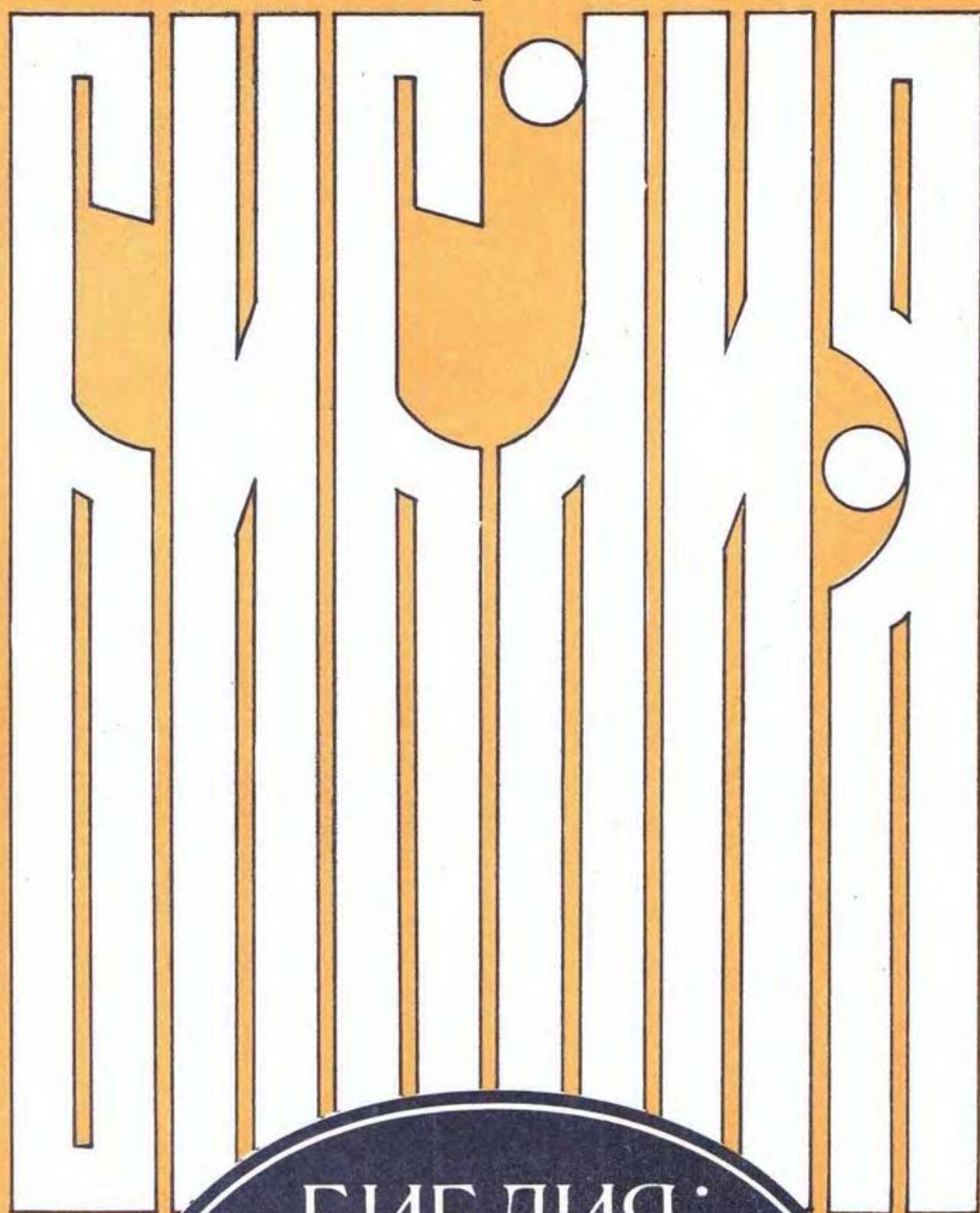


И. А. Кривелев



БИБЛИЯ:
историко-
критический
анализ

86.37

K85

Кривелев И. А.

K85 Библия: историко-критический анализ.— М. :
Политиздат, 1982.— 255 с.

Эта книга посвящена вопросу о происхождении, содержании и исторической роли Библии.

Автор ее — доктор философских наук И. А. Кривелев, анализируя библейские тексты, показывает их земное, а не божественное происхождение, развенчивает и поныне внушаемую богословами идею богооткровенности Библии.

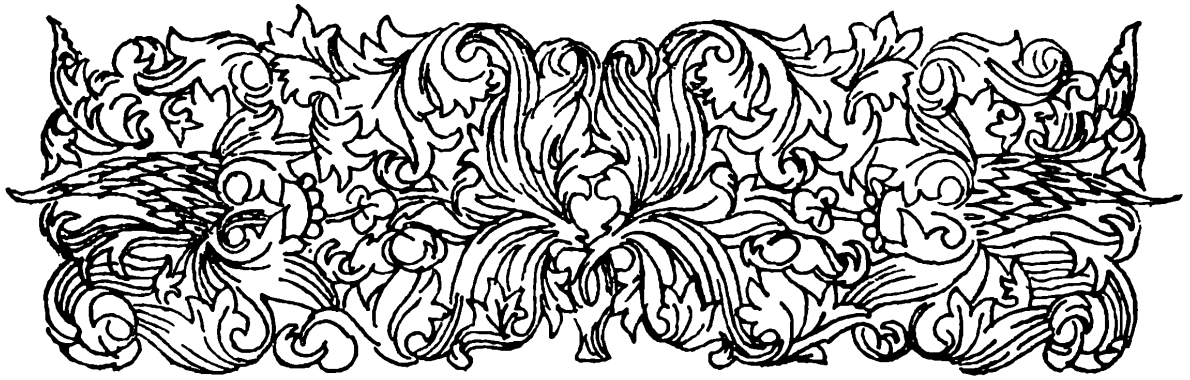
Книга рассчитана на преподавателей, пропагандистов, лекторов и на всех интересующихся проблемами научного атеизма.

К $\frac{0400000000-016}{079(02)-82}$ 245—82

86.37

293

© ПОЛИТИЗДАТ, 1982 г.



ВВЕДЕНИЕ



Состав и структура Библии

Перед нами большая, на тысяче трехстах страницах, книга под названием «Библия» и с подзаголовком «Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета». Подзаголовок раскрывает то обстоятельство, что это не цельная книга, а собрание книг. И действительно, их насчитывается немногим менее восьмидесяти. Правда, не ко всем им в одинаковой мере подходит наименование книги, ибо некоторые насчитывают всего лишь по несколько страниц, так что книгами их можно считать лишь условно.

Содержание текста, составляющего Библию, многообразно и разнородно. Написаны отдельные части его в разное время, появлялись постепенно на протяжении целого тысячелетия. Что же их объединило в том под общим названием «Библия»? Установление, именуемое в христианской церкви словом «канон». Книги, входящие в состав Библии, составляют канон, утвержденный церковью комплект христианского «священного пи-

сания», содержащий вероучение этой религии и многие тексты, используемые в богослужении. Часть этого комплекта признается священной и иудаизмом — об этом мы более подробно расскажем в дальнейшем изложении. Добавим для точности, что около десятка из указанного выше количества библейских книг не входит в канон, а составляет что-то вроде приложения к нему.

Библия делится на две неравные по объему части — Ветхий завет и Новый завет; первый занимает примерно три четверти ее объема, второй — одну четверть. Ветхий завет считается священной книгой как в иудаизме, так и в христианстве, Новый завет — только в христианстве.

Состав и текст Ветхого завета не полностью совпадают в иудаизме и в христианстве. Мы говорили выше о тех библейских книгах, которые не входят в христианский канон. В иудейской Библии их вообще нет, в православной и католической они имеются, но в православной специально обозначаются как неканонические, а в католической — как девтероканонические, что значит канонические второго разряда. Протестантские церкви в своих изданиях Библии эти книги не публикуют, к подзаголовку «Книги Священного Писания» добавляется эпитет «канонические». Помимо целых книг неканоническими считаются также некоторые отдельные главы и тексты из канонических книг.

Первые пять книг Ветхого завета составляют так называемое Пятикнижие Моисеево; церковно-синагогальная традиция приписывает их авторство мифическому Моисею, которому бог якобы открыл свой «закон» на горе Синай. В дальнейшем мы остановимся на вопросе, кто был действительным автором Пятикнижия, здесь же ограничимся указанием на то, что оно занимает первое и первенствующее по смыслу место в Ветхом завете.

За ним следуют три с лишним десятка других канонических книг. Они делятся обычно богословами на две группы: исторические книги и писания. В иудаизме это деление нашло свое выражение в том, что весь Ветхий завет именуется Танах, — три согласные в этом слове означают Тора (Пятикнижие), Небиим («пророки») и Хсубим или Ксубим («писания»). В христианской литературе книги пророков включаются в

рубрику «исторических». Если подойти более точно к классификации ветхозаветных книг, то группу «исторических» надо отделить от пророческих, ибо, действительно, в Ветхом завете имеется ряд книг, имеющих значительно большее историографическое значение, чем другие. Это книга Судей, четыре книги Царств, две книги Паралипоменон, или Хроник, книги Ездры и Неемии. Что касается пророков, то по традиции они делятся на больших и малых. К первым относятся Исаия, Иеремия, Иезекииль и Даниил, ко вторым причисляют двенадцать, называемых по именам Осии, Иоила, Амоса, Авдия и др.

Группа писаний включает в себя чрезвычайно разнородные по характеру произведения. Видимо, именно из-за того, что этой группе нельзя дать более точную общую характеристику, к ним применено такое неопределенное название, как «писания». В эту группу входят и своего рода философские трактаты (Екклесиаст, Иов), и сборник молитвенных песнопений — псалтирь, и лирико-эротическая поэма, не имеющая никакого отношения к религии и к богу, — Песнь Песней. К этой группе ветхозаветных произведений может быть применено обозначение, которое у нас обычно звучит как «и прочие» или «и другие», — то, что не вошло в общую рубрикацию.

Не следует думать, что указанные выше группы библейских книг расположены в церковных и синагогальных изданиях Библии именно в указанном выше порядке. Наша группировка — в известной мере логическая, расположение же библейских книг подчиняется церковному и синагогальному канону. При этом несколько по-разному выглядит этот порядок в христианской и иудейской Библиях. В первой, например, после книг Царств непосредственно следуют Хроники, или Паралипоменон, во второй они отнесены к самому концу Ветхого завета. На других местах в иудейской Библии находятся и Псалтирь, и книга Даниила, и ряд других. Впрочем, существенного значения этот порядок не имеет ни в том, ни в другом вариантах, ибо в основе его не лежит какой-нибудь выдержанный хронологический или логический принцип.

Как было выше сказано, православные и католические издания Библии содержат помимо тех книг, которые считаются каноническими, и неканонические:

Товит, Юдифь, Варух, Премудрости Иисуса сына Сирахова и др. Иногда в литературе эти книги именуются апокрифическими, что является ошибкой. Протестантские, в том числе баптистские, богословы и историки христианства не делают различия между неканоническими и апокрифическими книгами Ветхого завета — для них и те и другие представляют собой просто документы, не имеющие никакого отношения к христианской вере. Православные же и католическая церкви проводят здесь очень строгое различие: неканонические книги они публикуют в своих изданиях Библии, о публикации же в церковных изданиях таких апокрифических книг, как Вознесение Моисея, Енох, Юбилей, Завещание двенадцати патриархов и т. д., не может быть и речи. Само слово апокриф означает «сокровенный», «тайный». В этом названии, видимо, отразилось то обстоятельство, что апокрифические книги были в свое время запрещены для чтения христианами, так что пользоваться ими можно было только втайне.

С Новым заветом в этом отношении дело обстоит проще. Он состоит из 27 канонических книг, расположенных в принятом всеми церквами порядке: сначала идут четыре евангелия (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна), затем следует книга Деяний апостольских, 21 книга Посланий апостольских, в том числе 14, приписываемых апостолу Павлу, и, наконец, Откровение Иоанна Богослова, или Апокалипсис. Неканонических новозаветных книг не существует, апокрифических же насчитывается несколько десятков. Раньше их было еще больше, но многие не сохранились до нашего времени; другие новозаветные апокрифы сохранились только частично. Книги Нового завета не расположены по хронологическому признаку, то есть по датам их появления.

В целом Библия представляет собой собрание разнородных по содержанию, по времени своего возникновения и по литературной форме отрывков, «книг», текстов. Тем не менее идеологи христианства и иудаизма отстаивают положение о единстве Библии, как якобы цельного произведения, проникнутого общими идеями. По этому поводу католический Словарь библейского богословия пишет: «Хотя Библия состоит из целого ряда отдельных книг, в библейской речи име-

ется некое глубокое единство»¹. Это единство тут же объявляется «одним из основных данных веры». Чем же, однако, можно доказать явно противоречащее действительности утверждение о единстве того, что на самом деле является совершенно бесформенным конгломератом многообразнейших элементов? Авторы Словаря признают, что доказать это утверждение невозможно. «Единство Библии,— пишут они,— утверждается с полной достоверностью только верой, и она одна определяет его границы... Критерий дается здесь только верою»².

Почему, однако, церковь (а в отношении ветхозаветной части — и синагога) настаивает на тезисе о единстве Библии, явно и очевидно противоречащем истине? Только потому, что она ищет в ней некую вероисповедную платформу, которую можно представлять верующим в виде источника высшей истины, в виде опоры религии.

Первоначальный текст Ветхого завета был написан на древнееврейском языке (очень немногие фрагменты — на арамейском); первоначальный текст Нового завета — на древнегреческом. Есть, правда, мнение, что некоторые книги Нового завета, в частности Евангелие от Матфея, были первоначально написаны по-арамейски и лишь потом переведены на греческий, но, во всяком случае, из этих гипотетических арамейских текстов до нас не дошла ни одна строчка.

Ветхий завет был очень рано переведен на греческий язык. Этот текст именуется переводом Семидесяти, или Септуагинтой, что по-латински означает семьдесят. Основание для такого наименования заключается в легенде о происхождении этого перевода. Узнав, якобы, о существовании в Иудее «закона Моисея», египетский царь Птолемей Филадельф поручил своему придворному, еврею Аристею, организовать перевод этого «закона» на греческий. Тот отправил письмо иерусалимскому первосвященнику Елиазару с просьбой о присылке переводчиков. Прибыли 72 человека — по 6 от каждого из 12 колен израильских. Их поселили на острове Фарос, где каждый в течение

¹ Словарь библейского богословия. Брюссель, 1974, с. XI.

² Там же.

72 дней перевел в одиночку весь текст Пятикнижия; и хотя переводчики были друг от друга изолированы, все 72 текста оказались дословно совпадающими. Подложность «письма Аристее» неопровержимо доказана. На самом деле история Септуагинты — совсем другая.

В последние столетия до нашей эры в г. Александрии существовала многочисленная колония евреев. Они забыли свой язык, и их языком стал греческий, так что древнееврейский текст Ветхого завета стал для них недоступен и возникла потребность в его греческом переводе. Постепенно один за другим появлялись поэтому переводы различных ветхозаветных книг, составившие Септуагинту. Вероятно, полностью перевод был закончен лишь к началу нашей эры. Христианскими церквями Септуагинта считается столь же боговдохновенным документом, как и древнееврейский оригинал.

В конце IV в. нашей эры Библию перевел на латинский язык Иероним Блаженный. Этот перевод, получивший наименование Вульгаты («народный», «общедоступный»), постепенно завоевывал авторитет среди христианского духовенства и стал в конце концов официальным для римско-католической церкви текстом Библии, столь же «боговдохновенным», как и древнееврейский и Септуагинта. Это было подтверждено Тридентским собором католической церкви в XVI в., но в традиционный текст Иеронима при этом было внесено большое количество изменений и исправлений.

Как католическая, так и православная церкви всячески тормозили дело перевода Библии на народные языки. Тем не менее в IX в. появился славянский текст, выполненный Кириллом и Мефодием, а в дальнейшем и ряд других. Дело перевода Библии на народные языки было широко поставлено протестантскими церквями. В XIX в. все христианские церкви развернули издание Библии на разных языках, был осуществлен и русский перевод, имеющий хождение до сих пор. В настоящее время Библия переведена практически на все языки мира.

Внутреннее разделение текста библейских книг — дело сравнительно позднее. В XIII в. кардинал Стефан Лэнгтон разделил их на главы, а деление глав на стихи с нумерацией последних произвел парижский

печатник Робер Стефан лишь в 60-х годах XVI в. Это «усовершенствование» структуры Библии было в ее ветхозаветной части воспринято с некоторыми незначительными изменениями и иудаизмом.

«Книга книг»?

Христианство и его идеологи упорно держатся за Библию как за высшую духовную ценность, они не перестают восхвалять ее как «книгу книг», как эталон мудрости, красоты и благородства. И когда не хватает фактов и доказательств для такой оценки, богословы и богословствующие философы нанизывают одну за другой «возвышенные» фразы, почти не имеющие реального смысла, но звучащие таинственно и благородно. Вот, например, что писал в свое время небезызвестный православный богослов протоиерей С. Булгаков: «Библия вообще есть целый мир, она есть таинственный организм, жить в котором нам удастся только частично. Неисчерпаемость Библии коренится для нас одновременно и в божественном ее содержании, и в этой ее пестроте и многообразии, и, наконец, в нашем собственном, исторически изменяющемся, состоянии ограниченности. Библия — это вечное созвездие светил, горящее над нами в небесах, в то время как мы движемся в мире житейском, созерцая их все в неизменности, но и в новом положении для нас»¹. Эта цитата вместо конкретных, содержательных характеристик содержит лишь выпендривание и претендующие на красоту сравнения: таинственный организм, созвездия светил и т. д...

Обращает на себя внимание и явная противоречивость некоторых основных характеристик Библии, содержащихся в приведенной цитате. И, что особенно важно для современного библейского богословия, в ней умело и хитро запутывается вопрос о сочетании «вечности» и изменемости библейских образов и понятий. Они сами по себе неизменны, но для нас оказываются исторически изменяющимися. Существует ли, однако, в Библии та объективная истина, которая не зависит от нашего восприятия? И если мы не

¹ Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. Париж, 1962, с. 66.

можем ее постигнуть в ее действительном содержании, то для чего она нам нужна и не мог ли создатель сообщить нам ее в удобопонятном виде?!

Во всяком случае, церкви Библия необходима в том виде, в каком она существует. На этом сходятся не только синагога и церковь, но и различные вероисповедания и деноминации внутри христианства.

В апреле 1979 г. в ФРГ заседала «Экуменическая рабочая группа» евангелических (лютеранских.— И. К.) и католических теологов. Основным предметом обсуждения был вопрос о единстве церкви. Базой такого единства было признано евангелие как часть Библии, да и вся Библия в целом. «Единство церкви,— сказано в принятом теологами документе,— может быть только единством в евангелии»¹. Библия в целом является, как сказано по-латински, *norma normans non normata*. «Из нее проповедь и практика церкви непрерывно получают новые импульсы»². Приведенная латинская формула означает: норма нормирующая, но не нормируемая. Это значит, что Библия является последней и окончательной инстанцией истины, не зависящей в решении любой жизненной или мировоззренческой проблемы ни от какой другой инстанции, и ничто — ни разум, ни наука, ни жизненная практика людей — не могут ее, Библию, «нормировать»; все же остальное, что появляется в жизни и в человеческом духе, в частности в богословии, может именоваться *normans normata*, что значит: нормирующая и нормируемая. Кем? Библией, являющейся верховным авторитетом.

Вот как пишет о значении Библии, и в особенности Нового завета, для христианства новейшее двенадцатитомное американское издание, посвященное ее истолкованию: «Существует лишь один конечный и абсолютный авторитет для веры и жизни церкви и, следовательно, для веры и жизни каждого из ее членов: живой Христос, говорящий через духа святого»³. Авторитет Христа и Библии, подробно излагает далее автор эту концепцию, взаимно неразделимы. Известный католический автор Даниель-Роп говорит о Биб-

¹ Herder-Korrespondenz, 1979, № 6, S. 307.

² Ibidem.

³ The Interpreter's Bible (12 vv.). N. Y. Nashville, 1971, v. 1, p. 24.

лии: «Это единственная книга, абсолютно неисчерпаемая, книга бога и человека»¹. И если мы даже дерзаем заниматься ее историческим исследованием, «мы не должны забывать: прежде всего это произведение бога»².

Такие взгляды проповедуются всеми христианскими церквами. Они выражены и в наиболее авторитетных документах Московской патриархии. Отметим в этой связи наставления, которые дает православному духовенству в своих устных и печатных выступлениях московский патриарх Пимен. «Помните,— говорит он,— что без знания Библии и без усвоения ее духа пастырское душепопечение не может иметь силы. Поэтому чтение Библии и размышление над ней сделайте правилом всей своей жизни. И тогда эта святая книга будет открывать пастырю все нужное для утверждения нашей веры и для христианского воспитания пасомых»³. Заметим, что христианское воспитание пасомых включает в себя не только «утверждение в вере», но и руководство к жизни, кодекс жизненного поведения как в социальном, так и в лично-индивидуальном плане.

Библию рассматривает как свое вероисповедное знамя, как свою «книгу книг» не только христианство, но и, конечно, иудаизм, высоко оценивает ее и ислам. Для иудаизма Ветхий завет представляет собой откровение, преподанное богом Яхве евреям, а не кому иному, причем именно в этом документе зафиксированы обещания, данные богом своему «избранному народу», так же как и обязательства, взятые на себя последним перед богом. Без Торы, то есть Пятикнижия, утверждают раввины и вообще еврейские клерикалы, нет иудаизма, а без иудаизма нет еврейства. Что же касается ислама, то он усматривает в Библии подготовительную ступень к Корану, а в библейских патриархах, прежде всего Моисее (Муса) и Иисусе (Иса),— непосредственных предшественников Мохаммеда. Недаром некоторые из современных философов-идеалистов, стоящих на позициях религиозной аполо-

¹ *Daniel-Rops*. Que est ce que la Bible. Paris, 1955, p. 7.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Пимен* Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. 1957—1977. Издание Московской патриархии. М., 1977, с. 375.

гетики, превозносят Библию как фундамент всех трех наиболее влиятельных в мире религий, составляющих якобы базу духовной жизни всего общества. К. Ясперс, например, рассматривает все их как «библейские религии»¹.

В своем стремлении превознести значение Библии ее апологеты не ограничиваются сферой религии.

Католический богослов Даниель-Роп утверждает, что она есть «база нашей цивилизации»². К. Ясперс заявляет, что «Библия и библейская религия есть источник нашего философствования, постоянный ориентир и источник не подлежащих замене истин»³. Здесь уже дело не ограничивается рамками религии, речь идет о всей умственной жизни человека и человечества, о всех духовных и социальных ценностях. Претензии поистине безграничные.

В буржуазных странах, даже там, где церковь формально отделена от государства, Библия фигурирует в различных областях общественной жизни и быта чрезвычайно широко. Президент Соединенных Штатов приносит присягу не иначе как положив руку на Библию. Таким же образом принимается присяга от свидетелей и в суде. Широчайшим образом распространяется и рекламируется «книга книг» не только книжными магазинами и библиотеками, но и в отелях, в штаб-квартирах политических партий, в магазинах самых разнообразных профилей и назначений. Соответственно и издается она многомиллионными тиражами на самых разных языках. К декабрю 1978 г. Библия была переведена на 1659 разных языков и наречий⁴. Очень уж стараются духовные пастыри распространить библейское руководство жизнью людей на все племена и народы земли!

Огромное количество богословов, историков церковных и светских, философов, историков литературы непрестанно трудится над библейской тематикой. За один лишь 1975 г. была издана в разных странах 8031 работа по исследованию Библии, имеются в виду

¹ *Jaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1952.*

² *Daniel-Rops. Que est ce que la Bible, p. 7.*

³ *Jaspers K. Der philosophische Glaube, S. 89.*

⁴ *Bulletin of United Bible Societies. Stuttgart, 1979, 1—2 Quart, p. 139.*

и книги и статьи¹. Только библиографических периодических изданий по библейской тематике в мире насчитывается 52. Необходимо отметить, что среди этой массы литературы имеются издания не только апологетического богословского характера, но и серьезные научные труды исторического, историко-литературного и критического порядка. Из самого же факта такого колоссального размаха библеистических публикаций следует сделать вывод о том, что и в современную эпоху Библия не утратила своей общественной значимости. Другое дело, какого характера эта значимость, какую роль в жизни людей нашего времени играет эта книга, каково ее содержание и происхождение.

Два возможных подхода к научному анализу библейских книг

Даже в том виде, какой придало Библии синагогальное и церковное редактирование, в ней содержится ряд произведений древнего фольклора — народного творчества ряда древних племен и народов Переднего Востока. В течение целой тысячи лет подобная продукция накапливалась сначала в памяти людей, а потом фиксировалась в различных рукописях, постепенно пополняя общую фольклорную сокровищницу. По своему жанру это были произведения самого различного рода — сказки, новеллы, мифы, песни траурные, победные, празднично-культовые, сборники притч и афоризмов, тексты заклинаний. В них не могла не отражаться вся жизнь людей того времени: события общественной жизни, наиболее существенные происшествия семейной и личной жизни отдельных людей, быт и нравы того времени, социальные отношения, перипетии классовой борьбы (с того времени, как общество разделилось на классы), войны между государствами, племенами и объединениями племен, межплеменные и международные отношения. Главное же, как и во всяком произведении человеческого духа, составляли отношения между людьми: любовь и ненависть, сотрудничество и борьба, находившие свое отражение в социальной психологии, в массовых и индивидуаль-

¹ Elenchus Bibliographicus Biblicus. Rome, 1976, v. 57.

ных эмоциях, в горе и радости, в благоговении и страхе.

Вся эта сумма проявлений человеческого сознания,— как всегда, общественного и, как всегда, личного — в те времена не могла найти другой идеологической формы своего выражения, кроме религиозной. Выражаясь словами Энгельса, сказанными, правда, по поводу другой исторической эпохи, но сохраняющими свою силу и для данной, чувства масс были вскормлены религиозной пищей. Взаимные отношения людей оказывались опосредствованными через их отношения с богами и другими сверхъестественными существами и силами. Вся жизнь людей того времени — общественная и личная, производственная, политическая, семейно-бытовая — находила свое отражение в произведениях фольклора, отражение фантастическое, причудливо преломленное сквозь призму религиозно-мистического восприятия мира сознанием людей того времени. Все категории и формы общественного сознания, будь то наука и искусство, мораль и право, политические взгляды и трактовка семейных отношений, все предстает перед нами в фольклоре того времени как религиозно-фантастическое отражение реальных ситуаций и отношений.

Сказанное относится не только к библейским книгам. История культуры сохранила нам большое количество фольклорно-эпических сводов и отдельных произведений, созданных различными народами и племенами: древнеиндийские Веды, гомеровский эпос, исландские саги и Эдду, Махабхарату и Рамайяну, Калевалу и нартский эпос. По своему объему и тематическому охвату, по хронологическим рамкам, по богатству и разнообразию материала, по художественным достоинствам Библия занимает среди них отнюдь не последнее место. Свод произведений древнего фольклора, именуемый Библией, представляет собой важное историко-культурное явление, заслуживающее внимательного и заинтересованного исследования.

В библейских книгах нашли свое освещение факты и события, относящиеся преимущественно к истории древних евреев, а также ряда других народов древнего Средиземноморья. Это освещение, конечно, деформировано, искажено религиозно-мистическим флером, так что нельзя принимать за истину все, что рассказы-

вается в Библии об исторических событиях. И все же действительность не могла не найти отражения в библейских сообщениях. Социальные и национальные столкновения, войны и мирные соглашения, деятельность царей, полководцев и законодателей, их взаимоотношения — все это отразилось в повествованиях разных книг Библии. И хотя отражение это фантастическим образом извращено, хотя оно, как правило, тенденциозно и в религиозном, и в националистическом планах, свою ценность, притом очень большую, оно имеет. Историк древности не может поэтому проходить мимо тех данных, которые он находит в библейских книгах. Он должен использовать их как исторический источник, учитывая специфический религиозный характер содержащихся в них повествований и их националистическую тенденциозность. Само собой разумеется, что он использует при этом все применяемые историографией приемы критики источников.

О критике Библии в данном плане можно говорить лишь в смысле аналитическом, имея в виду изучение историческое, фольклористическое, то есть, по существу, историко-литературное, лингвистическое — в плане сравнительно-исторического языкознания. Большой интерес имеет анализ Библии в связи с историей общественной мысли древних народов. Здесь мы все время имеем в виду критику в ее академическом плане, в том первом смысле, который придается этому термину Толковым словарем русского языка: «Обсуждение, рассмотрение, исследование чего-нибудь». Такая всесторонняя критика Библии является благодарной задачей научной дисциплины, именуемой библеистикой, или библейской критикой.

Можем ли мы, однако, ограничиваться такого рода критикой Библии? Нет, для нас этого недостаточно.

Сравнивая Библию с другими фольклорно-эпическими сводами древности и религиозными документами, нельзя не видеть того, что в одном отношении она стоит совершенно особняком: те потеряли свое актуально-идеологическое значение, она его сохранила. Надо полагать, что сейчас в мире не найдется людей, которые верили бы в реальное существование богов Олимпа или сверхъестественных существ Калевалы или нартского эпоса. Было бы, вероятно, смешно, если бы сейчас кто-либо стал убеждать современного чело-

века в том, что никакого Зевса на горе Олимп не существует.

С Библией положение совсем иное. Еще многие миллионы людей во всем мире, в частности в нашей стране, рассматривают ее как священную книгу и считают, что ее повествования содержат истину во всем, чего бы они ни касались.

Перед нами не просто фольклорно-литературный памятник, а вероисповедный и богослужебный документ двух религий, играющих немалую роль в современной идеологической борьбе, в борьбе религиозно-мистического и научно-материалистического мировоззрений. И поскольку в современном мире еще многие люди усматривают в Библии непогрешимый источник истины, продукт божественного откровения, даже руководство к жизни и источник морали, личной и общественной, она является действующим идеологическим документом, используемым церковью и синагогой в их интересах и в интересах тех социальных сил, которые стоят за ними. Поэтому исследование Библии имеет актуальное идеологическое значение.

Нам приходится вступать с Библией в прямую полемику, хотя на первый взгляд такая полемика может показаться странной. В самом деле, зачем теперь, в конце XX в., спорить с представлениями и учениями, которые возникли и существовали две-три тысячи лет тому назад? Ведь само собой разумеется, что за это время человечество ушло далеко вперед во всех областях жизни, в частности и в области духовной культуры! И нам-де надо не опровергать взгляды людей периода детства человеческого рода, а лишь изучать их в историческом плане. Однако, поскольку эти взгляды проповедуются современному человеку как истинные, приходится заниматься их критикой не только в смысле исследования их происхождения и исторического бытования, а и в смысле прямого опровержения соответствующих представлений.

Само собой разумеется, что, прежде чем опровергать что-либо, надо подлежащее опровержению содержание изложить. В данном случае эта задача осложняется рядом обстоятельств.

Мы уже говорили о чрезвычайной пестроте и разнообразии материала Библии. Можно ли найти здесь какие-то основные сквозные линии, пронизывающие

все изложение? В общем можно, хотя при этом не обойтись без отвлечения от многих, иногда даже важных и существенных деталей. Такие сквозные линии оказываются реальными потому, что в течение веков первого тысячелетия до н. э. некоторые черты, характерные для мировоззренческих представлений народов Переднего Востока, в частности евреев, не претерпели коренных изменений, что в меньшей мере относится к той их стороне, которая касается общественных явлений и вопроса об исторических судьбах людей и народов. Здесь сам ход истории и ее события, классовая борьба и происходившие этнические процессы вносили в общественное сознание все новый материал, новые идеи и лозунги. «Сквозные линии», о которых выше было сказано, претерпевали серьезную эволюцию, которая, разумеется, нашла отражение в библейских книгах. Проследить ее — интересная задача.

Особая трудность изложения содержания Библии заключается в том, что ее иудейские и христианские толкователи (экзегеты) нашего времени дают весьма многообразные объяснения ее текста, вкладывая в него самый различный смысл, чаще всего не совпадающий с тем, о котором текст прямо гласит. На данной стадии нашего изложения освещение их не входит в нашу задачу, мы вернемся к ним в дальнейшем. Здесь мы будем излагать содержание библейских книг, не обращаясь к его толкованию церковно-синагогальными библеистами, в том числе и современными.





I. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ БИБЛИИ. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ



т

течение столетий историки разных стран Европы — среди них были и профессиональные богословы — занимались исследованием истории Библии. Существует даже специальная научная дисциплина, выдвинувшая ряд крупнейших ученых, — историческая библейская критика. Историки-библеисты привлекли к исследованию колоссальное количество исторических, в частности археологических, историко-литературных и прочих, источников.

Изучая историю ветхозаветного текста, исследователи установили наличие в нем помимо оригинального содержания, корнящегося в самой истории древних евреев, следов внешних влияний со стороны соседних народов, в частности Египта и Месопотамии. Одно время библейская критика чрезмерно увлекалась поисками в тексте Библии всяческих заимствований из эпоса соответствующих народов, так что доходила чуть не до отрицания оригинальности Ветхого завета в целом¹.

¹ Такая концепция в особо вульгарной форме выражена в книге американского автора Ллойда Грехема (*Graham L. Deceptions and Myths of the*

Это, конечно, неправильная установка. Действительно, в некоторых сюжетах аналогии прослеживаются с достаточной убедительностью (искушение Иосифа женой Пентефрия, потоп и др.). Их можно объяснить, однако, не только прямым заимствованием, но и параллельным формированием в условиях относительно одинаковой географической и социально-исторической обстановки, а также взаимовлияниями.

Мы рассмотрим основные итоги исследований в этой области по двум основным разделам Библии — Ветхому и Новому заветам.

Церковно-синагогальная концепция истории Ветхого завета и ее крушение

Церковное учение о происхождении основных книг Ветхого завета так сформулировано в современном католическом Словаре библейского богословия: «По схематическому представлению, унаследованному церковью от древнего иудейства, считалось, что все Пятикнижие написано Моисеем; все псалмы приписывались Давиду, книги Премудрости — Соломону, все 66 глав книги Исаии — одному-единственному пророку VIII века»¹. Талмудический трактат «Баба Батра» следующим образом излагает взгляды иудаизма по поводу авторства книг Ветхого завета: «Моисей написал свою книгу (Пятикнижие) и отдел о Валааме и Иова, Иисус Навин написал свою книгу и восемь стихов закона. Самуил написал свою книгу и книги Су-

Bible. N.-Y., 1975). Приведем характерную выдержку из нее: «Библия не есть «слово божие», она украдена из языческих источников. Ее рай, Адам и Ева взяты из вавилонских сказаний; ее потоп есть конспект из почти четырех повествований о потопе. Ее ковчег и Арарат имеют свои эквиваленты в множестве мифов о потопе; даже имена Ноевых сыновей скопированы, так же как жертвоприношение Исаака, суд Соломона и история Самсона с колоннами; ее Моисей скопирован с сирийских мифов, его законы — по кодексу Хаммурапи. Их мессия происходит от египетского Махди, ряд стихов является дословной копией египетских папирусов». Сплошную «кражу» усматривает Грехем и в Новом завете: «Между Иисусом и египетским Гором найдено 127 аналогий, между Христом и Кришной — сотни. Как может быть Библия откровением евреев?» (с. 7). Само собой разумеется, что мы не разделяем эту точку зрения; безусловно справедливо в приведенной цитате только заявление о том, что Библия не есть слово божие.

¹ Словарь библейского богословия, с. XI.

дей и Руфь. Давид написал Псалмы при содействии десяти старейшин, и т. п. Иеремия написал свою книгу, книги Царств и Плач. Иезекииль и его собраты написали Исаию, Притчи, Песнь Песней, Екклесиаст. Мужики Великой Синагоги написали Иезекииля, двенадцать пророков, Даниила и Ездру. Ездра написал свою книгу и родословия в Паралипоменон до своего времени»¹.

Такого рода взгляды, считавшиеся незыблемыми, в свете исследований, которые велись библистами, начиная со Спинозы (1632—1677), оказались полностью ниспровергнутыми. Цитированный выше Словарь библейского богословия к приведенным словам тут же добавляет: «Теперь мы знаем, что это было упрощение». Сказано чересчур, так сказать, скромно — это было не упрощение, а заблуждение. Существенно, однако, что церковный автор вынужден признать несостоятельность церковного учения в данном вопросе.

В отношении Пятикнижия оно заключается в том, что не то в XV, не то в XIII в. до н. э. Моисей написал все «его» пять книг, причем некоторые намеки в них дают понять, что чуть ли не сам бог собственными перстами начертал весь их текст.

По церковно-синагогальной традиции предполагалось, что здесь освещен первоначальный этап истории евреев, легший в основу всего того, что в дальнейшем происходило по плану Яхве с избранным им народом. В Пятикнижии дан «закон», преподанный богом народу Израиля через Моисея, с тем чтобы во всей своей дальнейшей истории евреи руководствовались его предписаниями. Последние очень разнообразны и распространяются на все области жизни и быта — на жизнь общественную и семейную, хозяйственную и духовную и, в особенности, на область культа. Здесь предусмотрены все детали служения богу Яхве: где и как может происходить это служение, кто должен отправлять его, какие жертвоприношения должны практиковаться и по каким случаям общественной и личной жизни. Предусмотрено существование специального жреческого сословия левитов. Огромное количество предписаний «закона» касается чистой и нечистой пищи, допустимого и недопустимого рациона в будни и праздники. Под-

¹ Цит. по: Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет. М., 1916, т. 1, с. 52.

робно рассказывается об устройстве основного богослужебного помещения — скинии (шатра) и ковчега, который должен в ней находиться, светильника, лампад, золотого жертвенника, завесы у входа, брусьев и столбов, колец и покрова и т. д., очень подробно описывается облачение священников и первосвященника во время богослужения. Содержатся в «законе» и некоторые важные социальные установления, например о субботних и юбилейных годах: каждый седьмой год должен считаться субботним, когда отдых дается не только людям, но и полям, и виноградникам — они не должны обрабатываться. А когда пройдет семь субботних годов, то пятидесятый объявляется юбилейным. Последний ознаменовывается «свободой на земле всем жителям ее», рабы отпускаются на волю.

Все эти многочисленные и многообразные установления содержатся в разных книгах Пятикнижия, из них состоит почти вся книга Левит, ими заполнено Второзаконие, немалое их количество имеется и в книгах Исход и Числа. В ряде случаев они противоречат одно другому, причем не видно никаких следов работы редактора или кодификатора по устранению этих противоречий. Уже отсюда можно догадываться, что перед нами различные источники, более или менее механически соединенные. Об этом разговор будет впереди, пока же мы обратим внимание на другую, в данной связи интересующую нас сторону дела.

Если израильский народ вошел в историю, заранее оснащенный всем духовным богатством, преподанным ему богом через Моисея непосредственно вслед за его исходом из Египта, то есть за сорок лет до вступления в землю обетованную, то в дальнейшем ему ничего больше не оставалось, как в этой земле следовать всем предписаниям, зафиксированным в «законе». Вся последующая жизнь евреев в Ханаане должна была, видимо, соответствовать установлениям Пятикнижия, весь жизненный уклад людей должен был бы отражать порядки, зафиксированные в Пятикнижии. Но ученые, изучающие историю Древнего Израиля, отмечают то кажущееся почти невероятным положение, что все дальнейшие книги Ветхого завета — Судей, Царств, ряд книг пророков до Иеремии — фактически ничего не знают об установлениях Пятикнижия, и в частности о его законодательстве. Автор одной из работ, посвя-

щенных итогам библеистических исследований, с удивлением вопрошает: «Где же следы этого законодательства? Где первосвященник, высший носитель культа Иагве, где священники, сыны Аарона, и левиты, низшие священнослужители, где День прощения и День трубного звука, где сложные праздничные и ежедневные жертвоприношения, юбилейный и субботный годы? Где отделенность священников от «мирян», их сложная иерархия, их прочное сословное устройство с обеспеченными доходами?»¹. Предпринимались разные попытки как-нибудь объяснить столь странное положение.

Может быть, книги Пятикнижия были затеряны? Это невероятно, ибо если они даже существовали в одном экземпляре, что само по себе не очень правдоподобно, то многие их элементы не могли не сохраняться в устной традиции, которая вообще была в те времена более распространенной формой хранения и передачи содержания духовной культуры, чем письменные документы. Может быть, они находились в забвении или были намеренно кем-то скрыты сразу после поселения израильтян в Ханаане? И это совершенно неправдоподобно. Невозможно представить себе, что весь народ, в том числе сословие жрецов, мог забыть документы, регулирующие именем бога всю жизнь людей. Что же касается возможности намеренного сокрытия, то она абсолютно невероятна. Все установления Пятикнижия или подавляющее большинство их были выгодны жрецам, ранним пророкам (не писавшим, а лишь говорившим и шаманствовавшим) да и вообще сильным мира сего — родовым старейшинам, «судьям», а потом и царям. Никакого смысла для них скрывать священные книги, если бы они к этому времени существовали, не было. Наоборот, их бы следовало выдумать, не будь их. В какой-то мере это и было потом сделано, как мы увидим в ходе дальнейшего изложения.

Остается одно решение проблемы: в то время, к которому относятся «исторические» книги Ветхого завета и большая часть пророческих книг, Пятикнижия еще не было, и, стало быть, его происхождение — весьма позднее. Его надо датировать целым тысячелетием

¹ Соловейчик М. Основные проблемы библейской науки. СПб., 1913, с. 44.

позже, чем это делали до сих пор синагога и церковь. Моисей в качестве автора Пятикнижия отпадает, так же как и Иисус Навин в качестве автора книги, названной его именем.

Еще совсем недавно церковные авторы категорически отвергали выводы исторической библейской критики о том, что Моисея нельзя считать автором Пятикнижия. Французский католический автор прошлого века Ф. Вигуру на протяжении десятков страниц polemизует с исследователями-библеистами и всякими правдами и неправдами пытается опровергнуть их аргументацию. Он неустанно твердит, что не кто иной, как Моисей, является автором приписывавшихся ему книг¹. Такие же взгляды выражает русский богослов С. С. Глаголев в своем предисловии к соответствующей главе двухтомной «Истории религии», изданной Шантепи де ля Соссеем и переведенной на русский язык; задачей предисловия было «обезвредить» те опасные для христианства выводы, которые свидетельствуют против Моисея как автора Пятикнижия². Не менее рьяно отстаивал это авторство дореволюционный православный богослов А. П. Лопухин, начисто отвергавший все «домыслы отрицательной критики»³. Все они, однако, не могли не признать, что в этой критике есть такие аргументы, с которыми нельзя не считаться,— они бросаются в глаза.

Вот, например, в Пятикнижии рассказывается, как умирал Моисей и как до сих пор никто не знает, где он был похоронен (Второзаконие, 34). Не мог же человек рассказывать о себе такие вещи! Придумывается объяснение: эту главу приписал впоследствии Иисус Навин. А как быть с тем, что о Моисее все время говорится в третьем лице и что ему выдаются в тексте самые хвалебные характеристики, вроде того, что он «был кротчайшим из людей»? И на это можно найти ответ: в третьем лице говорить о себе было тогда в обычае, а комплименты в свой адрес — что делать, слабость человеческая... И все-таки раньше или позже прихо-

¹ См.: Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет, т. 1, с. 342—385.

² См.: Шантепи де ля Соссей Д. П. Иллюстрированная история религий. М., 1899, т. 1, с. 330—347.

³ Лопухин А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий завет. СПб., 1889, т. 1, с. 19—31.

дится уступать очевидности. Все меньше теперь остается богословов, утверждающих, что автором Пятикнижия был Моисей.

Хотя в большинстве церковных изданий Библии еще фигурирует обозначение Пятикнижия Моисеева, теперь первые пять книг Ветхого завета все чаще оказываются поименованными своими отдельными названиями — Бытие, Исход и т. д., без их нумерации в качестве «Первой книги Моисеевой», «Второй книги Моисеевой» и т. д. Таковы испанское, польское, а также английское издания Библии. В некоторых из них имеются примечания, выражающие, по существу, капитуляцию церковников перед несомненным фактом, установленным библейской критикой.

Так, например, польское издание Библии в специальном примечании ставит вопрос: «Моисей ли написал книгу Бытие так, как мы ее сегодня знаем?» И если раньше в таких случаях богословы всегда отвечали на этот вопрос безоговорочно утвердительно, то в данном случае следует ответ половинчатый: «Моисей участвовал в этом», а дальше следует заявление, еще больше ослабляющее значение этой уклончивой формулы: «Имея в виду следы позднейших дополнений... а также следы по меньшей мере двукратного редактирования некоторых текстов (например, сообщения о потопе в главах 6—9), надо считать, что окончательную форму книга приобрела после Моисея»¹. То же мнение высказывает автор и относительно книги Числа. Он признает, правда, что «многие ее тексты могли принадлежать Моисею и, по меньшей мере, относятся к его времени». Такое заявление явно продиктовано соображениями перестраховки, тем более что общий вывод следует такой: «Литературный исторический анализ показывает, что многие люди в разное время работали над этой книгой»².

От гипотезы о Моисеевом авторстве Пятикнижия отказывается и Словарь библейского богословия. О них, как и о других библейских книгах, он говорит, что они «могли сложиться только в сравнительно позднюю эпоху, уже после установления монархии Давида. Все более ранние эпохи — времена патриархов, Моисея

¹ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Poznań, 1965, s. 22.

² Ibidem.

сея, обоснования евреев Израиля в Ханаане, Судей и царствования Саула — относятся к периоду устного предания»¹. Существовали, правда, отдельные письменные тексты более древнего происхождения, но они либо не дошли до нас, либо были уже позже включены в различные места существующих теперь книг.

Вполне категорически высказывается на этот счет Голландский катехизис: «Эти пять произведений (вместе именуемые Законом, или Пятикнижием) по традиции приписывались Моисею. Это, конечно, не означает, что он в действительности их написал, а свидетельствует лишь о том, что он был в основании нашего законодательства выдающейся фигурой»². Историчность самой персоны Моисея катехизис, таким образом, не отрицает, но полностью отказывает ему в авторстве Пятикнижия. Интересно, что комиссия кардиналов, ревидовавшая катехизис, в данном пункте не предложила никаких исправлений.

Примечательна позиция иудейского богослова С. Кохона. «Критическое исследование,— признает он,— разрушило веру в то, что Пятикнижие было сверхъестественным путем сообщено Моисею на Синае... и показало его как многосотлетний продукт израильского народного творчества... Изображение самого Моисея в Пятикнижии является скорей выражением идеальной трактовки, чем изображением исторической фигуры... В свете исторического и сравнительного исследования религии уникальность и верховное достоинство Моисея потеряли свое догматическое значение»³.

Так теперь даже весьма влиятельные церковные инстанции вынуждены признавать некоторые существенные выводы научной библеистики, в частности то, что Пятикнижие не является произведением Моисея. Стало быть, и вся «история» с пребыванием Моисея на Синае и с получением им Закона из рук самого бога — миф? Да, деваться некуда...

Так кто же, если не Моисей, написал Пятикнижие и когда это было сделано? Чтобы ответить на этот вопрос, понадобилось не одно столетие.

¹ Словарь библейского богословия, с. XVIII.

² Glaubensverkündigung für Erwachsene. Freiburg, 1970, S. 54.

³ Cohon S. S. Jüdisch Theologie. Asen, 1971, p. 132.

Исследователем, заложившим основы современной библеистики, по праву считается знаменитый философ Барух Спиноза. В дальнейшем его дело продолжали такие крупные ученые, как француз Жан Астриук (1684—1766), немцы В. М. де Ветте (1780—1849), К. Г. Граф (1815—1869), Г. Гупфельд (1796—1866), Э. Рейсс (1804—1891) и особенно Ю. Велльгаузен (1844—1918), голландец А. Кюэнен (1828—1891). Они пришли к единому мнению, которое в основных своих положениях остается неизменным и в наше время. В кратких чертах мы его ниже изложим.

Наиболее древние фрагменты ветхозаветного текста относятся еще к доцарскому периоду¹. Песнь

¹ До первого тысячелетия до н. э. длится так называемый доцарский период, которому в социально-экономическом плане соответствовала эпоха разложения первобытнообщинной формации и возникновения классового общества. Этот процесс затянулся на ряд столетий, в течение которых возникали и распадались государства, шла классовая борьба между обезземеливаемыми и закабаляемыми общинниками и утвердившимися на вершине общественной пирамиды рабовладельцами и жрецами. Около 1020 г. в Палестине возникло Иудейское царство, существовавшее до 933 г. (все даты указываются здесь ориентировочно). После смерти царя Соломона государство раскололось на два: южное — Иудея и северное — Израиль. Отношения между ними на всем протяжении истории их существования были напряженными.

Судьбы этих двух древнееврейских государств были неодинаковыми. Израиль около 722 г. был покорен ассирийцами во главе с царем Саргоном II, значительная часть его населения была угнана в ассирийский плен, и на его место явились новые насельники из внутренних областей Ассирии. Страна потеряла свою еврейскую этническую специфичность, и ее жители стали именоваться самарянами. В религиозном отношении они вскоре примкнули к почитателям Яхве, хотя коренные евреи их своими единоверцами не признавали.

Иудея сохраняла свою государственную самостоятельность еще в течение более столетия. Лишь в 587 г. она была полностью покорена вавилонским царем Навуходоносором и верхушка ее населения была угнана в плен. Примерно через полстолетия персидский царь Кир, разгромивший вавилонскую державу, отпустил иудеев из плена, и часть их в составе нескольких десятков тысяч человек вернулась на родину. Там вскоре с разрешения новых властителей было предпринято строительство Иерусалимского храма вместо того, который был разрушен Навуходоносором. Период с конца VI в. условно именуется в историографии эпохой второго храма. В течение всего этого времени, за исключением периода 167—163 гг. до н. э., государственная самостоятельность евреев не восстанавливалась.

Деворы из книги Судей (гл. 5) и притча Иофама из той же книги (гл. 9), вероятно, существовали еще в устной традиции, восходящей к XIII в. до н. э. Ряд других фрагментов ветхозаветного повествования, прежде чем быть зафиксированными в письменных документах, также существовали в более ранней устной традиции. К периоду объединенного царства относятся, например, песнь Давида на смерть Саула и Ионафана (II Царств, 1), песнь Давида на смерть Авенира (II Царств, 3), притча Нафана (II Царств, 12), слово Соломона при освящении храма (III Царств, 8). Вероятно, история царствования Саула и Давида, а также рассказы о деятельности и героических подвигах «судей» также бытовали в устной традиции до их письменной фиксации. Несколько раз упоминаются в Ветхом завете не дошедшие до нас письменные источники: «Книга войн Яхве», «Книга Доблестного»; последнее название, возможно, звучало, как «Книга Песен» (древнееврейское обозначение ее названия может расшифровываться двояко). И наконец, только в период существования отдельных царств, то есть, видимо, не раньше IX в., появился первый письменный документ, вошедший потом в состав «Пятикнижия Моисеева».

В царствование Давида появились придворные писцы, ведшие летописи и всяческую государственную документацию. После постройки Иерусалимского храма при царе Соломоне их деятельность была сосредоточена в храме и получила особо важное не только государственное, но и религиозное значение: началась запись тех преданий, мифов, песен, которые до сих пор хранились в устной традиции и передавались из поколения в поколение, а потом вошли в состав книг Ветхого завета. Сначала это были отдельные документы, зафиксированные разными писцами, имевшие каждый самостоятельное хождение и лишь впоследствии объединенные в рамки тех книг Пятикнижия, которые были приписаны Моисею.

Перед историками Библии стояла задача — различить и выделить эти первоначальные отдельные документы-источники. Ключом к выделению первых из них явилось наблюдение французского библеиста Жана Астрюка над тем, как в первых книгах Ветхого завета именуется бог.

Когда читаешь Ветхий завет в русском синодальном переводе, то обращаешь внимание на то, что в одних случаях говорится о боге, в других — о господе, в третьих эти названия соединены вместе в формуле господь бог. В переводах на другие новые языки это выглядит так: в немецком — Gott и Herr Gott; в английском — God и Lord; во французском — Dieu и L'Eternel (Вечный); в испанском — Dios и Señor. Но в древнееврейском подлиннике Ветхого завета мы находим нечто совсем иное. Там в первой главе книги Бытие речь идет об элохим, с четвертого стиха второй главы начинает фигурировать имя Яхве, потом на протяжении почти всего Ветхого завета называется то первый, то второй, то оба сразу. Из этого был сделан вывод, что в Пятикнижии соединены два разных источника: автором одного из них был поклонник богов-элохим, автором другого — почитатель одного из элохим по имени Яхве.

С каждым из этих обозначений бога в Пятикнижии нередко связывается особое повествование, независимое от параллельного, но перемешанное с ним в тексте.

Так, например, рассказывается история продажи Иосифа его братьями в рабство. Тут же рядом в одной фразе говорится о Яхве, в другой — об элохим. А если выписать отдельно те и другие, то получатся два независимых рассказа. Особенно ярок в этом отношении пример с легендой о всемирном потопе.

В шестой главе книги Бытие начинается повествование о нем. Вплоть до восьмого стиха включительно идет связный рассказ, объясняющий, почему Яхве решил утопить род человеческий. Кончается этот текст заявлением о том, что «Ной... обрел благодать пред очами Яхве». Следующий стих, довольно логично связанный с предыдущим изложением, начинает кусок текста, в котором о Яхве нет и речи, — до конца главы фигурирует элохим. С седьмой главы повествование опять связывается с Яхве и продолжается в таком виде до девятого стиха, где снова речь идет об элохим. Дальше оно оперирует попеременно именами то Яхве, то элохим. Если разделить тексты, связанные с Яхве и элохим, то получится два отдельных повествования, каждое из которых само по себе последовательно и цельно.

Очевидно, вначале существовали параллельные тексты, которые потом были соединены, притом в некоторых случаях это было сделано осмысленно и связно, а в других — непродуманно и механически, так что в содержании образовались противоречия. Это особенно заметно в тех случаях, когда параллельные тексты соединяются не отдельными стихами и их фрагментами, а целыми главами. Показательным примером здесь является история сотворения мира, изложенная в первых главах книги Бытие.

Первая глава и первые три стиха второй главы повествуют о том, как элохим творил вселенную. С четвертого стиха второй главы идет рассказ о том, как это же дело было выполнено Яхве-элохим (господом богом). Перед нами два различных повествования, в общем и в деталях противоречащих одно другому. В первом из них, например, человек был сотворен только на шестой день, притом сразу мужчина и женщина: «Мужчину и женщину сотворил их» (Бытие, 1:27). По второму варианту человек был создан первым из всех живых существ и именно в мужской ипостаси, так что подругу ему пришлось потом изготавливать отдельно из ребра его. Наличие двух вариантов творения, притом противоречащих один другому, можно объяснить только тем, что они взяты из двух разных независимых источников.

Очевидно, дело происходило следующим образом. Когда царство Соломона распалось и развернулась не только политическая, но и религиозно-идеологическая борьба между двумя еврейскими государствами, для Иудеи приобрело особо актуальное значение освещение истории евреев в духе, возвеличивающем племя Иуды — именно оно играло главную роль в южном царстве. В порядке реализации этой политико-идеологической потребности и был записан храмовыми писцами под руководством жрецов или даже под их диктовку документ, освещающий историю мира и роль в ней избранного народа с упором на особое значение племени Иуды и его царей. Бог этого племени называется собственным именем Яхве, и сам документ получил в библеистике наименование Яхвиста, он обозначается в литературе символом J, начальной буквой имени Jahwe. В противовес этому документу другое еврейское государство, Израиль, через несколько

десятилетий создало свой религиозный и исторический документ. Так как в нем речь идет о деяниях не бога Яхве, а богов-элохим, то он именуется в историографии Библии Элохистом и обозначается символом Е, начальной буквой слова Elohim.

В середине XIX в. немецкий библеист Г. Гупфельд расчленил этот источник на два, из которых за одним была оставлена прежняя датировка, с другим вопрос был решен по-новому. Этот второй Элохист был отнесен по своему происхождению к значительно более позднему времени, а именно к периоду вавилонского плена и даже после него (VI—V вв. до н. э.). О характере и истории появления этого документа будет сказано в дальнейшем, здесь ограничимся тем, что назовем его так, как он именуется в библеистике — Жреческий кодекс, или Р (от немецкого слова *Priestercode*x).

Сравнение Яхвиста с первым Элохистом показывает различие не только в именах бога, но и в общей направленности текста. Яхве считался ранее племенным богом Иуды, поэтому в документе, выражавшем идеологию отколовшихся от племени Иуды племен, избегали называть бога этим именем и вместо него стали применять старинное название элохим, означавшее даже не бога, а богов (множественное число). Да и по своему содержанию Элохист кое в чем отличался от Яхвиста: особо важную роль играл в нем Иосиф, считавшийся родоначальником североизраильских племен Ефрема и Манассии, а основные события происходят у Бетеля, Сихема и других городов, расположенных на севере.

Важнейшим событием в истории Библии было появление Второзакония. Это, пожалуй, единственный ветхозаветный источник, время появления которого и обстоятельства, с которыми оно связано, известны довольно точно.

В IV книге Царств рассказывается, как на восемнадцатом году царствования Иосии (то есть в 621 или в 622 г. до н. э.) в Иерусалимском храме была «найдена книга Закона» и какие это вызвало далеко идущие последствия. Ее содержание оказалось во многом новым и даже идущим вразрез с установившейся практикой культа и с существовавшими социально-бытовыми и политическими порядками. После консульта-

ции с «пророчицей Олдамой», давшей находке самую высокую оценку, царь Иосия повелел собрать в храме «весь народ от мала до велика» и прочитал им полностью всю найденную книгу. Потом он «стал... на возвышенное место и заключил перед лицом господним завет — последовать господу и соблюдать заповеди его и откровения его и уставы его... И весь народ вступил в завет» (IV Царств, 23:3). Фактическая сторона сего повествования неправдоподобна.

В Иерусалимском храме не могла заваляться рукопись, которую не замечали люди на протяжении трехсот лет его существования. Каждый хранившийся в нем предмет занимал строго определенное культовым распорядком место. Наиболее потаенным отделением храма было «Святая Святых», которому полагалось быть совершенно пустым. Таким образом, в храме нигде было взята бы какой-то всеми забытой рукописи. К тому же по обстоятельствам времени «находка» оказалась настолько выгодной для государственного и религиозного руководства Иудеи, что самым вероятным выглядит просто ее изготовление по заказу царя и первосвященника.

Главной идеей рукописи была предписанная богом Яхве и переданная через Моисея централизация культа в едином для всей страны храме. Сложившаяся к этому времени практика заключалась в том, что чуть ли не в каждом населенном пункте было свое святилище, нередко являвшееся средоточием культа не только Яхве, но и одного из местных месопотамских и арамейских божков. Алтари им, как правило, возводились на высотах, а иногда и в рощах, у колодцев и в других примечательных местах. Основным культовым действием было жертвоприношение, и исполнялось оно обычно главой рода или семьи. Существовала и профессия наемных жрецов-левитов, иногда бродячих. Такому порядку новый Закон был призван положить конец.

Все местные святилища должны были быть беспощадно уничтожены, культовые действия допускались только в храме Яхве, и, чтобы принести жертву божеству, каждый иудей, независимо от места своего жительства, должен был по меньшей мере три раза в год совершать паломничество в Иерусалим. Новый порядок давал храмовому жречеству и правящей вер-

хушке во главе с царем огромные выгоды, как материальные, так и религиозно-политические. Жертвоприношения не распылялись по всей стране, а сосредоточивались в руках центрального религиозно-политического аппарата государства. Административная и судебная деятельность родовых еще в значительной мере учреждений находила свою высшую санкцию тоже в центре. Опираясь на храмовое жречество, приобретающее в новых условиях небывалую ранее мощь, царская власть становилась могучим фактором социально-политического устройства. Правда, для реализации новых возможностей у монархии не хватило времени, ибо через три десятилетия государство было завоевано Вавилоном. Но религиозное содержание «найденной» в храме рукописи вошло в дальнейшем в состав Пятикнижия.

Основной текст рукописи (с XII по XXX главы) составил то, что в Пятикнижии было потом названо Второзаконием. Поэтому сам источник обозначается в библеистике символом-буквой Д — начальной буквой латинского *Deuteronomium* — Второзаконие. Остальные элементы этого текста вошли в книгу Иисуса Навина и в разные книги Пятикнижия. Таким образом, к началу вавилонского плена уже существовали три основных источника из четырех, впоследствии составивших Пятикнижие: Яхвист, Элохист и Второзаконие. Впрочем, первые два из перечисленных были уже в предыдущем столетии объединены в один: в Иудее к Яхвисту был присоединен Элохист, так что получился объединенный текст Яхвист-Элохист.

