки зрения земные царства несостоятельны, гонения оказываются лишь пустыми хлопотами; единственная вечно существующая реальность это общность святых с мессианским Царем во главе.

И именно находясь на этой плоскости, по ту сторону истории, Христос перед тем, как выслушать приговор Синедриона, применяет к Самому Себе этот отрывок из книги Даниила:

«Сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных» (Матф 26, 64).

В видении Даниила представление о мессианском Царе, рассматривавшемся другими пророками в свете некоего чисто национального установления, выражено наиболее адекватно. Может быть, поэтому Христос предпочитал обыкновенно именовать Себя Сыном Человеческим, а не Мессией, призванным оправдать ожидания иудейского национализма.

Будущий культ и Мессия–Первосвященник

118. В мессианских пророчествах очень редко встречаются внешние формы культа, предписываемые старым законом.

Как увидим, некоторые отрывки свидетельствуют о существовании в этой области своего рода разрыва с древним порядком вещей, но эта точка зрения не была в Израиле ни самой распространенной, ни самой легкой для понимания. Явное разоблачение преходящего характера культа, установленного Моисеем, не могло не сказаться пагубно на религиозном духе древнего Израиля. Поэтому в своих описаниях будущего культа пророки настаивают на компоненте, присущем обоим реальностям (израильской и мессианской), и состоящем в искренности и внутреннем чувстве, которые должны сопровождать литургическое служение истинному Богу.

Естественно, пророческое описание мессианского культа заимствует свои образы у культа Моисея, но имеются достаточно ясные указания на то, что израильские элементы культа используются только в качестве символов. Обычно это бывает какая-нибудь деталь описания, которая, явно выпадая из соответствующей исторической обстановки, несомненно выдает намерение боговдохновенного автора использовать ее в качестве метафоры.

Примером могут служить длинные описания будущего храма и обновленного Иерусалима у прор. Иезекииля (гл. 40–48). Здесь, как и в других местах, перспектива восстановления дома Израилева после возвращения из плена смешивается с мессианской. Культурные правила кажутся аналогичными правилам книги Левит, но заметно, что в них необычно большой вес придается положению о чистоте и святости внешней и еще более внутренней. Итак, речь идет только о простом усовержествовании предписаний? Вовсе нет. Новый храм, который описывает Иезекииль, не только не идентичен Храму Соломона, но по-видимому вообще неосуществим как реальная постройка, если принять во внимание его местоположение. Кроме того, и остальная идеальная топография Палестины, какой ее изображает Иезекииль, совершенно не похожа на настоящую. Пророк описывает реку, которая, вытекая прямо из-под алтаря храма, течет,

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org постепенно разрастаясь, пока не становится такой глубокой, что ее нельзя перейти вброд. Затем она впадает в Мертвое море, вода которого опресняется благодаря этой чудесной реке. Она изобилует всевозможной рыбой, и по обоим ее берегам растут леса круглогодично плодоносящих вечнозеленых деревьев (Иез 47, 1-12). Здесь, наконец, становится ясно, что Иезекииль пользуется литературными аллегориями или символами (см. пар. 16), описывая одну действительность под видом другой (см. пар. 15), и таким образом читатель обретает ключ для понимания всего остального. Подтверждением этого служит повторение тех же описаний в Апокалипсисе где, конечно, изображается не земная действительность, а небесный Иерусалим, вечное жилище воскресших избранных (Откр 21-22).

С этой точки зрения очень интересны также последние стихи книги Исаяи (Ис 66, 18-24). Они без сомнения переносят нас в плоскость универсалистского мессианства:

«И вот, приду собрать все народы и языки, и они придут, и увидят славу Мою. И положу на них знамение, и пошлю из спасенных от них к народам: в Фарсис, к Пулу и Луду, к натягивающим лук, к Тубалу и Явану, которые не слышали обо Мне и не видели славы Моей; и они возвестят народам славу Мою. И представят всех братьев ваших от всех народов в дар Господу на конях и колесницах, и на носилках, и на мулах, и на быстрых верблюдах, на святую гору Мою, в Иерусалим, говорит Господь... Из них буду брать также в священники и левиты, говорит Господь» (Ис 66, 18-21).

В этом месте пророк, видимо, неожиданно переходит к эсхатологической эпохе, хотя идея о первенстве Израиля и изображение культа, подобного древнему, остаются:

«Ибо, как новое небо и новая земля, которые Я сотворю, всегда будут перед лицом Моим, говорит Господь, так будет и семя ваше и имя ваше. Тогда из месяца в месяц и из субботы в субботу будет приходить всякая плоть пред лице Мое на поклонение, говорит Господь. И будут выходить, и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис 66, 22-24).

В новых небесах и новой земле, окончательном и совершенном творении, будут, следовательно, два рода человеческих существ: почитатели Господа и непокорные.

Почитателями Господа будут не только израильтяне, но и язычники (гойим), приходящие из отдаленных земель и обращенные миссионерами. Из среды этих новых почитателей истинного Бога будут избраны служители культа, что представляет собой самый решительный разрыв со всей традицией Ветхого Завета. Сохраняется образ Иерусалима и горы храма, к которому будут притекать уже не только израильтяне трижды в году (Исх 23, 17, 34, 23), но и «всякая плоть», и гораздо чаще. Наконец, это сообщество поклоняющихся Богу в истине будет существовать вечно, как и обновленный мир.

Противники Господа предстают в этом видении грудой трупов, пожираемых червями и уничтожаемых огнем, и это ужасное состояние тоже будет продолжаться вечно. Несомненно все эти образы внушены зрелищем трупов, брошенных в долине Хиннома (Геенна), немного ниже южных стен Иерусалима, так же, как картина поклонения избранных навеяна храмом и его обычаями. Но каждый видит, что это пророчество переносит нас прямо из эпохи обращения язычников в эпоху, уже не принадлежащую истории здешнего мира. Поэтому и Христос пользуется последними словами книги Исаяи (66, 22, цит. выше) для изображения окончательной участи осужденных (Марк 9, 43-48).

119. Следующий отрывок, где Исаяя наделяет будущие народы, обращенные в истинную веру, именами языческих народов, современных ему и наиболее враждебных иудеям, также указывает не на разрыв между древним и новым культом, но только на преодоление националистической стадии истинной религии:

«В тот день из Египта в Ассирию будет большая дорога, и будет приходить Ассур в Египет, и Египтяне в Ассирию; и Египтяне вместе с Ассириями будут служить Господу. В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассириею; благословение будет среди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен народ Мой Египтяне, и дело рук Моих – Ассирияне, и наследие Мое – Израиль» (Ис 19, 23-25).

После всего сказанного выше приведенные пророческие слова не нуждаются в дальнейших комментариях. Заметим только, что если в них используется образ некоей религиозной конфедерации, в которой Израиль является орудием «благословения», то в другом месте возникает идея Иерусалима, не как политической, а как религиозной общины, которая необычайно разрастается, пополняясь громадным количеством новых чад:

«Распрости место шатра твоего, расширь покровы жилищ твоих; не стесняйся, пусти длиннее ветви твои, и утверди колья твои. Ибо ты распространишься направо и налево, и потомство твое завладеет народами и населит опустошенные города... Ибо твой Творец есть супруг твой; Господь Саваоф – имя Его; и Искупитель твой – Святой Израилев; Богом всей земли назовется Он!.. На малое время Я оставил тебя, но с великой милостью восприму тебя» (Ис 54, 2–3, 5, 7).

Смысл подобных отрывков литургия распространяет на Церковь, видя в ней восприемницу древнего Иерусалима, как центра истинной религии. Таков знаменитый отрывок Ис 60, 1–6 (см. пар. 15–111), который читается в праздник Богоявления. Но не нужно думать, что литургия просто приспособливает, применяет эти тексты к действительности, отличающейся от той, которую имел в виду боговдохновенный автор. Ведь суть этих пророчеств состоит не в том, что сообщество поклоняющихся истинному Богу соберется именно в Иерусалиме, в качестве привилегии еврейского народа; сутью является скорее само существование посреди всего человечества ядра верных, избранных и особо поддерживаемых Богом, ибо им надлежит быть носителями спасения. Это ядро человечества когда-то составляла лучшая часть Израиля, позже – Церковь Христова [312]. Вторая не уничтожает и не отрицает первую, но продолжает и расширяет ее провиденциальную миссию. Церковь оказывается на границе двух миров так как, разрастаясь на земле, она одновременно непрестанно переносится в вечность; это и приводит к появлению некоторых эсхатологических мотивов в пророческих описаниях будущего религиозного общества.

120. Есть один очень важный мессианский текст, который свидетельствует о разрыве между древней и новой формами культа; к другим аналогичным отрывкам он добавляет нечто поистине новое: истинное поклонение Богу во всеобщей мессианской общине осуществляется через жертву, которая в глазах Бога должна занять место жертвы, приносившейся еврейским священством:

«Нет моего благоволения к вам, говорит Господь Саваоф, и приношение из рук ваших неблагоугодно Мне. Ибо от востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву; велико будет имя Мое между народами, говорит Господь Саваоф» (Мал 1, 10–11).

Рядом с этим отрывком можно поставить Пс 109(110), единственный, в котором Мессия назван священником. Автор псалма очень хорошо знает, что Мессия есть царь из рода Давидова и даже изображает его в виде победоносного воина [313]

«Сказал Господь Господу моему: «седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих» (Пс 109[110], 1).

Но он знает и о его священническом достоинстве, и так как согласно ветхозаветному Закону священники могли быть только из колена Левиина, между тем как мессианскому царю надлежало придти из колена Иудина, пророчество сблизает его с другим священником Бога истинного, который упоминается в Св. Писании раньше Аарона, а именно, с царем Мелхиседеком (Быт 14,18):

«Клялся Господь, и не раскается: Ты священник вовек по чину Мелхиседека» (Пс 109[110], 4).

Итак, вот еще одно недвусмысленное свидетельство о новом порядке вещей, при котором в грядущей мессианской действительности будет происходить не только возвышение, но и радикальное изменение древних установлений: таким образом их подготовительная роль становится еще более очевидной.

Новый Союз (Завет) и Мессия – Союз (Завет)

121. Избранный народ признает Бога и повинуется Ему; Бог, со Своей стороны,
Страница 169

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org избирает этот народ и защищает его. Эти отношения между Богом и избранным народом получили название «союз» или договор. Как известно, именно таково значение слова, которое было переведено с еврейского «берит» на греческий словом «диатеке», а древними латинскими переводчиками передано" словом «testamentum» (Бл. Иероним употребляет более подходящее слово «foedus» – «союз, договор»), откуда берет начало обычная терминология: Ветхий и Новый Завет. Идея союза между народом и Богом появляется уже при Аврааме в связи с учреждением обрезания, как «знака союза во плоти»:

«И поставлю союз{20} Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя и в роды их, союз вечный, чтобы быть Богом твоим и потомков твоих после тебя. И дам тебе и потомкам твоим после тебя землю, по которой ты странствуешь, всю землю Ханаанскую, во владение вечное; и буду им Богом» (Быт 17, 7–8).

Когда колена израильские у подножия Синая начинают существовать как народ, Моисей дает им от лица Бога первое ядро религиозных и гражданских законов («кодекс союза-завета»), (Исх 21–23), составляющих вместе с Декалогом (Исх 20) совокупность положений, которые Израиль обязуется соблюдать. Но и со стороны Бога имеется определенное обязательство:

«Ужас Мой пошлю перед тобою, и в смущение приведу всякий народ, к которому ты придешь, и буду обращать к тебе тыл всех врагов твоих... Проведу пределы твои от моря Чермного до моря Филистимского и от пустыни до реки великой Евфрата» (Исх 23, 27–31).

Таким образом, перед нами своего рода двусторонний договор: древний Союз, заключенный между Богом и Авраамом, теперь возобновляется коллективно во внешнем обряде после торжественного жертвоприношения:

«И взял Моисей крови, и окропил народ, говоря: вот кровь союза, который Ягве заключил с вами о всех словах сих» (Исх 24, 8).

С этого момента идея Союза становится основой национальной религии Израиля. Это не установление, это душа всех установлений, касающихся и культа, и царства. Образ брачного договора между Ягве и Народом, часто встречающийся у пророков (Ос 2, Иер 3, Иез 16 и т. д.), это метафорическая форма для обозначения союза, и ни один благочестивый израильтянин не заподозрил бы, что в этом союзе может быть что-то преходящее; такая мысль была бы кощунством.

Но один из пророков ясно различил грядущее преодоление Союза, провозгласив возникновение в будущем «Нового Союза», т. е. «Нового Завета», это был Иеремия, смело обличивший Моисеев союз, который Ягве восстановит на новой основе. Древний Союз, как таковой, был по преимуществу коллективным и потому главным образом внешним. Новый, напротив, будет преимущественно индивидуальным и потому главным образом внутренним.

Действительно, слова Иеремии, которые мы цитируем чуть ниже, приводят к мысли о Союзе исключительно внутреннем, но надо отметить, что пророк здесь, как и в других местах, представляет только тот аспект действительности, который ближе всего к затрагиваемой теме; из других отрывков, уже цитированных, или цитируемых далее, видно, что новый Союз будет заключен с новой религиозной общиной:

«Вот наступают дни, говорит Ягве, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый союз. Не такой союз, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот союз Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь. Но вот Союз, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их, на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Ягве», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Ягве, потому что Я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более» (Иер 31, 31–34).

В одном отрывке из книги прор. Исаяи вместе с идеей о будущем Союзе появляется и лицо, которое его осуществит. Это Мессия из дома Давидова. Так перспектива мессианского царства сливается с перспективой установления новых религиозных отношений с Богом на основе уже не национальной, а общечеловеческой:

«Заклучу с вами Союз вечный, неизменные милости, обещанные Давиду. Вот, Я дал его свидетелем для народов, вождем и наставником народов. Вот, ты призовешь народы, которых ты не знал, и народы, которые тебя не знали, поспешат к тебе» (Ис 55, 3–5).

Так же точно «Раб Ягве» (см. пар. 124) представлен как творец Союза:

«Я, Ягве, призвал Тебя в правду, и буду держать тебя за руку и хранить Тебя, и поставлю Тебя в Союз для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести и заключения и сидящих во тьме – из темницы» (Ис 42, 6–7).

Тождество главных действующих лиц обоих отрывков очевидно. Отметим, что «Раб Ягве», о котором говорят четыре песни от гл. 42-й до гл. 53-й книги Исаяи, ни разу не называется в них царем из рода Давидова, и выступает только в качестве преследуемого пророка. Таким образом, вновь оказывается, что различные мессианские пророчества, говоря об одном и том же предмете или лице, могут представлять его с различных точек зрения, которые не исключают, а дополняют друг друга. В цитированном выше отрывке (Ис 55, 3–5) образ Мессии – царя из рода Давидова, которого мы видим в первых главах книги Исаяи (главы 7, 9, 10, 11), соединяется с образом Мессии – пророка и страдальца, каким Он предстает во второй части книги.

Будущее освобождение и Мессия-Искупитель

122. Мы уже отмечали, что в истории избранного народа избавление от страшной угрозы уничтожения нации и рода Давидова не может рассматриваться только как некое обособленное событие, но должно увязываться с будущей судьбой династии и народа, которая вся устремлена к Мессии. Когда, например, Израиль находится в изгнании, над ним тяготеет наказание, которое по-видимому препятствует осуществлению мессианских надежд; поэтому перспектива грядущего освобождения видится, как знак Божьего прощения и начало этого осуществления. Стало быть, освобождение является фактом религиозным, а потом уже политическим, как ясно видно из следующего отрывка из книги пророка Иезекииля:

«Возьму вас из народов, и соберу вас из всех стран, и приведу вас в землю вашу. И окроплю вас чистою водою, и вы очиститесь от всех скверн ваших, и от всех идолов ваших очищу вас. И дам вам сердце новое, и дух новый дам вам; и возьму из плоти вашей сердце каменное, и дам вам сердце плотяное... И будете жить на земле, которую Я дал отцам вашим, и будете Моим народом, и Я буду вашим Богом. И освобожу вас от всех нечистот ваших, и призову хлеб, и умножу его, и не дам вам терпеть голода» (Иез 36, 24–30).

В этом случае можно видеть в словах прор. Иезекииля не только отсутствие перспективы, в связи с чем объединяются два события, хронологически далеко отстоящие друг от друга (избавление от плена и избавление мессианское), но и слияние в одной и той же пророческой картине двух реальностей, которые с известной точки зрения, не вполне ясно различаются, т. е. здесь мы имеем дело с единым пророчеством двойного исполнения, близкого и более отдаленного, поэтапного (ср. пар. 109).

Следующее сопоставление подтверждает это. Та же картина, которую мы видели в книге Иезекииля, встречается у пророка Захарии, в совершенно иной исторической обстановке, уже не связанной с ожиданием освобождения, как у Иезекииля, а сложившейся после освобождения. Но если вполне понятно, что у Иезекииля в период ожидания репатриации освобождение представлено в идеальном свете, как начало святого и счастливого будущего, то причина, по которой такой же взгляд на эти события у Захарии как будто неясна, после тех тяжких разочарований, которые сопровождали долгожданное возвращение на родину (Езд 4, 4–5). Однако и Захария, подобно Иезекиилю, в приведенных ниже отрывках описывает будущее репатриантов в свете триумфального обновления. Пророк явно имеет в виду грядущую мессианскую действительность, и новые отношения с Богом, начинающиеся возвращением, представляют собой образ, предпосылку, залог этой действительности:

«Так говорит Господь Саваоф: возревновал Я о Сионе ревностью великой, и с великим гневом возревновал Я о нем... Обращусь Я к Сиону, и буду жить в Иерусалиме, и будет называться Иерусалим городом истины, и гора Господа Саваофа – горою святыни... А ныне для остатка этого народа Я не такой, как в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
прежние дни, говорит Господь Саваоф. Ибо посев будет в мире: виноградная лоза даст плод свой, и земля даст произведения свои, и небеса будут давать росу свою, и все это Я отдам во владение оставшемуся народу сему. И будет: как вы, дом Иудин и дом Израилев, были проклятием у народов, так Я спасу вас, и вы будете благословением... И будут приходить многие племена и сильные народы, чтобы разыскать Господа Саваофа в Иерусалиме и помолиться лицу Ягве... Будет в те дни, возьмутся десять человек из всех разноязычных народов, возьмутся за полу Иудеи, и будут говорить: мы пойдем за тобою, ибо мы слышали, что с вами Бог» (Зах 8, 2-3; 11-13; 22-23).

