

Елена Федотова

ПРОРОК ЕЛИСЕЙ И ДЕТИ: О ТОЛЕРАНТНОСТИ К БИБЛИИ

Хотелось бы сразу уточнить, что я собираюсь говорить не о примерах толерантности в Библии¹, а напротив, о толерантном отношении читателя к библейскому тексту, и такая постановка вопроса задается, на самом деле, проблемой: «Как народу Божьему в XXI веке читать Библию?»

Не буду говорить о молитвенном чтении: это особый уровень, особые цели и особая техника прочтения; я хочу взять базовый уровень, то есть уровень того смысла, который попытался вложить в текст его человеческий автор, и который мы как читатели пытаемся понять. Трудно отрицать, что на этом уровне к XXI веку определенные подходы к чтению Библии оказались скомпрометированы. Например, не оправдало себя чтение в поисках исторической достоверности, или с позиций исторической достоверности; стало ясно, что эта Книга не для того написана, чтобы рассказать нам «правдивую историю». В целом текст где-то может быть историчен, где-то – нет; но в любом случае, сообщение исторических сведений не является целью библейского рассказа, и историческая достоверность, таким образом, не может быть критерием сакральности текста.

Не намного лучше обстоит дело и с поиском морального смысла. Писание может предлагать нам высоконравственные сюжеты, но как быть с такими, как эпизод проклятия детей пророком Елисеем (4Цар 2:23 – 24)? 42 ребенка погибли за невинную шалость – по слову «человека Божия» и по воле Господа! Почему Бог так жесток, что покарал Озу, который хотел всего лишь поправить Ковчег на повозке? (2Цар6:6 – 7). Есть и другие эпизоды, трудно понимаемые даже с позиций здравого смысла, не говоря уже о моральном примере.

В поисках ответа на эти вопросы можно, конечно, уходить в аллегорию и в мистические глубины, но это все-таки не тот базовый уровень, на котором я хотела бы остановиться; так что проблема налицо.

С другой стороны, основная ценность, на которую выводит нас XXI век, может быть обозначена как *толерантность*; в это понятие вкладывают достаточно разный смысл; суммируя по разным авторам², очень коротко, можно выделить такие аспекты понимания толерантности:

1. Фактически безразличие к чужим странностям – лишь бы они не нарушали общественного порядка;
2. Принятие чужого (при невозможности понимания) ввиду еще худшей альтернативы – конфликтов и войн;
3. Презрительная снисходительность к чужим слабостям;
4. Критический диалог, попытку взаимопонимания;
5. Хотя бы готовность к диалогу, признание интересов другого (если они в ладу с законом).

Совокупность этих возможностей очевидным образом очерчивает круг применимости самого термина; тем не менее, представляется, что нужда в толерантности – гораздо шире, чем принимают во внимание авторы социологических трудов. На самом деле, она необходима в любом коллективе, от рамок семьи до масштабов человечества. Совместная жизнь по сути невозможна, если хотя бы не пытаться взглянуть на мир глазами «другого» (не «себя поставить на его место» – тут известно, что получается, а именно **его** глазами посмотреть вокруг), увидеть **его** мотивации и интересы, и принять их – может быть, не для себя, но как необходимые для **его** жизни. Мне кажется конструктивным понимать *толерантность* как уважительное и доброжелательное принятие в свою жизнь другого существа, с готовностью поучиться у него, расширив свой жизненный опыт (при сохранении собственных ценностей). Здесь в понятие «другой» могут входить не только обычные или особенные люди, но и животные, и растения (как домашние, так и дикие). Если мы хотим, чтобы они существовали, мы должны их понять и обеспечить необходимым для их жизни; одновременно такое общение обогащает нас духовно и приближает к Богу, потому что Бог, по-видимому, хочет, чтобы они существовали. Понять «другого» не так сложно: нужно только признать

за ним право на **автономное** существование и быть внимательным к его потребностям³.

И пусть не сочтут это кошунством, но я предложила бы, в рамках некоего *антропоморфизма*, включить и Библию в число тех объектов, которые нуждаются, образно говоря, в толерантном к себе отношении.

