

Г. В. Синило
(Минск, Белорусский государственный университет)

БИБЛИЯ КАК МЕТАТЕКСТ И ОСНОВА ДИАЛОГА ИУДЕЙСКОЙ, ХРИСТИАНСКОЙ И МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУР

Как известно, в начале XX в., в предвидении и предчувствии его трагических потрясений (и уже под влиянием катастрофы Первой мировой войны), в рамках религиозного экзистенциализма (прежде всего иудейского) родилась концепция философского диалогизма, основоположниками которого стали выдающиеся мыслители М. Бубер и Ф. Розенцвейг, оказавшие большое влияние на культуру XX в. Согласно им, основу бытия и мышления человека, основу культуры и цивилизации составляет диалог между Я и Ты в присутствии Вечного Ты (так Бубер определил Бога). Далее эта концепция была развита М. М. Бахтиным и В. С. Библером применительно к общению культур. Диалог является одним из самых эффективных способов межкультурной коммуникации, потому что он по определению нацелен не на отстаивание своей позиции, как в «культуре диспута», а на *понимание*, на *эмпатию*, как в «культуре беседы» (терминология Библера), где даже несопадающие позиции «собеседников» служат их взаимному обогащению, совершенствованию самого искусства общения не только между людьми, но и между народами, конфессиями, культурами. Межкультурный диалог выступает и как универсальная парадигма освоения и упрочения общих духовных основ жизни, и как средство обретения каждой личностью и каждой культурой себя самоё, ведь только в общении с Другим (терминология еще одного великого диалогиста – Э. Левинаса) раскрывается уникальность личности и национальной культуры.

В знаменитой книге «Я и Ты» («*IchundDu*», 1923), в которой М. Бубер изложил основы своей концепции, мыслитель писал: «Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками – языком речи, искусства, действия, Дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть Слово... Дух не в Я, он между Я и Ты. Будет неверным уподобить Дух крови, что струится в тебе, он – как воздух, которым ты дышишь. Человек живет в Духе, если он может ответить своему Ты» [6, с. 37]. Философ полагал, что только одному отношению не угрожает соскальзывание в отношение «Я – Оно», характеризующееся не диалоговостью, когда субъекты равно значимы друг для друга, но прагматизмом и утилитаризмом: это отношение «Я – Вечное Ты». Вечное Ты (*EwigeDu*) так Бубер определил Бога. Согласно мыслителю, диалог между Я и Ты плодотворен и сохраняет равенство субъектов, осознающих себя полноправными личностями. Как известно, пример такого живого диалога Бубер обнаружил в жизни хасидской общины, в общении

ребенку и его хасидов, а исторически первую фиксацию спасительного для человечества диалога между Я и Вечным Ты – в Библии.

Безусловно, Библия впервые открывает диалог с Богом как ось мировой истории, точнее – открывает древнееврейская культура и запечатлевает в главном итоге своего пути на протяжении двух тысяч лет до новой эры – в Священном Писании, ставшем фундаментом не только для последующей еврейской культуры, но во многом и для культуры мировой, прежде всего для культуры европейской и – шире – культуры христианского мира, но также и для культуры мира мусульманского. Воистину, статус Библии совершенно уникален в истории мировой культуры. Великая Книга – не просто книга в ряду других книг, не просто текст в ряду других текстов, но Книга книг, но метатекст обширного культурного ареала – метатекст, на «полях» которого (иногда в буквальном смысле), в диалоге с которым создаются другие тексты. Это и тот прецедентный текст, который обуславливает колоссальный пласт интертекстуальности в мировой культуре, особенно в художественной литературе.

Когда-то Гёте сказал: «Библия – воистину книга народов, ибо судьбу одного народа она делает символом судьбы всех остальных». Это сказано очень точно: нужно было нечто особое высказать о собственной судьбе, увидеть в ней особый смысл и так запечатлеть его в одной-единственной Книге, чтобы это стало крайне необходимо другим народам, чтобы каждый в этой Книге, по словам известного раввина XX в. М. Розена, «вычитывал нить собственной судьбы». Гёте вместе с его старшим другом Гердером впервые в европейской культуре увидели за Библией конкретную историческую реальность, а в ней самой – плод творчества еврейского народа, свершавшегося в истории. Это не мешало им видеть в Библии Священное Писание, аккумулировавшее в себе величайшие духовные ценности, и одновременно как великую модель универсума, как своего рода «второй мир» (Гёте), в котором человек постигает себя самого. В «Поэзии и правде» он писал: «...рассматриваемая книга за книгой, Книга Книг явит нам, зачем дана она нам – затем, чтобы приступали мы к ней, словно ко второму миру, чтобы мы на примере ее и заблуждались, и просвещались, и обретали внутренний лад» [9, с. 143]. Гёте и Гердер специально изучали иврит, чтобы читать в оригинале и исследовать библейские тексты (при этом, безусловно, они в совершенстве знали греческий язык; Гёте уже в десять лет свободно читал Евангелия в оригинале и в этом же возрасте начал изучать древнееврейский язык).

