

Библейский параллелизм, античная риторика и антиномическое богословие

У о. Александра как у библеиста был удивительный талант выстраивать широкую перспективу. Он едва ли делал великие открытия, но уже исследованный другими материал он подавал своей аудитории так, что мелкие детали мозаики складывались в единую и стройную картину. Этот доклад, в меру моих сил, следует в том же направлении. Я скажу крайне мало нового, но постараюсь дать широкую перспективу тех явлений, которые уже не раз обсуждались прежде – прежде всего, в работах С.С. Аверинцева. Конечно, при таком подходе неизбежно приходится делать обобщения, порой слишком грубые, к каждому из которых можно привести десятки контрпримеров, но это, по-видимому, единственный способ не потерять за деревьями леса.

Мы привычно говорим, что христианское богословие насквозь антиномично. Мусульманин признает, что Бог Един, что Мухаммед – Его посланник, и что Коран – Его слово, продиктованное Им Мухаммеду; на этом вполне возможно поставить точку. Но как только христианин говорит, что Бог триедин, что Христос – Бог и человек, а Библия – собрание книг, написанных разными авторами в разные времена по вдохновению Святого Духа, ему приходится ставить вопросительные знаки. Мой пятилетний сын задает вопросы: кто такой Бог? Кто такой Иисус? С точки зрения мусульманина было бы очень просто ему ответить, но христианин обязан давать сложные ответы, плохо понятные не только пятилетнему ребенку, но и многим взрослым. Ведь на эти вопросы христианское богословие отвечает с помощью антиномий, то есть богословских формул, которые сочетают воедино несочетаемое.

Древние религии не видели ничего странного в том, что боги могут обладать несколькими лицами, или что потомки богов и смертных могут быть частично богами, а частично людьми. Но только христианство заявило со всей определенностью, что три равняется одному (Триединство Бога), а один плюс один дает один (божественная и человеческая природы Христа в единой Личности). Только христианство категорически настояло на том, что любое отклонение от этого парадокса есть не просто частная точка зрения, но измена вере.

Савелиане полагали, что Бог Един и лишь является людям в трех лицах, как Афина являлась Одиссею в разных обликах. Ариане настаивали, что Сын не равен Отцу – и, казалось бы, эти маленькие отступления от основной линии были совершенно понятны и извинительны, они приближали христианское богословие к представлениям язычников об их собственных богах. Но Церковь решительно вводила в свои вероучительные документы (такие, как Символ Веры) определения, которые однозначно исключали савелианство, арианство и многие иные «поправки» к христианскому богословию, провозглашая их ересями. Она настаивала на антиномичном мышлении, соединявшем положения, несоединимые с точки зрения формальной логики: Бог троичен и един, Христос есть полностью Бог и полностью человек.

Это есть уже в Евангелии. Посмотрим, например, на историю, рассказанную в 7-й главе Евангелия от Луки (36-47)¹:

³⁶ Некто из фарисеев просил Его вкусить с ним пищи; и Он, войдя в дом фарисея, возлег. ³⁷ И вот, женщина того города, которая была грешница, узнав, что Он возлежит в доме фарисея, принесла алавастровый сосуд с миром ³⁸ и, став позади у ног Его и плача, начала обливать ноги Его слезами и отирать волосами головы своей, и целовала ноги Его, и мазала миром. ³⁹ Видя это, фарисей, пригласивший Его, сказал сам в себе: «Если бы Он был пророк, то знал бы, кто и какая женщина прикасается к Нему, ибо она грешница». ⁴⁰ Обратившись к нему, Иисус сказал:

¹ Этот пример мне подсказал О.М. Лазаренко.

– Симон! Я имею нечто сказать тебе.

Он говорит:

– Скажи, Учитель.

⁴¹ Иисус сказал:

– У одного заимодавца было два должника: один должен был пятьсот динариев, а другой пятьдесят, ⁴² но как они не имели чем заплатить, он простил обоим. Скажи же, который из них более возлюбил его?

⁴³ Симон отвечал:

– Думаю, тот, которому более простил.

Он сказал ему:

– Правильно ты рассудил.

⁴⁴ И, обратившись к женщине, сказал Симону:

– Видишь ли ты эту женщину? Я пришел в дом твой, и ты воды Мне на ноги не дал, а она слезами облила Мне ноги и волосами головы своей отёрла; ⁴⁵ ты целования Мне не дал, а она, с тех пор как Я пришел, не перестает целовать у Меня ноги; ⁴⁶ ты головы Мне маслом не помазал, а она миром помазала Мне ноги. ⁴⁷ А потому сказываю тебе: прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит.

Что первично: Божье прощение или благодарная любовь человека к Богу? Что служит причиной, а что следствием? На этом в свое время было сломано немало богословских копий: одни утверждали, что Божье прощение безусловно и зависит только от выбора Бога, человек же никак не в силах на него повлиять; другие утверждали, что от человека тоже требуется определенный волевой акт, чтобы это прощение получить. Но на протяжении всей этой истории Иисус не выносит четкого определения, а под конец ее дает определение остро парадоксальное: одновременно первичны и любовь («прощаются грехи её многие за то, что она возлюбила много»), и прощение («кому мало прощается, тот мало любит»). Курица прежде яйца, а яйцо прежде курицы.

Но антиномии важны не только в богословии. Ведь христианство есть прежде всего вера в воплощение. Следовательно, и христианское богословие воспринимается нами не просто как некий набор абстрактных идей, но как живые истины, воплощенные в истории, а антиномии пронизывают все грани христианской культуры, самой христианской жизни. Причащаясь, христианин принимает то, что, с одной стороны, остается хлебом и вином, а с другой – становится плотью и кровью Христа. Становясь на молитву перед иконой, он созерцает, с одной стороны, доску и краски, а с другой – невидимый первообраз. Приходя в храм на праздник, он, с одной стороны, включается в годичный цикл богослужения, идущий из года в год по тому же кругу, а с другой стороны – участвует в движении мировой истории от ее начальной точки (сотворение мира) до конечной (новые небо и земля). Выходя из храма, он, с одной стороны, должен помнить о неотмирности своего земного отечества, а с другой стороны – призван активно действовать в конкретном земном отечестве.

И данный доклад останавливается именно на культурно-исторической «плоти» догматов и ставит вопрос: откуда берут свое начало некоторые характерные черты антиномического богословия? Ответ известен давно: христианство возникло в точке пересечения двух традиций, библейской и античной, возникло как результат их синтеза.