123. В приведенном тексте мы видим общую картину мессианского искупления, которое подробно описано во многих главах книг Исайи (40-55) и Иеремии (30-33): Господь наказал свой неверный народ, но сохранил «остаток» его, очищенный страданием. Теперь Господь возвращает Свое покровительство Своему народу и вновь приводит его на родину, где начинается новая эра: Израиль, спасенный и обновленный, увидит вокруг себя все народы, объединившиеся в поклонении истинному Богу.

Иногда в этих текстах появляется фигура Мессии, как Царя и Пастыря (см. Иер 23, 5-6; Иез 34, 22-23, уже цитированные в пар. 117), в то время как титул «Искупителя» применяется только к Богу (Ис 41, 14; 43, 14, 44, 6-24 и т. д.). Однако в песнях о «Рабе Господнем» (см. пар. 124) это таинственное Лицо предстает избранным Богом для того, чтобы быть орудием такого искупления. Ягве говорит Своему «Рабу»:

«Мало того, что Ты будешь Рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля; но Я сделаю Тебя ветом народов, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли» (Ис 49, 6).

Национальное освобождение и духовное искупление стоят здесь рядом, как и в других местах, но в контексте преобладает спасение духовное и всеобщее, тогда как в четвертой песни о «Рабе Ягве» (Ис 52, 13-53, 12) мы увидим только духовный аспект этого освобождения: искупление греха.

После всего сказанного в предыдущих параграфах это сближение различных, но не разнородных элементов больше не смущает читателя, а помогает ему составить более полное представление об освобождении (искуплении) при помощи длинного ряда конкретных исторических фактов, в которых оно воплощено и развито.

В песнях об Эммануиле (Ис 7-11) образ Мессии-Искупителя появляется также на фоне подчеркнуто национальном, имеющем отношение к тогдашней исторической обстановке, в которой, как видит Исайя, род Давидов подвергается двойной опасности: исчезновения под ударами врагов и тяжелого испытания божественной карой. Действительно, около 733 года царь Израильский факей и Рецин, царь Арамейский из Дамаска, после того, как им не удалось втянуть Ахаза, царя Иудейского, потомка Давида, в союз, направленный против Ассирии, начинают против него войну, стремясь уничтожить династию Давида. Когда положение Ахаза стало отчаянным, к нему пришел Исайя, заверив его в помощи Божией и обещая явить в подтверждение этого знамение, т. е. чудо. Ахаз не верит ему, считая, что поддержка ассириян – более надежная опора, чем поддержка Бога, и отказывается от знамения. Тогда Исайя все-таки дает знамение:

«Се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут Ему имя: Эммануил (с нами Бог!)» (Ис 7, 14).

Итак, первая опасность устранена: должен родиться Мессия, значит род Давидов не может исчезнуть. Но Ахаз – недостойный царь, и иудейский народ погряз в нравственном разложении (ср. Ис 1, 2-23), поэтому Бог пошлет ему наказание именно через ассирийцев, на которых Ахаз так полагается. И Исайя видит, как на Иудейское царство опускается смутное время всенародных бедствий (Ис 7, 15-25). Нет ничего удивительного, если при этом пророк не различает отдельные этапы будущих невзгод. Во всяком случае он твердо знает и со всей ясностью провозглашает, что все эти беды должны прекратиться силой Мессии (ср. пар. 108) [314].

Именно в этом историческом и психологическом контексте следует рассматривать следующий отрывок, в котором Мессия, еще дитя, а значит, безусловно, человек, получает имена, указывающие на его сверхчеловеческое достоинство: «Бог крепкий, Отец вечности». Он начинает новую эру и в то же

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
время, как того требует историческая обстановка, которая представляет более непосредственный интерес для современников пророка, является Освободителем, избавителем от предвещаемой беды:

«Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет... Ибо ярмо, тяготившее его, и жезл, поражавший его, и трость притеснителя его Ты сокрушишь, как в день Мадиама. Ибо младенец родился нам; Сын дан нам, владычество на раменах Его, и нарекут имя Ему: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира (Ис 9, 2,4,6).

Мессия-Пророк и жертва за грехи

124. У каждого, кто читал историю Израиля, не могла не запечатлеться глубоко в сознании фигура пророка: это драгоценнейшее проявление истинной религии до Христа. Эти пророки, люди, говорящие от имени Бога, борются и страдают за религиозный идеал и за истинное благо своего народа, который, как они свидетельствуют с величайшей скорбью, устремляется навстречу гибели; те, кто предупреждает об опасности во времена беспечного благополучия и утешает во дни безысходного отчаяния, те, кого редко почитают, а чаще презирают, кто порой желал бы освободиться от возложенного на них бремени, но всегда готов противостоять гневу власть придержащих, они суть герои Израиля, духовные вожди человечества, истинные святые Ветхого Завета. Все это объясняет, почему самый прекрасный и сильный ветхозаветный образ, образ будущего Мессии, различим в очертаниях фигуры пророка.

Уже в книге Второзакония 18, 15 установление пророческого служения носит мессианский характер:

«Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Ягве, Бог твой, Его слушайте».

Это опять пример пророчества с двумя субъектами, не вполне отличающимися друг от друга. Бог предвещает появление целой плеяды пророков, и среди них и Мессии, венчающего эту плеяду, Мессии в первую очередь, потому что Он один, как Моисей, восстанавливает Союз, является законодателем и организатором культа. Поэтому во времена Христа иудеи, правильно понимая этот отрывок из Второзакония, ожидали Мессию, как «пророка» (1 Ин 45; 4, 25; 6, 14; 7, 40).

Таким образом и пророческое служение было «скрытым мессианством», как установление, неизменно устремленное в будущее Израиля и гораздо меньше других установлений связанное с историческими обстоятельствами; поэтому образ Мессии-пророка – самый чистый и ясный во всем Ветхом Завете.

Он является нам в так называемых «песнях о Рабе Ягве»: Ис. 42, 1–9; 49, 1–6; 50, 4–9; 52, 13–53; 12) [315]. Главное действующее лицо всех этих песен – одно и то же, его имя – «Раб Ягве». Он явно выделяется на фоне израильского народа, в котором Он должен исполнить некую Миссию (49, 5–6). Перед нами образ кротости и неодолимой силы:

«Вот Раб{21} Мой, которого Я держу за руку, к которому благоволит душа Моя, Не возопиет и не возвысит голоса Своего, и не даст услышать его на улицах. Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит. Не ослабеет и не изнеможет, доколе на земле не утвердит суда, и на закон Его будут уповать острова» (Ис 42, 1–4).

Господь избрал этого «Раба» еще во чреве матери (49, 1), готовя его к трудной миссии, национальной, и в то же время обращенной ко всем народам (49, 5–6), которая, как и миссия других пророков, исполняется через слово, вопреки всевозможным препятствиям, с перенесением неслыханных мук:

«Господь Ягве дал Мне язык мудрых, чтобы Я мог словом подкреплять изнемогающего; каждое утро Он пробуждает, пробуждает ухо Мое, чтобы Я слышал, подобно учащимся. Господь Ягве открыл Мне ухо, и Я не воспротивился, не отступил назад. Я предал хребет Мой биящим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплевания» (Ис 50, 4–6).

Но больше всего в этих песнях поражает то, что страдания и смерть «Раба Ягве» являются искуплением грехов народа. Это совершенно новое понятие, которое нельзя применить ни к одному пророку, кроме Того, которого Иоанн Креститель назвал: «Агнец Божий, который берет на Себя грехи мира» (Иоан

«Нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и издевавший болезнью. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он поражаем, наказуем и унижен Богом. Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились каждый на свою дорогу; и Господь возложил на Него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно и не открыл уст Своих; как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стригушим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих... Ибо Он отторгнут от земли живых; за преступления народа Моего претерпел казнь» (Ис 53, 2–8).

Но не приходит всему конец со смертью «Раба Ягве»; напротив, именно тогда начинается торжество, которое совпадает с его воскресением и с мирным завоеванием вселенной. Здесь пророк полностью погружается в созерцание будущего, преодолевая общепринятые в его времена представления, в которые не входило учение о воскресении (см. пар. 85–87 и 95):

«Когда же душа Его принесет жертву умилоствления, Он узрит потомство долговечное, и воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его. На подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством; через познание Его Он, Праведник, Раб Мой, оправдает многих, и грехи их на Себе понесет. Посему Я дам Ему часть между великими и с сильными будет делить добычу, за то, что предал душу Свою на смерть, и к злодеям причтен был, тогда как Он понес на Себе грех многих и за преступников сделался ходатаем» (Ис 53, 10–12).

С образом «Раба Ягве» схож другой образ – таинственного великого страдальца Пс 21(22). Таинственного, потому что никак не названного, великого, потому что его участь затрагивает «все концы земли» (ст. 28). Это не есть олицетворение народа Израильского, потому что он отличается от своих «братьев» и от «семени Иакова» {22} (ст. 23–24), прославляющего его, и кроме того, вся композиция представляет хорошо известную схему «личных прошений-плачей» (напр., Пс 5; 7; 27[28]; 30[31] и т. д.). Итак, перед нами некое лицо, которое описывает свои страдания, имеющие поразительное сходство со страданиями распятого Христа, засвидетельствованными евангельским повествованием:

«Боже мой! Боже мой! для чего Ты оставил меня? далеки от спасения моего слова вопля моего... Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною, говорят устами, кивая головой: «Он уповал на Господа; пусть избавит его, пусть спасет, если он угоден Ему». Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались, сердце мое сделалось как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильпнул к гортани моей, и Ты свел меня к персти смертной... Пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесть все кости мои. А они смотрят и делают из меня зрелище. Делят ризы мои между собою» (Пс 21 [22], 2, 7–9, 15–16, 18–19).

Но еще больше, чем это несомненное сходство, которое нельзя найти ни в ком из других значительных персонажей Ветхого Завета, уверенность в том, что здесь имеется в виду Мессия, нам придает то, как в этом же псалме говорится о его прославлении:

«Буду возвещать имя Твое братьям моим, посреди собрания восхвалять Тебя... Вспомнят и обратятся к Господу все концы земли, и поклонятся пред Тобю все племена язычников. Ибо Господне есть царство, и Он – Владыка над народами» [Пс 21[22], 23, 28–29).

Кем же может быть это лицо, страдания и освобождение которого столь действительны, что побуждают все народы принять истинную религию?

Из рассмотрения отрывков, приведенных выше, из четвертой песни о «Рабе Ягве» ясно, что это всегда и только Мессия, Тот, Кто осуществляет этот замысел всеобщего обращения, которое, даже тогда, когда Мессия не упоминается, неизменно бывает относимо ко временам мессианским. Значит, сомнений нет: по крайней мере два пророка имели ясное представление о Мессии страждущем, торжествующем и спасающем [316].

Человек инстинктивно сторонится страдания, из-за того непреодолимого к нему

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org отвращения, которое часто перерастает в искусительный протест против милосердия Божьего; и вот это страдание Бог пожелал Сам изведать вплоть до крестной смерти, став «человеком скорбей». Так, самым неожиданным, «безумным и соблазнительным» (1 Кор 1, 23) образом был осуществлен великий план спасения, задуманный от начала времен, предвозвещенный и подготовленный пророками, и, при исполнении его, встреченный непониманием, ненавистью, убийством Мессии, ибо «Немудрое Божие премудрее человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор 1, 25).

В этом совершенном и плодотворном слиянии воедино элементов, по человеческому разумению заведомо несовместимых (страдающий Мессия-человек-Бог! Преступное убийство и всемирная искупительная жертва!) состоит «тайна» Искупления, неисследимая до тех пор, пока Сам Христос «не откроет ум для понимания Писания» людям, которые – как ученики на пути в Эммаус – «несмысленные и медлительные сердцем, чтобы верить всему, что предсказывали пророки» – никак не могут привыкнуть к мысли, «что так надлежало пострадать Мессии [317] и войти в славу Свою» (Лук 24, 25–27).

Заключение

Наш путь по трудным страницам Ветхого Завета, словно повинувшись внутренней логике изучаемого материала, привел нас в главе о мессианстве к порогу Нового Завета, в котором явление воплощенного Слова знаменует собой эпилог Откровения. Только ясное представление о Новом Завете как эпилоге может вполне объяснить особенности того пути, который ведет к этому пределу. Т. е., в заключение мы хотели бы предупредить читателя, что, как говорит ап. Павел (2 Кор 14–15), Ветхий Завет без Иисуса Христа непонятен, а с положительной точки зрения надо признать, что наиболее трудные места того же Ветхого Завета проясняются, или темнота их находит оправдание только в Иисусе Христе и Новом Завете.

1) Прежде всего, на предшествующих страницах отмечалось, что трудности в понимании Ветхого Завета относятся обыкновенно к второстепенным вопросам, разбираться в которых должны специалисты, в то время как религиозное содержание, составляющее суть священного текста, достаточно ясно и доступно.

Но что же позволяет читателю производить это точное разделение на существенные и менее значимые компоненты, на главное и второстепенное и, как следствие, проникать в самую душу Ветхого Завета? Не что иное, как свет новозаветного Откровения. Без него, как установить с уверенностью иерархическое соотношение между Законом, культом, Библией, Преданием, национализмом, универсализмом, теократическим режимом, мессианством? Не является ли все это элементами божественного установления?

Уже Ветхий Завет, особенно если читать его, выделяя в нем прежде всего вероучительный аспект, дает важные указания; но о том, что задача нелегка без водительства Христова, свидетельствует тот факт, что в начале нашей эры в оценке священного наследия Израиля господствовали направления самые противоречивые и, что еще хуже, часто имеющие самое отдаленное отношение к подлинному религиозному духу. Достаточно вспомнить «номизм» (законничество), обостренный тиранией «буквы» с коим фарисейство (правда, фарисеем был и Савл, человек такого искреннего духа) отождествляло сущность богооткровенной религии.

Также надо вспомнить искажения мессианского упования, происходившие под воздействием националистических мечтаний, которым долгое время предавались сами апостолы. И разве Петру, уже после Пятидесятницы, не понадобилось видение в Иоапии (Деян 10,11) для того, чтобы уяснить, как соотносится между собой мессианский универсализм и иудейский партикуляризм? Впрочем, всем известны размеры кризиса иудейских обычаев, затянувшегося на десятки лет вследствие ошибочной оценки религиозного содержания Ветхого Завета.

Действительно, если мы без труда улавливаем в этическом монотеизме и в духовном мессианстве основные идеи Ветхого Завета, то это только потому, что Христос указал нам в Своем внутреннем слиянии с волей Отца, в чем же состоит суть истинного правосудия, в Богосыновстве дал образец отношений для нового всеобщего братства, а в Своем Кресте – средство искупления рода человеческого.

2) Многие трудности в понимании Ветхого Завета происходят от того, что

Бог, как мы указывали не раз, в Своем Откровении не обращается к человечеству безлично, действуя как бы извне, как некий направляющий призыв, но проникает Своим, так сказать, сверхъестественным деланием в самую сердцевину человеческих событий, зарождавая и наполняя содержанием не что иное, как народ – избранный народ. Кто же удивится тому, что Откровение несет в себе отчасти перипетии, запутанность, волнообразный характер истории Израиля?

Но мы спросим: почему Бог избрал такой путь? Ответ на это дан только в тайне Воплощенного слова. Установив, что средство искупления именно таково, Бог достиг Своей цели, применяя систему, скажем так, воплощения божественного делания в истории, постепенно и конкретно подготавливая конкретного Христа, т. е. выстраивая историю патриархов и их потомков, в том числе и Мессии, «семени Авраама и Давида». Тот, кто одарен историческим чутьем, которым в такой полноте обладали евангелисты, и кто не удивляется тому, что Христос-человек «возрастал^{23} в мудрости и возрасте и в любви у Бога и человеков» (Лук 2, 52), тот не удивится и тому, что Ветхий Завет созрел медленно и иногда трудно, следуя законам истории и человеческой психологии.

3) Теперь, когда Воплощение уже совершилось, мы постигаем и, как называют их богословы, «истоки пользы» того метода, который был избран Богом для составления Библии: мы не раз подчеркивали, что это книга «Богочеловеческая», в том смысле, что в ней происходит соединение божественного и человеческого в тайне благодати и свободы, божественного света и личного участия священнописателя. Это значит, что Библия не сошла с неба, а сотворена способом, находящим полное соответствие в пришествии к людям Слова Божия, которое обрело плоть, не из ничего созданную, а рожденную от Девы Марии, «сделавшись во всем подобным человекам»^{24} (Фил 2, 7), душой, телом, обычаями, навыками, языком и т. д.

Столь близкая еще Отцам Церкви параллель между Воплощением и Вдохновением, объясняет (если иметь в виду, что второе вытекает из первого), отчего же Бог, вверая книге Свою мысль, не пренебрег самыми скромными выразительными средствами, распространенными в древнем семитическом мире. Этим вполне оправдывается существование в Библии литературных жанров. Выше, руководствуясь документами Святейшего Престола, мы указали именно на выявление разновидностей этих жанров, как на ключ к постижению многих трудных страниц Ветхого Завета.

Как спасительное соприкосновение с Искупительным Словом возможно только через конкретное восприятие Его тела и крови, так усвоение библейского слова возможно только через человеческое слово, ибо оно не есть только оболочка, но составляет органическое целое со словом божественным.

Библию в ее содержании, как и в методе изложения, должно рассматривать в ее религиозных, исторических, литературных компонентах, как момент великой богочеловеческой драмы мира, для которого Воплощение – одновременно некий предел и семя полного развития, ибо Бог «прежде создания мира... положил... все небесное и земное соединить под главою Христа» (Ефес 1, 4. 10).