В вавилонском плену жрецы Иерусалимского храма поставили перед собой задачу зафиксировать в связном виде основы религии Яхве и в особенности распорядок и правила храмового культа и всех его ритуалов. Очевидно, еще в период плена началась запись этого нового документа; возможно, что она была завершена уже после окончания плена. Такова история создания уже упоминавшегося Жреческого кодекса, обозначаемого символом Р. Около 444 г. до н. э. новая рукопись была доставлена в Иерусалим жрецом Ездрой и там обнародована при большом стечении народа. В дальнейшем — по некоторым данным, около середины IV в. до н. э. — скомпонованы вместе все четыре источника Пятикнижия. Точнее сказать, к

ранее соединенным трем источникам — J, E и D был присоединен четвертый — P (то есть Жреческий кодекс). По своему содержанию Жреческий кодекс не мог, конечно, быть просто собранием старых записей, авторы внесли в него то новое, что появилось к этому времени в общественном и, в частности, религиозно-культовом сознании.

Помимо новых вариантов исторических и мифологических повествований Жреческий кодекс содержал большое количество культовых установлений, предписывавших как ритуал храмового богослужения, так и санкционируемые религией правила поведения иудея в быту, многочисленные запреты, касавшиеся пищи, одежды, повседневного поведения людей. Особенно серьезное значение имел запрет смешанных браков, направленный на сохранение «чистоты крови» избранного народа. Тут же после оглашения Кодекса Ездра и стоявший у кормила правления Неемия категорически потребовали расторжения всех заключенных до этого времени смешанных браков. Главным же практическим следствием обнародования нового Закона было подтверждение «всем народом» его договора с Яхве-Элохим, что означало новую консолидацию иудейской народности на религиозной основе. Текст Жреческого кодекса можно теперь обнаружить в разных книгах: почти вся книга Левит, большая часть книги Числа, значительные куски книг Бытие и Исход представляют собой элементы Жреческого кодекса.

Каждый из четырех источников, лежавший в основе Пятикнижия, не присоединялся целиком и механически, а включался в отдельные места других книг, близкие по содержанию. В итоге источники оказались перемешанными настолько, что их разделение представляло впоследствии весьма сложную задачу для исследователей. В основном эта задача решена, хотя и не во всех деталях бесспорно. Есть даже некоторые — конечно, не церковные — издания Библии, в которых источники, составившие Пятикнижие, представлены в раздельном виде.

Интересно отметить одну деталь, относящуюся к образу бога в Жреческом кодексе. Он именуется в нем Элохим, но при этом автор или авторы не вкладывают в этот термин значения «боги», а рассматривают его, видимо, как имя собственное.

В процессе аналитической работы над текстом Ветхого завета Ю. Велльгаузен установил, что следующая за Пятикнижием книга Иисуса Навина, также как и первые пять книг Ветхого завета, включает в себя многие тексты из четырех источников, составивших Пятикнижие. Он предложил поэтому рассматривать ее в некоем относительном единстве с первыми пятью книгами и применял в отношении всех шести термин Шестикнижие.

Книги пророков и писания. Канонизация и редактирование Ветхого завета

В период раздельного существования Иудеи и Израиля появились еще и некоторые другие документы, вошедшие впоследствии в текст Ветхого завета. Одним из них является книга пророка Амоса, появившаяся в середине VIII в. и бывшая, таким образом, первой по времени пророческой книгой. Около 735 г. появилась вторая пророческая книга Осии.

Содержание этих книг в общем идентично. Они насыщены настроениями бурного беспокойства и волнения по поводу обстоятельств, переживаемых Израилем. Ко времени их появления обозначилась уже грозная внешнеполитическая опасность, связанная с агрессивными устремлениями Ассирии. С другой стороны, все с большей силой сказывались обострившиеся классовые противоречия внутри израильского народа, злоупотребления со стороны властей, притеснение неимущих и беззащитных, продажность судей и вообще власть имущих. В этой обстановке надо было как-то осмыслить не вызывавшее до тех пор сомнений положение об особом отношении Яхве к своему народу и о том, что именно бог ведет свой народ по историческому пути. Оформлялась концепция, по которой все беды Израиля представляют собой наказание, наложенное Яхве на его избранный народ, а в дальнейшем предстоит еще более тяжкие кары, в результате которых Израиль потеряет свою государственную самостоятельность и подпадет под власть чужеземцев. В конце концов, однако, Яхве смиростивится над своим народом, простит его прегрешения и вернет в прежнее привилегированное положение.

Эта концепция лежит в основе и всех последующих книг пророков. Она играла свою роль еще в течение ряда столетий, будучи изложена в довольно многочисленных книгах с разной степенью яркости и с вариациями в деталях, притом в соответствии со своеобразием конкретного исторического момента. Концепцию увенчивает учение о божьем посланце-мессии («помазаннике»), который в предуказанное время явится и выполнит возложенную на него задачу — возглавит народ Израиля и поведет его к окончательной победе над всеми угнетателями.

Тем временем реальные исторические события разыгрывались по сценарию, который предусматривался пророками, правда, не из-за их посвященности в дела Яхве, а благодаря трезвому учету ими международной политической обстановки и вероятных перспектив ее развития.

За столетие с лишним, в течение которого после гибели Израиля еще существовала Иудея, появился ряд новых письменных документов, вошедших впоследствии в общий свод библейских книг. В конце VIII в. практически одновременно появляются книги пророка Михея и Первоисаия. Последнее название не фигурирует в Библии, там есть книга, обозначенная просто именем Исаии. Она состоит из 66 глав, но исследователи установили, что только первые 39 глав относятся к рассматриваемому времени, остальной текст появился значительно позднее; эти главы именуются в литературе Первоисаией. Книги Михея и Первоисаия содержали характерное для всех пророков обличение царившего среди иудеев социального и культового (поклонение «иным богам») зла, объяснение всех бед Израиля и Иудеи систематическим нарушением ими условий завета с Яхве, предсказанием тех страшных наказаний, которые бог еще собирается обрушить на головы евреев, и, наконец, обещание прощения грехов с приходом и развертыванием деятельности мессии. Насколько определенно стала выкристаллизовываться эта идеология, видно хотя бы из того, что некоторые выражающие ее тексты дословно повторяются в книгах Первоисаии и Михея. Укажем хотя бы на получившее впоследствии большую популярность предсказание: «И будет в последние дни, гора дома господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и

потекут к ней все народы... И скажут: придите, и взойдем на гору господню, в дом бога Иаковлева, и научит он нас своим путям и будем ходить по стезям его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово господне — 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 более учиться воевать» (Книга Исаии, 2:2—4). Слово в слово этот текст повторяется в книге Михея (4:1—3).

В период существования одного лишь Иудейского царства появился еще ряд пророческих книг. Здесь и «малые» пророки Софония, Наум и Аввакум, и такие «великие», как Иеремия и Иезекииль. Так накапливался фонд библейских книг, составивших впоследствии Ветхий завет.

Важнейший толчок в этом направлении был дан освобождением иудеев из вавилонского плена в 538 г. В ближайшие после этого события годы книга Исаии пополняется шестнадцатью новыми главами, составившими Второисаию. Такая датировка этих глав неопровержимо доказывается хотя бы тем, что в роли мессии там выступает не кто иной, как персидский царь Кир, разгромивший вавилонскую державу и отпустивший иудеев из плена (Книга Исаии, 44:28, 45:1). Вскоре появляются книги пророков Аггея, Захарии, Малахии, последние одиннадцать глав Исаии и некоторые другие.

После вавилонского плена народная фантазия, облеченная в религиозную идеологическую форму, продолжала создавать новые произведения, вошедшие впоследствии в свод Ветхого завета. Мы не будем их перечислять здесь, укажем лишь на то, что последней по времени явилась книга Даниила, датируемая 60-ми годами II в. до н. э.

Представляет особый интерес история книги псалмов, играющей особенно большую роль в иудейском и христианском богослужении. Как церковью, так и синагогой ее авторство приписывалось царю Давиду. Насколько можно этому верить, ясно хотя бы из таких фактов: в псалмах неоднократно упоминается Иерусалимский храм, а он был построен только после смерти Давида; знаменитый 136-й псалом рассказывает о том, как плакали евреи на реках вавилонских, когда их

гнали в плен,— это могло происходить не раньше, чем через 400 лет после смерти Давида. В общем, исследования установили, что из 150 псалмов, вошедших в книгу, не больше 9 могут относиться к допленной эпохе, к периоду плена относятся 10, а все остальные появлялись постепенно в после пленную эпоху, причем 10—12 из них во время восстания Маккавеев, происшедшего в 60-х годах II в. до н. э. В целом же книга псалмов была скомпонована не раньше 100 г. до н. э.— почти через тысячелетие после того времени, к которому приурочивает это событие церковно-синагогальная традиция. Почти так же, как в отношении Пятикнижия...

Кодификация, а затем и канонизация всего Ветхого завета были произведены в последние столетия до н. э. Все ступени данного процесса установить невозможно, но некоторые сведения об этом имеются. К концу III в. до н. э. начался уже перевод Ветхого завета на греческий. Очевидно, основные элементы всего свода к этому времени были уже по меньшей мере намечены. Известно также, что окончательный состав ветхозаветного канона был установлен около 90—100 гг. н. э. находившимся в палестинском городе Ямнии учреждением, которое можно в равной мере считать иудейской богословской академией и синедрионом — религиозно-законодательным центром иудаизма.

Утвержденный Ямнийской академией канон Ветхого завета включал в себя те книги, которые и теперь считаются каноническими как иудаизмом, так и христианством. В дальнейшем ему еще предстояло пройти многолетнее и очень тщательное редактирование, продолжавшееся несколько столетий раннего средневековья. Тот иудейский текст Ветхого завета, который теперь имеет хождение в иудаизме как священный и который лег в основу переводов на новые языки, в том числе и на русский, именуется масоретским.

Уступки поневоле

До последнего времени библеисты-богословы и богословствующие историки встречали в штыки все работы ученых, содержавшие научные результаты исследования истории той или иной из книг Ветхого или Нового заветов.

Лишь в последнее время, будучи вынуждены признать неопровержимость доводов и результатов библейской исторической критики, стали сдаваться даже многие из тех, кто раньше занимал непримиримо консервативную позицию. Теперь лишь последние зубры церковного консерватизма, вроде французского епископа Лефевра, продолжают твердить свои заклинания против зловредной «отрицательной критики», раскрывающей истинную, а не церковно-догматическую историю библейского текста.

Прошло время, когда апологеты библейских религий просто отмахивались от результатов критических исследований Библии и настаивали на непреложности учения церкви о времени возникновения библейских книг и об их авторах. Все чаще и чаще официальные церковные издания дают, как сами собой разумеющиеся, сведения о действительном, установленном библеистами, происхождении библейских книг.

Мы уже приводили высказывания церковных авторов о том, что не Моисею принадлежит текст Пятикнижия. Добавим к этому, что и позитивное решение проблемы — кому же он принадлежит? — теперь тоже приемлется многими из них в том освещении, которое дается библейской критикой.

В цитировавшемся выше польском издании Библии господь уже называется своим собственным именем Яхве, то же и в испанском издании. Не дошло еще, правда, до того, чтобы вместо «бога» писать «элохим»: уж слишком «по-многобожески» это звучит.

История же возникновения отдельных источников Шестикнижия и их кодификации в некоторых официальных церковных изданиях излагается теперь уже в соответствии с результатами библеистических исследований. Так, польский церковный комментатор Библии пишет: «Видимо, не подлежит сомнению наличие четырех документов или традиций, стилистически различных: Элохист (Е), Яхвист (J), Жреческий кодекс (Р) и Второзаконие (Д)». Упоминание о «стилистическом» различии четырех источников призвано слегка замаскировать действительное их различие по происхождению и содержанию. Затем церковный автор вдруг неожиданно ставит Пятикнижие на одну доску с любым другим произведением древней литературы. «Возникновение,— пишет он,— и судьба Пятикни-

жия были, очевидно, такими же, как и каждой книги на древнем Ближнем Востоке, где при отсутствии авторского права книга была общественной собственностью»¹. Почему бы здесь католическому богослову не вспомнить, что Пятикнижие является боговдохновенным произведением, а «каждая книга на древнем Ближнем Востоке» никак не может претендовать на такое качество? Оказывается, что «закон» все время переживал процесс «развития, дополнения и уточнения», в результате чего он все время приспособлялся к жизненным нуждам, менявшимся в ходе времени. Это, конечно, вполне здравая идея, но куда девалась извечность богооткровенного «закона», данного людям богом через Моисея на вечные времена?!

Не менее «современно» высказываются по этому вопросу и авторы Голландского катехизиса. Они пишут: «Ветхий завет есть собрание произведений, над которыми работали больше тысячи лет. И сами эти книги часто сочинялись не в один прием. Многие из них создавались постепенно, как здания соборов, строившиеся столетиями». Опять-таки об одноактных откровениях речи уже больше нет. Да и о Моисее ничего не говорится, начало же всей эпопеи творения Библии приурочивается к периоду «около времени Давида», а, например, в законодательстве книги Исход авторы усматривают продукт смешения «законов эпохи Давида с послевоенными». Что же касается псалмов, то Голландский катехизис считает, что интервал между древнейшими и позднейшими из них составляет, вероятно, около восьмисот лет². Стало быть, и с авторством Давида в отношении псалмов вопрос можно считать для голландских епископов исчерпанным.

Особый интерес представляет трактовка рассматриваемой проблемы в упоминавшемся Словаре библейского богословия. Напомним, что мы имеем здесь дело с официальным изданием католической церкви, редактором которого выступает высокопоставленный ее деятель кардинал Виллебрандс.

Вначале словарь говорит о периоде устного предания и о том, что впоследствии оно было зафиксировано в письменной форме, так что «религиозные свиде-

¹ Pismo Świąte Starego i Nowego Testamenty, s. 21.

² Glaubensverkündigung für Erwachsene, S. 54—55.

тельства патриархов, Моисея, древних посланников божиих» именно через устную традицию проникли в Пятикнижие. Не сам Моисей написал все это, а кто-то в более поздние времена за него это сделал, основываясь на устной традиции. В самом же тексте Пятикнижия, пишут авторы, можно проследить руку редактора (или группы редакторов), условно называемого Яхвист, который в первом собрании преданий изложил священную историю от ее начала и до обоснования народа Израиля в Ханаане. «Дух и проблематика Яхвиста чувствуются и дальше в некоторых местах книги Иисуса Навина и Судей, в одной из версий царствования Саула... в истории Давида и его преемников. Этот корпус, вероятно, сложился в Иерусалиме в X в., хотя надо считаться с возможными наращениями его в следующем столетии. При использовании элементов этого сложного целого нельзя забывать о наличии в нем двойного свидетельства: ...свидетельства древнейших времен... и свидетельства самих писцов — создавая этот свод они не могли не вносить в него своих богословских размышлений»¹. Мало того, что «писцы» записывали то, что дошло до них как наследие разных времен, — они еще вносили и собственные «богословские размышления». Вот так теперь рассматривает церковь историю создания боговдохновенного богооткровенного писания.

До сих пор речь шла об истории Яхвиста, но словарь не уклоняется и от освещения истории Элохиста. «Значительно в более позднюю эпоху, — пишет он, — выступили в несколько ином духе другие собиратели преданий, составители так называемого элохистского сборника». Дается довольно подробная его характеристика и сообщается, что «в дальнейшем, вероятно в царствование Езекии (конец VIII в.), яхвистские предания и предания элохистские были соединены в сборнике». Идет последовательное изложение дальнейшего процесса возникновения новых ветхозаветных текстов и книг, в основе которого «можно обнаружить деятельность главных кругов, передававших библейские предания: священников, хранителей закона... пророков как глашатаев слова божия, книжников как учителей мудрости». А когда дело доходит до книги Исаии, то

¹ Словарь библейского богословия, с. XI.

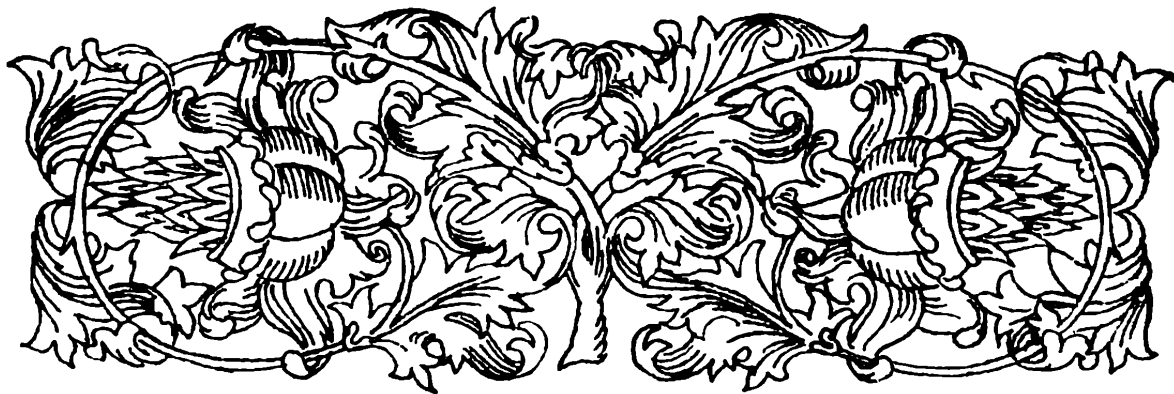
в ней обнаруживается уже не только три ее составных элемента, а просто нагромождение множества разнообразных текстов: «В ней заметно столько рук и столько различных исторических контекстов, что в своем теперешнем виде она составляет настоящую систему пророческого учения»¹. Это умелый ход — из множества «рук и исторических контекстов» вдруг рождается «настоящая система». Но все же церковно-синагогального учения о происхождении Ветхого завета это не спасает. По существу, богословы вынуждены признать сго несостоятельность².

Нельзя не отметить, что православно-церковные библиенсты со значительно большим трудом, чем католические и протестантские, идут на такие признания. В примечаниях к последнему изданию Библии, выпущенному Московской патриархией, комментаторы позволили себе лишь одно, притом очень скупое и двусмысленное, замечание на этот счет: «Первым собирателем священных книг воедино считают (!) Ездру (V в. до Р. Х.)». Кто-то считает, а верно ли это, — остается судить читателю. При этом стыдливо оставляется в тени вопрос о том, какие священные книги имеются в виду. Но ведь одно дело, когда речь идет о Ветхом завете в целом, и другое — если говорится о собирании Ездрой Пятикнижия. В последнем случае рушится вся легенда о Моисее как единственном его авторе. И она действительно рухнула.



¹ Словарь библейского богословия, с. XI сл.

² Приведем еще характерное заявление, принадлежащее весьма активному и воинствующему апологету из католического лагеря: «В своей наиболее обоснованной части современные теории касательно библейских письменных памятников не позволяют нам понимать многие разделы Библии иначе, как окончательное отложение яхвистских, элохистских, второзаконнических и священнических преданий» (*Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1965, с. 215*).



II. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ БИБЛИИ. НОВЫЙ ЗАВЕТ



Проблема датировки новозаветных книг

о церковной версии книги Нового завета появились в течение нескольких десятков лет середины и второй половины I в. н. э., а утверждение канона произошло в 364 г. Библейская критика вносит в эти датировки существенные изменения, но все же в сравнении с хронологией Ветхого завета сроки здесь остаются короткими: временной интервал между появлением первой и последней книг Нового завета не превышает столетия — с середины I до середины II в. н. э.

Это обстоятельство, однако, не облегчает решения вопроса об относительной, а тем более абсолютной датировке отдельных новозаветных книг. Больше того, такое решение оказалось значительно более трудным, чем в отношении Ветхого завета.

Решение проблемы датировки является обязательным условием выяснения того, как появилось то или иное, в данном случае новозаветное, произведение, ибо правильная датировка дает возможность

ескрыть общественно-историческую обстановку, которая определила его социальный и идеологический смысл. Остановимся прежде всего на проблеме относительной датировки разных книг Нового завета и попытаемся также дать кое-какие абсолютно-временные характеристики.

В основе трактовки, которую предлагает церковная традиция, лежит положение о том, что первой по времени новозаветной книгой было Евангелие от Матфея, написанное примерно через 8 лет после смерти и вознесения Христа¹. Вслед за ним написали свои евангелия Марк и Лука, а несколько позже Иоанн. Тому же Иоанну принадлежат Апокалипсис, написанный около 95 г., и три вошедшие в Новый завет послания. Не позднее начала 60-х годов, согласно христианской традиции, были созданы Послания, приписываемые апостолам Павлу и Петру, так как считается, что именно в это время они были казнены императором Нероном.

И в церковной литературе не обходится без разногласий в датировке некоторых новозаветных произведений. Так, допускается, что Апокалипсис может относиться и к более раннему времени — незадолго до 70 г., когда был разрушен римлянами Иерусалим. Есть разногласия и по поводу датировки Деяний апостольских. Но в общем церковная традиция стоит на том, что основная масса текста Нового завета относится ко времени до 70 г.

Кумранские находки нанесли по этому взгляду сокрушительный удар. Богатая библиотека кумранской общины содержит большое количество ветхозаветных рукописей и фрагментов, много небиблейских материалов, в том числе комментариев к книгам Ветхого завета, ряд документов, являвшихся продуктом творчества самих кумранитов и родственных им религиозных групп. Много параллельного, родственного по духу и даже по букве Новому завету, но ни одной строчки, которая была бы взята из какой-нибудь из его книг! Сама группа именует себя общиной Нового завета, но это никак не связано с наименованием рассматриваемой нами части Библии. Говорится об «учителе праведности», пострадавшем за свою праведность

¹ См.: Начатки христианского православного учения. М., 1916, с. 140.

и, может быть, даже казненном, но это вовсе не Иисус Христос! Все — родственное и близкое, но не то...

Некоторые исследователи считают кумранитов, как и вообще ессеев, прямыми последователями или непосредственными предшественниками христианства. Нам представляется более соответствующим исторической истине взгляд, по которому ессейство и христианство были параллельными течениями в иудаизме, родственными, но не объединенными генетической связью. То обстоятельство, что до 68 г. — а именно к этому времени относится захоронение кумранских свитков — у ессеев не было ни одного новозаветного памятника и ни одного упоминания о них, свидетельствует, что тогда этих памятников еще не существовало.

Несмотря на очевидность этого факта, в современной библеистической литературе еще находит поддержку традиционная точка зрения, датирующая чуть ли не все произведения Нового завета серединой I в. Особенно настойчиво ее отстаивают, конечно, авторы из церковного и околоцерковного лагеря. Толстый том специального сочинения на тему «Передатировка Нового завета» настоятель кембриджской англиканской церкви Д. Робинсон подчинил задаче доказать, что весь Новый завет был написан до падения Иерусалимского храма в 70 г. и что первой его книгой было Евангелие от Иоанна¹. Он называет свои выводы поразительными и неожиданными, но, по существу, разыгрывает своеобразный спектакль на тему о том, каким, мол, неожиданным оказался крах классической библейской критики, дававшей совсем другие хронологические ориентиры в отношении новозаветных книг. Аргументация Робинсона, несмотря на внушительные размеры его книги, все же настолько легковесна, что сам он не раз характеризует свои выводы как, по существу, лишь «вопросы»; он, видите ли, предлагает не определенные решения, а лишь вопросы к размышлению. Тенденция, однако, налицо: по возможности скомпрометировать научные достижения библейской критики и утвердить не «передатировку», а традиционную церковную датировку библейских книг.

Для церковного учения имеют немалое значение и сама по себе возможно более ранняя датировка книг

¹ *Robinson I. A. Redating the New Testament. London, 1976.*

Нового завета, и утверждение о том, что из этих книг раньше других появились именно евангелия. При такой датировке новозаветные события и прежде всего те, которые связаны с личностью Христа, выглядят так, как будто они запечатлены в текстах Нового завета тут же вскоре после того, как они совершились, — это должно поддерживать представление об историчности самих повествований. Но важно и другое — гипотеза наиболее раннего происхождения именно евангелий. Дело в том, что в евангелиях содержится, пусть даже и противоречивая, сбивчивая и прерывающаяся пустотами, но все же какая-то биография Иисуса Христа, а в остальных новозаветных книгах о самом Христе фактически почти ничего не говорится. Ведь если признать, что евангелия появились позже других книг Нового завета, то, видимо, придется согласиться и с тем, что «факты», касающиеся жизни Иисуса-человека, никому не были известны еще долгое время после того, как они происходили. Откуда же сведения о них появились потом? Во внеевангельских произведениях Нового завета, по существу, нет человека Иисуса, а есть Христос-бог. Если признать, что сначала появился образ бога Христа и лишь потом личность человека Иисуса с конкретной земной биографией, то тем самым будет дан дополнительный материал, обосновывающий концепцию, по которой возникший первоначально образ бога лишь постепенно обрастал человеческими чертами. В общем, куда выгодней для церковного учения считать, что сначала появились евангелия и лишь потом — остальные произведения Нового завета.

В свете научного анализа новозаветного текста эта концепция оказывается, однако, несостоятельной.

Ни в Посланиях, ни в Деяниях, ни в Апокалипсисе нет ссылок на Иисуса Христа даже в тех случаях, когда их наличие выглядело бы не только уместным, но прямо необходимым. Вот, например, апостолы спорят между собой по разным вопросам вероучения и тактики, причем дискуссии принимают иногда довольно острые формы. Казалось бы, спорящие стороны должны были ссылаться на мнение высочайшей, наиболее авторитетной инстанции, указывая на то, что по такому-то вопросу Иисус в такой-то проповеди или беседе сказал то-то. Таких ссылок и цитат в тексте не об-

наруживается. Нет во внеевангельских новозаветных произведениях и цитат из евангелий, хотя в изобилии имеются ссылки на «реченное в писании» и прямые цитаты из этого реченного; каждый раз, однако, фигурирует при этом лишь Ветхий завет. В литературных и проповеднических нравах того времени приемы цитирования и ссылок на авторитетнейший источник — «Священное писание» — были не менее распространены, чем в последующей истории христианства. Отсутствие таких ссылок на евангелия и цитат из них во внеевангельских книгах Нового завета служит бесспорным доказательством того, что евангелия возникли позже их.

Некоторые из наиболее хитроумных защитников противоположной позиции предпринимают особого рода приемы, рассчитанные на обход данной трудности. Примечателен в этом отношении маневр, совершаемый протестантским богословом Карлом Адамом в его книге «Иисус Христос».

Он апеллирует к здравому смыслу, в свете которого ему «ясно, что наиболее обстоятельные и заслуживающие доверия сообщения об Иисусе нужно искать там, где Иисус влиял на свое окружение, то есть в кругу его приверженцев и учеников», а как именно Иисус «влиял на свое окружение», рассказано в евангелиях. Это побуждает автора заявить, что «самые древние воспоминания об Иисусе записаны в четырех евангелиях»¹. Но ведь некуда деваться от очевидных фактов, свидетельствующих о том, что евангелия появились позже других произведений! Приходится автору идти на такой фокус: «Все же (!) литературное фиксирование этих рассказов об Иисусе состоялось позже записи Посланий апостола Павла. С чисто литературной точки зрения не евангелия, а Послания апостола Павла, особенно к римлянам и галатам, а также два послания к коринфянам, являются древнейшими свидетельствами из христианских уст»². Иначе говоря, евангелия древней Посланий, а Послания древней евангелий...

В раннехристианской литературе имеется группа произведений, не вошедших в канон Нового завета, но

¹ Адам К. Иисус Христос. Брюссель, 1961, с. 58.

² Там же, с. 66.

признаваемых церковью весьма благочестивыми,— это писания так называемых мужей апостольских, или, как их называют в зарубежной печати, апостольских отцов. К ним относятся послания и другого рода — сочинения Климента Римского, Варнавы, Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского, Гермы («Пастырь»), анонимного автора «Дидахе», или «Учения двенадцати апостолов», Папия Гиерапольского. Имена авторов, которым приписываются соответствующие сочинения, далеко не во всех случаях бесспорны. Есть серьезные сомнения, например, в историчности Климента Римского и Варнавы. В плане интересующего нас здесь вопроса важно, что общая датировка рассматриваемых сочинений более или менее очевидна — все они появились в период между концом I в. и серединой II в. н. э. И если вернуться к основному вопросу, которым мы выше занимались — к датировке новозаветных сочинений, то нельзя не обратить внимание на то, что в сочинениях мужей апостольских, за исключением Папия, нет ни ссылок на евангелия, ни цитат из них.

Сочинения Папия Гиерапольского не дошли до нас, мы черпаем о них сведения из «Истории церкви» Евсевия Кесарийского, написанной в начале IV в. Там же приводится и довольно обширная цитата из Папия, относящаяся к истории евангелий.

Известно, что Папий жил в первой половине II в. и умер между 140 и 150 гг. По изложению Евсевия, Папий больше интересовался устным преданием, чем письменными произведениями. Он много говорит о беседах, которые ему приходилось вести с различными авторитетными для него представителями старшего поколения, словам которых он доверял больше, чем книгам: «Я ведь старался извлечь пользу не столько из книг, сколько от живого вечного слова»¹. Но кое-что, весьма важное в интересующем нас плане, он говорит и о «книгах». Приведем такое его заявление: «Марк был толмачом Петра; то, что он запомнил, он записал тщательно, но не в том порядке, как это было сказано и совершено Христом. Сам он не слушал господина и не следовал за ним, но, как я сказал, присоединился позднее к Петру, который сообразно необходимости из-

¹ Цит. по: Виппер Р. Ю. Возникновение христианства. М., 1918, с. 109.

лагал учение, вовсе не стараясь привести слова господни в систему... записывая отдельные части, как он их запомнил». Помимо Марка и его «записей» Папий упоминает и о Матфее: «Матфей составил на еврейском языке Логии (собрание речей), которые каждый переводил как мог». Таким образом, в период, который мы можем условно отнести ко второй четверти II в., существовали уже письменные документы раннего христианства, связанные с именами Марка и Матфея. Подчеркнем здесь, однако, что у Папия мы находим первые по времени указания на эти документы.

Нельзя не заметить, что слова Папия вовсе не означают, будто он имел дело с евангелиями Марка и Матфея в том виде, в каком они были включены в канон и дошли до нашего времени. Что касается произведения Марка, то Папий говорит не о связном изложении, а об отдельных записях или заметках, не приведенных в систему. Матфею же приписывается составление сборника изречений Иисуса, а не повествование о его жизни и деяниях. Тем не менее не исключено, что во времена Папия евангелия Марка и Матфея существовали уже в своем окончательном виде. Папий же говорил о них понаслышке.

Более или менее ясно во всяком случае, что до II в. евангелий не было. Они появляются лишь во второй четверти его.

В середине II в. Юстин-мученик знает уже все четыре евангелия. Он называет их несколько по-иному — «Речения Иисуса» и «Воспоминания апостолов», не упоминает имен авторов, но приводит цитаты из Марка, Матфея и Луки¹. Ученик Юстина Татиан в 70-х годах II в. не только знал все четыре евангелия, но и счел нужным отобрать именно их, чтобы составить некий свод, названный им по-гречески «Диатессарон», что значит буквально «По четырем», «Составлено по четырем»². Из этого вытекает, что четыре канонических евангелия были тогда уже не только известны, но и достаточно авторитетны, чтобы именно их отобрать из значительно большего числа существовавших к этому времени.

¹ См.: Сочинения св. Иустина философа и мученика. М., 1892.

² См.: Ранович А. Б. О раннем христианстве. М., 1959, с. 341—342.

Последнее обстоятельство подчеркивается тем, что около 180 г. Ириней настаивал: должно быть только четыре евангелия, «не более и не менее, и только пустые, неученые и наглые люди, изолгав форму евангелий, вводят их больше или меньше». Мотивировка того, почему должно быть «не больше и не меньше» четырех евангелий, дана Иринеем несколько своеобразная, хотя по понятиям того времени она могла выглядеть убедительно: существуют четыре страны света, четыре главных ветра, четыре лица херувимов и т. д. Если уж понадобилась такая экстраординарная аргументация в пользу каноничности четырех евангелий, значит, ясно, что они занимали в это время видное положение.

Вместе с евангелиями, очевидно, верхний временной предел занимают из новозаветных произведений Деяния апостольские и, по некоторым данным, II Послание Петра. Хотя церковная традиция утверждает, что автором Деяний был тот самый Лука, который сочинил евангелие, но оснований разделять эту точку зрения не существует. И по содержанию и по форме Деяний, с одной стороны, и евангелия Луки, с другой, можно заключить, что они принадлежат разным авторам, отделенным друг от друга периодом в несколько десятилетий. К тому же нельзя считать Деяния цельным произведением, принадлежащим одному автору. Несколько раз связное повествование от третьего лица вдруг прерывается рассказом от первого лица во множественном числе — «мы пошли...», «мы сделали...» и т. д. В библиистической литературе эти фрагменты получили название «мы-отрывки». Считается, что они имеют более раннее происхождение, чем Деяния в целом. Тем не менее есть основание считать именно Деяния последним по времени произведением новозаветной литературы.

Что касается нижнего хронологического предела возникновения новозаветной литературы, то, по всей видимости, таковым следует считать 68 г., к которому мы, следуя установившейся научной традиции, ведущей свое происхождение от Энгельса, относим появление Апокалипсиса, или Откровения Иоанна Богослова.

Древнейшая из книг Нового завета — Апокалипсис

Прошло почти столетие со времени появления работ Энгельса по раннему христианству, но их основные положения ни в коей мере не поколеблены ни археологическими открытиями, ни теоретическими исследованиями. Мы можем с полной уверенностью опираться на них и при датировке книг Нового завета.

В этой датировке Энгельс находит отправной пункт, надежность которого не вызывает сомнений: самой первой по времени книгой Нового завета является Апокалипсис, или Откровение Иоанна Богослова; ее появление датируется с точностью до полугода — вторая половина 68 г., вплоть до января или, в крайнем случае, до апреля 69 г.¹ Остальные книги Нового завета возникли лишь через несколько десятилетий. Датировка Апокалипсиса доказывается прежде всего рядом довольно точных фактических указаний, содержащихся в самой книге.

Автору явился в видении семиголовый зверь. Каждая из его голов означает гору, и на всех этих горах сидит некая «жена». Семь голов тут же расшифровываются как «семь царей, из которых пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и, когда придет, не долго ему быть. И зверь, который был и которого нет, есть восьмой, и из числа семи (Апокалипсис, 17: 8—11). Жена же, которую ты видел, есть великий город, царствующий над земными царями» (18). Вся эта замысловатая символика расшифровывается довольно просто.

Жена, царствующая над земными царями, есть город Рим, расположенный на семи холмах. Пять царей пали, а один есть, — речь идет о пяти римских императорах, занимавших престол до момента написания книги: Август, Тиберий, Калигула, Клавдий, Нерон; шестой, который еще царствует, — Гальба. Автор предвидит скорую гибель шестого императора и восшествие на его место седьмого, которому тоже недолго предстоит царствовать. А потом явится восьмой, который уже раньше был. Иоанн предвидит, таким образом, возвращение одного из прежних императоров. Кого?

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 8—10.

На этот вопрос помогают ответить некоторые другие высказывания Апокалипсиса.

У зверя из бездны, символизирующего Римскую империю, семь голов, причем одна из них «как бы смертельно была ранена, но эта смертельная рана исцелела» (13:3). Похоже на то, что речь идет об императоре Нероне, который покончил самоубийством, но о котором в те времена ходили упорные слухи, будто он все-таки выжил и где-то собирает силы для борьбы за трон. Действительно, на горизонте вскоре появился Лже-Нерон, в течение некоторого времени ведший борьбу за власть и потерпевший в этой борьбе поражение. То, что Иоанн имел в виду, говоря о грядущем звере, не кого иного, как Нерона, убедительно подтверждается расшифровкой его знаменитого «числа 666». Эту расшифровку дал берлинский профессор Фердинанд Бенари, лекции которого слушал в свое время Энгельс.

В древнееврейском языке практиковалось обозначение цифр и чисел буквами алфавита. И когда Иоанн заявляет, что «число зверя равно 666», обнаруживается возможность расшифровать буквенное значение этого числа. Оказывается, что получающиеся при этом буквы укладываются в два слова, означающие греческое написание имени и титула Нерон Кайсар (сама книга Откровения тоже ведь написана по-гречески!). Есть возможности и дополнительной проверки этой расшифровки.

У Иринея в его сочинении «Против ересей» взятое из Апокалипсиса «звериное число» выглядит не как 666, а как 616, причем похоже на то, что в данном случае перед нами наиболее древний вариант текста. Оказывается, что и это число подходит для обозначения Нерона: если взять имя и титул его в латинском варианте, то получится цифра 616: не Нерон, а Неро, так что выпадает буква Н (евр. нун), означающая цифру 50. Словом, грядущий Антихрист есть, по Иоанну, не кто иной, как оживший Нерон. А вся книга написана в царствование шестого императора, то есть Гальбы, длившееся с июня 68 по январь 69 г. В нашем распоряжении, таким образом, твердая дата написания одной из новозаветных книг.

Указанная дата не исключает того, что отдельные фрагменты Апокалипсиса относятся к другому време-

ни. Как и в других библейских книгах, в нем могут содержаться вставки и наслоения, не входившие в первоначальный текст и лишь потом присоединенные к нему. Советский академик Р. Ю. Виппер дал очень важные соображения по этому вопросу.

В Апокалипсисе, писал он, лишь в трех местах говорится об Иисусе Христе, во всем остальном тексте речь идет о некоем безымянном закланном агнце. Виппер предположил, что те места Апокалипсиса, в которых фигурирует Иисус, относятся к более позднему времени, может быть, как раз к тем 90-м годам I в., которые рассматриваются многими исследователями как время его возникновения. Дата же написания основного текста — 68—69 гг. — остается непоколебленной.

Историческая обстановка этого времени такова, что легко объясняет весь дух, все содержание и смысл Апокалипсиса. Шла жестокая и беспощадно кровопролитная Иудейская война. Среди иудеев кипели антиримские, фанатически иудейские настроения, питавшие ожидания неизбежной гибели «вавилонской блудницы» в результате божественного вмешательства и неизбежной грядущей победы добра над злом. В Апокалипсисе и отразился этот дух ненависти к Риму, жажда мести и предвидение ее удовлетворения в ближайшем будущем.

Фактический ход дальнейшей истории не оправдал этих надежд. Иудейская война кончилась поражением восставших, разрушением Иерусалимского храма и порабощением Иудеи. Непримируемая ненависть к Риму и всему, что связано с его идеологией, религией, социально-политическими порядками, бытовым укладом, все больше притупляется, уступая свое место поискам некоего модус вивенди, способа совместного существования. Ожидание скорого конца света не оправдывается, представляющийся неизбежным всемирный переворот откладывается на неизвестный срок. И общины последователей иудейской секты, идеологию которой выразил Апокалипсис, постепенно все больше отходят от его первоначального духа и учения, а заодно и от иудаизма. Прежняя иудейская секта все более определенно принимает черты новой религии с другой системой символов, с новыми преданиями и мифами, с новыми именами основателей, идеологов, проповедников и руководителей.

Долго ожидаемый иудейский мессия в духовной атмосфере эллинизма, распространяющейся и в иудейских общинах диаспоры, приобретает все большую популярность под именем Христа. Слово «Христос» означает по-гречески совершенно то же самое, что по-еврейски Машиах,— помазанник (от греч. хрио — мазать). А так как суть нового учения заключалась в том, что этот Машиах-Христос уже приходил на землю в качестве реального человека, то фантазия требовала снабдить его и нормальным человеческим именем. Так выплыло имя Иисус. Почему сверхъестественному существу Христу было придано это человеческое имя, а не какое-либо другое,— установить трудно. Не исключено, что здесь сыграла роль, с одной стороны, распространенность этого имени среди евреев; а может быть, существенной оказалась и семантика самого имени — «Яхве спасет» или «Яхве-спаситель». Во всяком случае, эволюция верований последователей нового направления шла по линии постепенного оформления представлений о богочеловеке Иисусе Христе; этот образ выступил в религиозной фантазии взамен неопределенно бесформенного образа агнца. Вместе с тем шел процесс отрыва этого нового направления от иудаизма и его оформления в качестве христианства, хотя само это слово — более позднего происхождения и впервые достоверно прослеживается лишь во второй половине II в.

Эволюция нового религиозного учения шла и по другой линии — изменялась его социально-классовая направленность. Постепенно, притом довольно быстро, острая оппозиция к существующему строю, связанная с ожиданием его скорого крушения, как и гибели всего старого мира, на котором этот строй основан, уступает место все более лояльному отношению к нему. Дело доходит до полного оправдания и освящения существующего порядка с господствующими при нем рабовладельческими отношениями, с властями предержащими, которые все от бога, с кесарем, которому надо воздавать кесарево, с необходимостью для рабов подчиняться господам своим со страхом и трепетом, боясь бога.

Послания апостолов

В конце I в. начинают появляться письменные документы, в которых постепенно оформляется вероучение новой религии, все более радикально порывающей свою связь с иудаизмом. Общины новой религии организуются в разных пунктах Переднего Востока, и, чем дальше, тем все меньшую роль в составе этих общин играют евреи и все большую — как по численности, так и по влиянию — приобретают прозелиты из других народов и племен пестрой по своему этническому составу Римской империи. Между общинами завязываются все более тесные связи, по территории Средиземноморья курсируют проповедники, устанавливающие эти контакты и способствующие выработке общей для всех общин идеологии. Наиболее выдающуюся роль сыграл в этом отношении человек, вошедший в историю под именем апостола Павла.

В христианской традиции эта фигура выглядит противоречиво и не очень правдоподобно. Считается, что это был вначале пламенный приверженец иудаизма, фанатично преследовавший приверженцев новой веры, впоследствии еще более фанатично предавшийся ей и ставший самым крупным ее деятелем и идеологом. Его поворот к христианству рассматривается как следствие того, что вскоре после своего воскресения и вознесения ему самолично явился Иисус Христос. По христианской традиции это могло произойти лишь в начале 30-х годов I в. И тут же Павел якобы развернул свою кипучую деятельность, странствуя по всему Средиземноморью и обращая в христианство его обитателей. С теми общинами, которые посещал Павел, он потом поддерживал связь при помощи переписки; его письма, получившие название Посланий апостола Павла, и вошли в Новый завет. В начале 60-х годов Павел, по тому же преданию, был вместе с апостолом Петром казнен римским императором Нероном. Если данная версия верна, то все Послания, приписываемые Павлу, должны были быть написаны не позже конца 50-х и начала 60-х годов. Однако она, так же как и связанные с ней сроки, вызывает чрезвычайно серьезные сомнения.

Библеисты Тюбингенской школы на основании скрупулезных филологических и исторических иссле-

дований и сопоставлений пришли к выводу о подлинности, то есть принадлежности апостолу Павлу, лишь четырех из приписываемых ему Посланий — к Римлянам, к Галатам и обоих Посланий к Коринфянам. Бруно Бауэр и ряд представителей голландской школы библеистов (А. Д. Ломан, А. Пирсон и другие) признали, что и эти послания нельзя считать подлинными. Такой радикальный взгляд был распространен указанными исследователями и на остальные новозаветные Послания. Суть его заключается в том, что это вообще не Послания, а богословские трактаты проповеднически-назидательного содержания, написанные позже того времени, когда жили люди, которым приписано их авторство; эпистолярная же форма была им придана для «авторитетности», и в этих интересах использованы имена апостолов. Голландский исследователь Г. Ван ден Берг так формулирует этот взгляд, рассматриваемый им как правильный: «Лица эти (апостолы.— И. К.) фигурируют здесь как еще живые, но в действительности они принадлежат к поколению, уже исчезнувшему, вымершему. Их первые читатели должны были уже рассматривать эти письма как эхо, отзвуки, отголоски прошлого»¹.

Мы не собираемся здесь высказывать категорическое суждение о разных вариантах решения проблемы Посланий, в большом количестве существующих в научной литературе. Предложим тот вариант ее решения, который представляется наиболее правдоподобным.

Среди новозаветных произведений, известных под названием Посланий Павла, есть группа писем, автором которых был один из основателей христианства, вошедший в историю под именем Павла. Его действительная биография, вероятно, во многом не совпадает с традиционно-церковным ее изложением. Несомненно, однако, что это был человек колоссальной энергии, большого организаторского и литературного таланта, фанатической убежденности. Он исходил все Средиземноморье, проповедуя свое учение и организуя на местах общины его последователей. Больше того, покидая ту или иную местность, где осталась организо-

Ван ден Берг ван Эйсинга Г. А. Первоначальная христианская литература. М., 1930, с. 37.

важная им община, он поддерживал потом переписку с ее членами, продуктом этой переписки являются рассматриваемые Послания и, может быть, еще ряд документов, не сохранившихся до наших дней. Представляется, что тюбингенцы правильно выделили из общего количества Посланий те, которые с наибольшей вероятностью можно считать принадлежащими именно этому человеку. Не исключено, что и некоторые другие из Посланий могут с известным правом считаться принадлежащими тому же автору.

Мы сказали, что Павел проповедовал свое учение. Не верней ли была бы формула — он проповедовал учение Христа? Нет, это было именно учение Павла, хотя он излагал его от имени Христа. В Посланиях Павла обстоятельно изложена концепция христианского вероучения, принятая в дальнейшем на вооружение всеми христианскими церквами. На первой стадии истории христианства, как показывает Апокалипсис, еще не было самых существенных элементов вероучения. «Господствует только один догмат: верующие спасены жертвой Христа. Но как и почему — совершенно нельзя определить... О первородном грехе — ни намека. Ни слова о троице. Иисус — «агнец», но подчиненный богу». А в общем «наш автор в 69 г. нашей эры не имел даже отдаленного понятия о том, что он — представитель новой фазы развития религии»¹. Эта новая фаза связана с содержанием Посланий, носящих имя Павла.

Вряд ли может быть сомнение в том, что часть этих документов принадлежит одному и тому же человеку. Ничто не мешает считать, что его звали Павел. Другое дело — когда он жил и каковы основные моменты его биографии.

Мы считаем исключенной достоверность традиционно-христианского учения о хронологических рамках деятельности Павла, охватывающих якобы период с начала 30-х годов до 64 г. Энгельс считал, что так называемые послания Павла «во всяком случае в их теперешнем виде, написаны по меньшей мере на 60 лет позднее Откровения»². В рамках данной главы мы не можем обстоятельно аргументировать этот тезис, ог-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 9—10.

² Там же, т. 22, с. 479.

раничимся лишь мнением по данному вопросу, принадлежащим голландскому исследователю Г. Ван ден Бергу¹. Наиболее ранним из рассматриваемых документов он считает Послание к Римлянам, датируя его примерно 125 г. За этим Посланием следует, по мнению Ван ден Берга, с небольшими интервалами: I и II к Коринфянам, к Галатам, к Ефессянам, к Филиппийцам, к Колоссянам. Относительно остальных новозаветных посланий исследователь предлагает такие даты: около 130 г. — к Евреям, около 130—140 гг. — Послание Иакова, около 140 г. — I Послание к Тимофею и I Петра, около 150 г. — II к Тимофею и к Титу; Послания Иуды и I Иоанна, наконец, II Петра датируются им 170 г.

Нельзя быть уверенным в точности каждой из дат, называемых Ван ден Бергом. Можно не принимать как окончательно установленное и авторство того или иного из Посланий, тем более что по этому вопросу разногласия среди исследователей с годами никак не делается меньше, а, наоборот, пожалуй, увеличивается. Так, Арчибалд Робертсон отрицает принадлежность Павлу Послания к Галатам, а Послание к Римлянам признает чуть ли не сплошным монтажом из фрагментов, принадлежащих к разным источникам². Между тем эти Послания как раз раньше считались наиболее «надежными» в рассматриваемом отношении. В конце концов, однако, самым важным здесь надо признать вопрос не об авторстве, а о времени составления данных документов и о той идеологической обстановке, которая в них отразилась.

В этом отношении картина более или менее ясна. В течение последних десятилетий I и первой половины II в. намеченная нами эволюция христианства по двум направлениям — отрыва от иудаизма и усиления социального консерватизма — реализовалась в Посланиях, приписываемых Павлу и другим апостолам. А вопрос об историчности их авторов должен быть поставлен в другой плоскости, чем он ставился раньше в нашей атеистической литературе: был или не был Павел в действительности? Какие-то авторы,

¹ См.: *Ван ден Берг ван Эйсинга Г. А.* Первоначальная христианская литература.

² См.: *Робертсон А.* Происхождение христианства. М., 1959, с. 150, 174.

конечно, жили, одного из них могли звать, вероятно, Павлом, так что спорить здесь не о чем. Но когда он жил?

Представляется вероятным, что 60-е годы, к которым традиция относит его гибель, надо считать лишь периодом его появления на свет или детства. В течение последующих десятилетий могли происходить события его биографии, о которых повествуется в Посланиях и в Деяниях апостольских: участие в преследовании христиан, обращение к христианству под влиянием некой галлюцинации, приключившейся с этим истеричным и, может быть, даже подверженным приступам эпилепсии человеком, бурная миссионерская, организаторская и литературная деятельность; не исключена и мученическая смерть от рук римских властителей. В общем, события, описанные в Деяниях апостольских, за исключением, конечно, чудес, вполне вероятны, но должны быть, значит, перенесены на несколько десятилетий вперед. Заодно укажем на то, что сама книга Деяний, опирающаяся на материал Посланий, написана после них и относится, таким образом, ко второй половине II в.

Возникает вопрос о других, помимо Павла, персонажах Деяний, об их деятельности и вероисповедной позиции; там, как известно, фигурируют апостолы Петр и другие. Если принять предложенную нами гипотезу о времени жизни Павла, то и их следует отнести к тому же периоду. В несколько новом свете — в других исторических условиях — предстает тогда перед нами борьба между Павлом и Петром по кардинальному вопросу об отношении к иудейскому закону, в особенности к связанным с иудаизмом предписаниям и запретам. Борьба между петринизмом и паулинизмом по такому, например, вопросу, как обязательность обрезания для прозелитов из язычников, выглядит более исторически закономерной не в середине I в., когда только что возникшее христианство опиралось почти исключительно на евреев, а в первой половине II в., когда этнической базой новой религии начинают становиться все большие массы многонационального населения Римской империи.

Деяния и евангелия. Канонизация Нового завета

По мере распространения христианства идет естественный процесс оформления и религиозно-фантастического обогащения его вероисповедного материала. Это обогащение должно было идти по двум линиям: мифологической и ритуальной. В порядке реализации первой из них постепенно, но довольно быстро историзируется человеческий образ Христа, создается его земная биография — одним словом, творятся евангелия.

Чтобы распространиться в массах, новая религия должна была выйти за пределы абстрактных умствований, родственных филоновскому гностицизму или стоицизму Сенеки, и спуститься в область конкретно-чувственных представлений, пусть даже и мифологического плана. Христос-бог давал фантазии масс меньше материала для эмоциональных переживаний, для поклонения и мифотворчества, чем Иисус-человек с конкретной биографией, с человеческими приключениями и чувствами. Письменных источников для построения такой биографии было мало, ибо в Посланиях содержались лишь общие рассуждения и упоминания о Христе, почти без описания реальных фактов. Была, правда, устная традиция, но, как всегда, противоречивая и многообразная. На этом материале в разных христианских общинах преимущественно Переднего Востока началось сочинение биографий Иисуса.

Известно, что результатом этого творчества было появление нескольких десятков евангелий, Деяний и Посланий, имевших хождение в разных общинах и конкурировавших между собой по популярности и авторитетности. Победили в этой конкуренции четыре евангелия, вошедшие впоследствии в канон, остальные были признаны апокрифическими, многие из них дошли до нас в отрывках или даже целиком. По своему характеру они мало чем отличаются от канонических, так что с полным успехом могли бы оказаться на их месте. Единственной причиной, по которой евангелия Матфея, Марка, Луки, Иоанна оказались победителями, следует считать то, что они были почитаемы наиболее сильными и влиятельными христиан-

скими общинами, с которыми епископату, впоследствии канонизировавшему Новый завет, ссориться было невыгодно.

Со времен тюбингенской школы не вызывает серьезных сомнений несостоятельность традиционной датировки евангелий серединой I в. Ясно, что речь может идти лишь о первой половине II в., если не о середине его. Столь же не заслуживает доверия и традиционное положение о хронологическом приоритете Евангелия от Матфея. В научной литературе держится представление о том, что первым появилось Евангелие от Марка. Оно основывается на ряде довольно веских соображений.

Евангелие от Марка значительно короче других синоптиков — Матфея и Луки. Если оно опиралось бы на Матфеево или на оба, то естественно предположить, что автор не пренебрег бы содержащимся в них важным материалом, относящимся к рождению и детству Иисуса. Но этого материала у Марка нет. Более логично выглядит предположение, что Лука и Матфей, взяв у Марка все, что у него было, дополнили изложение новым материалом.

Во многом между синоптиками существует полное согласие, а во многом они расходятся. При помощи тщательных сопоставлений текстов выведена следующая закономерность: там, где Матфей и Лука сходятся между собой, они сходятся и с Марком; там, где между ними имеется разноречие, наблюдается расхождение и с текстом Марка. Очевидно, совпадающие тексты взяты у Марка, а несовпадающие принадлежат самим Луке и Матфею.

Вместе с тем библейской критикой отмечено, что помимо Евангелия от Марка у Луки и Матфея был еще один источник — это Логии, Речения, приписываемые самому Христу и записанные непосредственно после его смерти или, может быть, даже еще при жизни. Немецкие библеисты обозначили этот гипотетический источник буквой Q — начальной буквой слова «Quelle» — «источник». Вероятно, к середине II в. существовали уже все три синоптических евангелия.

Остается вопрос о времени создания Евангелия от Иоанна. До последних десятилетий общее мнение библеистов склонялось к тому, что это евангелие по-

явилось последним. Основные доводы в пользу такого мнения заключались в том, что, во-первых, в этом евангелии сильнее, чем у синоптиков, чувствуется антииудейская направленность и что, во-вторых, оно более «духовно» и абстрактно, чем остальные. Первое обстоятельство соответствует общей линии развития первоначального христианства к постепенному, но неуклонному отрыву от иудаизма, второе удовлетворяет схеме столь же постепенного обожествления жившего в исторической реальности человека Иисуса. В последние десятилетия эта аргументация оказалась поколебленной некоторыми новыми фактами и соображениями.

В 30-е годы нашего столетия был открыт папирусный обрывок, известный теперь под названием папируса Райлендса (по имени английского коллекционера, в собрании которого он обнаружился), содержащий запись семи стихов из 18-й главы Евангелия от Иоанна. По палеографическим и другим данным, этот документ относится ко времени между 125 и 135 гг. Найден он был в походной сумке египетского солдата, что свидетельствует о довольно широком уже в то время распространении Евангелия от Иоанна. Некоторые важные соображения по данному вопросу основываются также на материалах кумранских документов.

По ряду мотивов Евангелие от Иоанна оказалось близким кумранским документам. Как и оно, эти документы проникнуты антииудейским духом, и его мистическая направленность присуща и кумранским рукописям. Между тем их нельзя датировать периодом более поздним, чем 68 г. Отпадают, таким образом, соображения, по которым Евангелие от Иоанна не могло возникнуть раньше определенного периода.

Этот вопрос остается в науке открытым. Нам представляется правдоподобным и то его решение, по которому Евангелие от Иоанна исторически предшествовало синоптикам, тем более что в этом случае мы имеем еще один штрих, дополняющий картину эволюции образа Христа от бога к человеку: у Иоанна Христос — в большей мере бог, таинственный и неизреченный Логос, чем человек. В заключение следует сказать, что нет никаких оснований отождествлять автора Евангелия от Иоанна ни с автором трех

одноименных посланий, ни с Иоанном Откровения. Все эти произведения настолько разнятся по содержанию и духу, что не могут принадлежать одному автору.

Так предстает перед нами запутанная и противоречивая история Нового завета — не продуктом божественного откровения, проникнутым единым и стройным духом христианской истины, а конгломератом записей и фрагментов, появлявшихся в течение целого столетия и искусственно собранных воедино еще позднее по решению церкви.

Канонизация Нового завета заняла много времени. Вопрос, какие книги следует считать боговдохновенными и, следовательно, продиктованными их авторам святым духом, а какие — обыкновенным продуктом человеческой деятельности, решался в длительной борьбе между разными группами церковников. По этому поводу протестантский богослов В. Вреде пишет: «Новый завет был создан церковью, и даже не церковью в смысле совокупности всех верующих, а лишь руководителями ее — богословами и епископами; они-то, собственно, и являются творцами канона»¹. Установление канона было длительным процессом и проходило в упорной ожесточенной борьбе между разными группами руководителей раннехристианской церкви.

Известен так называемый канон Муратори, названный так по имени миланского библиотекаря, открывшего в XVIII в. древний папирусный фрагмент с перечислением канонических книг Нового завета. Фрагмент датируется примерно 200 г., в нем отсутствует ряд произведений, впоследствии вошедших в канон: Послание Павла к евреям, оба Послания Петра, Третье Послание Иоанна, Послание Иакова. Зато в этом каноне фигурирует Апокалипсис Петра, впоследствии причисленный к апокрифам. Большие споры долго вызывал вопрос о включении в канон Апокалипсиса Иоанна. Лаодикийский поместный церковный собор, заседавший около 364 г., утвердил новозаветный канон в составе 26 книг, составляющих его и теперь, — без Апокалипсиса. После этого вопрос о но-

¹ Вреде В. Происхождение книг Нового завета. М., 1908, с. 97.

возаветном каноне подвергался обсуждению еще на двух соборах,— Гиппонском (393 г.) и Карфагенском (397—419 гг.), пока, наконец, не был окончательно решен на Трулльском соборе (692 г.). Большое количество произведений первоначальной христианской литературы были признаны апокрифическими.





III. БОГ И ВСЕЛЕННАЯ В БИБЛЕЙСКОЙ КАРТИНЕ МИРА



Монотеизм?

активно распространяющаяся иудейскими и христианскими богословами, концепция о библейском монотеизме, который пришел на смену античному «языческому» политеизму, в свете анализа библейского текста не выдерживает ни малейшей критики.

Начнем с того, что, по первой главе книги Бытие, не бог в единственном числе создавал мир, а боги. В древнееврейском подлиннике Библии говорится не об эле или элоха (или элоах) (единственное число), а об элохим (множественное число). Придуманы всевозможные объяснения этого факта, но все они неубедительны. Чаще всего здесь прибегают к такому объяснению: множественное число «элохим» является формой *pluralis majestatis* (величального множественного). Но ряд библейских текстов, в которых фигурирует «элохим», не поддается такому объяснению.

После грехопадения Адама и Евы бог в Ветхом завете говорит: «Адам стал

как один из нас, зная добро и зло» (Бытие, 3:22)¹. Бог сам признает, таким образом, что кроме него существует еще кто-то, равный ему. Мест Ветхого завета, в которых слово «элохим» фигурирует в качестве ясно выраженного множественного числа богов, можно привести много.

Русский перевод дает искаженное представление о том, что сказано в древнееврейском подлиннике, употребляя вместо множественного — «боги» единственное — «бог». Так, рассказывая, что народ потребовал от Аарона сделать богов для поклонения, переводчик заменяет элохим «богом» (Исход, 32:1). К такому приему он обращается неоднократно. В Псалтири, например, говорится: «Есть элохим, судящие землю» (57:12). А в русском тексте сказано: «Есть бог, судящий на земле». Что здесь элохим, безусловно, означает богов, а не бога, подчеркивается тем, что они именуются тут же «судьями» во множественном числе — «шофтим». В некоторых случаях фальсификация осуществляется при помощи замены слова «боги» словом «ангелы». В русском переводе Псалтири сказано, например: «Не много ты умалил его (человека.— И. К.) пред ангелами» (8:6). Читать же следует: «...перед богами (элохим)». Это уже прямой подлог. Нельзя в то же время не отметить, что в некоторых случаях переводчик прямо и честно дает текст в его многобожеском смысле. В русском переводе той же Псалтири, например, в одном месте сказано: «Бог стал в сонме богов: среди богов произнес суд» (81:1); в данном случае слово «элохим» переведено правильно, в его точном политеистическом значении.

Это значение кое-где затемняется тем обстоятельством, что имя существительное «элохим» в значении множественного числа сопровождается глаголом или другой грамматической формой в единственном числе. Пример этому мы находим в первых же стихах Ветхого завета, где говорится, что «элохим сотворил («боро») небо и землю». Такая несогласованность

¹ Цитаты из Библии приводятся по русскому синодальному переводу. В тех случаях, когда перевод соответствующего места сделан неточно или неправильно, мы сопоставляем его с древнееврейским или (если дело касается Нового завета) с греческим оригиналом.

объясняется сложностью самого процесса оформления библейского текста. В указанном случае мы имеем дело с фрагментом текста, сложившимся не ранее VI в. до н. э. (Жреческий кодекс). К этому времени, очевидно, многобожеский смысл слова «элохим» стал уже затемняться, и неудивительно, что переписчик или редактор текста применил здесь глагол в единственном числе.