Сводным памятником древнееврейской культуры, впитавшим ее двухтысячелетний опыт, стал Танах, обретший статус канонического Священного Писания иудаизма. Как известно, в древнееврейской культуре впервые произошел окончательный и бесповоротный переход к монотеизму. Впервые именно в Танахе, в древних текстах Торы, Бог понимается как внеприродная волевая доминанта, как трансцендентный Абсолютный Дух, не имеющий никакой телесной, изобразимой формы, как нравственный Абсолют, являющийся вместе с тем не бездушным мировым законом, но

Живой Личностью, совершенной в Своей полноте и стремящейся к этому совершенству приобщить человека. В основу древнееврейского миропонимания – впервые в мировой культуре – положен не миф Священного космоса, как в языческих мифологиях, но миф Священной истории – реальной истории народа Божьего и всего человечества, переживаемой и проживаемой как история перед лицом Господа, в Союзе с Ним. Вся история рода человеческого осмысливается Танахом как полная драматических перипетий история борьбы Бога за Свое творение, которому Он даровал высший дар – свободу воли, свободу нравственного выбора. Определяя сущность главного сюжета Торы, Н. А. Бердяев видит ее как «встречу народа с Богом путем истории» [5, с. 71] и утверждает: «Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало исторического» [5, с. 68]. При этом сама история осмысливается в Танахе как диалог между Богом и человеком, между Богом и избранным Им народом, который должен послужить своего рода «инструментом» (но наделенным сознательной волей, свободным выбором) в Его руках, чтобы утвердить во всем мире Божественное Добро. При этом важно, что именно Бог является инициатором диалога, что Он вопрошающе устремлен к человеку, кровно заинтересован в нем, а потому является Богом-Ревнителем, взыскующим ответной любви и верности и обещающим Свою любовь и верность людям. Так рождается основополагающая для текстов Танаха идея Союза, или Завета (в оригинале – *Берит*, что буквально означает «союз», «договор»), предполагающая обоюдную свободную волю и взаимную верность.

С идеей Завета теснейшим образом связана идея осмысленного, поступательного движения: по мере выполнения Завета растут благословение и Обетование. Достижение Обетования и верность Завету невозможны без Исхода, понимаемого не только как передвижение в пространстве, но прежде всего как движение человеческой души навстречу Богу. Танах впервые осмысливает время не как замкнутый повторяющийся цикл, но как направленное целесообразное движение, связанное с реализацией замысла Божьего и сознательным ответом Богу человеческой воли, т. е. как историю в собственном смысле слова. Говоря о важности идеи осмысленного движения истории для глубинной связи трех частей (разделов) Танаха – *Тора* (Закон), *Невиим* (Пророки), *Кетувим* (Писания) – связи, придающей текстам, записанным в различное время и принадлежащим разным авторам, органичное единство, превращающей его в беспрецедентный по размаху и охвату действительности религиозно-исторический эпос, С. С. Аверинцев пишет: «Эта идея поступательного движения и соединяет разрозненные повествования различных книг библейского канона в единый религиозно-исторический эпос, равного которому – именно в его единстве – не знал ни один народ Средиземноморья и Ближнего Востока. Каждая из поэм Гомера изображает только замкнутый в себе эпизод из легендарного предания эллинов, причем вся их эстетическая специфика зиждется как раз на этой

замкнутости. В Библии господствует дрящщийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный и окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными» [3, с. 276–277].