Что я имею в виду? Библейский текст очевидно принадлежит к чуждой нам культуре, и поэтому попытки понять его при помощи современных «ключей» могут обернуться «взаимным непониманием»: мы пытаемся навязать тексту приемлемый для нас смысл, но он с трудом поддается такому прочтению, «загораживаясь» от нас нелепостями и новыми проблемами, возникающими в русле наших попыток понимания. Можно логически выстроить некое толкование, но более внимательный взгляд покажет, что мы просто не учли чего-то, может быть, иного восприятия тех же сюжетов первоначальным читателем⁴. По сути, мы взаимодействуем с текстом, как с чужаком, различая в его «поведении» не иной закон, а нарушение наших законов: нашей логики, литературного построения, нашей морали и просто здравого смысла. Подобная оценка, по Рене Жирану⁵, погружает нас в стереотип гонений и пробуждает в нас склонность к гонениям. И действительно, разве не факт, что Православная церковь не поощряет чтения мирянами Ветхого Завета без специального благословения⁶? Попытки истолковать текст произвольно, навязывая ему свою логику и свою целевую направленность вполне можно квалифицировать как насилие над текстом, но это происходит потому, что текст явно выбивается из привычной нам системы литературных жанров. Подобный текст, будучи странным и одновременно сакральным, обладает «виктимными» признаками⁷, и мы приносим его в жертву своему спокойствию, боясь, что иначе будет потревожено наше понимание «Священного Писания». Все эти рассуждения – не просто метафора и больше, чем аналогия; в нашей жизни действительно нет места для библейского текста «как он есть», и усилия одиноких ученых в этой области мало что меняют.

Библия нуждается в толерантном к себе отношении; используя этот термин, я имею в виду, что при интерпретации нужно перестать насиловать текст, нагружая его чуждыми ему смыслами и чуждой логикой, произвольно извлекая из него что-

то в поддержку нашего мнения; напротив, нужно чутко вслушиваться в него, быть внимательным к языку, культуре, логике, системе условностей этого текста, стоящей за всем этим авторской позиции и авторским намерениям. На самом деле, подобный подход в библеистике, конечно, существует; это так называемые методы «пристального чтения» и «целостной интерпретации»⁸.

Здесь нужно специально оговорить одну проблему: у нас, в общем, нет критериев «правильного понимания» текста. Невозможно совсем избежать риска «заблудиться» при интерпретации; можно только попытаться свести его к минимуму. Но для этого путь один: постоянно сверять свои выводы с контекстом. Если обнаруженный литературный прием не единичен, а типичен для широкого контекста; если читая, мы приходим к выводам, которые вплетаются в общую идеологию и (или) согласуются с исторической ситуацией – тогда вероятность того, что мы на правильном пути, повышается.

В качестве примера возможностей метода «пристального чтения» в сочетании с подходом «целостной интерпретации» я попытаюсь проанализировать сцену, которая буквально шокирует и читателя, и комментатора – 4Цар 2:23 – 25: пророк Елисей проклинает детей именем Господа, и проклятие немедленно сбывается. Сам шокирующий характер этой истории заставляет искать объяснение ее роли в общем повествовании, и на этом пути полезно прежде всего обратиться к «внутренней экзегезе». Дело в том, что библейскому рассказу вообще присуща так называемая «внутренняя экзегеза», то есть объяснение одних событий рассказа через другие, случившиеся, по описанию, с первопредками и в нормативные правремена⁹. Учитывая это, мы вправе искать для объяснения своего эпизода интертекстуальные связи, то есть параллели к другим частям библейской истории.

Путеводительными знаками, или маркерами, на этом пути будут служить странные моменты рассказа, которые вызывают к объяснению. Одна из таких странностей – сам по себе неадекватный, по видимости, характер реакции пророка на невинные насмешки детей.

Отметим также **позицию** нашего эпизода в общем цикле рассказов о пророке Елисе: это позиция сильная, можно даже сказать, ключевая. Действительно, рассказ предваряет цикл, отделен от него, и в совокупности с другим коротким

рассказом примыкает к сцене призвания пророка. В упомянутом другом рассказике (4Цар 2:19 – 22) Елисей выступает как благодетель в чистом виде: он «исцеляет» источник, причем в проклятом месте – Иерихоне; иными словами, он выполняет задачу, посильную только для Бога (известно, что для человека снять проклятие – невыполнимая задача). Ключевая позиция этих двух рассказов подразумевает наличие здесь «ключа» к объяснению последующего повествования, а может быть, и всего цикла в целом.