Представляет известный интерес трактовка вопроса об элохим, которую мы находим в современном католическом Словаре библейского богословия. «Элохим,— признают авторы,— множественное число. Оно не является формой величания — такой формы еврейский язык не знает». Вопрос, казалось бы, ясен: перед нами очевидное проявление многобожия. Но нет, этого нельзя допустить. И дальнейший текст гласит: «Его (слово «элохим». — *И. К.*) нельзя считать следствием каких-либо пережитков многобожия, которые невероятны». Почему? Потому что «надо принять во внимание особую чувствительность израильского склада ума в этой области». Автор с легкостью отделяется от необходимости как-нибудь аргументировать свое утверждение. Общий же вывод следует такой: «По всей вероятности, это множественное число — след общесемитского миропонимания, при котором божественность воспринимается как множественность сил»¹. Нетрудно, конечно, заменить слово «боги» словом «силы», но от этого не меняется многобожеский смысл самого «миропонимания».

Известный советский ученый, академик Н. М. Никольский написал специальную работу, посвященную вопросу о политеизме древних евреев². Там он собрал и осветил большой материал, показывающий, что древний иудаизм вовсе не был монотеистической религией, как это утверждают его апологеты и христианские богословы. Автор использовал при этом не только библейский, но и всякий иной, в том числе археологический, материал. Что касается Ветхого завета, то в свете приведенной Н. М. Никольским аргументации не подлежит сомнению политеистический характер ветхозаветных представлений.

¹ Словарь библейского богословия, с. 78.

² См.: Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии. М., 1974.

Мы имеем здесь дело с особой разновидностью политеизма, получившей в литературе название генотеизма, или, в более точном написании и произношении, энотеизма. Суть его заключается в том, что хотя признается реальное существование многих богов, но данная этническая группа, объединение племен или государство поклоняется одному из них. С этой точки зрения у каждого племени или народа существует свой бог, с которым его связывают отношения договора, союза, «завета». Именно в этом смысле в Ветхом завете говорится о боге Авраама и боге Нахора, боге отца их (Бытие, 31:53). В отношении избранного им бога данное племя или народ брали на себя определенные обязательства: поклоняться и служить только ему, отказывая в этом всем другим богам, хотя они и существуют («Да не будет у тебя других богов пред лицом моим... не поклоняйся им и не служи им» (Исход, 20:3,5)). Энотеизм представляет собой, таким образом, не монотеизм, а монолатрию, то есть единопоклонение. Такого рода монолатрией проникнуто подавляющее большинство книг Ветхого завета.

Энотеизм имел не только этнический, но и территориальный характер: считалось, что на определенной территории хозяином является такой-то бог, а на других — другие боги, так что известны случаи, когда та или иная этническая группа, поселившись на новом для нее месте, порывала договорную связь со своим старым богом и принимала соответствующее обязательство перед богом, владеющим новой для нее землей. Так было, например, с жителями Ассирии, переселенными на землю покоренного ею Израиля: они вскоре приняли религию Яхве, а потом и ее основной документ — Пятикнижие.

Элоха, которого выбрали для себя из многих известных тогда богов израильтяне, носил имя Яхве. Одно лишь то обстоятельство, что бог носит собственное имя, показывает, что он не считается единственным, — он не просто бог, не безымянный элоха, он один из богов, определенный индивидуум, которому дается имя специально для того, чтобы отличать его от других элохим. Уже со второй главы книги Бытие наряду со словом элохим появляется собственное имя Яхве. В русском переводе Ветхого завета оно за-

менено словом «господь». Только в пяти местах этого перевода, притом по побочным поводам, проскальзывает имя Яхве в неправильной форме Иеговы (Бытие, 22:14; Исход, 17:15; 33:19; 34:5; Судей, 6:24). В общем, всюду, где по-русски написано: «господь бог наш», в подлиннике — «Яхве наш элоха». Только постепенно, в ходе столетий в библейских текстах стало пробиваться представление о едином боге, не только сотворившем вселенную и человечество, но и господствующем над ними, заслуживающем почитания всеми народами земли.

И вот перед нами вторая, завершающая часть Библии — Новый завет. Как обстоит дело с единобожием в Новом завете? Нет его и там. Многобожие здесь выражено не менее, а может быть, еще более ярко, чем в Ветхом завете.

Христос — не только и даже не столько человек, сколько бог, воплотившийся на земле в человеческом образе. Из новозаветных текстов трудно понять, тот ли это самый единственный бог, который является владыкой неба и земли, или какой-то другой. С одной стороны, ясно, что это «бог-сын» — значит, другой. «Как отец имеет жизнь в самом себе, так и сыну дал иметь жизнь в самом себе» (Иоанн, 5:26). Христос говорит: «Я не один, но я и отец, пославший меня» (Иоанн, 8:16). Он утверждает, что отец пребывает в нем (Иоанн, 14:10), но неоднократно подчеркивает, что сам он не тождествен отцу и что «отец мой более меня» (14:28). В одном месте он говорит, что «я не один, потому что отец со мною» (16:32). Не во мне, а со мной, а «я не один» — значит, нас двое. Христос выделяет бога-отца в совершенно особую категорию, в которую себя не зачисляет. Есть вещи, говорит он, которые «никто не знает... а только отец мой один» (Матф., 24:36). О самом отце люди ничего не знают, доступ к этому знанию имеет только сын: «Кто есть отец, *не знает никто*, кроме сына, и кому сын хочет открыть» (Лука, 10:22). Речь идет не о самопознании сына, а о знании им отца, то есть иного существа.

С другой стороны, в Новом завете имеются тексты, в которых сын и отец отождествляются. Определенно такое отождествление содержится лишь в заявлении: «Я и отец — одно» (Иоанн, 10:30). Основа-

ние к отождествлению можно найти и в таком тексте, содержащемся в той же главе евангелия: «Отец во мне и я в нем» (10:38). При всем этом в Новом завете преобладают мотивы, дающие основание рассматривать отца и сына как два разных существа.

Можно, правда, найти «единобожеское» решение вопроса в таком толковании: на земле сын выступает не в божественной своей сущности, а в человеческом воплощении и действует он здесь в качестве не бога, а человека; следовательно, места для двубожия не остается. Но это выглядит не особенно убедительным, ибо основное сопоставление и противопоставление персонажей отца и сына все-таки остается. И когда человеческая жизнь сына на земле кончается, он возносится на небо, но там отнюдь не сливается с отцом, а садится рядом с ним «одесную», то есть по правую сторону его. Положение еще более осложняется тем, что в божественной субстанции оказывается участвующим еще третий персонаж — святой дух.

Правда, в самом тексте Нового завета он не занимает большого места. Только в одном случае дух играет активную роль, явившись своего рода мужским началом в непорочном зачатии Марией божественного младенца. Но о духе, как «ипостаси» божества, мы находим в Новом завете единственное упоминание, относящееся по-видимому, к более позднему времени, чем весь текст Евангелия от Матфея, в котором оно фигурирует. Иисус после своего воскресения говорит апостолам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа» (Матф., 28:19). Здесь прямо сформулирован догмат троичности божества. Надо, однако, иметь в виду, что такая формулировка является единственной в Новом завете и что развернутое учение о Троице создано было лишь в течение ближайших двух столетий деятелями раннехристианской церкви.

Что не подлежит сомнению в отношении Нового завета — это двубожие отца и сына. Христианские экзегеты пытаются здесь найти выход из положения в темных, по существу не имеющих реального смысла, хитросплетениях, подобных тем, которые относятся к характеристике Троицы: дескать, ее лица нераздельны, хотя и неслитны, а как понять и принять такую

бессмыслицу, остается великой тайной, в которую надо верить, даже не понимая ее смысла. Здравомыслящий человек не может становиться на такую позицию. Два бога суть именно два бога, а три — три.

Как в Новом, так и в Ветхом завете двубожие наблюдается и по другой линии, характерной, кстати сказать, чуть ли не для всех религий. Наряду с признанием существования благого бога, дело не обходится без веры в другого, являющегося антиподом первого, — веры в злого бога, дьявола, сатану. Религиозная фантазия, сотворившая этот образ, имеет свою внутреннюю логику, в какой-то мере опирающуюся на реальные жизненные факты. В мире чрезвычайно много всяческого зла и страдания, тьма несправедливости и бессмыслицы. Отнести все биологическое и социальное зло за счет деятельности главного и «единственного» бога значит подвергнуть серьезному сомнению его благость и мудрость; это ставит под удар самую основу религиозного сознания. Спасает положение образ злого бога, падшего ангела, на которого возлагается вся ответственность за мировое зло. В странном положении оказывается при этом одна из двух особенностей основного бога — всеблагость или всемогущество. Еще Эпикур построил дилемму: бог либо хочет устранить зло, но не может этого сделать, либо может, но не хочет. Любое из этих решений в корне подрывает учение о едином боге. Но эта безысходность лишь отражает доходящую до бессмысленности противоречивость всего представления о боге. Религиозной фантазии приходится мириться с одной бессмыслицей, чтобы избежать другой. В общем, получается двоебожие, дуализм бога и дьявола.

В Библии этот дуализм сказался со всей силой. Уже в отношении Адама и Евы сделал свое черное дело «змей» — не кто иной, видимо, как сам сатана или один из его подчиненных. В дальнейшем это гнусное существо не перестает вмешиваться в ход мировых дел, о чем неоднократно повествуют и Ветхий и Новый заветы. Правда, в некоторых случаях взаимоотношения бога и сатаны выглядят довольно двусмысленными, и взаимная вражда между этими существами кажется не такой уж абсолютной и очевидной. Так, ветхозаветная книга Иова построена на до-

вольно дружественном споре между богом и пришедшим к нему как бы в гости сатаной. Речь идет о том, как поведет себя некий богобоязненный человек Иов, если начать обижать его. Бог дает сатане поручение провести соответствующее испытание.

В других случаях сатана ведет свою линию вопреки воле и намерениям бога. Он выступает, например, в Новом завете прямо против Иисуса Христа, всячески соблазняя его, подвергая его пресловутым трем искушениям. Апокалипсис весь построен на теме борьбы Христа с Антихристом, то есть сатаной, «зверем из бездны», имя которого — звериное число 666. В конце концов Христос должен одолеть, но до окончательной победы ему предстоит напряженнейшая борьба с сатаной. Из отдельных намеков и замечаний, иногда довольно загадочных, можно представить себе, что история взаимоотношений бога и сатаны достаточно сложна. Было время, когда последний вовсе не был враждебен богу, наоборот, состоял в круге самых приближенных к нему ангелов. В некоторый момент он возгордился и решил занять место верховного бога. Подняв восстание, он потерпел, однако, поражение и был низвергнут с неба. Именно так толкуют Библию иудейские и христианские богословы.

Некоторые места Ветхого завета предписывают людям воздавать поклонение злему богу наравне с добрым. Вот, например, текст из того раздела книги Левит, в котором подробно регламентируется распорядок обряда в скинии завета: «И возьмет (Аарон.— И. К.) двух козлов и поставит их перед лицом Яхве у входа скинии собрания; и бросит Аарон об обоих козлах жребий: один жребий для Яхве, а другой жребий для Азазела» (16:7—8). Козел, предназначенный для Яхве, тут же приносится ему в жертву, поскольку бог Яхве собственной персоной здесь присутствует, с жертвой для Азазела дело обстоит сложнее, ибо этот бог живет где-то в пустыне. Предусмотрена поэтому такая процедура: козла поставить «пред Яхве, чтобы совершить над ним очищение и отослать его в пустыню для Азазела» (10). Необходимо отметить, что в русском переводе текст фальсифицирован. Азазел не упоминается, говорится лишь, что козел предназначен «для отпущения», вместо Яхве же, как и в

других случаях, фигурирует «господь»¹. Таким образом, израильтяне должны одновременно угождать и богу Яхве, и его антиподу богу Азазелу.

Значит, монотеизм Библии на самом деле оказывается дуализмом, двоебожием? Нет, дело еще сложнее. Богов там не два, их просто много.

В Ветхом завете фигурируют многочисленные ваалы, боги хотя и чужих народов, но столь же реально существующие, как и Яхве. Нередко к ним применяется уничижительное наименование элилим — божки, боженята. Но помимо того, Библия признает существование огромного количества ангелов, то есть богов меньшего, чем Яхве, ранга, подчиненных ему. Некоторые из ангелов носят и собственные имена — это архангелы; по тексту Библии известны два архангела, принимающие участие в описываемых событиях, — Михаил и Гавриил. Ангелы относятся к числу существ добрых и благодетельных в отношении к людям, а есть еще сверхъестественные существа, рассматриваемые в принципе как отрицательные персонажи, — это бесы.

Как добрый бог Яхве имеет подчиненных ему богов, так имеет их и его антипод сатана. Те ангелы, которые в свое время составили повстанческую армию сатаны, были вместе с ним ниспровергнуты и лишены ангельских прерогатив, они превратились в злых духов и получили статус бесов. Областью их деятельности стало вредительство в отношении людей, как в земной жизни последних, так и в загробной. Особенно активно они выступают в роли возбудителей пси-

¹ Некоторые иудейские экзегеты, не будучи в состоянии придать благообразный вид имени Азазела методами перевода, прибегают к «объяснению» при помощи всяких истолкований. Так как, считают они, имя Азааз-эл (бог-Азаз) имеет в своем корне наименование египетской богини Изиды-Изиз (что само по себе не лишено основания), то речь-де идет об отношении именно к этому божеству, от культа которого израильтянам приказано отречься. «Вот почему, — сказано в одном комментарии, — господу (мы уже знаем, что следует читать не «господь», а «Яхве») противопоставлен здесь идол Азазел, а козла, вышедшего последнему по жребию, велено прогнать в пустыню, в ознаменование удаления этого идолослужения из среды Израиля» (Пятикнижие Моисеево с дословным русским переводом. Нью-Йорк, 1977, Левит, с. 46). Ясно сказано в библейском тексте, что козел предназначен в жертву Азазелу, а истолковывается совсем по-другому — для «отдаления культа»...

хических заболеваний. В Ветхом и Новом заветах неоднократно фигурируют сюжеты, где тот или иной человек оказывается «одержим» одним или многими бесами, которых в интересах его выздоровления следует изгнать из него, чем успешно и занимается Иисус Христос.

Все эти созданные религиозной фантазией существа фактически означают в этой фантазии богов второго ранга — тех, которых древние римляне называли *di minores* (меньшие боги); в Библии они представлены чрезвычайно обильно. И в этом плане библейский монотеизм оказывается, по существу, фикцией.

Бог и боги существуют, по Библии, в единственном или множественном числе вне мира, над ним и отдельно от него. Он и они существовали до мира неизвестно с какого времени или, может быть, вечно. В какой-то момент один из богов решил создать мир и это свое намерение осуществил. «В начале сотворил бог небо и землю», а сам в виде духа «носился над водою» (Бытие, 1:1,2). Дух, который носится где-то над чем-то, должен, очевидно, рассматриваться не как абстрактная идея в платоновском смысле, а как некое пространственно-ограниченное явление, не бесплотное, а в той или иной форме и степени телесное.

По образу и подобию человеческому

Телесность бога совершенно определенно вытекает из многочисленных указаний библейского текста, причем бог выглядит в них не только как плотское, но и как антропоморфное существо со всеми органами, имеющимися у человека, и фактически с функциями, присущими человеку. Он слышит, видит, ходит, питается, спускается, подымается, работает, отдыхает, сердится, радуется, удивляется, раскаивается, ошибается, исправляет свои ошибки. Все Пятикнижие и многие другие библейские книги оперируют именно этими особенностями божьего существа.

Бог занимает определенное место в пространстве. То он витает над водами, то проживает среди своего избранного народа, — «жилище мое... среди их» (Левит, 15:31). Бог прогуливается по раю «во время прохлады дня» (Бытие, 3:8). Многочисленные тексты свидетельствуют о том, что бог живет в ковчеге —

ящике из акациевого дерева. Приведем один из них: «И сказал царь Садоку (жрецу.— И. К.): возврати ковчег божий в город... Если я обрету милость пред очами господа, то он возвратит меня и даст мне видеть его и жилище его» (II Царств, 15:25). И не просто сидит бог в ковчеге, а восседает на ангелах-херувимах (I Царств, 4:4; Псалтирь, 98:1 и др.). Когда ему почему-либо это оказывается нужным, бог обосновывается временно в каком-нибудь другом месте, часто на горе, будь то Синай, Хорив, Гаризим или какая-нибудь другая. Пока израильтяне движутся по пустыне, бог в виде столпа шествует впереди их колонны, показывая дорогу, причем днем это облачный, а ночью — огненный столп. При царе Соломоне бог решает обзавестись постоянным жилищем и велит царю построить храм, в котором и поселяется. Когда жилище богово погибает под ударами римских завоевателей, его хозяин переселяется на небо, о чем вполне конкретно сообщают позднейшие талмудические комментаторы Библии.

Бог нуждается в пище — обыкновенной плотской пище, желательно мясной. Когда земледелец Каин принес ему жертву «от плодов земли», а Авель — «от первородных стада своего и от тука их» (Бытие, 4:3—4), бог принял Авелеву жертву, а не Каинову, в результате чего произошел известный конфликт: Каин убил Авеля. В дальнейшем характер и порядок жертвоприношений богу был детальнейшим образом разработан в книге Левит; фактически иудейский религиозный культ и сводился к жертвоприношениям, преимущественно мясом. Само собой разумеется, что мясо жертвенных животных доставалось жрецам. Довольно типичное наставление: «Пусть принесет господу к священнику в жертву повинности из стада овец овна без порока» (Левит, 6:6). Исключением была жертва всесожжения, когда принесенное целиком сжигалось и богу доставалось «приятное благоухание», которое он с удовольствием «обонял» (Бытие, 8:21). Независимо, однако, от того, кому реально шло жертвенное мясо, важно, что в религиозном сознании питается им не кто иной, как сам элоха Яхве.

Ревниво и строго относится бог к качеству тех продуктов питания, которые ему доставляют верующие. И хлеб, и вино, и мясо должны быть первосортные, без

каких-либо дефектов, в противном случае он бурно негодует. Вот, например, как передает соответствующие высказывания бога пророк Малахия: «Вы приносите на жертвенник мой нечистый хлеб... И когда приносите в жертву слепое, не худо ли это? Или когда приносите хромое и больное, не худо ли это? Поднеси это твоему князю; будет ли он доволен тобою и благосклонно ли примет тебя?.. А когда такое исходит из рук ваших, то может ли он милостиво принимать вас?» (Книга Малахии, 1: 7—9). Этот мотив повторяется здесь весьма пространно: «Приносите украденное, хромое и больное, и такого же свойства приносите хлебный дар: могу ли благоволением принимать это из рук ваших... Проклят лживый, у которого в стаде есть неиспорченный самец, и он дал обет, а приносит в жертву... поврежденное» (1: 13—14). Понятны мотивы, которые побуждали жрецов и пророков изображать бога столь требовательным в отношении качества тех продуктов питания, которые ему приносят, но сами эти требования в какой-то мере характеризуют библейские представления о боге.

Есть в Ветхом завете и такие высказывания бога, которые можно рассматривать как осуждение жертвоприношений: «Для чего мне ладан, который идет из Савы, и благовонный тростник из дальней страны? Всесожжения ваши неуютны, и жертвы ваши неприятны мне» (Книга Иеремии, 6:20). Через пророка Исаию бог обращается к иудеям: «К чему мне множество жертв ваших?.. Я пресыщен всесожжениями овец и туком откормленного скота, и крови тельцов и агнцев и козлов не хочу... Не носите больше даров тщетных» (Книга Исаии, 1: 11,13). Бог грозит иудеям, что он не будет принимать их жертвы: «Не будут возливать господу вина, и неуютны ему будут жертвы их; они будут для них, как хлеб похоронный» (Книга Осии, 9:4). Сторонники «утонченного» толкования Библии склонны усматривать в этих текстах осуждение самого культа жертвоприношений и соответственно — более высокий интеллектуально-нравственный уровень древнееврейской религии по сравнению с другими религиями того времени. Но это — попытка с негодными средствами.

В приведенных текстах нет осуждения культа жертвоприношений, как нет и отказа бога от того,

чтобы принимать их. Наоборот, в заявлениях бога здесь значение этого культа повышается в сравнении с тем, что составляло обычное представление. Оказывается, человек должен быть достоин того, чтобы бог принял у него жертву. Само же это религиозно-культурное установление ни в коей мере не отрицается. Бог нуждается в пище, питье и соответствующих ароматах, доставляемых ему курением ладана и смрадом сжигаемого мяса. Он нуждается и в отдыхе, об этом убедительно свидетельствует история установления субботнего праздника. После шести дней творения бог «почил в день седьмой от всех дел своих, которые делал» (Бытие, 2:2).

Ни о каком всеведении божием Библия не говорит. Наоборот, много раз она сообщает о таких ситуациях, в которых владыка мира что-то узнает, старается узнать, проверяет, испытывает. По поводу чуть ли не каждого дня творения Ветхий завет говорит: «И увидел бог, что это хорошо». Предвидеть, как у него получится, всеведущий не мог. Каким-то образом узнал Яхве, что жители Содомы и Гоморы ведут себя непотребно. «И сказал господь: ...сойду и посмотрю, точно ли они поступают так, каков вопль на них, восходящий ко мне, или нет; узнаю» (Бытие, 18:21). По разным поводам он «испытывает» людей, чтобы узнать, как они поступят в том или ином случае. Понадобилось, например, всеведущему узнать, до конца ли ему предан Авраам, и он придумал для него испытание: приказал принести в жертву сына Исаака; а когда любвеобильный отец без каких бы то ни было возражений согласился на убийство своего сына, бог не допустил гибели мальчика и убедился в том, что Авраам на все готов, лишь бы угодить своему владыке. Мотив испытания людей при помощи искушения и других средств, в частности путем ниспослания на них всевозможных бедствий, проходит красной нитью через всю Библию. Разумеется, испытание лишь тогда имеет смысл, когда его возможные результаты заранее неизвестны.

Обещал бог Ною, что больше он потопов устраивать на земле не будет, и, чтобы впредь не забывать этого своего обещания, решил учредить «радугу в облаке» — она-де будет напоминать ему о данном обещании: «Я вспомню завет мой... и не будет более вода потопом

на истребление всякой плоти» (Бытие, 9:15). Не появлялась бы радуга своевременно, мог бы и забыть... Когда люди стали строить Вавилонскую башню «высотой до небес», бог встревожился и «сошел... посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие», а посмотрев, принял решение смешать языки строителей и расстроить таким способом все дело (Бытие, 11:5, 7).

Именно из-за того, что бог не в состоянии предвидеть результаты своих действий, он часто совершает ошибки, в которых потом ему приходится каяться. О самом главном поводе к раскаянию говорится прямо: «И раскаялся господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце своем» (Бытие, 6:6). Раскаялся в самом главном деянии, имеющем решающее значение для человечества: в том, что создал его. Ошибку совершил всеведущий! А такими ошибками, по Библии, полна вся его деятельность. Он ошибся, когда создавал ангелов,— не предусмотрел, что среди них окажутся гнусные мятежники, которые восстанут против него и станут источником всякого зла на земле и на небе. Ошибся, когда позволил змею находиться в райском саду вместе с Адамом и Евой, не предусмотрев того, что он соблазнит Еву, а через нее и Адама. Ошибся, когда вступил в завет с народом Израиля, рассчитывая на то, что тот будет ему всегда верен. Ошибается сын божий Иисус Христос — он же и отец, ибо в Троице все лица едины суть,— когда обещает людям еще две тысячи лет тому назад, что «не прейдет род сей», то есть это поколение, как наступит светопреставление. Совсем как обыкновенный человек! Человеку свойственно ошибаться. Но всеведущему богу?!

По своим моральным качествам библейский бог тоже мало отличается от человека, притом человека, не вызывающего наших симпатий, в общем безнравственного. Можно отметить известное различие в моральном облике ветхозаветного Яхве и новозаветного Христа.

Первый несправедлив, жесток и коварен. Основные его деяния, изображенные в Ветхом завете, выглядят с точки зрения элементарных нравственных требований просто необъяснимыми. Почему-то из всех народов земли он выбрал в качестве своего любимчика

потомство праотца Авраама. Невозможно понять, чем его прельстил именно этот народ и почему он вступил в союз («завет») с ним, поставив остальные народы мира в положение пасынков. Если бы даже «избранный» народ и отличался от других какими-нибудь особыми качествами, создание для него привилегированного положения в сравнении с положением других народов мира все равно было бы несправедливым: если принимать всерьез религиозное учение о всемогуществе бога, то ведь именно от него зависит наделить любыми качествами любой народ или любого его представителя! Важно, однако, что своих обещаний, данных этому народу, бог так и не выполнил. Уже в библейские времена евреев постигают всевозможные беды и несчастия вплоть до сильнейших военных поражений, потери государственной самостоятельности и рассеяния по всему миру. Библия объясняет систематическое невыполнение богом Яхве его обязательств перед своим народом плохим поведением этого народа — его непослушанием, поклонением другим богам и всякими прочими грехами. Но такое его дурное поведение могло быть легко предотвращено всемогущим богом. Получается так, что и само «избрание», и его печальный результат были специально спровоцированы Яхве. Неизвестно только, в каких целях...

Деяния бога Яхве в Ветхом завете выглядят именно как систематическое коварное подталкивание людей на непослушание, с тем чтобы их же потом жесточайшим образом карать за это непослушание. Начинается это вскоре после сотворения мира, когда жертвами провокации становятся наши прародители, соблазненные змеем, присутствие которого в райском саду и неизбежные последствия этого присутствия должны были быть, конечно, заранее известны всеведущему. В дальнейшем, когда люди, созданные богом несовершенными и грешными, плохо ведут себя, он их свирепо наказывает, истребляя различными способами. Все человечество, за исключением семьи Ноя, уничтожается при помощи потопа. Население Содомы и Гоморы обрекается на смерть от потоков огня и горящей серы. Народ Египта подвергается страшным карам («казни египетские») за упрямство фараона, нежелающего отпускать израильтян, хотя его упрямство вызвано внушением самого бога («Господь ожесточил

сердце фараона» — Исход, 9:12, 10:27; 11:10). Трудно даже перечислить те акты жестокости, которые характеризуют отношение Яхве к людям, изображенное в книгах Ветхого завета. Когда некто Корей возроптал на Моисея, бог наказал за это смертью около пятнадцати тысяч человек (Числа, 16:35, 49). Жителей ханаанского города Вефсамис «за то, что они заглядывали в ковчег господа», он тут же истребил в количестве свыше пятидесяти тысяч человек (I Царств, 6:19). За то, что царь Давид произвел перепись населения в своем государстве, «послал господь бог язву на израильтян... и умерло из народа, от Дана до Вирсавии, семьдесят тысяч человек» (II Царств, 24:15). Если даже и согрешил Давид переписью, то за что было убивать семьдесят тысяч?!

Марк Твен так говорит о моральном облике бога Яхве: «Все его деяния, изображенные в Ветхом завете, говорят о его злопамятности, несправедливости, мелочности, безжалостности, мстительности. Он только и делает, что карает — карает за ничтожные проступки с тысячекратной строгостью; карает невинных младенцев за проступки их родителей; карает ни в чем не провинившихся обитателей страны за проступки их правителей; и снисходит даже до того, что обрушивает кровавую месть на смиренных телят, ягнят, овец и волов, дабы покарать пустяковые грешки их владельцев. Более гнусного и разоблачающего жизнеописания в печатном виде не существует. Начитавшись его, начинаешь считать Нерона ангелом света и совершенства»¹. В общем, эту характеристику можно признать правильной.

На первый взгляд иным представляется новозаветный бог. Правда, цитированный выше Марк Твен находит его еще менее достойным уважения, а тем более поклонения. Он пишет: «Хотя бог Ветхого завета — личность ужасная и отвратительная, он во всяком случае последователен. Он откровенен и прямолинеен. Он не делает вида, будто обладает какой-нибудь моралью или какими-нибудь добродетелями, — разве что на словах... На мой взгляд, он несравненно ближе к тому, чтобы быть достойным уважения, чем его исправившееся «я», столь бесхитростно разоблачаемое

¹ Твен М. Размышления о религии. М., 1964, с. 3—4.

в Новом завете. Ничто в истории — даже во всей его истории, взятое в целом, — и отдаленно не может сравниться по зверской жестокости с изобретением ада»¹. Как и вообще при анализе личности Иисуса Христа, здесь нельзя обойтись без различения двух начал этой личности — человеческого и божественного.

Многое в поведении Христа выглядит в новозаветных повествованиях чисто человеческим. Но человеческое начало никак не отделяется в этих повествованиях от божественного. Отвлекаясь от деталей поведения Христа, зачастую исторически и житейски обусловленных в бытовом плане, можно личность Христа в евангельском изображении рассматривать как в общем божественную. Какие же черты характерны для поведения и нравственного облика бога Христа?

Если принимать всерьез учение о всеведении божием, то надо признать, что Христос систематически обманывал людей, среди которых проповедовал. Основной мотив этой проповеди заключался в том, что им надо немедленно и интенсивно каяться, ибо в ближайшее время должен наступить конец света. «Не прейдет род сей, как все сие будет» (Матф., 24:34; Марк, 13:30; Лука, 21:32). Постоянно и в других местах Нового завета повторяется это обещание людям — еще, мол, это поколение увидит Христа, во всей славе своей грядущего с неба на облаках с целью установления на земле царства небесного. И ничего этого не произошло! Объяснить это можно либо сознательным обманом со стороны всеведущего, либо тем, что всемогущий бессилён исполнить замышленное им и преподанное человечеству. Третьего решения не может быть.

В своей проповеди бог Христос много раз противоречит самому себе. Особо важным в этой проповеди является вопрос об отношении к законам и правилам поведения людей, установленным Ветхим заветом. Христос утверждает, что эти нормы остаются в полной силе. «Не думайте, — говорит он, — что я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не

¹ Твен М. Размышления о религии. М., 1964, с. 8.

прейдет из закона... Кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в царстве небесном» (Матф., 5: 17—19). А этому противостоит ряд принадлежащих тому же Христу наставлений, направленных прямо против ветхозаветных законов. В той же главе Евангелия от Матфея говорится так: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб». Следует ссылка на соответствующий текст книги Исход, содержащий десять заповедей, после чего Христос продолжает: «А я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (5: 38—39). Далее приводится текст книги Левит с точной ссылкой на главу и стих: «Люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего». Этому ясному наставлению Яхве Христос противопоставляет свое: «А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинаящих вас, благотворите ненавидящим вас...» (43—44). Противопоставление божественных законов божественным же Христос практикует и по другим линиям. Так, в Ветхом завете рекомендуется в нужных случаях давать жене «разводную». Христос же категорически осуждает и запрещает развод. В Ветхом завете неоднократно говорится о необходимости соблюдения клятвы. Христос же решительно осуждает всякую клятву: «А я говорю вам: не клянись вовсе» (32—34). Можно придерживаться различных мнений по вопросу о том, какие из принципов поведения предпочтительней, какие из них больше соответствуют интересам человечества, нравственному достоинству личности и представлению о моральном совершенстве установившего эти предписания божества. Но при любом решении остается несомненным тот факт, что божество противоречит самому себе и, наставляя людей в существеннейшем для них вопросе — как им жить на свете, — просто сбивает их с толку.

Вопрос осложняется еще и тем, что сам Христос в своем личном поведении тоже весьма непоследователен. Людей он учит одному, а сам делает другое, «Не противься злу...» Но сам врывается в Иерусалимский храм, опрокидывает столы менял и специально приготовленным для этой цели бичом колотит торговцев, изгоняя их из храма. Он резко осуждает грубое обращение с ближними: «Кто... скажет брату своему

«рака́» (пустой человек.— *И. К.*), подлежит синедри ону (суду.— *И. К.*); а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (22). Сам же Христос позволяет себе в обращении с людьми несравненно более крепкие слова; многократно, например, обзывает он «ближних своих» порождениями ехидниными (Матф. 12:34; 23:33). Это, правда, было распространенное в быту того времени ругательство; к нему прибегает и Иоанн Предтеча в отношении приходящих к нему креститься фарисеев. Но при всей своей святости Иоанн все же — человек, а Христос — бог... Когда Иисус называет дьявола сатаной, то это не ругательство, а точное обозначение его собеседника и антипода. Но в обращении с апостолом Петром такие слова, как «отойди от меня, сатана!» (Марк, 8:33; Матф., 16:23), не могут рассматриваться иначе как ругательство, куда более обидное, чем «рака» или «безумный». Коротче говоря, бог говорит одно, а делает другое.

Как ветхозаветный, так и новозаветный бог удивительно тщеславен. Непрестанно на протяжении всей Библии ему возносятся славословия. Само слово «слава» склоняется во всех падежах именно в применении к богу. Если принять положение о том, что сам бог является автором Библии, то надо сделать вывод, что на протяжении тысячи с лишним страниц он непрестанно возносит сам себе славу, а в своем поведении только и заботится о ее приумножении, причем иногда пользуется приемами, которые выглядят просто удивительными.

В Евангелии от Иоанна приводится такой эпизод. Христос «увидел человека, слепого от рождения. Ученики его спросили у него: Раввӣ! кто согрешил, он или родители его, что родился слепым? Иисус отвечал: не согрешил ни он, ни родители его, но *это для того*, чтобы на нем явились дела божии». Разъяснив сие, Иисус «плюнул на землю, сделал брение из плюновения и помазал брением глаза слепому», после чего приказал слепому умыться. Тут же слепорожденный прозрел (Иоанн, 9:1—7). Надо было ни в чем не повинного человека подвергнуть такому страданию, как слепота от рождения в течение десятилетий (исцелил его Иисус уже взрослым), единственно для того, чтобы бог-сын мог потом продемонстрировать на нем свои возможности целителя!

Вообще, он, по евангельским сообщениям, неоднократно творит такие чудеса вплоть до того, что даже воскрешает уже начавший разлагаться труп Лазаря. Для чего, собственно, он это делает?

Чтобы помочь людям, облегчить их жизнь, из милосердия? Но здесь возникает вопрос, сама постановка которого компрометирует такое решение. Сотни миллионов живущих на свете людей бог обрек на страдания разного рода и несколькими из них напоказ этим миллионам облегчил участь. Милосердие довольно сомнительное! Может быть, чудеса демонстрируются Иисусом для того, чтобы убедить людей в его божественном достоинстве? Но ему так и не удалось этого добиться. Некоторые — в общем немногие — уверовали в него, но большинство осталось непоколебленным в их иудейской вере. Страдает при таком решении вопроса всемогущество божие.

Делались чудеса для «славы божией» — именно такое решение соответствует общебиблейским представлениям о божьем тщеславии.

Конечно, бог Христос как нравственная личность выглядит более благовидно, чем бог Яхве, даже если принять во внимание такие его черты, как лицемерие, несоответствие слова и дела, систематически практикуемый обман. Но, как мы видели выше, главное, что побуждало Марка Твена низко расценивать нравственный облик бога Христа, заключается в том, что этот проповедник милосердия и любви прокламирует учреждение такого института, как ад.

Ветхозаветный бог ведет все свои расчеты с людьми на земле. Своему избранному народу он сулит за хорошее поведение всяческие блага в земной жизни, а за плохое — наказывает его тоже здесь. Новозаветный же бог переносит все расчеты в потустороннюю жизнь. За свои прегрешения и прежде всего за непослушание в отношении самого Христа и за отказ уверовать в него люди будут подлежать геенне огненной с ее тьмой кромешной и скрежетом зубовным. Когда Иисуса спрашивают, не до семи ли раз надо прощать обиды противнику, он отвечает — до семижды семидесяти, то есть практически без ограничения. Людям рекомендуется всепрощение и милосердие. Для себя же бог в этом отношении не считает обязательным ни милосердие, ни сострадание, ни прощение грехов. Ка-

кое уж тут «до семижды семидесяти», когда за любой грешок человеку придется отвечать на страшном суде, где двенадцать апостолов, сидя на престолах по обе стороны бога Христа и в присутствии милостивейшей царицы небесной будут выносить приговоры к вечным адским мукам?! И жестокость бога, и лицемерие его сказываются в этом библейском учении во всей своей красе.

Возникает вопрос: почему религиозная фантазия, нашедшая свое выражение в библейских книгах, показала образ бога в таком неприглядном виде? Ответ на этот вопрос нетрудно найти, если исходить из положения о том, что человек создает бога по образу и подобию своему. И очень важно учитывать при сем, что этот образ — не абстрактный и вневременной, а конкретно-исторический, обусловленный теми стадиями развития, которые проходило человечество. Библейский бог антропоморфичен и антропатичен. Последнее означает, что он подобен человеку не только по внешним своим формам и плотским потребностям и переживаниям, но и по своей психической характеристике, по интеллектуальному уровню, по умственным и нравственным запросам и интересам, по своему моральному облику. Люди, фантазия которых создает бога, переносят на него свои собственные физические, умственные и нравственные свойства.

Человек наделяет бога своими собственными свойствами в превосходной до предела или, верней, беспрельно преувеличенной степени. Человеческая сила превращается во всемогущество, знания — во всеведение, нравственные ценности — в бесконечную благодать и святость. И все это фактически остается на словах, ибо последовательно выдержать это беспрельное преувеличение достоинств бога религиозная фантазия оказывается не в состоянии.

Человек не может сделать бога ни сильней, ни умней, ни нравственней, чем он сам, создающий бога. Все пышные эпитеты, прилагаемые к последнему, ни в какой степени не оправдываются в свете того, что повествует о нем Библия, как и вероисповедные документы других религий. Всемогущий постоянно оказывается не в силах преодолеть то или иное препятствие; в частности, он никак не может справиться со своим антагонистом сатаной и возглавляемыми им силами

зла. Всеведущий то и дело попадает впросак и ошибается самым обидным образом. Благой и святейший непрестанно совершает неблагоприятные поступки, которые представляются сознанию современного человека просто постыдными. Подчеркнем, что мы говорим о современном сознании. Что же касается представлений человека тех времен, когда складывались и фиксировались в книгах библейские мифы и сказания, то именно очерченный выше физический, психический и моральный облик бога соответствовал исторически детерминированному сознанию этого человека.

Небо, земля, преисподняя

Картина мира, фигурирующая как в ранее существовавших, так и в современных религиях, включает представление о трехслойном строении вселенной. В соответствии с этим представлением мир является чем-то вроде трехэтажного сооружения или трехслойного пирога: в центре его находится наша земля, над ней простираются небеса, под ней — преисподняя. Именно так выглядит картина вселенной в книгах Ветхого и Нового заветов.

Особенно часто фигурирует в Библии небо или, во множественном числе, небеса. В проповедях современных священнослужителей и в сочинениях богословов можно нередко увидеть трактовку понятия неба в некоем духовном смысле: как обозначения просто возвышенного божественного начала. В отношении к Библии такая трактовка совершенно неправильна. На самом деле в библейских книгах речь идет о небе и небесах как о явлениях физического материального мира.

Много десятков раз в Библии фигурируют слова, корнем которых является «небо», — трудно даже перечислить соответствующие библейские тексты, — и каждый раз речь идет именно о материальном небе, вплоть до того, что даже понятие «царство небесное», которое, может быть, легче других поддается «духовному» толкованию, на самом деле означает определенное место в мировом пространстве.

Когда Библия рассказывает о сотворении мира богом, она говорит о создании ничего иного, как «неба и земли». При этом, как и во всех других случаях,

имеется в виду, что небо находится наверху, а земля внизу. Таковы и новозаветные представления. В Деяниях апостольских приводится обещание бога показать «чудеса на небе вверху и знамения на земле внизу» (Деяния, 2:19). Когда Христос после своего воскресения и сорокадневного странствования по земле отправляется в царство небесное, он возносится, «он поднялся в глазах их (апостолов.— И. К.), и облако взяло его из вида их» (1:9). Этот мотив вознесения, подъема кверху, повторяется много раз в различных библейских книгах.

Когда люди решили построить Вавилонскую башню, они имели в виду «город и башню, высотой до небес» (Бытие, 11:4). Праотец Иаков видел во сне лестницу, которая «стоит на земле, а верх ее касается неба» (28:12). Тот человек, о котором апостол Павел знал, что он побывал на небе, был, по апостольскому свидетельству, «до третьего неба» восхищен, то есть поднят (II Коринфянам, 12:2). Как во всяком пространственном явлении, в небе можно обнаружить края, и пророк Иеремия находит четыре таких края, от которых дуют четыре ветра (Книга Иеремии, 49:36). О краях неба говорится во Второзаконии (4:32; 30:4), у пророка Исаии (13:5), в евангелиях Марка (13:27) и Луки (17:24). По небу летают ангелы (Апокалипсис, 8:13), птицы (19:17). Бог движется тоже не иначе как по небу (Второзаконие, 33:26), используя при этом такое средство передвижения, как облака. Пророк Илия подымается на небо в специальном экипаже, в огненной колеснице (IV Царств, 2:11).

И ангелы, и бог или боги, включая «сына человеческого» (Иоанн, 3:13), спускаются на землю с неба. Евангелист Иоанн сообщает, что он «видел духа, сходящего с неба, как голубя, и пребывающего на нем» (1:32). Уж казалось бы, что может быть более невестественным и духовным, чем сам дух?! И все же он пребывает на небе и, когда ему нужно, сходит с него на землю.

С неба на землю падает дождь (Бытие, 8:2; Исход, 16:4; II Царств, 21:10). Когда богу это нужно, он бросает на землю камни, и опять-таки с неба (Навина, 10:11). В других случаях он с того же неба низвергает вниз на землю серу и огонь (Бытие, 19:24;

IV Царств, 1:10; II Паралипоменон, 7:1; Иова, 1:16; Лука, 9:54). К небу, по библейским представлениям, прикреплены светила, причем солнце и луна держатся стационарно и прочно, а звезды могут падать на землю. Автор Апокалипсиса собственными глазами видит, как с неба одна за другой падают на землю звезды (Апокалипсис, 8:10; 9:1). Он же становится свидетелем того, как «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами» своим хвостом сбрасывает с неба сразу целую треть звезд (12:3—4). Дождь, снег и град могут падать на землю с нижней, обращенной к ней, стороны неба, а могут действовать при этом и те источники влаги, которые находятся по ту сторону неба, над ним,— известно, что при творении мира бог «отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью» (Бытие, 1:7). А для того чтобы с той стороны неба могли проходить осадки, нужно, чтобы в нем были какие-то отверстия. Сообщение об «отверстиях небесных» мы находим у пророка Малахии (3:10). Всемирный потоп бог осуществил именно через окна, имеющиеся в небе: сначала «окна небесные отворились» (Бытие, 7:11) и через них полился на землю «потоп водный», потом «закрылись... окна небесные, и перестал дождь с неба» (Бытие, 8:2). Кроме окон, необходимых для орошения земли, в небесном своде имеются еще и двери, которые могут «отверзаться» для тех или иных случаев и нужд. Манну небесную бог ниспосылал людям не иначе как отверзши двери неба (Псалтирь, 77:23). Когда богу понадобилось показать пророку Иезекиилю его видения, он применил тот же прием отверзания небес (Книга Иезекииля, 1:1). При крещении Иисуса Иоанном небеса отверзлись для того, чтобы с них мог сойти на Иисуса дух божий в виде голубя (Матф., 3:16; Марк, 1:10). А Стефан Первомученик сподобился увидеть «небеса отверстые и сына человеческого, стоящего одесную бога» (Деяния, 7:56). И уж конечно, для автора Апокалипсиса небесные двери открывались неоднократно, так что сквозь них он мог видеть все, что происходит на небе (Апокалипсис, 14:1; 11:19; 14:17).

Небо стоит и держится не в пустом пространстве, а на специальных столбах, которые, правда, иногда обнаруживают некоторую ненадежность — дрожат

(Иова, 26:11). Тем не менее их положение достаточно прочно, так что бог устанавливает на них свой престол (Псалтирь, 10:4), на котором он восседает сам, имея одесную себя своего возлюбленного сына.

В свете таких библейских представлений совершенно неосновательными выглядят концепции, по которым небо — не небо, а нечто неопределенно-духовное. Не раз повторяется в Библии определение неба как «тверди». Уже в самом начале истории творения много раз встречается это слово, которым обозначается не что иное, как небо: «И назвал бог твердь небом» (Бытие, 1:8). Сомнений здесь быть не может: речь идет о твердом небесном своде. В древнееврейском подлиннике для обозначения этого понятия применяется термин «ракиа», означающий именно нечто твердое. Находятся, правда, теперь такие толкователи, которые предлагают переводить это слово как «пространство». Но реальных лингвистических оснований к этому нет, а одного лишь желания модернизировать библейские представления, конечно, мало для того, чтобы переосмысливать явно правильный перевод. Характерно, что и талмудисты и отцы церкви первых веков христианства трактовали небо именно, как твердь. То же мы находим и в переводах Библии с древнееврейского: Септуагинта обозначает небо словом стереома, а Вульгата — фирмаментум; и греческий, и латинский термины дают здесь понятие о твердости, о материальной прочности. В переводах на новые языки, как правило, сохранилось для обозначения неба слово «фирмамент», в других случаях применяется не это латинское слово, а взятое из данного народного языка, притом каждый раз — в значении тверди или свода. Так, в лютеровом переводе сказано «фесте», в последнем польском издании Библии — «склепенье», прямо означающее «свод».

Представление о небе как твердом своде, как своего рода куполе, раскинутом над нашими головами, прочно укоренилось в сознании людей и господствовало в нем на протяжении столетий.

В завершение рассказа о том, как выглядит, по Библии, верхний этаж вселенной, надо указать на представление о многослойности строения небесного свода. В библейских текстах говорится не только о небе в единственном числе, но и о небесах, о «небесах

небес». Нигде не сказано, сколько их, этих небесных сфер, есть лишь одно указание на то, что их не меньше трех. Во II Послании к Коринфянам апостол Павел сообщает: «Знаю человека во Христе, который... восхищен был до третьего неба. И знаю о таком человеке... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (12:2—4). Не совсем ясно по смыслу этих слов, находится ли рай на третьем небе или выше, во всяком случае, нам предлагается здесь представление о многослойности небосвода и о том, что на одном из этих слоев находится рай. Хотя было время, когда рай существовал на земле, но его судьба, после того как наши прародители были из него изгнаны, остается неизвестной. Ясно лишь, что на небесах рай имеется и его предназначение заключается в том, чтобы вознаграждать блаженной жизнью после смерти тех людей, которые этого заслуживают.

Со средним этажом вселенной дело обстоит значительно проще. Здесь с еще большей силой действуют законы наивно-реалистического восприятия. Земля, которую видел человек и на которой он жил, выглядела как круглый и плоский диск, покоящийся под небесным куполом. То, что земля есть диск, вытекает из текста о боге, который «восседает над кругом земли» (Книга Исаии, 40:22). На этом основании современные экзегеты пытаются заключать, что в Библии земля рассматривается как шарообразное тело. Это совсем не так — речь явно идет о плоском блинообразном диске. В соответствии с взглядами древнееврейских авторов Библии, в центре диска находится Палестина, а на периферии теснятся другие страны и народы.

Именно на представлении о дискообразной форме земли были основаны рассуждения древних и средневековых отцов церкви о невозможности того, чтобы на обратной стороне земли существовали антиподы. Таковы же были представления и Козьмы Индикоплова (VI в. н. э.), руководствовавшегося в своих географических построениях не только Библией, но и материалами собственных путешествий.

На чем держится средний этаж вселенной? Один библейский текст гласит, что земля не имеет никаких подпорок или фундаментов: в книге Иова сказано, что бог «повесил землю ни на чем» (26:7). Но ему проти-

востоят большое количество других текстов, свидетельствующих о наличии у земли опор. В той же книге Иова бог говорит о себе, что в свое время он «полагал основания земли» (38:4). Псалтирь напоминает богу, что он «поставил землю на твердых основах» почему она и «не поколеблется... во веки и веки» (103:5). В другом месте псалмопевец уточняет, каковы эти основы. Они оказываются не очень твердыми. Бог, сказано здесь, «утвердил землю на водах» (135:6). Несмотря на наличие у земли «оснований» она все же держится не абсолютно неподвижно, иногда сдвигается, шатается, сотрясается (Книга Исаии 13:13). Видимо, происходившие в разные времена землетрясения давали человеческой фантазии материал для представлений, по которым бог временами подвергает землю механической встряске — в тех случаях, когда это ему по тем или иным причинам представляется нужным.

Широкие возможности открываются перед фантазией в конструировании образа нижнего этажа вселенной — преисподней. Если земля находится непосредственно перед нами и поддается прямому визуальному наблюдению, если небо тоже можно в какой-то мере видеть, то о преисподней остается только гадать. Там конечно, темно и душно, что видно человеку даже из его собственной практики, сталкивающей его с оврагами, пещерами, подземельями.

В Ветхом завете фигурирует представление, обозначаемое древнееврейским словом «шеол», переводимым на русский язык словом «преисподняя». Более или менее конкретных описаний этого места Библия не дает. Ясно лишь, что находится оно под землей, что оно — мрачное и страшное, заселенное покойниками, что после своей смерти люди попадают именно туда.

Преисподняя очень глубока. Когда один из персонажей книги Иова хочет дать представление о размерах бога, он говорит, что бог «превыше небес» и «глубже преисподней» (11:8). В Ветхом завете еще не сказано, что преисподняя является местом наказания грешников. Только один текст из книги Исаии отождествляет преисподнюю с адом (14:9, 15). В других местах Ветхого завета, где говорится о преисподней, можно понять, что туда попадают после смерти все люди. О том, что ему предстоит после смерти сойти в

преисподнюю, говорит праотец Иаков (Бытие, 37:35). Из некоторых ветхозаветных текстов можно сделать вывод о различии судеб праведников и грешников, которое заключается в том, что вторые заживо попадают в преисподнюю, а первые нисходят туда после смерти (Числа, XVI, 30). Видимо, на этой стадии религиозного развития еще нет четкого представления о разделении функций между небесным раем и преисподней. Отметим заодно, что такую стадию переживала и древнегреческая религия, она рассматривала тогда Лид, как печальное царство теней, в котором прозябают и праведники и грешники.

Три этажа вселенной не отгорожены один от другого непроходимыми препятствиями. Бог и другие сверхъестественные существа имеют все возможности для передвижения по всем трем царствам, а в некоторых случаях возможность таких контактов получают и обычные люди, даже еще при жизни.

Земля является не только срединным элементом мироздания, но и центральным. Библейская картина мира включает в себя геоцентрическую концепцию, по которой все тела солнечной системы вращаются вокруг земли. В свое время Джордано Бруно и Галилей, придерживавшиеся гелиоцентрической теории (а Джордано еще и за концепцию множественности миров) подверглись преследованию инквизиции, а Бруно погиб на костре. Аргументация инквизиторов-обвинителей, осуждавших Галилея и Бруно, основывалась главным образом на известном эпизоде, описанном в книге Иисуса Навина. Когда последнему понадобилось предотвратить смену дня ночью, он приказал остановиться не земле, а солнцу и луне (10:12). Такое представление соответствовало господствовавшей до Коперника геоцентрической концепции Птолемея, для церкви же было важно, что оно вытекало из библейского текста.

Библейский геоцентризм надо рассматривать не только в пространственном, но и в переносном смысле. Земля есть, с этой точки зрения, самое главное, самое важное тело во вселенной, остальные созданы и существуют для нее и для ее обслуживания. Создавая небесные светила, бог сказал: «Да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю» (Бытие, 1:15). Таким образом, по Библии, луна, как и

солнце и остальные светила, создана не сама по себе, а для земли, для ее освещения.

Исключительное значение земли во вселенной определяется прежде всего тем, что она является местопребыванием человека, который есть венец творения и создан — единственный из всех тварей на земле — по образу и подобию божьему. Геоцентрическая концепция является, таким образом, и антропоцентрической. Человеку предназначено владычествовать «над рыбами морскими, и над птицами небесными... и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Бытие, 1:26). Все на земле и во всей вселенной существует для человека и во имя человека, даже ангелы и бесы рассматриваются в Библии не как нечто самодовлеющее, а в отношении к богу и к людям.

С библейской картиной мира связана по своему смыслу и содержанию начертанная в Ветхом завете история происхождения вселенной, человека и вообще всего, что имеется на земле живого и неживого: моря и суши, растительного и животного миров.

Сотворение мира и человека

В некоторый момент времени бог решил создать вселенную. До этого момента не было ничего, так что создавать пришлось именно из ничего. В течение шести дней по слову творца последовательно возникали небо и земля, свет (?!), растительный мир, небесные светила, пресмыкающиеся, птицы, рыбы и прочая живность, включая «зверей земных по роду их, и скот по роду его» (Бытие, 1:1—25). На шестой день наступила очередь человека, бог сотворил его, причем сразу в двух половых разновидностях — «мужчину и женщину сотворил их» (1:27). Своей работой он остался доволен: «И увидел бог все, что он создал, и вот, хорошо весьма» (1:31). После напряженного шестидневного труда ему понадобился отдых (2:2).

Тут же после приведенного повествования начинается новый рассказ о сотворении мира, во многом расходящийся с первым. Главное отличие заключается в том, что человек оказывается созданным сначала лишь в его мужской ипостаси, причем конкретно указывается тот материал, из которого он был сделан, — «создал господь бог человека из праха земного» (2:7).

Для уточнения следует сказать, что в древнееврейском подлиннике говорится не о прахе земном, а о земле, причем имеется в виду глина (для обозначения земли применяется слово, заодно имеющее смысл «красное»). В дальнейшем бог решает, что «не хорошо человеку быть одному», и создает для него жену, что оказывается довольно сложной операцией: на мужчину (Адама) наводится сон, бог берет у него одно ребро и из этого ребра создает для него жену (Бытие, 2:18, 21—22). История первой человеческой пары довольно драматична, она включает божье запрещение вкушать от древа познания добра и зла, провокационную деятельность змея, грехопадение Евы, а потом и Адама, постигшую их кару — изгнание из рая и проклятие богом, а через них и проклятие всего человечества.

Когда это все было? И каков возраст вселенной, если считать, что она когда-то возникла во времени?

В Библии определенной даты ее возникновения нет. В ней содержится зато много отдельных указаний относительно времени жизни тех или иных персонажей, продолжительности некоторых событий и эпизодов и т. д. На основании этих указаний экзегеты и вообще богословы пытались установить дату сотворения мира, от которой можно уже вести хронологию других событий «библейской истории», как и вообще истории человечества в тех пределах, которые охватываются Библией. Но основа таких исчислений оказалась настолько шаткой, что как в целом, так и в частностях хронологические системы, разработанные различными авторами, мало в чем согласуются между собой. В общем, таких систем еще в XVIII в. насчитывалось около 200. Укажем только на две из них. Первая разработана английскими богословами Ушером и Лайтфутом. Она исходит из того, что мир был сотворен богом за 4004 г. до н. э. Вторая приемлется православной церковью и относит сотворение мира к 5008 г. до н. э.

Важнейшей характерной чертой библейской, как и всякой иной религиозной, картины мира является представление о возможном нарушении естественной закономерности хода событий в природе и обществе в результате чуда, сотворенного богом или другими сверхъестественными силами в любой момент, когда

они сочтут это нужным. В Библии непрестанно происходят чудеса. Чудом было уже само сотворение мира и человека. Потом, казалось бы, все пошло естественным порядком, но в некий момент бог решает прервать этот порядок всемирным потопом,—идет повествование о нем и о том, как после потопа осталась в живых на земле только семья Ноя, а из животного мира выжили лишь те особи, которые спаслись в ковчеге.

Все повествование о потопе содержит ряд внутренних несуразностей. Чтобы утопить обреченных людей и животных, было бы достаточно, надо полагать, нескольких минут, между тем потоп длился долго. Сообщается несколько взаимно противоречащих временных показателей: «Продолжалось на земле наводнение сорок дней», «вода же усиливалась на земле сто пятьдесят дней», «вода постоянно убывала до десятого месяца» (Бытие, 7:17, 24; 8:5). Так как единственным назначением потопа было умерщвление человечества, то девяти месяцев для осуществления этой кары было явно больше чем надо. Непонятен и ряд других обстоятельств. Если причиной потопа «было разращение человекв на земле», то к чему было еще истреблять и животных? Вероятно, при его всемогуществе бог был в состоянии использовать и такой метод массовой казни людей, который не затронул бы ни в чем не повинных зверей и скотов. А если их по каким-то высшим соображениям все же надо было уничтожить, то непонятно, почему была предоставлена привилегия рыбам и вообще морским животным, которые, надо полагать, не утонули даже в условиях девятимесячного плавания в водах потопа.

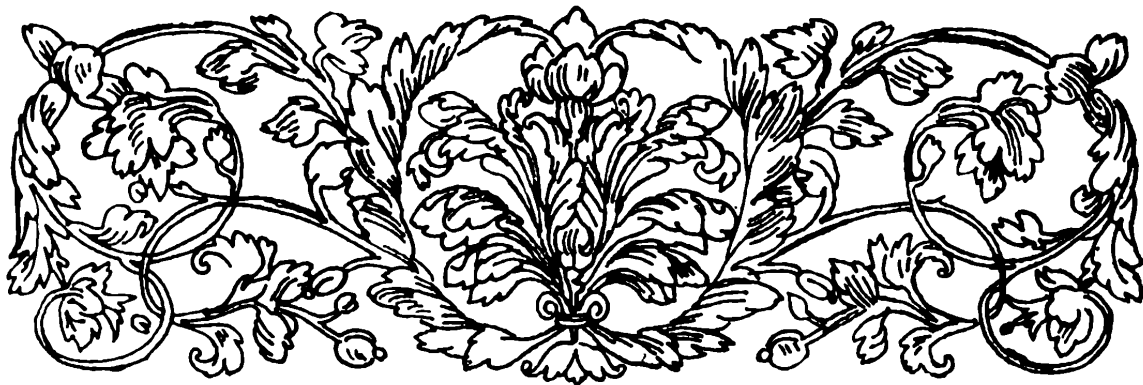
Нет надобности рассматривать все повествования о чудесах, содержащиеся чуть ли не на каждой странице Ветхого и Нового заветов. Обратим лишь внимание на то, что некоторые из этих повествований сообщают о вселенском масштабе и размахе производившихся богом чудес. С распятием Иисуса, например, «сделалась тьма по всей земле» (Лука, 23:44). Но такое явление не могло быть не замечено современниками, между тем ни в каком документе того времени оно не зафиксировано. То же можно сказать и о ряде других, сообщаемых в Библии мифах общепланетарного масштаба.

И для Ветхого и для Нового заветов характерен своего рода двойственный подход к трактовке тех нарушений естественной закономерности явлений, которые можно называть чудесами. В одних случаях такое нарушение является чудом, носящим на себе отпечаток святости, в других — проявлением зловредной деятельности волхвов, чародеев, волшебниц. Показательна, например, история того, как Моисей с Аароном демонстрировали перед фараоном свою способность творить чудеса именем Яхве. Они превращали свои жезлы в змей, а всю речную воду — в кровь, напускали на Египет жаб, мошек и песьих мух. Подвизались на этом поприще также волхвы фараоновы: жезлы превратили они в змей, воду — в кровь, жаб тоже пускали. В принципе, таким образом, различить здесь силу божью и демонскую оказывается невозможным. Сохраняется, однако, различие в мощи. Во-первых, змей, которые получились из Ааронова жезла, проглотили чародейских змей. Во-вторых, некоторые чудеса вообще оказались не под силу волхвам. Почему-то, например, как ни «старались... волхвы чарами своими произвести мошек, но не могли» (Исход, 8:18). Бессилие волхвов по части мошек несколько непонятно, ведь они же творили куда более затейливые чудеса, притом такие, которые даже понять невозможно. Укажем хотя бы на такой случай: когда Моисей и Аарон превратили всю воду в единственной египетской реке в кровь, так что «была кровь по всей земле египетской», то «волхвы египетские чарами своими сделали то же» (Исход, 7:20—22). Если воды в Египте не оставалось после Моисеева чуда, то превращать в кровь уже нечего было... Не будем, однако, останавливаться на перечислении несуразностей, примеров которых можно обнаружить в Библии множество, и перейдем к более существенным вопросам.

Вполне очевидно, что начертанная выше библейская картина мира не может не выглядеть в глазах современного человека совершенно фантастичной. Она потеряла свое правдоподобие уже несколько столетий тому назад, особенно с того времени как сделали свои открытия Коперник и его последователи. В свете достижений современного естествознания крах библейской картины мира стал особенно наглядным. Теоретически, например, уже давно было известно, что ни-

какой небесной тверди не существует, но теперь, когда космические корабли бороздят пространство во всех направлениях, ни на что, разумеется, не натываясь, когда человек уже собственными ногами ходил по Луне, несостоятельность библейских представлений о небе и земле как двух слоях вселенной стала видимой, что называется, даже невооруженным глазом. То же относится и к другим элементам библейской картины мира.





IV. БИБЛЕЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА



ри всей пестроте и мозаичности библейских текстов в них можно проследить некоторые основные линии освещения истории человечества, и прежде всего истории евреев. Историческая проблематика дается здесь не просто описательно, но с определенной тенденцией, дающей возможность ставить и по-своему решать вопрос о судьбах Израиля и всех других народов, о конечной цели истории и смысле исторического процесса.