В первые века новой эры Танах, как известно, обрел новую жизнь: стал первой частью – Ветхим Заветом – Христианской Библии. Как известно, христианство родилось в лоне иудаизма и первоначально было одним из его многочисленных течений и школ конца эпохи Второго Храма. В. С. Соловьев писал: «Веруя в сущего Бога, Израиль привлек к себе Богоявления и Откровения; веруя также и в себя, Израиль мог вступить в личное отношение с Господом, стать с Ним лицом к лицу; заключить с Ним договор, служить Ему не как пассивное орудие, а как деятельный союзник; наконец, в силу той же деятельной веры стремясь к конечной реализации своего духовного начала, через очищение материальной природы, Израиль подготовил среди себя чистую и святую обитель для воплощения Бога Слова. Вот почему еврейство есть избранный народ Божий, вот почему Христос родился в Иудее» [14, с. 440]. Новый Завет дополняет парадокс осмысления Абсолюта как Бога Живого парадоксом воплощения этого Абсолюта в Богочеловеке, Слове Божьем (Логосе), явившемся в мир во плоти – в облике галилейского проповедника Йешуага-Ноцри (Иисуса из Назарета) – Иисуса Христа. При всей разности подходов к пониманию Бога и природы Мессии оба Завета объединяет единое семантическое поле, в котором ключевыми оказываются идеи Единобожия, Завета с Единым Богом, диалога с Ним, осмысленного движения истории, в финале которой грядет Мессианская эра, связанная с кардинальным преобразованием всего человечества, Искуплением грехов и Спасением.

Через христианство понимание мира, открытое текстами Танаха, стало неотъемлемой составной частью духовной жизни всех народов, которые чтут Библию. Однако значение Танаха не только в том, что он вошел в христианское Священное Писание и присутствует в нем в «снятом», т. е. понимаемом как «прелюдия» к Новому Завету, виде. И вряд ли здесь вообще можно говорить о «снятости», ибо непреложны Обетования, данные Господом Своему народу. Еще апостол Павел решительно не принимал мысли, будто Бог должен «отвергнуть народ Свой» (*Рим 11:1*). Он утверждал, что иудеи, даже не принявшие Христа, остаются «в отношении к избранию возлюбленные Божии ради отцов. // Ибо дары и призвание Божие непреложны» (*Рим 11:28–29*). Опираясь на эти слова апостола, понесшего слово Божье языческим народам, II Ватиканский собор записал в «Декларации об отношении Церкви к нехристианским религиям» (1967): «Исследуя тайну Церкви, Священный Собор помнит об узах, соединяющих духовно народ Нового Завета с потомством Авраама... Церковь не может забыть, что она приняла Откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог, по Своей неизреченной милости, соизволил заключить древний Союз... <...> ...по Апостолу, иудеи и донныне остаются, ради отцов, возлюбленными Богом, чьи дары и призвания непреложны» [11, с. 5–6].

Именно иудеи образовали ядро раннего христианства, другая же часть народа осталась в лоне Закона Моисеева (и подавляющая часть). Танах остается и поныне Священным Писанием иудаизма, вдохновляя творческие силы народа, само существование которого свидетельствует о его особой судьбе и неисповедимости Божьих путей. И при этом следует помнить, что сам Закон Моисеев – Тора – без всякого изъятия входит в христианское Священное Писание, что именно Тора была Священным Писанием для Иисуса, что Он имеет в виду ее и раздел «Пророки», канонизированный еще в IV в. до н.э., когда говорит: «Не думайте, 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 прейдет из Закона, пока не исполнится все» (*Матф 5:17–18*). «Иота» и «черта» – *йод* и *вав*, две самые маленькие, неприметные буквы ивритского алфавита; Иисус хочет сказать, что, пока длится земная история, никто не волен отменить ни одну из заповедей Торы, даже кажущуюся «малой» или «незначительной». И дальше, как известно, сказано: «Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (*Матф 5:20*).

Духовные парадигмы, зафиксированные в Танахе, его образы и сюжеты (но не в полноте восприятия текста, а в пересказе, через устную традицию) вошли в Священное Писание ислама (мусульманства) – Коран (VII в. н. э.), оказали влияние на его формирование (неслучайно пророк Мухаммад считал мусульман, как и иудеев, потомками Авраама – Ибрагима). В Коране фигурируют многие персонажи Танаха, только их имена приобретают арабизированную форму: так, Ноах (Ной) становится Нухом, Авраам – Ибрагимом, Йицхак (Исаак) – Исхаком, Йааков (Иаков) – Йакубом, Йосеф (Иосиф) – Йусуфом, Моше (Моисей) – Мусой, Давид – Даудом, Соломон – Сулайманом и т.д. Есть в Коране и пророк Иса (Иисус Христос), сын Мирьям (Марии)¹, и пророк Йахья (Иоанн Креститель), и т.д., но величайшим пророком, «печатью пророков» считается в мусульманской традиции именно пророк Мухаммад. Коран также опирается на библейскую концепцию творения мира Единым Богом и через историю Адама и Хаввы размышляет о судьбах рода человеческого, через образ Аййуба (Иова) пытается осмыслить проблему страдания праведных и невинных. От иудаизма и христианства ислам также воспринимает мессианскую идею и живет ожиданием эсхатологического Спасителя – Махди. Именно в Коране евреи названы впервые «народом Книги» (точнее, «людьми Писания» – *ахлал-Китаб*), а вслед за ними – христиане и мусульмане.