Примечания

1

См. *Le Bible et le pretre*, Louvain, 1951, p. 1-25; S. De Dietrich, *Le Renouveau biblique*, Neuchatel-Paris, 1949.

2

«Acta Apostolicae Sedis», 35 (1943), 279-326; ср. *Encyclique sur les Etudes bibliques introduite et coramemente par L. Cerfaux*, Bruxelles, 1943.

3

Ср. «Acta Apost. Sedis», 40 (1948) 45-48, оригинал на французском языке.

4

«Acta Apost. Sedis», 42 (1950) 565–580.

5

Общее представление об этом периоде можно получить из работы С. М. Martini P. Bonatti, *II messaggio della salvezza*, vol. 1, Elle Di Ci, Torino 1976, pp. 90–94.

6

О понятии «орудие», применяемом к библейской боговдохновенности, со всеми ограничениями и оттенками, сопутствующими такому употреблению, см. L. AlonsoSchokel, *La parola ispirata*, Paideia, Brescia, 1967, pp. 49–53.

7

M.-J. Lagrange, *Introduction a l'etude du N. T. – IV Partie – Critique Historique I: Les Mysteres: l'Orphisme*, Paris 1937, p. 1.

8

S. Moscati, *I predecessori d'Israele*, Studi sulle piu antiche genti semitiche in Siria e Palestina, Bardi, Roma 1956; K. Lange – M. Hirmer, *L'Egitto*, 2a ed, Firenze 1957; S. Moscati, *Le antiche civiltà semitiche*, Laterza, Bari 1958; H. Schmokel, *I Sumeri*, Sansoni, Firenze 1959; A. Rolla, *L'ambiente biblico*, Morcelliana, Brescia 1959; C. H. Gordon, *II vecchio Testamento e i popoli del Mediterraneo orientale*, Brescia 1959; A. Parrot, *I Sumeri*, Feltrinelli, Milano 1960; *Gli Assiri*, Feltrinelli, Milano 1961; F. A. Arborio Mella, *Dai Sumeri a Babele*, Mursia, Milano 1978.

9

Как отмечает о. Грело, было бы ошибкой полностью отделять устные формы от письменных: вторые рождаются из первых в неощутимом превращении и, в конечном счете, «совершенно стереотипный рассказ в устной традиции ничем не отличается по форме от письменного документа» (J. Lindblom) in: A. Robert et A. Feuillet, *Introduction a la Bible I*, Tournai 1957, p. 132.

10

Понятие «истинности» только отчасти входит в классификацию, принятую в нашей литературе; мы были бы в большом затруднении, если бы были должны к каждому жанру приклеивать ярлычок, определяющий его содержание как «истинное» или «неистинное»; «объективное, реальное» или «субъективное, идеальное». «Пятое мая Мандзони» является, конечно, лирическим произведением; оно абсолютно непохоже на хронику деяний Наполеона; однако, содержание лирического произведения не перестает быть историческим, хотя это произведение и не относится к историческому жанру. Значит, не историческое содержание отличает один литературный жанр от другого, а точка зрения, субъективная и эмоциональная, с которой само содержание рассматривается. История и лирика не противопоставляются, как объективность и субъективность, правда и вымысел, но в отдельных случаях встречаются лирические произведения, оторванные от каких бы то ни было исторических обстоятельств. Еще более поучителен пример классической басни (Эзоп, Федр). К такому произведению, как «Волк и ягненок» хочется сразу же приклеить ярлык: «не истинно». Но это было бы неправильно по отношению к психологической и нравственной правде, выраженной так ясно этой басней. Воображаемое происшествие с участием двух животных не является ни истинным, ни ложным, оно – только средство для выражения истины. Истинность или ложность присутствует в мысли (*adacquatio intellectus ad rem*), и ее нельзя приписывать способу выражения мысли. Этот способ или средство лишь более или менее подходит для выражения мысли, а само по себе средство не может

11

Заметим, что в этом процессе (когда вопрос касается конкретной действительности) всегда присутствует часть объективной реальности, ускользающая от автора или оставляемая им без внимания. Истинность следует искать в соответствии между тем, что автор фактически изобразил (изображенная действительность) и той частью объективной реальности, которую он был намерен изобразить. Естественно, поскольку, повторим, дело касается конкретной и сложной реальности, исторических фактов, описаний эпох или местностей, изображенная действительность не охватывает всей изображаемой действительности, но является только приближением к ней. Внешняя форма сама по себе (не принимая во внимание отношение, связывающее ее с изображаемой действительностью) не может дать никакого представления о самой действительности, или даст о ней ложное представление, ибо сама по себе не является ни истинной, ни ложной, а предстает исключительно выразительным средством. Лучше понять это нам поможет аналогия с техникой картографии. Невозможно точно воспроизвести на плане поверхность земного шара; необходимо упрощение, пренебрегающее бесчисленными деталями, и проекция. Проекция может осуществляться разными способами, каждый из них позволяет выделить нечто такое, что другие вынуждены пропустить. Так, например, существует цилиндрическая проекция Меркатора, придающая поверхности земного шара форму прямоугольника. Она полезна для мореплавателей, так как в точности воспроизводит форму береговой линии, но относительные размеры континентов оказываются в ней очень искаженными, так что Аляска и Гренландия приобретают громадные размеры по сравнению с Африкой и Южной Америкой. Но имеется отношение между проекцией и действительностью, которую географ хотел описать, и тот, кто знает, каково это отношение, понимает то, что географ сообщает ему этим изображением. Истинность заключена в том, насколько соответствует сообщение географа объективной реальности, не всей (не видно ни засеянных полей, ни тропических деревьев, ни великого множества других вещей), но той ее части, которую географ хотел изобразить. Имея перед собой изображение, тот, кто не знает, каково это соотношение, будет склонен упрекнуть изображение в лживости или решит, что Гренландия больше Африки, и что все возвышенности коричневого цвета... Естественно, в этом случае точное соотношение можно найти с помощью математики, а когда мы имеем дело с литературной формой, ее соотношение с выражаемой действительностью основывается на психологических, этнографических, стилистических критериях, адекватная оценка которых требует специальной подготовки.

12

Ср. A. Moretti, *De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus*, «Divus Thomas Plac». 62 (1959), 34-68.

13

Ср. также *La methode historique*, 2a ed., Paris 1904.

14

Ср. E. Galbiati, *I generi letterari secondo il P. Lagrange e la «Divino afflante Spiritu»*, Venegono 1948.

15

Об истории теории литературных жанров ср. P. Eufrazio di Cristo Re, *I generi letterari e I, Enciclica «Divino afflante Spiritu» // «Questioni Bibliche»*, Pane I, Roma 1949, pp. 1-30 о понятии литературного жанра см. L. Alonso-Schokel, *Genera litteraria*, «Verbum Domini» 38 (1960), 3-15.

16

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Текст энциклики находится в Acta Apost. Sedis 35 (1943).297-325.

17

См. итальянский перевод догматической Конституции о Божественном Откровении в книге «Tutti i documenti del Concilio» (Milano, Massimo, 1983, 11a ed. p. 81-96).

18

«Acta Apostolicae Sedis», 71 (1979), 607.

19

Ср. Dei Verbum. nn. 9-10; E. Gandolfo, Lettera e spirilo, Lettura della Bibbia dalle origini cristiane ai nostri giorni, A. V. E., Roma 1972.

20

Enchiridion Biblicum, № 555.

21

Ср. E. Galbiai. II problema della coscienza deli'agiogfafo, in «Scuola Cattolica», 82 (1954) 29-41; Scritti minori, Paideia I, Brescia, pp. 61-73. Здесь мы исходим из полного смысла и из типического смысла (ср. пар. 105).

22

L. Alonso-Schokel, La parola ispirata, cit., pp. 159-227.

23

Об Ахиакаре и возможной литературной связи с книгой Товита см. A. Vaccari, La Sacra Bibbia, vol. III Firenze, 1948, p.233; S. Virgolin, Tovia, Edizioni Paoline, Roma 1978, pp. 13-15. См. перевод «Мудрости Ахиакара» в кн.: Apocrifi dell'Antico Testamento a cura di P.Sacchi, U. T. E. T., Torino 1981, pp. 51-95.

24

Van Imschoot, Theologie de I'Ancien Testament, Tome I, Dieu, Paris 1954, P. 28-30; 51-64.

25

См. также С. М. Martini – P. Bonatini, II messaggio della salvezza, vol. 1, 4 a ed, Elie Di Ci, Torino 1976, pp. 99-101.

26

См. достаточно полный их перечень в следующих изданиях: A. Robert et A. Feuillet, Introduction 5 la Bible, Tournai 1957, pp. 123-142; S. Levie, L'Écriture Sainte, Parole de Dieu, parole de l'homme, «Nouv. Rev. Theol.»88 (1956), 571-581; J. Schildenberger, Realtà storica e generi letterari nell'Antico Testamento, Paideia, Brescia 1969, pp. 13-58; O. Eissfeldt, Introduzione all'Antico Testamento, vol. I, Paideia, Brescia 1970, pp. 87-130.

27

Ср. P. Fedrizzi, *Giobbe*, Marietti, Torino 1972, pp. 7-10; G. Ravasi, *Giobbe*, Boria, Кота 1979, pp. 9-49.

28

A. Duratici. *Inerrance biblique*, «Diction. Apologetique de la Foi cath.» t. II col. 772; M. Adinolfi, o. c., pp. 21-45.

29

Thomae Aquin, *In librum b. Job expositio*, c. I led. П, Opera Omnia, Veneliis 1746 t. 1 p. 5.

30

A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, v. II Saiani, Firenze 1947, p. 391.

31

На это обращал внимание еще о. А. Дюран, o. c., col. 706.

32

M.-J. Lagrange, *La Methode historique*, 2° ed., Paris, 1904, p. XII; Idem, *Evangile selon S. Jean*, ed. 8a, Paris 1948, p. 468, по поводу расхождений в рассказах евангелистов об отречении Петра.

33

R. Fabris, *Matteo*, Boria, Roma 1980, p. 222.

34

См. попытку идентификации и документированной каталогизации стилистических канонов повествований В. 3. в кн.: E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Edizioni Paoline, Alba 1956, pp. 37-89; Idem, *Leges compositionis in prosa biblica observatae*, «*Verbum Domini*» 30(1952), 333-355.

35

A. Bea, *De Scripturae sacrae inspiratione*, Roma 2a ediz. 1935, p. 108.

36

С 1753 года, когда появилось первое исследование на эту тему: R. Lowth, *De Sacra poesi Hebraeorum*. Ср. об употреблении параллелизма в восточных литературах: A. Bea, *Ras Shamra und das Alte Testament*, Biblica, 1938. E. Vogt, *Vetus Testamentum antiquissimis textibus*. «*Ras Shamra*» illustratum, «*Verbum Domini*» 17 (1937) 157; C. H. Gordon, *Ugaritic Manual*, Roma 1955, Pontificio Istituto Biblico, n. 13, 99-161.

37

См. G. Lasry, *Poesia ebraica*, «*Enciclopedia della Bibbia*», Elle Di Ci, Torino-Leumann 1971, vol. 5, col. 800-810.

38

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Ведь и мы иногда употребляем цифры очень неопределенного значения: «тысяча раз», «тысяча благодарностей». Мы любим также сводить свои рассуждения к «трем пунктам», часто из простой потребности в схематизации и симметрии.

39

В Рас-Шамра, древнем городе Угарита, на северном побережье Финикии, с 1929 года обнаруживают письменные памятники семитической цивилизации, расцвет которой пришелся на первую половину II тысячелетия до н. э.

40

C. H. Gordon. *Ugaritic Literature*, Rome 1949, p. 30; J. V. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET)*, Princeton, N. J., 2a ed., 1958, p.132.

41

C. H. Gordon, o. c. pp. 94–95; J. V. Pritchard, o. c., p. 153.

42

Другие примеры: Притч 30, 15.21.29; Иов 5, 19.

43

C. H. Gordon, o. c., pp. 34–35; J. V. Pritchard, o. c., p. 134.

44

См. P. Grelot, *Simbolismo dei numeri*, «Enciclopedia della Bibbia», Elle Di Ci, vol. 5, col. 176–178.

45

F. Spadafora, *Ezechiele*, Torino, 1948, pp. 216–220.

46

E. Tobac – J. Coppens. *Les prophetes d'Israel*, 2a ed., Malines 1932, vol. I, pp. 74–75.

47

Enchiridion Biblicum 154.

48

G. Priero, *Tobia*, Marietti, Torino 1953; S. Virgulin, *Tobia*, Edizioni Paoline, Roma 1978, pp. 8–12.

49

Ср. E. Galbiati. *Il messianismo nel libro di Tobia*, in *Scritti minori*, I, Paideia, Brescia 1979, pp. 287–298.

50

A. Feuillet, *Les sources du Livre de Jonas*, «Revue Biblique» 54 (1967),
Страница 181

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org 161-186; Idem, *Le sens du Livre de Jonas*, *ibid*, 340-361; Idem, *Jonas*, «Supplement au Dictionnaire de la Bible», t. IV, Col. 1110-1120; J. Schildenberger, o.c., pp. 176-182.

51

Первым такое толкование кн. Ионы дал св. Григорий Назианзин, *oratio II Apol.* 107-109, PG. 35, 505-508; ср. G. Rinaldi, *I Profeti Minori*, II, Marietti, Torino 1960, pp. 193-197.

52

A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, vol. IH, Salani, Firenze 1948, p. 304; ср. также G. Priero, *Giuditta*, Marietti, Torino 1959, pp. 10-18; S. Virgulto, *Giuditta*, Edizioni Paoline, Roma 1970, pp. 9-17.

53

Enchiridion Biblicum, 176-177.

54

См. обширный обобщающий материал по данному вопросу в кн. A. Fanuli, *II Pentateuco// Messaggio della salvezza*, vol. IH, Elle Di CI, Torino 1977, pp. 27-103.

55

Acta Apostol. Sedis. 40 (1948), 45-48. О происхождении Пятикнижия см.: R. De Vaux, *La Genèse*, Paris 1951, pp. 9-20. Здесь вводится понятие традиции вместо однозначных письменных документов; A. Gamer, *La Genese*, Paris 1953, pp. 10-57; H. Gazelles, *Moise*, «Dictionn. de la Bible Suppl.» t. V, fase. 29 (1957), col. 1308-1337; H. Gazelles – J. P. Vouthot, *II Pentateuco*, *Paideia*, Brescia 1968 – исчерпывающее изложение и глубокое критическое исследование; E. Testa, *Genesi*, Marietti, Torino 1969, pp. 2-20.

56

О большом значении Моисея как законодателя говорят и не католические ученые. См. E. Tesla, o.c., pp. 19-20.

57

E. Pral, *La Bible et Phisloire*, 5a ed., Paris 1928.

58

Enchiridion Biblicum 153.

59

J. Lagrange, *La methode hisiorique*, 2a ed. Paris 1904, p. 79: «Не следует толковать, как откровенные, мысли человеческого происхождения; цель Духа Божия была не вновь открыть их, но сохранить их посредством записи».

60

A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione*, Roma 1935, p. 118.

61

О значении библейских повествований, в которых не используются упоминаемые здесь литературные приемы, см. гл. VII: «Ветхий Завет и История».

62

Этим утраченным произведением являются пять книг Ясона Кирийского. Как отмечает А. Пенна, «Работа, проделанная автором 2 кн. Маккавейской, не была простым количественным сокращением... это было историческое обобщение, которое, однако, несло отпечаток личности автора, во всяком случае, в отношении литературной формы» (A. Penna, *I libri dei Maccabei*, Marietti, Torino 1953, pp. 19–21).

63

Ср. V. Mersch, *L'origine de l'univers selon la science*, «Nouv. Rev. Theol.» 83 (1953) 225–251; M. Grison, *Problèmes d'origines*, Paris 1954, p. 31–64; G. G. Simpson, *L'evoluzione. Una visione del mondo*, Sansoni, Firenze 1972; N. Albessard, *Da dove viene l'umanità*, МЕВ, Torino 1974.

64

Изложенное в этой главе было уже, за исключением некоторых дополнений, напечатано под заглавием: *Arte e «Storia» nei racconti biblici della creazione* (Искусство и «История» в библейских рассказах о сотворении мира) в кн. «*La Scuola Cattolica*» 76 (1948) pp. 279–299, и воспроизведено в кн. E. Galbiati, *Scritti minori*, I, Paideia, Brescia 1976, pp. 115–140. Ту же тему, внося дополнения, затрагивает A. Rolla, *II racconto sacerdotale delle origini*, // *Messaggio della salvezza*, II, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1977, pp. 222–252.

65

Вульгата устраняет эту последовательность, переводя в ст. 8 глагол посредством предпрошедшего времени (*plusquamperfectum*) («*plantaverat*» – противоречит еврейскому синтаксису, по которому форма *wajjiqtol* означает в крайнем случае идеальную последовательность, но никогда – временную), а в ст. 19 посредством *ablativus absolutus* (*formatis cunctis animantibus*). Перевод Нео-Вульгаты: *plantavi*. Существует также много современных вариантов перевода ст. 6.

66

A. Deimel. *Enuma elish und Hexameron*. Rom, 1934, pp. 18–19.

67

Риторическая фигура (от названия греческой буквы Хи «χ», имеющей форму перекрестия): два выражения противопоставляются таким образом, что части второго располагаются в обратном порядке по отношению к частям первого.

68

A. Deimel, o. c., p. 80. Впрочем, в греческом тексте есть несколько вариантов распределения формул по отдельным делам.

69

C. H. Gordon, *Ugaritic Literature*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1949, pp. 87–88; J. V. Pritchard, ANET, pp. 150–151.

70

P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 115, J. V. Pritchard, o. c., p. 94. См. перевод G. Furlani, *Miti babilonesi e assiri*, Sansoni, Firenze, 1958 pp. 111-282; и перевод Т. Н. Caster, *Le più antiche storie del mondo*, Einaudi, Torino 1960, pp. 37-71, текст поэмы с комментарием.