Исходные пункты этого процесса выглядят однозначно и для иудейства, и для христианства: сотворение Адама и Евы, их первоначальное проживание в раю, грехопадение и изгнание из рая, история их потомства вплоть до Авраама. Начиная с оценки значения этого персонажа, библейская трактовка смысла истории распадается на два довольно резко расходящихся варианта: ветхозаветный и новозаветный. Первый воплощен в религии иудаизма, второй — в христианстве.

Иудейский вариант

Иудейский вариант концепции начинает раскрываться уже в книге Бытие, где бог заявляет Аврааму: «Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое» (12:2). Он обещает ему отдать его потомству всю «землю сию, от реки Египетской (Нила.— *И. К.*) до... реки Евфрата» (Бытие, 15:18). Видимо, авторы считали, что в пределы бассейнов этих двух рек укладывается вся обитаемая вселенная, так что потомству Авраама предназначено владеть всей землей. Из ряда других текстов Ветхого завета такая трактовка совершенно очевидна. «Ты,— говорит Яхве Израилю,— народ святой у господа, бога твоего (в древнееврейском подлиннике «Яхве элохим».— *И. К.*); тебя избрал господь, бог твой, чтобы ты был собственным его народом из всех народов, которые на земле» (Второзаконие, 7:6). «Господь обещал тебе ныне,— говорится в другом месте,— что ты будешь собственным его народом... и что он поставит тебя выше всех народов, которых он сотворил, в чести, славе и великолепии» (26:18—19).

Преимущество «в чести и славе» само по себе выглядит довольно невещественно. Но «великолепие» означает нечто более осязаемое, под этим подразумевается материальное богатство, которое бог сулит своему избранному народу, притом предполагается, что это не заработанное собственным трудом богатство, а награбленное у других народов, которые, кстати сказать, рекомендуется истреблять. «И истребишь все народы, которые господь, бог твой, дает тебе: да не пощадит их глаз твой» (7:16). Всюду в Ветхом завете подчеркивается монополярный характер избранности Израиля. Вот типичный в этом отношении текст: «Только вас признал я,— говорит бог евреям,— из всех племен земли» (Книга Амоса, 3:2). Израиль именуется виноградником бога, любимым насаждением его (Книга Исаии, 5:7). От него требуется только одно — быть покорным своему богу. Если это условие будет исполняться, монополярное положение любимца божьего сохранится навеки: «Слушайте гласа моего и делайте все, что я заповедую вам,— и будете моим народом, и я буду вашим богом» (Книга Иеремии, 11:4). А почему, собственно, из всех наро-

дов бог выбрал не кого иного, а именно народ Израиля?

Ветхий завет ставит этот вопрос, но отвечает на него не очень вразумительно. «Не потому,— говорит бог евреям,— чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас господь и избрал вас,— ибо вы малочисленнее всех народов,— но потому, что любит вас господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которою он клялся отцам вашим» (Второзаконие, 7: 7—8). Не сказано только, почему и за что возлюбил бог именно этот народ и почему он дал клятву его родоначальникам, так что обоснованной мотивировки все же не оказывается.

Реальный ход истории показал, что избранник божий — народ Израиля — не получил тех благ, которые сулил ему Яхве. Поселил его бог, правда, в земле обетованной, но вскоре другие народы его оттуда выгнали, и он рассеялся по всей земле. Обещал ему Яхве города, которых он не строил, и виноградники, которых не сажал, попросту говоря, санкционировал удачливый грабеж. Но ничего из этого не получилось, пришлось оставлять города и виноградники и искать пристанища во всех концах света. Обещал непрерывные военные победы над всеми другими народами, на самом деле получилась цепь сокрушительных поражений, в результате которых оба еврейских государства погибли. Религиозная фантазия должна была найти объяснение тому, что бог не выполнил своих обещаний и «завет» (договор) между ним и его народом оказался недействительным. Библия дает это объяснение.

Договор бога с людьми был заключен двусторонний, обе стороны брали на себя определенные обязательства: в обмен на те блага, которые Яхве обещал избранному им народу, Израиль брал на себя обязательство нерушимой преданности своему богу, поклонения и служения только ему и никаким другим богам. Яхве много раз предупреждает израильтян, что он — ревнивый бог, «ревнитель», и что он не потерпит никаких соперников. «Берегитесь...— предупреждает он,— чтобы не делать себе кумиров» (Второзаконие, 4:23). Самое страшное нарушение завета, которое можно себе представить,— это изготовление кумиров и поклонение им как богам, но и помимо

того есть ряд предписаний, которые никак нельзя нарушать, ибо их соблюдение является условием сохранения завета. Израиль должен был «стараться исполнять все заповеди его и постановления его» (Второзаконие, 28:15). И если он будет нарушать эти заповеди, то бог не просто отойдет от него и расторгнет завет, он подвергнет его самым страшным преследованиям.

Далее следует несколько страниц иступленных проклятий и угроз, перечислить которые невозможно: так богат и разнообразен их набор. Проклятия адресуются не только каждому конкретному нарушителю, но и «плоду чрева его», и «плоду земли его», и волам и овцам его. Они настигнут человека во всех ситуациях — «при входе его и выходе», «в городе и на поле» и «во всяком деле рук его». Затем идет перечисление тех наказаний, которые должны постигнуть подвергшегося проклятию. Моровая язва, чахлость и горячка, лихорадка, воспаление, засуха, палящий ветер и ржавчина — еще далеко не все. Небо над головой проклятого станет медью, земля под ним — железом, вместо дождя на него будет падать пыль, будут его громить все враги, «одним путем выступишь против них, а семью путями побежишь от них», в результате «будешь рассеян по всем царствам земли». И опять начинается перечисление болезней, на которые будет обречен подвергшийся проклятию: проказа египетская, почечуй, короста и чесотка, сумасшествие, слепота и оцепенение сердца. Да и во всем остальном дела его будут плохи: «с женою обручишься, и другой будет спать с нею; дом построишь, и не будешь жить в нем; виноградник насадишь, и не будешь пользоваться им». Затем следует новый длинный ряд фантастически свирепых угроз, среди которых есть и такая, как: «ты будешь есть плод чрева твоего, плоть сынов твоих и дочерей твоих... в осаде и в стеснении, в котором стеснит тебя враг твой». Завершается эта кровожадная серия угроз и проклятий перспективой возврата евреев в египетское рабство¹.

¹ Интересно отметить, что в современном синагогальном богослужении эта глава Второзакония занимает особое место. За присутствие на амвоне во время чтения других текстов Ветхого завета люди платят деньги в кассу синагоги, а за присутствие при чтении этой главы, наоборот, во многих случаях платят тому, кто согласится на такую роль.

Но не помогли ни угрозы, ни проклятия. Израиль не остался верен своему богу. Библия чрезвычайно картинно описывает в аллегорической форме преступления Израиля в форме блудных деяний неверной жены. Яхве выступает в роли мужа-рогоносца, Израиль — постоянно изменяющей ему жены. Целая большая глава книги Иезекииля (16) посвящена горестному повествованию о том, как бог оказался оскорбленным в своих лучших чувствах и какие он делает из этого выводы.

Есть в той же книге Иезекииля и другой вариант аллегорического обличения преступлений евреев против Яхве (23). Он тоже основан на отождествлении бога с мужем, разница в сравнении с предыдущим вариантом выражается в том, что у бога оказываются две жены — сестры Огола и Оголива. Смысл двоеженства божьего заключается в том, что первая из жен символизирует северное царство — собственно Израиль, вторая — южное, Иудею. Содержание главы то же: евреи обоих царств фактически расторгли заключенный ими с Яхве завет.

В чем заключались их прегрешения?

Гневные речи пророков больше всего обличают и наиболее яростно осуждают служение израильтян другим богам, помимо Яхве. Такие периодические отпадения от Яхве отмечаются во многих книгах Ветхого завета. Еще в книге Судей сообщается, что после смерти Иисуса Навина «сыны Израилевы стали делать злое... и стали служить Ваалам; оставили господу бога отцов своих... и обратились к другим богам, богам народов, окружавших их, и стали поклоняться им, и раздражили господу» (Судей, 2:11—12). И в ряде других библейских книг осуждается служба израильтян ваалам и астартам, жертвоприношения им, служение на высотах, изготовление идолов и кумиров и т. д. Здесь измена Яхве вполне очевидна, ибо основным условием завета была монолатрия, единопоклонение.

Недовольство Яхве своим народом объясняется пророками царившей в Израиле социальной несправедливостью. Ветхозаветные авторы гневно выступают против того, что богатые обижают бедных, а власти, подкупаемые взятками, не защищают эксплуатируемых. «Что вы,— обращается бог к верхушке еврей-

ского общества,— тесните народ мой и угнетаете бедных?» (Книга Исаии, 3:15); «вы, притесняющие бедных, угнетающие нищих» (Книга Амоса, 4:1).. «Горе вам,— грозит бог сильным мира сего,— прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле» (Книга Исаии, 5:8). Не угоден богу и образ жизни эксплуататоров, которые на ложах из слоновой кости лежат и нежатся на постелях своих, едят лучших овнов из стада и тельцов с тучного пастбища (Книга Амоса, 6:4). Негодование Яхве вызывают и те представители власти, которые оберегают интересы богачей, издают защищающие их законы и берут взятки за несправедливые решения. Они, говорит он, «постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа моего, чтобы вдов сделать добычей своею и ограбить сирот» (Книга Исаии, 10:1—2).

Возникает существенный вопрос: как получилось, что вдруг библейские пророки оказались такими рьяными защитниками интересов угнетенных и эксплуатируемых? Исторические обстоятельства того времени объясняют это интересное явление.

Дело происходило в эпоху разложения первобытного строя. Шел процесс возникновения класса землевладельцев и рабовладельцев, сопровождавшийся экспроприацией рядовых общинников и их обезземелением. Он не мог не вызвать недовольства и протеста обездоливаемых и попадающих в кабалу людей, а эти настроения находили свое выражение в религиозной форме и охватывали в ряде случаев идеологов того времени — пророков и других авторов библейских текстов. Религиозная же форма таких настроений рождала представления о том, что социальная несправедливость негодна богу.

Завет, таким образом, оказался нарушенным людьми по двум направлениям — по культовому и социальному. Неизбежно должны были поэтому вступить в силу заранее оговоренные богом санкции и кары. Так религиозная фантазия нашла объяснение всем бедам, постигшим избранный народ.

Получилось, правда, не совсем так, как было предусмотрено знаменитыми проклятиями Второзакония.

Чахлость, горячка, проказа и почечуй поражали израильтян не в большей мере, чем другие народы, не последовало и моровых язв и превращения неба в медь, а земли в железо. Что «оправдалось» — это военные поражения, потеря государственной самостоятельности и рассеяние по лицу земли. Наказания сами по себе — достаточно строгие и сильные. Их моральное значение усугублялось тем, что они осуществлялись руками чужих народов, поклоняющихся иным богам. Орудиями расправы с избранным народом Яхве избрал язычников и идолопоклонников. Он привел в исполнение свои угрозы: «И воздвигнет господь против него врагов Рецина, и неприятелей его вооружит: сириян с востока, а филистимлян с запада; и будут они пожирать Израиля полным ртом» (Книга Исаии, 11:11—12). «За то, что вы не слушали слов моих... — говорит бог, — я пошлю и возьму все племена северные, и пошлю к Навуходоносор, царю Вавилонскому, рабу моему, и приведу их на землю сию и на жителей ее, и на все окрестные народы; и совершенно истреблю их... И вся земля эта будет пустынею и ужасом; и народы сии будут служить царю Вавилонскому семьдесят лет» (Книга Иеремии, 25:8—11). Приблизительно так и произошло.

Не семьдесят лет, правда, а около пятидесяти, и филистимляне в наказании Израиля на этом этапе не участвовали, но сие уж не так существенно. Не имеет большого значения и то обстоятельство, что в приведенных цитатах есть несуразности, как мелкие, так и крупные, вплоть до того, что «совершенно истребленные» народы призваны потом служить Навуходоносор, который вдруг оказывается рабом Яхве, а не идолопоклонником. Впрочем, тут же сообщается, что по прошествии предусмотренного срока царь вавилонский и другие участники проведенной по божьему плану расправы над Израилем сами подвергнутся страшным наказаниям — не понятно, между прочим, за что. Отметим общую идею всей концепции: Израиль будет жесточайшим образом наказан, но не навсегда, не окончательно; Яхве все же не покинет свой народ и раньше или позже возобновит свой завет с ним. Уже в аллегории с Израилем-женой дается обещание: «Я вспомню союз мой с тобою во дни юности твоей, и восстановлю с тобою вечный союз» (Книга Иезекииля,

16:60). В переводе на язык реальности это обещание выглядит так: «И соберу остаток стада моего из всех стран, куда я изгнал их, и возвращу их во дворы их; и будут плодиться и размножаться» (Книга Иеремии, 23:3). «Помилует господь Иакова и снова возлюбит Израиля; и поселит их на земле их, и присоединятся к ним иноземцы и прилепятся к дому Иакова» (Книга Исаии, 14:1). Последняя фраза приведенной цитаты обращает на себя особое внимание.

Не только в ней, но и в некоторых других библейских текстах есть указание на то, что когда Яхве помилует свой народ и вернет его в прежнее состояние, то настанет конец его изолированности от других народов, например: «И прибегут к господу многие народы в тот день, и будут моим народом» (Книга Захарии, 2:11). В знаменитом тексте Исаии, о котором речь у нас еще будет впереди, сказано: «Потекут к ней (к горе дома господня.— *И. К.*) все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору господню, в дом бога Иаковлева, и научит он нас своим путям и будем ходить по стезям его» (Книга Исаии, 2:2—3). Здесь в учении о богоизбранности Израиля звучит новая нота,— если допускается, что другие народы могут присоединиться к Израилю, то само понятие богоизбранности одного народа как будто размывается.

Было бы, однако, слишком поспешным делать такой вывод. Похоже на то, что народы, которые получают возможность присоединиться к завету, будут, по предначертанию божью, оставаться в особом положении — равноправие для них не предусмотрено. «Ты распространишься,— обещает бог Израилю,— направо и налево, и потомство твое завладеет народами» (Книга Исаии, 54:3). В другом месте говорится еще резче: после предсказания о присоединении к Израилю «иноземцев» сказано, что «дом Израиля усвоит их себе на земле господней рабами и рабынями, и возьмет в плен пленивших его, и будет господствовать над угнетателями своими» (Книга Исаии, 14:2). Избранность Израиля, таким образом, сохраняется.

Когда и при каких обстоятельствах бог Яхве вернет Израилю свою прежнюю благосклонность и опять поставит его в положение, достойное избранника божиего, сообщается довольно туманно. Ясно лишь, что

эта перспектива связана с грядущим пришествием мессии. Когда бог сочтет нужным, он пошлет своему народу некое таинственное существо, о котором по тексту Библии можно получить лишь очень смутное и противоречивое представление.

Это должен быть полномочный представитель бога Яхве, облеченный высочайшей, спасительной для Израиля миссией. Хотя образ мессии окутан таинственным ореолом святости и сверхъестественности, это все-таки будет человек во плоти, притом земного происхождения — из рода царя Давида. Какими средствами будет действовать мессия, тоже не очень понятно; похоже на то, что он просто возглавит избранный народ в качестве полководца и с помощью Яхве разделается со всеми врагами Израиля. «И полетят, — сулит Исаия, — на плеча филистимлян к западу, ограбят всех детей Востока; на Едома и Моава наложат руку свою, и дети Аммона будут подданными им» (Книга Исаии, 11:14). Наступит новая эра в истории Израиля и всего человечества.

Это будет наивысшая точка развития человечества, настоящий апофеоз истории. Настанет царство всеобщего мира и абсолютной справедливости. Мессия «будет судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине» (11:4). С большой художественной силой начертана символическая картина всеобщего мира, который наступит с приходом мессии: «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их. И корова будет пастись с медведицею, и детеныши их будут лежать вместе, и лев, как вол, будет есть солому. И младенец будет играть над норою аспида, и дитя протянет руку свою на гнездо змеи» (11:6—8). Дойдет дело до того, что люди «перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (2:4). Сама формула о перековке мечей на орала приобрела большую популярность для позднейших времен в качестве программы стремления к миру. Действительно, ее чеканная лаконичность мощна и выразительна. Однако когда читаешь не только всю книгу Исаии, но даже одну только эту главу, то видишь, что Библия все же и здесь не расстаётся с учением о богоизбранности Израиля.

Процитированным выше стихам предшествует следующий текст: «И будет в последние дни, гора дома господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы. И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору господню, в дом бога Иаковлева, и научит он нас своим путям и будем ходить по стезям его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово господне — из Иерусалима» (2:2—3). Таким образом, установление всеобщего мира предполагается не иначе как под руководством избранного народа.

Данная концепция активно используется сионизмом в его политике и пропаганде. Однако это связано с некоторыми серьезными трудностями: в наше время исходный пункт концепции — положение о богоизбранности евреев — выглядит слишком фантастично и для пропагандистского использования в мировом масштабе весьма невыгодно. Даже христианская теология, принимающая Ветхий завет в качестве одного из основных своих вероисповедных документов, вынуждена отделяться невразумительными оговорками, ибо невозможно объяснить людям, почему единый всемирный бог выбрал из всех народов земли в качестве своего любимца именно народ Израиля, назначив ему после пришествия мессии играть первенствующую роль среди всех народов мира. Правда, в этом вопросе идеологи сионизма предпринимают хитрые толкования, рассчитанные на то, чтобы ослабить оскорбительный для остальных народов мира и расистский по своему содержанию смысл теории богоизбранности евреев.

Она заключается, как они ныне утверждают, не в том, что народ Израиля должен господствовать над другими, а в провозглашении его просветительной и проповеднической роли. Один из лидеров современного сионизма, Бен-Гурион, цитирует в этой связи заявление Исаии (42:6—7), по которому Израиль должен быть заветом для народов, чтобы «открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме — из темницы». Таким образом, учение об исключительной роли евреев в мировой истории остается в силе. Приводя указанные выше заявления Бен-Гуриона, иудейский богослов Цви Яарон комментирует их: «Еврейство должно принести спасение для

всего человечества, и в этом суть процесса искуплений, который начался с освобождением еврейского народа государством Израиль»¹. Неопределенность и туманность этих формул призвана по возможности скрыть шовинистический смысл всей концепции.

Американо-еврейский писатель Герман Вук, например, пишет: «Такое вмешательство бога в повесть о жизни человечества, какое совершено в отношении евреев, нельзя объяснить с позиций чистого разума»². Но все-таки как-то надо объяснять! И объясняют...

Тот же Вук следующим образом расшифровывает понятие миссии избранного народа: она «заключается в том, чтобы жить по закону бога, а отчасти в том, чтобы сохранять в мире наряду с национальным предназначением знание бога и любовь к нему»³. Оказывается, обосновавшись в «земле Израиля», евреи должны не только «жить там по закону Моисея», но и «быть светочем человечества»⁴. Делается все для того, чтобы учение о богоизбранности одного народа представить как проповедь межнационального равенства и братства.

Собравший большой материал по рассматриваемому вопросу автор «Книги еврейских понятий» Ф. Бирнбаум так суммирует взгляды современных еврейских теологов по вопросу об избранности Израиля: «Божие избрание Израиля не означает неравенства или фаворитизма», он «чувствует себя избранным не в качестве хозяина, но в качестве слуги. Он отделяет себя от других только в целях объединения их. Народ Израиля утверждает не то, что он лучше других, но что он стремится быть лучше». «Большие достижения означают большую ответственность. Так, кажущееся неравенство и фаворитизм факта избрания Израиля означает его большую готовность к служению». Но все эти благовидные объяснения не мешают тем же авторам, в том числе и Бирнбауму, повторять основной тезис об исключительном положении народа Израиля в качестве избранного.

¹ The Ecumenical Review, 1973, № 2, p. 177.

² Вук Г. Это б-г мой. Еврейский образ жизни. Иерусалим, 1974, с. 41. Благочестивый автор повинуется запрету иудаизма произносить и писать полностью слово «бог», всюду, и в заглавии, и в тексте, он употребляет формулу «б-г», «б-жий».

³ Там же, с. 40.

⁴ Там же, с. 24.

Мобилизуя целый арсенал сравнений для обоснования своего тезиса, Бирнбаум пишет: «Среди звезд может оказаться одна планета. И на одной из существующих планет — органическая жизнь. Среди животных может оказаться наделенным разумом один вид». Это просто результат некоего «селективного (отборочного.— *И. К.*) процесса». Отбирает же сам бог, а уж с ним не поспоришь, правильно ли он отобрал. А селективный процесс «проявляется и в человеческой истории», которая «показывает, что бог предпочитает одних другим. Существуют различия в разуме, теле, духе. Один человек может быть более любим, чем его товарищ, более талантлив, более красив, более удачлив»¹.

В чем же сказывается это «более»? Бирнбаум отвечает: «Только у Израиля существует этический монотеизм; и у кого бы он потом ни оказывался, он происходил прямо или косвенно от Израиля»². Что на поверку этот «монотеизм» оказывается разновидностью политеизма, было уже показано, об этическом его характере мы будем говорить в дальнейшем.

Как бы ни маневрировали идеологи иудаизма и еврейского национализма в вопросе о смысле и сущности учения о богоизбранности, отказываться от самого этого учения они, конечно, не собираются. Историк иудаизма Б. Бамбергер так излагает свои взгляды, основываемые на высказываниях еврейского публициста конца прошлого века Нахмана Крохмаля: «Идеал каждой нации ограничен, история каждой нации ограничена во времени... Но идеал народа Израиля не есть такое частичное явление. Он посвящен абсолютному вечному духу. Следовательно, это вечный народ»³.

Представляет известный интерес диалог, посвя-

¹ *Birnbaum Ph. A Book of Jewish Concepts. N. Y., 1975, p. 71.*

² *Ibidem.*

³ *Bamberger B. I. The Story of Judaism. N. Y., 1974, p. 290.* Отметим уловку, к которой прибегают некоторые издатели еврейского молитвенника с целью замаскировать претензию современного иудейского национализма на исключительность евреев. В изданиях молитвенника, содержащих параллельный русский перевод, в русском тексте этой молитвы сказано: «Ты избрал нас из всех древних (подчеркнуто мной.— *И. К.*) народов...» — См.: Молитвенник Любовь Мира. Published by jewish Community Council. Montreal, 1978, с. 352.

щенный этому вопросу, между еврейским и христианским богословами, опубликованный в «The Ecumenical review» — официальном органе Всемирного Совета церквей. Один из участников диалога — рабби Гунтер Плаут, «широко известный автор», как его рекомендует журнал, и «бывший раввин синагоги в Торонто»; другой — профессор христианской (католической) теологии в том же Торонто Грегори Баум.

Раввин начинает свое выступление цитатой из молитвы, с которой иудей обращается к богу в канун праздника: «Ты избрал нас из среды всех народов, поставил нас выше всех языков, освятил нас своими заповедями». В этой молитве действительно выражен смысл ветхозаветного учения о богоизбранности евреев. Журнал сообщает довольно любопытный факт: около пятидесяти лет тому назад американская реформированная синагога выпустила молитвенник, в котором этих строк не было (усовестились!), но в новых его изданиях они опять фигурируют¹.

Обстоятельно изложив традиционное ветхозаветное учение о богоизбранности евреев, раввин прилагает активные усилия к тому, чтобы разъяснить его смысл и, главное, выяснить те основания, по которым бог избрал именно евреев, а не какой-либо другой народ. Он ставит вопрос: можно ли считать, что «еврейские ценности так уникальны, в такой решающей степени отличны от других культур и традиций, что они должны быть любой ценой сохранены», и что именно в целях их сохранения бог поставил евреев в особое положение? В этой связи говорится о еврейской поэзии, этике, нормах семейной жизни. И раввин вынужден признать, что все народы обладают аналогичными ценностями и что, мол, Мильтон и Пушкин не хуже Билика и Шолом-Алейхема. Оказывается, преимущество евреев — в другом: они «служили невидимому богу, с которым вступили в контакт в момент откровения...»²

Нельзя сказать, чтобы это объяснение выглядело очень уж убедительным! Сам автор его не обманывается на этот счет и говорит: «Мы посланцы бога, пред-

¹ Надо, следовательно, понимать дело так, что богоизбранность евреев не означает их исключительного положения среди современных народов. Но слова «древних» в подлиннике молитвы нет.— См.: Молитвенник Любовь Мира, с. 352.

² The Ecumenist, 1978, Nov.—Déc., p. 4.

назначенные для дел, не до конца понятных». По существу, главный вопрос — для чего бог избрал евреев и почему именно их он избрал? — остается открытым, так что раввин вынужден признать, что божьи цели в данном случае «не до конца понятны». Он пытается смягчить возникающее из его рассуждений странное впечатление туманными по своему смыслу фразами. Оказывается, бог руководствовался в своих действиях интересами всего человечества. Израиль должен был выполнять свои обязанности перед богом в качестве авангарда человечества как «святой народ», как «царство жрецов»; и «если Израиль выполнял свои обязательства перед богом, то всему человечеству обеспечивалось спасение». Дальше эта странная идея конкретизируется в формулах: «Еврейская история есть мировая история, сконденсированная в ее квинтэссенции. Она сущность происходящих событий. Если все хорошо с Израилем, то хорошо миру. Если плохо Израилю, слабеет человечество»¹. Националистическое и шовинистическое учение о богоизбранности Израиля окутывается здесь дымовой завесой пустословия, выдержанного в духе «благожелательности» к другим народам.

В не менее трудном положении оказывается и христианский собеседник Г. Плаута Грегори Баум.

По отношению к учению о богоизбранности Израиля христианство со времен древности до наших дней не может занять определенную и вразумительную позицию. Оно приняло Ветхий завет, а значит, и учение о богоизбранности. Некоторые из новозаветных, то есть собственно христианских документов недвусмысленно подчеркивают иудейский характер и адресат самой миссии Христа. Правда, в других новозаветных документах, например в Посланиях Павла, акцентируется космополитический характер христианства — «нет ни эллина, ни иудея...» Но нигде — ни в Новом завете, ни в писаниях отцов церкви — мы не обнаруживаем отмежевания христианства от ветхозаветного учения о богоизбранности евреев. Тем не менее это учение необходимо привести в какое-то соответствие и с христианством и со всем сложившимся за два тысячелетия отношением «христианской цивилизации» к ев-

¹ The Ecumenist, 1978, Nov.—Dec., p. 17.

реям. Во-первых, именно евреи, согласно христианской традиции, погубили Иисуса Христа. Во-вторых, дух и практика антисемитизма, пользующегося достаточно широким распространением на «христианском Западе», находятся, казалось бы, в вопиющем противоречии с учением о богоизбранности евреев. Необходимы героические усилия казуистики и софистики, чтобы внести какой-то порядок в эту запутанную систему представлений. Баум берет на себя такую задачу.

Он признает, что «идея избранности» является центральной в христианстве. Для древних времен он согласен считать избранным еврейский народ в его этническом значении. Но уж дальнейшее историческое развитие дает католическому богослову основания к тому, чтобы подменить явственный этнический смысл понятия «народ» чем-то аморфно-неопределенным. Избранным народом оказывается церковь, притом, конечно, христианская. Дальше вопрос переносится в плоскость индивидуально-персональную, и избранным оказывается уже любой благочестивый индивидуум. При этом церковь все же так и остается объектом богоизбранности. «Второй Ватиканский собор поставил концепцию народа божьего в центр эклезииологии (учение о церкви.— И. К.). Церковь есть народ божий. Но в документах собора мы опять-таки читаем, что церковь находится в единстве со всем родом человеческим и что фактически само человечество есть народ божий. Бог выбрал человеческий род»¹. Выбрал из кого? Надо ли понимать это заявление таким образом, что бог предпочел именно людей всем животным и растительным видам? Бессмыслица! Трудно найти другое слово для характеристики этих богословских упражнений.

В новейшем израильском издании Ветхого завета с комментариями его «историческое» содержание осмысливается в связи с вполне современными нуждами сионистской пропаганды. Автор комментария раввин Хаскелевич приводит цитату из средневекового комментатора Библии Раши: «Если придут народы мира и скажут евреям — вы захватчики, ибо присвоили себе земли семи народов,— евреи им ответят, что вся земля принадлежит создателю. Он ее создал и отдал

¹ The Ecumenist, 1978, Nov.— Dec., p. 11.

тому, кому ему было угодно. Затем он волей своей отнял ее у них и отдал нам». К этому Хаскелевич добавляет: «Поскольку полное осуществление закона Торы еврейским народом возможно только на его земле, то Тора должна предварительно описать сотворение мира и затем изложить историю потомков Авраама, Ицхака и Иакова, давая при этом основание для законного права евреев на владение священной землей в глазах народов».

Таким образом, агрессивная политика современного Израиля находит свое оправдание в общей ветхозаветной концепции исторического процесса, увенчивающегося возвратом евреев в землю обетованную. Правда, свести концы с концами в этом построении оказывается чрезвычайно трудным.

Прежде всего, долгожданное и вождеденное пришествие мессии до сих пор не состоялось. И неудивительно, что наиболее ортодоксальные элементы среди раввинов и иудейских жерикалов отказывают сионизму в своей поддержке именно на том основании, что возвращение евреев из диаспоры в землю обетованную состоится с приходом мессии, который задерживается по причинам, известным только богу. Идеологи и политики сионизма отделиваются в этом, как и во многих других относящихся к религии вопросах абстрактной и увертливой фразеологией. Теолог-юрист Н. Бентвич пишет, что «мессианизм, в первоначальной форме которого превалировал религиозный элемент, принят лидерами современного секулярного Израиля в моралистско-националистическом смысле»¹. Раскрыть реальный смысл данной формулы практически невозможно. Ясно лишь, что «лидеры современного секулярного Израиля» не собираются отказываться от использования религиозных эмоций, связанных с верой в мессию и в причастность сионизма к его культу.

И еще одна немалая трудность: исторический процесс по ветхозаветному варианту должен, как известно, завершиться установлением мирового господства Израиля. А таких перспектив при самом оптимистическом взгляде на будущее даже наиболее воинствующие сионисты усмотреть не могут. Правда, если строго придерживаться буквы и смысла библейских тек-

¹ Encyclopaedia of Zionism and Israel. N. Y., 1971, v. II, p. 945.

стов, то можно считать, что реализация этой перспективы когда-нибудь все же состоится и что если бог захочет, то современный маленький Израиль вырастет в своем значении до положения властелина всей земли. Вершащие политику руководители Израиля вряд ли могут всерьез говорить о подобной перспективе, но тем не менее ветхозаветный вариант концепции исторического процесса не уходит с арены идеологической борьбы.

Христианский вариант

Основной чертой, определяющей отличие новозаветного варианта концепции исторического процесса от ветхозаветного, является то, что он рассматривает в качестве субъекта этого процесса не Израиль, а все человечество. Если ветхозаветный вариант можно с полным правом считать националистическим, то новозаветный надо признать космополитическим. В Посланиях Павла не раз утверждается, что «нет ни еллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного» (Галатам, 3:28; Колоссянам, 3:21), то есть провозглашается единство всего человеческого рода без разделения не только на социальные, но и на национальные группировки. Особо подчеркнута в этих заявлениях провозглашенная в них независимость новой религии от еврейства — «ни иудея, ни обрезания». Бог (теперь не Яхве, а просто бог или бог-отец) оказывается уже покровительствующим не одному лишь Израилю, а всему человечеству.

Правда, эта линия в Новом завете выглядит очень непоследовательной. Во многих его текстах еще достаточно сильно звучит мотив избранности и исключительности Израиля среди других народов мира. В Евангелии от Матфея Иисус говорит: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева» (15:24). А одна из новозаветных книг — Апокалипсис — по своему содержанию просто является иудейской. Враги бога именуются там сбором сатанинским, «из тех, которые говорят о себе, что они иудеи, но не суть таковы, а лгут» (2:9; 3:9). В Деяниях апостольских несколько раз иудеям ставится на вид, что в принятии нового учения они должны были бы быть первыми и

только потому, что они отвергают его, «то вот мы обращаемся к язычникам» (13:46). И в другом месте: «Как они (иудеи.— *И. К.*) противились и злословили, то он (Павел.— *И. К.*), отряси одежды свои, сказал к ним: кровь ваша на главах ваших; я чист; отныне иду к язычникам» (18:6). Такова была логика религиозно-идеологической борьбы: поскольку иудеи в массе своей не приняли христианства, оно должно было все в большей мере ориентироваться на другие народы Римской империи, так что, чем дальше, тем оно все решительнее порывало пуповину, соединявшую его с иудейством.

Ставится вопрос: «Неужели бог *есть* бог иудеев только, а не и язычников? Конечно, и язычников» (Римлянам, 3:29). Но тут же это смягчающее «и» исчезает и появляются категорические формулировки, полностью ликвидирующие приоритет иудеев: «Нет различия между иудеем и еллином, потому что один господь у всех» (10:12). Павел спрашивает: «Имеем ли мы (иудеи.— *И. К.*) преимущество?» И отвечает: «Нисколько. Ибо... как иудеи, так и еллины, все под грехом» (3:9).

Чтобы приобрести для людей жизненное значение, вновь возникающая религия должна открывать перед ними перспективу радикального улучшения их жизни, и, следовательно, устранения портящего эту жизнь зла. И тут нельзя обойтись без разъяснения причин господствующего в мире зла, причин и сущности человеческих страданий. Возник этот вопрос и перед христианством. Объяснение, оперировавшее неверностью Израиля своему богу Яхве, в условиях распространения христианства среди многих народов Средиземноморского бассейна уже «не работало». Требовалось объяснение, относящееся ко всему человечеству. Оно обнаружилось в ветхозаветном мифе о первородном грехе.

В иудаизме миф о грехопадении Адама и Евы тоже фигурирует, но большого значения ему там не придается, так что без всякого искупления греха прародителей человечества Яхве вступает в завет с Авраамом, потом с Моисеем. В Новом завете и соответственно в христианстве первородный грех оказывается центральным событием мировой истории, фактически ее отправным пунктом. Поворот к «благу» в истории чело-

вечества может быть достигнут только при помощи его искупления. Древнее правосознание требовало, чтобы совершенное преступление искупалось тем или иным способом, будь то денежным штрафом или кровью преступника, причем допускалось и замещение — мог выступить в роли искупителя и не тот человек, который совершил преступление, а кто-нибудь другой. В роли искупителя первородного греха выступил, по Новому завету, не кто иной, как сам бог, принявший человеческий облик.

Личность эта чрезвычайно загадочная. Для христианства, как и для всякого религиозного учения, в неопределенности, загадочности и даже противоречивости особой беды нет: достаточно ввести словечко «тайнственность», как все приобретает благоприличный вид. Но если мы хотим разобраться в сути дела, то нужно называть вещи своими именами. Тогда придется сказать, что личность Иисуса Христа в Новом завете просто парадоксальна по своей противоречивости.

Человек или бог? И то, и другое, гласит Новый завет,— богочеловек. Значит, полностью ни то, ни другое? Нет, говорят богословы, полностью бог и полностью человек. Но ведь это невозможно: если полностью бог, то ничего не остается для человека, и наоборот. Если бог, то единственный или один из богов? Здесь начинается путаннейший из религиозных сюжетов, связанный с учением о пресвятой Троице, но о нем мы уже говорили выше.

Итак, в некий исторический момент, «когда пришла полнота времени, бог послал сына своего (единородного)» на землю (Галатам, 4:4). Поручение ему было дано при этом одно: спасти людей. «Отец послал сына спасителем миру» (I Иоанна, 4:14). Эта миссия Христова на земле многократно формулируется в Новом завете. «Родился... спаситель»,— возвещает людям ангел (Лука, 2:11); «спаситель всех человеков»,— аттестует его Павел (I Тимофею, 4:10). Евангелие от Иоанна подтверждает: «Он истинно спаситель мира, Христос» (4:42).

Стоит лишь подумать над смыслом того, о чем идет речь, как сразу возникают недоуменные вопросы. Бог сотворил мир, притом хорошо сотворил, и был доволен результатами своей работы («и вот хорошо весьма»), человека и человечество создал в качестве венца тво-

рения, которому все и вся в мире должно служить. И вдруг его приходится некими экстраординарными мерами спасать: посылать сына собственного «единородного», то есть, видимо, единственного, на муки и на смерть. Больше того, самому богу приходится погибать, ибо «сын» то же, что «отец». Кстати сказать, впоследствии нашлись христианские богословы, которые попытались сделать логические выводы из этого положения, создав осужденную церковью ересь патрипассианства («отцестрадательства»): если отец и сын — одно и то же, то отец тоже страдал, когда его поролли («бичевали»), когда надевали на него терновый венец, а потом распинали на кресте... Осудить ересь нетрудно, сложнее опровергнуть ее по существу. Такой возможности у церковных идеологов не оказалось, ибо действительно получается бессмыслица...

Для спасения человечества оказалось необходимым прибегнуть к кровавой жертве. И такая жертва была принесена. «Ты был заклан,— говорят агнцу,— и кровью своею искупил нас богу» (Апокалипсис, 5:9). Напомним, что агнец означает ягненок, барашек,— здесь как почти во всем Апокалипсисе, Иисус Христос фигурирует под этим зоологическим наименованием. В других новозаветных произведениях об агнце нет речи и, наоборот, есть даже прямое противопоставление жертвоприношения Иисуса приношениям животных, узаконенным в Ветхом завете. Апостол Павел пишет: Христос «не с кровью козлов и тельцов, но со своею кровию, однажды вошел во святилище и приобрел вечное искупление» (Евреям, 9:12). И уж если, говорит он, «кровь тельцов и козлов и пепел телицы» оказывали благотворное очищающее действие, то «кольми паче кровь Христа» будет действовать (13—14). Допустим, что Христова кровь сильнее и благодатней, чем кровь тельцов и козлов. Но возникает вопрос о значении и смысле самого жертвоприношения сына божия.

Прежде всего, кому приносится искупительная жертва? Богу? При любой трактовке личности Христа здесь получается нечто странное. Если это сам бог, то выходит, что бог приносит в жертву самого себя самому себе. Если он только сын божий, то, значит, бог приносит в жертву тоже самому себе своего сына. Напрашивается другой вариант: жертва приносится не кому иному, как сатане. Своего рода логика здесь мо-

жет быть обнаружена: сатана является источником зла во вселенной и если жертва приносится во имя устранения зла, то, может быть, приходится дать олигетворенному злему началу своего рода взятку, чтобы он перестал вредить? Но тогда лишается всякого смысла положение о всемогуществе бога, которому приходится заискивать перед своим врагом и подкупать его...

Дальнейший смысл всего этого учения тоже в достаточной мере темен.

После грехопадения прародителей Адам уже не может претендовать на роль истинного прародителя человечества, «ибо... преступлением одного подверглись смерти многие» (Римлянам, 5:15). Иисус явился на землю как второй Адам, как новый, последний Адам (I Коринфянам, 15:45). Он побеждает смерть, что выразилось прежде всего в том, что он воскрес. Но победу Христа над смертью надо понимать в более широком, даже просто всеобъемлющем плане: «Как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут» (22). Второй Адам в принципе бесконечно выше первого, ибо «первый человек — из земли, перстный; второй человек — господь с неба» (47). Поскольку возможности господя бесконечны и дана ему «всякая власть на небе и на земле» (Матф., 28:18), он нанес решающее поражение сатане и даже сам видел «сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лука, 10:18). Зло, стало быть, преодолено, смерть поправа, угроза ада, нависшая над всем человечеством, ликвидирована. И апостол, вспоминая и повторяя текст ветхозаветного пророка Осии (13:14), злорадно восклицает: «Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?» (I Коринфянам, 15:55). Полностью разделяя такую оценку обстановки, торжествует победу над смертью и современная церковь.

В наше время православный богослов пишет: «Теперь... спасительным пришествием сына божия, господя бога и искупителя нашего Иисуса Христа, смерть, вошедшая в мир по зависти дьявола, соделалась бессильной»¹. Силы зла побеждены. «Князь тьмы, оказавшийся бессильным перед Христом, справедливо изгнан вон»². И люди полностью переродились, сделались святыми: «Крестная жертва спасителя оправдывает

¹ Журнал Московской патриархии, 1974, № 4, с. 71.

² Там же, с. 72.

человеческое естество, т. е. внутренне перерождает, возрождает его, делает праведным»¹. Казалось бы, ничего лучшего и желать не остается. Жизнь на земле наступила вечная, ада бояться уже не приходится. И уж само собой разумеется, зло, воцарившееся на земле с момента грехопадения,— болезни и всяческие страдания, нищета, голод, войны, эксплуатация и угнетение человека человеком — все должно было исчезнуть.

Однако и после кровавого жертвоприношения, после всемирно-исторического акта искупления и спасения никакого поворота в состоянии и судьбах человечества не произошло. Все человеческие страдания остаются, люди продолжают умирать, а пока живы — болеть. Женщины продолжают в муках рожать детей, а мужчины — в поте лица своего добывать хлеб свой. И остальное, включая эксплуатацию, голод и взаимное человекоистребление,— все в силе. Спасения, избавления и так далее не получилось. Пораженный, низверженный и полностью побежденный сатана продолжает действовать с прежней активностью. В самом Новом завете нигде не найдешь объяснения причин этого, как и во всей необъятной богословской литературе, неустанно издаваемой на протяжении почти двух тысячелетий.

По некоторым текстам Нового завета можно понять, что сначала имелось в виду одноактное деяние спасения человечества приходом Христа и соответственно — однократный приход его. Иоанн Креститель проповедует: «Покайтесь, ибо приблизилось царствие небесное» (Матф., 3:2). Так как он говорил это еще до знакомства с Иисусом, то ясно, что с приходом последнего и деятельностью его связывалось предвидение непосредственного осуществления царства небесного на земле. В дальнейшем возникает представление о том, что спасение должно осуществиться двумя последовательными актами: в первое свое пришествие Христос принесет себя в жертву, во второе он пожнет плоды этой жертвы и реализует спасение человечества практически. Это представление стало одним из важнейших догматов христианства. Оно вошло в Никеоцареградский символ веры. Современный православный бого-

¹ Журнал Московской патриархии, 1974, № 4, с. 75.

слов пишет об этом догмате: «Вера во второе пришествие Христово — одно из безоговорочных оснований христианского учения в целом»¹. Надо, следовательно, дожидаться второго пришествия.

Первоначально считалось, что временной интервал между двумя пришествиями будет очень коротким. Иисус сообщает апостолам, направляя их проповедовать: «Не успеете обойти городов израилевых, как придет сын человеческий» (Матф., 10:23). И уж во всяком случае, произойдет все на протяжении жизни данного поколения: «Не пройдет род сей, как все сие будет» (Матф., 24:34). Не приходится, однако, удивляться тому, что сроки второго пришествия в дальнейшем все больше отодвигаются в неопределенное будущее.

Второе пришествие Христа будет, согласно Новому завету, явлением грозным и космически-величественным. «Придет же,— пророчествует апостол Петр,— день господень, как тать ночью (!), и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же, разгоревшись, разрушатся, земля и все дела на ней сгорят» (2 Петра, 3:10). Еще страшней это катастрофическое вступление к новому явлению Христа выглядит в Евангелии от Луки (21). Почему-то Иерусалим окружен войсками, неизвестно чьими. Отдается приказание: «Находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него... Потому что это дни отмщения» (21:21—22). В общем, «великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей». Наступит катастрофически тяжелое время: «И падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников. И будут знамения в солнце и луне и звездах, а на земле уныние народов и недоумение; и море зашумит и возмутится; люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную, ибо силы небесные поколеблются». Тут-то и наступит поворотный момент: «Увидят сына человеческого, грядущего на облаке с силою и славою великою» (24—27).

В Апокалипсисе мировой катаклизм, связанный со вторым пришествием Христа, выглядит еще более грозно. Эффект усиливается общим мрачно-величест-

¹ Журнал Московской патриархии, 1969, № 2, с. 68.

венным тоном и характером всего повествования, изобилующего аллегорическими и символическими картинами и образами: книга за семью печатями, закланный агнец, постепенно снимающий эти печати, души убиенных за слово божие, ютящиеся под жертвенником и требующие от бога ускорить окончательный исход всего дела, землетрясение, солнце «мрачное, как власяница», и «луна, как кровь», звезды, падающие на землю, небо, которое просто куда-то «скрывается, свившись, как свиток». В ходе дальнейших потрясающих мир событий появляется «большой красный дракон с семью головами и десятью рогами и на головах его семь диадем». Он тут же начинает серию страшных действий: хвостом своим увлекает с неба и сбрасывает на землю треть всех звезд и приступает к рожающей «жене, облеченной в солнце», с тем чтобы того младенца, который должен родиться, немедленно сожрать. Младенец же это не простой, а тот самый, «которому надлежит пасти все народы жезлом железным», иначе говоря, сам мессия, он же Христос. Новорожденного тут же забирают «к богу и престолу его», а на небе разгорается война между воинством ангелов во главе с архангелом Михаилом и сатанинскими полчищами. Побеждает ангельская рать, и в результате «низвержен был (о будущем говорится, как об уже бывшем в видении автора Откровения.— *И. К.*) великий дракон, древний змий, называемый диаволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним» (Апокалипсис, 12:9). На земле дракон, он же сатана, не уgomонился, опять он хулит господа и опять ведет войну со святыми и даже временно побеждает их. Потом появляется «второй зверь», имя которого число 666, он заставляет всех людей поклоняться ему и каждому кладет «начертание на правую руку и на чело» (16). Потом на сцене появляется агнец — тот самый народившийся и тут же выросший мессия, а с ним еще семь ангелов и 144 тысячи праведников, и опять продолжается борьба, которая после новых запутанных перипетий кончается тем, что дьявол сброшен в огненное озеро. Он от этого не погибает, но дела его все же плохи: его сковывают большой цепью и опять-таки бросают в бездну, а через тысячу лет зачем-то освобождают, чтобы дать возможность опять «обольщать народы» и возобновить воен-

ные действия против бога и его мессии. И снова дьявол ввергается в озеро огненное и серное, теперь уже, правда, «чтобы мучиться день и ночь во веки веков». Окончательная победа бога!

Вседержитель провозглашает: «Се, творю все новое» (21:5). Появляются новые небо и земля и новый, «сходящий от бога с неба» Иерусалим. Ставится «великий белый престол», на котором сидит бог, и перед ним восстают все мертвые, которых он судит «по написанному в книгах». Это и будет тот самый страшный суд, которым завершится мировая история.

В Апокалипсисе изображена картина грядущего космического переворота, представшая автору этой книги Иоанну в серии фантастических, почти бредовых видений. В других новозаветных книгах эта картина выглядит значительно менее образной, но ее можно все же в общих чертах обрисовать.

Раньше или позже наступит «кончина века» (Матф., 13:39). Будут сначала всякие катастрофы, будет гнусная и тяжелая «мерзость запустения», потом произойдет перелом: «После скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явится знамение сына человеческого на небе; и тогда восплачутся все племена земные и увидят сына человеческого, грядущего на облаках небесных с силою и славою великою» (Матф., 24:29—30).

Прибыв на землю, Христос начнет свою деятельность с того, что разошлет эмиссаров во все концы земли: «И пошлет ангелов своих с трубою громогласною, и соберут избранных его от четырех ветров, от края небес до края их» (31). Видимо, это надо понимать так, что сначала соберут только избранных, а потом должны будут явиться все — не только живые, но и мертвые. Ибо «мертвые услышат глас сына божия и, услышав, оживут» (Иоанн, 5:25). Непонятно, все ли жившие когда-либо люди воскреснут или лишь избранные. С одной стороны, воскресение обещается только тем, кто ел плоть бога и пил кровь его (Иоанн, 6:54). С другой стороны, сообщается, что будет воскресение всех мертвых — «праведных и неправедных» (Деяния, 24:15). Есть и еще несколько мест в Новом завете, предсказывающих воскресение всех умерших (Иоанн, 5:28—29; I Коринфянам 15:22). Второй вариант — с всеобщим

воскресением — более логичен, чем первый, ибо если воскреснут одни праведники, то зачем их и судить? К страшному суду будут привлечены и те люди, которые дождутся второго пришествия живыми; они предстанут пред лицом Иисуса «изменившимися», как именно, неизвестно.

Начнется суд. Бог, как предсказывали еще псалмы, «будет судить вселенную праведно» (Псалтирь, 97:9). Сама процедура суда выглядит величественно. Христос «сядет на престоле славы своей, и соберутся пред ним все народы; и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов; и поставит овец по правую свою сторону, а козлов — по левую» (Матф., 25:32—33). Кое-что здесь не поддается уразумению: если заранее известно, кого следует считать овцами, то есть праведниками, а кого — козлищами, то есть грешниками, то зачем нужен суд? Тем более что, как явствует из дальнейшего, Иисус тут же выносит приговор. Он говорит тем, кого поставил по правую сторону: «приидите, благословенные отца моего, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира» (34). Тем же, которые будут поставлены по левую сторону, Иисус скажет: «Идите от меня, проклятые, в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его» (41). Впрочем, может быть, здесь просто дано сжатое описание, в котором опущены промежуточные звенья и прежде всего самый процесс судопроизводства, предусматривающий, надо полагать, детальный разбор личности и деяний каждого из представших перед судом.

Суд ведет и приговор произносит не только Христос. В процедуре принимают участие и апостолы, и ангелы и некие неопределенные «святые». Апостолам сказано: «Вы, последовавшие за мною, — в пакибытии, когда сядет сын человеческий на престоле славы своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен израилевых» (Матф., 19:28). Вызывает некоторое недоумение ограничение контингента будущих обвиняемых лишь коленами израилевыми, но это, может быть, следует отнести за счет привычной манеры выражения, при которой все человечество символизируется двенадцатью коленами израилевыми. С другой стороны, это такой же пережиток ветхозаветных мотивов в Новом завете, как и упоминаемые в Апокалипсисе 144 тысячи подлежащих спасению праведников —

по 12 тысяч от каждого колена израилева. Концепция же спасения в целом распространяется на все человечество.

Ангелы выполняют ответственную миссию отделения овец от козлищ (13:49); в других местах того же Евангелия от Матфея говорится, что это делает сам Христос. Что касается «святых», то про них лаконично сказано, что они «будут судить мир» (I Коринфянам, 6:2). В общем состав суда предвидится достаточно многочисленный и представительный.

На иконах, изображающих страшный суд, и в религиозной живописи вообще, как и в богословской литературе, в процедуре суда играют важную роль и другие персонажи: сатана, выполняющий обязанности прокурора-обвинителя, богородица, своими призывами к милосердию добивающаяся смягчения приговоров, в качестве судебных исполнителей подвизаются ангелы и черти. Первые сопровождают оправданных по суду в рай, вторые конвоируют осужденных на вечные муки, а в самом аду выполняют роль палачей. Нельзя здесь не усмотреть противоречия всему божиему замыслу: предполагается, что Сатана со всей его нечестивой ратью подлежит суду и осуждению в первую очередь, а здесь они оказываются в роли божиих чиновников и слуг, выполняющих ответственные поручения. Иначе говоря, сатана и вся нечистая сила вовсе не погибают в «конце времен», а как будто даже получают новый, притом очень почетный, статус. Напомним, что в Библии этого мотива нет, он появляется только в ходе дальнейшей игры религиозной фантазии на основе библейского материала.

Страшный суд завершится приведением приговоров в исполнение: «Пойдут сии (грешники.— *И. К.*) в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Матф., 25:46). И все, светопреставление свершилось. Дальше не будет никаких событий. Одни люди будут блаженствовать до конца, другие — мучиться без конца, а история кончилась. В отношении тех, кто предназначен к блаженству, оправдывается формула, составляющая заглавие знаменитой поэмы «Потерянный и возвращенный рай». Люди потеряли первоначальный рай, в котором их поселил бог, а потом обрели новый, в который они получают доступ через тысячелетия всевозможных страданий их реальной истории. Чтобы

этот тезис был точен, надо сделать к нему «маленькую» поправку.

В первом раю наслаждались все люди, правда, их было всего только двое. В будущем раю окажется лишь часть людей, по всей видимости, малая доля («много званых, но мало избранных»), остальным придется свою бессмертную жизнь проводить в условиях бесконечных адских мучений. Всемирно-исторический процесс будет иметь, таким образом, беспросветно мрачное завершение, да и все его течение оказывается до нелепости тяжелым. Философ-идеалист и православный богослов С. Булгаков так говорит о последнем акте исторического процесса, как он предвидится в православии и каковой взгляд «является общим для всего христианского мира»: «Последнее разделение овец и козлищ, смерть и ад, проклятие и отвержение, вечные муки одних и царство небесное, вечное блаженство, лицезрение господ для других — таков итог земного пути человечества»¹. Но если подумать над смыслом этого учения, разделяемого «всем христианским миром», то бросается в глаза его очевидная, мягко выражаясь, неосмысленность.

И грешников, и праведников создал один и тот же бог. При свойственной ему бесконечной благодати он руководствовался самыми лучшими намерениями полной справедливости и беспристрастия в отношении всех людей. Как же получилось, что одни из них составили материал для рая, другие — для ада? Обычный ответ богословов на этот вопрос заключается в том, что всем людям дарована свободная воля, а уж как они ее используют, — их дело, и именно от этого зависит их загробная будущность. Такой ответ никак не спасает дела.

Во-первых, бог заранее знает, как тот или иной индивидуум распорядится своей свободой, значит, он заранее мирится с тем, что большинство использует ее плохо, во зло себе и другим людям. Соответствует ли это представление его мудрости, благодати и прочим безмерно великолепным качествам?! Во-вторых, есть в Библии указания на то, что бог не занимает пассивной позиции. Укажем хотя бы на такой текст: «Конечно,

¹ Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви, с. 386.

знает господь, как избавлять благочестивых от искушения, а беззаконников соблюдать ко дню суда, для наказания» (2 Петра, 2:9). Смысл этого заявления апостола ясен, хотя сам по себе внутренне противоречив.

Благочестивых бог избавляет от искушения, ставя их, очевидно, в такое положение, при котором они не подвергаются искушению, грешников же специально готовит для ада, поэтому не создает для них таких условий. Значит, с самого начала Всемилоостивый распространил свою милость на одних людей и лишил ее других. Но на каком основании он одних предназначил в благочестивые, а других — в грешные? Можно, правда, ответить на это, что богу задавать такого рода вопросы непочтительно и грешно, ибо он перед нами не отчитывается и во всем его божья воля. Но перенесение проблемы в такую плоскость вообще лишает смысла любую попытку размышлять над вопросами вероучения, мы же призываем читателя именно размышлять, мыслить, а не доверяться слепо тому, во что приказывают верить церковники и раввины. Будем, значит, задавать вопросы и искать резонные ответы на них, соответствующие требованиям разума и логики.

Итак, Библия приписывает богу неодинаковое, пристрастное, несправедливое отношение к людям.

Адама и Еву бог с самого начала подверг искушению, которого они не выдержали; он знал, что они не выдержат, но сделал это. И если исходить из приведенного выше высказывания апостола Петра, то сделал потому, что не считал их благочестивыми. Но сам же он сотворил их такими! Отсюда пошли тысячелетия крови, грязи, ужасающих страданий. На некоем этапе бог вмешался и прислал своего сына, то есть как будто самого себя (Троица нераздельна и единосущна) для искупления, для ликвидации зла и человеческих страданий. Но этого не произошло, и теперь церковь предлагает ждать второго пришествия того же бога сына, когда, наконец, состоится окончательный расчет, перспектива которого чрезвычайно неутешительна.

Впрочем, в свете текстов Нового завета очевидно, что первоначально никакой отсрочки и не предполагалось. Новая трактовка, связанная с этой отсрочкой, оказалась вынужденной. Одно за другим шли десятилетия, а обещанное поколению Христа второе прише-

ствие все не наступало. Поневоле фантазия должна была работать в направлении — «не знаем ни дня, ни часа, когда придет...». И ждут верующие люди этого дня и часа до сих пор.

Некоторые направления в христианстве специально ориентированы на ожидание второго пришествия в ближайшее время, в наши дни. Адвентисты, например, все свое вероучение построили на этом, и само их наименование происходит от слова «adventus», что по-латински означает «пришествие». Секта свидетелей Иеговы учит своих приверженцев тому, что невидимое пришествие Христа состоялось в 1914 г. и теперь только продолжается. Правда, ход событий мировой истории начиная с этой даты совсем не соответствует картине, предвиденной автором Апокалипсиса, но с такими ли только несоответствиями приходится сталкиваться тем, кто принимает на веру библейские пророчества и библейское учение в целом?!

Немалые усилия прилагали христианские богословы всех времен к тому, чтобы изобразить в мало-мальски осмысленном виде учение о спасении человечества Христом. Одно из богословских собеседований русской православной и лютеранско-евангелической церквей ФРГ (так называемые Арнольдсхайнские собеседования) было в 1971 г. специально посвящено вопросу «Воскресший Христос и спасение человечества»¹. В ряде докладов, сделанных представителями обеих церквей, предпринимались попытки ответить на вопрос: в чем именно выразилось спасение человечества, осуществленное Христом?

Во всех докладах о воскресении Христа говорится о «новом творении» в сопоставлении со «старым творением», описанным в книге Бытие. При этом новое творение рассматривается как начавшееся с первым пришествием Христа и долженствующее завершиться со вторым пришествием — «парусией». Относительно того, что произойдет со вторым пришествием и с завершением нового творения, можно гадать и предсказывать,

¹ Стенографическую запись докладов см: Der auferstandene Christus und das Heil der Welt. Das Kirchberger Gespräch über die Bedeutung der Auferstehung und für das Heil der Welt. Witten, 1972. Некоторые из докладов опубликованы в русском переводе в «Журнале Московской патриархии» (1974, №№ 5—7). Цитируем по русскому переводу, внося в нужных случаях поправки по указанному немецкому изданию.

а что же произошло за два тысячелетия с того момента, как началось новое творение? И богословы храбро берутся ответить на этот вопрос.

Лютеранин Харбсмайер прямо ставит его: «Что уже осуществлено в новом творении?» И отвечает: «Осуществлен» (почему-то берет в кавычки это слово.— *И. К.*) в новом творении каждый минувший день, воспринятый с благодарностью и принесший плод. «Осуществлен» каждый день и каждый миг, прожитый по милости божией, в который мы пожинаем плоды веры, любви и надежды. «Осуществлен» каждый день и каждый миг, прошедший под знаком прощения и побуждающий нас к новым начинаниям и свершениям. «Осуществлено» новым творением любое время и любое место, где все заботы возлагаются на того, кто сам есть жизнь, истина и любовь...» Далее слова льются бесконечным потоком на протяжении еще ряда страниц, где смысл каждого слова в отдельности понять можно, но где нельзя понять их совокупного содержания и прежде всего главного — что же, собственно, осуществлено?

Несколько иначе пытается ответить на вопрос об осуществлении «нового творения» православный богослов Н. Гундяев. Произошло, оказывается, вот что: и преступления, и жестокость «стали восприниматься человечеством как болезненные, нездоровые явления, они стали вызывать искреннее возмущение и негодование, в то время как ранее считались если и не нормой жизни, то во всяком случае вполне естественным явлением». Пусть, значит, все осталось по-старому, но люди стали возмущаться.

Словесное осуждение зла мы находим в общественной мысли древности еще задолго до Христа, а потом и в параллельных христианству нехристианских и даже противохристианских философских и религиозных учениях. Но главное-то ведь не в словесности, а в действительном, фактическом положении! И еще более вопиющее искажение действительности позволяет себе православный протонерей, когда заявляет следующее: «Большинство нравственных достижений человеческого духа — это результат евангельской проповеди, результат деятельности церкви. В личности истинных последователей Христовых мир увидел высочайший образец

нравственного совершенства, святости, мученичества и героизма»¹.

О каких же высочайших образцах нравственного совершенства идет речь? Конкретных имен богослов не называет, что дает нам право рассматривать в качестве таких образцов, если оставаться на почве русской истории, и «тишайшего» христианнейшего царя Алексея Михайловича, сжегшего протопопа Аввакума, и, с другой стороны, того же Аввакума, мечтавшего «перепластать» своих противников и «перво бы Никона того (патриарха.— И. К.) рассечь начетверо, а потом бы никониан тех». Были, конечно, и такие подвижники христианства, которые сами сжиганием на кострах и рассечением начетверо не занимались, а удовлетворялись тем, что такие мероприятия проводились светскими властями, сами же напоминали людям новозаветные наставления насчет того, что всякая власть от бога и что надо воздавать кесарю кесарево с такой же обязательностью, как богу — богово. Но достаточно ли этого для утверждения о «высочайшем образце нравственного совершенства»?

Никаких признаков того, что с христианской эры началось «новое творение», открылась новая, принципиально иная страница исторического процесса, никому обнаружить и показать не удастся, да это и невозможно.

Остается возлагать все надежды на заключительный этап «нового творения», на светопреставление, второе пришествие, страшный суд.