Этот синтез осуществлялся в течении многих веков. Вспомним, что большинство дошедших до нас риторических трактатов античности было написано уже после Нового Завета. С другой стороны, живая стихия арамейско-сирийского словесного творчества, непосредственно продолжающего библейскую традицию, постоянно оказывала свое влияние на греческий Константинополь. Достаточно сказать, что самый известный проповедник раннего христианства, Иоанн Златоуст, равно как и самый известный поэт, Роман Сладкопевец, прибыли в столицу из Сирии.

Античные истоки христианского богословия кажутся вполне очевидными. В самом деле, богословы первых веков отошли от простого языка Библии и заговорили в терминах греческой философии, и более уже от этого языка не отказывались: сущность, ипостась, энергия – все это слова философов, а не пророков и не евангелистов. Казалось бы, содержание христианского благовестия пришло от евреев, но его форма была взята у греков. Однако если мы сравним античную риторику и библейский параллелизм, мы легко убедимся, что от евреев взято очень и очень много.

Но как нам определить – что именно пришло от греков, что от евреев, и в чем вообще различие между ними? Каждая письменная традиция вырабатывает собственные способы соотнесения текстов с реальностью; свои пути из мира слов в окружающий мир. Для древнееврейской словесности главным из таких путей был параллелизм. Античная литература пользовалась огромным количеством самых разнообразных приемов, которые мы сегодня объединяем под названием «риторика». Для библейской традиции похожую роль играло явление, которое сегодня мы называем «параллелизмом». Иногда термины «риторика» и «параллелизм» понимаются очень узко, как определенные внешние приемы организации текстов, но здесь мы будем использовать их в широком смысле, как привычные двум культурам образы мышления. В чем разница между ними?

Сравним два почти синхронных текста, говорящих о человеческом гневе:

Вы слышали, что сказано древним: «не убивай»; кто же убьет, подлежит суду. А я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего, подлежит суду; кто же скажет брату своему «пустой человек», подлежит синедриону, а кто скажет «безумный», подлежит геенне огненной. (Евангелие от Матфея, 5:21-22)

Сегодня мне придется столкнуться с людьми навязчивыми, неблагодарными, заносчивыми, коварными, завистливыми, неуживчивыми. Всеми этими свойствами они обязаны незнанию добра и зла. Я же, после того, как познал природу добра и зла, и природу самого заблуждающегося, не могу ни потерпеть вреда от кого-либо из них, ни гневаться, ни ненавидеть его... Противодействовать друг другу противно природе: но досадовать на людей и чуждаться их и значит им противодействовать. (Марк Аврелий, Размышления, 2.1.)²

Можно ожидать, что читатели сделают из этих двух высказываний один и тот же вывод: добродетельный человек не должен гневаться на других людей. Но придут они к этому выводу совершенно разными путями. Евангелист вводит эту мысль в контекст абсолютных ценностей Десяти Заповедей, причем для него достаточно сослаться на авторитет Учителя. Марк Аврелий предлагает некое субъективное объяснение, он доказывает своему читателю, почему прав именно он. Первый показывает, какое место занимает гнев в этом мире. Второй – доказывает, почему гнев не имеет смысла для конкретного человека. Никому не известный иудей властно приказывает, великий император – убеждает. Почему получается так?

Параллелизм помогает библейскому автору выстроить определенную картину мира с некоторыми абсолютными ориентирами. Чтобы внести в эту картину новый элемент, нужно просто подобрать ему соответствующую положительную или отрицательную параллель: гневаться – то же, что и убивать. Весь мир описывается как сложная система, где все взаимосвязано, все привязано к единой системе ценностей. Указать на место того или иного явления в этой системе очень просто: надо приравнять его к другому, уже известному.

Но для античной литературы подобной абсолютной системы нет (хотя, безусловно, есть некоторые общепризнанные ориентиры), поэтому картину мира приходится в некотором смысле рисовать каждый раз заново. Широко известна практика риторических школ поздней античности, где одному и тому же ученику предлагалось составить две речи, отстаивающие две противоположные позиции.

² Перевод С. Роговина.

Как пишет об этом Дж.А. Соджин³, «у греков и римлян речь была рассчитана на убеждение слушателя с помощью логической аргументации, поэтому она носила достаточно отвлеченный характер, даже если и сопровождалась конкретными примерами. Такая речь апеллировала к здравому смыслу слушателей. В древнееврейской традиции ... публичное выступление было рассчитано на воздействие совершенно иного рода ... Истина здесь появляется не как объективный элемент, который следует изучить и спокойно оценить перед тем, как принять решение. Ей необходимо поверить, принять ее не под действием внешних доводов, а внутренне».

Разумеется, это не значит, что древнееврейская мысль была глуха к внешним доводам или, говоря шире, к формальной логике. Широко известно, что уже к новозаветному времени были выработаны семь «правил» (точнее было бы сказать – моделей) толкования Писания, которые приписывались рабби Гиллелю. Позднее число этих правил было увеличено до 15 (и они приписывались рабби Ишмаэлю) и даже 32 (у рабби Элиэзера). Интересно, что эти правила основывались не на силлогизме, как у античных авторов, а именно что на параллелизме: если к такому-то месту Писания применимо такое-то понимание, то оно будет применимо и к другому.

Но античный автор, чтобы звучать весомо, нужен был мощный логический аппарат. Если ему, как библейскому пророку, недостаточно было сказать «то-то подобно тому-то», то он должен был выстроить тонкую и убедительную систему доказательств. А для этого явления окружающего мира должны быть четко определены и грамотно классифицированы, равно как и дозволенные способы доказательств.

И такие классификации, действительно, были созданы. С.С. Аверинцев пишет об этом: «в Афинах ... была выработана культура дефиниции, и дефиниция стала важнейшим инструментом античного рационализма. Мышлению, даже весьма развитому, но не прошедшему через некоторую специфическую выучку, форма дефиниции чужда. Можно прочесть весь Ветхий Завет от корки до корки и не найти там ни одной формальной дефиниции; предмет выясняется не через определение, но через уподобление по принципу “притчи” (евр. *māšāl*). Освященная тысячелетиями традиция построения высказываний продолжена и в Евангелиях: “Царство Небесное подобно” тому-то и тому-то – и ни разу мы не встречаем: “Царство Небесное есть то-то и то-то”»⁴.

Для библейского автора этого было уже достаточно, потому что существовали абсолютные ценности, которые безусловно должны были разделяться и его читателями. Исаяе достаточно было начать свою проповедь с обращения к небу и земле, ибо «Так говорит Господь»; Сократу приходилось начинать каждый диалог от азбучных истин, заставляя данного конкретного собеседника под собственным чутким руководством самостоятельно выстраивать сложную систему силлогизмов, приводящую к верному суждению. Исаяя орлом слетает с горной вершины, Сократ, как альпинист, начинает тяжелое восхождение от самого подножья.