71

Ср. Исх 20, 8-11. Мы не хотим сказать, что, если бы дело ограничивалось литературной схемой, то мотивировка субботнего покоя была бы чистой выдумкой. Прежде всего, священнописатель становится не на точку зрения земной коры (при желании можно было бы насчитать шесть или больше периодов ее образования), а на точку зрения Бога: «И сказал Бог...; и почил Бог в седьмой день». Можно сказать в порядке далекой аналогии, или прямо антропоморфически, что у Бога были дни трудов, но удлинять эти дни до тысячелетий, подобно конкордистам, вряд ли стоит. Всякое деяние Божие неопишимо, но если все же мы хотим сказать что-нибудь о Боге, то нужно прибегать к аналогиям и антропоморфизмам. Любой из шести дней ничем не хуже многих других. Но Дух Божий пожелал, чтобы было избрано именно это выразительное средство, дабы соблюдение субботы получило таким образом религиозную санкцию. На то, что это не надо толковать материально, указывает полемический ответ Иисуса, когда Его обвинили в том, что он исцеляет в субботу: «Отец мой доныне делает, и я делаю» (Ио 5, 17).

72

Acta Apost. Sedis 35 (1943) 315; «La Civiltà Cattolica» 94 (1943) IV, 206. Этот же призыв содержится в соборной конституции «Dei verbum» и в речи Иоанна Павла II, о которой упоминалось в первой главе. Чтобы в общем виде познакомиться с космогонией древнего Востока см. Т. Н. Gaster, *Le più antiche storie del mondo*, Einaudi, Torino 1960; G. R. Castellino, *Mitologia suraerico-accadica*, S.E.I., Torino 1967; E. Testa, *Genesi, voi. I*, Edizioni Paoline, Torino 1969, pp. 31-40; A. Ohler, *Elementi mitologici nell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1970, pp. 127-157.

73

G. Furlani, *Il poema della creazione*, Bologna (1934, p. 93 s., lav. IV, 135-140); J. V. Pritchard, o.c., p.67. Здесь мифологические представления сливаются с представлениями о строении мира: небо состоит из свода, который удерживает воду; отсюда проливается дождь, для чего в своде имеются отверстия и затворы.

74

Ibid., p. 45 и p. 100. J. V. Pritchard, o. c., p. 61 и p. 68.

75

P. Dhorme, o. c., p. 83.

76

C. H. Gordon, *Il Vecchio Testamento e i popoli del Mediterraneo orientale*, Morcelliana, Brescia 1959, p. 38.

77

Ср.: P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, Paris 1953, vol. I, pp. 94-104; G. Lambert, *La création dans la Bible*, «Nouv. Rev. Theol.» 85 (1953) 252-281; Ch. Hauret, *Origines de l'univers et de l'homme, d'après la Bible*, «Dictionn. de la Bible, Supplem.», t. VI (Paris 1960), col. 908-926; F. Festorazzi, *La Bibbia e il problema delle origini*, 2a ed., Paideia,

78

Сотворение из ничего это понятие общее для всей еврейской традиции (2 Мак 7,28), данное в Откровении.

79

E. Jacob, *Theologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel, 1955, pp. 122–144; F. Festorazzi, o. e., pp. 55–108; G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, voi. I, Paideia, Brescia 1972, pp. 165–184.

80

«По образу нашему» (be-salmenu)... по образу своему (be-salms)». Приставку бесследует считать «bet существования», вводящим дополнительный предикат: «создадим человека по нашему образу... создал человека по Своему образу». Итак, человечество есть пластическое и живое воспроизведение Бога, которое походит на Бога, однако не отождествляется с ним («по подобию нашему»). Так пишет M. Adinolfi, *Il femminismo nella Bibbia*, Roma 1981, p. 37 с библиографией.

81

Здесь следует отступление, в котором отмечается, что Бог предназначил для орошения Эдема одну «реку», а упоминаются четыре большие реки (Фисон, Гихон, Тигр и Евфрат). Они, по-видимому, имеют большее отношение к сотворению мира, чем к описанию Эдема. Действительно, в ст. 5 сл. автор отметил, что растительности еще нет из-за отсутствия дождя и орошения. Так что было бы логично, если бы, говоря о деревьях, автор заговорил и о создании рек. И халдейская космогония упоминает Тигр и Евфрат в контексте сотворения мира (P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, p. 83). Какое отношение имеют друг к другу «река», которая орошает область Эдема, и другие четыре, очевидно, существующие наряду с нею, слишком неясно, чтобы пытаться определить географическое положение той местности, в которой автор поселил прародителей.

82

G. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 4 ed., 1949, p. 213.

83

«Пусть убьют они Бога, и да смешает глину с его плотью и кровью богиня Нингурсаг...» A. Deimel, o. c. p. 60, J. V. Pritchard. o. c., p. 100.

84

D. Rosa, *Evoluzione*, «Enciclopedia Italiana» t. XIV, pp. 664–672, C. Montalenti, *Evoluzione*, «Encic. It.», Appendice II (1938–1948) A. N., pp. 843–896. Idem, *Genetica*, ibid, pp. 1022–1025. S. Sergi, *Paleoantropologia*, ibid., App. II, I–Z, p. 486. G. Vanderbroek, *L'origine dell'uomo e le recenti scoperte delle scienze naturali* // «Dio, l'uomo, l'universo», под ред. J. E. Vivort de la Saudee, итал. перевод: Torino 1952, pp. 139–205. По вопросу об обсуждении проблемы с католической точки зрения или, лучше сказать, с различных католических точек зрения см.: P. Leonardi, *L'Evoluzione biologica e l'origine dell'uomo*, Brescia 1945, 2 ed. 1949 – V. Marozzi, *Le origini dell'uomo. L'evoluzione oggi*. Massimo, Milano 1972. E. Ruffini (Cardinale), *La teoria della Evoluzione secondo la Scienza e la Fede*, Citta del Vaticano 1949. C. Colombo. *Trasformismo antropologico e teologia* // «La Scuola Can.», 77 (1949), 17–43 – A. Bea; *Problema antropologico* in Gen. 1–2, Roma, 1950 – G. Bosio, *Evoluzione* //

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org «Enciclopedia Catt.», Vol. V, Città del Vaticano 1950, col. 897-906; E. S. Messenger, *L'origine dell'uomo secondo la Genesi* // *Bivort de la Saudee*, o. c., pp. 209-237; C. Hauret, *Origine dell'universo e dell'uomo secondo la Bibbia*, Marietti, Torino 1953; M. Grison, *Problèmes d'origines*, Paris 1954, pp. 252-266; W. Koppers, *L'uomo primitivo e il suo mondo*, Vita e Pensiero, Milano 1953; H. Bon, *La creazione verità scientifica nel sec. XX*, Morcelliana, Brescia 1958, pp. 169-190; S. Bartina, *L'uomo e le sue origini*, Roma 1958 – V. Marcozzi – F. Selvaggi, *Problemi delle origini*, Università Gregoriana, Roma 1966; V. Marcozzi, *Le origini dell'uomo*, ed. 8a, Massimo, Milano 1983. Из недавних работ ученых-оппонентов, придерживающихся научной точки зрения см.: G. Sermonli, R. Fondi, *Dopo Darwin – Critica all'evoluzionismo*, Rusconi, Milano 1980.

85

Счастлиное исключение: N. Albessard, *Da dove viene l'umanità*, МЕВ, Torino, 1974 ясно излагает еще остающиеся гипотетические аспекты и трудности.

86

Этот вопрос горячо обсуждался и с философской точки зрения. Был поставлен вопрос, не противоречит ли эволюционное объяснение происхождения человека некоторым очевидным истинам. Христианская философия не может допустить, что человек во всей полноте, включая духовную ипостась, мог произойти от животных. В самом деле, чисто материальные силы не могут дать начало духу. Если ограничить проблему только происхождением человеческого тела, то нет оснований утверждать, что в этом не могли принимать участие организмы низших животных. С точки зрения философии нельзя отвергать гипотезу, что тело является результатом целесообразной и теистской эволюции, стремящейся посредством силы, вложенной Богом в низших животных, производить существа, все более приближающиеся к человеку, и наконец, в свое время, и само человеческое тело. В таком случае пропасть, отделяющая животное от человека, была бы преодолена силой Божьей, от которой и исходит непосредственно сотворение духовного начала. Напомним в связи с этим о получившей широчайшее распространение, в частности, в Италии, атеистической и материалистической теории J. Monod, *II caso e la necessita*, Mondadori, Milano, 4a ed., 1971, и об ответе со стороны католиков, который дали M. Oraison, *Il caso e la vita*, S. E. I., Torino, 1971 и V. Marcozzi, *Caso e finalita*. Massimo, Milano 1976. Популярное изложение соответствующей проблематики см. в кн. G. B. Guzzetti, *Le origini*. Scienza, Filosofia, Teologia, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1983.

87

S. N. Kramer, *Histoire commence a Sumer*, Paris 1957, p. 198 ss.

88

На такой точке зрения стоят кард. Гаetano, *Commentarii Illuslres*, Paris 1539, P. XXXIV s. и M. Ж. Лагранж, *L'innocente et le peche* «Rev. Bibl.» VI (1897) 365. F. Ceuppens, *Questiones selectae ex historia primaeva*, Torino 2 ed. 1948, p. 174 рассматривает ребро, как символ, поддерживая историчность происхождения Евы от Адама. Символическим является толкование следующих исследователей: A. Clamer, *Genèse* // *La Sainte Bible de Pirot-Clamer*, 1, p. 1. Paris 1953, p. 124; Ch. Hauret, *Origines*, Paris 1950, pp. 106-119; L. Arnaidich *El Origen del Mundo y del Hombre segun la Biblia*, Madrid 1957, pp. 116-118; F. Festorazzi, o. c., pp. 89-93; E. Testa, *Genesi*, I, Marietti, Torino 1969, pp. 291-293, где автор высказывает мнение, аналогичное нашему, подчеркивая, что речь идет только о гипотезе.

89

Ср. P. Heinisch, *Problemi di Storia Primordiale Biblica*, a cura di A. Paredi, Brescia 1950. Автор этого труда рассматривает те же проблемы, которые содержатся в гл. 3, 4 и 6 настоящей книги, и приходит почти всегда к тем же выводам. Работа Хейниша очень полезна для сопоставления

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org библейского текста с рассказами и представлениями, существующими у других народов. Там можно найти подробный пересказ содержания поэмы «Энума Элиш» (ср. пар. 39 нашей книги) и полный перевод вавилонского рассказа о потопе (ср. наш пар. 63).

90

Более углубленное изучение богословского учения о постепенном возвышении человека до сверхъестественного состояния и о первородном грехе см. (кроме известных руководств) у A. Verrièle, *Il Soprannaturale in noi e il peccato originale*, Milano, 1936; M. J. Scheeben, *I misteri del Cristianesimo*, Brescia 1949, cap. III-IV; M. M. Labourdette *La peche originel et les origines de e'homme*, Paris, 1953; H. Pondet, *La peche originel dans la tradition patristique et theologique*, Paris 1967; P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Morcelliana, Brescia 1968; A. M. Dubarle, *Il peccato originale nella Scrittura*, A.V.E., Roma 1968; C. H. Baumgartner, *Le peche originel*, Paris (Tournel) 1969; P. Dacquino, *Peccato originale e redenzione secondo la Bibbia*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1970; E. Testa, *Il Peccato di Adamo nella Patristica*, Franciscan Press, Gerusalemme 1970; M. Flick – Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972; P. Grelot, *Pèchè originel et redemption a partir de l'épître au Remains*, Paris (Tournais) 1973. Сведения о современной теологии см. у L. Serentha, *Peccato originale*, // «Dizionario Teologico Interdisciplinare», Il, Marietti, Torino 1977, pp. 674-690.

91

См. пар. 44.

92

Противоположное мнение некоторых восточных Отцов Церкви (Св. Афанасия, PG. 27,240; Св. Григория Нисского, PG. 44, 185-189; Св. Иоанна Дамаскина, PG 94, 976; Моисея бар кефы, PG, III, 515), которые утверждают, что если бы не было первородного греха, человечество могло бы обойтись без деторождения, никогда не было общим в Церкви и почти неизвестно у латинских Отцов.

93

P. Grelot, *La coppia umana nella Sacra Scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1968.

94

Ср. M. Adinolfi, *Il femminismo nella Bibbia*, Roma 1981, pp. 49-50; H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza*, Edizioni Paoline, Alba 1970, p. 289.

95

Симптоматично в этом смысле, например, что священнописатель подчеркивает стремление прародителей скрыться от лица Бога после грехопадения (3, 8-11). Очевидно, предполагается, что до грехопадения существовала близость с Богом, сама по себе не присущая человеческой природе, но явившаяся бескорыстным даром священнописателя, греческими трагиками; P. Voccaccio, *I termini contrari come espressione di totalità*. «Biblica» 33 (1952), 173-190; см. иную точку зрения у J. de Fraine. *Jeux des mots dans le récit de la chute* // «Melanges Bibliques Robert», Paris 1957, pp. 47-59.

96

Ср. F. Fanuli, *Il racconto iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato* // *Il messaggio della Salvezza*, v. II, Torino, Leumann 1977, pp. 304-309.

97

Св. Фома, *Ila Paе*, q. 163 a. i, считает грехом прародителей главным образом то, что они необузданно возжелали духовного блага.

98

См. F. Asensio, *Tradition sobre un pecado sexual en el paradiso? «Gregorianum»* 31 (1950) определенно отвергает утверждение Коппенса о существовании традиции сексуального толкования первородного греха, засвидетельствованной творениями Отцов Церкви.

99

J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le Peche du Paradis*, Bruges-Paris 1948; основываясь на древневосточных представлениях о змее, предполагает, что прародители согрешили против святости брака, обратившись к божествам произрастания и плодородия, представленным в библейском рассказе под видом их символа, змея. Во всяком случае здесь больше говорится о способе, каким, по мысли священнописателя, был совершен грех, чем о сущности этого греха. Ср. также по этой теме: H. Renckens, *Storia primitiva e storia della salvezza*, Edizioni Paoline, Alba 1970, pp. 273-293. J. Guittou. *Le developpement des idées dans l'A.T.*, Aix-en-Provence, 1947, p. 102: по мысли боговдохновенного автора природа греха имела неясное отношение к телу; прародители, видимо, находились в отроческом возрасте, и Бог мудро предписал полное воздержание на известное время.

100

Ср. G.S. Croatia. *Il peccato originale come sacralizzazione naturosofica della sessualità e della sapienza // «Bibbia e Oriente»*, pp. 149-157.

101

В животном мире особь целиком подчинена интересам своего вида и имеет значение только как средство воспроизведения себе подобных. Действительно, жизнь всякого вида животных управляет железная закономерность, которая, видимо, сводится к заботе о том, чтобы семена жизни постепенно передавались все новым и новым особям и таким образом постоянно обновлялись и омолаживались, чтобы никогда не погибла живая плазма, образуемая их совокупностью. Животное, отслужившее своему виду и, главное, выполнившее свою задачу производителя, по логике должно умереть, чтобы дать место другим особям. В человеке тоже живет могучий инстинкт продолжения рода; неизбежно настигает его и смерть. Но так как человек есть личность, т. е. неповторимое существо, то он не подчинен всецело интересам вида и потому, даже после того, как он отдал виду то, что был в состоянии дать, несправедливо было бы уничтожать его, и мы воспринимаем его смерть, как кричащее противоречие с его наиболее глубокими устремлениями. В самом деле, даже если от человека, остается лучшее, его дух, который через смерть обретает свое окончательное назначение, все равно, для разума остается загадкой это насильственное отделение души от тела, насильственное, поскольку человек по природе своей состоит из обоих элементов. Эту загадку помогает разрешить догмат о воскресении плоти, который придает нам уверенность в восстановлении совершенного единства и прославлении всего человека (см. S. Thomas, *Summa contra Gentes* 1.4, c. 79-81). Заметим, кроме того, что, инстинкт продолжения рода создает в человеке чрезвычайно острый двойной конфликт. Действительно, если человек предается неразумно инстинкту продолжения рода, беспорядочно порождая себе подобных, он грешит против достоинства собственной личности; если же, наоборот, он эксплуатирует инстинкт только ради своего личного удовольствия, то грешит против природы. Этот конфликт может найти разрешение либо в целомудренном celibate, представляющем собой сублимацию и героическое утверждение личности, или же в целомудренном браке, в котором цель инстинкта становится разумной и благородной функцией личности и любви личностей друг к другу. Но и то, и

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
другое Решение составляют трудное завоевание, постоянно неустойчивое
равновесие, сохранение которого невозможно без помощи божественной
Благодати.

102

Об осмыслении в Библии темы искушителя см.: J. Guillel, *Temî biblici*, *Vila e Pensiero*, Milano 1956, pp. 181-195.

103

Заседание V, кан. 1 и 2, Denzinger 788-789: кан. 1. «Если кто-нибудь не признает, что первый человек Адам, нарушив повеление Бога в раю, тотчас потерял святость и праведность, в которых был установлен, и за такое преступление навлек на себя гнев и негодование Бога и тем самым и смерть, которой Бог раньше грозил ему, а со смертью плен под властью того, кто потом завладел Царством смерти т. е. дьявола, и что весь Адам от повреждения таким преступлением изменился к худшему как телом, так и душой, да будет анафема». кан. 2. «Если кто-нибудь утверждает, что преступление Адама повредило только ему, а не его потомству, и что святость и праведность, полученные от Бога, а затем потерянные, он потерял только для себя, а для нас – нет; или что Адам, запятнанный грехом непослушания, передал всему роду человеческому только смерть и страдания тела, а грех, который есть смерть души, не передал, да будет анафема, ибо это противоречит Апостолу, который говорит: «одним человеком грех вошел в мир», и т. д. (Рим 5, 12). Более полный анализ всех пяти канонов Тридентского Собора о первородном грехе, восстановленных посредством Актов Собора, см. в кн.: M. Flick – Z. Alszegu, *II peccato originale*, *Queriniana*, *Brescia* 1972, pp. 129-173.