Уцепимся сейчас за еще одну странность (которую, как будто, никто не замечает): Елисей идет в **Вефиль** – дети выходят **из города**, то есть, идут ему навстречу. И тем не менее, чтобы увидеть их, пророку необходимо оглянуться. Это значит, что он проходит мимо них, слышит их насмешки, затем оборачивается (по-еврейски, буквально – «поворачивает к ним свое лицо», «вайепен ахарав») и за этим следует проклятие и смерть детей. Все это нам что-то напоминает; уже была в рассказе такая сцена, чем-то похожая, а в чем-то противоположная – и это тоже способствует узнаванию. Речь идет, конечно, о встрече Моисея с Господом (Исх 33:18 - 23); детали ее описания, действительно, во многом обратны деталям нашего эпизода, в котором Елисей играет роль Господа, а дети – роль какого-то «антимоисея». Прежде всего, они малы, то есть, нет у них зрелой разумности, отличающей пророка. Далее, в отличие от Моисея, который во всем следовал воле Божьей, дети по отношению к Елисею занимают противоположную позицию: само выражение «выйти навстречу кому-то» может в библейском тексте означать противостояние¹⁰; да и зачем вообще детям выходить из города, где обстановка относительно безопасна? В сцене Исх 33 Моисей как раз, при всей его уверенности в расположении к нему Господа, принимает меры личной безопасности: прячется в расщелине скалы, да еще при этом он прикрыт рукой Господа – дети в нашем рассказе не защищены ничем; более того, они «подставляются», насмехаясь над тем, кто является источником мощной силы.

Можно заметить, что и другие детали сравниваемых сцен противоположны, откуда дополнительно видна их соотнесенность, например: Моисей просит «явить» ему («харени», חַרְנֵי) Славу Господа (Исх33:18) – Елисей «видит» («вайирем», וַיִּירֶם) детей, которые его бесславят (2Цар2:24) חַרְוּוֹ¹¹; Господь в конце концов «перед

лицом Моисея» провел «всю Свою славу» и «возвестил» («кара», אַרְק) Свое имя (Исх33:19) – подобным образом Елисей должен был пройти мимо детей, чтобы оставить их позади себя, но «имя», насмешливое и может быть, даже кощунственное, кричали они ему (2Цар 2:24). В этом наименовании, «кереах» אִרְקַן («плешивый»), сочетается созвучие со словом «керен» אִרְקַן¹² и одновременно – со словом «кари» אִרְקַן, «представитель общества на собрании» אִרְקַן, которое происходит от «кара» אִרְקַן, «призывать, возвещать», присутствующего в Исх 33:19. Можно заметить, что пара слов «кари» אִרְקַן – «кереах» אִרְקַן напоминает, как бы по модели словоизменения, две формы имени Бога: «эл» אֵל – «элоах» אֱלֹהִים¹³; таким образом, возникает мотив *кощунства*, а за это по Закону положено побиение камнями (ср. Лев 24:10 – 23).

На поиск осмысляющих созвучий читатель должен быть настроен уже потому, что весь рассказ, хотя и очень короткий, буквально насыщен примерами совесной игры: (ст. 23) «неарим» אִרְקַן, «дети» – «мин-хаир» אִרְקַן, «из города»; (ст. 23) «калас» אִרְקַן, «насмехаться» – (ст. 24) «калаль» אִרְקַן, «проклинать»; (ст. 23) «вайааль мишам Бет-Эль» אִרְקַן «поднимался оттуда в Дом Бога» אִרְקַן – (ст.24) «вайекальлем бешем Адонай» אִרְקַן, «проклял их именем Господа»; (ст. 23) «йацу мин-хаир» אִרְקַן, дети «вышли из города» – (ст. 24) «ватецена ... мин-хайаар» אִרְקַן... האצתו, медведицы «вышли из леса»; (ст.24) «йеладим» אִרְקַן, «дети» – (ст. 25) «вайелех» אִרְקַן, «пошел».