Таким образом, иудаизм и его Священное Писание – Танах – дают начало еще двум великим религиозным традициям – христианской и мусульманской. Именно эти три религии – иудаизм, христианство и ислам – являются монотеистическими (или просто теистическими), т. е.

¹ Под Мирьям, однако, имеется в виду не Дева Мария, но сестра пророка Моисея (в русском Синодальном переводе – Мариамь).

признающими Единого Бога как трансцендентную Высшую Сущность и как Бога Живого. Все три религии являются универсальными по своим принципам, т. е. надэтническими, не требующими для вхождения в свои ряды той или иной национальной принадлежности человека. Народ Божий (избранный народ) понимается в Танахе не столько как этническая, сколько как сакральная общность, и евреем (иудеем) может стать любой человек независимо от происхождения. Без универсальных смыслов, открытых древним иудаизмом, не смог бы появиться универсализм христианства и ислама. Неслучайно все три религии часто именуют авраамитическими. Это название подчеркивает, что в их основе – духовный опыт и нравственный подвиг Авраама, праотца еврейского народа и «отца всех верующих» (в определении апостола Павла).

Все это создает прочный фундамент для плодотворного диалога и взаимопонимания трех религий. Важное условие этого взаимопонимания – изучение Библии и Корана, уяснение единых духовных основ авраамитических религий. В Книге Бытия есть сцена, которую можно аллегорически истолковать как указание на это единство и одновременно на печальный опыт его относительного понимания в нашей истории. Речь идет о встрече патриарха Йаакова (Иакова) с его будущей женой – Рахелью (Рахилью) возле колодца, где он увидел: «...вот на поле колодезь, и там три стада мелкого скота, лежавшие около него, потому что из того колодезя поили стада. Над устьем колодезя был большой камень. Когда собирались туда все стада, отваливали камень от устья колодезя и поили овец; потом опять клали камень на свое место, на устье колодезя» (*Быт 29:1–3*). В оригинале стоит слово *беэр*, которое происходит от глагола *баар*, означающего «копать», «углублять», но еще и «исследовать», «искать глубинный смысл»; сходное значение имеет и глагол *дараиш*, от которого происходит слово *мидраш* – основной способ и жанр экзегезы и герменевтики священного текста в иудейской традиции, вскрытие глубинного смысла, имплицитно присутствующего в тексте. Тогда и *беэр* можно истолковать как углубленное толкование Писания. Известно, что в Библии колодец, родник, «источник вод живых» является сквозным образом, символизирующим Слово Божье. Основываясь на этом, выдающийся знаток ветхозаветных текстов Д. В. Щедровицкий пишет о сцене, которую увидел Иаков: «Здесь заключен великий прообраз: слово Божье, “колодезь вод живых”, – и “три стада овец”, т.е. три мировые монотеистические религии: Иудаизм, Христианство и Ислам. Все они собираются у одного и того же источника – слова Божьего, ведь и в Коране пересказаны те же заветы Божьи, что и в Библии иудейской и христианской. Но над устьем колодца лежит “большой камень”: истина сокрыта от большинства людей, от непосвященных, и трудно людям самим постичь слово Божье. И только когда “собираются все”, т.е. представители всех богооткровенных учений объединяются и сосредоточиваются на главном – на Самом Всевышнем и духовном пути к Нему, на внутреннем диалоге с Господом, забывая свои споры, различия и “коренные несогласия”, – тогда

“камень” отваливается. Но люди, немного почерпнув и напившись, вновь кладут камень на устье колодца, и вновь закрыто от них слово Божье – оно не только “под покрывалом” (2 *Кор* 3:14–15), оно под большим тяжелым камнем, сдвинуть который под силу только всем сообща...» [15, с. 233]. Это замечательно глубокое толкование, весьма поучительное для нас.