104

Ada Apost. Sedis 42 (1 950), 576; «Civiltà Cattolica», 101 (1950) III, 471.

105

A. Dubarle, *Il peccato originale nella Sacra Scrittura*, A.V.E., Roma 1968, pp. 62-64. О связи между поколениями см. J. de Fraine, *Individue et societe dans ia religion de IA.T.*, «Biblica», 33 (1952) 445-475; F. Spadafora, *Collettivismo e individualismo nel V.T.*, Roma 1953, cap. II-III; J. de Fraine, *Adam e son lignage*, Paris 1958.

106

О протоевангелии более подробно см. в пар. 113.

107

Аргументы против полигенизма приводят следующие авторы: B. Mariani, *II poligenismo e San Paolo*, «Euntes ducete» 4 (1951), 126-145; F. Ceuppens, *Le polygenisme et la Bible*, *Anglicum*, 24 (1947) 20-32; M. Flick, *II polige'nismo e il dogma del peccato originale*, «Gregorianum», 27 (1947) 558. R. Garrigou-Lagrange, *Le monogenisme n'est il nullement revele? Doctor Communis*, I (1948), p. 198; H. Lennerz *Quid theologo dicendum de polygenismo? // De hominis crealione atque elevatione et de Peccato originali*, Roma, 1948, p. 81-98; J. Bataini *Monogenismo el polygenisme*, «Dims Thomas Plac.» 52 (1949) 187-201; B. Mariani, *Poligenismo*, // «Enciclopedia cattolica» L. E. V., vol. IX, *Citta del Valicano* 1952, pp. 1676-1680.

108

Dagnino, *Peccato originale e redenzione secondo la Bibbia*, *Elle Di Ci*, Torino-Leumann 1970, p. 113.

109

Elle Di Ci, Torino-Leumann 1969.

110

P. Schooijenbergh, *La potenza del peccato*, Queriniana, Brescia 1970. Это толкование, добавив новые аргументы, приводит и А.М. Dubarle, *II peccato originale*, Prospettive teologiche, ED B, Bologna 1984.

111

Более полное толкование вопроса с соответствующей библиографией можно найти в следующих книгах: М. Flick – Z. AIszeghy, *II peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, pp.305-368; *Fondamenti di una Antropologia teologica*, Libr. Edit. Fiorentina. Firenze 1982; H. Gazelles e R. Lavocat, *Poligenisme*, «Dictionnaire de la Bible Supplement.», fase. 42 (1967), col. 90-110; А.-М. Dubarle, *II peccato originale nella Scrittura*, A. V. E., Roma, 1968, pp. 199-224; P. Grelot, *Riflessioni sul problema del peccato originale*, Paideia, Brescia 1968, pp. 92-112; P. Grelot, *Peche origine et redemption examinees a partir de l'epitre aux Romains*, Desclée, Paris 1973, pp. 115-154; Z. AIszeghy-М. Flick, *I primordi della salvezza*, Marietti, Casale Monferrato 1979, pp. 111-132; V. Marcozzi, *Le origini dell'uomo*, Massimo 1983, pp. 270-274.

112

G. Rinaldi, *Il mito sumerico di «Enki e Ninhursag in Dilmun»*, e Gen. 2-3, «Scuola Catt.» 76, 1948. 36-50; M. Witzel, *Texte zum Studium Sumerischer Tempel und Kultzentren*, Roma, 1932, 9-11.

113

См. поэму об основании Эриду, *ibid.*, pp. 38-52.

114

Цит. по P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907, 183-316. Ср. J. В. Pritchard, о.с., p. 96 и p. 90. Подробный пересказ «Поэмы о Гильгамеше» см. в широко распространенном издании *Daï Sumeri a Babel*, Murerà. Milano 1978, pp. 46-57.

115

P. Dhorme, о.с., pp. 148-157; J.В. Pritchard, о.с., pp. 101-102. Надо заметить, что миф не присваивает Адаму роль первого человека: у него нет ничего общего с Адамом.

116

См. G. Ricciotti, *La storia d'Israele*, vol. I, paragr. 43-45, S.E.I., Torino 1932, 1964; S. Moscati, *L'oriente Antico*, Piccin – Nuova Libreria, Padova – Milano, 1952, pp. 42-45; C. H. Cordon, *II Vecchio Testamento e i popoli del Mediterraneo orientale*, Morcelliana, Brescia 1959, pp. 84-90.

117

Другие примеры см. в статье J. Plessis, *Babylon et la Bible*, «Dict. de la Bible Supp.», t. I col. 738.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
118

см. A. Deimel, *Genesis*, cc. 2-3 *monumentis assyriis comparata*, «*Verbum Domini*», 4 (1924), 285.

119

см. A. Deimel, *ibid.*

120

см. A. Deimel, *o. c.*, pp. 286-287.

121

См. иные точки зрения в кн. A. Dubarle, *op. cit.* p. 52 и Y. Laurent, *Le caractère historique de Gen. II-III dans l'exégèse française au tournant du XIX siècle*, // «*Eph. Theol. Lov.*», 23 (1947) 36-69 и C. Castellino, *La storicità dei capi 2-3 del Genesi*, S. E. I., Torino 1951, p. 22; G. Lambert, *Le drame du jardin d'Eden*, «*Nouvelle Revue Theol.*», 76 (1954) 917-948; 1044-1072.

122

Образ дерева жизни появляется, как литературный символ, в следующих местах Библии: Притч 3, 18; 11, 30; 13, 12, 15; 15. 4; Апок 2, 7; 22, 2; 22, 14. Во 1-й главе мы уже разъяснили, что подразумевается под литературным символом.

123

Dhorme et Vincent, *Les Cherubins*, «*Revue Bibl.*», 35 (1936) 328 след., 481 след, справедливо отмечают, что эта аналогия в высшей степени поверхностна. Месопотамские херувимы – хотя и второстепенные, но божества, а в Библии говорится не более чем о реально воспринимаемых посланниках единого и абсолютного Бога, демонстрирующих Его невидимое присутствие и символизирующих Его действие.

124

Ср. F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historta primaeva*, 2 ediz. Torino 1948, p. 225.

125

Das Buch Genesis, Bonn 1930, p 131.

126

Ср. P. Dhorme, *L'arbre de la verite et l'arbre de la vie*, «*Revue Bible*», 7 (1907) 271-274.

127

См. K. Gallig, *Biblisches Reallexicon*, p. 458 ss.; J. Coppens, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*, Louvain 1948, p. 92-117, с обильной документацией литературной и археологической (правда, не всегда относящейся прямо к защищаемому автором тезису о половом характере первого греха) и богатой библиографией; P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica*, Morcelliana, Brescia 1950, pp. 112-113.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
128

A. Fanuli, o. c. // II messaggio della salvezza, III, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1977, p. 130.

129

Ср. Heinisch, o. c, p. 76.

130

См. A. Bea, De Penlateucho, Roma 1933, p. 15. Ср. выше пар. 29, прим. 12 бис.

131

См. J. Plessis, o.c., col. 737.

132

Среди сохраняющих актуальность работ католических экзегетов, допускающих в виде мнения или решительно отстаивающих символическое толкование приведенных выше деталей библейского рассказа о первородном грехе, упомянем: P. Seuppens, o. c., pp. 180–188. J. Coppens, o. c.; R. De Vaux, o. c., p. 306. B. Rigaux, L'Antéchrist, Paris 1932; Ch. Hauret, Origines, Paris 1950, pp. 121–162; J. Chaîne, Le livre de la Genèse, Paris 1948, pp. 46–73; A. M. Dubarle, Les Sages d'Israel, Paris, 1946, pp. 7–24; Idem, in «Ephem. Theol. Lovan.», 23 (1947), p. 658–661; J. Guittou, o. c., pp. 98–105; P. Heinisch, o. c., p. 91–95; G. Lambert, Le drame du Jardin d'Eden, «Nouv. Rev. Theol», 76 (1954), 917–948; 1044–1072; A. M. Dubarle, Il peccato originale nella Scrittura, A.V.E., Roma 1968; H. Renekens, o.c., pp. 135–301; Z. Aiszeghy – M. Flick, I primordi della salvezza, Marietti, Casale Monferrato 1979, p. 99. Из учебных пособий упомянем II messaggio della salvezza, vol. III. Torino-Leumann, 1977, раздел, написанный A. Fanuli, II racconto iahvista della formazione dell'uomo e del suo peccato, p. 286–291.

133

P. N. Lohfink, Attualità dell'Antico Testamento, гл. III: «II racconto della caduta», Queriniana, Eresia 1969, pp. 85–106.

134

R. Labat, Le poeme babylonien de la creation, Paris 1935.

135

A. Dubarle, Les sages d'Israel, Paris 1946. Кое-кто истолковал его мысль так, будто он почти отрицает историческую значимость данного события; возражая против этой неточной интерпретации автор разъяснил свою мысль в «Ephem. Theol. Lovan.», 23 (1947), 658–661. Окончательно он высказался по этому поводу в уже цитировавшейся работе, Il peccato originale nella Scrittura, pp. 49–60. См. также P. Dacquino, Lettura cristiana della Genesi, Elle Di Ci Torino 1972, p. 39; A. Fanuli, o. c., pp. 295–300.

136

См. фундаментальный труд М. Eliade, Mito e realtà, Boria, Torino 1966, pp. 23–42.

137

Мы согласны с F. Festorazzi, о. с., р. 172, что не стоит употреблять термин «миф», даже если его значение коренным образом изменилось, из-за опасности породить путаницу в умах наименее подготовленных к этому читателей.

138

F. X. Funk, *Patres Apostolici*, Tubingae 1901, vol. I. pp. 82–84.

139

Clemens Alex, *Stromala* 6, PC9, 369, 376.

140

S. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 4, 33, 52, PL 34, 318; 4, 22, 39, PL 34, 312 и т. д.

141

Origenes, *Contra Celsum* 6, 60, PC 11, 1389.

142

S. Thomas Aquin., *De potentia*, quaest. 4, a. 2.

143

S. Arabrosius, *De Paradiso* 11, PL 14, 211, см, ту же мысль: 279; 311.

144

Philo, *Sacrarum rerum allegor. lib. II*, 2, Юга 1, Berlin 1896, p. 72.

145

S. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, 2, 7 PL 34, 20 ss.

146

Ibid, 2, 12 PL 34, 205s.

147

S. Augustinus, *De Genesi ad litteram*, 6, 12–13 PL 34, 347 s.

148

Clemens Alex, *Strom.* 3,17. PG 8, 1205. 1208.

149

S. Gregor. Naz., *Orazio* 38, 12 PG 36, 324, ср. 632 след.

150

S. Gregor. Niss., *De hominis opificio*, 19–20 PG 44, 196–200; *In cantica* 12 PG 44, 1020 след.

151

Anastasius Syn. // Exameron, lib. 8 PG 89, 971 s.

152

S. Joan. Darnasc., De fide orthodoxa, lib. II PG 94, 916 s. 976.

153

S. Ephrem Syri, Opera omnia, Romae, 1737, torn I: Explicatio in Genesim, P. 22s.

154

Ibid, // Genesi collectanea, p. 129.

155

Ibid, p. 141 s.

156

S. Ambrosius, De Paradiso, cap. II, PL 14, 278 s.

157

Idem, Epistola 45 PL 16, 1143.

158

S. Augustinus, De Genesi contra Manichaeos, 2, 9. 14, PL 34, 202 s. 207.

159

Idem, De Genesi ad litteram, 11, 41 PL 34, 452.

160

Св. Иоанн Златоуст, Homiliae in Genesim 13, 3, PG 53, 108. Севериан Габальский, In mundi creatione or. 6, 7, PG 56, 476. Феодор Мопсуетский, Fragmenta in Gen. PG 66, 637. Феодорит, Quaestiones in Gen., q. 25 PG 80, 121.

161

Златоуст, I. с., col. 110, Севериан, о. с. 5, 5 s. col. 478. Феодорит, о. с., q. 29, col. 125s.

162

Златоуст, о. с., 16, 5, col. 131 след.; Феодорит, о. с. q. 26 col.; Севериан, о. с. fi, 4 col. 488; Феодор Мопс., о. с., col. 640 (он считает, что речь идет о смоковнице).

163

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Диодор Тарский, *Fragmenta in Gen.* PC 33, 1569; Феодорит, о. с. q. 38, col.
137. Феодор Мопс., о. с., col. 641; Севериан, о. с., 6, 7.

164

Златоуст, о. с. 15, 4. PC. 53, 123.

165

Златоуст, о. с. 18, 4. PC 53, 153.

166

Феодор Мопсуетский, о. с., col. 640 По Феодору Мопсуетскому, подверженность смерти выгодна для человека, поскольку он, склонный по природе ко греху, находит в смерти и в способности смертного к изменению возможность раскаяться и уничтожить грех, тогда как грех того, кто бессмертен, непоправим. Итак, Бог предназначил человеку смертный удел, как лучшую участь; но для того, чтобы убедить человека в этом преимуществе, Он подверг его испытанию, пообещав ему бессмертие. Так Он доказал ему, что даже обещанное бессмертие не в состоянии удержать его от греха, а человек со своей стороны убедился, что для него лучше быть смертным, чем бессмертным грешником, подобным сатане. Заметим, что этот взгляд, по-видимому, не принимает во внимание передачу первородного «греха», о которой говорит ап. Павел в Послании к Римлянам (гл. 5) и единодушно свидетельствуют Отцы Церкви.

167

Феодорит, о. с., q. 28, col. 125.

168

о. с., q. 37, col. 132–137.

169

Diodoro di Tarso, Prefazione al Salmo 118, издано P. L. Maries, «*Recherches de science religieuse*», 10 (1919), 95.

170

Златоуст, *Expositio in Ps VI*, PG 55, 71.

171

Златоуст, *Homiliae in Gen.* 12, 4, PG 53, 102 s: 13,2 col 107 s.

172

о. с. 15, 2, col. 120: «Смотри на снисходительность божественного Писания, какими словами оно пользуется ради нашей немощи; и взял одно из ребр его. Не восприми эти слова по-человечески, но подумай, что грубость слов прилична человеческой слабости... Итак, не будем держаться только слов, но будем все понимать так, как подобает Богу».

173

о. с. 16, 1, col. 135.

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
174

О. с. 18, 1, col. 149s.

175

О. с. 18, 2, col. 150.

176

M.-J. Lagrange, L'ianocence et le peche, «Revue Biblique», 6(1897), 341-379.

177

Enchir. Bibl., n. 100.

178

Ibid., nn. 332-339.

179

В этом фрагменте постановление касается по-видимому не только факта, но и способа; однако мы считаем вероятным, что здесь смысловое ударение падает не на змея, а на слово дьявол. В таком случае хотелось бы только подтвердить, что змей не есть нечто сказочное, или символ искушения, а реальное существо, дьявол. Это, действительно, затрагивает основы веры (ср. Ин 8, 44; Откр 12, 9) в большей степени, чем тот образ, в котором дьявол мог явиться Еве.

180

«Acta Apostolicae Sedis», 40 (1948) 45-48; «La Civiltà Catt.», 99 (1948), II, 79-81; «Scuola Catt.», 76 (1948), 238-240.

181

«Acta Apostolicae Sedis», 42 (1950) 576; «La Civiltà Catt.», 101 (1950), III, 472; «Scuola Catt.», 78 (1950), 395. Ср. G. Lambert, «Nouvelle Revue Théol.», 83 (1951), 225-243.

182

См. обширное исследование по палеонтологии человека и доисторическому времени в кн. M. Grison, *Problèmes d'origines*, Paris 1954, pp. 175-250, за которым следует (pp. 252-283) богословская оценка научных данных. Хорошо освещен вопрос также у P. Graziosi, *Le civiltà preistoriche*, в труде под общей редакцией R. Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*, 3a ed., U.T.E.T., Torino, 1959, vol.1, pp.674-713.

183

От рек в Германии, на берегах которых были найдены наиболее явные признаки оледенения.

184

Эти названия, как и последующие, соответствуют тем районам Франции, где остатки такой культуры были впервые найдены или имеют наиболее характерный вид. Некоторые относят Шелльскую культуру к межледниковому периоду

185

V. Marcozzi, *Le origini dell'uomo*, 3a ed. Massimo, Milano, 1983, на с. 108–159 описывает все ископаемые формы от «догуманоидов» до «homo sapiens sapiens». Полезна (если не считать выводов) благодаря богатому документальному материалу книга J. Jelinek, *La grande enciclopedia illustrata dell'uomo primitivo*, Praga 1975.

186

J. De Morgan, *La préhistoire orientale*, t. I, Paris 1925, p. 142 ss.

187

R. De Vaux, *La Préhistoire de la Syrie et de la Palestine* // «Revue Bibl.», 53 (1946), 113. О доисторической Палестине см. обширное исследование E. Anati, *Preistoria della Palestina* // *Enciclopedia della Bibbia*, Elle Di Ci, Torino Leumann, 1971, voi. V, col. 872–962. Более краткие сведения см. в кн. E. Galbiati – E. Aletti, *Atlante storico della Bibbia e dell'antico Oriente*, Massimo, Milano 1983, pp. 41–42. 7R. De Vaux, o.c., p. 122.

188

Поэтому и в Европе граница между неолитом и энеолитом часто неясна: отсутствие медных предметов может быть случайным.

189

Отличительные черты и религиозный («кергигматический») смысл доисторической части Библии характеризуются в обобщенном, но четком виде в кн.: A. Lapple, *Messaggio biblico per il nostro tempo*, Edizioni Paoline, Roma 1981, pp. 104–146.

190

P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930. p. 72–159.