Остается взывать к Христу и молить его поскорее прийти во второй раз. Вообще такой призыв выглядит несколько странно, ибо богу лучше знать, когда придет его время; может ли верующий человек позволять себе такую дерзость — указывать богу, как ему действовать?! Тем не менее религиозная литература, да и практика богослужения широко оперируют такими воззваниями: «Приди, господи Иисусе!» Именно так озаглавлена недавняя передовая статья в официальном органе американского «Генерального Совета ассамблей бога»². Стремление поторопить бога аргументируется журналом достаточно реалистически: многие-де

¹ Журнал Московской патриархии, 1974, № 5, с. 75.

² Pentecostal evangelical, 1979, June, p. 3—4.

«христиане стали прохладно относиться к пророческому учению» о втором пришествии...

Швейцарский журнал экуменического движения также выражает озабоченность по поводу перспектив второго пришествия. Он публикует статью, озаглавленную призывом к богу: «Да придет царствие твое»¹. Как известно, эта формула представляет собой второе прошение из знаменитой молитвы «Отче наш».

Журнал не случайно избрал его в качестве темы для своего выступления. Он сообщает, что лозунгом предстоящего в Мельбурне Всемирного миссионерского конгресса будет именно эта формула. И по этому поводу статья некоего Н. Н. В. разворачивает небезынтересную систему рассуждений, в какой-то мере характерную для современной христианской трактовки вопроса о втором пришествии.

Автор констатирует, что со времени первого пришествия Иисуса люди не переставали ждать второго — и в средние века, и в эпоху Реформации, и в XIX в., и в наши дни. И поводов к этому было больше чем достаточно. Но каждый раз прогнозы о месте и времени как будто явно приблизившегося светопрествления оказывались «слишком поспешными и обманчивыми». Стало быть, надо все-таки ждать.

Бывают, правда, говорит автор, ожидания и другого характера. Вот, например, «движение социального евангелия» в начале нашего столетия предрекало, что «XX век должен стать христианским». Но это, приходится констатировать, не состоялось: ибо век «принес нечто совсем иное: две мировые войны, массовую безработицу, Освенцим, атомную бомбу, террор, массовое нищенское беженство, угрозу экологической катастрофы». И совсем было бы плохо, если возникла бы угроза «всеобщего разочарования и цинизма». Спасло от этой угрозы человечество не что иное, как экуменическое движение. Для молодых христианских церквей Азии, Африки и Латинской Америки «учение о царствии божием является не предметом теологических диспутов, но прямой и прочной надеждой на лучший мир, на новый порядок, в котором угнетение и эксплуатация устранены справедливостью и братством в духе Христовом». Трудно понять, означает ли этот «новый поря-

¹ Kirchenbote, 1979, Sept., S. 5.

док» то самое царствие божие, которое связано со светопреставлением и вторым пришествием, или, наоборот, это новая отсрочка подлинно христианского завершения исторического процесса. Автор апеллирует к тексту Евангелия от Луки, где от имени Христа сообщается, что «царствие божие внутри вас» (17:21). Оно приходит по мере того, как люди нравственно совершенствуются, преодолевают «скепсис, малодушие и жажду собственности».

Действительно, в Евангелии от Луки установка на «внутреннее царство божие» имеется, но ею ведь никак не снимается обещание внешнего пришествия Христа при обстоятельствах, которые никак нельзя не признать катастрофическими для человечества! Оттого, что такая противоречивость вообще обычна для Библии, в данном случае не легче: надо же сказать людям, ждать им прихода Иисуса на облаках при трубных звуках в сопровождении небесных воинств или ограничиваться «внутренним» самосовершенствованием? И еще важнее, ждать или бороться за лучшее устройство жизни, за преодоление ее «свинцовых мерзостей»? Этот вопрос автор ставит в упор, один из подзаголовков его статьи гласит «Ждать или действовать?». Отвечает он, однако, на этот вопрос в том же духе, в каком написана вся статья,— двусмысленно, увертливо, туманно.

Две линии усматривает богослов в христианстве: апокалиптическую и эволюционистскую. Первая вытекает из пассивного ожидания мировой катастрофы, связанной со вторым пришествием, светопреставлением и страшным судом, вторая предоставляет христианам возможность и право самим действовать, не дожидаясь конца света. И надо, мол, совмещать оба принципа, в доказательство чего приводятся три притчи, рассказываемые Христом в Евангелии от Матфея (25); из них лишь одна относится к данному случаю. Девы ждали прихода жениха, и одни из них — умные — заранее заготовили масло для светильников, другие — глупые — этого не сделали. Разумеется, первые оказались в лучшем положении. Мораль такова: надо готовиться ко второму пришествию Христову и именно в порядке этой подготовки бороться за улучшение жизни на земле.

Библия и реальные проблемы общественной жизни

Ожидание светопрествавления и пришествия мессии никогда не снимало проблем реальной жизни и отношения человека к ним. Жизнь шла своим чередом, складывались и менялись социальные отношения, кипела классовая и национальная борьба, в ходе которой социальные интересы находили свое идеологическое выражение, в те времена преимущественно религиозное. Они не могли не отразиться и в библейских книгах. В них постоянно слышатся отзвуки современной им социальной борьбы и ее перипетий, звучат реальные интересы общественных групп и классов, воплощенные в призывы и лозунги. Поэтому мы находим в них мотивы, выражавшие идеологию не только эксплуататоров, но и протест эксплуатируемых и закабаляемых.

Но так как тексты Библии записывались жрецами, храмовыми писцами и пророками, служившими, как правило, интересам господствующих социальных групп и классов, неудивительно, что по своему содержанию они выглядят в большинстве случаев как консервативно-охранительные для каждого данного этапа истории, выражающие интересы господствующего класса и вообще сильных мира сего.

Подходя исторически к ветхозаветным текстам, следует каждый из них осмысливать в свете тех условий, в которых он появился. Но апологеты религии нередко рассматривают весь Ветхий завет как единое целое, выводя из отдельных, исторически детерминированных мест некий общий смысл, актуальный будто бы для всех времен, в том числе и для нашего. Многие изречения, имеющие в библейских книгах конкретно-историческое и, следовательно, ограниченное значение, возводятся ими, таким образом, в ранг общих истин, характеризующих якобы содержание Библии в целом. Этим приемом широко пользуются в настоящее время многие комментаторы Библии.

Эрих Фромм, например, пишет: «Ветхий завет есть революционная книга; ее тема — освобождение человека от кровосмесительных связей... от поклонения идолам, от рабства, от сильных хозяев», борьба «за свободу личности, нации и всего человечества»¹.

¹ *Fromm E. You shall be as Gods. Greenwich, 1966, p. 9—10.*

Действительно, пророки Исаия, Амос и Михей обращаются к правящим слоям Израиля с обличениями и увещеваниями. Исаия ополчается против прибавляющих дом к дому, поле к полю, «так что *другим* не остается места», он предрекает им «горе» (5:8). Ему вторит Михей: он гневно разоблачает тех, кто «пожелают полей, и берут их силою, домов,— и отнимают их; обируют человека и его дом, мужа и его наследие» (2:2). Амос клеймит тех, кто алчет «поглотить бедных и погубить нищих... чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви» (8:4,6). Подвергаются обличению не только эксплуататоры, грабящие народ, но и политические и юридические их агенты и покровители. «Горе тем,— восклицает Исаия,— которые постановляют несправедливые законы и пишут жестокие решения, чтобы устранить бедных от правосудия и похитить права у малосильных из народа моего, чтобы вдов сделать добычею своею и ограбить сирот» (10:1—2). Пророк обращается к столице государства: «Князья твои — законопреступники и сообщники воров; все они любят подарки и гоняются за мздою; не защищают сироты, и дело вдовы не доходит до них» (Книга Исаии, 1:23). Было бы неправильно рассматривать эти выступления пророков как выражение случайных умонастроений или как продукт стремления демагогически использовать недовольство народных масс создавшимся положением в интересах успеха религиозной проповеди. Конечно, здесь были более глубокие причины.

В условиях прогрессирующего разложения первобытнообщинных отношений шел процесс обнищания свободных общинников, их обезземеления и закабаления. Верхушка израильского общества, в которой немалое место занимало храмовое жречество, играла в этом процессе активную роль, превращаясь в государственно организованный господствующий класс крупных рабовладельцев. В народных массах этот процесс не мог не вызвать настроений возмущения и протеста. Такие настроения и сами по себе заражали тех из пророков, которые по условиям своей жизни были близки к народу или кому по другим причинам были близки интересы народных масс. Но была и специфически религиозная логика в этих «революционных» выступлениях пророков.

С каждым десятилетием или, если взять более широкую перспективу, столетием все более угрожающе сгущались внешнеполитические и военные тучи над двумя еврейскими государствами, а затем над оставшимся одним. Представлялась неизбежной перспектива разгрома Иудеи и Израиля соседними мощными державами. Не нужно иметь сверхъестественной силы пророческого предвидения, чтобы увидеть эту перспективу, достаточно трезвого анализа обстановки, который был под силу авторам пророческих книг. Сложившееся тяжелое положение, как и вообще страдания избранного народа Яхве, получившего от своего бога обещания полного и всестороннего благополучия и процветания, требовали религиозного объяснения. И оно было дано: народ Яхве не выполнил условий своего завета с богом и систематически продолжает нарушать его условия.

Греховность народа божьего была установлена по двум линиям — религиозно-культовой и социальной. Не касаясь здесь первой стороны, обратим внимание на вторую. Можно было истолковать как греховное, вызывающее гнев Яхве то обстоятельство, что в его народе, который он избрал из других народов целиком, без разделения на богатых и бедных, на рабовладельцев и рабов, получило распространение разделение, связанное с угнетением одних представителей народа божьего другими. Гнев пророков по поводу таких явлений мог быть, таким образом, в религиозном плане оправдан.

Следуют ли, однако, из этого те выводы, которые делают современными апологетами Библии относительно революционности Ветхого завета, якобы дающей возможность использовать его в качестве идеологической платформы прогрессивных сил нашего времени? Конечно нет. Оценка книг Ветхого завета как революционных не только антиисторична, но и неправильна по существу. Ветхий завет стоит на уровне своего времени и выражает господствовавшие в то время взгляды, в том числе и на социальное устройство. Рабство рассматривается в Ветхом завете как нормальный и угодный богу институт. Делается, правда, различие между рабами-евреями и иноплеменниками, устанавливается для первых особый режим вплоть до выпуска на волю через шесть лет рабской жизни.

Следует также отметить, что Ветхий завет возводит в ранг божественного установления монархию как форму государственного устройства, а беспрекословное подчинение царям трактует как требование религиозного благочестия. Цари рассматриваются как помазанники божии, неподчинение им — как непокорность самому богу, просто кощунство. «Бойся, сын мой, господа и царя» — гласит наставление притч Соломоновых (24:21).

Известны попытки изобразить Иисуса Христа революционером и даже коммунистом. Небезызвестный обновленческий митрополит А. Введенский утверждал даже, что современный коммунизм, основанный на марксизме, есть не что иное, как «евангелие, напечатанное атеистическим шрифтом»¹. Вообще в идеологии обновленческой церкви большую роль играла именно трактовка Христа как революционера-коммуниста и новозаветной части Библии как своего рода программы революционного преобразования общества.

Действительно, в новозаветных книгах можно обнаружить большое количество текстов, при помощи которых обосновываются теории «христианского социализма». Прежде всего надо указать на те из них, в которых богатство и богатые подвергаются резкому осуждению и, наоборот, превозносится состояние бедности.

Вот известное место из Нагорной проповеди. «Блаженны нищие [духом]², ибо ваше есть царство божие. Блаженны алчущие ныне; ибо насытитесь» (Лука, 6:20—21). Апостол Иаков обращается к обладателям богатств: «Послушайте вы, богатые: плачьте и рыдайте о бедствиях ваших, находящихся на вас. Богатство ваше сгнило, и одежды ваши изъедены молью. Золото ваше и серебро изоржавело, и ржавчина их будет свидетельством против вас и съест плоть вашу, как огонь» (5:1—3). Единственный путь к избавлению от всех бедствий, которые несет человеку богатство, заключается в том, чтобы освободиться от него и стать бедняком.

¹ См.: *Луначарский А. В. Христианство или коммунизм*. М., 1926.

² Слово «духом» вставлено здесь русскими переводчиками, в оригинале Евангелия от Луки его нет.

В Евангелии от Матфея юноша приходит к Иисусу с вопросом: «Что сделать мне доброго, чтобы иметь жизнь вечную?» Когда оказывается, что все известные до сих пор нормы благочестивого поведения юношей соблюдаются, и он спрашивает, чего еще недостает ему, Иисус отвечает: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое, и раздай нищим» (19:21). Условия жизни раннехристианских общин, описанные в Деяниях апостольских, предполагали, что, вступая в общину, христианин должен продать все свое имущество и, став таким образом бедняком, внести вырученные деньги в общину. Это требование считалось настолько важным, что его невыполнение или даже неточное выполнение влекло за собой страшное наказание. Так, когда супруги Ананий и Сапфира утаили от общины часть вырученных от продажи имущества денег, их постигла мгновенная смерть (Деяния, 5:1—10).

Осуждение богатства и богатых основано в Новом завете на том, что богатым быть невыгодно. Их предупреждают, что имущественное процветание на этом свете компенсируется в потустороннем бытии: богатому так же трудно пройти в царствие небесное, как верблюду в игольное ушко (Матф., 19:24). Каждый раз, когда провозглашается очередное «горе» богатым, оно мотивируется тем, что они уже получили свое «утешение» в этом мире и потому будут лишены его в будущем. Богач из притчи о Лазаре (Лука, 16) попадает на том свете в тяжелое положение не из-за каких-нибудь своих особых прегрешений, а лишь из-за того, что он уже получил все хорошее, на что имел право, в земной жизни, так что для будущей жизни ему остались одни лишь адские муки. Такое решение вопроса заключает в себе две существенные стороны.

Богатство в реально существующем мире осуждается, а вместе с ним признается неугодным богу тот строй, который основан на господстве богатых. В этом смысле Новый завет выражает оппозиционное и даже враждебное отношение к существовавшему социальному порядку. Но это отношение отнюдь не выливается в революционный призыв к ниспровержению такового строя. Современный протестантский богослов так пишет об этом: «Когда богатый пришел к нему (Иисусу.— И. К.), чтобы присоединиться, Иисус потребовал, что-

бы он раздал свое имущество и стал бедняком. Но примечательно: нигде он не призывал к отобранию имущества у богатых»¹. Далее автор раскрывает суть христианского учения таким образом: «Дело не в том, чтобы по-новому разделить землю или имущество, а лишь в новом способе стать праведным. Богатство проклинается за то, что оно мешает человеку совершенствоваться». И в этой связи не вызывает сомнений тот факт, что «Иисус не призывал к мятежу»².

Субъективные побуждения богослова, высказывающего такие суждения, достаточно ясны. Он стремится «обелить» Иисуса и предотвратить использование его имени революционно-демократическими силами в современной идеологической борьбе. Но, по существу, то, что он говорит, верно. Осуждение богатства в Новом завете вовсе не означает призыва к свержению того строя, в котором богатые занимают господствующее положение.

В упоминавшейся выше книге Иорга Цинка есть специальная глава под названием «Был ли Иисус революционером?». И давая на этот вопрос безоговорочно отрицательный ответ, автор прав, независимо от того, какими побуждениями он при этом руководствуется. Такого же ответа заслуживает вопрос о политической позиции Нового завета в отношении к строю того времени — позиции не только Иисуса, но и других персонажей новозаветных произведений, да и самих авторов их. Тем более не приходится говорить о революционности идеологии Нового завета в свете призывов Нагорной проповеди к непротивлению злу.

Новый завет считает недопустимым сопротивление властям. «Всякая душа, — повелевает апостол Павел, — да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от бога; существующие же власти от бога установлены. Посему противящийся власти противится божью установлению» (Римлянам, 13:1—2). Невозможно представить себе такое категорическое предписание полной покорности властям совместимым с духом революционного сопротивления. Кесарево отдавайте кесарю и не помышляйте ни о каком сопротивлении — так наставлял людей Иисус Христос в Новом завете.

¹ Zink I. Erfahrung mit Gott. Einübung in den christlichen Glauben. Stuttgart, 1974, S. 80.

² Ibid., S. 81.

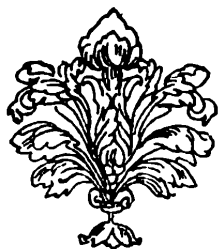
Проповедь полного повиновения властям сочетается у него с обращенными к рабам требованиями их полной покорности в отношении владельцев. С утомительной настойчивостью повторяются в разных его книгах обращения к рабам: повинуйтесь, повинуйтесь! Не за страх, а за совесть, «со страхом и трепетом, в простоте сердца... как Христу» (Ефесянам, 6:5); «не в глазах только служа им (господам.— И. К.), как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь бога» (Колосянам, 3:22). Отношения рабства и господства должны сохраняться и между христианами: «Те, которые имеют господами верных, не должны обращаться с ними небрежно, потому что они братья; но тем более должны служить им, что они верные и возлюбленные...» (I Тимофею, 6:2).

Сложившиеся в те времена формы быта и обычаи, имевшие своей основой рабовладельческие отношения, Новый завет рассматривает как само собой разумеющееся и не нуждающиеся ни в каком обосновании, даже если речь идет о взаимоотношениях между христианами. «Кто из вас,— обращается Христос к апостолам,— имея раба пашущего или пасущего, по возвращении его с поля, скажет ему: «Пойди скорей, сядись за стол»? Напротив, не скажет ли ему: «Приготовь мне поужинать и, подпоясавшись, служи мне, пока буду есть и пить, и потом ешь и пей сам»? Станет ли он благодарить раба сего за то, что он исполнил приказание? Не думаю» (Лука, 17:7—9). Отношения рабства и господства выглядят в Новом завете настолько естественными и, так сказать, органичными, что служат Иисусу материалом для его притч и поучений,— вспомним в этой связи знаменитую притчу о талантах.

Новый завет считает нужным специально подчеркнуть, что обращение раба в христианство не дает ему никаких прав рассчитывать на изменение его социального положения. «Каждый,— говорит Павел,— оставайся в том звании, в котором призван. Рабом ли ты призван, не смущайся... В каком звании кто призван, братья, в том каждый и оставайся пред богом» (I Коринфянам, 7:20—21, 24). А «если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся» (7:21). Но главное — вообще неважно, с точки зрения Нового завета, будет ли человек свободным или рабом. Ибо

перед богом все свободны, все «равны во Христе». Сложилась парадоксальная, но по-своему сильная концепция: все люди равны перед Христом, следовательно, в реальной жизни может оставаться вопиющее неравенство, выражающееся в разделении общества на «говорящий скот» и его хозяев. Это искупится в будущей жизни.

Социально-экономические и политические устремления и чаяния угнетенных масс Римской империи нашли в Новом завете такое идеологическое выражение, которое в известной мере парализовало их действительную силу, их способность влиять в революционном духе на ход истории.





V. ИСТОРИЯ И ФАНТАСТИКА В БИБЛЕЙСКИХ КНИГАХ

Методы различения исторического и мифологического



о всяком произведении литературы или фольклора тем или иным образом отражается та эпоха, в которую оно появилось. Такое отражение может иметь двойное значение.

В одних случаях текст произведения прямо дает достоверные сообщения о тех или иных исторических событиях и фактах, о людях, действовавших в этих событиях, о датах их. Тогда мы имеем право говорить об этом произведении как о полноценном историческом источнике, из которого можно черпать определенные сведения о прошлом, уточняя и проверяя их в свете других источников того же времени, имея в виду возможность расхождения между источниками в отдельных фактах и деталях.

В других случаях рассказывается о вымышленных событиях или о событиях, имевших место, но освещенных фантастически, извращенно. Сообщения такого рода скорее можно назвать мифами или легендами, чем достоверными историческими материалами.

В филологической литературе происходит много дискуссий о содержании понятия мифа, о соотношении понятий мифа, легенды, сказки, об отношении мифа к обряду и т. д. Мы здесь не будем заниматься этими вопросами, укажем только на то значение, в котором будем применять термины «миф» и «легенда» в отношении к библейским повествованиям.

Мифом мы будем называть такое сообщение, которое полностью представляет собой продукт религиозной фантазии и, следовательно, обладает двумя признаками: 1) оно полностью вымышлено, то есть событий, о которых в нем рассказано, никогда не было; 2) действующие в нем персонажи изображены сверхъестественными существами, а все события, о которых идет повествование, не подчинены закономерностям естественного мира. Не всегда, впрочем, миф следует считать составным элементом той или иной религиозной системы. Он является таковым лишь в тех случаях, когда представляет собой основу для культа, воздаваемого одному или нескольким его сверхъестественным героям.

В отличие от мифа легенда рассматривается нами, как сообщение, в основе которого лежат некоторые элементы действительно происходившего, в дальнейшем «приукрашенные» и, следовательно, изображающие события в более или менее искаженном виде. Легенда может не иметь религиозной направленности и сообщать сведения о том или ином персонаже, не наделенном никакими сверхъестественными чертами, как и о событиях, не связанных с проявлениями сверхъестественного мира.

Что касается сказки, то она не имеет отношения к религии, несмотря на то, что, как правило, ее содержание носит фантастический характер. Специфическое отличие ее от мифа заключается в том, что человек, рассказывающий или слушающий сказку, отдает себе отчет в вымышленности ее сюжета и действующих лиц. Само собой разумеется, сказка не может стать основой для религиозного культа.

В каком отношении находятся легенда и миф к исторической истине? В первой из них содержатся прямые элементы ее, лишь завуалированные или извращенные привнесенными фантазией наслоениями. Для выяснения этой истины надо освободить ее от

ших, а в ряде случаев и от целенаправленных намеренных искажений. Значение легенды как исторического источника не вызывает сомнений. Другое дело — вопрос о мифе: казалось бы, что могут дать для установления исторической истины фантастические мифологические измышления? И все же надо помнить, что мифы тоже являются важным историческим источником. Они дают материал для суждения о той эпохе и той социальной среде, в которой они возникли, об идеологической атмосфере этого времени. В той же мере это относится и к легендам. Ясно, что значение мифов и легенд как исторических источников — иного рода, чем значение полностью достоверных исторических сообщений.

В библейских книгах есть и мифы, и легенды, и более или менее достоверные исторические сообщения. В большинстве библейских сюжетов все эти литературные жанры довольно причудливо переплетены, так что стоит большого труда разобраться в том, где кончается мифология, или простой вымысел, и начинается исторический факт. Во многих случаях это так и не выяснено до сих пор, и ученые вынуждены признать, что пока не могут вынести на этот счет определенного решения. В дальнейшем изложении мы остановимся на вопросе о том, как выглядят некоторые библейские повествования в свете данных, которыми располагает современная историческая наука.

С целью выяснения исторической достоверности библейских сообщений их можно сопоставлять с материалами, содержащимися во внебиблейских литературных источниках, современных этим сообщениям: в ассиро-вавилонских клинописных табличках, представляющих собой дипломатическую переписку или историко-хроникальные записи, в египетских папирусах, в произведениях античной греко-римской литературы. Но особо важным источником являются данные археологических раскопок. Существует специальная область археологических исследований — библейская археология, она занимается изучением археологических памятников, которые могут пролить свет на историческое содержание сообщений Библии¹.

¹ Не следует смешивать с научной библейской археологией суррогат ее, который носит то же название, но на самом деле является отраслью богословия. Эта «библейская археология» зани-

В некоторых случаях на археологических данных или таких сведениях, которые могут выдаваться за археологические, кое-кто пытается спекулировать в целях совсем не научных. Представляют интерес в этом отношении «археологические» поиски, связанные с потопом.

По Библии, как известно, после окончания потопа Ной пришвартовался со своим ковчегом на горе Арарат, находящейся теперь на территории Турции. Поскольку он оставил его на вышеуказанной горе, ковчег должен оставаться там до сих пор; он мог, конечно, сгнить за это время (деревянный!), но интересней, чтоб не сгнил и чтобы его можно было, к вящей славе Библии, сейчас найти; даже отдельные обломки, если бы они были найдены, способствовали бы этой славе. И вот уже на протяжении ста пятидесяти лет одна за другой снаряжаются экспедиции для поисков ковчега и его остатков. Много раз «находили», но на поверку это оказывалось блефом. С 1955 г. некий французский коммерсант и любитель-археолог Фернан Наварра неустанно ищет на Арарате остатки Ноева ковчега. В конце 1977 г. «Biblical Archeologist» поместил статью, посвященную поискам Наварры.

За почти четверть века работы на Арарате он нашел большое количество обломков дерева (преимущественно дуба) и систематически передает их в разные научные учреждения для исследования на предмет определения «возраста». К радиоуглеродному методу датировки Наварра относится скептически и требует ориентироваться на такие признаки, как цвет, плотность, степень обугливания и окаменения. От научных учреждений он требует оценки древности находок четырьмя или шестью тысячами лет. Любая другая датировка его не устраивает и вызывает с его стороны язвительные и негодующие реплики.

Надо сказать, что «Biblical Archeologist» достаточно объективно рассматривает деятельность Наварры. Что касается таких характеризующих находки признаков, как цвет, обугливание и т. д., то журнал замечает по этому поводу: «По существу, эти данные не базируются на признанных критериях и включают в себя неконтролируемые показатели». Он даже выносит

мается лишь воспроизведением той обстановки, в которой якобы происходили все описанные в Библии события.

и подзаголовок такую формулу: «Критерии датирования, базирующиеся на плотности, цвете и степени обугливания, все проблематичны». Автор статьи ссылается на свидетельство археолога доктора Кукашки, который сообщил ему, что видел куски дерева по цвету близкие к тем, которые нашел Наварра, и им было не больше ста лет.

Несмотря на нелюбовь Наварры к точным методам датирования находок, многие из найденных им кусков дерева все же были исследованы радиоуглеродным методом. Результаты были для него весьма неутешительны: Национальная физическая лаборатория в Тедингтоне (Англия) установила дату 770—790 г. н. э., Калифорнийский университет в Лос-Анжелесе датировал представленные ему деревяшки 720 г. н. э., Калифорнийский университет в Риверсайде — 740 г. н. э.

Все эти датировки относились к образцам, собранным Наваррой в 1955 г. Несмотря на ясность приведенных датировок, он все же выпустил книгу под красноречивым заглавием: «Я нашел Ноев ковчег». А в 1969 г. Наварра опять отправился в экспедицию и собрал новую кучу деревяшек. Их исследование с помощью радиоуглеродного метода показало: 640 г. \pm 50 лет (лаборатория Пенсильванского университета), 620—640 гг. (Геохронная лаборатория в Кембридже). Свое пространное заключение по поводу исследованных ею обломков дерева радиоуглеродная лаборатория Пенсильванского университета завершила категорическим вердиктом: «Явно не ковчег»¹.

Ничего другого серьезные ученые и не могли сказать по поводу «остатков Ноева ковчега». Миф остается мифом, и превратить его в историю не могут никакие археологические и иные поиски.

Само собой разумеется, что рассказ о чуде как таковом не следует принимать всерьез. Нарушений законов природы не бывает, а чудо может рассматриваться только как такое нарушение. Но в каждом сообщении о чуде может быть историческое зерно, лишь обросшее фантастическими наслоениями. Это относится и к мифу о потопе, в основе которого может оказаться действительно происходившее в свое время

¹ Biblical Archeologist, 1977, № 4, p. 139.

местное наводнение, отразившееся в сознании людей, переживших его, как катастрофа мирового масштаба. Даже евангельское сообщение о воскресении Иисуса Христа можно истолковать так, что его тело было снято с креста еще тогда, когда он был жив, после чего его вылечили; другое дело, есть ли реальные основания к такому предположению.

Анализируя вопрос о степени историчности того или иного библейского повествования, мы прежде всего исследуем его внутренний смысл и логику чередования составляющих его элементов: не противоречат ли они один другому, возможны ли вообще события, о которых рассказывается? Затем мы переходим к сопоставлению данных библейского сказания с данными, которые можно найти во внебиблейской литературе того времени и которые дает библейская археология. Во всех случаях мы рассматриваем, по существу, повествования лишь о таких событиях, которые могли происходить и по поводу которых можно с этими повествованиями считаться как с историческими.

История и фантастика в Ветхом завете

Особо важное значение имеют те ветхозаветные сообщения, на которых покоится вся библейская концепция исторического процесса: о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове, о двенадцати «коленах» (племенах) израилевых, происшедших от 12 сыновей Иакова, о пребывании в египетском плену и исходе из него, о завоевании Ханаана (Палестины) и основании там сначала одного, а потом двух древнееврейских государств. То, что в библейских текстах, содержащих соответствующие повествования, оказывается в свете археологических и других исторических данных достоверным, нам ничто не мешает признать таковым.

Исходным пунктом библейских исторических повествований, на который опирается не только иудаизм, но и христианство и даже ислам, являются сказания о патриархах Аврааме, Исааке и Иакове. Недаром в современной западной историко-религиозной литературе указанные три религии нередко именуются «авраамическими». Это обстоятельство, подчеркивает израильский библист Д. Н. Фридмен, «придает во-

просу о его (Авраама.— И. К.) историчности больше, чем академический интерес»¹. Как же решается этот вопрос в современной исторической библеистике?

В 20-х и 30-х годах нашего столетия много трудился над раскрытием загадки патриархов известный английский археолог Леонард Вулли. Он раскопал, в частности, город Ур в Месопотамии, из которого, по книге Бытие, Авраам был родом и из которого он, реализуя обетования Яхве, начал свое движение в Ханаан. Раскопки Вулли дали богатейшие результаты. Но в отношении историчности Авраама эти результаты оказались явно отрицательными. Дело даже не в том, что не было найдено никаких упоминаний об Аврааме.

Само отсутствие таких следов можно было бы объяснить незначительностью и безвестностью фигуры Авраама в процветающей тогда сильной державе Ура. Впрочем, и это выглядит неубедительно. В Библии рассказывается, как во главе своих рабов Авраам в союзе с одними царями побеждал других в военных столкновениях; в частности, ему даже довелось обратиться в бегство такого сильного властителя того времени, как Хаммурапи (Амрафел). Значит, не такой уж мелкой фигурой был праотец, чтобы его можно было не заметить. Но есть, как мы сказали выше, более серьезные обстоятельства, обнаруживающие несоответствие полученных Вулли результатов данным книги Бытие.

По этим данным, Авраам был главой рода или племени, ведшего кочевое скотоводческое хозяйство на весьма примитивном культурном и техническом уровне, ни в коей мере не соответствовавшем уровню культурно-технического и социального развития рабовладельческого государства-города Ура. Значит, если признать историческое существование Авраама, то надо либо считать его каким-то пережитком в Уре того времени, либо отнести его существование к значительно более ранним временам, чем те, которые рассматривает Вулли. Первое решение вопроса противоречит описанному в книге Бытие положению Авраама в современном ему обществе. Второе вынуждает отодвигать его существование на одно-два тысячеле-

¹ Biblical Archeologist, 1978, № 4, p. 144.

тия назад по сравнению с хронологией, основываемой на Библии.

В западной археологической библеистике работы Вулли вызвали растерянность. Известный американский библеист Олбрайт, правда, все же считает патриархов, включая Авраама, историческими личностями, хотя и призывает к осторожности в этом вопросе. Е. А. Спейзер из Пенсильванского университета без каких бы то ни было колебаний и оговорок принимает их полную историчность. Приведя высказывания этих двух библеистов, Фридмен сопровождает их указанием на то, что они «составляют лишь остров в море скептицизма»¹. Верней сказать, по его мнению, составляли до сих пор, ибо теперь-де наступило время пересмотреть взгляды скептиков, так как последние археологические открытия склоняют якобы чашу весов в пользу взглядов Спейзера и Олбрайта.

Имеются в виду открытие и исследование в течение последних лет архива глиняных клинописных табличек города Эбла в северной Месопотамии,— ему и посвящена работа Фридмена.

Найдено несколько тысяч, едва ли не десятков тысяч табличек, относящихся к 2600—2300 гг. до н. э. По своему содержанию это на 80 процентов торгово-промышленные документы (хозяйственные договоры, долговые обязательства, расписки), остальные отражают деятельность царствующего дома и религиозно-культовую жизнь: здесь административные тексты, включая царские декреты, доклады гражданских и военных чинов, царская переписка, храмовые документы, включая ритуальные календари и тарифы жертвоприношений. В различных табличках упоминается около пяти тысяч (!) населенных пунктов. Значение открытия для изучения данной эпохи в истории Месопотамии и Ханаана так велико, что Фридмен именует архив «настоящим Бедкером (путеводителем.— И. К.) для всего региона». Поскольку весь шум вокруг Эблы в библейско-археологической прессе поднят в связи со сказаниями о патриархах, в отношении историчности которых рекомендуется отказаться от скептицизма, можно подумывать, что в огромном количестве найденных и расшифрованных текстов наконец обнаружены

¹ Biblical Archeologist, 1978, № 8, p. 146.

прямые указания на жизнь и деятельность Авраама, Исаака и Иакова. Ничего этого, однако, нет. Трудно даже понять, что дает кому бы то ни было право видеть в табличках Эблы не только подтверждение библейских сказаний, но и прямые исторические параллели с ними. Язык текстов — шумерский и древнесемитический, собственные имена перекликаются с именами патриархов, но люди это явно не те, уровень культуры и социального развития тоже не тот, изображаемые ситуации ни в одном случае не совпадают с теми, которые фигурируют в книге Бытие. Фридмен пытается объяснить это таким образом: «Таблички Эблы суть коммерческие документы, а не повествования... Следовательно, нет никакой связи между рассказами Бытия и Эблей»¹. К чему же тогда все разговоры о необходимости преодоления скептицизма в свете открытий Эблы?!

Фридмен не может умолчать о наличии в западной библистике точки зрения, представленной в работах крупных современных археологов-библистов Джона Ван Сетерса и Томаса Томпсона. Независимо друг от друга они пришли к выводу, что повествования о патриархах могут быть датированы временем не раньше середины первого тысячелетия.

Перед нами книга профессора Йельского университета Д. Ван Сетерса с выразительным заглавием «Авраам в истории и традиции»². И в отношении традиции, и в отношении истории дело, по Сетерсу, обстоит неутешительно.

Библейские тексты, содержащие повествования о патриархах, он относит к весьма позднему времени. Так называемый Яхвист, считает Сетерс, появился только в период вавилонского плена (587—538 гг. до н. э.), а Жреческий кодекс — в послевоенную эпоху. Имеющиеся в этих документах сказания о патриархах могли быть зафиксированы не раньше этого времени. Можно было бы, правда, предположить, что сами сказания возникли задолго до того, когда они были зафиксированы в указанных документах, и что они хранились в устной традиции, передаваясь от поко-

¹ Biblical Archeologist, 1978, № 4, p. 151.

² Van Seters J. Abraham in History and Tradition. New Haven and London, 1975.

ления к поколению. Но и с этим автор не согласен. «Мнение...— пишет он,— что позади современной литературной формы (сказаний о патриархах.— И. К.) лежит длинная и сложная история традиции на долитературном уровне, признается в данном исследовании полностью необоснованным»¹. При этом фигуру Авраама приходится, конечно, признать мифической. Мы не можем в пределах данной работы изложить и рассмотреть аргументацию, которой Ван Сетерс обосновывает приведенные утверждения, но показателен уж сам по себе разноречивый, существующий в западной библейско-археологической литературе по вопросу об историчности патриархов. Следует отметить, что, несмотря на искусственно раздуваемый ажиотаж вокруг Эблы и других подобных находок, в литературе господствуют все же «скептические» взгляды.

Мы можем к ним полностью присоединиться. Скорей всего, Авраам, Исаак и Иаков — имена не людей, а богов, которым поклонялись древние народы Месопотамии и Ханаана.

Выглядит в этом свете мифической и «история» происхождения израильского народа от 12 колен — от потомков 12 сыновей Иакова. В современной библеистической литературе эта «история» тоже встречает весьма прохладное, по существу, скептическое отношение. Настойчиво выдвигается точка зрения, по которой формирование иудейско-израильских племен — и не 12, а значительно большего количества — произошло уже позднее, на территории Палестины, притом не на основе кровного родства, а на основе общего культа. Сначала это был культ Эла в Сихеме, а потом по мере присоединения проникавших в страну новых масс переселенцев-семитов — культ Яхве. Возникшая «традиция родовой конфедерации,— пишет современный библеистический журнал,— может быть прослежена также в царский и послевоенный периоды... в общем от начала Израиля до эллинистического периода»². Итальянский археолог Альберто Соджин приводит мнение известных немецких библеистов Нота и Альта по вопросу о том, существовали ли

¹ *Van Seters J. Abraham in History and Tradition*, p. 310.

² *Seebass H. Erwägungen zum altisraelitischen System der Zwölf Stämme.— Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1978, № 2, S. 196.

12 колен до завоевания Палестины или они сложились так: оба библеиста «не отклоняют решительно возможность или даже вероятность того, что библейская традиция в этом вопросе содержит какую-то степень истины»¹. Сказано до последней степени уклончиво и осторожно. По существу же, оба авторитетнейших библеиста отвергают библейскую концепцию исконого существования 12 колен израилевых, положивших якобы начало всей истории евреев.

Американец Олбрайт, считающийся главой современной библейской археологии, не находит ничего более убедительного в критике взглядов Альта и Нота, как объявить их «нигилистическими»². На самом деле оба ученых добросовестно и скрупулезно анализируют те зерна исторически достоверного, которые можно извлечь из ветхозаветного текста³.

Основополагающее значение в библейской концепции истории Израиля имеют сказания о пребывании евреев в египетском плену и об «исходе» их из него под руководством Моисея, действовавшего под непосредственным руководством бога Яхве. Именно освобождение евреев из египетского плена рассматривается в библейской истории Израиля, как важнейшее деяние Яхве, с которого он начал выполнение своего договора с Израилем о союзе. В дальнейшем в Библии бог постоянно напоминает евреям через своих пророков: я вывел вас из Египта... Исход из Египта выглядит в Ветхом завете и как конституирующий акт в отношении народа Израиля: именно тогда оформился союз двенадцати колен в качестве цельного этнического образования, ставшего в дальнейшем основой государства. Рассмотрим же исторические основания соответствующих ветхозаветных построений.

¹ Soggin J. A. Old Testament and Oriental Studies. Rome, 1975, p. 5.

² Bulletin of the American Schools of Oriental Research, № 74 (1939), p. 12.

³ Нельзя не отметить, что отдельные проявления нигилизма в отношении Ветхого завета как исторического источника наблюдаются в западной литературе. Так, например, американский историк Д. Ирвин утверждает, что рассказы книг Царств о царе Давиде, как и повествования Пятикнижия, «совершенно не годятся в качестве источников древней истории Израиля» (Biblical Archaeologist, 1978, N 4, p. 190).

Что в некий момент семья или несколько семей скотоводов в количестве около 70 человек вступили с севера на территорию Египта, спасаясь от голода, наступившего в их стране после засухи, вполне правдоподобно, тем более что известны параллельные факты, относящиеся, по всей видимости, к другим случаям, но во многом имеющие черты сходства с разбираемым.

Вот, например, донесение египетских пограничников фараону Сети II, датированное концом XIII в. до н. э. и зафиксированное на папирусе, известном под названием Анастази VI: «Мы разрешили бедуинским племенам из Эдома перейти крепость Меренптаха от Тку-Суккот к озерам Меренптаха, чтобы прокормить себя и свой скот на больших пастбищах фараона, прекрасного солнца всех стран». Не исключено, что, как предполагал известный востоковед академик В. В. Струве, донесение относится как раз к интересующему нас случаю. Однако если принять это предположение, то придется внести серьезную поправку в ветхозаветную концепцию. Дело в том, что исход евреев из Египта соответственно этой концепции датируется двумя вариантами: XV и XIII вв. до н. э. Первый вариант здесь никак не подходит. Что же касается второго, то он обязывает считать время пребывания израильтян в Египте очень коротким — несколько лет, а не несколько сот лет, как утверждает Библия. Может быть, однако, с такой поправкой сообщение о приходе евреев в Египет следует принять.

Есть еще один памятник, который ставится в ряд с этим ветхозаветным сообщением. Мы имеем в виду фреску из Бени-Хасана, изображающую прием египетским чиновником группы семитов (с бородками, служившими в египетском искусстве условным символом семита) — мужчин, женщин и детей; пришельцы вручают чиновнику принесенные ими подарки. Фреска снабжена подписью, в которой сказано, что главой группы, насчитывающей 37 человек, является некий Ибша или Абиша. Происхождение всей фрески очень древнее, начало XIX в. до н. э. Хотя и были попытки объявить, что на бени-хасанской фреске изображен приход евреев во главе с праотцем Иаковом в Египет, не может быть сомнений, что это совсем не то: не 70—75 человек, а только 37, Ибша — не Иаков; есть

основания полагать, что изображены вообще не переселенцы, а торговцы, предлагающие свои товары.

При всем этом, как говорилось выше, в сказании о приходе евреев с их стадами в Египет есть историческое зерно. Такие события происходили неоднократно, они могли иметь место и в данном случае. Однако дальнейший ход событий, описанный в Библии, оказывается неправдоподобным и, видимо, фантастичным.

Рассказывается, что гостеприимно принятые фараоном, находившимся под влиянием Иосифа, евреи получили для поселения целую область Гесем в дельте Нила, где они развернули свое скотоводческое хозяйство. Прожили они в этом месте 430 лет, причем за это время их положение сильно ухудшилось. Когда умер Иосиф «и восстал в Египте новый царь, который не знал Иосифа» (Исход, 1:8), он возгорелся ненавистью к евреям и «сказал народу своему: вот, народ сынов израилевых многочислен и сильнее нас», так что, «когда случится война, соединится и он с нашими неприятелями...» (9—10). Фараон предпринял ряд мер, призванных, во-первых, прекратить размножение евреев, во-вторых, обратить их в рабство и создать им такие тяжелые жизненные условия, при которых они вымирали бы. Он призвал двух (!) повивальных бабок, принимавших роды у евреек, и приказал им умерщвлять всех рождающихся младенцев мужского пола.

Все это настолько наивно и, можно сказать, по-детски беспомощно, что не выдерживает малейшей критики. При жизни Иосифа пришло в Египет около 70 человек, а к моменту его смерти их было уже столько, что они представляли прямую угрозу всему народу египетскому («многочисленнее нас»)... А фараон всерьез считал, что усилий двух повивальных бабок будет достаточно для того, чтобы приостановить размножение столь многочисленного народа...

Повивальные бабки саботировали исполнение приказа фараона об убиении рождающихся мальчиков, да и вряд ли они могли бы оказать серьезное влияние на численный состав неудержимо размножавшегося еврейства. Во всяком случае, через 430 лет жившие в Египте евреи, согласно Библии, насчитывали уже не один миллион душ, что выглядит неправдоподобно.

Когда под руководством Моисея они выступили из Египта, у них насчитывалось свыше 600 тысяч человек — воинов, способных носить оружие, «от двадцати лет... годных для войн» (Числа, 1:45), не считая левитов, которые должны были выполнять жреческие, а не воинские функции. По статистико-демографическим нормам, которые могут быть приняты для того времени, коэффициент общего количества населения в отношении к воинам должен быть установлен не меньше как пять к одному. Следовательно, общее число израильтян, вышедших из Египта, должно было составить больше трех миллионов человек. К этому надо добавить неизвестное количество примкнувших к израильтянам иноплеменников: «И множество различных племенных людей вышли с ними» (Исход, 12:38). Видимо, надо считать, что из Египта вышла колонна в составе не меньше четырех миллионов человек. И не только люди шли в этой колонне, с ними было много скота — «мелкий и крупный скот, стадо весьма большое» (там же).

Если бы колонна все время двигалась по совершенно ровной местности, то можно представить себе, что она шла бы широкими шеренгами по пятьдесят или сто человек. Но этого не было: и до Чермного моря, и после него вплоть до Синайской пустыни местность пересечена болотами, холмами, ущельями, поэтому двигаться по ней таким способом было невозможно. Больше того, подойдя к той или иной теснине, колонна оказывалась бы вынужденной перестраиваться в шеренги по несколько человек, и все равно, вероятно, образовывались бы заторы, которые не так легко рассасывались. Если даже исходить из того, что в шеренгах, из которых состояла колонна, было по десять человек, то картина все равно получается ошеломляющей.

Не учитывая двигавшегося с людьми скота и исходя из того, что интервалы между шеренгами не могли быть меньше одного метра, приходится предположить, что длина колонны должна была составить четыреста километров! А если еще прибавить скот?

Движение этой колонны по маршруту, указываемому в Библии, даже в условиях строгой маршевой дисциплины, которая была явно невозможна в то время, должно было занять не одну ночь, а много меся-

нев. Форсирование ею такой водной преграды, как Чермное море, даже в условиях, когда море почему-то пересохло и можно было двигаться по дну его, тоже представляет собой задачу если не выполнимую, то во всяком случае потребовавшую бы для своего решения ряд месяцев.

Можно найти немало и других обстоятельств, которые делают библейские повествования о пребывании евреев в Египте и исходе из него неправдоподобными и даже невозможными. Но обратимся к «внешним» свидетельствам, по времени соответствующим описываемым в Ветхом завете событиям.

Увы, их нет. Ни в одном папирусе, ни в одной надписи на стенах пирамид или других гробниц, ни на одной клинописной табличке ассиро-вавилонского происхождения нет ни слова о пребывании евреев в египетском плену и о событиях, связанных с их освобождением из этого плена.

Еще более поразительными оказываются археологические показания или, верней, отсутствие таковых. По Библии, евреи в Египте очень активно размножались. Но ведь они должны были бы и умирать и подвергаться захоронению! Но ни одного еврейского погребения того времени ни в долине Гессем, ни в каком-нибудь другом месте Египта не обнаружено.

В литературе не удастся найти никаких объяснений этого явления. На одном из международных этнографических конгрессов на вопрос о причине этого известный израильский археолог Шмуэл Иейвин ответил, что большое количество погребений в Египте было на протяжении веков разрушено местным населением, использовавшим надмогильные сооружения в качестве строительного материала, и, значит, не исключено, что пострадали именно еврейские погребения. Это был явно несостоятельный ответ.

Специфической особенностью древнееврейских погребений в сравнении с древнеегипетскими было их подземное расположение (преимущественно в пещерах); египтяне же строили над захоронениями наземные сооружения вплоть до пирамид. Как источник строительного материала египетские захоронения представляли поэтому несравненно больший интерес, чем сврейские. На самом же деле египетские захоронения в течение столетий претерпевали урон совсем

в другом плане: их грабили, унося те ценности, которыми снабжали своих покойников египтяне, провожая их на тот свет. Сами сооружения, как правило, оставались нетронутыми. А в еврейских погребениях того времени и сооружений-то особых не было. К тому же останки захороненных во всяком случае должны были сохраниться. Но их нет или, по меньшей мере, они до сих пор не найдены. Не свидетельствует ли это о том, что такие погребения в Египте если и были, то уж никак не в массовых масштабах? Значит, вся история с трехмиллионным еврейским населением в Египте, выведенным из него Моисеем, оказывается псевдоисторией, плодом мифотворческой фантазии.

Американский ученый Менденхолл предложил совершенно новую гипотезу, относящуюся к исходу рабов из Египта и к возникновению племенного союза, легшего в основу древнего Израиля¹. С момента опубликования этих работ Менденхолла прошло около двух десятилетий. Нельзя сказать, чтобы они получили общее признание или даже подтверждение в научной литературе, но тем не менее в последнее время с гипотезой Менденхолла стали считаться всерьез и близкие к церкви ученые. Показательны в этой связи высказывания упоминавшегося выше итальянского католического богослова и археолога Альберто Соджина². Он объясняет свое внимание к концепции Менденхолла двумя обстоятельствами: во-первых, новизной этой гипотезы, во-вторых, высокой репутацией ее автора как ученого в области востоковедения и библейских исследований.

Менденхолл считает, что рабы, использовавшиеся в Египте на строительстве городов Пифом и Рамзес, были не только евреями и даже не только семитами, они представляли собой конгломерат самых разных этнических групп. Стремясь к освобождению, они прониклись общим замыслом бегства из Египта, и этот замысел сплачивал их. Логика борьбы требовала некоего общего идеологического знамени, а оно в те времена могло быть только религиозным. Разноплеменные участники движения объединились вокруг культа Яхве, которого почитала одна из этнических групп.

¹ *Mendenhall G. The Hebrew Conquest of Palestine.— Biblical Archeologist, 1962, № 3.*

² *Soggin J. A. Old Testament and Orientales Studies, p. 29.*

учиствовавших в движении. Социальная общность была закреплена религиозной, а последняя породила этническую. Вышедшая из Египта масса разошлась потом по разным направлениям, часть могла устремиться и в Ханаан. Однако историю завоевания Ханаана конфедерацией еврейских племен Менденхолл не связывает с вселением их извне после бегства из Египта. На этот счет у него своя теория. Ее мы рассмотрим в другой связи,—освещая вопрос о завоевании Ханаана и основании там еврейского государства.

Общий обзор взглядов современной исторической библеистики по вопросу об исходе из Египта мы находим в статье преподавателя университета в Коннектикуте (США) Роберта Люистера. Он приводит мнение ученых, признающих в сказаниях об исходе наличие исторического ядра, а также точку зрения тех, кто такового ядра в них не признает. Среди последних он выделяет приверженцев теории, по которой сказания об исходе представляют собой этиологический миф, объясняющий происхождение весенних праздников и обрядов, сложившихся в быту и культе древних евреев. Сам же Люистер делает такой общий вывод: «В существе своем сказания книги Исхода представляют собой перемещение в историю событий и сюжетов, первоначально мифических по характеру. Если брать современное понимание «истории», то таких исторических событий там не было, так же как райского сада Эдем и Вавилонской башни»¹. Вывод Люистера нам представляется достаточно обоснованным.

Большую сложность представляет вопрос о завоевании древними евреями территории «обетованной земли». Он породил уже большую литературу, в которой сталкиваются противоречивые мнения.

Много затруднений доставляет даже простое истолкование ветхозаветных сказаний, связанных с этим сюжетом. И дело даже не в мифах о чудесах, происходивших якобы при переходе евреев через Иордан (посуху, как и через Чермное море), не в звуках труб, обрушивших крепостные стены Иерихона, не в остановке луны и солнца по приказу Иисуса Навина и т. д. Теперь даже церковные комментаторы Библии рас-

¹ *Luyster R. Myth and History in the Book of Exodus.—Religion, 1979, № 6, p. 167.*

смаатривают эти сказания не как сообщения о действительно происходивших событиях, а как порождение народной фантазии. Вот, например, типичное заявление: «Переход через Иордан также (как и многие другие сказания.— *И. К.*) относится к условной форме, согласной со схемой истории, идеализированной в духе теологических идей». Что касается падения иерихонских стен от звуков труб, то тот же комментатор пишет об этом, что, по существу, и стен город Иерихон в это время не имел: «В действительности стены города в эту эпоху (XIII—XII вв. до н. э.) находились в рудиментарном состоянии, ибо за столетие до этого они были разрушены гиксосами». Затем идет трезвый анализ вопроса о том, каким образом израильское войско могло бы при помощи своих саперов проникнуть через бреши в стенах, если бы эти стены даже существовали, и другими способами. Кто же это так хладнокровно и безапелляционно махнул рукой на все повествования о чудесах иорданских и иерихонских? Мы цитировали примечания, приложенные к новейшему официально-церковному испанскому изданию Библии¹. Чем можно объяснить такое вольнодумство со стороны католических редакторов и комментаторов Библии? Только тем, что здесь некуда деваться от очевидных фактов и они считают за благо признать их, когда касаются конкретных вопросов, с тем чтобы сохранить возможность маневрирования в более общих проблемах, связанных с «духовной» трактовкой Библии.

Отвлечемся от того, как трактуют либеральные богословы нашего времени эту проблему, и займемся собственно исторической стороной ее. Прежде всего надо попытаться выяснить ее хронологическую канву. Если бы евреи прибыли в Ханаан после того, как они покинули Египет, Библия должна была бы содержать какие-то указания на то, когда это происходило. Такие указания в ней можно найти, но не в одном, а в двух вариантах, между собой плохо согласующихся.

Как указывает книга Исход, евреи пробыли в Египте 430 лет (Исход, 12:40)². Когда же они вышли от-

¹ Sagrada Biblia. Version directa de las lenguas originales. Con Zensura eclesiástica. Madrid, 1972, p. 1566.

² Здесь есть, впрочем, одна тонкость. В Библии, издаваемой русской православной церковью, сказано по-другому: «Времени

туда и направились в Ханаан? Об этом свидетельствует следующий текст: «В четыреста восьмидесятом году по исшествии сынов израилевых из земли египетской, в четвертый год царствования Соломона... начал он строить храм господу» (III Царств, 6:1). Четвертый год царствования Соломона падает примерно на 60-е годы X в. до н. э.; период, падающий на 480 г. до этого, оказывается в XV в. до н. э. С другой стороны, надо считаться с библейскими указаниями о том, что в египетском рабстве евреи строили города Иифом и Рамзес. Последний мог строиться не раньше царствования фараона Рамзеса II, а оно датируется XIII в. Это значит, в свою очередь, что исход евреев из Египта мог иметь место не раньше конца XIII в. до н. э. и если учесть сорок лет их странствования по пустыне, то вступление в землю обетованную надо отнести к периоду не раньше начала XII в. до н. э. Помимо своего непосредственного смысла эти даты (вернее, одна из них — более правдоподобная) должны давать ориентировку для археологических исследований: искать нужно в тех слоях земли, которые относятся именно к данному историческому периоду. И здесь археологи должны были исходить из двух возможных вариантов датировки.

По Библии, израильское ополчение, форсировав Иордан, поставило перед собой задачу взятия Иерихонской крепости. В районе, где находилась когда-то эта крепость, несколько десятилетий производились раскопки. Еще в конце прошлого века немецкие археологи Зеллин и Ватцингер, а в 30-х годах англичанин Гарстанг обнаружили свидетельства того, что Иерихон претерпел серьезнейшие разрушения в конце XV или в начале XIV в. до н. э. Этим как будто подтверждался первый библейский вариант датировки, относящий вторжение в Палестину к XV в. до н. э. Но несколько позже американец Нельсон Глюк дал археологические доказательства того, что движение израильтян к Палестине через Синайский полуостров

же, в которое сыны израилены [и отцы их] обитали в Египте [и в земле Ханаанской], было четыреста тридцать лет». Слова, заключенные в скобки, имеются только в греческом переводе Ветхого завета. Между тем они вносят очень существенное изменение во все расчеты: в 430 лет входит не только период египетского плена, но и то неопределенное время, которое до этого предки евреев провели в Ханаане.

не могло происходить раньше XIII в. до н. э. Он установил, что государство Эдом, которое, по Библии, израильтяне должны были обойти в своем движении к Ханаану, возникло не раньше 1300 г. Таким образом, вариант датировки вторжения XV веком оказывался скомпрометированным.

С начала 50-х годов предприняла свои раскопки Иерихона английский археолог Кетлин Кенион. Несколько лет упорной работы дали неожиданные результаты. Оказалось, что и в XV, и в XIII вв. до н. э. Иерихонской крепости вообще не существовало, как и вообще не было никакого поселения на этом месте. Сам по себе город Иерихон здесь когда-то существовал, причем историки считают теперь, что это вообще один из самых древних городов мира. Были когда-то и мощные крепостные стены. Но разрушены они были, причем неизвестно, в результате землетрясения или неприятельского нападения, в третьем тысячелетии до н. э., следовательно, по меньшей мере за тысячу лет до того времени, к которому можно было бы отнести это событие, если бы оно произошло в результате нападения израильтян. Только в начале XII в. началась новая застройка Иерихона, но в качестве не крепости, а незначительного поселения сельского типа.

Не легче обстоит дело с историческими свидетельствами относительно завоевания израильтянами следующего после Иерихона города — Аи (в русском переводе — Гай). Неправдоподобно уже то, что город и крепость могли так называться к моменту нападения на них израильтян. Слово «Аи» означает «развалины», и невозможно себе представить, чтобы город-крепость так назывался еще до того, как неприятель его разрушил. Очевидно, такое название было дано задним числом и, может быть, через значительное время после того, как город был действительно разрушен. Раскопки обнаружили здесь примерно такую же картину, что и в отношении Иерихона: крепостные стены Аи были разрушены примерно на тысячелетие раньше того времени, к которому можно отнести вторжение израильтян в Палестину¹. Олбрайт пытается найти выход из положения в том, чтобы отнести библейское

¹ *Marquet-Krause J. Les fouilles de Ay (et-Tell), 1933—1935. Paris, 1949.*

сообщение о разрушении Аи к городу Бетель, который находится в двух километрах от Аи.

Конфуз произошел и с третьим городом, который, по Библии, был взят Иисусом Навином,— Гибеоном (в русской Библии — Гаваон). Там в течение ряда лет работала американская экспедиция Д. Притчарда. Она не нашла на этом месте таких следов поселения, которые относились бы к рассматриваемому времени; только около 1200 г. до н. э. эта территория начала заселяться¹. Между тем, если верить библейским сообщениям, к этому времени город уже имел богатую и длительную историю.

С одними ханаанскими городами, о покорении или разрушении которых израильтянами повествует Ветхий завет, дело обстоит совсем неправдоподобно, с другими — несколько более благополучно. Как бы то ни было, исторические исследования, главным источником которых в данном случае являются археологические раскопки, делают очевидным тот факт, что принимать на веру сообщения книг Иисуса Навина и Судей о завоевании Ханаана не приходится, хотя кое в чем они и содержат историческое зерно.

Можно считать установленным, что не было единовременного вторжения и быстротечной кампании завоевания, которые описаны в книге Иисуса Навина. Имеет большое распространение теория, по которой на самом деле было не молниеносное завоевание, а постепенное проникновение различных израильских племен в пределы Палестины, причем не только с востока — со стороны реки Иордан, но и с юга, и с севера — с Синайского полуострова и из Месопотамии.

Не вызывает доверия и повествование Ветхого завета о чуть ли не поголовном истреблении вторгшимися в страну израильтянами всех населявших ее племен и народов.

Бог Яхве обязывал свой избранный народ вести себя именно таким образом. Перед каждым сражением с тем или иным ханаанским племенем он давал ему инструкцию, как вести себя в отношении местного населения после того, как оно будет побеждено. Чаще всего предписывалось «истребить все дышащее», иногда вплоть до скота, в некоторых случаях такое

¹ *Pritchard J. B. Gibeon's History in the Light of Exavations. Oxford, 1959.*

предписание относилось только к мужскому населению и к женщинам, «познавшим мужа на супружеском ложе», остальных рекомендовалось «оставить для себя». Как сообщает книга Иисуса Навина, божьи предписания в общем исполнялись, хотя и не без отступлений, за которые, впрочем, виновные в излишнем гуманизме тут же подвергались наказанию. В книге Иисуса подводится итог этой практики израильских завоевателей: «И порази́л Иисус всю землю нагорную и полуденную, и низменные места, и землю, лежащую у гор, и всех царей их; никого не оставил, кто уцелел бы, и все дышащее предал заклятию, как повелел господь, бог израи́лев» (Навин, 10:40). Единственный был город ханаанский, который не оказал сопротивления завоевателям и сохранил таким образом жизнь своему населению,— Гибеон.

Вслед за этой книгой в Ветхом завете следует книга Судей израи́левых. И к изумлению человека, который будет последовательно читать Библию, текст книги Судей начинается фактически с полного опровержения того, что сообщалось в книге Иисуса Навина. Вот это повергающее в изумление сообщение: «По смерти Иисуса вопрошали сыны израи́левы господа, говоря: кто из нас прежде пойдет на ханаанеев — воевать с ними?» (Судей, 1:1). Все ханаанские народы были истреблены еще при Иисусе Навине, «все дышащее» было стерто с лица земли, а теперь оказывается, что оно не только дышит, а и сопротивляется, воюет, наступает. Притом это не остатки каких-нибудь ранее истребленных народов, а сильные противники, иногда одерживающие верх над израи́льтянами и покоряющие их. То восемь лет избранный народ «служит» некоему царю Хусарсафему, то восемнадцать лет — моавитскому царю Еглону, потом наступает очередь какого-то «ханаанского царя» Иавина, господство которого продолжается двадцать лет. Характерная деталь: с обитателями горных местностей израи́льтянам справляться было легче, воевать же с «жителями долин» оказывалось трудно, «потому что у них были железные колесницы» (Судей, 1:19). Полудикий Израиль, не знавший еще железа, с трудом противостоял более цивилизованным народам.

Понятно, когда в соответствующих ветхозаветных книгах рассказывается о войнах с филистимлянами,

которые в XII в. сами вторглись в Ханаан (вероятно, с острова Крит); это был новый реальный и очень опасный противник, и с ним израильтянам пришлось воевать потом на протяжении столетий. Что же касается «воскресших», то ясно, что в соответствующих библейских книгах по этому поводу содержится изрядная путаница, возникшая вследствие того, что их авторы использовали древние предания и легенды без достаточной проверки и согласования.