Очевидная словесная игра внутри текста, как уже говорилось, вполне способна настроить читателя на поиск интертекстуальных соответствий и игровых сопоставлений. К упомянутым выше можно добавить различие между желанием Господа в Исх 33:19 «миловать» и «жалеть» – тех, кого следует, и жестоким наказанием кощунников в 2Цар2:23 – 25, которых помиловать невозможно. Из текста о Моисее ясно, что «Лица» Господа видеть нельзя без опасности для жизни (Исх 33:20); поэтому, когда Елисей оборачивает свое лицо к детям и за этим следует их смерть, то делается очевидным, что лицо Елисея буквально представляет «Лик Господа»; в терминах более поздней литературы, пророк выступает здесь «ангелом Лика»¹⁴.

Учитывая все эти знаки и образы, можно сказать, что обсуждать наш рассказ в категориях морали, как это иногда делают комментаторы¹⁵, совершенно бессмысленно; автор разговаривает с читателем в других категориях, а именно тех, которые определяются оппозицией «сакральное – профанное»¹⁶; инцидент явно знаковый, и 42 (хотя бы и растерзанных) ребенка – подходящая цифра для обозначения знаковости.

Несомненно также, что оба коротких рассказа (2Цар 2:19 – 22 и 2:23 – 25) нужно рассматривать вместе, как одно сообщение. Эти «легенды» присоединены скорее к сцене посвящения Елисея, чем к основному циклу, и тем самым, играют роль своеобразного введения в тему. Иными словами, они расположены в позиции, ключевой для понимания всего цикла, и можно отметить, что в них задается собственная «парадигма Елисея»: пророк выступает здесь буквально заместителем Бога в Его спасающей и карающей ипостасях, причем акцент ставится, по видимому, на спасении – это следует из расположения рассказов, при котором кара звучит в последнем аккорде, но обещание спасения, прозвучавшее до того, окрашивает все в цвета надежды.

Чтобы понять значение нашего эпизода в полном объеме, нужно рассмотреть весь цикл Елисея в его соотнесенности с историей Царств. Это сделано в другой работе¹⁷, и выводы можно сформулировать следующим образом: пророк Елисей – это мессианский образ, с помощью которого автор Девтерономической истории объясняет и долгое процветание Северного царства, и его падение, а также возрождение Израиля в более широком смысле – как общности северных и южных колен при ведущем положении Иудеи (что имело место уже в послевоенный период).

Правильность такого понимания образа Елисея подтверждается Евангелиями; если бы читатели ТаНаХа на рубеже эпох не считали Елисея мессианской фигурой, то Иисус в Евангелиях вряд ли был бы в такой степени представлен «Новым Елисеем», как оно имеет место в действительности¹⁸. Общее правило евангельского рассказа – объяснять новозаветные события ветхозаветными параллелями, в данном случае бросает определенный свет на образ Елисея. Действительно, сходство велико: Иисус так же бродит по стране и совершает буквально те же

чудеса, что и Елисей (часто с усилением чудесности): кормит тысячи голодных пятью хлебами, исцеляет и воскрешает, ходит по воде, обещает, что Его последователи не пострадают от яда, если и выпьют что-то ядовитое; так же Его ученики не могут справиться с исцелением бесноватого, как в свое время Гиезий не сумел оживить умершего мальчика¹⁹. И подобно тому, как в царском дворце обсуждала чудеса Елисея (2Цар 8:1 – 6), молва об Иисусе доходит до Ирода (Лк 9:7 – 9).

Однако есть и различия, и они концептуальны. В противоположность Елисею, Иисус не проклинает детей, а благословляет (Мф 19:13 – 15 и пар.); запрещает Своим ученикам свести огонь с неба и уничтожить грешника, как делал это Илия – потому что они «другого духа» (Лк 9:54 – 56). Елисей в ветхозаветном повествовании изображен представителем Бога, наделенным очень широкими полномочиями, и спасительными, и карающими. Но для евангелистов Елисей – всего лишь **прообраз** Мессии, его время – еще не исполнение времен. Елисей спасает Царство и народ лишь временно, в перспективе у них – катастрофа. Иисус же приходит в конце. Он способен карать, и демонстрирует это в случае с бесплодной смоковницей (Мф 21:12 – 22), но цель Его прихода – спасать, а не губить. Отличия образов Иисуса и Елисея, как уже сказано, концептуальны, и они проясняют роль Елисея в библейском повествовании не менее, чем сходства между «Новым Елисеем» и ветхозаветным пророком.