191

Cp. J. De Fraine, *De regibus sumericis et patriarchis biblicis*, «Verbum Domini», 25(1947)43–53. В. Л. Моран (W. L. Moran) в журнале «Biblica», 39 (1958), 99 допускает только такую числовую взаимосвязь между шумерскими и библейскими списками. См. точку зрения о. Грело (P. Grelot), *La légende d'Enoch dans les apocryphes et dans la Bible*, «Revue de Science Rel.», 46(1958)5–26\$ 181–210. Автор идет весьма интересным путем: от книг Юбилеев и Еноха, констатировав черты сходства с месопотамскими текстами, переходит к анализу библейских книг Премудрости Иисуса, сына Сирахова и Бытия и пытается установить точное значение этого рассказа в контексте всего библейского Откровения.

192

Согласно еврейскому летоисчислению, действующему и в наши дни, сотворение мира произошло в 3760 г. до Рождества Христова, и поэтому, например, 19с55 год соответствует 5745 от сотворения мира.

193

N. Albessard, *Da dove viene l'umanità*, M.E.V., Torino, 1974 pp. 87–88.

194

V. Marcozzi, o.e., p. 137 и p. 239, утверждает, что неандерталец – подлинно человек.

195

J. Plessis, *Babylone et la Bible* // «Oictionnaire de la Bible Supplement», t. I, Paris 1928, col. 750. Ср. J. B. Pritchard, o. c., pp. 42–44.

196

О процессе очеловечивания см. в кн.: V. Marcozzi, o.c., p. 229–241.

197

Некоторые исследователи хотели доказать, что Неандертальский человек не умел говорить, на том основании, что он имел язык, большей своей частью приросший к основанию нижней челюсти. Но это могло означать только то, что его артикуляция отличалась от нашей: есть бесчисленные способы самовыражения – главное, чтобы ими руководил разум: достаточно сравнить умственно отсталых людей и глухонемых.

198

G. Sera, *Antropomorfi*, «Enciclopedia Treccani», vol. II, p.609.

199

См. V.Marcozzi, o.c., pp. 154–156.

200

R. Biasutti, *Razze e popoli della terra*, 3a ed., Torino 1959, passim.

201

G. Schmidt, *Manuale di storia comparata delle Religioni*, Brescia, 4a ed., 1949, p. 193–248; Ср. R.Biasutti, o.c., vol. I, p. 654 – в целом положительное суждение об исследованиях о. Шмидта, несмотря на критические замечания; на с. 689–694 описание культурных циклов по о. Шмидту.

202

Ср. с этим и последующими параграфами A.Rolla, *L'umanità primitiva, il diluvio e la torre di Babele*, // *Messaggio della salvezza*, vol. III, Elle Di Ci, Torino, Leumann 1977, pp. 327–383.

203

Это имя напоминает шумерское «тибира» = кузнец; «Кайн» то же самое имя в семитическом переводе.

204

A. Веа, *De Pentateucho*, Roma 1933, p. 176 признает возможным, что автор рассказывает первоначальную историю рода человеческого (Быт 3–11), приспособляя ее к нравам и обычаям своих современников, однако, так, чтобы эта новая внешняя оболочка не изменяла сущности факта.

205

См. критическое издание: R.Kittel – P.Kahle, *Biblia hebraica*, 3 ed., Stuttgart 1937, p. 6; напротив, о. А.Веа, *Praehistoria et exegesis libri genesis*, «*Verbum Domini*» 18(1939) серьезными аргументами доказывает, что слова «медь и железо» представляют глоссу, вставленную каким-то древним писцом, без которой текст выглядел бы так: «Тувалкаин, точильщик всякого режущего (орудия)». В таком случае наши рассуждения о возрасте металлургии по Библии основывались бы на двух словах, которых автор не писал!

206

В связи со всей этой частью см. интересную статью С.Castellino, *Generi letterari in Genesi 1-11 // Questioni bibliche alla luce dell'Enciclica, «Divino afflante spiritu» vol. 1, p. 3-61. Roma, 1949-50.* Среди многих интересных и полезных вещей, сказанных автором, выделим одну его гипотезу, которая дополняет то, что мы пишем в параграфах 53-54 и 55: автор первых глав книги Бытия имел в своем распоряжении две группы сведений, одну, касающуюся сотворения мира, первородного греха и возникновения человечества, другую, содержащую еще доступные, хотя бы в общих чертах, данные о неолитическом периоде, пришедшие из очень устойчивого предания. Богородивший автор с помощью искусного литературного приема, вполне допустимого, соединил последнее звено генеалогического предания с самыми ранними событиями жизни человечества, перескочив через бесконечную и пустую с религиозной точки зрения эпоху (о.с., p.57 s.). Таким образом предлагается правдоподобное объяснение сохранения точных имен в генеалогиях и высокого уровня описанной там культуры. Разумеется, эта гипотеза больше гармонирует с тем мнением, которое относит потоп к менее древней эпохе (ср. пар. 62).

207

Ср. G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de Deluge*, «*Nouv. Rev. Theol.*», 77(1955)581-601; 693-724.

208

Предположение, что от Сима произошли народы желтой расы, от Хама – негры, а от Иафета белые, не находит никаких подтверждений в Библии.

209

R. Battaglia, *Miolitica (Civiltà)*, «*Enciclopedia Treccani*», t. 23, p. 413-414.

210

J. De Morgan, *La Préhistoire orientale*, Paris 1924, v. I, 142 s.

211

Зр. Caldirola, *Il diluvio alla luce della scienza // «La Scuola Cattolica» 58 (1930) 18-20*, опираясь на данные Де Моргана, называет местом библейского потопа армянское плоскогорье, представляющее собой настоящую лощину, с озером Ван в центре, без стоков, окруженную высокими горными цепями.

212

A. Bea, *Praehistoria et exegesis libri Genesi*, о. с., p. 20.

213

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
Список и описание см. у: J. Plessis, *Babylone et la Bible*, в «*Dictioinaire de la Bible Supplement.*», t. I, col. 752 ss. Ср. также A. Parrot, *Deluge et arche de Noe*, Neuchatel-Paris 1942, pp. 9-29; G. Lambert, *Il n'y aura plus jamais de deluge. Le deluge dans la litterature sumero-accadienne*, «*Nouv. Revue Theol.*», 77 (1955), 693-715. См. также G. Pettinato, *La tradizione del diluvio universale nella letteratura cuneiforme*, «*Bibbia e Oriente*», 11 (1969), 159-163. Наиболее полный текст находится в книге XI «*Поэмы о Гильгамеше*»; целиком он приводится в кн. P. Heinisch, *Problemi di storia primordiale biblica*, в приложении к итальянскому изданию, 2a ed., *Morcelliana, Brescia* 1954, pp. 229-231; см. также J. V. Prilchard, o. c., pp. 93-95.

214

P. De Vaux, «*Revue Bibl.*» 47 (1938), 153; G. Centenau, *Le deluge babylonien*, Paris 1952, p. 120. См. точку зрения о. Ламбера (P. Lambert): o. c., p. 715.

215

J. Plessis, I. c.

216

То, что слова «Сыны Божьи» есть просто синоним слова «люди» показал, кажется, довольно убедительно G. E. Cloesen, *Die Sunde der «Sohne Gottes»*, Roma 1937, p. 157-184. Автор утверждает, в числе прочего, что люди названы «сынами Божьими» по их достоинству, так как они, как и Адам, созданы по образу Божию. В подтверждение он ссылается на Пс 8, 6; 81(82), 7.

217

Заметим, что даже если бы можно было, имея в виду метод исключения, используемый автором, отождествить «сынов Божьих» только с потомками Сифа, то последние называются «сынами Божьими» не только потому, что они потомки Сифа, иначе нам пришлось бы отождествлять «дочерей человеческих» с женщинами другого племени, на что нет ни прямых указаний, ни намеков в священном тексте. Если виновные «дочери человеческие» принадлежат к Каинитам, как утверждают некоторые авторы, то почему потоп поразил также и женщин, происшедших от Сифа? «Дочери человеческие» не могут быть ничем иным, как женщинами вообще, и называются так ради симметрии и параллелизма с «сынами Божьими». Это позволяет избежать повтора (т. е. «дочери Божьи»), некрасивого с художественной точки зрения, а также, с другой стороны, подчеркивается, что женщина, хотя и создана по образу Божию, считается все же зависимой от мужчины в обществе того времени. Ср. прекрасные наблюдения J. V. Bauer, *Videntes filii Dei filias hominum*, «*Verbum Domini*» 39 (1953) 95-100. Более пространное изложение различных точек зрения на этот непростой вопрос см. у E. Testa, *Genesi*, vol. I, Torino 1969, pp. 366-370.

218

Припомним, что мы писали в гл. 2 по поводу «синтетических рассказов». Там дан пример такого стиля в рассказе 1 Мак 1, 1-16, где немногими живописными чертами изложены дела Александра Великого, Диодохов, Селевкидов и события эпохи эллинизма в Палестине. К. Шедль замечает: «Может быть, здесь мы имеем дело с синтетическим историческим полотном: такой длительный исторический процесс, как рост мирового влияния язычества, забывающего "истинного Бога первобытных времен и преследующего цели, враждебные Богу и дерзкие, поскольку они были сопряжены с неограниченным развертыванием сил, этот процесс сжат в короткое драматическое описание, которое сосредоточивается вокруг столицы мира, Вавилона». См.: C. Schedi, *Storia del vecchio Testamento*, Edizioni Paoline, vol. I, Roma 1959. p. 119.

219

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
E. Schrader, *Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten*, Berlin 1889, p. 37, из Призмы тиглат-Пилесера I (1116–1090 гг. до Р. Х.) кол. VI, 39–48: «С начала моего господства до пятого года моего правления рука моя покорила 42 земли и их князей по другую сторону нижнего Заба, пограничной линии, за горными лесами, до другого берега Евфрата, до земли Хиттитов и Западного моря. Я сделал их (людьми) одних уст (па иштен уишшкиншунути), взял у них заложников и наложил на них дани и налоги». M. Streck, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige*, t. II, Leipzig 1916, p. 41, из *Анналов*, кол. IV, 97–100. «Народы Аккада а также Калуда, Араму и земли морской, которых Шамаш-шум-укин объединил и привел к одним устам (ана иштен пи утирру), объявили себя враждебными мне».

220

Так G. Furlani, *Saggi sulla civiltà degli ittiti*, Udine 1939, p. 14 переводит фразу: «пишу ашар иштен укину» в документах Саргона I (2600 до Р. Х.).

221

Gudea, *Cilindro A.*, 9,11–19; M. Witzel, *Der Gudea-Zylinder A*, Fulda 1922.

222

Литературные, эпиграфические и археологические данные о храмовых башнях см. у A. Parrot, *La Tour de Babel*, Neuchatel – Paris, 1953. Автор заявляет (p. 17), что доказано существование не менее тридцати трех священных башен, построенных в двадцати семи различных городах. Он также утверждает, что эти громадные постройки – башня Э-темен-ан-ки в основании насчитывала девяносто метров ширины, и высоту имела такую же (p. 14) – были предназначены для того, чтобы предоставить божеству площадки для спуска на землю и установить таким образом связь, призванную обеспечить сообщение между землей и небом (стр. 49). Ср. того же автора, *Archeologia della Bibbia. Dal Diluvio universale alla torre di Babele*, Newton Compton, Roma 1978, pp. 63–105.

223

Тут мы встречаемся со случаем народной этимологии.

224

A. Sanda, *Moses und der Pentateuch*, Ministeri. w. 1924, p. 162. Это толкование встречается также у G. Closon, *Incontro con il libro sacro*, Brescia 1943, p. 32. Данная гипотеза ввиду приведенных выше соображений кажется нам довольно правдоподобной. Но мы предупреждаем читателей, что два весьма авторитетных исследователя (A. Clamer, *Genese*, Paris 1953; R. De Vaux, *Genese*, Paris 1951) полагают, что речь идет как раз о разделении языков; Э. Теста, о. с., p. 433, совершенно убежден, что имеется в виду единство чувств – он опирается на словоупотребление вавилонских и ассирийских надписей. А. Ролла, о. с., p. 378–383, не сомневается, что автор библейского фрагмента говорит о языках и предполагает, что данный эпизод относится к доисторическому человечеству (универсалистский характер), искусственно перенесенному в Месопотамию.

225

Enchiridion Vaticanum, a cura del Centro Dehoniano, 6a ediz, Bologna 1967, n. 873, p. 497.

226

В томе III (*Elle Di Ci*, Torino – Leumann 1977) труда *Il messaggio della salvezza: A. Fanuli – A. Rolla, Pentateuco, storia deuteronomistica e Cronista*, предисловие к отдельным историческим книгам содержит взвешенную
Страница 201

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org оценку характера различных рассказов, вставленных в современный им исторический контекст и обретающих свой истинный смысл в свете специфического намерения священнописателя. Более аналитический характер носит книга E. Cortese, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'Antico Israele*, E. D. V., Bologna 1985. В последнее время новых изданий по истории Израиля не было. Не потеряли актуальности: С. Riciotti, *Storia d'Israele*, 2 voll., 2a ed., S. E. I., Torino 1935 (и последующие переиздания); С. Schedi, *Storia del Vecchio Testamento*, Edizioni Paoline, Roma 1959-1966; следовало бы пересмотреть в соответствии с современными данными изложение библейской истории в связи с географическими областями, в кн.: P. Lemaire – O. Baldi, *Atlante storico della Bibbia*, 2a ed., Marietti, Torino 1964. В работе E. Galbiati – A. Aletti, *L'Atlante storico della Bibbia e dell'antico Oriente*, Massimo, Milano 1983 библейская история представлена в комментированных географических картах. В историческом введении излагаются проблемы, с которыми сталкивается современная методика исследования истории традиций применительно к периоду от Патриархов до расселения племен (pp. 12-16). Последние по времени работы не католических авторов: S. Hermann, *Storia d'Israele. I tempi dell'Amico Testamento*, Querini, Brescia 1977; G. Fohrer, *Storia d'Israele*, Paideia, Brescia 1980; A. Soggin, *Storia d'Israele. Dalle origini a Bar Kochbà*, Paideia, Brescia 1984 полезны, начиная с эпохи Давида; что касается анализа предшествующих эпох, то эти книги содержат больше проблем, чем решений (см. примеч. 15). О литературных особенностях библейской историографии см. параграфы 620. Ср. M. Adinolfi, *Questioni bibliche di storia e storiografia*, Paideia, Brescia 1969, pp. 13-58.

227

Здесь мы встречаем случай постдатировки: новый царь считается вступившим на престол с начала нового года после смерти предшественника; промежуток приписывается предшественнику. Чаще у израильтян встречается обратный порядок: весь год, на который приходится дата смерти царя, приписывается его преемнику.

228

Взамен этого имеется административная табличка Евиль – Мародаха, в которой записаны нормы выдачи пропитания различным придворным лицам, в том числе Иоакиму, бывшему царю Иудеи (ср. 4 Цар. 26, 27). См. A. Веа, *König Jojachin in Keilschrifturkunden*, «Biblica», 23 (1942) 78-82.

229

Все соответствующие документы в латинском переводе см. у A. Pohl, *Historia populi Israel*, Roma 1933, 1-42. Итальянский перевод см. у E. Galbiati – A. Aletti, o.c., pp. 17-21; хронологический вопрос – pp. 16-17.

230

A. Pohl, o.c., p. 17.

231

A. Rolla, *Storia deuteronomistica // Messaggio della salvezza*, vol. II, pp. 145-198; ср. E. Galbiati – A. Aletti, o.c., p. 22.

232

A. Mallon, *Les Hebreux en Égypte*, Roma 1921, pp. 64-138; J. Vergote, *Joseph en Égypte. Genèse chap. 37-50 E la lumière des études égyptologiques récentes*, Louvain 1959; H. Gazelles, *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Paris 1955, pp. 11-27; Idem, *Moïse, «Dictionn. de la Bible. Suppl.»*, t. V, fasc. 29 (1959), col. 1308-1337; A. Rolla, *La Bibbia di fronte alle ultime scoperte*, 5a ed., Ed. Paoline, Roma 1965, pp. 132-151; C. H. Gordon, *Il Vecchio Testamento e i popoli del Mediterraneo orientale*, Morcelliana,

233

См. G. Ricciotti, о. с.: *Il periodo EI-'Amarna* (пар 43-57); *La civillà cananea* (пар. 101-108); A. Rolla, о. с., pp. 20-50.

234

A. Pohl, о. с., pp. 13-15. Те, кто допускают возможность намеренных исправлений переписчиками, или понимают слово 'elef (тысяча) как технический термин, обозначающий группу, которую невозможно исчислить точнее, указывают гораздо меньшие цифры (например. 600 семей, или кланов).

235

См. об этом в пар. 18.

236

Ср. R. De Vaux, *Les Patriarchies hébreux et les découvertes modernes*, «Revue Biblique», 53 (1946) 321-368; 55 (1948), 331-347; 56 (1949) 5-36; Ch. F. Jean, *Six campagnes de fouilles a Mari*, «Nouv. Rev. Théol.», 24 (1952) 493-417; 607-633; C. H. Gordon, о. с. pp. 109-128; A. Rolla, о. с. pp. 104-119; C. Westermann, *Patriarchi*, // N. Negretti-C. Westermann – G. von Rad, *Gli inizi della nostra storia Marietti*, Torino 1974, pp. 96-127.

237

Так P. Heinisch, *Das Buch Genesis*, Bonn 1930, p. 75 Это полностью гармонировало бы с критериями древней историографии. Тот же автор допускает в истории праотцев сосуществование двух преданий, иногда только сопоставляемых священным писателем, и довольно несходных (цит. соч. с. 82); он допускает даже, что хронология добавлена другим писателем, больше обращавшим внимание на символизм, чем на объективную реальность (с. 69-71).

238

Ср. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908. Точнее, уклад жизни праотцев соответствует не жизни бедуинов в собственном смысле слова («бадауи»), разводящих верблюдов в областях, лежащих на краю пустыни, а жизни скотоводов, разводящих овец и коз («а'раб»), постоянно общающихся с оседлыми, и нередко также переходящих к оседлости.