Итак, основная цель эллинистического писателя (будь то поэт, философ, историк или ритор) состоит в том, чтобы найти подходящую нишу для описываемого явления, по пунктам сравнить его с подобными ему и сделать соответствующий вывод. Всякая классификация по определению должна быть однозначна и непротиворечива. Логика превыше всего – таков девиз античного мыслителя.

Здесь будет уместно вспомнить одну встречу между двумя людьми, один из которых принадлежал к библейской, а другой – к античной традиции (Евангелие от Иоанна, 18:33-38):

³³ Тогда Пилат опять вошел в преторию, и призвал Иисуса, и сказал Ему:

- Ты Царь Иудейский?

³⁴ Иисус отвечал ему:

³ Соджин. Дж.А. *Долитературная стадия библейской традиции. Жанры // Библейские исследования*. Сб. статей под ред. Б. Шварца, Москва, 1997, сс. 101-102.

⁴ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, с. 337.

– От себя ли ты говоришь это, или другие сказали тебе о Мне?

³⁵ Пилат отвечал:

– Разве я Иудей? Твой народ и первосвященники предали Тебя мне; что Ты сделал?

³⁶ Иисус отвечал:

– Царство Мое не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда.

³⁷ Пилат сказал Ему:

– Итак Ты Царь?

Иисус отвечал:

– Ты говоришь, что Я Царь. Я на то родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать о истине; всякий, кто от истины, слушает гласа Моего.

³⁸ Пилат сказал Ему:

– Что есть истина?

И, сказав это, опять вышел к Иудеям и сказал им:

– Я никакой вины не нахожу в Нем.

Совершенно не обязательно представлять себе Пилата законченным циником, который издевается над Иисусом и не признает существования истины. Судя по его дальнейшему поведению, задавая свои вопросы, он искренне стремился понять Иисуса и относился к Нему с симпатией. Но если народ кто-то этого странного Человека царем, то римскому чиновнику требуется четко определить, претендует ли он и в самом деле на царское звание. А если собеседник начинает оперировать таким сложным понятием, как «истина», то для всякого разумного человека разговор не будет иметь смысла без четкого определения этого понятия. Итак, что есть истина?

Так выглядит этот разговор с точки зрения Пилата. Но Иисус отказывается беседовать об отвлеченных категориях. Для Него важнее всего в этой беседе – личные отношения. Называя кого-то словом «царь», человек ставит себя в определенное положение по отношению к этому царю. Именно поэтому важно понять, говорит ли Пилат от себя или пересказывает чужие слова. Царь для Иисуса – тот, у кого есть служители, тот, кого признают царем и кому служат как царю. И потому вопрос «является ли N царем?» не имеет особого смысла. Гораздо важнее дать ответ на другой вопрос: «признаю ли я N царем и готов ли служить ему как царю?»

То же самое касается и другого ключевого слова в этом диалоге – понятия «истина». Оно для человека библейской традиции несводимо к какой бы то ни было дефиниции, истина – это то, что возникает в отношениях между Богом и людьми. Не случайно ветхозаветное слово אמת, которое чаще всего и переводят как «истина», относится прежде всего к сфере межличностных отношений. Вот первое место, где это слово встречается в Библии: «благословен Господь Бог господина моего Авраама, Который не оставил господина моего милостью Своею и *истиною* Своею!» (Быт 24:27). Разумеется, такая истина не может быть определена в словесных формулировках, но она рождается там, где возникает диалог двоих.

Да и сами понятия, которые в античной традиции выглядели бы абстрактными терминами, обретают в Библии максимальную конкретность. Достаточно вспомнить книгу Притчей, где Премудрость и Глупость выступают в виде двух женщин, призывающих к себе людей. А вот удивительные строки псалма 84/85 (стихи 11-14):

Милость и истина встретятся,
правда и мир облобызаются.
Истина произрастет от земли,
а праведность взглянет с небес,
и благо подаст Господь,
а земля наша – свой урожай,

правда пойдет пред Ним,
стопы свои поставит на путь.

С точки зрения древнего грека, это могла быть игра слов или история из жизни богинь Дике и Эйрене («правда» и «мир»). Но скорее всего, эти строки грек счел бы поэтическим вымыслом, если не полным абсурдом. Как истина может существовать самостоятельно, не будучи выраженной в логических пропозициях? Как может милость произрастать из земли, если это – определенная форма поведения? Но в том-то и дело, что для еврейского псалмопевца, в отличие от античного философа, объективны и первичны сами эти понятия, поскольку для него первичен Единый Бог, а не многоипостасный человеческий разум.

Христианское богословие и возникнет как синтез двух подходов, Пилата и Иисуса. Иисусу были не нужны догматические формулировки, но в них нуждался Пилат, и, следовательно, они появились. Но, следуя за Иисусом, христианство помнило, что эти формулировки – лишь указатели на пути к Истине, но не Сама Истина.

Однако продолжим наш анализ. С любовью к определениям связана и любовь античных авторов к классификациям, причем проявлялась она далеко не только в научных текстах, где такая классификация может быть названа необходимостью. Прочитаем отрывок из знаменитого «списка кораблей» во второй песне Илиады (2.511-527):

Град Аспледон населявших и град Миниеев Орхомен
Вождь Аскалаф предводил, и Иялмен, Ареевы чада;
Их родила Астиоха в отеческом Актора доме,
Дева невинная; некогда терем ее возвышенный
Мощный Арей посетил и таинственно с нею сопрягся.
С ними тридцать судов прилетели, красивые, рядом.
Вслед ополченья фокеев Схедий предводил и Эпистроф,
Чада Ифита царя, потомки Навбола героя.
Их племена Кипарисс и утесный Пифос населяли;
Криссы веселые доли, и Давлис, и град Панопею;
Жили кругом Шиампола, кругом Анемории злачной;
Вдоль по Кефису реке, у божественных вод обитали;
жили в Лалее, при шумном исходе Кефисского тока.
Сорок под их ополчением черных судов принеслося.
Оба вождя устроили ряды ополчений ахейских,
И близ беотян, на левом крыле, ополчались к бою.⁵

Гомер перечисляет различные племена, вышедшие сражаться с троянцами. Но он не просто называет их имена, вождей и количество кораблей. Каждое племя описывается в деталях: где живут эти люди и каковы особенности этих местностей, какие мифы связаны с происхождением их предводителей и каково было место этих воинов в общем строю ахейцев. Ни одно племя не возможно перепутать с остальными, каждая деталь описания глубоко индивидуальна и подчеркивает отличия данного племени от всех остальных.