Таким образом, мы видим, что образ Елисея, истолкованный при помощи методов «пристального чтения» и «целостной интерпретации», находит и внешнее подтверждение, а сам эпизод с детьми уже не воспринимается таким шокирующим образом, поскольку очевидна его знаковая роль; понимая эти знаки, мы можем сказать, что послание автора доходит до нас.

Примечания

¹ О примерах толерантности в Библии см., напр., *Матушанская Ю.* Толерантность и интолерантность в ТаНаХе и Новом Завете // Научные труды по иудаике. Т.1. М., 2010. С. 130 – 140.

² Уолтер М. О терпимости. М., 2000. С. 25 – 26; Лекторский В.А. О толерантности. *Философские науки*, 1997, №3. С. 15; Федотова Н.Н. Толерантность как мировоззренческая и инструментальная ценность. *Философские науки*, 2004, №4. С. 10; Гараджа В.И. Толерантность и религиозная нетерпимость. *Философские науки*, 2004, №4. С. 20 – 23; Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 2003, №4. С. 104.

³ Изложенную позицию трудно соотносить с открытой враждебностью «другого», но мы не будем углубляться в эту проблему, поскольку она выходит за рамки обозначенной здесь темы.

⁴ В качестве примера можно привести работу *Bergen W.J. Elisha and the End of Prophetism*. JSOT, Suppl. 286, Sheffield, 1999, автор которой, исходя из современного читательского подхода, заключает, что пророк Елисей воспринимается как комический персонаж, призванный дезавуировать саму идею пророчества и объяснить исчезновение пророков в Израиле после Елисея.

⁵ Жирар Р. Козел отпущения. СПб, 2010. С. 42 – 44.

⁶ Это относится, в общем, не только к Православной церкви.

⁷ Жирар Р. Козел отпущения. С. 36 – 44; 70 – 79.

⁸ На русском языке см. *Вайс М.* Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации. М., 2001. С. 13 – 84.

⁹ См., напр., *Daube D.* The Exodes Pattern in the Bible. London, 1963; *Fishbane M.* Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford, 1988. P. 373 – 376.

¹⁰ См., напр., 2 Пар 19:2.

¹¹ В обоих случаях использован один и тот же еврейский глагол «раа» (видеть), но в разных формах.

¹² Смысл слова “керен” в Исх 33:29, 35 не совсем ясен; по контексту, это может быть либо «рог», либо «луч» (света); Во всяком случае, это какая-то отличительная черта лица Моисея, которая появилась у него после разговора с Господом в сцене Исх 33.

¹³ Слово «Элоах» созвучно также имени Илии (Элияху). И. Лобанов заметил, что глагол «ола», «идти» – а буквально «подниматься», использованный в 4 Цар 2:23 (дети говорят Елисею: «Подымайся, плешивый, подымайся, плешивый»), может быть также намеком на вознесение Илии, что привносит дополнительный оттенок кощунства.

¹⁴ См., напр., Еврейская книга Еноха // *Тантлевский И.* Книги Еноха. Сефер Йецира, Книга Созидания. М., 2002. С. 175 – 176.

¹⁵ См. *Gray J.* I and II Kings: A Commentary (OTL) London, 1968. P. 479 – 480; *Jones G.H.* I and 2 Kings (NCBC) Grand Rapids, 1984. P. 389.

¹⁶ Ср. *Рофэ А.* Повествования о пророках. М., 1997. С. 13 – 23.

¹⁷ *Федотова Е.Я.* Пророк Элиша – мудрец, праведник или святой? Доклад на конференции «Мудрость – праведность – святость в славянской и еврейской культурной традиции». Ин-т славяноведения РАН / Сэфер, М., декабрь, 2010.

¹⁸ См. *Bostock D.G.* Jesus as the New Elisha. *Explository Times*, 92, 1980. P. 39 – 41.

¹⁹ Мф 14:15 – 21, 15:32 – 38 и пар.; Ин 6:1 – 14; Мф 8:2 – 4 и пар.; Лк 17:11 – 19; Мф 20:29 – 34 и пар.; Ин 9:1 – 41; 11:1 – 46; Мк 5:22 – 43; Лк 8:49 – 56; 7:11 – 17; Мф 14:22 – 34; Мк 6:45 – 53; Ин 6:16 – 21; Мк 16:18.