239

Ценное собрание сведений и материалов по этому вопросу можно найти в большом комментарии о. E. Testa, *Genesis. Introduzione – Storia dei Patriarchi*, Marietti, Torino 1969. Нужно, правда, иметь в виду, что о. Теста, как, впрочем, и любой ученый, устремляющийся по малоисследованному пути, вместе с фактами приводит и совершенно субъективные толкования, которые, бесспорно, талантливы, но еще ожидают подтверждения новыми исследованиями и новыми удачными находками. В своем монументальном труде *l'histoire ancienne d'Israël*, Paris 1971, pp. 155-273, о. P. де Во, применяя к библейским рассказам о патриархах методику анализа истории преданий, подчеркивает ограниченность устных преданий и параллелей с фактами, засвидетельствованными археологией, но высказывается достаточно оптимистично о значении преданий времен патриархов и заключает: «историк может сказать лишь, что существует вероятность, что Израиль сохранил подлинные воспоминания о своем происхождении» (с. 179). Авторы новейших исследований, такие, как уже цитировавшиеся Г. Геррман (H. Herrman), Г. Форер (G. Fohrer), А. Соггин (A. Soggin), применяя тот же метод, приходят к отрицательным результатам и относят начало «истории» Израиля к эпохе Давида. Но при этом под «историей» они понимают знание фактов или их

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org реконструкцию на основе современных этим фактам документов. Это не означает, что события, передаваемые в устном предании, которое не является современным им документом, не имели места. Они просто не «историчны» в том смысле, какой придают этому термину сегодняшние историки.

240

Известно, что фараон Аменофис IV (1375–1358) хотел заменить традиционную религию египтян своеобразным монотеизмом, который выражался в исключительном культе божественного могущества, символизируемого солнечным диском (Анон). Чтобы добиться успехов в этом деле, фараон употребил все свое царское влияние, изменил свое собственное имя на Ахенатона (сияние Атона), построил новую столицу царства Ахетатон (горизонт Атона), ныне Тель-эль-Амарна, и даже искусству дал новое направление. И все-таки через несколько лет после его смерти традиционная религия снова решительно взяла верх, новая столица была покинута, и имя Ахенатона вместе с символами новой религии было стерто с памятников. См. A. Erman, *La religione egizia*, Bergamo 1908, p. 74 s.; A. Wegall, *Le Pharaon Akh-en-aton et son eroque*, Paris 1936, особенно с. 97–109; 116–128; 216–227. Аналогичный факт, хотя и не в такой драматической форме, являет собой религия Зороастра. Наиболее древняя часть Авесты, действительно, представляет довольно чистое религиозное учение, вероятно, монотеистическое, тогда как более поздние части явно дуалистичны и содержат много компромиссов с политеистическими верованиями и обычаями, более ранними, чем реформа Зороастра; см. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920. На с. 83 Петаццони выдвигает гипотезу, что религиозная реформа Зороастра подвергалась влиянию еврейского монотеизма. Как бы то ни было, эти примеры доказывают, что еврейский монотеизм нельзя рассматривать, как следствие религиозной реформы, подобной другим.

241

О религии патриархов см. F. B. Gèrritzen, *Patriarchi israeliti. Religione*, // *Enciclopedia della Bibbia*, voi. V, Elle Di Ci, Torino-Leumann, col. 577–580; R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, vol. I, Paris 1971, pp. 255–273. Она характеризуется как исключительно культ «Бога отца» и «Бога отцов»; даже, если это не осознанный монотеизм, это культ одного Бога, не признающий существования других богов, и преемственный по отношению к религии Моисея и монотеизму великих пророков Израиля.

242

A. Carrel, *L'uomo, questo sconosciuto*, Milano 1944, p. 166 s.

243

Достаточно напомнить, что Церковь требует чудес для беатификации и канонизации святых, причем признает чудеса таковыми только после строго научного анализа, с применением всех средств проверки, которыми располагает современная наука. Ср. A. Locatelli, *Dio e il miracolo conoscibili al di là della scienza*, Ed. La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore, 1963, pp. 247–301.

244

Автор имеет в виду в особенности книг пророков Ионы, Товии, Даниила 1–6; 13–14; A. Lefèvre, *Miracle, Valeur historique des récits*, «*Dictionn. de la Bible Suppl.*», t. V, fasc. 29 (1957), col. 1302. Ср. F. Alvarez, *Miracolo* // «*Enciclopedia della Bibbia*»; vol. IV, Torino-Leumann 1970, col. 1208–1210; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Paris 1962, pp. 261–266.

245

Enchiridion Vaticanum, cil. n.873, pp. 495–497.

246

A. Mallon, *Les Hebreux en Égypte*, *Orientalia* 3 (1921), 140; 144–147 – A. Gemayel, *L'Hygiène et la Médecine a travers la Bible*, Paris, 1932, p. 28–30. G. Ricciotti, *La Storia d'Israele*, cit. vol. I, par. 214.

247

Мы говорим о частичном отождествлении, потому что находим в упомянутых казнях элементы, которые нельзя вполне свести к указанным явлениям: например, вода «красного Нила» остается пригодной для питья, в отличие от воды библейского рассказа.

248

Так Fr. De Hummelauer, *Commentarius in Exodum et Leviticum*, Paris 1897, p. 84, 108. О мраке также у A. Mallon o. c., p. 146 s. Более современное толкование как литературных особенностей, так и естественнонаучных объяснений отдельных казней см. в кн.: B. G. Boschi, *Esodo*, «Nuovissima versione della Bibbia», Edizioni Paoline, Roma 1978, pp. 87–111.

249

A. Mallon, o. c. p. 167–172; C. Bourdon, *La route de l'Exode de la terre de Cesse, a Mara*, «Revue Bibl.», 41 (1932), 372–374, 542; P. Montet, *Le Orarne d'Avaris*, Paris 1941. pp. 149–152.

250

C. Bourdon, 1. c., p. 547 s.

251

Такое толкование упоминания о стене дает Fr. De Hummelauer, o. c., pp. 148–149; на с. 147 гипотеза об отливе.

252

A. Vaccari, *La Sacra Bibbia*, vol. II, Firenze 1945, p. 25, прим. 16. Гипотеза была впервые высказана Fr. De Hummelauer, *Commentarius in librum Josué*, Paris 1903 p. 136 в связи с происшествием 1267 г.

253

Может быть, это случай народной этимологии. Если название «ман» («манна» – позднеарамейская форма) уже существовало для обозначения естественной манны, вопрос «ман ху» означает: «это манна»?

254

Об этом см. Fr. Hummelauer. *Commentarius in Exodium et Leviticum*, Paris 1897, p. 171; P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, p. 134–137; A. Clamer, *Les Nombres*, Paris 1946, pp. 303–304. Отождествление библейской манны с естественной восходит к Иосифу Флавию, *Antiquitates Judaicae*, III, 1, 6. Таким образом, об этом было известно уже в I веке по Р. Х. Намек на соответствующее явление природы более явно различим в книге чисел 11; ср. G. Bernini, *II libro dei Numeri*, Marietti, Torino 1972, p. 124; см. также B. G. Boschi, o. c. pp. 159–160, где автор обращает внимание на особый характер «сложного и литературно запутанного рассказа», соединяющего в себе различные источники и компилятивного, требующего от экзегета осторожности в выводах.

255

По поводу этих и других богословских аспектов книги Исхода см.: J. Plastaras, *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Torino 1977; G. Auzou, *Dalla servitù al servizio. Studio sul libro dell'Esodo*, E. D. V., Bologna 1976; A. Fanuli, *Dio in strada con l'uomo. Sulle orme dell'Esodo*, I. P. L., Milano 1983. О теологии освобождения: G. Gutierrez, *Teologia della liberazione*, Querimana, Brescia 1972; G. Gatti, *Liberazione // Dizionario Teologico. Interdisciplinare*, Marietti, Torino 1977, vol. II, pp. 384-390. Св. Конгрегация по вероучению выступила с «Руководством по некоторым аспектам «Теологии освобождения» («L'istruzione su alcuni aspetti della «Teologia della liberazione»»), где, наряду с положительными чертами, выявляются опасности соответствующего уклона: «Acta Apost. Sedis», 76 (1984), 876-909; «Civiltà Catt», 135 (1984), IV, 47-68.

256

«Acta Sanctae Sedis», 26 (1893-1894), 286; *Enchiridion Biblicum*, η. 106.

257

«Acta Apostolicae Sedis», 35 (1943), 299; *La Civiltà Cattolica*, 94 (1943) IV, 194.

258

Ср. библиографию по этому вопросу в статье J. De Trainé, *De miraculo solari Josue*, «*Verbum Domini*» 28 (1950), 227-236.

259

По новому переводу Псалтири и Гимнов Римского служебника, сделанному Папским Библейским институтом (Рима 1949, р. 373). В версии Итальянской епископальной конференции смысл остается неизменным: «Солнце в вышине забывает показаться».

260

Так, у J. De Fraine, l. c., p. 235 s, которому в значительной степени мы обязаны этой трактовкой. Ср. H. Höpfl – A. Müller – A. Metzinger, *Introductio specialis in V. T.*, Roma 1946, pp. 132-133; D. Baldi, *Giosuè*, Roma – Torino 1952, p. 87 с соответствующей библиографией, с начала XX века; W. Harington, *Nuova introduzione alla Bibbia*, E. D. V., Bologna 1975. Вся книга Иисуса Навина – это творение «второзаконников», которые искусно объединили различные предания, но наложили на них упрощенную и идеализированную картину завоевания, проецируя на нее и относя к эпохе Иисуса Навина достижения, которые осуществились не ранее эпохи Давида. См. A. Rolla, *Storia Deuteronomistica e Cronista // II Messaggio della salvezza*, vol. 3, Elle Di Ci, Torino-Leumann, pp. 156-157.

261

G. Lambert, *Josue a la bataille de Gabaon*, «*Nouvelle Revue Theologique*», 86 (1954); A. Robert – A. Feuillet, *Introduction a la Bible*, I, Paris 1957, pp. 392-393; A. Stellini, *Giosuè // Nuovissima versione della Bibbia*, ed. Paoline, Roma 1978, pp. 81-83.

262

Это напоминание принадлежит P. Mallon, *Exode*, «*Diction de la Bible Suppl.*» II, col. 1339, по поводу перехода через Красное море (Исх 14).

263

Поэтические отрывки цитируются здесь по переводу Р. А. Vaccari, *La Sacra Bibbia; I libri Poetici*, 2 voll., Firenze 1949. В основе научного изложения в этой главе лежит труд Р. Heinisch, *Teologia del Vecchio Testamento*, Torino 1950. Относительно понятий о справедливости и милосердии Бога см. в цитируемом сочинении §§ 15–16, pp. 92–97; о святости Бога § И, pp. 75–81. Другие значительные работы: Р. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, t. 1. Dieu, Paris 1954; W. Eichrodt, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. 1: Dio e popolo, Paideia, Brescia 1979. Ср. также А. Rolla, *Le «cose imperfette» dell'Antico Testamento alla luce dell'antico vicino Oriente // Costituzione Conciliare «Dei Verbum»*. Atti della XX settimana Biblica, Paideia, Brescia 1970, pp. 387–398.

264

В связи с пар. 81–83 ср. G. Fourure, *Les chatiments divins, Etude historique et doctrinale*, Tournai 1959, pp. 183–224.

265

По вопросу о возмездии см. Р. Heinisch, о. с., p. 42–44, p. 307–327; J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancien Testament*, Aix-en-Provence 1947, p. 131–177: другие утверждения данного автора в той же книге мы не принимаем безоговорочно; А. Gelin, *Les idées maitresses de l'Ancien Testament*, Paris 1968, p. 71–93; Н. Duesberg, *Les Scribes Inspires*, Paris 1939, t. 2, p. 3–97; 567–590; А. М. Dubarle, *Les sages d'Israel*, Paris, 1946 p. 66–231. О еврейской мысли в эпоху, непосредственно предшествующую христианству, ср. М.-J. Lagrange, *Le Judaisme avant J. Chr.*, Paris 1931; G. Perrella, *La dottrina dell'oltretomba nel V. T.*, «Div. Thom». 38 (1938) 196. Ср. J. Diaz y Diaz, *Retribuzione // Enciclopedia della Bibbia, Elle Di Ci*, Torino-Leumann 1971, vol. VI, col. 1245–1248; Е. Galbiati – G. Saldarini, *L'escatologia individuale nell'Antico Testamento*, «Rivista Bibl.» 10 (1962), 113–135. Для сравнения с вавилонскими и египетскими воззрениями см. G. Furiaroli, *La religione Babilonese-Assira*, vol. II, Bologna 1929, pp. 336–345; P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris 1907, pp. 323, 325, 327; А. Erman, *La religione egizia*, Bergamo 1908, p. 102–139; J. Vandier, *La religion égyptienne (collect. «Mana»)*, Paris 1944, p. 68–103; *La religione dell'antico Egitto, testi raccolti e tradotti da S. Donadoni*, Laterza, Bari 1959; *Testi sumerici e accadici*, a cura di G. Castellino, Torino 1977 (UTET, *Classici delle religioni*), *Textes Ougaritiques*, t.I, *Mythes et Legendes*, par A. Caquot – M. Sznycer, Paris 1974.

266

Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum edito. Libreria Editrice Vaticana, 1979, p. 793.

267

Ср. В. Maggioni, *Giobbe e Qohelèl, la contestazione sapienziale nella Bibbia*, Cittadella, Assisi (Città di Castello) 1979; G. Ravasi, *Giobbe*, Boria, Roma 1984.

268

Это пронизательное наблюдение принадлежит Ж. Гиттону (J. Guitton), цит, соч., с. 164; на него мы опираемся в последующих рассуждениях.

269

Вслед за А. Веа, *Liber Ecclesiastae*, Roma 1950, p. 15, итальянская епископальная конференция предложила следующий вариант перевода 14 стиха:

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
«И то, и другое соделал Бог для того, чтобы человек не нашел, в чем упрекнуть Его».

270

R. Tournay, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, «Revue Bibl.», 56 (1949) 481–506 утверждает (501), что ни в одном псалме не выражается надежда на вечное блаженство рядом с Богом: псалмопевцы держатся традиционного учения древнейших книг Премудрости, с которыми они обнаруживают большую близость мысли и словаря. Это может быть верно по отношению Пс 16 (17), 15, где выражение: «А я в правде буду взирать на лице Твое; пробудившись, буду насыщаться образом Твоим» недостаточно ясно для того, чтобы обозначать пробуждение от смерти к новой жизни. Может быть, Пс 48 (49), 15–16, можно понять так, что здесь выражена твердая уверенность в освобождении не столько от власти Шеола, сколько от грозящей опасности оказаться под этой властью, хотя и это маловероятно, так как автор псалма не говорит, как в других местах (Пс 3, 6, 12[13], 27 [28], 68 [69] и т. д.), что такая опасность над ним нависла, но спокойно рассуждает об участи всех людей, утверждая, что никто не может избежать могилы (ст. 8). Что касается Пс 72 (73), то толкование о. Турнэ (р. 498–501) противоречит логике. Он полностью разделяет мнение Лагранжа, для которого ст. 23–28 представляют «самые прекрасные слова в Ветхом Завете» (J.-M. Lagrange, *Le Messianisme dans les Psaumes*, «Revue Biblique» 2 [1905], 195) и довольно хорошо объясняет первую стадию рассуждений псалмопевца: смущенный благополучием нечестивых, автор псалма неожиданно осознает, что даже несмотря на то, что его страдания продолжают, он ощущает, что счастлив своей дружбой с Богом. Тогда он заявляет, что не ищет ничего больше ни на небе, ни на земле. Это несомненно момент интенсивного мистического опыта, (ст. 26: «изнемогает плоть моя и сердце мое»). И вот здесь Турнэ останавливается, не видя, что сравнение с нечестивыми продолжается. Подобно тому, как псалмопевец сравнил благоденствие нечестивых с своим, так же он сравнивает конец нечестивых (ст. 18–20) со своим (ст. 23–24), чтобы отметить разницу. В чем же состоит эта разница, если не в том, что единственная истинная радость, к которой стремится псалмопевец, неподвластна смерти? Разве могли бы вырваться из его груди эти возгласы торжества, лучезарной радости перед лицом истины, прежде неведомой (ст. 21–22), если бы узы, связывающие его с Богом, единственное счастье, которое он вкушает, грубо обрывала смерть? Логика требует, чтобы его надежды были сильнее смерти, и в действительности его слова имеют этот смысл. Какое право мы имеем сужать его, как будто псалмопевец надеется только на то, что Бог почтит его Своими благодеяниями на земле (ст. 24), тогда как он хочет сказать, что не желает ничего, кроме Бога? Правда, это твердое ожидание не сопровождается «доктринальной» формулировкой представления о загробной жизни, что позволило еврейской мысли продолжать упорствовать в своем неведении, как будто эти прекрасные слова Псалма не были написаны. То же самое надо сказать о Пс 5 (16), который выражает, кроме того, веру в воскресение Мессии: «Ты не оставишь души моей в Шеоле, и не дашь святому Твоему увидеть тление»: см. A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16 (15)*, «Biblica» 14 (1933) 408–434.

271

Ср. R. Tournay, *Relectures bibliques concernant la vie future et l'angelologie*, «Revue Bibl.» 69 (1962), 481–505.

272

Ср. P. Grelot, *De la mort a la vie éternelle*, (Lectio Divina, 67), Paris 1971; S. Zedda, *L'eschatologia biblica*, vol. I, Paideia, Brescia 1972, pp. 89–146.

273

Ср. A. Penna, *Libri dei Maccabei*, Marietti, Torino 1953, pp. 32–34; A. Sisti, *I Maccabei*, libro II // *Nuovissima versione della Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1969, pp. 50–55; 175–176; на с. 266–268 – примечания.

274

См. P. Heinisch, цит. соч., пар. 33, 71, с. 246–250; R. De Vaux, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, pp. 273–495: *Istituzioni religiose*.