А вот некоторые ветхозаветные тексты, которые по форме стоят ближе всего к этому списку:

²⁰ И было сынов Рувима, первенца Израилева, по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, поголовно, всех мужского пола, от двадцати лет и выше, всех годных для войны,²¹ исчислено в колене Рувимовом сорок шесть тысяч пятьсот. ²² Сынов Симеона по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, поголовно, всех мужского пола, от двадцати лет и выше, всех годных для войны,²³ исчислено в колене Симеоновом пятьдесят девять тысяч триста. ²⁴ Сынов Гада по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, от двадцати лет и выше, всех годных для войны,²⁵ исчислено

⁵ Перевод Н.И. Гнедича.

в колене Гадовом сорок пять тысяч шестьсот пятьдесят.²⁶ Сынов Иуды по родам их, по племенам их, по семействам их, по числу имен, от двадцати лет и выше, всех годных для войны,²⁷ исчислено в колене Иудином семьдесят четыре тысячи шестьсот. (Числа 1:20-27).

¹ Сыновья Левия: Гирсон, Кааф и Мерари.

² Сыновья Каафа: Амрам, Ицгар, Хеврон и Узиил.

³ Дети Амрама: Аарон, Моисей и Мариам.

Сыновья Аарона: Надав, Авиуд, Елеазар и Ифамар.

⁴ Елеазар родил Финееса, Финеес родил Авишуя; ⁵ Авишуй родил Буккия, Буккий родил Озию; ⁶ Озия родил Зерахию, Зерахия родил Мераиофа; ⁷ Мераиоф родил Амарию, Амария родил Ахитува; ⁸ Ахитув родил Садока, Садок родил Ахимааса; ⁹ Ахимаас родил Азарию, Азария родил Иоанана; ¹⁰ Иоанан родил Азарию, – это тот, который был священником в храме, построенном Соломоном в Иерусалиме.

¹¹ И родил Азария Амарию, Амария родил Ахитува; ¹² Ахитув родил Садока, Садок родил Селлума; ¹³ Селлум родил Хелкию, Хелкия родил Азарию; ¹⁴ Азария родил Сераию, Сераия родил Иоседека. ¹⁵ Иоседек пошел в плен, когда Господь переселил Иудеев и Иерусалимлян рукою Навуходносора. (1 Паралипоменон 6:1-15)

Разница огромна. Библейский автор, не утомляясь, перечисляет списки имен и цифры, но почти ни о ком не сообщает никаких подробностей (маленькие исключения – Азария и Иоседек в родословии левитов, по-видимому, служат своего рода хронологическими привязками, отмеряющими период существования Соломонова храма). Одно имя неотличимо от другого имени, одно колено – от другого колена. Единственное, что имеет значение – это единое целое.

Можно было бы подумать, что дело здесь – в жанровом своеобразии. Ведь “Илиада” – эпическая поэма, ей положено быть цветистой, в отличие от сухих списков и генеалогий. Но если мы взглянем на псалмы, мы увидим нечто подобное. Обратимся к 113/114-му псалму:

¹ Когда вышел Израиль из Египта,
род Иакова – от народа чужого,

² Иуда сделался святыней Его,
Израиль – владением Его.

Можно воспринимать колено Иуды как часть единого израильского народа, а можно противопоставлять северное и южное царства, Израиль и Иудею, но в любом случае Иуда и Иаков-Израиль – не одно и то же. Но псалом никак не отражает этого, и разница размывается до полного исчезновения – вероятно, псалмопевец хотел тем самым подчеркнуть единство израильского народа. И невозможно представить себе, чтобы псалмопевец, как сделал бы это Гомер, воспевал одно колено или один город, пусть даже Иерусалим, только как Иерусалим, обладающий своими уникальными чертами и отличающийся тем самым от всех других городов. Нет, Иерусалим будет центром вселенной, той точкой, куда соберутся все народы, забыв о своих различиях (Псалом 67/68:28-30):

²⁸ Там ведет их малый Вениамин,
там все множество князей Иуды,
князя Завулону, князя Неффалима.

²⁹ Заповедал Бог тебе мощь,
Боже, силу Свою яви,
как ты прежде являл ее нам!

³⁰ Ради храма Твоего в Иерусалиме
понесут цари Тебе дары.

Но особенно удивительный образ мы находим в 132/133-ем псалме, где перечисляется несколько явлений и событий, связь между которыми можно восстановить только по самому общему контексту, исходя из нашего понимания всей ветхозаветной культуры. Вот дословный перевод этого псалма:

Песнь ступеней. Давиду.
Как хорошо, как приятно
жить братьям вместе!
Так елей драгоценный с макушки стекает на бороду,
на бороду Аарона, на складки его одежды;
Так роса Хермона стекает по склонам Сиона.
Там Господь заповедал благословение жизни – навеки!

Псалмопевец словно нанизывает на нить своего произведения образ за образом, оставляя читателю самому догадываться, что общего между ступенями, Давидом, братьями, маслом, бородой Аарона, горами Ермон и Сион; а также почему роса одной горы попадает на другую, отстоящую от нее на пару сотен километров, где и как Господь заповедал «благословение жизни вовек», и что вообще все это означает.

Б. Дойле, назвавший этот псалом «прерванной метафорой», предлагает такое толкование⁶. Речь идет о единстве израильского народа, причем это единство может иметь несколько измерений. Так, упоминание Сиона, культового центра, и Аарона, основателя первосвященнического рода, указывает на религиозное и культовое единство, а упоминание двух гор – галилейского Хермона и иерусалимского Сиона – может указывать на призыв к политическому единству двух государств, Израильского и Иудейского царств. Интересно, что описывает он это единство с помощью столь смелого образа – роса с одной горы попадает на другую, так, что они сливаются до полного неразличения. Здесь нет уже ни Израиля, ни Иуды по отдельности.

Итак, библейского автора интересует общее, а античного – частное. Разумеется, различия в подходах к описанию окружающего мира сказываются и тогда, когда авторы описывают своих персонажей. С.С. Аверинцев отмечал, что для античного автора действующее лицо – прежде всего маска, и «сами слова, передающие в “классических” языках понятие личности (греч. *πρόσωπον*, лат. *persona*) означают театральную маску и театральную роль»⁷. Соответственно, каждый человек, как и каждый предмет, попадает в тут или иную рубрику детальной классификации. Такую систему человеческих индивидуальностей разработал ученик Аристотеля Феофраст в своем труде «Нравственные характеры».

Отмечая, что и авторы обычно воспринимали мифологических героев как своего рода застывшие театральные «маски», Аверинцев цитирует Послание Горация к Пизонам (*Ars Poetica*), 120-124⁸:

...Ахилла ли славного вывести хочешь –
Гневен и бодр, неустанен, к мольбам неподатлив, свои пусть
Знает законы, всего пусть оружием он достигает,
Дикой, упрямой Медею представь, Иксиона коварным,
Ио блуждающей, жалкою Ино, печальным Ореста.