Существует, впрочем, еще одно объяснение того, что ветхозаветные сказания о завоевании Палестины оказались такими недостоверными и запутанными. Оно исходит из предположения не о древнем, а, наоборот, о позднем их происхождении. Через сотни лет после поселения в Палестине их потомки создавали «этиологические» (объяснительные) мифы, которые должны были объяснить сложившуюся обстановку, и так как основным материалом для мифов являлась фантазия, то, конечно, особой согласованности и фактической упорядоченности в них не могло быть. Эта гипотеза выглядит правдоподобной, как, впрочем, и первая, тем более что они не противоречат одна другой: при построении этиологических мифов фантазия нередко использует предания древнего происхождения, хранившиеся в устной традиции.

Вопрос о том, как израильтяне завоевали Ханаан, стал подвергаться в последнее время новым толкованиям. Так, израильский археолог И. Ахарони опубликовал работу, в которой он, по его словам, «пересматривает вопрос об израильском завоевании» Палестины. В основу работы он положил материалы раскопок в полупустыне Негеб, лежащей на юге Палестины. Он установил, что в этой местности не сохранилось никаких следов военных действий, в результате которых израильтяне могли бы ее завоевать. Местность была в те древние времена так мало населена, что всем хватало земли и поселения не нуждались в укреплениях. Когда израильтяне появились в этих местах, они просто селились на свободных землях, где и сами в это время не строили укреплений, ибо нужды в них не было. Ахарони дает соответствующему разделу своей работы выразительное название «Поселение, а не завоевание»¹. Поселенцы были миролюбиво настроены.

¹ Biblical Archeologist, 1976, № 2, p. 74.

Жили они в «неукрепленных деревнях. Просто маленькие домишки обвивали скаты высоты. На гребне холма ставился алтарь для жертвоприношений»¹. В дальнейшем идиллия была нарушена: пришлось защищаться от мародеров пустыни. Тогда стали строить крепости.

Сионистская политическая направленность этой теории достаточно ясна. Предки современных евреев поселились-де в Ханаане не как насильники и грабители (именно так ведь изображает дело Ветхий завет!), а как пионеры, мирно осваивающие незанятые земли. Отсюда делается вывод о праве их потомков на владение этой землей. Правда, можно настаивать на этом праве и исходя из противоположных посылок: дескать, наши пращуры своей кровью завоевали Палестину еще три тысячи лет тому назад, поэтому мы являемся ее хозяевами и можем изгонять из нее кого пожелаем. По своему содержанию обе версии, оправдывающие агрессию, необоснованны. То, что происходило три тысячи лет тому назад, не может служить основанием к тому или иному решению современных проблем и регулировать современные международные отношения.

Вернемся, однако, к вопросу о концепции Ахарони и посмотрим, в какой мере она может рассчитывать на признание с точки зрения собственно исторической. То, что обнаружено или, наоборот, не обнаружено в южной части Палестины, не должно распространяться на Палестину в целом. Правда, Ахарони пытается чуть ли не самого Авраама «поселить» в районе Негеба и по мере возможности преуменьшить значение центральных и северных территорий Палестины; он требует пересмотра библейских взглядов, согласно которым Авраам жил много севернее Негеба. Израильский археолог искусственно облегчает свою задачу: конечно, полупустыня не могла быть густо населенной, утверждает он, так что израильтяне имели возможность селиться там без военной борьбы с аборигенами. Но более плодородные местности центра и севера были, безусловно, заселены значительно гуще, так что внедряться туда можно было, как правило, толь-

¹ Biblical Archeologist, 1976, № 2, p. 59.

ко с боя. И уж тут следует говорить, очевидно, именно о завоевании, а не о поселении.

Ахарони приходится во многом дезавуировать ветхозаветные сказания о поселении израильтян в Ханаане. Конечно, говорит он, в Библии имеется много текстов, говорящих об ожесточенных войнах, в итоге которых израильтяне захватили Палестину. Но так как ханаанеяне стояли на более высоком уровне технического и культурного развития и были лучше вооружены, то завоевывать их было трудно. Поэтому израильтяне шли по пути наименьшего сопротивления и заселяли незанятые территории.

Откуда же, однако, взялись повествования о вооруженном завоевании, фигурирующие в книгах Иисуса Навина и Судей? Они были специально «скомпонованы в порядке апологетики молодой монархии против дезинтегрирующих настроений правящего слоя племен в период, когда требовалось единство в борьбе против филистимлян». Библия распространила условия, существовавшие в XI в. и позже, на события двухсотлетней давности, и нужно это было «частично для того, чтобы оправдать необходимость царского правления». Не остановился израильский археолог даже перед тем, чтобы отказать библейским сказаниям в исторической достоверности, лишь бы найти основания для утверждений о мирном характере вселения израильтян в Палестину. Если выгодно, можно признать и библейские «исторические» повествования мифами.

Не подлежит сомнению, что в них действительно много мифологического. Надо, однако, видеть, что после книг Иисуса Навина и Судей в Ветхом завете появляется все больше материала, могущего с большим или меньшим правом претендовать на историческую достоверность. Здесь в попытках установления действительного хода событий мы становимся на более или менее твердую почву. Возникновение объединенной израильской монархии, царствования Саула, Давида и Соломона, распад государства на Израиль и Иудею, дальнейшая судьба этих государств, их покорение Ассирией и Вавилоном, конец вавилонского плена, построение второго храма — по всем этим этапным событиям израильской истории ветхозаветные книги содержат богатую информацию, которая перемежается

с не менее обильной мифологией. В книгах, которые не входят в канон, и прежде всего в трех книгах Маккавеев, рассказывается и о более позднем периоде истории, доходящем до конца II в. до н. э. Но и в поздних книгах Ветхого завета есть немало элементов, которым нельзя придавать исторического значения. Так, в книге Даниила, относящейся к 60-м годам II в., содержатся совершенно мифологические рассказы о вавилонском царе Навуходоносоре, жившем за 400 лет до ее написания.

История и фантастика в Новом завете

Общая картина здесь та же, что и в Ветхом завете, но последний включает в себе многочисленные и разнообразные сюжетные узлы, зачастую не связанные между собой; в центре же содержания Нового завета стоит один персонаж, фигура которого определяет все остальные линии повествования. Речь идет, конечно, об Иисусе Христе.

Оставляя в стороне все евангельские сообщения о чудесах, в данном контексте нас совершенно не интересующие, сосредоточим свое внимание на вопросе о степени историчности Христа, ибо то или иное решение этого вопроса в значительной степени предопределяет и установление историчности новозаветных повествований. Поэтому, рассматривая проблему соотношения исторического и мифического начал в Новом завете, этот вопрос никак нельзя обойти.

Для христианства вопрос об историчности Христа имеет решающее мировоззренческое значение. Ее признание лежит в основе всего вероучения этой религии, и Никеоцареградский символ веры это отчетливо выражает: «Веруем... в Иисуса Христа... воплотившегося от духа святого и Марии девы и вочеловечившегося, распятого за нас при Понтии Пилате, страдавшего, и погребенного, и воскресшего на третий день... и возшедшего на небеса...» Знаменательно, что имевшие место в истории христианства попытки рассматривать Христа как мистицированную фигуру, по существу, не являющуюся конкретной исторической личностью, осуждались церковью как проявление ереси докетизма (от лат. докео — кажусь), учившего тому, что Христос только казался человеком, а на самом деле не был

им. Учение о только божественной природе Христа — монофизитство — было также решительно отвергнуто почти всеми христианскими церквами и теперь лишь сравнительно небольшой процент верующих христиан во всем мире исповедует монофизитство (в частности, верующие армяно-грегорианской церкви). Христианство твердо стоит на позициях историчности Христа как человека, ибо без признания этой историчности вся его концепция рассыпается в прах.

Вопрос этот не имеет мировоззренческого значения для нас, атеистов. Какие-то люди обязательно стоят у колыбели каждого нарождающегося религиозного направления, без них оно возникнуть не может. Относятся это и к первоначальному христианству. Был ли, однако, его основателем человек по имени Иисус, прозванный Христом, то есть мессией, помазанником? В какой мере заслуживают доверия сказания на этот счет, обнаруживаемые в книгах Нового завета?

С биографическими данными, относящимися к Иисусу, дело обстоит очень сложно. Во всех книгах Нового завета, кроме евангелий, их вообще нет, все ограничивается намеками и отдельными замечаниями, ссылками на некоторые события и обстоятельства, о которых ничего конкретно не говорится. Биографии Иисуса, притом во многом ущербные и противоречивые, содержатся лишь в евангелиях. Евангелия Матфея и Луки начинают жизнеописание Иисуса с момента его рождения, другие два — с вполне зрелого возраста, когда он приходит к Иоанну для крещения. Но и в первых двух евангелиях после повествования о непорочном зачатии и рождении Иисуса рассказывается о младенчестве и детстве его скупо, почти мельком, притом противоречиво: по Матфею, родители спасают младенца от козней царя Ирода тем, что убегают с ним в Египет и возвращаются только после смерти Ирода, а по Луке, они почти сразу отправляются в Назарет, где и проводит Иисус детство, отрочество и молодость до тридцати лет; лишь один эпизод, относящийся к этому периоду жизни Иисуса, описывается у Луки: двенадцати лет от роду мальчик появляется в Иерусалимском храме, где поражает всех своей мудростью и ученостью. Более подробные и последовательные биографические сведения евангелия дают уже только за тот последний кратковремен-

ный период жизни Иисуса, когда он «учит», творит чудеса, потом подвергается преследованиям, погибает, воскресает и возносится на небо. Извлечь из этих сообщений заслуживающие доверия исторические данные о жизни Иисуса оказывается нелегким делом. Сама внутренняя логика евангельского повествования во многих существенных пунктах сбивчива и путанна. Со странной непоследовательностью ведет себя его основной герой Иисус Христос. Его жизненное поведение, как оно изображено в евангелиях, далеко не во всем поддается разумному истолкованию.

Иисус считает себя проповедником, учителем людей, которых он должен просветить божественной истиной и повести за собой. Кого, каких людей? По логике вещей — евреев. Он — обещанный богом мессия из рода царя Давида. Когда к нему обращается «женщина-ханаанеянка» с мольбой о помощи ее дочери, одержимой бесами, Иисус отказывает ей и так мотивирует свой отказ: «Я послан только к погибшим овцам дома израилева» (Матф., 15:24). Женщина продолжает упрашивать его, тогда Иисус произносит формулу, полностью соответствующую господствовавшей в Израиле религиозно-шовинистической идеологии: «Нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам» (26). Евреи — дети божии, остальные — псы... Однако то же Евангелие от Матфея завершается повелением, данным им апостолам: «Идите, научите все народы, крестя их во имя отца и сына и святого духа» (Матф., 28:19). Ко всем народам обращена его миссия, а не к одному лишь Израилю!

Что явился Иисус проповедовать людям — старый израильский «закон», предписанный богом Яхве и воплощенный в Ветхом завете, или какую-то новую веру, им самим принесенную? Опять два противостоящих решения. Старый закон нерушим: «Скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лука, 16:17); «не думайте,— предупреждает Иисус учеников своих,— что я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел я, но исполнить». (Матф., 5:17). И еще: «Ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (18). Но тут же следует нечто прямо противоположное.

В той же главе Евангелия от Матфея содержится вложенное в уста Иисуса систематическое противопо-

ставление его этического учения ветхозаветному «закону». Принцип таков: «Вы слышали, что сказано... а я говорю вам...» Так говорится об убийстве, о прелюбодеянии, о разводе, о клятве, о воздаянии «ока за око» и т. д. Предписывается не исполнение закона, а, наоборот, поведение, не соответствующее «закону». Некоторые другие эпизоды, о которых рассказывается в евангелиях, тоже раскрывают отрицательное отношение Иисуса к ветхозаветным установлениям. Когда апостолы в субботний день позволяют себе рвать колосья на поле и тем нарушают запрет работать в субботу (страшный грех по Ветхому завету, караемый смертью) и когда окружающие обращают на это внимание Иисуса, он отвечает им, сославшись, правда, на прецедент царя Давида, что «суббота для человека, а не человек для субботы» (Марк, 2:27). Себе самому он позволяет в субботу заниматься целительством, что тоже по старым понятиям — безусловный грех (3 1—5).

В сопровождении апостолов Иисус ходит по стране, проповедуя свое учение и демонстрируя чудеса. В некоторых случаях он даже объясняет, что чудеса творятся им, чтобы «явить славу божью». Все это происходит, как правило, при большом стечении народа. Но почему-то Иисус неоднократно предупреждает свидетелей его деяний, чтобы они держали виденное и слышанное в тайне. Исцеленному им прокаженному он приказал: «Смотри, никому ничего не говори» (Марк, 1:44). Дальше начинается какая-то игра. Исцеленный нарушил данное ему приказание и, «выйдя, начал провозглашать и рассказывать о происшедшем». В результате «Иисус не мог уже явно войти в город, но находился вне, в местах пустынных». Видимо, однако, места эти были не столь уж пустынные, ибо туда «приходили к нему отовсюду» (45). Не к чему было и удаляться, тем более что «через *несколько* дней опять пришел он в Капернаум», где при большом стечении народа проповедовал и творил чудеса (Марк, 2:1). О том, что он Христос, то есть мессия, Иисус запрещает своим апостолам рассказывать народу (Марк, 8:30; Лука, 9:18). В других же случаях он открыто называет себя этим именем.

В ответственные моменты своей жизни Иисус принимает какие-то путанные решения. Накануне своего

ареста и в предвидении его он говорит апостолам: «Кто имеет мешок, тот возьми его, а также и суму; а у кого нет, продай одежду свою и купи меч... Они сказали: господи! вот, здесь два меча. Он сказал им: довольно» (Лука, 22:36, 37). Казалось бы, вопрос ясен — надо подготовиться к сопротивлению. Но события разыгрываются по-другому. Когда собрались те, кому предстояло арестовать Иисуса, апостолы, «видя, к чему идет дело, сказали ему: господи! не ударить ли нам мечом? И один из них ударил раба первосвященникова, и отсек ему правое ухо. Тогда Иисус сказал: оставьте, довольно. И, коснувшись уха его, исцелил его» (Лука, 22:49—51). Покупать мечи, оказывается, вовсе не надо было, не понадобились даже те, которые были в наличии.

Э. Ренан правильно говорит по этому и аналогичным поводам: «Тут нечего требовать ни логики, ни последовательности»¹. Действительно, личность и поведение Иисуса выглядят в евангелиях противоречащими логике. Является ли это аргументом против его историчности?

Во все времена человек в своем жизненном поведении очень часто нарушал, как продолжает делать это и теперь, правила логики. Под влиянием овладевшего им настроения он может сделать и то, что не согласуется с его взглядами и убеждениями. Да и сами убеждения могут быть непоследовательными и противоречивыми. Бывает, что человек позволяет себе делать то, что запрещает другим, и, наоборот, не делает того, что обязывает делать других. Такое поведение вряд ли можно признать достойным и честным, но, к сожалению, в жизни оно бывает и не так уж редко. Нетрудно представить себе, что реальный исторический Иисус именно так и поступал.

Другое дело — та обстановка, та среда природная и общественно-историческая, которая изображена в евангелиях как арена деятельности Иисуса. Для оценки самих евангелий как исторического источника очень важно установить, в какой мере точно или хотя бы правдоподобно они изображают эту обстановку. И здесь мы прежде всего наталкиваемся на то, что в разных евангелиях ход и последовательность собы-

¹ Ренан Э. Жизнь Иисуса. СПб., 1906, с. 196.

тий, связанных с жизнью Иисуса, изображены не совсем согласованно и во многих случаях фактически неточно или ошибочно.

Иисус родился, по евангельским преданиям, в Вифлееме, городке, расположенном к югу от Иерусалима. И чтобы объяснить, как могли его родители, жившие далеко на севере, в Назарете, оказаться к моменту его рождения в Вифлееме, рассказывается, что они к этому моменту прибыли в Вифлеем специально для того, чтобы пройти перепись населения. Об этом у Луки сообщается: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею. И пошли все записываться, каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи (юридический отец Иисуса.— *И. К.*), из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из рода и дома Давидова...» (Лука, 2: 1—5).

Вопрос об этой переписи породил целую литературу. Известный немецкий историк Э. Шюрер перечисляет библиографию научных работ, специально посвященных приведенному тексту Луки, их — 55. Он обобщает их содержание в большой главе своей трехтомной монографии. Каковы же его выводы? «О всеобщей (по всей земле.— *И. К.*) государственной переписи во времена Августа история ничего не знает»¹. «Для прохождения римской переписи Иосиф не был обязан отправляться в Вифлеем вместе с Марией»². «Римская перепись вообще не могла быть предпринята в Палестине в царствование Ирода»³. «Иосиф Флавий ничего не знает о римской переписи в Палестине в царствование Ирода. Больше того, он говорит о переписи 7 г. н. э. (через три года после смерти Ирода.— *И. К.*) как о чем-то новом и неслыханном»⁴. «Перепись при Квиринии не могла происходить в царствование Ирода, ибо Квириний никогда при жизни Ирода не был легатом Сирии»⁵. Падает, таким образом, полностью вся версия рождения Иисуса в Вифлееме. А ее значение — отнюдь не частное.

¹ *Schürer E.* Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christus. Leipzig. 1901, B. 1, S. 519.

² *Ibid.*, S. 524.

³ *Ibid.*, S. 525.

⁴ *Ibid.*, S. 530.

⁵ *Ibid.*, S. 534.

Некоторые описанные в евангелиях события не могли не быть замечены современниками. Мы имеем в виду не такие «события», как землетрясение и затмение солнца по всей земле в момент распятия Христа,— это, конечно, мифология,— речь может идти лишь о сообщениях, которые в принципе могли бы быть достоверными, например о массовом избии вифлеемских младенцев царем Иродом в расчете на то, что среди них окажется и новорожденный Иисус. О злодеяниях этого кровожадного царя многое известно из литературы того времени. Но о таком его деянии нигде нет ни звука!

Рождение Иисуса в Вифлееме понадобилось евангелистам для того, чтобы опереться на известное пророчество Ветхого завета: «И ты, Вифлеем-Ефрафа, мал ли ты между тысячами Иудиными? из тебя произойдет мне тот, который должен быть владыкою в Израиле и которого происхождение из начала, от дней вечных» (Книга Михея, 5:2). И уж если он будет из рода Давидова, то, конечно, важно, чтобы он родился именно в Вифлееме, ибо в данном городе, по ветхозаветным свидетельствам, и была колыбель этого рода. Но версия с переписью оказывается, как мы видели, неисторичной.

С другим местом, связанным с биографией Иисуса,— с Назаретом, где он якобы провел свое детство и юность, дело обстоит еще более неблагоприятно: города этого тогда просто не было. Сколько ни раскапывали западные археологи то место, где должен был в те времена находиться Назарет, они ничего не могли найти, кроме совершенно незначительных следов человеческой деятельности — черепков и мусора. Само название города Назарет впервые стало известно только из Нового завета. Среди фигурирующих в Ветхом завете городов, в частности десятков завоеванных Иисусом Навином, Назарет не упоминается. Среди фигурирующих в сочинениях Иосифа Флавия 45 городов Назарета также нет. Вряд ли могут быть сомнения в том, что в те времена, к которым легенда относит существование Иисуса, Назарета не было, он возник несколько позже и включен евангелистами в биографию Иисуса лишь задним числом.

Географических несуразностей в евангелиях вообще много. Рассказывается, например, как «в земле

Гадаринской» на берегу Генисаретского озера паслось стадо свиней (Марк, 5: 1, 11). Но Гадара находится далеко от этого озера! Впоследствии Ориген вносил здесь поправку в евангельское повествование, он предложил считать, что дело происходило «в земле Гергесинской», которая действительно лежала у берега озера. Но у Марка-то речь идет не о Гергесине, а о Гадаре! Производят также странное впечатление маршруты путешествий Иисуса по Палестине, например из Тира в Сидон через Десятиградье, отстоящее далеко в стороне от дороги между этими пунктами. Резиденция Понтия Пилата находилась вовсе не в Иерусалиме, а в Цезарее Приморской.

Видимо, евангелисты знали географические и природные условия Палестины только понаслышке. Французский историк религии П. Альфарик пишет об Евангелии ст Марка: «Автор не обладает никаким сколько-нибудь приблизительным знанием этой страны (Палестины.— *И. К.*). Он часто заставляет Иисуса идти «к морю», «на гору», «в путь», но ограничивается лишь самыми неопределенными указаниями. Ни о чем он не дает сведений точных и живописных, которые предполагали бы в нем прямое знакомство со страной». В Палестине бывает зимой холодная погода, особенно в горах, но никто из евангелистов ни разу не говорит о том, что Иисус озяб или оделся теплей в каком-нибудь случае. Из растительного и животного мира в евангелиях фигурируют, как правило, не те виды, которые водились тогда в этой стране, а те, которые были характерны для других областей Средиземноморья. В некоторых случаях, когда речь идет о видах, которые существовали в Палестине, евангелист, характеризуя их, делает грубые ошибки. Так, например, о горчице, травянистом растении, говорится как о развесистом и тенистом дереве (Лука, 13: 19).

Плохо знают евангелисты общественные нравы древней Палестины. Некоторые эпизоды, описываемые ими, были невозможны в ней или, по меньшей мере, маловероятны.

Неправдоподобно, чтобы дочь царицы публично плясала на пиру, как рассказывается у Матфея (14:6) и Марка (6: 22),— этим занимались «блудницы» низкого происхождения. К тому же известно, что Саломея, дочь царицы, о которой идет речь, в это время была не

молодой девушкой, как изображено в евангелиях, а успевшей уже овдоветь женщиной.

Немыслим эпизод с изгнанием Иисусом «торговцев и менял» из храма. В храме вообще никакой торговли не было, да и операций с разменом денег не было; торговля жертвенными животными происходила на прилегавших к храму улицах. Она была необходима для обеспечения нормального хода богослужения, неотъемлемым элементом которого были жертвоприношения. В этих условиях никто бы не разрешил Иисусу приписываемое ему самоуправство и буйство, скорее всего его бы тут же избили до полусмерти или убили.

В евангелиях часто упоминаются римские солдаты-легионеры. Между тем их в Палестине того времени не было, там были лишь *auxilia*, вспомогательные войска, набиравшиеся из местного населения, легионеры же появились лишь во время Иудейской войны 66—73 гг. К тому же римские легионеры описываются довольно странно: они, оказывается, знакомы с Ветхим заветом, который иногда цитируют (Иоанн, 19:24).

Неправдоподобна в общем и в деталях картина суда над Иисусом. Ни в ночь под иудейский праздник пасхи, ни в самую пасху судить Иисуса не могли: вообще ночью не полагалось судить, а в праздники или накануне праздника просто запрещалось. Синедрион в период, о котором идет речь, не имел права судить, оно принадлежало римским властям. А в те времена, когда синедрион еще обладал этим правом, суд происходил не в доме первосвященника, а при храме. Первосвященник всегда был один, а не два или больше («первосвященники» — Матф., 26—27; Марк, 15; Лука, 22). Обычай отпускать преступника в праздник пасхи у евреев никогда не было. Орудием казни служил не крест, а столб с перекладиной в форме буквы Т.

Станным выглядит в изображении евангелий поведение Пилата. Ему сообщают, что Иисус именуется царем Иудейским, тот и сам этого не отрицает. Казалось бы, римский наместник должен был придать такому обстоятельству большое значение — перед ним бунтовщик, стремящийся ликвидировать господство Рима над Палестиной и установить свою власть. Между тем он не находит в Иисусе и его намерениях никакой вины и всячески стремится спасти его, пока иудеи не припугнули прокуратора доносом централь-

ной римской администрации. Вообще известно, что Пилат был жестокий и бессердечный человек, так что непонятны его колебания в отношении Иисуса и попытки спасти его.

В сообщениях о жизни Иисуса между разными евангелиями существует большое количество разногласий и противоречий. Они начинаются еще с родословной.

Если оставаться на мифологических позициях непорочного зачатия, то родословная в данном случае вообще не имеет никакого смысла: бог — отец через духа святого и больше никаких предков искать не приходится. Но в евангелиях все же родословные приводятся, ибо надо же как-то обосновать происхождение Иисуса от царя Давида; родословные являются, таким образом, с христианской точки зрения фиктивными, тем не менее они нужны. В евангелиях их имеется две, притом совершенно различные. У Матфея родословная начинается с Авраама и насчитывает до Христа 42 поколения. Ближайшие последние звенья до Иисуса выглядят так: Зоровавель, Авиуд, Елиаким, Азор, Садок, Ахим, Елиуд, Елеазар, Матфан, Иаков, Иосиф, Иисус (Матф., 1 : 13—16). У Луки родословная ведется от Адама, а количество поколений от Авраама до Иисуса составляет цифру 56, а не 42, как у Матфея. Если же взять те 12 звеньев родословной, какие мы выше привели по Матфею, то у Луки они будут выглядеть совсем по-иному: Еслим, Наум, Амос, Маттафий, Иосиф, Ианнай, Мелхий, Левий, Матфат, Илий, Иосиф, Иисус (Лука, 3 : 23—25). Остальные прародители Иисуса вплоть до Авраама указываются в двух евангелиях тоже разные. Противоречие налицо.

Некоторые богословы пытаются найти выход из этого положения и примирить две различные родословные. Например, упоминавшийся уже Р. Торрей признает этот вопрос лишь «кажущимся трудным» и находит «самое простое» его решение: «Родословная, приведенная Матфеем, является родословной Иосифа, общепризнанного, так сказать, законного отца Иисуса. Родословная же, данная Лукою, является родословной Марии, матери Иисуса, и ее можно считать его фактической родословной по человеческой линии»¹.

...

¹ Библейский спутник. Нью-Хемпшир, 1955, с. 258.

Разумеется, это объяснение не следует принимать всерьез, ибо после времен первобытного матриархата ни у одного народа не было обычая вести родословные по материнской линии. Тем более это относится к древним евреям, у которых генеалогическим данным всегда придавалось очень большое значение, причем велись они всегда строго по мужской линии, что мы наблюдаем в Ветхом завете, в котором приводится большое количество всяческих родословных списков.

Чуть ли не с момента рождения Иисуса его родителям приходится спасать сына от козней царя Ирода: вместе с младенцем они бегут в Египет, где живут до смерти Ирода. Так рассказывается у Матфея (2: 14—15). У Луки же нет ни звука о бегстве в Египет, Иисус вместе с родителями проживает в Палестине всю свою жизнь. А кстати сказать, и по этому вопросу евангелия взаимно противоречат: по первым трем, до своего выхода на проповедническую арену, то есть лет до тридцати, он жил в Галилее, по Евангелию же Иоанна можно понять, что вся его жизнь прошла в Иерусалиме.

Крещение Иисуса было, по Матфею и Марку, осуществлено Иоанном (Матф., 3: 13—16; Марк, 1: 9). Лука же утверждает, что Иисус крестился сам, а Иоанн находился в это время в тюрьме (3: 20—21). В описываемых евангелистами деталях биографии Иисуса таких противоречий буквально не счесть. Как звали двенадцатого апостола? «Леввей, прозванный Фаддеем» (Матф., 10: 3); нет, «Иуда Иаковлев» (Лука, 6: 16). По Матфею, Иисус вошел в Иерусалим за четыре дня до пасхи, по Иоанну — за пять дней. Оба разбойника, распятые вместе с Иисусом, ругали и поносили его (Матф., 27: 44). Один «злословил» его, а другой, наоборот, молился ему (Лука, 23: 39—42). Такой важный факт, как явление Христа людям после воскресения, тоже излагается по-разному: Иоанн утверждает, что прежде всего Иисус явился Марии Магдалине, а потом апостолам (20: 14—24). Лука изображает дело по-другому: явился Иисус сначала двум неизвестным (один из них именовался Клеопой), а потом сразу всем апостолам, кроме Иуды, который уже, видимо, успел удавиться (24: 13—36). Марк устанавливает три ступени этого события: сначала явился Марии Магдалине, потом двум апостолам и, наконец,

остальным. У Матфея, в свою очередь, фигурирует еще одна версия: первым делом Иисус явился двум женщинам: Марии Магдалине и «другой Марии» неизвестно какой (28: 1—9). Ограничимся этими примерами, полагая, что они дают достаточное представление о противоречивости конкретно-фактических евангельских сообщений, относящихся к личности и биографии Иисуса Христа.

Сотни ученых — историков, филологов, историков литературы, а также богословов — из года в год, из десятилетия в десятилетие искали в Новом завете, и прежде всего в евангелиях, материал для построения биографии Иисуса. В конце концов они пришли к выводу, который зафиксирован даже в гимназическом лютеранском учебнике по курсу «Введение в Новый завет»: «Евангелия не суть исторические сообщения ни в современном, ни в античном смысле этого слова; они представляют собой литературный жанр особого рода. Современный историк должен в отношении каждого эпизода, связанного с Иисусом, и в отношении каждого слова Иисуса исследовать, восходят ли они к времени его жизни; и только в немногих случаях эти исследования ведут к определенному результату»¹. И все же, основываясь именно на евангелиях, десятки, если не сотни, авторов создали и опубликовали книги под заглавием «Жизнь Иисуса».

Чего на самом деле стоят эти построения, показал в своей капитальной монографии, вышедшей первоначально в 1906 г. и впоследствии многократно переиздававшейся, Альберт Швейцер. Вплоть до последнего издания (1966 г.), вышедшего в год смерти автора, в книге содержится следующее многозначительное заключение: «Иисус из Назарета, который выступил как мессия, проповедовал нравственность царства божьего, основал царство небесное на земле и умер, чтобы освятить свою деятельность, никогда не существовал. Это образ, отброшенный рационализмом, воскрешенный либерализмом и одетый современной теологией в исторические одежды»². Он теперь полностью разрушен. Чем — кознями злоумышленных отрицателей, крити-

¹ Gott kommt. Einführung in das Neue Testament. Neukirchen, 1969, S. 47.

² Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. München und Hamburg, 1966, B. 1, S. 620.

кой со стороны рационалистов? Нет, отвечает Швейцер, «он сам в себе развален, расшатан и расколот фактическими историческими проблемами, одна за другой всплывавшими перед Иисусом теологии в последние 150 лет, вопреки всем примененным здесь хитростям, искусству, искусственности и насилию,— проблемами, которые неоднократно решались и, только что погребенные, возникали в новой форме». Теолог признает, что «исторический Иисус не может больше служить современной теологии»¹, он готов даже признать, что «исторический фундамент христианства, как его понимали рационалистические, либеральные и современные теологи, больше не существует»². Правда, понять позицию Швейцера в вопросе об историчности или мифичности Христа невозможно. С одной стороны, он нападает на сторонников мифологической школы и отвергает их построения, а с другой,— пишет так: «Иисус представляет нечто для иного мира, поскольку из него исходит гигантский духовный поток, омывающий наше время. Этот факт не может быть ни расшатан, ни укреплен историческим познанием. Существует мнение, что Иисус может для нашего времени быть чем-то бóльшим, если он как человек вошел в человечество. Но это невозможно. Во-первых, потому, что этот Иисус никогда не существовал. А затем еще потому, что историческое исследование может внести ясность в вопрос о духовной жизни Иисуса, но не пробудить его к жизни»³. Во всяком случае, на вопрос, что можно извлечь из Нового завета, и прежде всего из евангелий, для установления историчности Иисуса, Швейцер, во всеоружии своих колоссальных знаний, в результате анализа всей литературы вопроса «от Реймаруса до Вреде», отвечает: ничего. «Рамки истории Иисуса в синоптических евангелиях обнаруживаются как вторичные. Помимо того, падают почти все жизненные детали, которые необходимы для биографии»⁴.

Этот вывод Швейцера подтверждается и многими современными авторами из богословского лагеря. Ин-

¹ *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. München und Hamburg, 1966, R. 1, S. 620.*

² *Ibid.*, S. 621.

³ *Ibidem.*

⁴ *Ibid.*, S. 339.

тересны, например, высказывания немецкого протестантского богослова, специалиста по Новому завету В. Г. Кюммеля.

До начала нашего века в литературе прочно держалось мнение о Евангелии от Марка как более надежном с точки зрения исторической достоверности, чем остальные. Тщательное изучение Логий («Речения» Иисуса — документ, дошедший до нас только в отрывках), считавшихся ранее основным источником Евангелия от Марка, а также исследование проблемы об устной традиции, которая могла лежать в основе этого евангелия, показало, говорит Кюммель, что «возможность на основе Евангелия Марка построить исторически надежную картину жизни и учения Иисуса поставлена под вопрос или ограничена»¹. Кюммель при этом ссылается и на мнение протестантских теологов М. Келера и Р. Бультмана.

Попытки «гармонизации»

Еще в конце прошлого века Мартин Келер выступил с книгой под выразительным заглавием «О так называемом историческом Иисусе и историческом библейском Христе»². Основная ее идея заключалась в невозможности для теологии базировать учение Христа на его биографии, рассказываемой в евангелиях. Бесплезно, писал Келер, оперировать «ненадежными и колеблющимися результатами научного исследования» евангельских текстов, ибо в этих текстах для такого исследования просто нет материала.

Высказывания такого рода принадлежат в основном протестантским авторам. Но если раньше католические богословы обвиняли их в рационализме, нигилизме и прочих подобных смертных грехах, то теперь и они вынуждены в отношении новозаветной биографии Иисуса становиться на тот же путь. Польский религиовед З. Понятовский говорит об этом: «В по-

¹ Kümme! W. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen. Göttingen, 1969, S. 20—21.

² Kähler M. Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. Tübingen, 1892. Переиздано в Мюнхене под тем же названием в 1953 г. Обращаем внимание читателя на сопоставление в заглавии книги немецких терминов «historische» и «geschichtliche», переводимых на русский язык одним словом — «исторический».

следнее время католические библеисты также подчеркивают, что евангелия не дают биографии Иисуса *sensu stricto* (в строгом смысле.— И. К.)». Он указывает в этой связи на книгу В. Триллинга, которая содержит главу под знаменательным названием «Почему не существует «Жизни Иисуса»?»¹.

Как же, однако, быть теологам религии, в вероучении которой центральной фигурой является именно богочеловек Иисус? На помощь приходит пресловутое разделение *Heilsgeschichte* и действительной истории. Надо-де ориентироваться на «действительный» (!) образ Христа, а он есть «не исторический Иисус современного исследования, а Христос, проповедовавшийся апостольскими свидетельствами»². Это уже замаскированное признание факта краха исторических свидетельств о человеке Иисусе.

Через несколько десятков лет с той же концепцией выступил идеолог «демифологизации» Р. Бультман. Спасительное понятие *Heilsgeschichte* он подкрепил понятием «керигмы» (что в переводе с греческого означает «проповедь»). «Не надо идти,— писал Бультман,— дальше керигмы, чтобы реконструировать исторического Иисуса. Господь есть не исторический Иисус, но проповедуемый Иисус Христос»³. Приводя такие материалы, специалист по «новозаветной теологии» пугается: не опасно ли для этой теологии и для христианства в целом открытое признание того, что «исторический Иисус» представляет собой мнимую величину?

Конечно, признает он, здесь есть неудобство. Просто снять этот вопрос невозможно. В частности, «историк не может уйти от него, ибо, если он хочет вообще понять происхождение христианства, он должен что-то (!) знать об Иисусе»; да и просто верующий христианин тоже не так-то легко согласится с тем, чтобы снять вопрос о Христе. Поскольку он «воспринимает учение о воскресшем Иисусе Христе через свидетельство апостола и дарует этому учению свою веру, он встречает в

¹ *Studia Religioznawcze*, 1977, № 12, S. 77; *Trilling W. Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*. Leipzig, 1967, S. 26—42; *Zimmermann H. Jesus Christus. Geschichte und Verkündigung*. Stuttgart, 1973, SS. 100 f., 303.

² *Kümmel W. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen*, S. 22.

³ *Ibidem*.

нем утверждение, что воскресший господь есть тот самый человек Иисус из Назарета, с которым часть свидетелей воскресения находилась вместе во время его земной деятельности». А отсюда вытекает, что «вера, если она отдает себе отчет в своем содержании, то ссть пытается теологически осмыслить себя, жгуче заинтересована в решении вопроса, в какой мере какой-нибудь образ Иисуса Христа, основанный на апостольской проповеди, согласуется с исторической подлинностью этого Иисуса»¹.

Остается незыблемым печальный вывод: «Сегодня общепризнанно, что никакую биографию Иисуса и никакого изложения истории развития Иисусовой проповеди мы не можем дать»². Каков же выход из этого положения? Следует длинное перечисление различных сторон самой проблемы. Здесь фигурируют и «литературное сравнение параллельных сообщений евангелий», и «аналитическое разграничение отдельных элементов традиции, формально-историческое различие разных форм рассказа и речи», и многое другое. И все это должно означать «необходимые методические вспомогательные средства». Но и они могут дать, однако, как сообщает автор, не исторически достоверный, а лишь «понятный единый образ Иисуса и его проповедей»³.

Таким образом, евангельские сообщения об Иисусе признаются целым рядом богословов недостоверными и неисторичными.

Что же касается того, как освещены вопросы, связанные с историей раннего христианства, в других произведениях Нового завета, кроме евангелий, то и здесь мы можем видеть причудливое смешение исторического и фантастического элементов.

Деяния апостольские дают большой фактический материал, относящийся к первым десятилетиям существования христианства и деятельности его первых проповедников и распространителей. Их авторство приписывается апостолу Луке, но текст носит на себе следы участия в его написании нескольких человек. В Деяниях больше элементов исторического, чем в

¹ Kümmel W. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, S. 22.

² Ibidem.

³ Ibid., S. 24.

евангелиях. Недавно английский историк И. К. Эллиотт выступил с работой, посвященной этому вопросу. В ней он говорит, что в Деяниях «мало этических предписаний, а обращения к учению Иисуса полностью отсутствуют. Теологическое содержание произносимых речей шаблонно, примитивно и часто наивно. Нет поэтической фантазии и апокалиптической картинности. Главный интерес автора — события и личности. Поэтому Деяния могут по справедливости считаться первой исторической книгой христианства»¹. Это заявление не лишено оснований, хотя Послания апостольские, которые в общем предшествуют по времени своего появления Деяниям, также содержат некоторый фактический материал по истории раннего христианства.

В общем, Послания вместе с Деяниями дают довольно развернутую картину состояния раннехристианских общин с конца I до середины II вв. н. э. В этом их значение как исторического источника. Дело, конечно, и здесь не обходится без фантастики наподобие той, которая фигурирует в евангелиях. Можно привести в этой связи историю обращения Савла, гонителя христиан, в пламеннейшего из апостолов Павла: на дороге в Дамаск ему является собственной персоной Иисус Христос и упрекает в том, что он занимается преследованием христиан, после чего Савл слепнет, потом чудодейственным образом прозревает и физически и духовно. Разумеется, рассказ этот принимать за исторически достоверный не приходится, если не считать с возможностью того, что Савл просто галлюцинировал. Такого же рода и повествование о том, как супруги Ананий и Сапфира претерпели божие наказание за то, что пытались утаить от апостола Петра часть денег, полученных от продажи имущества, — оба они немедленно пали мертвыми. Освобожденные от мифологии, рассматриваемые новозаветные книги представляют немалый исторический интерес, хотя в них имеется немало противоречий, анахронизмов и исторических неточностей.

Остается незыблемым факт, что в «книге книг», которая, казалось бы, должна содержать в себе лишь чистую истину, чрезвычайно много мифологии. Как объясняют это апологеты богооткровенности Библии?

¹ Elliott I. K. Christianity's Firth History Book, — History Today, 1978, № 8, p. 499.

Немецкий протестантский богослов Отмар Шиллинг, не слишком огорчаясь по поводу того, что естественные науки опровергают библейскую картину мира, признает, что с историческими проблемами дело обстоит сложнее: археологические открытия, говорит он, «внесли напряженность» в решение задачи гармонизации библейских повествований с исторической истиной. При помощи ряда казуистических рассуждений он тем не менее находит способы создать видимость того, что ликвидирует эту напряженность. «Специфический стиль Библии,— говорит богослов,— не историческое описание как самоцель, но свидетельство о боге и его деяниях. Библейская история есть, по существу, история спасения (Heilgeschichte), а не региональная история в еврейском пространстве»¹. Поэтому важно, мол, «отобрать характерное» в библейских исторических повествованиях. Это рассуждение не выдерживает ни малейшей критики.

Если мы имеем дело с повествованиями о деяниях бога, то надо, конечно, чтобы эти повествования были истинны, а не ложны и чтобы читатель правильно узнавал, какие именно деяния бог совершал и как он это делал. Что же касается понятия Heilgeschichte, то оно не имеет никакого реального содержания, хотя с недавнего времени и получило широкое распространение в немецком протестантском богословии.

«История спасения» противопоставляется просто истории или «светской истории» (Profangeschichte) по совершенно непонятному принципу. Казалось бы, поскольку речь идет об истории, основной вопрос заключается в том, что на самом деле было и как оно было. А уж если истинное выяснение этого не содействует спасению души верующего, то тем более делается непонятной роль бога, который именно так нехорошо направил события.

Принцип «отбора характерного» может быть с тем же успехом, как к библейским повествованиям, применим и к древнегреческой, и ко всякой другой мифологии. При таком подходе Зевс и Вишну должны стоять в одном ряду с Яхве: событий, о которых рассказывается в мифах о них, на самом деле не было, но «характерное» из этих мифов надо отобрать и в него верить...

¹ Schilling O. Das Alte Testament heute. Leipzig, 1958, S. 51—52.

Несколько иную терминологию применяет американский археолог-библейист Д. Брайт¹. Он признает необходимость добиваться исторической истины, но противопоставляет ей такие вымышленные и бессодержательные понятия, как «внутренняя историчность», какой-то «баланс пробабильности» (возможности). Дескать, то или иное ветхозаветное повествование не может считаться исторически истинным, но зато оно обладает внутренней «историчностью» и «балансом». Вот так пустыми словами пытаются спасатели божественного авторитета Библии прикрыть крушение ее репутации непогрешимого источника истины.

Итальянский археолог Альберто Соджин опубликовал в издании Папского библейского института специальный том, посвященный вопросу об историчности ветхозаветных исследований в свете данных современного востоковедения. Особое внимание он уделяет вопросам, связанным с библейской археологией. Он перечисляет разные трудности, стоящие на пути археолога-библейиста. Первая из них заключается в том, что речь идет об «археологии святой земли». Палестина, говорит церковный археолог, «служит театром веры как для Ветхого, так и для Нового заветов, и ее история раскрывает даже для современного верующего славные дела бога в прошлые века». Это обстоятельство ставит библейско-археологическую работу в условия определенного риска: ее функции могут быть сведены к «доказательству исторической истинности Библии». В этой связи автор приводит цитату из постановления 67 сессии Палестинского исследовательского фонда (1932 г.), где сказано, что фонд существует «для исследования святой земли и доказательства истинности «священного писания»². Соджин не одобряет эту установку и отрицательно отзываясь о таких изданиях, как вышедшая в 50-х годах огромными тиражами на разных языках книга Вернера Келлера «И все же Библия права». Книга эта, заявляет он, не имеет никакой научной ценности, но была рекомендована церковными кругами. Сам Соджин призывает к тому, чтобы не фальсифицировать в интересах рели-

¹ *Bright I.* Early Israel in Recent Historical Writing. London, 1959, p. 87.

² *Soggin J. A.* Old Testament and Orientales Studies, p. 62.

гии и церкви историческую истину. Но в конкретных вопросах ему приходится изворачиваться и лавировать, чтобы Библия не оказалась уж очень сильно скомпрометированной. Приводя взаимно противоречащие взгляды поборников правоты Библии «во что бы то ни стало» и тех исследователей, которые апеллируют к исторической достоверности, Соджин в большинстве случаев занимает нейтральную позицию и выражает надежду на то, что время, мол, покажет, какая сторона права.

При всем этом он все же ищет пути оправдания мифологии, выдававшейся за историю. «Древние авторы, в сущности, совсем по-иному понимали историю, чем современные»¹, — пишет он. Пускается в ход и такое объяснение: «Ясно, что большинство сообщений библейских авторов не имели своей целью быть просто «источниками» для историков. Они служили многим целям, и тот, кто будет рассматривать их как исторические сообщения, столкнется с весьма сложными проблемами»². Все это производит впечатление уловок, к которым приходится прибегать за отсутствием мало-мальски убедительных объяснений.

Как бы ни понимали историю древние или современные авторы, и тем и другим некуда уйти от прямого вопроса: что на самом деле было и как это было? Можно расходиться с «древними» в объяснении смысла событий, о которых идет речь, и прежде всего в установлении той роли, которую играли в этих событиях сверхъестественные силы. Но уж если оставаться на чисто исторической почве, не прибегая к казуистическим лазейкам, то надо стараться установить, соответствуют ли исторической истине те или иные библейские сообщения. И апологеты христианства не могут опровергнуть того факта, что в очень многих случаях решительно не соответствуют. Ссылка же на то, что библейские авторы «не только стремились дать историю», но преследовали «многие цели», опять-таки ничего здесь не спасает: мы рассматриваем вопрос в исторической плоскости, и все другие цели, которые преследовались авторами библейских текстов, могут интересовать нас только в плане того, способствовали

¹ *Soggin J. A. Old Testament and Oriental Studies*, p. 5.

² *Ibidem*.

ли они или препятствовали достоверной фиксации исторических событий. Оказывается, что в большинстве случаев препятствовали.

В диспуте с А. В. Луначарским обновленческий митрополит Введенский пытался обойти исторические проблемы, относящиеся к Библии, следующим образом. Например, разногласия в передаче евангелистами изречений Христа объясняется им тем, что «апостолы никогда не хотели выступать в лице стенографов» и что не следует думать, будто «Христос шествовал по Галилее, а апостолы, в виде милиционеров истории, тотчас же в протоколе фиксировали ее»¹.

Будучи не в состоянии найти какое-нибудь убедительное объяснение противоречивому изложению евангельских учений, современный немецкий богослов В. Г. Кюммель заявляет: «Неправильны часто выставленные требования, чтобы «подлинность» каждого слова Иисуса и историчность каждого отдельного сообщения были доказаны»². Богослову достаточно соответствия «общего духа» евангельских текстов христианскому учению. Но ведь содержание этого учения как раз и выражается в тех евангельских текстах, о которых идет речь. И если они взаимно противоречивы, то невозможно найти и однозначный смысл учения Христа...



¹ Цит. по: А. В. Луначарский об атеизме и религии. М., 1972, с. 247.

² Kümmel W. Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen, S. 24.



VI. МОРАЛЬНЫЕ ПОУЧЕНИЯ БИБЛИИ



библейских книгах по разным поводам высказывается много наставлений относительно поведения человека в личной и общественной жизни. В двух случаях эти наставления даны в суммированной форме: Декалог (Десять заповедей) и моральные предписания, содержащиеся в евангельской Нагорной проповеди.

Десять заповедей. Не убивай!

После выхода из Египта, как рассказывается в Ветхом завете, израильтяне под водительством Моисея подошли к горе Синай, где их уже ожидал бог Яхве. Он пригласил к себе Моисея и дал ему ряд подробнейших и важнейших наставлений, которые тот, сойдя вниз, «пересказал народу». Главным в этих наставлениях были знаменитые десять заповедей, которые считаются ядром этической системы иудаизма, а также (с новозаветными поправками) христианства, поскольку оно восприняло Ветхий завет.

Первые четыре заповеди, по существу, не имеют отношения к морали, они требу-

ют единопоклонения Яхве, запрещают изготовление «кумиров» и вообще каких бы то ни было изображений, предписывают чтить день субботний. С пятой заповеди начинается область этики: «Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую господь, бог твой, дает тебе» (Исход, 20 : 12).

Остальные заповеди выглядят так:

«Не убивай.

Не прелюбодействуй.

Не кради.

Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего.

Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исход, 20 13—17).

После того, как Моисей обнародовал все эти божьи указания, Яхве опять позвал его на гору вместе с Аароном и еще семью десятками «старейшин израилевых», где собственной персоной показался им, после чего наедине с богом был оставлен один Моисей, пробовавший с ним «сорок дней и сорок ночей». Там бог инструктировал его, как строить святилище, скинию (шатер) для него, ковчег, столы, светильники, покрывала, завесу и т. д., каковы должны быть одежды священников, их облачение для богослужения; все это занимает ряд глав в книге Исход. В заключение бог дал Моисею «две скрижали откровения, скрижали каменные, на которых написано было перстом Божиим» (Исход, 31 18).

Но пока Моисей проходил «курс обучения» на горе Синай, внизу у ее подошвы делались страшные дела. Народ израильский заставил Аарона сотворить золотого тельца и стал поклоняться ему. Бог Яхве, конечно, немедленно узнал об этом и хотел было сначала истребить всех, а потом послушался моисеевых увещаний и поручил ему наказывать согрешивших. Моисей спустился вниз, где «воспламенился гневом и бросил из рук своих скрижали и разбил их под горою» (32 : 19). Потом поручил левитам наказывать виновных в богохульстве, и те перебили «около трех тысяч человек» (28). И опять бог дал Моисею аудиенцию на горе Синай, обещав ему, что он опять напишет «на... скрижалях слова, какие были на прежних скрижалях».

(34 : 1). Дальше в этой главе Исхода содержатся наставления, которые воспринимаются как начертанные на новых скрижалях. Но на самом деле в их тексте повторения десяти заповедей не оказывается, содержащиеся здесь наставления касаются почти исключительно вопросов культа и завершаются такой заповедью: «Не вари козленка в молоке матери его» (34 : 26). Повторяются десять заповедей почти полностью в том виде, как они начертаны в книге Исход, лишь в последней книге Пятикнижия — Второзаконии (5 : 7—21).

Как мы уже говорили, для этического анализа представляют интерес лишь последние шесть заповедей, начиная с той, которая требует почитания родителей. Эта заповедь сама по себе особых комментариев не требует — родителей почитать, конечно, надо. Обращает лишь на себя внимание ее мотивировка: «чтобы продлились дни твои...» (Исход, 20 : 12). Не из любви к родителям надо почитать их и не вообще из человеколюбия и даже не из благочестия, а из чисто эгоистических побуждений. Не нуждается в анализе и заповедь, запрещающая лжесвидетельство. Обратимся, однако, к другим заповедям, играющим важную роль в нравственном воспитании верующих и представляющим большой интерес для теоретического анализа.

Прежде всего возникает вопрос о масштабах распространения заповеди «Не убивай». Относится ли она, например, ко всему живому — ко всем людям и ко всем животным? Известно, что Л. Н. Толстой именно так трактовал ее. Официальное же церковное, в частности православное, толкование этой заповеди — совсем другое. Катихизис митрополита Филарета, рассматриваемый русской православной церковью как официальное изложение ее вероисповедных позиций, делает из этой заповеди ряд изъятий. Он запрещает не убийство вообще, а «законопреступное» убийство. Под эту категорию он не подводит смертную казнь по приговору суда и, уж конечно, «убийство неприятеля на войне за государя и отечество». Таким способом сужается масштаб заповеди. С другой стороны, совершенно искусственными средствами этот масштаб расширяется: вводится странное понятие «духовного убийства». Сюда включаются такие преступления, как соблазн, когда кто совращает ближнего в неверие

или в беззаконие и тем подвергает его душу духовно смерти». Под категорию духовного убийства подводится все, что церковнику угодно осуждать в поведении человека. Так заповедь вообще лишается всякого смысла.

В главе книги Исход, которая следует за десятью заповедями, указывается ряд случаев, когда убийство не только разрешается, но и просто предписывается как обязательное. Именно здесь содержатся знаменитые предписания: «...отдай душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб» (Исход 21—23—25). «Кто ударит человека так, что он умрет, да будет предан смерти» (12). Если вол забодает человека и если притом «вол бодлив был и вчера и третьего дня, и хозяин его был извещен о сем, не стерего, а он убил мужчину или женщину, то... хозяина его предать смерти» (29). «Если кто с намерением умертвит ближнего коварно, то и от жертвенника моего бер его на смерть» (14). Смерти должен быть предан тот, кто «украдет человека и продаст его, или найдется он в руках у него» (16). За родителей вообще очень легко подвергнуться смертной казни. Полагается предать его не только того, кто ударит кого-либо из них, но и «кто злословит отца своего, или свою мать» (15, 17).

Многообразны те случаи, по поводу которых Ветхий завет предписывает предать человека смертной казни: за обнаружившуюся недевственность новобрачной, за нарушение субботнего отдыха, за нарушение любого запрета божьего или насильственного. Все это, однако, относится лишь к своим, к «ближнему». Да вообще какое бы то ни было регулирование дозволенности или недопустимости убийства относится лишь к единоверцам и единоплеменникам. Люди, принадлежащие к другим народам, даже не рассматриваются как объекты какой бы то ни было регламентации в этом отношении: Ветхий завет считает их индивидуальное или массовое убийство возможным, а в ряд случаев и необходимым. Линия поведения в отношении иноплеменников предписывается Ветхим заветом в большинстве случаев вполне определенная: истреблять!

По дороге из Египта в Ханаан, как рассказывает Библия, израильтяне должны были проходить чере

территории, населенные искони жившими там народами, в некоторых случаях оседлыми земледельцами высокого по тому времени уровня культуры. Они далеко не всегда были склонны беспрепятственно пропускать через свои владения буйные орды кочевников, привыкшие к грабежу и насилию. Когда сила данного народа внушала израильтянам достаточное почтение, они находили другую дорогу; так было в случае с Едомом. А когда народ, сопротивлявшийся вторжению, выглядел менее сильным, орда шла напролом и, если побеждала, то... Впрочем, предоставим слово Библии.

Когда был побежден царь васанский Ог, то «поразили они (израильтяне.— *И. К.*) и сынов его и весь народ его, так что ни одного не осталось, и овладели землею его» (Числа, 30 : 35). Это стало правилом. Народ, с которым он был в состоянии справиться, Израиль поголовно истреблял, притом не по собственной инициативе, а по требованию бога Яхве. Довольно ярко выглядит в этом отношении история войны с мадианитянами.

Они провинились в том, что соблазняли израильтян поклоняться богу Ваал-Фегору и тем изменять Яхве. Помимо того, мадиамские женщины оказались такими привлекательными, что многие израильтяне были не в состоянии устоять перед их чарами и грешили с ними, причем главный их грех состоял все же в том, что они вместе с ними поклонялись пресловутому Ваал-Фегору. Тогда по требованию Яхве израильтяне пошли войной на мадианитян и победили их. «И убили всех мужеского пола... А жен мадиамских и детей их сыны израилены взяли в плен, и весь скот их, и все стада их и все имение их взяли в добычу» (Числа, 31 : 7—9). Но когда узнал о сделанном Моисей, он был недоволен: «И прогневался Моисей на военачальников, тысяченачальников и стона начальников, пришедших с войны» (14). Что же, он оказался гуманней, чем возглавляемый им народ, и разгневался на него за учиненную им массовую резню?

Нет, наоборот, он счел расправу недостаточно радикальной. «И сказал им Моисей: [для чего] вы оставили в живых всех женщин?.. Убейте всех детей мужеского пола, и всех женщин, познавших мужа на мужеском ложе, убейте; а всех детей женского пола, ко-

торые не познали мужского ложа, оставьте в живых для себя» (15—17). По библейскому сообщению, это приказание было неукоснительно выполнено.

Таков был тот самый учитель и вождь израильтян Моисей, который характеризуется в Библии, как «кротчайший из всех людей» (Числа, 12:3). Представляет некоторый интерес в этой связи та аттестация, которую дают клерикальные историки Моисею как нравственной личности. Вот, например, что пишет о нем автор двенадцатитомной «Истории евреев» Г Грец: «Кроткий характер, самоотверженная душа и ясный пророческий взор сделали его орудием божественного промысла. Умирая, он мог бы сказать, что он во всю свою жизнь никого не обидел и никому не причинил зла»¹. Что же, не причинил он зла и тем «детям мужского пола и всем женщинам, познавшим мужа на мужском ложе», которых приказал убить неизвестно за что? Может быть, автор хотел сказать, что Моисей никогда не причинял зла израильтянам? Но за несколько страниц до приведенной нами цитаты он же сообщает: «спустившись в стан израильский и увидев народ свой пляшущим вокруг золотого тельца, Моисей пришел в страшный гнев и приказал оставшимся ему верными левитам убить несколько тысяч идолопоклонников. Он знал, что только такими экзекуциями и можно отучить израильтян от идолопоклонства»².

В дальнейшем, сообщает Библия, евреи во главе с Моисеем добрались до реки Иордан. По ту ее сторону, на западе, лежала та самая страна обетованная, которую бог Яхве принес в дар своему народу, — ее надо было завоевать. Возглавивший завоевателей после смерти Моисея Иисус Навин был не менее его богобоязнен и угоден богу и действовал теми же методами, что и его предшественник. Вот впереди город-крепость Иерихон. После того, как всякими чудодейственными средствами она была взята, все было разыграно как по сценарию: «предали заклятию все, что в городе, и мужей и жен, и молодых и старых, и волов, и овец, и ослов, [все] истребили мечом» (Навина,

¹ Грец Г История евреев с древнейших времен до настоящего. Одесса, 1906, т. 1, с. 81—82,

² Там же, с. 73—74.

6:20). Исключение было сделано только для проститутки Раав и ее родни в воздаяние за ее заслуги по укрытию шпионов. Действовал девиз «Истребляй все дышащее!». Дальнейшая история завоевания Ханаана представляет собой рассказ о реализации этого девиза в разных вариантах, мало чем различающихся.

Взят был город Гай. Тут же были истреблены все до единого его жители. Фигурально об этом сказано так: Иисус Навин «не опускал руки своей, которую простер с копьем, доколе не предал закланию всех жителей Гая», в результате чего «падших в тот день мужей и жен, всех жителей Гая, было двенадцать тысяч» (Навина, 8:26, 25).

Все это делалось не в нарушение повелений Яхве, а во исполнение их. Нарушение этих повелений отмечается в противоположном направлении: неоднократно израильтяне вызывали на себя гнев Яхве тем, что недостаточно скрупулезно выполняли его приказание о поголовном истреблении соответствующих контингентов населения.

Царь Саул нарушил повеление Яхве тем, что, истребив всех амаликитян, оставил в живых их царя Агага. Это привело бога в ярость, и он сказал своему пророку Самуилу: «Жалею, что поставил я Саула царем» (I Царств, 15:11). Пророк собственноручно исправил проступок царя: «разрубил Самуил Агага пред господом в Галгале» (33).

Преемник Саула на царском троне Давид характеризуется самодержцем очень кротким. Псалом в древнеславянской Библии гласит: «Помяни, боже, царя Давида и всю кротость его» (Псалтирь, 131:1). Но Библия рассказывает о нем следующее: «И выходил Давид с людьми своими и нападал на гессурян и гирзеян и амаликитян, которые издавна населяли эту страну... и не оставлял в живых ни мужчины, ни женщины, и забирал овец, и волов... и верблюдов, и одежду» (I Царств, 27:8—9). Был к тому же царь Давид человеком изобретательным: он истреблял людей не просто, а с выдумкой, с фокусами. Взяв, например, город Равву, «народ, бывший в нем, он вывел и положил их под пилы, под железные молотилки, под железные топоры, и бросил их в обжигательные печи. Так он поступил со всеми городами аммонитскими» (II Царств, 12:31). Это, кстати сказать,

тот самый Давид, которому приписывается сочинение сладкогласных и богобоязненных псалмов.

Некоторые апологеты Библии и ее этики отмечают, что нравы, описанные в Ветхом завете, не представляют собой чего-то исключительного в общественном быту того времени, когда они были зафиксированы в Библии, так-де было и у других народов, и израильтяне не были исключением из общего правила. Это, конечно, верно. Но ведь предполагается, что в Библии зафиксированы не просто нравы людей, а предписания бога Яхве. Именно он приказал истреблять все дышащее в захватываемых городах и странах, и такое предписание следует трактовать как прямое воплощение религиозной морали, притом не только иудейской, но и христианской, поскольку христианство тоже рассматривает Ветхий завет как свою священную книгу.

В труде дореволюционного богослова А. П. Лопухина библейская мораль человекоистребления оправдывается рассуждениями, противоречивость и, прямо сказать, странность которых бросается в глаза. Богослов напоминает, что израильтянам было повелено богом «не оставлять в живых ни одной души». Он утверждает, что «Иисус Навин буквально исполнял это общее повеление», и «не только в Иерихоне, но и по всей Палестине, где только проходило воинство израильское». Впрочем, тут же говорится, что «едва ли можно понимать эти выражения (о поголовном истреблении.— *И. К.*) в буквальном смысле, так как известно, что в земле обетованной и впоследствии жило много ханаанеян»¹. Главное, однако, не в том, действительно ли удалось Иисусу Навину истребить всех ханаанеян. Важно другое: всемилостивый, милосердный и абсолютно справедливый бог приказывал поголовно истреблять массы ни в чем не повинных людей.

Это обстоятельство представляется конфузным даже богослову. Он говорит о «странном противоречии», в котором, «по мнению некоторых» (!), находятся приведенные библейские наставления и факты их исполнения с тем человеколюбием, которое всюду проповедуется в Библии, и даже с естественным чувством сострадания. Упомянутые «некоторые», которые почему-то не усматривают человеколюбия и сострада-

¹ Лопухин А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий завет, т. 1, с. 876.