275

Gelin, *Problèmes d'Ancien Testament*, Paris 1952, pp. 71–92; J. Leve, *L'Ecriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, «Nouv. rev. Theol.», 88(1956), 581–592; H. Kruse, *De inferioritate morali V. T.*, «*Verbum Domini*», 28 (1950), 77–78; E Testa, *La morale dell'Antico Testamento*, Morcelliana, Brescia 1981 (с обширной полезной библиографией).

276

Отрывки из исторических и поэтических книг цитируются здесь по итальянскому переводу Библии, сделанному под руководством о. А. Ваккари: *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali a cura del Pontificio Istituto Biblico di Roma, Firenze 1943*.

277

Ср. P. Heinisch, о. с., пар. 29, 6, р. 203 s.; пар. 32, f. р. 230 s.

278

Ср. P. Heinisch, о. с., пар. 32 и pp. 229–230; D. Merli, *Le guerre di sterminio nell'antichità orientale e biblica*, «*Bibbia e Oriente*» 9 (1967), 53–68.

279

Ср. G. Ricciotti, *Storia di Israele*, 3a ediz., S. E. I., Torino 1955, paragr. 103, pp. 116–118.

280

R. de Vaux, *Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino, 1964, р. 262. Заметим, что «священная война» в древнем Израиле не была войной религиозной. Народ сражался за выживание, а не за своего Бога; наоборот, это Бог сражался за свой народ.

281

Ср. R. de Vaux, о. с., pp. 34–50; G. Paglino, *La famiglia presso gli Ebrei e altri popoli semitici*, Ed. Paoline, Alba 1952, pp. 71–99. Глубокой и исчерпывающей является работа А. Tosano, *Il matrimonio israelitico*, Pont. Istituto Biblico, Roma 1982, pp. 171–211.

282

Ос 2, 21–22; Иер 2,2 Ис 50, 1; 54, 5; 62, 4–5; Иез 16, 8. 60. Ср. также аллегорическое истолкование Песни Песней, в которой воспевается моногамная любовь.

283

J. Plessis, *Babylon et la Bible // «Diction, de la Bible. Suppl».*, vol. I, col. 814.

284

W. Kornfeld, L'adultere dans l' Orient antique, «Rev. Bibl.» 57 (1950), 92-109.

285

О месопотамском праве см. у J. Plessis, o. c., col. 810A.

286

H. Lesetre, Polygamie, «Dictionn. de la Bible», V, col. 510.

287

Ср. P. Heinisch, o. c. par. 31, 1 p. 220 s.

288

Ср. P. Heinisch, o.c. par. 30, 4. p. 2105s; par. 32, 1, p. 235; G. von Rad, Teologia dell'Antico Testamento, vol. I, Paideia, Brescia 1972, pp. 312-321; R. de Vaux. o.c., pp. 444-448.

289

A. M. Dubarle, Le origines dans l' Ecriture, Paris 1958, pp. 35-38. Возможно, в основе представлений о несовместимости половой жизни, даже в ее законных или физиологических проявлениях, с отправлением культа лежал спор с магическими ритуалами, призванными обеспечить плодородие и включавшими половые акты (священная проституция и т. д.).

290

См. A. Rolla, Le cose imperfette e temporanee (цит. выше), pp. 397-398.

291

См. P. Heinisch, o. c, par. 16, 4. p. 102 s.

292

Так Dussaud, Tobac, Ricciotti, Buzy.

293

D. Buzy, Le Canlique des Canliques // L. Pirot – A. Clamer, La S. Bible, t. VI Paris 1946, p. 291. G. Nolli, Il Cantico dei Cantici, Marietti, Torino 1968, pp. 41-45; D. Colombo, Cantico dei Cantici, // Nuovissima Versione della Bibbia, Ed. Paoline, Roma 1975, pp. 25-28 предполагают, что Песнь Песней включает в себя собрание свадебных поэм, которые первоначально существовали во фрагментарном виде, а в результате обработки, проведенной редактором в период после плена, обрели не только литературную форму, но и новое богословское звучание: с одной стороны, углубленное изучение должного жизненного опыта в связи с проблемой любви, и с другой стороны, великолепное осуществление утешительных пророчеств Осии, Иеремии, Иезекииля, Второисаии о возвращении любви Ягве к своему народу.

294

Ср. на эту тему, кроме обычных учебных пособий: E. Tobac – J. Coppens, Les

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org Prophites d'Israel, vol. I, 2 ed. Malines 1982, особ. pp. 66–68. A. Meli, I beni temporali nelle profezie messianiche, *Biblica* 16(1935), 307–329; Joh. Schildenberger, Weissagung und Erfuellung *Biblica* 24(1943) 107–124, 205–230; S. Garofalo, La nozione profetica del «Resto d' Israele» Roma 1942; A. Gelin, Les idées maitresse de l'Ancien Testament, Paris 1968, pp. 43–70. Некоторые наиболее интересные стороны проблемы мессианства превосходно освещены в книге *L'attente du Messie*, Paris 1954, в которую вошли работы L. Cerfaux, J. Coppens, R. De Langhe, V. De Leeuw, A. Descamps, J. Giblet, B. Rigaux, A. Gelin, *Messianisme*, «*Dict. de la Bible Suppl.*», t. V., col. 1165–1212. О символизме отдельных пророков см. D. Buzy, *Les symboles de l'Ancien Testament*, Paris 1923; P. Heinisch, *Cristo Redentore nell'Antico Testamento*, Brescia 1956; E. Massa и др. – P. Grelot и др., *La venue du Messie. Messianisme et escatologie*, Paris 1962; G. Coppens, *L'esperance messianique. Ses origines et son developpement*, «*Revue d. Sciences Rel.*» 37(1963), 113–149; 225–249. Переводы отрывков из Библии даны во всей этой главе намеренно с оригинала с таким единством критерия, который облегчает сопоставление более или менее параллельных мест. Текстологически мы следуем A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris 1905; *Le livre de Jérémie*, Paris 1920; тексты псалмов соответствуют так называемой «*versione piana*»: *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani*, 2a ed. Roma 1945, изд. Папского Библейского института; мы учитывали также итальянский перевод, сделанный P. Galletto, *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano*, Pontificio Ist. Bibl., Roma 1949.

295

В религии Зороастра, согласно Авесте, также присутствует ожидание «Помощника» (Саушиант), принадлежащего к роду Зороастра; он появится в конце времен для того, чтобы помочь добру восторжествовать над злом, но такое «мессианство» исключительно эсхатологического характера существенно отличается от еврейского. См. G. Messina, *Una presunta profezia di Zoroastro sulla venuta del Messia*, *Biblica* 14(1933) 170–198, особенно, 193–195; Id. *La religione persiana // Storia delle Religioni*, под ред. P. Tacchi Venturi, v. I. Torino 1934, p. 329; A. M. Di Nola, *Zoroastrismo // Enciclopedia delle Religioni*, Vallecchi, Firenze 1976, vol. 6, col. 405–408. Некоторые полагают, что еврейское мессианство происходит от персидского. В связи с этим достаточно указать, что историческая фигура Зороастра, как и эпоха, в которую он жил и та, в которую приписывается ему учение было оформлено, теряются в море гипотез (R. Petazzoni, *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell'Iran*, Bologna 1920), а с другой стороны, еврейское мессианство глубоко срослось с учреждениями и историческими бедствиями Израиля. В связи с влиянием на «иудаизм» вообще ср. M. – J. Lagrange, *Le judaïsme avant J. Ch.*, Paris 1931, pp. 338–426.

296

О типологии см. J. Coppens, *Les harmonies des deux Testament*, Tournai – Paris 1950. J. Daniélou, *Sacramentum Futuri. Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950; P. Grelot, *Bible et Théologie*, Paris 1965, pp. 23–79.

297

С большой ясностью этот вопрос рассматривается в следующих работах: P. De Ambroggi, *II senso letterale pieno nelle divine Scritture*, «*Scuola Catt.*» 60 (1932), 296–312; J. Coppens, o. c. и *Vom Christlichen Verstaendnis des A. T.*, Lovanio 1952, p. 31–40; P. Grelot, *Sens Chretien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, pp. 449–452; 458–468; Idem, *Il problema dei sensi biblici*, «*Concilium*», 3(1967), 135–150.

298

Мы предлагаем читателю перечитать пар. 15.

299

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
A. Vaccari, La «Theoria» nella scuola esegetica di Antiochia, «Biblica» I (1920), 15. Диодор Тарский дал название «Theoria» пророческому лицезрению одновременно двух различных, но взаимно дополнительных реальностей. Вот определение, которое Антиохийская школа почерпнула у Юлиана Экланского: «Теория, как определили ученые, есть восприятие (преимущественно в кратких формах или причинах) тех вещей, которые полагаются лучшими».

300

Ср. о. с., р. 23.

301

Ibid., р. 23.

302

A. Feuillet, L'esperance de la conversion d'Israel en Rm XI, 25-32 // De la Torah au Messie (Melanges Henri Gazelles), Paris 1981, pp. 483-494. Того же автора: Remains (Epitre aux), «Dict. de la Bible Suppl.» t. x., fasc. 57, col. 779-790.

303

Подробное толкование отдельных пророчеств см. F. Ceuppens, De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento, Roma 1935; ср. также комментарии к отдельным библейским книгам, содержащим мессианские тексты. Беглый обзор содержания мессианских текстов, расположенных хронологически, см. в J. Chaîne, Introduction a la lecture des prophetes, Paris, 1932; L. Tondelli, II disegno divino nella storia, Torino 1947. Полный синтез мессианских учений см. у P. Heinisch, Teologia del vecchio Testamento, Torino 1950, par. 49-52, pp. 359-400. В основе нашей схемы – схема A. Gelin, Les idées maitresses de l'Ancien Testament, Paris 1968, p. 43-70. См. также M. Garcia Corderò, Attesa messianica, «Enciclopedia della Bibbia», vol. I, Torino 1969, col. 940-946; B. Rigaux, L'etude du messianisme. Problemes et methode // AA.VV., L'attente du messia, Bruges 1958, pp. 15-30.

304

J. Coppens, Le protèvangile. Un nouvel essai d'exègèse, «Ephemerides Theologicae Losanienses» 26 (1950) 14-29; Ortensio Da Spinetoli, La data e l'interpretazione del Protovangelo (Gen. 3, 15), // Il messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1966, pp. 35-56, с обширной библиографией.

305

Ср. J. Coppens, Les harmonies des deux testaments. I. Les apports du sens plénier, «Nouvelle Rev. Theologique» 71 (1949) 32.

306

Например, патриотическая литература, как греческая, так и латинская, изобилует данными о святости и полноте благодати в Пресвятой Деве, не обращаясь, однако, к Протоевангелию. P. F. Drewniak. Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 // Vaeterzeit, Breslau 1934 перечисляет тридцать отцов и церковных писателей (в общем, совсем не чуждых мариологии), которые не истолковывают в мариологическом смысле Быт 3, 15. С нашей точки зрения это симптоматично, если даже выводы Древняка в некоторых аспектах спорны.

307

См. тщательное исследование T. Gallus, Interpretatio Mariologica
Страница 212

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org Protoevangelii. Tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum, Romae 1949; R. Laurentin, L'interpretation de Gen. 3, 15 dans la tradition jusqu'an debut du XIII siecle, «Nouvelle Eve», 12 (1954) 77-156.

308

Коппенс (Coppens, цит. соч., см. выше прим. II) основывает мариологическое понимание отрывка на мессианском значении всего контекста и на общеизвестном смысле слова «жена». P. De Ambreggi, II senso «pieno» del Protovangelo, La Scuola Cattolica 60 (1932), 1, 277-288 основывает мариологическое толкование на грамматической особенности, состоящей в том, что по-еврейски слово «жена» с артиклем может означать «известная женщина», существующая в мыслях того, кто говорит (в данном случае Бога), но не в мыслях того, кто слушает (прародители и люди Ветхого Завета). В связи с подготовкой провозглашения догмата о Вознесении Марии, вопрос обсуждался во многих публикациях. См., в частности: L. G. Da Fonseca. L'Assunzione di Maria nella S. Scrittura, Biblica 28 (1947) 339-352; A. Bea, La S. Scrittura «ultimo fondamento» del dogma dell'Assunzione, Civ. Catt. 101 (1950) 547-561; I. Filograssi, Theologia Catholica et Assumptio B. M. V. «Gregorianum» 31 (1950) 323-360; B. Rigaux, Le femme et son lignage dans la Genese 3, 14-15 // «Revue Biblique» 61 (1954), 321-348; E. Testa, Genesi, Marietti, Torino 1969, pp. 312-314. E. Renckens, Storia primitiva e storia della salvezza, Ed. Paoline, Alba 1970, pp. 304-315.

309

A. Bea, De Pentateucho, Roma 1933, paragr. 143, p. 204. Смысл не меняется и в более традиционном переводе: «Благословен Господь Бог Симов».

310

Ср. M. Colucci, Il «Semen Abrahae» alla luce del V. e del N. T., Biblica 21 (1940) 1-27.

311

Кроме происхождения Мессии из рода Давида было ясно предсказано и его происхождение из родного города Давида – Вифлеема: Мих 5, 2.

312

См. великолепное рассуждение о видении Сына Человеческого у G. Rinaldi, Daniele, 3a ed., Marietti, Torino 1952, p. 101-105.

313

Одной из характерных черт учения ап. Павла о Церкви является то, что он смотрит на Церковь, как на истинный Израиль, законного наследника обетования, которые были даны избранному народу, происшедшему от Авраама. См. L. Cerfaux, La Théologie d'Eglise suivant saint Paul, Paris 1948, p. 3-131.

314

Ср. Откр 19, 11-16, где Христос является как воин-победитель после поражения Своих врагов, как на различных этапах всемирной истории, так и на Страшном суде.

315

Новую попытку разрешения проблемы исторического контекста пророчества об Эммануиле см. у N. Palmarini, Emmanuelis prophetia et bellum syro-efraimiticum, Verbum Domini 31 (1953) 321-334. По вопросу о том, в

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org каком смысле, буквальном или полном (ср. пар. 105), следует понимать разрешение девы от бремени (ср. G. Velia, Isaia, 7,14, e il parlo verginale del Messia // II Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1966, pp. 85-93).

316

P. Massi, Teologia del Servo di Jahvè e suoi riflessi nel Nuovo Testamento // Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica, 1966, pp. 105-135; R.J. Tournay, Servo di Yahweh, «Enciclopedia della Bibbia, Torino-Leumann 1971, vol. VI, col. 417-419; S. Virgulin, II Deuteroisaia // Problemi e prospettive di Scienze Bibliche, a cura di R. Fabris, Queriniana, Brescia 1981, pp. 224-231 (с обширной библиографией).

317

О коллективном, сверх индивидуального, характере «Раба Ягве», кроме индивидуального см. R.-J. Tournay, Les Chants du Serviteur dans la Seconde partie d'Usaie. «Rev. Bibl.» 59(1952) 355-384; 481-512.

Комментарии

1

«Магистерий» – совокупность доктринальных наставлений, исходящих от папы, епископов и Соборов (прим. ред.).

2

A. Robert, Litteraires (Genres), «Dict. de la Bible Suppl», t. V, fasc. 25 (1952), col. 408 подчеркивает социальный характер литературного жанра: «Это социальный феномен, т. е. коллективная форма мышления, ощущения, самовыражения, зависящая от типа цивилизации. /.../ Стиль предшествует деятельности индивида /.../ и даже самый творческий дух не может полностью освободиться от власти традиций».

3

Здесь и далее нумерация Псалмов соответствует Вульгате и совпадает с греческой версией, так называемым переводом Семидесяти, используемым в литургии, а также в итальянском переводе под редакцией Итальянской Епископальной конференции; в скобках указана нумерация еврейского текста, которой следуют многие современные переводы.

4

В итальянском переводе вместо слов «его дерзость» употреблено имя собственное – Раав (прим, ред.)

5

В русском синодальном переводе – «Херувима» (прим, ред.)

6

7

Перевод, используемый Гальбиати-Пьяццой: «Блаженны те, которые омывают свои одежды в крови Агнца, они будут иметь власть над деревом жизни» (прим. Ред.). G. Lambert, Lier-delier; I'expression de la totalité par l'opposition de deux contraires, «Vivre et penser» 3.e. Serie, Paris 1945,
Страница 214

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org
р. 91 -103, свидетельствует, что в литературе в таком смысле это выражение
употребляется, кроме библейского [лакуна в тексте].

8

В русском синодальном переводе – «херувим» (прим, ред.)

9

Вариант перевода, предложенный Гальбиати-Пьяццей, частично не совпадает с
русским синодальным переводом (прим, ред.)

10

Библейского вопроса.

11

Уточненный перевод Гальбиати-Пьяццы (прим. ред.).

12

Перевод Гальбиати-Пьяццы (прим. ред.)

13

В русском синодальном переводе – «о Господе» (прим, ред.)

14

Не было такого длинного дня ни прежде, ни после того (прим, перев.).

15

Русский синодальный перевод: «ибо кого любит Господь, того обличает и
благоволит к тому, как отец к сыну своему» (прим, ред.)

16

Русский синодальный перевод: «...то и другое соделал Бог для того, чтобы
человек ничего не мог сказать против Него» (прим, ред.)

17

Перевод этого стиха соответствует варианту, приводимому авторами, на
который они опираются в нижеследующих рассуждениях (прим. ред.).

18

Так переводит Вульгата: «Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл
его, доколе не придет Тот, кому он (скипетр) принадлежит; и Ему покорность
народов» (прим. ред.).

19

Русский синодальный перевод: «И будут бояться Тебя...» (прим. ред.).

20

Трудные страницы Библии. Ветхий Завет. Энрико Гальбиати, Алессандро Пьяцца filosoff.org

В русском синодальном переводе здесь и далее – «завет», а не «союз» (прим. ред.).

21

В русском синодальном переводе – «Отрок» (прим. ред.).

22

В русском синодальном переводе – «Христу» (прим. ред.).

23

«преуспевал» – в русском синодальном переводе (прим. ред.).

24

«Сделавшись подобным человекам» – в русском синодальном переводе (прим. ред.).

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!