Но в Библии нет не только таких классификаций, но и вообще психологических портретов в нашем понимании этого слова. Как пишет Аверинцев, «это каждый раз психология лжи, а не лжеца, образ ленности, а не “характер”, не “маска” лентяя. Душевные свойства описываются в Библии как динамическая энергия, а не как душевный атрибут»⁹.

⁶ Doyle B. *Metaphora Interrupta: Psalm 133 // Ephemerides Theologicae Lovanenses* 77 (2001), pp. 5-22.

⁷ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, с. 24.

⁸ Перевод А.В. Артюшкова; см. анализ этого отрывка в Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, сс. 26-27.

⁹ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, с. 25.

Далее Аверинцев цитирует Д.С. Лихачева¹⁰, по свидетельству которого древнерусские авторы описывают состояния души, а не характеры людей. По-видимому, это черта общая для многих, если не всех средневековых культур. Особенно ярко она проявляется в житиях святых, в которых переход от греха к святости совершается сразу и целиком, как у Марии Египетской, которая из отъявленной блудницы стала идеальной отшельницей. Жития скорее указывают на общее, а не на частное, как и краткие ремарки о правлении иудейских царей:

¹⁰ В тридцать седьмой год Иоаса, царя Иудейского, воцарился Иоас, сын Иоахазов, над Израилем в Самарии, и царствовал шестнадцать лет, ¹¹ и делал неугодное в очах Господних; не отставал от всех грехов Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех, но ходил в них. ¹² Прочее об Иоасе и обо всем, что он сделал, и о мужественных подвигах его, как он воевал с Амасиею, царем Иудейским, написано в летописи царей Израильских. ¹³ И почил Иоас с отцами своими, а Иеровоам сел на престоле его. И погребен Иоас в Самарии с царями Израильскими. (4 Царств 13:10-13)

Для библейского автора не так важно запечатлеть уникальные черты личности того или иного царя, но исключительно важно место его поступков на шкале абсолютных ценностей. Конечно, о многих других царях будет сказано гораздо подробнее, но все равно еврейских повествователей будет интересовать скорее общее, а не частное; они будут оценивать поступки, а не классифицировать характеры.

Греки, напротив, как отмечает Аверинцев, «увидели телесно-душевный облик человека как систему черт и свойств, как целостную и закономерную предметную структуру, подлежащую наблюдению в последовательном ряде ситуаций»¹¹. Вот как, например, начинает Плутарх биографию Агесилая (1-2)¹²:

Царь Архидам, сын Зевксидама, правивший лакедемонянами с большой славой, оставил после себя сына по имени Агид от своей первой жены Лампидо, женщины замечательной и достойной, и второго, младшего – Агесилая от Эвполии, дочери Мелесиппида. Так как власть царя должна была по закону перейти к Агиду, а Агесилаю предстояло жить, как обыкновенному гражданину, он получил обычное спартанское воспитание, очень строгое и полное трудов, но зато приучавшее юношей к повиновению. Поэтому-то, как сообщают, Симонид и назвал Спарту «успокаивающей смертных»: благодаря своему укладу жизни, она делает граждан необычайно послушными закону и порядку, подобно тому как лошадь с самого начала приучают к узде. Детей же, которых ожидает царская власть, закон освобождает от подобных обязанностей. Следовательно, положение Агесилая отличалось от обычного тем, что он пришел к власти, после того как сам приучен был повиноваться. Вот почему он лучше других царей умел обходиться со своими подданными, соединяя с природными качествами вождя и правителя простоту и человеколюбие, полученные благодаря воспитанию.

Когда он находился в так называемых агелах вместе с другими мальчиками, его возлюбленным был Лисандр, пленивший прежде всего его природной сдержанностью и скромностью, ибо, блистая среди юношей пылким усердием, желанием быть первым во всем, обладая крепостью тела и живостью нрава, которую ничем нельзя было сдержать, Агесилай отличался в то же время таким послушанием и кротостью, что все приказания выполнял не за страх, а за совесть: его более огорчали упреки, чем трудная работа. Красота его в юные годы делала незаметным телесный порок – хромоту. К тому же он переносил ее легко и жизнерадостно, всегда первым смеялся над своим недостатком и этим как бы

¹⁰ Лихачев Д.С. *Культура Руси времен Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV в.)*. Москва – Ленинград, 1962, сс. 64-66.

¹¹ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, с. 25.

¹² Перевод К.П. Лампсакова.

исправлял его. От этого еще более заметным делалось его честолюбие, так как он никогда не выставлял свою хромоту в качестве предлога, чтобы отказаться от какого-либо дела или работы.

Мы не имеем ни одного изображения Агесилая, ибо он сам не хотел этого и даже перед смертью запретил рисовать свое мертвое тело или лепить статую. Есть сведения, что он был небольшого роста и с виду ничем не замечателен, но живость и жизнерадостность при любых обстоятельствах, веселый нрав, привлекательные черты и приятный голос заставляли до самой старости предпочитать его красивым и цветущим людям. Как сообщает Теофраст, эфоры наложили штраф на Архидама за то, что он взял себе жену слишком маленького роста, (ибо, – сказали они, – она будет рожать нам не царей, а царьков).

Личность главного героя у Плутарха – в самом центре. Все остальные сведения по истории, мифологии и обычаям его родного края приводятся в качестве иллюстрации или примечания. Важнее всего для Плутарха описать, что это был за человек. Даже его поступки часто преподносятся как иллюстрация определенных черт его характера.

Собственно говоря, чем это отличается от библейского повествования? Ведь там мы тоже находим исключительно яркие образы, мы видим людей, которые показаны «в последовательном ряде ситуаций». Но библейского автора интересует не портрет, но действие, не статика, но динамика. Для него не так важно, царь и каковы были черты его характера, но исключительно важно, что он сказал и что сделал.

В каком-то смысле даже библейские повествования следуют второй заповеди, запрещавшей «изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли» (Исход 20:4). Ведь не случайно одно из наивысших проявлений античной языческой религии мы видим там, где скульптор изображает свое божество в образе прекрасного человека, но еврею это было просто запрещено делать. Он должен не любоваться красотой Бога, но вспоминать, что Бог сделал для него и его народа и что он повелел делать ему самому. Точно так же и в словесном творчестве на первом месте для еврея будет не описание и не портрет, но поступок и слово.

Потому еврею и не нужна такая детальная классификация, как греку. Главное – помнить о кардинальном различии между добром и злом, и этого уже достаточно. Портрет можно разложить на тысячи мелких деталей, но вот поступок может быть праведным или греховным, и этого уже достаточно.