ния в массовом убийстве невинных людей, должны выслушать авторитетное разъяснение православного богослова, ставящее все на свои места.

Оказывается, израильтяне виноваты не в том, что они истребляли жителей Ханаана, а в том, что делали это недостаточно последовательно, именно этим они провинились перед своим богом. «Остается несомненным тот факт, что истребление всего народа действительно имелось в виду при вступлении израильтян в обетованную землю и что недостаточно строгое выполнение этого повеления оказалось в высшей степени неблагоприятным и пагубным для них». В чем была эта пагубность? В том, что оставшиеся в живых ханаанеяне в дальнейшем соблазняли израильтян к отпадению от их бога Яхве. «Частые и глубокие отпадения в идолопоклонство в течение всей последующей жизни вполне доказали, как велика была для них опасность, для отвращения которой и дано было им повеление истребить ханаанеян»¹. Израильтяне не считали своего Яхве всемогущим, но православный богослов ведь считает его таковым! И всемогущий бог оказывается не в силах заставить не то что все человечество, а лишь избранный им народ, то есть, надо полагать, цвет человечества, оставаться верным ему, всемогущему богу... И единственное средство, которое остается применить ему, милосердному и безгранично любящему людей, заключается в том, чтобы их, этих любимых, поголовно беспощадно убивать. Какой смысл можно обнаружить в бессмыслице?!

Дальше, однако, А. П. Лопухин пытается стать на более здравую и даже историческую позицию: «При суждении об этих событиях не нужно затем упускать из виду и обычаев того отдаленного времени, потому что тот образ совершения божественного суда над ханаанеянами, который мог показаться жестоким в наше время, был только выражением обычного военного права в древности. Избить всех мужчин или даже все население завоеванного города было обычным правилом войны в то время». Если это и верно в историческом плане, то для религий, которые рассматривают Библию как произведение, вдохновленное самим богом, «обычное военное право древности», ка-

¹ Лопухин А. П. Библейская история при свете новейших исследований и открытий. Ветхий завет, т. 1, с. 877.

залось бы, мало подходит в качестве нормы поведения, диктуемой людям всесовершенным существом, не ограниченным никакими нормами историчности, тем более если эти нормы, как мягко выразился богослов, «могут показаться жестокими в наше время», а на самом деле должны быть безоговорочно признаны бесчеловечно жестокими.

Представляет интерес в этой связи блестящий рассказ русского писателя Леонида Андреева «Правила добра»¹. По существу, это фантастический рассказ, но его смысл глубок и реалистичен. Он проливает яркий свет на суть библейского запрещения убийства.

Некий дьявол по прозванию Носач решил стать на путь добродетели и явился к старенькому католическому попу за наставлениями, как ему жить, чтобы творить добро, а не зло. Простодушный старик рьяно взялся за духовное руководство раскаявшимся дьяволом на новой стезе его жизненной деятельности. То-го, в частности, интересовал вопрос об отношении к убийству. Заповедь, запрещающую убийство, он хорошо знал, и она не вызывала у него особых недоумений. Но однажды священник сказал Носачу: «...А я тебя сегодня как раз порадовать пришел: нынче одного еретика жечь будут, так пойдем с тобою, посмотрим, повеселимся.

«Сказано: не убий», — мрачно подумал черт, глядя на улыбающегося попика, но вслух ничего не сказал...

Еретика долго жгли, и народ радовался. Приятно было и черту: немного напоминало ад; но вдруг вспомнилась муха, которую он не смел тронуть, и сразу затрещали в голове противоречия. Взглянул с тоскою на попика: тот покачивается от слабости, от волнения бледен, дрожат старческие руки, на голубеньких глазах слезы, а весь лик радостен и светится неземным светом. Жгли в аду и черти, но не было же святости в их лице! Ничего не может понять обезумевший дьявол. А попик-то радуется, даже светится весь. И от волнения, как только домой пришли, в постель слег, ослабел очень от радости. Не выдержал черт и, накупившись, вступил в диспут:

— Хотел бы я знать, чему вы радуетесь, святой отец?

¹ Андреев Л. Повести и рассказы. М., 1957, с. 473—497.

— А как же? Еретичка сожгли! — ответил попик тихо и умильно.

— Так ведь сказано же: не убий! А вы человека убили и радуетесь.

— Никто его не убивал, что ты, миленький!

— Да ведь сожгли же его или нет?

— Слава богу, сожгли, сожгли, миленький!

Даже глаза закрыл от умиления и лежит себе, такой беленький, чистенький, невинный как младенец».

Носач изучил большое количество всякой духовной литературы и, «подведя последние итоги», увидел, что, «когда надо — не убий; а когда надо — убий»... И все это можно найти в той же Библии!

Не кради, не пожелай, не прелюбодействуй!

Здесь тоже поражает тот факт, что, по Библии, бог во всем своем духовном руководстве народом Израиля совершенно не считается с этими заповедями, как будто их не существует.

Собираются евреи уходить из Египта. Бог наставляет их: «Когда пойдете, то пойдете не с пустыми руками: каждая женщина выпросит у соседки своей и у живущей в доме ее вещей серебряных и вещей золотых, и одежд, и вы нарядите ими и сыновей ваших и дочерей ваших, и оберете египтян» (Исход, 3: 21—22). Не просто просить вы должны у египтян, а обмануть их, сказав, что собираетесь выходить в пустыню на несколько дней, чтобы совершить служение своему богу, после чего вернетесь и все взятые вещи отдадите. Так и было сделано по божьему наставлению. «И сделали сыны израилены по слову Моисея и просили у египтян вещей серебряных и вещей золотых и одежд. Господь же дал милость народу в глазах египтян: и они давали ему, и обобрал он египтян» (12: 35—36). А как насчет «не кради»?

Еще более пикантно выглядит эта заповедь в свете ветхозаветных повествований о том, как народ Израиля завоевывал Ханаан.

Бог Яхве обещал ему («обетовал») эту страну. Праотцу Аврааму было сказано: «Дам тебе и потомкам твоим... всю землю Ханаанскую во владение вечное». И во многих местах Ветхого завета повторяется заявление бога Яхве о том, что землю Ханаанскую он

отдает потомкам Авраама. И не просто землю, а и все, что на этой земле. Города, построенные народами, живущими на ней, должны отойти в собственность Израиля. Уже позже, выполнив свое обещание, бог напоминал израильтянам: «И дал я вам землю, над которою ты не трудился, и города, которых вы не строили, и вы живете в них; из виноградных и масличных садов, которых вы не насаждали, вы едите *плоды*» (Навина, 24: 13). Говорится это отнюдь не в укор, а, наоборот, в похвальбу, притом самому себе в похвальбу, и говорит это не кто иной, как бог Яхве. Самый элементарный грабеж превращается таким учением в высокоморальный акт, одобренный и рекомендованный богом.

Бог инструктировал израильских военачальников относительно того, как им нужно будет вести себя в отношении мирного населения тех стран, которые предстоит завоевывать. «Когда подойдешь к городу, чтобы завоевать его, предложи ему мир. Если он согласится на мир с тобою и отворит тебе ворота, то весь народ, который найдется в нем, будет платить тебе дань и служить тебе». Мало того, что это мирное и миролюбивое население предполагается систематически грабить, взимая с него ни за что ни про что дань, его надо просто обратить в рабство, с тем чтобы оно «служило тебе». Ну, а если оно этого не захочет и будет сопротивляться? На этот случай дается очень простое указание: «...осади его (город.— *И. К.*) и, когда господь, бог твой, предаст его в руки твои, порази в нем весь мужской пол острием меча». Относительно женщин и детей следует более гуманное наставление: их следует оставлять в живых, как, впрочем, и скот. Подоплека этой «гуманности» раскрывается тут же: «жен и детей, и скот, и все, что в городе, всю добычу его возьми себе, и пользуйся добычей врагов твоих...» Расчет ясный и хозяйственно обоснованный: добыча, собственность, скот, рабы в лице женщин и детей...

Вспомним еще раз: «Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего». Но в отношении других народов бог рекомендует израильтянам не только желать их имущества, а просто грабить их с применением всех

мыслимых мер принуждения вплоть до истребления. Так что же делать — «не желать» или отбирать под страхом смерти? Впрочем, у благочестивых толкователей Библии здесь все же имеется лазейка, с помощью которой это противоречие вроде бы улаживается.

Сказано: не желай того, что принадлежит ближнему, но кто же этот ближний? По смыслу всех тех мест Ветхого завета, где упоминается это слово, под ближним следует понимать не всякого человека, а только того, кто принадлежит к народу Израиля. Если принять такое толкование, то противоречие между запрещением посягательств на чужую собственность и всемерным поощрением всяческого грабежа легко устраняется: не кради у своего, не пожелай имущества своего, а у иноплеменика можно и даже нужно отбирать все, что тебе захочется. Нельзя сказать, что такая трактовка понятия ближнего делает этические идеалы Ветхого завета особо привлекательными в глазах современного прогрессивного человека, ибо они оказываются основанными на ярко выраженном шовинизме и национализме.

В заповеди, начинающейся словами «не желай», обращает на себя внимание та ее часть, которая касается «жены ближнего своего» и «рабы его». В качестве объекта собственности женщина, будь то раба или жена, ставится на одну позицию с ослом, волком и любым другим имуществом.

Анализируя заповедь «не прелюбодействуй!», мы сталкиваемся с теми же трудностями, которые возникали и в отношении предыдущих заповедей: расплывчатость и неопределенность ее смысла.

В старой русской церковной литературе различались два понятия: блуд и прелюбодеяние. Первое должно было, очевидно, обозначать развратное поведение в широком смысле этого слова, второе — супружескую измену. Но смысл и того, и другого варианта сексуально-греховного поведения может стать ясным только при условии установления норм правильной, негреховной жизни. В частности, должно быть выяснено, что следует понимать под браком и семьей. Из текста Библии и из многочисленных повествований ее, связанных с семейным бытом людей, ясно, что семья того времени по своему характеру и по своей структуре отличалась от современной семьи.

Подавляющее большинство ветхозаветных патриархов никак не довольствуется одной женой. Правда, во многих случаях сама жена способствует тому, чтобы ее муж вступил в сожительство еще с какой-нибудь женщиной, а то и с несколькими; как правило, в этих случаях в роли таких «дополнительных» женщин выступают рабыни.

Жена Авраама Сарра была долгое время бездетна. И чтобы в семье появились дети, она предоставила своему мужу для сожительства рабыню Агарь, которая действительно родила от Авраама сына Измаила. Когда Сарра умерла, Авраам женился на Хеттуре, родившей ему шесть сыновей. Но помимо жены у него было неизвестное количество наложниц; о них говорится мимоходом, как о чем-то, само собой разумеющемся (Бытие, 25: 6). Так брак дополнялся еще институтом наложниц, чаще всего из рабынь. При этом трудно установить определенные черты различия в правах и обязанностях между женой и наложницей. Таков был исторически сложившийся семейный быт того времени, он нашел свое отражение и в ветхозаветных книгах.

Это были исторически закономерные условия жизни, которые мы исследуем и описываем, причем никому не приходит в голову рекомендовать сегодня нормы сексуального поведения и семейного быта трехтысячелетней давности. А если рассматривать Библию как «книгу книг» и руководство к жизни, то следует ли из этого, что современный иудей и христианин должны руководствоваться ею как образцом в своей семейной жизни?

Напомним некоторые образцы сексуального поведения в Ветхом завете. Когда праотец Иаков обнаружил, что Лаван подсунул ему в темноте не ту невесту, он оставил ее за собой, а потом взял и другую. Обе преподнесли ему по рабыне, и оказалось у него, таким образом, две жены и две наложницы. Супружеские отношения регулировались женами Рахилью и Лией по взаимному соглашению, причем в некоторых случаях это право просто продавалось, например, за кучку мандрагоровых плодов (Бытие, 30: 14—16).

У царя Давида, по Ветхому завету, было около двух десятков жен и неизвестное количество наложниц. Астрономическое число жен и наложниц припи-

сывается царю Соломону — 700 жен и 300 наложниц (III Царств, 11: 3). Бог Яхве не одобрял Соломона, но не за его не знающее меры женолюбие, а за то, что среди его жен и наложниц было много «идолопоклонниц», которые склоняли и самого царя к пагубному служению иным богам. Сын Соломона Ровоам, царь Иуден, имел несколько меньшие аппетиты, чем отец, но тоже достаточно внушительные: у него было 18 жен и 60 наложниц (II Паралипоменон, 11: 21). Яхве относился к нему вполне благосклонно до тех пор, пока царь не стал грешить в другом — «оставил закон господень» (12: 1).

Сказано: не прелюбодействуй! А можно ли считать прелюбодеянием сожителство с наложницей? Конечно нет, за исключением тех случаев, когда таковое деяние совершается с чужой рабыней, ибо в этом случае нарушается право частной собственности на женщину. То же относится и к сожителству с чужой женой: это — прелюбодеяние, поскольку присваивается собственность мужа.

Право собственности здесь настолько непререкаемо, что наши благочестивые патриархи не видят ничего зазорного в том, чтобы торговать своими женами, да и библейские авторы их за это не осуждают. Рассказываются, например, две одинаковые истории, относящиеся к Аврааму и сыну его Исааку. Чтобы не мешать Авимелеху, царю Герарскому, сожителствовать с женой праотца Авраама Саррой, этот праведнейший из праведных патриарх выдавал ее за свою сестру, и только вмешательство Яхве предотвратило сожителство Авимелеха с Саррой. То же, и с тем же Авимелехом, учинил и Исаак, выдав за сестру жену свою Ревекку.

Никакого прелюбодеяния в этом Библия не усматривает. И лишь изредка подвергаются ее осуждению те праведники, которые позволяют себе уж очень выдающиеся деяния на поприще разврата. Показательна в этом отношении история того, что учинил царь Давид с женой его наемного воина хеттеянина Урии.

Царь соблазнился красотой Вирсавии, когда увидел ее с крыши своего дворца купающейся. Он немедленно послал за ней и сделал своей любовницей. Муж ее в это время находился на войне. Когда стало из-

вестно, что Вирсавия беременна, Давид послал за ее мужем и, продержав его несколько дней при дворе, отослал обратно на фронт с письменным приказанием командующему Иоаву: «Поставьте Урию там, где *будет* самое сильное сражение, и отступите от него, чтобы он был поражен и умер» (II Царств, 11: 15). Так и было сделано, Урия погиб, а Давид присоединил Вирсавию к числу своих жен.

Надо сказать, что Библия не одобряет это злодеяние благочестивого царя и утверждает, что «дело, которое сделал Давид», явилось «злом в очах господа» (II Царств, 11: 27). Больше того, пришел к царю пророк божий Нафан и, рассказав ему притчу о бедняке, у которого богач отобрал единственную овечку, выразил ему божие негодование по поводу поступка с Вирсавией и Урией, пригрозив страшными карами за это преступление. Но Давид легко отделался. Он сказал Нафану: «Согрешил я пред господом». Этого было достаточно, и в ответ он услышал: «И господь снял с тебя грех твой; ты не умрешь; но как ты этим делом подал повод врагам господа хулить его, то умрет родившийся у тебя сын» (12: 13—14). А так как у Давида и без этого было уже много детей, да и потом их еще немало появилось (в их числе — знаменитый впоследствии Соломон), то кара за прелюбодеяние, отягощенное предательским убийством, оказалась не такой уж страшной. Соответственно и сам грех представляется не очень серьезным.

Для характеристики библейских представлений о прелюбодеянии представляет интерес эпизод, в котором участвуют родоначальник главного из колен еврейских Иуда и его сноха Фамарь.

Овдовевшая Фамарь была в обиде на своего свекра за то, что он не женил на ней одного из братьев ее покойного мужа, и решила отомстить ему. Она переделалась так, чтобы ее нельзя было узнать, и села на дороге, где Иуда должен был проходить. Он принял ее за блудницу и воспользовался ее услугами. Она же сумела выманить у него в залог за будущую оплату перстень и другие вещи. Потом оказалось, что она беременна. Ее соседи донесли Иуде, что его сноха «впала в блуд, и вот, она беременна от блуда». Праведник реагировал на это сообщение вполне «благочестиво», он приказал: «Выведите ее, и пусть она бу-

дет сожжена». Только тогда, когда она предъявила оставленные ей в залог вещи Иуды, чем сделала очевидным участие свекра в своем блудном поведении, он признал ее правоту. (Бытие, 38: 14—26). Обращает на себя внимание поведение самого праведника — одного из «патриархов». Он ни минуты не колеблется вступить в связь с блудницей. И опять-таки без колебаний отдает распоряжение о сожжении заживо своей снохи за блудный грех, отменив, правда, этот приговор, как только устанавливает свою причастность к акту блуда. Но себя он нисколько не осуждает, да и у автора повествования не находится ни одного слова упрека в адрес Иуды.

Очень уж гибки ветхозаветные представления о том, что подходит под заповедь, запрещающую прелюбодеяние. Настолько гибки, что переходят в прямую беспринципность. И уж во всяком случае для современного человека они так же не могут служить мерилom нравственного поведения, как и заповедь, запрещающая убийство, тут же иллюстрируемая фактами и предписаниями, рекомендующими и рекламирующими убийство в самых широких массовых масштабах.

Этика Нагорной проповеди

Христианство дополнило этику Ветхого завета и в какой-то мере заменило ряд ее элементов этическими поучениями Нового завета. Они выражены в основном в приписываемой евангелиями Иисусу Христу так называемой Нагорной проповеди. Свое название она получила оттого, что, по Евангелию от Матфея, Иисус произносит ее с горы.

Выше мы уже в другой связи говорили, что в Нагорной проповеди Иисус Христос по ряду пунктов противопоставляет свои моральные наставления тем, которые даны в «законе», то есть в Ветхом завете. Такое противопоставление относится, по существу, чуть ли не к большинству из десяти заповедей.

Вначале идет провозглашение девяти так называемых заповедей блаженства. «Блаженны нищие духом», «блаженны плачущие», «алчущие и жаждущие правды», «кроткие», «милостивые», «чистые сердцем», «миротворцы», «изгнанные за правду», те, кого будут

«поносить... и гнать и всячески несправедливо злословить...» (Матф., 5: 3—11) ¹.

Заповеди блаженства могут считаться своеобразно выраженными этическими предписаниями. В соответствии с ними человеку рекомендуется быть кротким, смиренным, милостивым, поборником правды, миротворцем, не умствующим и, может быть, даже не умным, а духовно нищим. В сравнении с Ветхим заветом здесь веет другим этическим духом, который отчетливо выражен и в остальных текстах Нагорной проповеди.

Предписываются моральные нормы нового типа «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас... Ударившему тебя по щеке подставь и другую, и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними... Будьте милосерды, как и отец ваш милосерд.

Не судите, и не будете судимы» (Лука, 6: 27—32, 36—37). Отменяется ли этим новым моральным кодексом этическое предписание Декалога? И как насчет «око за око, ушиб за ушиб...»?

Во всей огромной литературе по нравственному богословию найти членораздельный ответ на этот вопрос невозможно. Между тем Л. Н. Толстой и близкие к нему по духу люди заявляют, что Нагорной проповедью ветхозаветная мораль в целом отменена, за исключением заповедей, запрещающих убийство, прелюбодеяние и клятву (по Толстому, даже не ложную клятву, а клятву вообще, в частности присягу). Что же касается основной массы христианских богословов, пытающихся найти возможности «гармонизации» морали обоих заветов, то они попадают здесь, по существу, в безвыходное положение.

Несовместимость Нагорной проповеди с ветхозаветной моралью совершенно очевидна. Чтобы опровергнуть это, надо демонстрировать чудеса софистики. Но еще трудней приходится апологетам христианства

¹ Мы приводим заповеди блаженств по Евангелию от Матфея; с некоторыми вариантами они даны и в Евангелии от Луки (6).

когда моральные предписания Нового завета сопоставляются с реальной человеческой историей и с деятельностью христиан и христианских церковников на протяжении этой истории.

Кто из последователей Христа когда-нибудь подставлял другую щеку, когда его ударяли по одной? Делали ли это христианнейшие из светских властителей — царей, королей, императоров, полководцев, феодалов-крепостников, делали ли так церковные владыки, будь то папы или архиепископы, игумены монастырей, церковно-инквизиционные судьи? Чаше всего они сами старались наносить первый удар, и если на него следовал ответ, то завязывалась ожесточенная борьба. Никому и в голову не приходило руководствоваться христовым предписанием.

В Евангелии от Матфея это предписание дано в связи с формулой более широкого значения: «Не противься злу» (5: 39). Таким образом, людям преподано наставление, по которому не следует вообще противиться никакому злу. При буквальном толковании этой формулы она означает отказ от сопротивления не только насильственными, но и всякими другими средствами, в том числе, например, увещанием и проповедью. Видимо, все же имеется в виду отказ лишь от насильственного сопротивления — не противься злу злом же, то есть насилием. И поставленный нами выше вопрос — почему в общественной практике христиан не нашел своего воплощения принцип непротивления злу? — должен быть расширен: почему люди, считающие себя христианами, в течение двух тысячелетий систематически применяют насилие, не обращая ни малейшего внимания на его запрещение Иисусом Христом?

Немецкий католический богослов О. Хагемейер недавно выступил со статьей под интригующим заглавием: «Если тебя кто-нибудь ударит по твоей правой щеке...» Статья имеет подзаголовок: «Примеры современной интерпретации Нагорной проповеди». Автор попытался собрать материал о попытках современных теологов каким-то образом объяснить причины несомненного краха этики непротивления.

Он констатирует: «За две тысячи лет с того времени, когда сделано было это предписание, теологи не могут достигнуть единства в интерпретации и реа-

лизации его»¹. Были попытки (приводятся соответствующие цитаты) изображать дело так, будто нормы Нагорной проповеди к обществу в целом не относятся. В частности, «многие считали, что предписания Нагорной проповеди относились только к ученикам Иисуса, а не к народу»². В том же роде и толкование, по которому предписания о непротивлении относятся не ко всем областям жизни, а только к «некоторым частным сферам». Есть и объяснение, по которому Нагорная проповедь составляет некую «интеримную» (временную) этику, относящуюся к будущему времени. Приводится и такое казуистическое решение: проповедуя людям явно невыполнимые предписания Нагорной проповеди, Христос хотел показать им их неспособность к выполнению требований царства небесного и этим побудить к раскаянию. Все это Хагемейер опровергает простым анализом текста Нагорной проповеди и именует эти толкования «решениями, вызывающими смущение». В поисках более серьезных истолкований он обращается к писаниям известного бразильского епископа Эльдера Камары, к папским энцикликам, к высказываниям на этот счет идеологов «теологии освобождения» и «теологии надежды», но нигде не находит удовлетворительного решения.

Общей для всех этих концепций тенденцией является признание предпочтительности ненасилия с тем, однако, что оставляется место и для возможных неосуждаемых насильственных форм сопротивления злу. Э. Камара пишет: «Мы, христиане, на стороне ненасилия, что ни в коем случае не является показателем слабости и пассивности. Ненасилие означает большую веру во власть истины, справедливости и любви, чем во власть войны, убийства и ненависти»³. Энциклика Пия XI «Фирмиссимам Констанциам» («Могущественнейшему Констанцию», 1937 г.) признает, что в том или ином обществе «ситуация может оказаться настолько несправедливой и противоречащей основным человеческим правам, что применение физического насилия против нее будет справедливым»⁴. А в «Популо-

¹ *Traditio — Krisis — Renovatio aus theologischer Sicht*. Marburg, 1976, S. 10.

² *Ibid.*, S. 11.

³ *Traditio — Krisis — Renovatio aus theologischer Sicht*, S. 13.

⁴ *Ibid.*, S. 17.

рум Прогрессио» («Прогресс народов», 1967 г.) Павел VI признал даже право на революционное насилие «в случае явного и длительного насилия, тяжело нарушающего право и сильно вредящего благу общества»¹. В общем, получается, что хоть ненасилие и лучше, но без насилия все-таки обойтись невозможно, поэтому самое целесообразное — вообще уйти подальше от этого вопроса. По мнению католического теолога К. Раннера, его не могут решать теологические инстанции, это — дело «христианской совести» и «практического разума»². Сложность вопроса усугубляется еще тем, по мнению теологов, что трудно или даже невозможно в каждом случае найти границу между «злым» насилием и «добрым». «Мы даже не в состоянии, — пишет Хагемейер, — однозначно взаимно отделять и противопоставлять понятия насилия и ненасилия, поскольку мы не знаем, как без сомнений различать хорошее и злое насилие, справедливое и несправедливое»³. Практический вывод из всего этого следует довольно бессодержательный и совершенно непохожий на те категорические предписания, которые содержатся в Нагорной проповеди. Он формулируется цитатой из книги австрийского теолога Л. Лазерра: надо «избирать методы, которые содержат в себе меньше насилия, и вести борьбу за то, чтобы в дальнейшем уменьшить насилие»⁴.

Моральные нормы Нагорной проповеди превращаются, таким образом, в нечто недейственное и фактически никому не нужное. Впрочем, их недейственность совершенно очевидна, а что касается «нужности», то по этому вопросу теологи и теоретики христианской этики не стесняются высказываться вполне откровенно. Вот что писал в свое время русский философ-идеалист С. Франк: «Ввиду солидарной и моральной ответственности за зло, господствующее в мире, и невозможности полного его уничтожения и установления абсолютной святости земной жизни мерилom правильности или совершенства поведения в отношении жизни в мире является не чистота или безгрешность действия, а только его необходимость для наиболее эф-

¹ *Traditio — Krisis — Renovatio aus theologischer Sicht*, S. 18.

² *Ibidem*.

³ *Ibid.*, S. 17.

⁴ *Lazerre L. Revolution ohne Gewalt*. Wien, 1968, S. 69.

фективного ограждения мира от зла»¹. Иначе говоря, в борьбе со злом допустимы и «нечистые» и греховные действия, лишь бы они были эффективны. Вспомнишь по этому поводу обобщение христианской морали, сделанное андреевским чертом Носачем: когда надо — так, а когда надо — эдак...

С полной ясностью высказывается по этому вопросу американский богослов И. Хоулден. «Наша современная христианская этика,— пишет он,— практически значительно более автономна и более способна согласовываться (если не иметь в виду простую апелляцию к писанию) с основами социального и индивидуального использования, чем этика Нового завета. Ее воплощенные ценности уважаются в Новом завете, но их истолкование различно»². В общем, после ряда довольно темных и путаных рассуждений делается туманный вывод, по которому в «нашей современной христианской этике» речь может идти не о прямом, а о некоем косвенном применении новозаветных норм. Иначе говоря, мало ли что написано в Нагорной проповеди, мы должны жить так, как это диктуется нашими интересами. Непонятно только, почему такие установки должны называться христианскими, да и причем тут этика?

Почти сто лет тому назад с такими взглядами боролся Л. Н. Толстой. Он формулировал их так: «Христов идеал недостижим, поэтому не может служить нам руководством в жизни; о нем можно говорить, мечтать, но для жизни он неприложим». Толстой решительно опровергает эту установку. «Неверно,— утверждает он,— прежде всего то, чтобы идеал бесконечного совершенства не мог быть руководством в жизни и чтобы нужно было, глядя на него, или махнуть рукой, сказав, что он мне ненужен, так как я никогда не достигну его, или принизить идеал до тех ступеней, на которых хочется стоять моей слабости... Идеал совершенства, данный Христом, не есть мечта или предмет риторических проповедей, а есть самое необходимое, всем доступное руководство нравственной жизни

¹ Франк С. Свет во тьме, или опыт христианской этики и социальной философии. Париж, 1949, с. 227.

² Houlden L. L. Ethics and New Testament. Harmondsworth, 1973, p. 24.

людей...»¹. Толстой говорит о том, что если бы жизнь не подтверждала учения Христа, то это учение не было бы истинно. Приходится констатировать факт: не подтверждала.

Существует ли библейская мораль?

Между деятелем христианско-демократической партии ФРГ католиком Н. Блюмом и израильским политиком И. Бургом происходил в 1979 г. спор по вопросу об ответственности нацистских преступников за совершенные ими в свое время преступления. Спор потом продолжался заочно. Бург прислал телеграмму, состоявшую из следующего: «Исход, 21:14». В этом месте Библии сказано: «Если кто с намерением умертвит ближнего коварно, то и от жертвенника моего бери его на смерть». Блюм ответил ему телеграммой же: «Притчи Соломона, 20:22». А там сказано: «Не говори: «я отплачу за зло»; предоставь господу, и он сохранит тебя»². И тот, и другой смогли найти в Библии и определенное правило поведения, и прямо противоположное ему контрправило. И так во всей Библии: на каждое запрещение есть разрешение, на каждое проклятие — благословение, и наоборот. Так где же библейская мораль?

Ее нет. Некоторые христианские богословы признают это открыто и без каких бы то ни было оговорок. Вот, например, что сказано в недавно изданном немецком католическом библейском словаре: «В священном писании нет этической системы или одной этики, но есть многие тексты этического содержания»³; «Христианская этика не может быть сконструирована из предписаний Ветхого завета»⁴. Но и из предписаний всей Библии она тоже не может быть сконструирована, тем более что Новый завет в основных нормах поведения противоречит Ветхому.

Апологеты иудаизма рекламируют его как религию этического монотеизма, а Ветхий завет как своего рода ее кодекс. Мы видели уже в одной из предшествовав-

¹ Толстой Л. Н. Собр. соч. В 20-ти т. М., 1964, т. 12, с. 222—223.

² Der Spiegel, 1979, № 16, S. 18.

³ Kleines Bibellexikon. Konstanz, 1976, S. 102.

⁴ Ibid., S. 102—103.

ших глав, что никакого монотеизма в подавляющем большинстве книг Ветхого завета нет и что только в последних по времени своего появления книгах наметилась тенденция развития в этом направлении. Что же касается этической характеристики содержания Ветхого завета, как и всей Библии в целом, то нам представляется вполне очевидным сделанный выше вывод: нет здесь мало-мальски выдержанного и единого морального кодекса.

Любопытную концепцию по этому вопросу мы находим у известного православного богослова протоиерея С. Н. Булгакова.

Мораль, утверждает он, можно почерпнуть только из религии, но сама религия «находится выше морали». В Библии, обосновывает Булгаков этот тезис, «бог, для целей религиозного строительства (?) или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие: жертвоприношение единственного сына, кровавое истребление целых народов, обман, воровство, этими примерами ведь полна ветхозаветная история... Библия, хотя и содержащая в себе закон, свободная от морализма и сентиментальности, и воля божия, когда она сталкивается с голосом *человеческой* нравственности, здесь открыто поставляется *выше* нравственности»¹. Отметим тот явственный оттенок иронии, с которым богослов говорит о «морализме и сентиментальности» как содержании этики. И самое важное — открыто признается, что в Ветхом завете бог даст людям наглядные образцы безусловно аморального поведения.

Всю историю человечества Булгаков делит на две эпохи в соответствии с временем появления двух частей Библии. Ветхий завет именуется им «периодом подзаконности», «который преодолевается (хотя и не отменяется) Новым заветом, царством благодати»². Для первого периода еще существуют какие-то обязательные моральные нормы, второй же от них свободен. И с удивительным цинизмом богослов изрекает: «Нравственность вообще не представляет собой вершины, абсолютной грани, она преодолима, ибо святость, хотя в себя и включает «делание заповедей», но

¹ Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917, с. 47.

² Там же.

сама находится уже «по ту сторону добра и зла»... человек должен быть способен подниматься и над моралью»¹. Так черным по белому и сказано: с момента, когда наступило царство благодати, то есть когда появился Новый завет, человек стал свободен от требований нравственности.

Но ведь и в Новом завете содержатся определенные требования, предъявляемые к поведению человека! Оказывается, эти требования можно без труда совместить со свободой от каких бы то ни было нравственных норм. Как это сделать, учит нас религиозный философ С. Франк. «Заветы Христовы,— говорит он,— суть не правила поведения, а начала, определяющие правильное внутреннее бытие человека»². И дальше: «Сущностная христианская мораль... вообще не касается действий, а определяет строй духовной жизни человека»³. Значит, вовсе не в действительности надо подставлять другую щеку, когда бьют по одной, а лишь «во внутреннем бытии». Во «внешнем же бытии» можно ничем не стесняться: «Человек в известных условиях может быть вынужден действовать с суровостью, доходящей до жестокости, он может быть вынужден в крайнем случае убить своего ближнего». Для государства признается вполне законным не только в юридическом, но и в этическом смысле убийство в любом масштабе при одном лишь условии: убивая другого человека («ближнего!»), нельзя «никогда и ни при каких условиях ненавидеть человека»⁴. Именно так, можно убить, но при этом надо любить свою жертву...

По существу, все эти разговоры нельзя не признать прямым издевательством и над этикой вообще, и над библейской этикой в частности. Но положение богословов, прибегающих к ним, понять можно. Ведь как-никак прошло две тысячи лет, как были провозглашены последние по времени нормы библейской морали, но жизнь систематически проходит мимо них. Уж лучше заявить, что и норм-то этих нет, чем согласиться с признанием факта их провала и, следовательно, неспо-

¹ Булгаков С. Свет невечерний, с. 47.

² Франк С. Свет во тьме, или опыт христианской этики и социальной философии, с. 236.

³ Там же, с. 241.

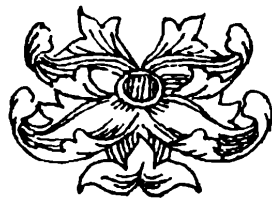
⁴ Там же, с. 242.

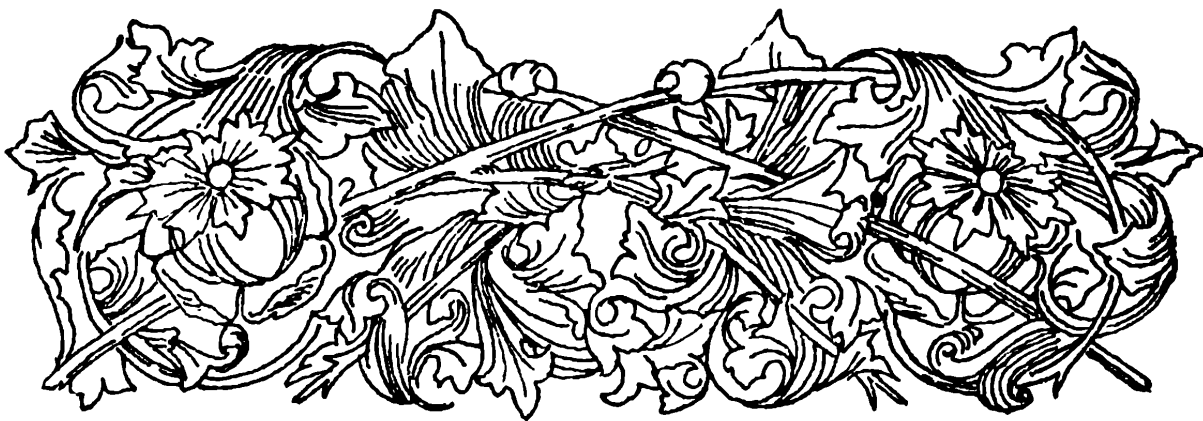
способности всемогущего бога внушить людям какие-то правила добра.

Этической системы в смысле морального кодекса в Библии действительно нет. Но само собой разумеется, это не признак ее силы или святости, как пытаются изображать Булгаков и подобные ему, а один из показателей того, что ее моральные нормы появлялись постепенно, «от случая к случаю», в связи с теми или иными событиями древней истории. И содержание их полностью определялось не какими-нибудь извечными божественными предначертаниями, а самой жизнью.

Отдельные разбросанные по всей Библии, взаимно несогласованные и часто противоречащие одно другому моральные предписания возникали в разное время, в различных исторических ситуациях, в разных социальных условиях. Именно в этом и заключается причина их разнохарактерности и противоречивости.

В Библии все этические установления, имевшие реальные жизненные корни, приобретали религиозную идеологическую форму. Религиозная этика, как и религия в целом, является фантастическим отражением действительности, тех моральных норм, которые складываются в действительной жизни. Это относится и к тем многообразным «заповедям», которые мы находим на страницах различных библейских книг.





VII. КАК РАЗГАДАТЬ СМЫСЛ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ?



ля приверженцев иудейской и христианской религий нет никаких сомнений в том, что Библия есть божественное откровение, сообщающее людям высочайшие истины о боге, мире и их самих.

Естественно, откровение должно открыть истину ясно и толково, последовательно и непротиворечиво. Иначе какое же оно откровение? Все, что сообщает оно, должно соответствовать действительности, а не противоречить ей, должно подтверждаться фактами действительности, а не опровергаться ими. Но люди давно заметили, что этим-то требованиям содержание библейских книг и не соответствует. Мы привели выше материал, который, как нам представляется, свидетельствует об этом достаточно убедительно. Перед религиозными идеологами стоит нелегкая задача объяснить это, сохранив в то же время за Библией репутацию и авторитет источника божественного откровения.

Аллегорический и другие невербальные методы экзегезы

Когда около двух тысяч лет назад евреи стали расселяться по территории Римской империи, там уже были распро-

странены философские учения Платона и Аристотеля, Эпикура и Лукреция Кара. В такой обстановке идеологи иудаизма стали прибегать к своеобразным методам «облагораживания» Ветхого завета, его «окультуривания». Как это можно было сделать с мифами об Адаме и Еве, с представлением о земном рае, легендой о всемирном потопе, образами бога и сатаны, мифами о чудесах и т. д.? Правда, и у других народов в то время бытовало много подобных мифов и других фантастических представлений. Но если широкие народные массы принимали этот духовный материал в его буквальном значении, искренне веря в реальное существование Зевса и Аполлона, Гермеса и Афродиты, Сераписа и Изиды, то философы связанные с ними мифы истолковывали аллегорически, иносказательно, как своего рода басни, лишь в «морали» которых заключался определенный более или менее глубокий смысл. Такое же истолкование стали применять в отношении библейских мифов иудейские, жившие в диаспоре, мыслители Аристобул и Филон Александрийский.

От первого из них цельных сочинений не осталось, но отдельные отрывки их цитируются в произведениях «отцов церкви». Из них можно понять, что Аристобул стремился изобразить дело так, будто вся греческая философия основана на Библии и чуть ли не заимствована из нее. А для этого было нужно библейские мифы по возможности «философизировать», чтобы, прибегая к самой изощренной казуистике, извлекать из них глубокомысленные философские построения. Особенно далеко пошел по этому пути живший в египетской Александрии еврейский философ Филон (20-е годы до н. э. — 40-е годы н. э.). В средние века аллегорическое толкование Ветхого завета широко практикуют многие еврейские богословы, в частности Раши (полное имя — раби Шеломо бен Ицхаки, 1040—1105), Моисей Маймонид (1135—1204), Саадия Гаон (892—942). В Каббале¹ аллегорическое толкование Библии получило своего рода теоретическое обоснование.

Подобного рода толкование было взято на вооружение и александрийской школой раннехристианского

¹ Средневековые иудейские мистические книги. Главные из них — «Зогар» («Сияние») и «Иециро» («Сотворение»).

богословия, виднейшими представителями которой были Ориген (185—283) и Климент Александрийский (ум. в 217). В дальнейшем аллегорическую концепцию экзегеты иудаизма и разных вероисповеданий христианства разделяли частично и с многочисленными оговорками, по отдельным частным случаям, связанным с освещением разных библейских сюжетов.

В свете аллегорического подхода любой библейский персонаж легко превращался в абстрактную идею, теряя свою реальность и историчность, любое повествование могло оказаться не рассказом о конкретных событиях, а лишь выражением божьего наставления людям.

Вот, например, как выглядит у Филона описание того рая, который был устроен богом для проживания Адама и Евы: «Бог насадил сад в Эдеме; это значит, что он вселил в человеческий род земные свойства. Древо жизни есть та специфическая добродетель, которую люди называют добром. Реки, которые «вытекают из Эдема», суть также общие добродетели; Фисон значит «благоразумие»... название «Гихон» означает «грудь» и символизирует храбрость и выражает Эфиопию, или унижение. Тигр (река.— *И. К.*) есть сдержанность; название связано с тигром, ибо он решительно противостоит желаниям. Евфрат означает плодородие и символизирует правосудие»¹.

Библеисты из талмудической школы амораев трактовали те же райские реки тоже аллегорически, но несколько по-другому: Фисон есть Вавилон, Гихон — местопребывание Амана, змееподобного пресмыкающегося, река Хиддекель — Селевкидская монархия и, наконец, Евфрат — «Рим-разрушитель, божья давящая винограда»². Основания к таким определениям даются очень шаткие, базирующиеся на игре слов и на сопоставлении данного текста с другими библейскими же текстами. Да и непонятно, что они дают для внесения какого-то разумного смысла в миф о земном рае.

Адам, Ева и змей означают, по Саадии Гаону, лишь олицетворение трех видов души: разумной, жизненной и плотской. Животные, фигурирующие в писании, растения, камни — все поддается аллегоризации.

¹ *Ginzberg L. On Jewish Law and Lor. Philadelphia, 1962, p. 131.*

² *Ibid., p. 136—137.*

Каждому числу, упоминаемому в тексте, тоже нетрудно придать мистическое значение. А уж такая вещь, как огненный меч, при помощи которого херувим по поручению бога охраняет вход в рай, оказывается в истолковании Филона не чем иным, как Логосом, тем таинственным словом, которое в философии гностицизма тождественно самому богу — не обозначению его или наименованию, а просто богу¹. При таком подходе ничего не стоит упразднить Авраама как личность и превратить его в олицетворение «ревностного ума», сделать Сарру символом добродетели, а Иакова — «мудрости, приобретенной упражнениями». При желании же можно сделать Сарру символом благочестия, а Агарь — философии, светского знания. И даже сравнительно трезвомыслящий Иосиф Флавий, в принципе отвергавший аллегоризм, следующим образом толкует некоторые ветхозаветные сюжеты: имеют, оказывается, значение, совершенно отличающееся от реального, различные элементы оборудования храма: комната «святое святых» есть не что иное, как небеса, семисвечник — семь планет, двенадцать «хлебов предложения» — столько же месяцев². Немецкий католический богослов прошлого века Гфререр так характеризовал филоновские приемы толкования Библии: «Это безумство, но в нем есть метод»³. Церковь же и синагога имели возможность использовать в своих интересах и «безумство» в целом и его метод.

Однако отдельные элементы и стороны аллегорического толкования Библии синагога и церковь были вынуждены ограничивать и даже отвергать, объявляя их еретическими. Для иудаизма представляло серьезную опасность то обстоятельство, что последовательное применение аллегории могло привести к отрицанию необходимости исполнения той массы обрядов, которую Ветхий завет предписывает иудею скрупулезно соблюдать. Если суббота означает «власть несотворенного божественного», то можно ограничиться теоретическим признанием этого обстоятельства, не соблюдая правила полного субботнего безделия. Если

¹ См.: Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Одесса, б/г, т. 4, с. 295.

² Ginzberg L. On Jewish Law and Lor, p. 130.

³ Ibidem.

обрезание есть не что иное, как «ограничение сил», то, может быть, достаточно того, чтобы ограничивать указанные силы в духовном смысле? Для раввинов одна лишь постановка таких вопросов уже представлялась абсолютно еретической.

В христианском богословии отношение к аллегориям было всегда двойственным и противоречивым. Александрийская школа в лице Климента и Оригена встретила острое противодействие со стороны богословов антиохийской школы, наиболее знаменитым представителем которой был Иоанн Златоуст (347—407). Промежуточную позицию заняла каппадокийская школа во главе с Василием Великим (329—379). В дальнейшем одни «отцы церкви» больше склонялись к аллегорическому пониманию текста Библии, другие — к буквальному, применяясь в каждом случае к тому, как получалось благочестивей и «благоприличней». В принципе церковь всегда предпочитала буквальный смысл Библии, но нередко искала выход из неудобных положений на путях аллегорического толкования.

Иногда такое толкование относилось не к отдельным частным сюжетам, а к целым библейским произведениям. Так, например, можно считать общепринятой трактовку Песни Песней в мистическо-аллегорическом смысле как произведения, изображающего любовь Иисуса Христа к своей церкви. Со столь же сомнительным, чтобы не сказать больше, основанием раввины толкуют это произведение как повествование о любви бога Яхве к своему избранному народу. Впрочем, как мы помним, отношения между богом и Израилем изображаются в качестве супружеских и в некоторых других библейских книгах, например в книге Иезекииля, глава 16. Но там это объяснение прямо предлагается в качестве аллегории, а здесь оно, как и его христианский вариант, до предела искусственно и натянуто. В самой Песни Песней все очень ясно: картинно, с несколько даже излишней конкретностью рассказывается о любви юноши и девушки, причем ни о боге, ни о чем бы то ни было божественном нет даже и намека. Но надо же как-то объяснить наличие в богооткровенной книге произведения столь фривольного по своему содержанию и форме! Единственный выход — его аллегорическое истолкование.

Каббала так объясняла необходимость аллегорического толкования Ветхого завета: «Мыслимо ли, чтоб бог не мог сообщить каких-либо более святых вещей, чем все эти обыкновенные рассказы об Исаве и Агари, Лаване и Иакове, Валаамовой ослице, о зависти Балака к Израилю и о распутстве Зимри? Заслуживает ли сборник таких рассказов, понимаемых дословно, имени Торы? И можно ли о таком откровении сказать, что оно является истинной правдой?.. Нет, нет, более высокий мистический смысл Торы заключается в ее правде; каждое слово указывает на нечто высшее, всеобщее»¹. Весьма поучительно, что уже в средние века примитивность повествовательной части Ветхого завета так коробила мыслящих людей того времени, что они вынуждены были мудрить в поисках ими же самими измышляемого скрытого смысла ее сюжетов.

Уже упоминавшийся талмудист Саадия Гаон называл четыре случая, в которых оказывается необходимым аллегорическое толкование библейского текста, когда его прямой смысл противоречит: 1) действительности; 2) разуму; 3) другим библейским же текстам; 4) раввинистической традиции. В эти четыре гипотетических случая укладываются все поводы, в связи с которыми могут понадобиться аллегорические ухищрения. Особое значение имеет четвертый: если раввины так учат, то можно применить любое насилие над смыслом Библии, чтобы только оправдать их утверждения. Фактически установка Саадии полностью относится и к христианской экзегезе Библии. И в прежние времена, и теперь христианские богословы всех вероисповеданий применяют и буквальный, и аллегорический принцип толкования Библии так, как это им в тех или иных случаях выгодно и необходимо.

Со временем вопрос о различных смыслах библейских текстов и их толковании приобрел для ревнителей иудейского и христианского благочестия особую остроту. Общий рост материальной и духовной культуры, развитие естественных и общественных наук, распространение грамотности в народных массах, наконец, перипетии классовой борьбы, просвещавшей народ,— все это с каждым столетием и даже десятилетием делало очевидной несостоятельность церковно-

¹ Цит. по: Грец Г. История евреев от древнейших времен до настоящего. Одесса, 1907, т. 8, с. 170—171.

синагогальных учений о боговдохновенности и безошибочности библейских книг, о самой Библии как источнике богооткровенной истины. Особое значение имели в этом отношении успехи естествознания, не оставившие камня на камне от библейской картины мира — от концепций трехслойного строения Вселенной, геоцентричности мира, происхождения человеческого рода от «первой пары» и т. д. Исторические же и текстологические исследования проблем, связанных со структурой и содержанием библейских книг, — то, что именуется исторической библейской критикой, — раскрыли действительную картину происхождения книг Библии, никак не совпадающую с той, которую рисовали синагога и церковь. В такой обстановке идеологи «библейских» религий должны были занять какие-то новые позиции в отношении содержания библейских книг. И здесь оказалось возможным использовать экзегетические построения, созданные еще Филоном и Оригеном, Саадией Гаоном и Каббалой.

От случая к случаю по разным конкретным поводам церковно-синагогальные библеисты прибегали к ним и раньше. Но возводить в систему «духовное» толкование Библии они не могли и не собирались. Однако с каждым столетием это становилось все более актуальным.

Понятие аллегорического толкования Библии можно рассматривать в широком и в узком смыслах. В первом случае речь идет обо всех видах небуквального или, как говорят, невербального понимания Библии, во втором — имеется в виду специально аллегорическая трактовка в отличие от близких к ней по характеру видов того же невербального толкования, например символического, метафорического и т. д.

Французский католический автор конца прошлого века Ф. Вигуру рассматривал это понятие в его узком применении. Он обобщил различные варианты истолкования библейского текста, которые допускаются католической ортодоксией. Получилась довольно сложная система различных смыслов «священного писания», которые в общем можно свести к двум вариантам: смысл буквальный и смысл «таинственный», или «духовный» (его можно назвать и фигуральным).

С понятием буквального смысла как будто все ясно — понимай, как написано. Однако и здесь без

трудностей не обходится. Одинаково боговдохновенными считаются древнееврейский текст Ветхого завета и Септуагинта, а католиками — еще и латинская Вульгата. Возможно ли, чтобы диктовка святым духом происходила на трех языках сразу? Ну что же, в порядке чуда могло быть и так. Известные трудности для объяснения представляет и факт стилистической неровности и разнообразия различных книг Библии и даже отдельных разделов одних и тех же книг. Но это объяснить нетрудно: святой дух просто приспособлялся к индивидуальным особенностям тех людей, которым он диктовал в том или другом случае.

Признание «духовного смысла» библейских текстов открывает для экзегетов возможность самых разнообразных манипуляций. Вигуру строит целую классификацию разновидностей духовного смысла: аллегорический смысл, тропологический, анагогический и др. Искусственность этой вымученной классификации обнаруживается уже в самом определении соответствующих понятий: тропологический смысл есть тот, «который заключает урок для нравов», а анагогический — «тот, который заключает понятие о небесном блаженстве»¹. Приведенными «смыслами» дело не ограничивается. Усматриваются, кроме того, также метафорический, мифический, аккомодативный смыслы. Последний термин выделяется своей циничностью даже во всей приведенной нами системе «смыслов» сконструированной явно в целях обеспечения лазеек для удобного толкования самых конфузных по своей бессмысленности или безнравственности мест Библии.

Буквальное значение слова «аккомодативный» — приспособительный. Имеется в виду такое толкование любого текста Библии, которое дает возможность приспособиться к обстоятельствам и к людям, на которых оно рассчитано. Когда речь идет не об откровении истины, а о «ловле человеков», можно комбинировать значения библейских текстов как только будет удобно и выгодно. Вигуру не может скрыть того, что аккомодативное толкование Библии выглядит с точки зрения концепции божественного откровения, мягко выражаясь, несколько странно. «Но аккомодативный смысл, —

¹ Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет, т. 1, с. 210.

заявляет он,— позволителен в предметах благочестия, и церковь пользуется им в своих службах по примеру отцов. Употребляя его в целях назидания... извлекают из него пользу для блага душ, и проповедники имеют поэтому право пользоваться им в интересах истины». Признавая, что «аккомодация законна», автор все же считает необходимым ограничить ее применение. Приведенные рассуждения заключает неожиданно звучащая цитата из библейского словаря о том, что «священное писание» не материя, которую можно резать по своему произволу и делать из нее какие угодно узоры»¹. А ведь все приведенные выше манипуляции со «смыслами» представляют собой именно образцы такого резания Библии по произволу и изготовления из нее любых узоров, какие церковь сочтет нужными.

Современный французский католический теолог Даниель-Роп, опираясь на энциклику «Дивино аф-фланте» («Божественным вдохновленный», 1943 г.), упростил классификацию «смыслов», которые можно придавать библейскому тексту, установив три таких смысла: буквальный, аллегорический в широком толковании этого слова, или духовный, и аккомодативный. Все остальные, говорит он,— «типический, моральный, анагогический, мистический, фигуральный» — укладываются в указанную тройственную систему. При этом Даниель-Роп дает довольно любопытную аргументацию в пользу того, почему невозможно ограничиваться прямым буквальным толкованием Библии: ее содержание, утверждает он, настолько глубоко и возвышенно, что не вмещается в слова человеческого языка, он не может выразить ее глубокие тайны, так что «каждая фраза Библии всегда означает больше, чем составляющие ее слова»². Поэтому, считает теолог, вполне допустимо и аккомодативное толкование Библии, хотя совершенно очевидно, что оно призвано выражать не столько глубину содержания последней, сколько вынужденную необходимость для экзегета изворачиваться в каждом отдельном случае, приспособляясь к условиям и не считаясь с действительным смыслом библейского текста. Упомянутая выше папская энциклика, сообщает Даниель-Роп, признает допустимость акко-

¹ Вигуру Ф. Руководство к чтению и изучению Библии. Ветхий завет, т. 1, с. 215.

² Daniel-Rops. Que est ce que la Bible, p. 90.

модативного толкования, но рекомендует применять его «с умеренностью и сдержанностью»¹. Стоит, однако, вспомнить, что и все другие методы экзегезы церковь советует применять осторожно. И понятно почему: в любом случае экзегет ходит по острию ножа, ибо настолько фантастичен, туманен любой смысл божественного откровения, что, как ни толкуй его, рискуешь стать либо на явно еретическую, либо на совершенно бессмысленную позицию.

При любом толковании церковь не может отступить от того, что Библия продиктована или, как пишут в иностранной литературе, инспирирована ее человеческим авторам святым духом. А бог (святой дух и есть бог, одна из ипостасей Троицы) ошибаться не может. И инспирация, само собой разумеется, тоже безошибочна.

Как быть с «трудными местами»? **Позиция непробиваемого консерватизма**

В 1943 г. папа Пий XII в упоминавшейся энциклике «Дивино аффланте» писал: «Что экзегет имеет перед глазами, что ему всегда следует иметь в виду, перед тем как заняться различениями и определениями,— это тот смысл библейских текстов, который именуется буквальным»². Католическая богословская энциклопедия так излагает содержание энциклики: «Папа требует исследования буквального смысла и освещения теологического содержания текста. Против новейшего спиритуализма, пренебрегающего буквальным смыслом экзегезы, энциклика выдвигает истинный духовный смысл и... предостерегает от того, чтобы принимать переносное значение в качестве истинного смысла «священного писания». Не следует обманываться относительно содержания понятия «истинный духовный смысл», речь идет о таком «духовном» смысле, который совпадает с буквальным. Вышедший в 1978 г. в ФРГ католический катехизис так же ревностно отстаивает неприкосновенность библейского текста и буквального понимания его смысла. Неприкосно-

¹ *Daniel-Rops. Que est ce que la Bible*, p. 92.

² *Ibid.*, p. 195.

венное учение церкви, твердят его авторы, имеет своим источником Библию, в которой «сам бог говорит»¹.

В некоторых документах Московская патриархия тоже заявляет о приверженности к буквальному пониманию откровения. Так, патриарх Пимен (еще в бытность патриаршим местоблюстителем в 1971 г.) наставлял православное духовенство: «Из практики известно, что молодые священнослужители иногда по своему объясняют текст священного писания. Нельзя толковать его по своему разумению. Священнослужитель должен толковать «священное писание» в духе святоотеческого толкования, так, как учили святые отцы»². Такая установка находится в полном согласии с тем, чему всегда учила русская православная церковь. Так, например, митрополит московский Филарет Дроздов, и теперь превозносимый церковью как ее величайший мыслитель, писал во второй половине прошлого века: «В каждой черте слова божия скрывается свет, в каждом звуке — мудрость». Это и подобные ему заявления неоднократно цитируются и восхваляются и теперь на страницах «Журнала Московской патриархии». И уж понятно, что если в каждом звуке Библии скрывается свет и мудрость, то ни о каких перетолкованиях этих звуков как будто не должно быть и речи. Поэтому невербальное толкование библейского текста в принципе неприятно церкви и синагоге.

Но как же все-таки быть, когда обнаруживаются явно несуразные вещи — и внутренние противоречия, и несоответствие элементарнейшему здравому смыслу, и вопиющее несогласие с точно установленными историческими фактами?

Такие библейские тексты богословы-экзегеты скромно именуют «трудными местами Библии», а из факта их наличия делают выводы различного порядка — от крайне-фундаменталистских до модернистских.

Правое крыло упорствует. Французский католический богослов П. Грело констатирует «наблюдающееся в известных кругах традиционалистов упорное нежелание считаться с достижениями библейской кри-

¹ Der Spiegel, 1978, № 49, S. 247.

² Пимен Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, обращения. 1957—1977, с. 359.

тики, несмотря на их несомненную убедительность». «Игнорируя,— говорит он далее,— действительные критические проблемы, часто трудные для правильного решения, традиционалисты канонизируют экзегетические позиции вчерашнего и позавчерашнего дня, им важно лишь противостоять исследованиям и рабочим гипотезам, которые их ужасают»¹. Мы находим в современной богословской литературе и в официальных церковных документах большое количество подтверждений этой констатации.

Некто У. Крисуэлл опубликовал на русском языке книгу под красноречивым заглавием «Библия права и сегодня», в которой запрещает даже задумываться над «трудными местами». Он с негодованием осуждает тех экзегетов, которые «извиняются за Библию», и сообщает заодно, что этим занимаются «почти все современные богословы». Такие извинения он рассматривает как богохульство, аргументируя это довольно резонным тезисом: «Если Библия научно ошибается, тогда она не слово бога». А если «Библия — это слово божие, написанное по вдохновению святого духа, она не может содержать научных ошибок, потому что богу были известны все научные истины от начала». И опять повторения, звучащие прямо заклинаниями: «Библия есть безошибочное, вернейшее, святое, вечное слово живого бога»², «Библия боговдохновенна вся от начала до конца... Вдохновение не разделяется на степени»³. Отказ от таких взглядов для автора означает прямое безбожие: «Когда мы теряем наше убеждение и уверенность в том, что Библия — это неизменное божие слово, написанное самим богом через его верных слуг, тогда мы теряем самое основание нашей веры в бога и спасение в Иисусе Христе»⁴. Итак, верь каждому слову и каждой букве!

У некоторых экзегетов, даже самых консервативных, запрещение вольностей в толковании Библии сочетается с признанием ошибочности отдельных деталей и мелочей в библейских книгах, но каждый раз при этом имеются в виду какие-нибудь уж совсем пустяковые детали.

¹ Nouvelle Revue Theologique, 1976, № 5, p. 433.

² Крисуэлл У. Библия права и сегодня. Б/м, б/г, с. 14.

³ Там же, с. 34.

⁴ Там же, с. 70.

В том, что специально касается библейской картины мира, применяется и такой прием: отводится сам вопрос о том, истинна или ложна эта картина. Русский богослов В. И. Несмелов писал в свое время так: «Христианская Библия не энциклопедия научных познаний, а божественное откровение совершенно неведомой и совершенно недоступной для положительной науки конечной истины о мире и человеке... Поэтому решать на основании Библии какие-нибудь научные вопросы — значит вместо безусловной ценности божественного откровения приписывать ее учениям условную ценность научных соображений и таким образом посредством этой неправильной оценки неизбежно ставить ее учения в роковые для них конфликты с эмпирически ценными и логически доказанными теориями положительной науки»¹.

В том же направлении ищут выхода из положения многие богословы и в наше время. Например, в книге, изданной в 1955 г., воспроизводится заявление некоего Вильяма Сандея, который аттестуется как «знаменитый священнослужитель, доктор богословия»: «Библия не предназначена для научных целей... Библия была написана с тем, чтобы показать людям, как жить, и цель эта остается до сегодняшнего дня та же самая». Очень пространно обосновывает эту идею современный немецко-протестантский богослов Отмар Шиллинг. Ветхий завет, заявляет он, не является учебником естествознания, он не сообщает сведений ни по ботанике, хотя и перечисляет «травы и деревья», ни по астрономии, хотя и говорит о звездах и других небесных телах. Библия выражает соответствующие понятия и идеи в духе и на уровне «тех времен, когда знание отражало видимое восприятие». Это не противоречит учению о ее боговдохновенности. «Такой способ (выражения истины.— И. К.) не только совместим с божественным откровением, но и обусловлен им, ибо святой дух обращался к людям на языке их эпохи, используя соответствующие стиль, язык и методы изложения»². Но сообщать естественнонаучные знания — не дело Библии, поэтому естествознанию она противоречить не может.

¹ Цит по: Гордиенко Н. С. Новые веяния в православной экзегетике.— Вопросы научного атеизма. М., 1966, вып. 1, с. 153—154.

² Schilling O. Das Alte Testament heute, S. 49—50.

По существу, это не решение вопроса, а уклонение от его решения. Какие бы задачи не ставил перед собой святой дух, вдохновляя авторов Библии, но что сказано, то сказано. И никуда нельзя деться от вопроса, правильно это сказано или неправильно. Самый факт упорного уклонения от ответа на этот вопрос свидетельствует о невозможности ответить на него так, чтобы не пострадал авторитет Библии.

Вынужденные блуждания по тернистым путям модернизации

И все же лагерь апологетов Библии не может оставаться на позициях голого отрицания всех выводов и достижений библейской критики. Обстановка такова, что модернизация оказывается теперь необходимой. Чем дальше, тем трудней становится сдерживать стремление рядовых верующих и «либеральных» кругов духовенства к поискам таких толкований библейского текста, которые могли бы хоть в какой-то степени делать его содержание приемлемым для современного человека. Это очень сложная задача, но уйти от нее богословам и церковникам некуда.