Конечно, сравнивать подробное повествование Плутарха с кратким упоминанием о второстепенном царе Иоасе было бы несправедливо. Потому давайте взглянем, как вводит библейский повествователь главного царя Израиля – Давида. Впервые он упоминается в 16-ой главе 1-ой Книги Царств, и оказывается на заднем плане. Самуил приходит в дом Иессея, чтобы помазать нового царя, и оказывается, что этот царь – самый младший сын, которого отец даже не счел нужным показать пророку. Конечно, это особый прием, который позволяет повествователю подчеркнуть неожиданное избрание Богом безвестного пастушка.

Но и потом Библия говорит о Давиде крайне мало. Характеристики обрывочны и даются только в связи с каким-либо действием:

¹⁷ И отвечал Саул слугам своим: «Найдите мне человека, хорошо играющего, и представьте его ко мне». ¹⁸ Тогда один из слуг его сказал: «Вот, я видел у Иессея Вифлеемлянина сына, умеющего играть, человека храброго и воинственного, и разумного в речах и видного собою, и Господь с ним». ¹⁹ И послал Саул вестников к Иессею и сказал: «Пошли ко мне Давида, сына твоего, который при стаде». ²⁰ И взял Иессей осла с хлебом и мех с вином и одного козленка, и послал с Давидом, сыном своим, к Саулу. ²¹ И пришел Давид к Саулу и служил пред ним, и очень понравился ему и сделался его оруженосцем. (1 Царств 16:17-21).

О дарах Иессея (хлеб, вино и козленок) здесь сказано едва ли не больше, чем о самом Давиде, вероятно, потому, что эти дары – неотъемлемая часть действия. Далее Давид появляется в 17-ой главе, и вновь мы видим, что его личность описывается менее подробно, чем та провизия, которую он везет с собой:

¹² Давид же был сын Еффрафянина из Вифлеема Иудина, по имени Иессея, у которого было восемь сыновей. Этот человек во дни Саула достиг старости и был старший между мужами. ¹³ Три старших сына Иессеевы пошли с Саулом на войну; имена трех сыновей его, пошедших на войну: старший – Елиав, второй за ним – Аминадав, и третий – Самма; ¹⁴ Давид же был меньший. Трое старших пошли с Саулом, ¹⁵ а Давид возвратился от Саула, чтобы пасти овец отца своего в Вифлееме... ¹⁷ И сказал Иессей Давиду, сыну своему: «Возьми для братьев своих ефу сушеных зерен и десять этих хлебов и отнеси поскорее в стан к твоим братьям; ¹⁸ а эти десять сыров отнеси тысяченачальнику и наведайся о здоровье братьев и узнай о нуждах их». (2 Царств 17:12-18)

И, наконец, ближе к концу рассказа о битве с Голиафом мы встречаем портрет Давида, данный как бы между прочим (2 Царств 17:42):

...взглянул Филистимлянин и, увидев Давида, с презрением посмотрел на него, ибо он был молод, белокур и красив лицом.

Казалось бы, если бы приятная внешность юного Давида не вызвала презрения у филистимского богатыря, автор и не счел бы нужным упомянуть о ней! Вновь мы видим, что портрет дается лишь как фон для главного в рассказе – действия.

Но может быть, дело еще и в том, что мы рассматривали повествовательные тексты, в которых действительно должно превалировать действие? В Ветхом Завете есть и Песнь Песней, пронизанная описаниями. Собственно, вся эта книга – описание любви двоих, будь то Соломон и Суламифь, другой жених и другая невеста, Бог и Израиль, Бог и человеческая душа, Христос и Церковь (все эти толкования были широко распространены в разных традициях¹³). Это никак не история, подобная истории Давида или других царей, это нечто совсем другое, очень лиричное и наполненное самыми подробными и нежными описаниями. Может быть, мы найдем здесь нечто подобное статичным описаниям, которые столь характерны для эллинистических идиллий (ведь само название жанра – εἰδύλλιον – в переводе с греческого значит “картинка”)?

Прочитаем, что говорит лирический герой о своей возлюбленной в начале 4-ой главы (1-7)¹⁴:

- ¹ Как прекрасна ты, милая, как ты прекрасна!
Твои очи под фатою – голубицы,
Твои волосы – как стадо коз, что сбегает с гор гилеадских,
- ² Твои зубы – как постриженные овцы, возвращающиеся с купанья,
родила из них каждая двойню, и нет среди них бесплодной.
- ³ Как багряная нить твои губы, и прекрасна твоя речь.
Как разлом граната твои щеки из-под фаты.
- ⁴ Как Давидова башня твоя шея, вознесенная ввысь.
Тысяча щитов повешено вокруг – все оружие бойцов!
- ⁵ Две груди твои – как два олененка,
Как двойня газели, что бродят среди лилий.
- ⁶ Пока не повеял день, не двинулись тени,
Я взойду на мирровой холм, на ладановую гору –
- ⁷ Вся ты милая, прекрасна, и нет в тебе изъяна.

¹³ Великолепный обзор традиционных толкований на эту книгу см. в Фаст прот. Г. *Толкование на книгу Песнь Песней Соломона*. Красноярск, 2000.

¹⁴ Перевод И.М. Дьяконова и Л.Е. Когана.

Но и здесь все наполнено движением. Волосы-козы сбегают, а шея-башня возносится, и это еще довольно легко вообразить, но вот как возвращаются с купанья и рожают двойню зубы-овцы или как бродят груди-газели, представить уже труднее. Даже гранат не покоится, а разламывается, даже похвала губам связана с речью, а не просто с красотой самих губ; день веет, тени движутся – ничто не стоит на месте, все дышит, живет, меняется. Наконец, пылкий влюбленный не выдерживает и говорит о собственных переживаниях, но вместо того, чтобы сказать привычное нам «я люблю» он говорит «я взойду» – и здесь главным оказывается действие.

Комментируя эти строки, С.С. Аверинцев пишет: «Пусть кто хочет попробует представить себе каждого из славословимых партнеров сакрального брака, вычитать из стихов “Песни Песней” пластическую характеристику, наглядную “картинку”; ему придется испытать полную безнадежность этого предприятия... Не случайно на “Песнь Песней” тысячелетиями писали мистические толкования: по самой природе своего поэтического слова она открыта для любых интерпретаций предельно конкретного или предельно вселенского, предельно плотского или предельно сакрального характера, ибо ее образность разомкнута и дает жизнь как нечто принципиально нечленимое»¹⁵.

Совсем не то мы видим у эллинских поэтов. Вот две небольшие любовные эпиграммы из Палатинской Антологии (5.124 и 5.144), приписываемые Филодему и Мелеагру соответственно:

В почке таится еще твое лето. Еще не темнеет
Девственных чар виноград. Но начинают уже
Быстрые стрелы точить молодые Эроты, и тлеться
Стал, Лисидика, в тебе скрытый на время огонь.
Впору бежать нам, несчастным, пока еще лук не натянут.
Верьте мне – скоро большой тут запылает пожар.

Вот уж левкой цветут. Распускается любящий влагу
Нежный нарцисс, по горам лилий белеют цветы,
И, создана для любви, расцвела Зенофила, роскошный
Между цветами цветов, чудная роза Пифо.
Что вы смеетесь, луга? Что кичитесь весенним убором?
Краше подруга моя всех ароматных венков.

Здесь, как и в Песни Песней, девичья красота сравнивается с нарциссом и лилией, а девственность – с виноградом. Даже грозное оружие присутствует и там, и там – щиты, висящие на Башне Давида, или грозные стрелы Эротов. Но, несмотря на эти явные совпадения (а по всей видимости, многие из этих образов были общими для всего Восточного Средиземноморья), хорошо заметны и различия. Во-первых, у эллинских поэтов образы выстраиваются в единый и целостный ряд: если девушка подобна цветку, то именно девушка и именно цветку; а у еврейского поэта девушка уподобляется самым разным вещам и существам.

Кроме того, эллинские поэты дают именно «картинку», статичное и внутренне непротиворечивое описание одного момента: одна девушка еще не созрела для любви, но скоро созреет, другая уже вошла в пору цветения. Образность еврейского поэта построена на динамике; Песнь Песней – и пробуждение любви, и ее муки, и радость брачного пира одновременно, причем показано это все в едином тексте, как на иконе изображаются порой в едином пространстве события, разделенные во времени.

Как отмечал С.С. Аверинцев, «различное понимание универсума – вот что стоит за гегемонией повествования в библейской словесности и гегемонией описания в греческой литературе. Греческий мир – это “космос”... иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Древнееврейский мир – это “олам”, по

¹⁵ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, сс. 34-35.

изначальному смыслу слова “век”, иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история»¹⁶.

В чем же проявился синтез двух этих начал в христианской культуре? Давайте рассмотрим такое явление, как икона. С одной стороны, она подчинена строгим правилам канона, и тем самым подчеркивает общее, а не частное: все святые изображены с нимбами, Богородица держит на руках Младенца Иисуса. С другой стороны, подлинное иконописное творчество исключительно разнообразно и отражает не только индивидуальность того, кто изображен на иконе, но и индивидуальность иконописца, несет несмываемый отпечаток его национальной культуры и эпохи.

Далее, икона изображает человека в определенный момент истории, и в этом она похожа на античную статую или на эпиграмму из Палатинской антологии. Но, с другой стороны, на иконах нередко можно видеть различные эпизоды одной и той же истории, так что статика становится динамичной.

Мы уже отметили, что основная цель эллинистического писателя (а следом за ним – и новоевропейского ученого), состоит в том, чтобы найти подходящую нишу для описываемого явления, по пунктам сравнить его с подобными и сделать соответствующий вывод. Всякая классификация по определению должна быть однозначна и непротиворечива: нельзя одно и то же существо отнести к рыбам и птицам, одну и ту же черту характера или один и тот же поступок – к добродетелям и порокам. При такой установке античный автор само действие делает предметом дефиниции, подлежащим классификации, но автор библейский, как мы видели, даже подобие делает действием.

Безусловно, это не означает, что античные писатели не допускали формальных разногласий. Так, у “отца истории” Геродота можно найти немало случаев, когда различные противоречивые версии описания одних и тех же событий некритически сведены воедино¹⁷. Однако их скорее следует считать недоработками, чем сознательным отказом от логически связного повествования.

Если мы посмотрим на дальнейшее развитие греческой историографии, то увидим, что ее (да и не только ее) идеал состоял именно в выяснении наиболее правильной из всех существующих версий. Если автор не считал возможным или необходимыми сделать выбор в пользу одной из версий, он приводил обе, но описывал их именно как отдельные и несовместимые друг с другом.

То же самое касается даже такой, казалось бы, не поддающейся сюжетному выравниванию области, как описание мифов. В “Мифологической библиотеке” Аполлодора в изобилии встречаются оговорки вроде следующей: «Кора вновь вернула ее (Алкесту) на землю; некоторые же говорят, что это сделал Геракл, сразившийся с Аидом» (1.9.15)¹⁸. Едва ли можно представить себе подобную оговорку у кого-нибудь из ветхозаветных авторов, например: «Давид вышел на бой с Голиафом, когда он еще был никому неизвестным пастушком, некоторые же говорят, что он был к тому моменту оруженосцем и личным слугой Саула». А ведь именно так и выглядит рассказ о Давиде в главах 16 – 18 1-ой книги Царств.

Так, в 1 Царств 16:17-23 мы видим Давида оруженосцем и любимым музыкантом царя Саула, но в 1 Царств 17:12-20, где мы встречаем его накануне поединка, он снова предстает перед нами как мальчишка-пастушок, которого отец посылает отнести провизию старшим братьям. Довольно неожиданное обращение с ближайшим слугой царя! Более того, столь важную фигуру при дворе не узнает не только Саул (что можно было бы объяснить душевным заболеванием – 1 Царств 16:14), но и царские приближенные (1 Царств 17:55-58), и до самой победы Давида над Голиафом Саул даже не интересуется, что это за юноша! Конечно, это прекрасно характеризует Саула: ему

¹⁶ Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, 1996, с. 36.

¹⁷ См., например, Грантовский Э.А. *Иран и иранцы до Ахеменидов. Основные проблемы. Вопросы хронологии*. Москва, 1998, с. 189 и далее.

¹⁸ Перевод В.Г. Боруховича.

совершенно все равно, кого посылать на смерть, и только когда юноша неожиданно побеждает богатыря, он в изумлении старается хоть что-то о нем разузнать. Но тот факт, что Давид вообще не был узанан никем из царского окружения, объяснить довольно трудно.

Можно предположить, что здесь соединены воедино два предания о Давиде: согласно первому, он был оруженосцем и музыкантом Саула, согласно второму – неизвестным героем, появившемся при дворе только после победы над Голиафом. Однако вопрос о том, почему же автор не избавился от очевидных противоречий или хотя бы не постарался их сгладить, все равно остается. Может быть, потому, что традиционная форма повествования требовала соединить эпизод единоборства с эпизодом представления неизвестного героя царю? А можно объяснить это явление и с точки зрения параллелизма. Автору крайне важно нарисовать два портрета Давида: безвестного пастушка и верного царского оруженосца, – и каждый портрет прорисован в деталях, со всеми сопутствующими эпизодами. А то, что они вступают друг с другом в формальное противоречие, автора совершенно не смущает. Безусловно, такое объяснение не исключает теории о соединении в тексте двух самостоятельных преданий (чему находятся и текстологические подтверждения¹⁹), но скорее объясняет, почему два предания были соединены воедино именно таким образом.