Упомянувшийся выше профессор Католического института в Париже Пьер Грело характеризует эту обстановку в статье под выразительным названием «Библейская экзегетика на распутье». Он констатирует: «Известная форма апологетики, которой в течение длительного времени была подчинена экзегеза, теперь решительно устарела (букв.— одряхла, *sadique* — И. К.)¹. В работе, посвященной методике церковной проповеди, немецкий католический богослов Ойген Пауль говорит о неудовлетворенности своей работой проповедника на библейские темы, обусловливаемой «семантически-контroversными ситуациями», возникающими при сопоставлении «библейских текстов и тематически формулируемых положений»². При всей туманности этого высказывания ясно, что речь идет о все более заметных для современного слушателя противоречиях между смыслом библейского текста и нормальным здравым смыслом. Как быть

¹ Nouvelle Revue Theologique, 1976, № 5, p. 433.

² Klerusblatt, 1979, № 10, S. 223.

в таком положении? Выход один: надо искать новые смыслы в старых текстах.

Деятель русской православной церкви митрополит Никодим, который в общем не скупился на заявления о необходимости блюсти церковную ортодоксию, писал, что евангельская истина, конечно, вечна и в этом смысле неизменна, но ее нужно «выражать в новых и убедительных категориях, которые были бы доступны пониманию современного человека»¹. В различных вероисповеданиях христианства все чаще раздаются призывы «актуализировать» библейскую проблематику, как и семантику самих библейских текстов.

Невербальное толкование Библии все чаще теперь применяется церквями к наиболее фундаментальным категориям вероучения.

Уж, казалось бы, что может быть в христианской догматике важнее, чем тезис о небе, в котором пребывает сам бог в его троичности и с которого он сошел на землю, чтобы, принеся себя в жертву, спасти человеческий род?! В символе веры ясно сказано об Иисусе Христе, что он «сошел с небес ради нас и нашего спасения»! А официальный орган православной церкви пишет об этом так: «Слова «сошедшего с небес», конечно, не имеют значения грубо материального,—они указывают на безграничное божественное снисхождение в воплощении и подчеркивают всю реальность этого события»². Надо полагать, что в дальнейшем аккомодация будет набирать новые темпы. Этак, пожалуй, от боговдохновенности «священного писания» вообще останется одно только название...

Но здесь перед церковью и синагогой возникает серьезнейший вопрос: как это все объяснять прихожанам, мирянам, верующим, общине? Как читать проповеди? И неужели библейскую проблематику придется изъять из проповеднической практики?

Перед нами объемистая книга немецкого протестантского богослова Эриха Фриделя, посвященная вопросам современной методики и практики «пастырской» деятельности; большое место занимают в ней проблемы проповеди. По мнению автора, постоянное обращение «к библейской проблематике должно и

¹ Журнал Московской патриархии, 1947, № 12, с. 15.

² Там же, 1969, № 1, с. 79.

впредь оставаться принципом деятельности каждого душепопечителя» (Seelsorger). При этом осторожно, но настойчиво проводится идея, что в теологию им особенно лезть не надо. Нужно-де евангелие, но не нужна теология! С другой стороны, в философию ударяться тоже ни к чему. «Не «синагогальное» изложение и морально-религиозное «применение» текста, но и не «экзистенциальная интерпретация». А что же нужно? «Радостное обращение к слушателю»¹. Автор соглашается с заявлением Лютера о том, что «вера требует сердца, а не разумения». В общем делается ставка на чисто эмоциональное воздействие и на то, что слушатели не будут стараться осмысливать суть дела, а ограничатся «переживаниями». Им вообще не интересны богословские премудрости, заявляет он. «Члены наших общин не имеют представления о тонких теологических различиях между историзмом (Historizität) и историчностью (Geschichtlichkeit), исторической действительностью и керигматической истиной». И если они слышат глубокомысленные рассуждения проповедника на эти темы, то приходят к выводу: «Пасторы сами не верят в то, что они проповедуют». А как же быть, если у мирянина все-таки возникают конфликты разума со «священным писанием»? Тогда, конечно, ему приходится давать элементы «историко-критического понимания Библии и представление об исторической обусловленности многих ее высказываний, подчеркивая различия между божим и человеческим словом». Но делать это нужно негромко, «место для таких дискуссий не на амвоне», и автор только в редких случаях разрешает выносить эти вопросы на широкую арену. В общем же «позитивное всегда лучше негативного»². Итог этих пространных рассуждений таков: рассказывай библейские мифы, вызывай ими слезы радости и умиления, но в смысл их не вдавайся. Это опасно.

Митрополит Никодим предостерегает: основная опасность здесь «во все времена одна и та же — легко исказить или потерять истину, когда пытаются сформулировать ее в соответствии с интеллектуальными

¹ Friedel E. Handlanger auf Gottes Bauplatz. Handbuch für die Mitarbeit der Kirche. Berlin, 1965, S. 128.

² Ibid., S. 129.

вкусами людей переживаемого момента»¹. О той же опасности предупреждает и католический автор. В принципе, конечно, говорит он, надо искать новые пути толкований Библии. Но «принцип под влиянием светских гуманистов или модернистов часто используется для отклонения основных истин христианства... налицо опасность отклонения чудес, исцелений (за исключением тех, которые могут быть психологически объяснены), возможности изгнания злых духов»². Вот ведь в какие еретические пучины можно погрузиться, если неосторожно двигаться по пути «духовного» толкования Библии! Даже такой «либеральный» протестантский теолог, как Х. Царнт, предупреждает об опасности «односторонне видеть только историческую изменчивость (библейских представлений.— И. К.) и потерять из виду библейское постоянное»³.

И все-таки тот же Никодим вынужден предостерегать и от противоположной позиции. «Точно так же,— пишет он,— велика опасность повторять только то, что становится мало понятным». Значит, хочешь не хочешь, а надо бросаться в воду. На какую глубину? Серьезного и обоснованного ответа на этот вопрос никто толком дать не может. Никодим ограничивается неопределенным указанием на то, «что всегда необходима свежесть мысли, как то было в церкви во время древних великих отцов»⁴. Другие богословы формулируют положение о том, что, отвергая крайности фундаментализма и модернизма, надо искать «третий путь». Католический автор замечает, что конституция о божественном откровении, принятая II Ватиканским собором, «является хорошим образцом этого третьего подхода». Общая установка этого документа, как ее формулирует комментатор, заключается в том, что «современный библейский критицизм, не находящийся в согласии с христианским учением, неприемлем». Разрешается, стало быть, как угодно толковать Библию, но с тем непременным условием, чтобы это толкование укладывалось в рамки христианского учения.

Большие возможности маневрирования открывает

¹ Журнал Московской патриархии, 1968, № 4, с. 68.

² Clark S. Perspective: Fundamentalism and Catholic Interpretations of Scripture.— New Covenant, 1979, May, p. 24.

³ Zahrnt H. Wozu ist das Christentum gut? München, 1975, S. 17.

⁴ Журнал Московской патриархии, 1968, № 4, с. 68.

перед экзегетами-богословами вопрос о том, как понимать боговдохновенность или инспирированность Библии.

Простейшее решение этого вопроса заключается в том, что святой дух диктовал авторам-библеистам все слова текста, так что эти авторы выступали в роли стенографов. При такой трактовке инспирации ответственность за все содержание Библии, включая самые конфузные в интеллектуальном и моральном смысле тексты, самые архаические и фантастические сюжеты, возлагается на бога. Но чем дальше, тем труднее становилось апологетам религии удерживаться на этой позиции, тем большее распространение и влияние получала концепция невербальной инспирации в разных формах и вариантах.

Для таких вариантов существует немалый простор. Можно отнести за счет духа святого лишь общую идею всей Библии в целом или отдельные ее произведения или сюжеты, возложив ответственность за выражение этих абсолютно истинных идей на авторов библейских книг, будь то Моисей или Давид, Иисус Навин или пророки, евангелисты или апостолы. Возможны разные решения и относительно большей или меньшей роли человеческих авторов в текстуальном выражении указанных идей. Например, можно отнести за счет этих авторов само их словесное выражение, его стиль и лексику. Можно также сделать их роль еще более важной и существенной, объявив, что им принадлежит не только словесное выражение соответствующих богооткровенных идей, но и их воплощение в сюжетных повествованиях, их персонификация в определенных действующих лицах. В последнем случае значение святого духа как источника откровения уменьшается до крайней степени. Невербальные варианты толкования откровения дают возможность широкого маневрирования как для церковных экзегетов Библии, так и для богословия в целом.

Имеет большое распространение концепция, согласно которой библейское откровение было дано людям в конкретно-исторической форме, соответствовавшей их тогдашнему умственному и культурному уровню. Да и с содержательной точки зрения библейские тексты исторически детерминированы, написаны на «злобу дня» своего времени.

Ряд иудейских и христианских богословов проповедует теорию так называемого прогрессивного (постепенного) откровения, по которой бог выдает людям свою истину не сразу, а постепенно, применяясь к их растущему культурному уровню и к усложнению и совершенствованию их интеллектуальной жизни.

Уже в самой Библии, заявляют сторонники данного направления, видно, как с течением времени, по мере появления новых ее книг, возвышается и сублимируется способ сообщения истины, изложение освобождается от грубого антропоморфизма, становится все более «духовным». А уж потом, после появления и канонизации всей Библии, сам текст ее меняться не может, она остается такой, какой сообщена богом и запечатлена земными авторами.

Сторонники теории прогрессивного откровения признают, что содержание библейских мифов примитивно и фантастично. Но именно такими-де они и были преподаны в свое время божественным откровением несовершенному сознанию древнего человека. В те времена откровение и не могло быть иным, ибо люди не поняли бы его. Лишь постепенно в ходе истории сознание людей может возвыситься до того, чтобы принимать откровение в его действительном глубочайшем содержании, а не в зашифрованном с помощью мифов, легенд, притч, образов виде. Таким образом, бог приобщает людей к своему откровению «прогрессивно», то есть постепенно, от простого к сложному, от образного к понятийному, от фантастического к глубинно-истинному

Комиссия кардиналов предложила авторам Голландского катехизиса такую формулировку концепции прогрессивного откровения: «Богооткровенная истина так богата, что содержит аспекты, которые вначале скрыты и которые Христос своей невесте-церкви дал понять, но так, что она достигает этого познания постепенно». Содержание Библии раскрывается таким способом, «который частично негативен, всегда несовершенен, но в целом истин и сохраняет свою ценность во всех перипетиях времен и культур»¹. В отношении каждого библейского сюжета,

¹ Glaubensverkündigung. Ergänzung, S. 65.

пользуясь такими герменевтическими¹ правилами, можно вынести любое решение, которое заблагорассудится богослову: отнести его к адекватному содержанию откровения, к негативному и несовершенному или к недосовершенному и подлежащему в дальнейшем «усовершенствованию».

В иудаистской герменевтике теория прогрессивного откровения тоже нашла свое выражение. Современный богослов С. С. Кохон утверждает даже, что «вера в откровение как в прогрессивный процесс... остается стержневой в иудаизме»². Он и в самой Библии находит примеры того, как постепенно, по мере появления новых книг Ветхого завета «уточчалась» и делалась все более глубокой та форма, в которой бог давал людям свое откровение. Это выразилось в трактовке самого образа бога. Вначале он выглядит антропоморфным существом, которое является «в человеческом образе перед патриархами, в экстраординарном феномене горящего куста, в громе и молнии на Синае, в столпе огненном и облачном и т. д.» В появлявшихся позже книгах Ветхого завета «эти антропоморфные и материальные представления о боге уступают свое место более тонким концепциям». Например, «пророк Илия наблюдает бога уже не в буре, землетрясении или огне, но в тихом ветре, который говорит ему о его делах и обязанностях»³. По сути дела, представление о боге не изменилось. Но если даже допустить такое изменение и считать, что оно является симптомом и результатом «прогрессивного» развития откровения, то надо предположить, что в дальнейшем этот процесс продолжался, как продолжается и теперь. И здесь обнаруживается затруднение, которое не находит своего решения ни у кого из богословов, стоящих на этих позициях.

Если откровение раскрывает свое содержание все более адекватно, то, чтобы быть преподанным людям, оно должно быть где-то зафиксировано. Допустим, что от книги к книге оно в самой Библии оказывалось все более раскрытым и глубоким. Но на каком-

¹ Герменевтика — искусство толкования текстов (классической древности, Библии и т. п.), учение о принципах их интерпретации.

² *Cohon S. S. Jewish Theologie*, p. 138.

³ *Ibid*, p. 132—133.

то этапе истории новые книги перестали появляться и «прогрессивный» процесс, таким образом, остановился. Что же, следует ждать появления новых библейских книг или целого их свода? Конечно, на эту перспективу не может ориентироваться ни один христианский или иудейский богослов, иначе он перестанет быть христианином или иудеем. Или прогресс в откровении должен происходить за счет того, что сокровенное будет раскрываться в богословских трудах, в сочинениях по герменевтике и экзегетике? Но эти сочинения и труды придется тогда признать столь же «инспирированными» святым духом, как и библейские книги, а их авторов — такими же патриархами и пророками, какими признаются церковью авторы библейских книг. К тому же в богословской литературе господствует такая разноголосица, что невозможно будет прийти к согласованному мнению о том, кого из богословов надо будет считать пророком, а кого — лжепророком.

Впрочем, делаются уже первые попытки изготовить какие-то новые образчики библейских книг. Вот, например, американское издание под странным названием «Живая Библия парафразированная»¹. С самого начала разъясняется: «Парафразировать — значит сказать другими словами, чем те, которые употребляет автор». И дальше: «Эта книга есть парафраза Ветхого и Нового заветов. Ее цель — сказать с такой точностью, как только это возможно, что имел в виду автор, и сказать это просто, уточняя, где это необходимо, для ясного понимания современным читателем». Однако чтение парафразированной Библии вызывает удивление. По существу, разницы в смысле между нормальной и парафразированной Библией нет. Вот, например, в первой главе книги Бытие сказано: «И был вечер, и было утро, день один». Вместо этого в «парафразированном» тексте говорится так: «Он (бог.— И. К.) назвал свет днем, а тьму ночью. Вместе они образовали первый день». Нельзя сказать, чтобы парафразирование было здесь уж очень смелым. И в дальнейшем изложении степень смелости примерно та же. Может быть, дальнейшие попыт-

¹ Living Bible paraphrased. N. Y., 1971.

ки дать христианству «современную» Библию окажутся более радикальными?

Вернемся к вопросу о «прогрессивном» откровении. Бог, значит, был вынужден, ввиду низкого уровня развития людей, сообщить им свое откровение в виде мифов, легенд и сказок. По существу, во всем этом богословском построении, если вдуматься в его смысл, содержится достаточный материал для того, чтобы обесмыслить все религиозное учение о боге и его откровении людям. Он, творец мира и всего живого в нем, оказался не в состоянии создать такого человека, который мог бы познавать открываемую ему истину без детски наивной, сказочной формы. Такой вывод приходится сделать, если читать библейский текст так, как он написан.

Но можно, оказывается, читать не так, как сказано в библейском тексте, а так, как соответствующий автор или инспирировавший его святой дух хотел сказать. В специальной инструкции о толковании Библии, изданной папской Библейской комиссией в 1964 г., сказано так: «Поскольку бог в «священном писании» говорит через людей на человеческом языке, то, чтобы понять, что он хотел сообщить, экзегет должен тщательно исследовать, что в действительности агиограф хотел сказать»¹. То же твердят и некоторые протестантские богословы. Прежде всего, утверждает американский автор Норман Перрин, надо выяснить, «каковы были намерения агиографа, когда он писал данный текст»². А почему намерения агиографа надо искать не в том, что он написал, а где-то за текстом и как же можно, в конце концов, узнать, что хотел сказать автор, если не из того, что он на самом деле сказал? Ответ на это следует простой: слушай, что тебе говорит церковь, она знает, что хотел сказать святой дух. Если так, то рассуждать вообще не следует, надо лишь безропотно повиноваться людям в рясах и сутанах, забыв о собственном разуме и его праве на мышление. Ясно, что для уважающего себя мыслящего человека такая норма поведения не подходит.

¹ Цит. по: Herder-Korrespondenz, 1965, № 3, S. 196.

² Perrin N. Jesus and the language of the Kingdom: Symbol and metafor in NT interpretation, Philadelphia, 1976, p. 4.

В выборе путей и, главное, в определении допустимых масштабов экзегетического маневрирования идет междоусобная борьба между разными группами духовенства и богословов.

Так, П. Грело провозглашает необходимость преодоления сопротивления, которое «традиционалисты» оказывают делу модернизации, с тем чтобы позволить «новой экзегетике» показать свои возможности в таком истолковании Библии, которое позволило бы поддерживать репутацию ее боговдохновенности, не шокируя в то же время человека наших дней явной примитивностью и фантастичностью ее содержания.

Нельзя, однако, переоценивать решительность намерений профессора теологии. Провозглашая свою радикальную программу отказа от «одряхлевших» форм толкования Библии, рассчитанных на обслуживание апологетики, Грело заключает свою работу призывом... к осторожности. Нельзя, мол, теряться под натиском библейской критики. «Растерянность — плохой советчик. Надо иметь холодную голову, чтобы встретить лицом к лицу современную ситуацию». А конечный вывод все же таков: «Верно, что надо избежать паники, но необходимость каких-то позитивных решений тем не менее встает перед нами со все возрастающей силой»¹. Однако это оказывается для церковных экзегетов самым трудным и опасным.

Насколько это опасно, можно показать хотя бы на примере рассуждений уже упоминавшегося немецкого протестантского богослова Х. Царнта.

Вначале он демонстрирует умеренность и осторожность. Сопоставляя взгляды «консерваторов» и «прогрессистов», он предупреждает, что при неосторожном обращении со «священным писанием» и те и другие оказываются «хромающими либо на одну, либо на другую ногу»². Но в дальнейших своих рассуждениях богослов выступает весьма радикальным «прогрессистом».

Он требует «принимать Библию вполне серьезно, но не буквально» и утверждает, что только тогда, ко-

¹ *Grelot P. L'exégèse biblique au carrefour.*— Nouvelle revue theologique, 1976, V.

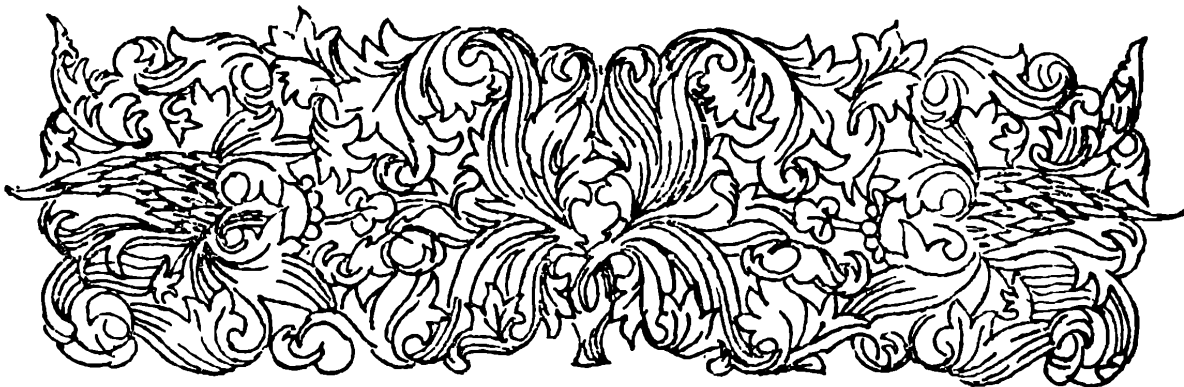
² *Zahrnt H. Wozu ist das Christentum gut?* S. 17.

гда мы трактуем ее не буквально, мы имеем возможность принимать ее серьезно. А дальше следуют высказывания, которые в устах христианского богослова выглядят просто скандальными. «Библия,— пишет Царнт,— не священная книга, не собрание религиозных документов... Ибо люди так же святы, как бог, которого они воспринимают и о котором рассказывают. В Библии люди говорят о боге, стало быть, бог через них говорит о себе. Бог есть многообразное мысленное и литературное отражение различных, кажущихся даже противоречивыми переживаний, которые связывают человека с богом в истории рода, народа, культурного круга. Поэтому она и не сакральный объект, перед которым надо склонять колени или мыть руки, не собрание сплошь безошибочных положений, не род лексикона для справок о боге, но историческая книга для чтения, не непосредственно через ангела данная нам или с неба упавшая, но возникшая постепенно в ходе долгой истории»¹. Говоря здесь о боге, Царнт отдает дань требованиям благочестия, но все время подчеркивает, что в Библии бог говорит с людьми через людей же и что это фактически сводит на нет все учение об инспирации. Нельзя, заявляет Царнт, обожествлять текст Библии: «Этот текст говорит то-то и то-то, но мы не можем больше так говорить, мы должны сегодня говорить иначе»². Дело, однако, не ограничивается «левыми» высказываниями отдельных богословов.



¹ Zahrnt H. Wozu ist das Christentum gut? S. 68—69,

² Ibid., S. 69.



VIII. УЛЬТРАЛЕВАЯ ФРАКЦИЯ МОДЕРНИСТСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ



Церковная левая

Теперь уже и некоторые официальные инстанции, включая католические, высказывают такие экзегетические взгляды, которые еще недавно были бы заклеены церковью как абсолютно еретические.

Обращают на себя внимание уже упоминавшиеся новые издания Библии — на польском и испанском языках, опубликованные в 1972 г. Первое вышло в Варшаве под руководством и с благословения кардинала Вышинского; второе было подготовлено группой профессоров знаменитого католического университета в г. Саламанка под Мадридом и снабжено пометкой «Под церковной цензурой». Интерес в упомянутых изданиях вызывают примечания к отдельным местам библейского текста, принадлежащие их редакторам.

Испанское издание Библии снабжено многочисленными примечаниями к каждой книге. Особое внимание уделяется первым одиннадцати главам книги Бытие, в которых рассказывается о сотворении мира и человека, о жизни прародите-

лей в раю, об их грехопадении и изгнании из рая, о всемирном потопе, о строительстве Вавилонской башни и смешении языков. Комментарии католических библистов ко всем этим сюжетам выглядят чрезвычайно радикальными.

Сказание о шести днях творения, согласно этим примечаниям, представляет собой лишь обоснование сложившегося уже у израильтян порядка с шестидневной неделей и седьмым днем, предназначенным для отдыха; люди должны отдыхать в субботу именно потому, что и для бога это был день отдыха. «Сотворение человека из праха есть концепция первобытная и фольклорно-амбиентальная, не предрешающая проблему возможного эволюционного происхождения человека»¹. Относительно второго сказания о сотворении человека, содержащегося во II главе книги Бытие, говорится, что оно — «в стиле фольклорном, антропоморфном и поэтическом — имеет целью подчеркнуть значение божественного провидения». Сказание о сотворении женщины из ребра Адама сопровождается следующим примечанием: «Описание сотворения женщины в качестве литературной драматизации или притчи объясняет естественное достоинство женщины, равное мужскому, и одновременно — ее подчиненное в отношении мужчины положение»². Такой же фольклорно-поэтический смысл имеют якобы и другие сюжеты первых одиннадцати глав книги Бытие. Змей, действовавший в раю, есть лишь «литературный символ коварства и воплощение принципа зла», предписание Еве в муках рожать детей есть «народное объяснение родовых мук»³, радуга, которую бог, по Библии, водрузил на небе, чтобы она напоминала ему о пагубности потопа, на самом деле, оказывается, есть просто «прекрасное атмосферное явление», библейское объяснение которого вытекает из его «народного истолкования, связанного с фольклорными верованиями эпохи»⁴. Продуктом «народного объяснения» объявляется также легенда о Вавилонской башне и о смешении языков как божней реакции на ее строительство⁵.

¹ Sagrada Biblia. Madrid, 1972, p. 1561.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibid., p. 1562.

⁵ Ibidem.

Такая вольная трактовка первых одиннадцати глав книги Бытие отнюдь не единичное явление в официальной церковной литературе нашего времени. Она фигурирует и в упомянутом польском издании Библии. Характерно в этом отношении примечание, «разъясняющее» смысл мифа о шестидневном творении.

Известно, что в первых двух главах книги Бытие содержатся два различных повествования о сотворении мира и человека, они сходятся, по существу, лишь в том, что процесс творения продолжался шесть дней. В наличии двух совершенно не совпадающих вариантов комментатор усматривает, правда, особый смысл: «первое повествование — более теологичное и абстрактное», а второе — «более образное и конкретное»¹. Само повествование о творении рассматривается им как «важное поучение», свидетельствующее о вечности бога и его независимости от материи. Что же касается самих пресловутых шести дней, то, по мнению комментатора, этого всерьез принимать нельзя, ибо данное повествование рассчитано лишь на то, чтобы «обосновать обязательность празднования субботы»². Значит, самого шестидневного творения не было.

Особенно свободно расправляется со злополучными одиннадцатью главами Голландский катехизис.

В нем говорится: «Мы знаем, что имеем здесь дело не с описанием конкретных исторических фактов»³. Комиссия кардиналов, рассматривавшая катехизис, предлагает вместо этой решительной фразы следующую стыдливую формулировку: «Это не исторические сообщения в смысле историографии, как она создана греческими и римскими историками; частично они имеют символическое значение». Таким образом, официальная, облеченная всеми полномочиями инстанция католической церкви признает, что самые, казалось бы, важные повествования Библии дают не историческую истину, а «частично» символы.

Под вопрос ставится Голландским катехизисом не только творение в течение шести дней, а и вообще сам факт творения. И вообще этот раздел изобилует туманными и многозначительными рассуждениями на

¹ *Sagrada Biblia*, p. 1561.

² *Ibidem*.

³ *Glaubensverkündigung für Erwachsene*, S. 294.

тему о том, что формула «бог сотворил» нередко приводит к недоразумениям, так что лучше говорить «бог творит», ибо «бог не столько сотворил мир, сколько постоянно его творит»¹. Об одноактном же творении, занявшем у бога шесть дней или какой-либо другой срок, в катехизисе ничего не говорится.

О происхождении человека катехизис высказывается вполне определенно в духе эволюционизма, не обходится здесь и без иронии по поводу библейского мифа. Автор пишет: «Жизнь, звеном которой я являюсь, идет от животных. В свое время это многих шокировало, вероятно, не из-за того, что выглядит недостойным человека, ибо «священное писание» предлагает вариант еще более низменного его происхождения — из глины. Причиной шока было скорее то, что здесь усматривалось противоречие «священному писанию». А на самом деле никакого противоречия авторы здесь не видят, ибо Библия, считают они, не есть «своего рода учебник естествознания». Она написана для того, чтобы «озарить существующий мир светом божественной истины»².

В свете «либеральных» толкований Библии персонажи первых одиннадцати глав ее оказываются мифическими личностями. Испанский комментатор обнаруживает в повествованиях о прародителях «широкую панораму, использующую древние традиции о круге известных персонажей, фигурирующих («плавающих» — *flotan*) в предыстории без хронологических и географических показателей»³. Не только Адам, но и его потомки суть лишь персонажи бродячих фольклорных сюжетов. Это подтверждается тем, что «генеалогический список допотопных патриархов — искусственный и неполный, их возрасты неправдоподобны, долгожительство отвечает необходимости свести исторический вакуум ряда тысячелетий к жизни тех персонажей, которые фигурировали в традиции». И «только с главы двенадцатой, где речь идет об Аврааме, мы начинаем различать исторические образы прошлого»⁴. Только различать, а что было на самом деле, остается в тумане.

¹ Glaubensverkündigung für Erwachsene, S. 296.

² Ibid., S. 13.

³ Sagrada Biblia, p. 1561.

⁴ Ibidem.

В тумане пребывает и все дальнейшее, о чем постоянно напоминает испанский комментатор Библии.

Прежде всего это относится к легендам о чудесах. Перепела, которых бог послал израильтянам для их пропитания в пустыне, по мнению автора комментария, просто совершали свой обычный перелет. Манна небесная? Есть такое растение в пустыне, арабы и теперь называют его ман. Евреи перешли посуху Красное море? Вопрос сложный, и комментатор не упрощает его. Он отмечает наличие в Библии двух вариантов повествования об этом переходе. Один состоит в том, что сильный восточный ветер, посланный богом, гнал море всю ночь «и сделал море сушей»; другой — что воды морские стали двумя стенами по обе стороны израильской колонны, так что дно морское полностью обнажилось и можно было пройти по нему. Первый вариант комментатор считает правдоподобным, а второй — «идеализированным»¹. Если называть вещи своими именами, то он просто вымышленный...

В тех случаях, когда в Библии сообщается о чуде, комментатор не ставит вопрос о том, возможны ли вообще чудеса, а лишь рассматривает историческую обстановку, в которой могло происходить то или иное событие, и нередко приводит читателя к выводу, что в данном случае события, о котором идет речь, не могло быть. Так получается, например, с мифом о взятии Иерихона и о падении его крепостных стен. Разбираются конкретные возможности сокрушения этих стен при помощи саперных средств, которыми могли располагать прибывшие из пустыни ополченцы Израиля, а трубные звуки, от которых, по книге Иисуса Навина, пали стены крепости, всерьез не принимаются. Главное же соображение, которое выдвигается комментатором по вопросу о взятии Иерихона израильтянами, заключается в том, что на самом деле городские стены в это время (XIII—XII вв. до н. э.) не были препятствием, так как были разрушены в предыдущие столетия гиксосами². Археологические исследования, как выше уже было сказано, действительно показали, что иерихонские стены были разрушены до вторжения израильтян. Не так уж часто церковное издание балует

¹ Sagrada Biblia, p. 1563.

² Ibid, p. 1566.

читателя признанием того, что историческая истина опровергает Библию!

Трезво подходит испанский комментатор Библии и к законодательству Ветхого завета. О десяти заповедях он говорит так: «Декалог в своей большей части имеет параллели в законодательстве древних народов как выражение естественного права». И упоминает в этой связи о законодательстве древневавилонского царя Хаммурапи, во многом предварившем содержание богооткровенного Декалога. О главах книги Исход, именуемых обычно кодексом завета, он говорит, что их содержание есть продукт адаптации (оговаривает — «осторожной») более древних законов, «обработанных Моисеем», к позднейшим временам. «Но в соответствии с теократическим мышлением эпохи все это было приписано непосредственно богу»¹.

И ковчег завета, устройство которого досконально якобы преподано богом Моисею, на самом деле «выглядит как копия тех, которые фигурировали в египетских культах». И праздник пасхи появился в быту израильтян вовсе не так, как это описано в Пятикнижии. Он «имеет пастушеское происхождение и, без сомнения, предшествовал событиям, которым посвящен; потом он лишь приобрел новый исторический смысл, связанный с освобождением израильтян из Египта. Праздник опресноков — земледельческого происхождения и теперь слился с пасхой»².

За Библию без мифов?

В последние десятилетия получила распространение концепция немецкого протестантского богослова Р. Бультмана, выраженная в его лозунге «демифологизации» Библии, и прежде всего Нового завета. Провозглашенная впервые в 1941 г., она послужила поводом к оживленным дискуссиям в теологической литературе всех направлений христианства. Полуофициозное и весьма солидное католическое издание пишет о «разразившихся после второй мировой войны лавинообразных дебатах по поводу призыва к демифологизации» и сообщает заодно, что католическая экзегеза, подвергнув его «разумной и основательной критике, в

¹ *Sagrada Biblia*, p. 1563.

² *Ibidem*.

то же время не отвергла его в целом»¹. По существу, однако, спорить особенно ожесточенно богословам здесь было незачем, ибо Бультман лишь в более отчетливой форме выразил то, что многократно высказывалось в богословско-экзегетической литературе, особенно в последнее время. Рассмотрим суть дела по одной из последних книг недавно умершего богослова.

С полной откровенностью объясняет Бультман ту обстановку, которая делает, с его точки зрения, необходимой «демифологизацию» Библии. «Мышление современного человека, — говорит он, — формируется естествознанием и поэтому уже не мифологично. Этот человек применяет в своей практике технические средства, являющиеся порождением естествознания. Когда он болен, он идет к врачу и пользуется услугами медицины. Когда дело касается экономики или политики, он использует достижения психологии, экономической и политической науки и т. п. Никто не рассчитывает на прямое вмешательство трансцендентных сил в его дела»². «Читали ли вы, — вопрошает далее Бультман, — когда-нибудь, чтобы политические, социальные, экономические явления объяснялись сверхъестественными силами, действием бога, ангелов или демонов?»³ Из этих вполне очевидных обстоятельств, характеризующих современную обстановку, надо, считает Бультман, сделать практические выводы в отношении толкования Библии.

Существуют, говорит он, три возможности. Первая заключается в том, чтобы из всего Нового завета сохранить лишь этические проповеди Иисуса, а от всей мифологии (именно это слово и применяет богослов) просто отказаться. Второй путь состоит в том, чтобы все эсхатологическое направление новозаветной мифологии конкретизировать и преобразить в так называемое «социальное евангелие». Оба эти пути не удовлетворяют Бультмана, ибо и в том и в другом случае получается нечто вроде дискредитации «священного писания». Он предлагает поэтому третий путь, именуемый им демифологизацией Нового завета.

¹ Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Freiburg U. A., 1979, S. 286.

² *Bultmann R.* Jesus Christus und die Mythologie. Hamburg, 1975, S. 38.

³ Ibidem.

«Метод изложения Нового завета,— пишет Бультман,— стремящийся выяснить глубинное значение, скрывающееся за мифологическими представлениями, я называю демифологизацией». По существу, это вовсе не означает действительной демифологизации, ибо не предполагает отказа от мифов. Сам Бультман имеет этот термин «определенно неудовлетворительным» и поясняет, что его «цель заключается не в устранении мифологического элемента, а в его истолковании»¹.

Протестантский богослов широко применяет систему категорий и терминов, фигурирующих в философской литературе экзистенциализма. При помощи экзистенциалистской фразеологии он переносит мифологические сюжеты в плоскость субъективных переживаний человека, сохраняя видимость того, что в этих сюжетах все же содержится некая высшая, скрытая от поверхностного восприятия и истолкования, истина. Область трансцендентного, в существовании которой Бультман не позволяет сомневаться, не может быть, по его мнению, представлена в категориях объективного мира — в пространстве («спускающийся» и «возносящийся» Христос), во времени (эсхатология как временная конечность), в каузальной закономерности. Это все формы и способы мышления, характерные для человека I в. н. э. Истинное значение мифов «священного писания» сводится им к «человеческому самопониманию» и включает в себя надежду, утешение, обязательство и т. д. Для каждого верующего все это сосредоточено в его настоящем актуальном существовании, а не в чудесах прошлого. Таким способом маскируется то простое обстоятельство, что фактическое содержание библейских мифов не может рассматриваться как нечто реальное. Бог живет на небе? Это совершенно верно, но надо понять, что это значит. Здесь просто «грубым способом высказано, что бог живет вне мира, что он трансцендентен». То же и насчет преисподней. Сущующее в мире зло, и прежде всего то, что переживается человеком как его субъективное экзистенциальное страдание, как постоянное переживание страха, воплощается в мифах как «оформленная в образах прозябающая во тьме преисподняя

¹ *Bultmann R. Jesus Christus und die Mythologie, S. 16.*

ибо тьма для человека невообразима и ужасна»¹. Это необходимо понять, чтобы быть в состоянии демифологизировать писание.

Трудно найти здесь что-либо новое по сравнению с приемами аллегорической интерпретации Библии, известной еще с времен Филона. В новые фразы и термины облакаются все с незапамятных времен применявшиеся ухищрения, призванные создать видимость сокровенной истины там, где на самом деле налицо лишь порождение мифотворческой фантазии.

«Еретик» Ганс Кюнг о Библии

Среди католических богословов крайне левую позицию в оценке и толковании Библии занимает патер Ганс Кюнг, до недавнего времени бывший профессором теологии в Тюбингенском университете. Этот плодовитый автор выразил свои взгляды в ряде книг, опубликованных им в течение последних полутора десятилетий.

Библия остается для Кюнга «словом божьим», но, разумеется, не в вербальном смысле. Он находит аргумент для невербального толкования и в сравнении церковно-синагогального учения о происхождении Библии с тем, на чем настаивает мусульманская ортодоксия в отношении Корана. Мусульманское священное писание, как требует признавать теология ислама, было написано на небе или, может быть, существовало от века на небе и уже в готовом виде было передано Мухаммеду; следовательно, во всех отношениях («в словесно-речевом, стилистическом, логическом, историческом») Коран представляет собой всесовершенное, непогрешимое ни в одной букве и ни в одном знаке произведение. Совсем другое дело — Библия. В ней содержится человеческий элемент, и если стоять на позициях невербального откровения, то ничто не мешает любой из библейских сюжетов признать в некоторой мере божественным, а в остальном человеческим и, следовательно, доступным для критики². Здесь Кюнг не открывает ничего нового в сравнении с тем, что многократно фигурировало в «либеральной» теологии всех вероисповеданий христианства.

¹ *Bultmann R.* Jesus Christus und die Mythologie, S. 18.

² *Küng H.* Christ sein. München, 1974, S. 454.

Как и многие другие представители либеральной теологии, Кюнг прямо говорит о евангельских мифах. Хотя в ходе эволюции от Ветхого завета к Новому сильно продвинулся вперед процесс демифологизации и историзации общественной мысли, все же оставался в силе тот же «стиль мышления», который господствовал в ветхозаветные времена: «Евангелия писались в эпоху мифологически мыслящих людей для мифологически мыслящих людей», поэтому обойтись без мифов было нельзя. «Проповедь, использующая мифы, легенды и символы, была просто необходима. Как могли люди в то время сообщать новые идеи, как не при помощи повествований?» Без мифов даже и сегодня, «в эпоху рационально-каузального и функционально-технического мышления»¹, обойтись нельзя. При этом совершается легкая подтасовка. И сейчас, мол, используются древние, в том числе мифологические, образы и сюжеты: у Фрейда, например, фигурирует Эдипов комплекс и т. д. Кюнг мог бы привести еще немало примеров того, как в современной научной и художественной литературе, в публицистике и житейском обиходе фигурируют мифологические образы, сравнения и метафоры. Но трудно признать чистоплотным прием, при помощи которого крылатые слова и образные выражения ставятся на одну доску с религиозными догматами, в истинность которых требуется верить под угрозой адских мук. В общем, когда Кюнг говорит о «мифологическом» мышлении в современном мире, он совершает софистическую операцию, которая носит в логике наименование подмены понятий.

Две тысячи лет назад, говорит он, истина христианской веры была преподана людям в мифологической форме. Что теперь церкви делать с этой формой? Нельзя перерабатывать и переписывать евангелия, исключив из них все мифы. Это было бы так же нелепо, как если бы кто-нибудь занялся очищением и перефразированием «Божественной комедии» Данте, Песни о Роланде или гетевского «Фауста». То же следует сказать о ветхозаветных мифах. Автор ставит перед читателем такие риторические вопросы: «Чем стали бы ветхозаветные повествования о сотворении мира и человека, чем стали бы также евангелия, если они были бы све-

¹ K^üng H. Christ sein, S. 402.

дены к «существенным» высказываниям? Можно ли себе представить, чтобы подобный экстракт оглашался в богослужении?!»

Сравнение евангелий с «Фаустом» и «Божественной комедией» выглядит как удивительное «обмирщение» самого понятия священных книг. Новый завет по своему литературному жанру оказывается в одном ряду с произведениями Шекспира: «Наше евангелие, разумеется при существенных различиях, ближе к шекспировским драмам, чем к хроникам или историческим биографиям»¹, — заявляет Кюнг. Не только от Шекспира, но и от евангелий «нельзя требовать точной историчности». И здесь и там не имеют значения хронология и топография, «акценты смещаются, факты и личности выбираются и, если надо, свободно измышляются»². Аналогия касается не только фактических деталей, но и общей идейной направленности: в обоих случаях провозглашается благая весть — для Англии лучшее будущее, для христиан царствие божие. Такое приравнивание Нового завета к произведениям художественной литературы, по Кюнгу, открывает богатые возможности для апологетики. Так же как нельзя искать в трагедиях Шекспира исторически истинных фактов, не следует предпринимать такие поиски и в отношении евангелий. И здесь, и там выражается некая «абстрактная идея или доктрина», а какими средствами это достигается — дело авторов. Факты жизни Иисуса излагаются в евангелиях не исторически, а «драматически», причем авторы пользуются для этого собственными стилистическими средствами. В этом Кюнг усматривает не слабость их, а силу. Он вопрошает: «Разве не было бы смешно пытаться заменить более «точным» изложение шекспировского «Генриха V» и Евангелия от Марка? Разве Евангелие от Марка, как и произведения Шекспира, до сих пор читались бы и представлялись (в церкви или в театре), если бы они были заменены более точными хрониками и историческими трудами? Последние в лучшем случае изучались бы специалистами в библиотеках»³. При этом остается в стороне один немаловажный воп-

¹ K^üng H. Christ sein, S. 406.

² Ibid., S. 407.

³ Ibidem.

рос, прямо вытекающий из смелой (надо отдать автору должное!) аналогии евангелий с пьесами Шекспира.

Драматург имел полное право на художественный вымысел при создании сюжета, характеров, ситуаций и этим правом свободно и активно пользовался. Выходит, что и авторы евангелий тоже не были связаны требованиями исторической правды? Но Кюнг не ограничивается отождествлением евангелий с драматургическими произведениями. Он находит и различия между этими двумя литературными жанрами.

Источники этого различия усматриваются им в том, как относится «потребитель» к содержанию произведений того или иного рода. Читатель Шекспира не интересуется тем, действительно ли так говорили и жили те или иные его персонажи. Иное дело — отношение верующего человека к евангельским повествованиям. «Ему не все равно, является ли Иисус историческим образом, бродячим сюжетом или мифом, действовал он как иерарх, член монашеского ордена или социалист-революционер, была ли его смерть заслуженна или нет. Возможно, ему также небезразлично, действительно ли он был рожден девой, творил ли чудеса, нарушающие законы природы, была ли тайная вечеря, основал ли он папство и вознесся ли, в конце концов, на небеса... Верующий хочет знать, основана ли его вера на иллюзии или на исторической действительности и в какой степени». Далее автор категорически, причем с полным основанием, заявляет: «Там, где вера основана на иллюзии, налицо не вера, а суеверие»¹. Что верно, то верно — и насчет суеверия, и относительно того, что́ хочет знать верующий. Но как же можно выйти из того затруднительного положения, в которое Кюнг сам поставил себя?

Если для веры важна фактическая сторона дела, то нельзя отождествлять евангелия с художественными произведениями. К ним надо предъявлять требование фактической достоверности и прежде всего в тех вопросах, которые здесь перечислил автор. А ведь они этих требований не выдерживают! Кюнг делает вид, что не замечает вопиющих противоречий в своих собственных утверждениях, и отделяется маловразумительным выпадом против той теологии, которая пре-

¹ *Küng H. Christ sein*, S. 408.

творят сохранившиеся в традиции легенды в «понятия, идеи, принципы, системы» и тем самым теряет возможность вести за собой массы. Так, вопрос об исторической истинности евангельских повествований настолько затуманивается, что фактически снимается с обсуждения. Но он существует во всей своей остроте, и теолог не может уйти от него. Единственный выход из положения — демифологизация библейских книг.

Она необходима, утверждает Кюнг, да и неизбежна. Но отказываться от проповеди мифов он не собирается. Люди, говорит теолог, имеют не только уши, но и глаза, рядом с «интеллектом и критико-рациональным размышлением стоят также фантазия, сила воображения, эмоции и т. д.». А отсюда следует, что мифология не должна быть исключена из арсенала христианства. Нужна демифологизация, подчиняющаяся требованиям умеренности, «между традиционализмом и рационализмом». Она должна быть дифференцированной, а не общей, но это не значит, что одни мифы остаются, другие исключаются. Все остается, но их нельзя «брать в их буквальном значении»¹. Иначе говоря, всю христианскую мифологию надо рассматривать как совокупность символов какой-то высшей истины, действительное содержание которой знает именно патер Ганс Кюнг. Правда, которую теолог сулит подарить людям, оказывается настолько зашифрованной, что так и остается недоступной для верующего.

Реакция церкви на ультралевую экзегезу

До поры до времени католическая церковь терпела «крайности» в толковании Кюнгом «священного писания» и вообще основных «истин» христианской веры. В конце 1979 г. папа Иоанн-Павел II решил, что надо ввести модернизацию католицизма в более узкие рамки и по возможности задержать ее ход. В соответствии с этим курсом Кюнг был лишен права преподавания теологии. Это означало поворот к более консервативным, традиционным позициям в толковании содержания библейских мифов и поучений, выработанным, правда, с большим трудом и после длительной борьбы различных направлений еще на Вселенском соборе

¹ *Küng H. Christ sein*, S. 408.

1962—1965 гг., где была принята специальная «Конституция об откровении» (*Dei Verbum*).

Принятый собором текст конституции сформулирован весьма гибко и обтекаемо. Прежде всего признается незыблемым положение, по которому бог и никто иной является автором Библии: «Все, что боговдохновенные авторы и агиографы говорят, должно считаться высказанным святым духом; должно быть признано, что книги писания точно, надежно и безошибочно учат истине». Это, казалось бы, безоговорочное утверждение сопровождается дальше весьма существенными оговорками. Конец процитированной фразы звучит так: «...учат истине, которую бог счел нужным для нашего блага сообщить нам»¹. Следующая оговорка еще более существенна. Она выражена в пространных рассуждениях о человеческих авторах, через посредство которых дух изрек свою абсолютную истину. Конечно-де, в писании, и в частности в евангелиях, бог высказался «достоверно и без искажений ради нашего спасения», но следует иметь в виду, что человеческие авторы жили в исторической и психологической обстановке разных времен и к тому же у них были разные «литературные стили»². А в общем безошибочность писания оказывается достаточно условной, чтобы ее можно было относить к любому тексту, эпизоду и сюжету. В каждом отдельном случае надо сопоставлять смысл сказанного с «общим смыслом, который бог, главный автор священного писания, вложил в него»³. Церковь может разъяснить, «что в действительности агиограф хотел сказать». Не то, что он сказал, а что хотел сказать! Как же это узнать? Ответ на вопрос не составляет больших трудностей: церковь может разъяснить, что хотел сказать автор и почему-то не сказал...

Это все тот же путь признания церкви единственной инстанцией, облеченной правом окончательного суждения по всем вопросам, связанным со смыслом и историей библейского текста. Церковь сказала, и кончено!

Идеологи католицизма попадают здесь на твердую

¹ Herder-Korrespondenz, 1965, № 3, S. 196.

² Цит. по: Казанова А. Второй Ватиканский собор. М., 1973, с. 232.

³ Там же, с. 233.

почву давно установившейся и всегда считавшейся неизблемой традиции, по которой единственным безошибочным и безапелляционным комментатором Библии является церковь; решение ею любого библейского казуса окончательно и не подлежит ни малейшему сомнению. Что же касается верующих мирян, то они без непосредственного руководства со стороны духовенства не должны даже читать Библию.

В средние века поместные соборы принимали специальные решения по этому вопросу, запрещавшие мирянам не только самостоятельно читать Библию, но и иметь у себя священную книгу. Так, например, в решении Тулузского собора 1229 г. записано: «Мы запрещаем мирянам владеть книгами Ветхого и Нового заветов, за исключением тех случаев, когда пожелают иметь Псалтирь или молитвенник для священной службы. Строго воспрещаем иметь книги, переведенные на народный язык». Через триста лет папа Пий IV в специальной булле изрек: «Никто не должен позволять себе читать Библию по своему усмотрению, но епископами по рекомендации приходского пастыря или духовника может быть допущено чтение переведенной католическим писателем Библии всеми верующими, которым они это позволяют». Настороженное отношение к возможности самостоятельного чтения и, значит, толкования Библии верующими мирянами характерно, кстати сказать, не только для католицизма, но и для православия.

Оно выразилось и в той враждебности, с которой церкви, за исключением протестантских, относились всегда к попыткам перевода Библии на различные языки. Известно, например, с какими трудностями были связаны попытки перевода Библии на русский язык. Они долго встречали ожесточенное сопротивление со стороны православной церкви и самодержавного правительства, так что только во второй половине прошлого века властями было разрешено осуществить такой перевод. Что же касается католической церкви, то лишь в конце прошлого века она санкционировала перевод Библии на разные языки и лишь при условии непосредственного контроля с ее стороны. В основе этой последовательно проводимой линии лежала, конечно, боязнь того, что самостоятельное чтение Библии мыслящими мирянами может натолкнуть их на

совсем не благочестивые мнения о возвышенности и истинности ее содержания.

Тезис о первенствующей и решающей роли церкви в толковании Библии всячески отстаивается католицизмом и теперь. В конституции об откровении сказано: «Подлинным смыслом священного писания должно считать тот, который считала и считает мать-церковь. Ей принадлежит право судить о подлинном смысле и подлинном толковании священного писания. И поэтому никому не позволено толковать это писание вопреки этому смыслу и вопреки единодушному мнению отцов церкви»¹. Отвлечемся в данном случае от того, что это мнение отцов церкви было вовсе не единодушным и что между ними происходили ожесточенные словесные (и не только словесные) сражения по вопросам библейской экзегетики. Подчеркнем здесь лишь требование, предъявляемое церковью: подчинять свой разум тому, что она диктует.

На этой же позиции стоит и православная церковь. Исходя из убеждения, что «человек сам своими собственными силами не может ни понять учение откровения в его истинном смысле, ни просветить других светом боговедения», она требует от верующих и в толковании Библии, и в других религиозных делах слушаться ее команды.

Основная линия церковной политики в отношении толкования библейского текста заключается ныне в том, что во всех случаях, когда это можно, надо исходить из его буквального смысла и, лишь если он уж очень коробит сознание современного человека, искать какой-нибудь другой смысл, более удобный в данном случае. И, по существу, каждый избранный в данном случае смысл будет аккомодативным, приспособленным к ситуации.

В последнее время все громче звучат в церковных документах и в писаниях богословов призывы держать обсуждение вопросов библейской экзегетики подальше от внимания масс верующих. Характерно в этом отношении опубликованное недавно в журнале «*Neiger-Korrespondenz*» интервью с видным католическим теологом Р. Шнакенбургом.

В ответ на вопросы корреспондента журнала тео-

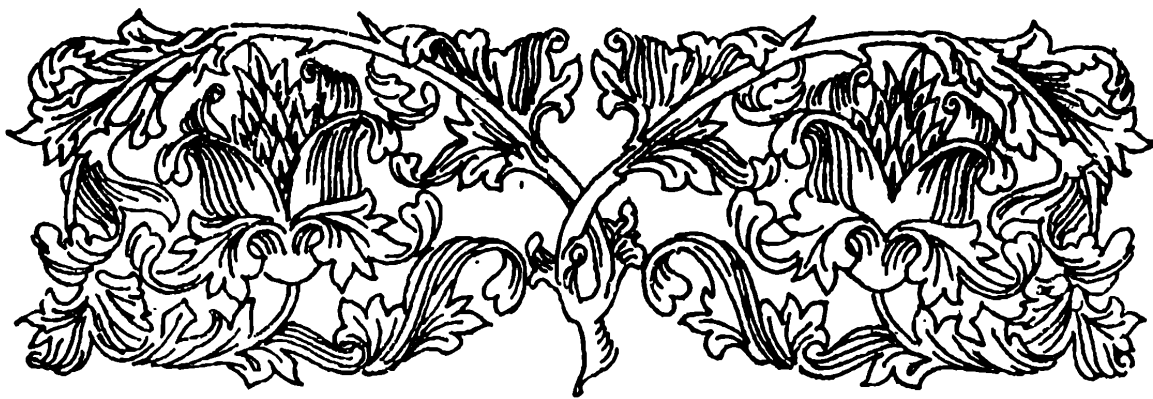
¹ Цит. по: Казанова А. Второй Ватиканский собор, с. 217.

лог подтверждает, что, «несомненно, имеется некоторое неудобство в том, что из узкого круга теологов «трудные проблемы» распространяются в общественную и церковную жизнь». «Что нам вредит,— продолжает он,— это ложное рвение многих, особенно молодых священников, которые сразу выносят на кафедру трудные экзегетические проблемы или мнимые новые открытия»¹.

Вероятно, до поры до времени такая позиция может еще спасти библейскую проповедь от полного краха. Навряд ли, однако, это продлится долго.



¹ Herder-Korrespondenz, 1979, № 11, S. 552.



НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАКЛЮЧЕНИЕ



так, наш историко-критический анализ Библии подошел к концу. Разумеется, он не претендует на исчерпывающую критику: для того чтобы раскрыть историю многовековых исследований библейских текстов представителями разных стран и народов, понадобились бы многие тома. В нашей же книге предпринята попытка обобщить данные науки, рассматривающей эту «священную» книгу как культурно-исторический памятник, а отнюдь не как богооткровенное произведение, каковым почитают ее верующие люди. Наука убедительно показывает, что ни о какой боговдохновенности Библии не может быть и речи. Какие бы усилия ни прилагали богословы в своем стремлении отстоять веру в ее богооткровенный характер, как бы ни изощрялись они в хитроумных толкованиях и казуистической аргументации, научная объективность требует при ее исследовании непрямого отказа от веры в истинность мифов и их достоверность.

Земное, человеческое, а не божественное содержание библейских текстов —

вот что требует выявления в первую очередь. Именно с этой целью мы попытались раскрыть фантастичность библейской картины мира, несостоятельность содержащейся в Библии концепции исторического процесса, этические взгляды и представления, нашедшие в ней отражение. Такого рода анализ, опирающийся на факты и аргументы, дает читателю возможность самому убедиться в том, как в свете современной науки становится все более очевидным земной характер содержания Библии, в которой апологеты религии и по сей день любыми правдами и неправдами пытаются выявить сверхъестественный смысл. Делать это все труднее и труднее, но богословы упорно защищают свои позиции. Вот почему научная критика Библии продолжает оставаться актуальной задачей атеизма как один из важных факторов формирования научного материалистического мировоззрения, атеистической убежденности людей.



СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ 3

Состав и структура Библии —

«Книга книг»? 9

Два возможных подхода к научному анализу библейских книг 13

I. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ БИБЛИИ. ВЕТХИЙ ЗАВЕТ 18

Церковно-синагогальная концепция истории Ветхого завета и ее крушение 19

Книги пророков и писания. Канонизация и редактирование Ветхого завета 34

Уступки поневоле 37

II. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ БИБЛИИ. НОВЫЙ ЗАВЕТ 42

Проблема датировки новозаветных книг —

Древнейшая из книг Нового завета — Апокалипсис 50

Послания апостолов 54

Деяния и евангелия. Канонизация Нового завета 59

III. БОГ И ВСЕЛЕННАЯ В БИБЛЕЙСКОЙ КАРТИНЕ МИРА 64

Моотеизм? —

По образу и подобию человеческому 73

Небо, земля, преисподняя 85

Сотворение мира и человека 92

IV. БИБЛЕЙСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА 97

Иудейский вариант 98

Христианский вариант 113

Библия и реальные проблемы общественной жизни 131

V. ИСТОРИЯ И ФАНТАСТИКА В БИБЛЕЙСКИХ КНИГАХ 139

Методы различения исторического и мифологического —

История и фантастика в Ветхом завете 144

История и фантастика в Новом завете 164

Попытки «гармонизации» 177

VI. МОРАЛЬНЫЕ ПОУЧЕНИЯ БИБЛИИ	185
Десять заповедей. Не убивай! —	
Не кради, не пожелай, не прелюбодействуй!	195
Этика Нагорной проповеди	201
Существует ли библейская мораль?	207
VII. КАК РАЗГАДАТЬ СМЫСЛ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ?	211
Аллегоричёский и другие невербальные методы экзегезы —	
Как быть с «трудными местами»? Позиция непробиваемого консерватизма	220
Вынужденные блуждания по тернистым путям модернизации	224
VIII. УЛЬТРАЛЕВАЯ ФРАКЦИЯ МОДЕРНИСТСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ	235
Церковная левая —	
За Библию без мифов?	240
«Еретик» Ганс Кюнг о Библии	243
Реакция церкви на ультралевую экзегезу	247
НЕСКОЛЬКО СЛОВ В ЗАКЛЮЧЕНИЕ	252

Иосиф Аронович
Кривелев

БИБЛИЯ:
историко-критический
анализ

Заведующий редакцией
А. В. Белов

Редактор
Н. А. Баранова

Младший редактор
М. В. Архипенко

Художник
Н. С. Филиппов

Художественный редактор
В. А. Тогобицкий

Технический редактор
Е. Ф. Леонова

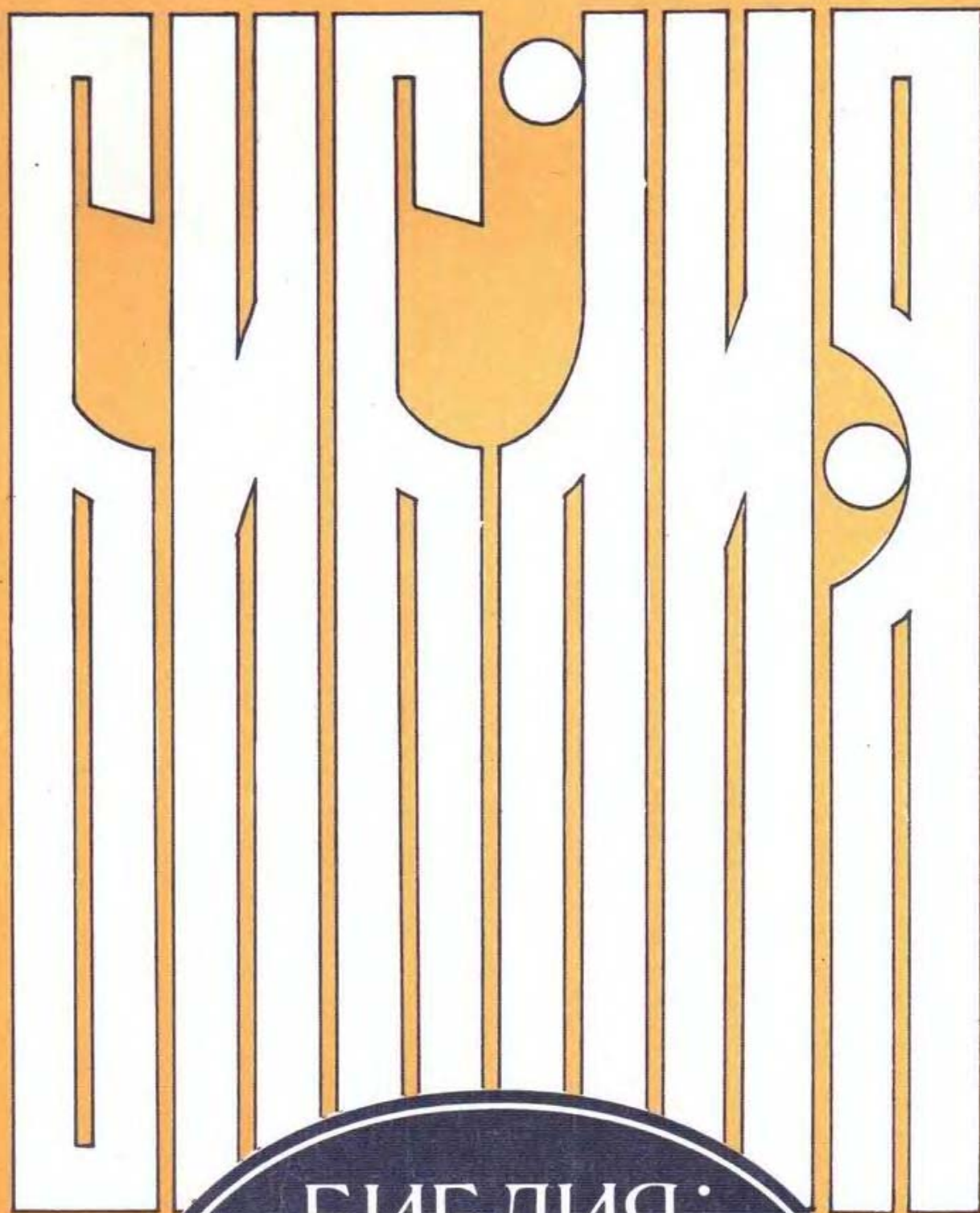
ИБ № 2867

Сдано в набор 26.08.81. Подписано в печать 05.01.82. А00003.
Формат 84 X 108¹/₃₂. Бумага типографская № 1.
Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Услови. печ. л. 13,44.
Услови. кр.-отт. 13,86. Учетно-изд. л. 13,34. Тираж 200 тыс. экз.
Заказ № 1536. Цена 1 руб.

Политиздат.
125811, ГСП, Москва, А-47,
Миусская пл., 7.

Ордена Ленина
типография «Красный пролетарий».
103473, Москва, И-473,
Краснопролетарская, 16.

1 руб.



БИБЛИЯ:
историко-
критический
анализ

Издательство
политической
литературы