Кстати, можно добавить сюда и два не слишком схожих портрета Давида, которые мы обнаруживаем в книгах Царств и в книгах Паралипоменон (Хроник). Автор Царств рисует его страстным и зачастую грешным человеком, но для Хрониста это уже памятник, величественный и безгрешный.

Но библейские авторы не просто допускают такие парадоксы – они широко используют и ценят их. Нет ничего удивительного в том, что один и тот же текст может быть прочитан в двух разных смыслах, но в Библии бывает и так, что эти смыслы вступают друг с другом в противоречие. Удивительный пример мы найдем у пророка Осии (13:14)²⁰. В оригинале этот стих выглядит так:

יְאֵלֶּכֶת אֶל־אֱלֹהֵי אֲשׁוּרָה וְאֶל־אֱלֹהֵי מִצְרָיִם
וְאֶל־אֱלֹהֵי כְּנָעַן וְאֶל־אֱלֹהֵי חֲמָתַיִם
וְאֶל־אֱלֹהֵי חֲמָתַיִם וְאֶל־אֱלֹהֵי חֲמָתַיִם
וְאֶל־אֱלֹהֵי חֲמָתַיִם וְאֶל־אֱלֹהֵי חֲמָתַיִם

Как же его перевести? Традиционное понимание этих строк таково:

От Шеола искуплю их, от смерти избавлю!
Где, смерть, твоя чума? Где, Шеол, твоя язва?
Так решил, и не передумаю.

Так понимает эти строки и Новый Завет (1 Коринфянам 15:54-55): «Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою. Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?»²¹. Но приходится признать, что такое прочтение довольно плохо вписывается в контекст 13-ой главы, которая говорит о наказании, а не о избавлении. И тогда можно понять эти строки как горькую иронию: Господь отказывает Израиллю в помиловании и призывает на них чуму и язву:

От Шеола искуплю ли их? От смерти избавлю ли?
Где, смерть, твоя чума? Где, Шеол, твоя язва?
Так решил, и не помилую.

¹⁹ См., например, Tov E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Minneapolis (USA), 1993, pp. 335-337.

²⁰ Этот пример был мне подсказан В. Войновым, который и предложил третье из приведенных здесь толкований.

²¹ Насколько важен этот отрывок для христианского богословия, можно судить по тому, что в православной церкви принято на Пасху читать *Огласительное слово* Св. Иоанна Златоуста, построенное как комментарий именно к этой цитате.

Но можно предложить для этих строк и третье толкование, если понять форму «Я буду» как диалектный вариант вопросительного наречия «где?»:

От Шеола Я, было, искупал их, от смерти избавлял.

Но Сам Я буду чумой смертельной, Сам Я буду язвой Шеола!

Так решил, и не помилую.

Такое разнообразие интерпретаций, конечно, может шокировать современного читателя. Что же именно имел в виду пророк? Ведь не может быть, чтобы Господь в одной и той же короткой фразе одновременно яростно угрожал израильтянам и давал им самые смелые надежды! Не может... только если мы сами следуем строгим законам аристотелевой логики, где угроза и обещание – два разных и совершенно несовместимых понятия.

Ведь есть и своя, притом немалая ценность в том, что одно и то же выражение может быть понято по-разному, вплоть до противоположных значений. Разными бывают люди, времена, обстоятельства. В мире, где главное – отношения между личностями, а не классификации, где все построено на динамике, а не на статике, то, что звучало угрозой для одних, легко может стать обещанием для других.

В то же время основной принцип параллелизма – не описание, а перечисление, не соподчинение, а соположение, не классификация, а система оппозиций. Библейские авторы не находили ничего странного в том, чтобы описать один и тот же предмет по-разному или представить различные точки зрения на одно и то же событие, даже если с точки зрения формальной логики они плохо увязываются друг с другом. Наиболее известный пример – два рассказа о сотворении мира в начале книги Бытия. Вот как выглядит в них появление человека²²:

Бог сотворил человека, образ Свой,
Божий образ Он сотворил,
мужчину и женщину сотворил (1:27).

И создал Господь Бог человека из пыли земной, вдохнул в его ноздри дыхание жизни и человек ожил...

Господь Бог погрузил человека в глубокий сон и вынул у него ребро, а место, где оно было, закрыл плотью. Из ребра Господь Бог создал женщину и привел ее к человеку (2:7, 21-22).

Замечание, что первый рассказ принадлежит т.н. Элохисту, а второй – т.н. Яхвисту, вероятно, справедливо и даже помогает понять происхождение этих двух рассказов, но оно еще ничего не говорит о том, почему они соединены вместе. Легко убедиться, что это не просто повтор одной и той же мысли другими словами, это два очень разных рассказа об одном и том же событии, и они прекрасно дополняют друг друга. Первый, например, говорит о единстве и равенстве мужчины и женщины, а второй подчеркивает столь характерное для многих древних культур представление о первенстве мужчины. Первый кратко описывает место, которое занимал акт творения человека в сотворении всего мира, второй сосредотачивается на «технологических» деталях этого акта. Первый указывает на «образ Божий», уподобляя сотворенного человека его Творцу, второй – указывает, что он, созданный «пыли земной», материален, как и прочие твари. Заодно можно отметить, что первый рассказ облечен в поэтическую, а второй – в прозаическую форму.

Итак, параллелизм неотделим от многозначности, но для античного автора многозначность представляется скорее недостатком, поскольку ему важно донести до читателя свои идеи в их цельности и полноте. И я думаю, что можно без преувеличения сказать: сами основы христианской догматики нашли свое словесное выражение благодаря этому сочетанию. Догмат о соединении во Христе полноты Божественной природы с полнотой природы человеческой мог быть основан только на библейской традиции, вполне допускавшей два разных взгляда на одно и то же явление, но вместе с тем – только на эллинистической традиции, требовавшей найти для любого явления

²² Перевод М.Г. Селезнева.

точное определение. По отдельности идея богочеловечества не могла быть принята ни в одной из этих традиций, по слову апостола Павла — «для иудеев соблазн, для эллинов безумие» (1 Коринфянам 1:23). Для того, чтобы «соблазн» и «безумие» превратились в стройную систему богословских антиномий, в краеугольный камень всей христианской цивилизации, библейский параллелизм должен был сочетаться с античной риторикой.