Как известно, Иаков, окрыленный любовью, один отваливает большой камень и помогает Рахели напоить овец. Иаков в высшей степени способен на верную самоотверженную любовь. В мистической традиции он становится олицетворением любви, как Авраам – веры и милосердия, как Исаак – силы духа и надежды. По словам Д.В. Щедровицкого, «лишь тот, кто полон истинной любовью, может в одиночку отвалить огромный камень, лежащий над устьем колодца, – камень, который под силу сдвинуть с места только многим людям сообща. Лишь тот, кто полон истинной любовью, может сам постичь сокрытые в Священном Писании тайны, над изъяснением которых трудятся богословы разных религий. И он не только сам пьет из этого таинственного колодца, но и поит многих – вот что совершает любовь. Ибо Бог призывает к истинной любви – любви к Создателю и любви к ближнему; кто ею проникся, тот получает силу совершать больше, чем многие “пастыри” со своими “стадами”...» [15, с. 233]. Это тоже очень красивое и глубокое толкование. И все же люди, способные столь самоотверженно любить, самостоятельно постигать слово Божье и нести его людям, очень редки. Нам, обычным людям, нужны пастыри, учителя и учителя.

Библия во всех отношениях стала метатекстом европейской культуры и цивилизации – и в плане религиозном, духовно-этическом, и в плане эстетическом, художественном, где ее влияние не меньше, чем влияние античной культуры. При этом, безусловно, принципы библейской эстетики во многом (если не кардинально) отличаются от эллинских. В европейской культуре и поныне длится союз и одновременно спор эллинского и библейского начал, основанных на различных подходах к миру и человеку, к уразумению места, занимаемого человеком в универсуме. Сопоставляя эти подходы, С. С. Аверинцев пишет: «Греция дала образец меры, Библия – образец безмерности; Греции принадлежит “прекрасное”, Библии – “возвышенное”, то особое качество, которое в природе присуще не обжитым местностям, но крутизнам гор и пучинам морей. Тема греческой поэзии – статика формы, тема библейской поэзии – динамика силы. Грек Протагор сказал: “Человек есть мера всех вещей”; но Библия рисует бытие, как раз неподвластное человеческой мере, несоизмеримое с ней» [1, с. 189]. Идея несоизмеримости человеческой меры и мира, созданного Богом, человеческой меры и Самого Бога организует особым образом и этический, и эстетический мир Библии, обуславливает специфику ее литературной топики. Библейский подход корректирует протагоровский тезис – столь привлекательный тезис светской гуманистической культуры – и напоминает об опасности его гипертрофии, неизбежно ведущей к обезбоженному миру морального релятивизма (стоит напомнить, что изречение Протагора имеет продолжение: «Человек есть мера всех вещей – существующих, что они

существуют, а не существующих – что они не существуют; поэтому зачем размышлять о богах – и вопрос темен, и жизнь коротка»). С точки зрения библейских авторов, человек только тогда человек, когда он осознает малость и относительность своей меры для измерения Бога и созданного Им мира, когда он бесконечно растет, пытаясь расширить эту меру и сознавая невозможность совпадения с мерой Божественной, когда он каждую свою победу рассматривает как поражение. Опираясь на библейскую аллюзию (схватка Иакова-Израиля с Ангелом в 32-й главе Книги Бытия), эту мысль прекрасно выразил выдающийся австрийский поэт XX в. Р. М. Рильке в стихотворении «Der Schauende» («Созерцающий»; в переводе Б. Л. Пастернака – «Созерцание»): «Die Siegeladen ihm nicht ein. / Sein Wachstum ist: Der Tiefbesiegte / von immer Größerem zu sein» [17, с. 346] (дословно: «Победы не привлекают его (настоящего человека, тем более художника. – Г. С.). / Его рост состоит в том, чтобы быть глубоко побеждаемым / от всегда более Высокого [Превосходящего, бесконечно Растущего]»; перевод Б. Пастернака: «Не станет он искать побед. / Он ждет, чтоб Высшее Начало / его все чаще побеждало, / чтобы расти ему в ответ» [13, с. 271]).

Кроме того, следует отметить, что в противовес эллинской культуре зрения – культуре пластичных, скульптурных, архитектурных форм, простирающих свою власть и над поэтическим словом, – культура библейская является культурой голоса и слуха, культурой звучащего слова, бесконечного вслушивания в незримое и едва уловимое веяние Духа Божьего, в голос Божий. В связи с этим главная задача слова, звучащего в Библии, – уловить и выразить это веяние и этот высокий голос, равно как и ответное движение человеческого духа в его бесконечном «доращении» до Духа Божьего. Именно поэтому Бог и человек практически никогда не становятся в библейских текстах объектами изображения, описания (к бестелесному, нетварному Богу это неприменимо по определению), но всегда предстают как субъекты морального выбора.

Это связано прежде всего с различным восприятием времени и пространства: если для греков важнее пространство, целостный космос, освоенная человеком ойкумена, то для евреев – время, точнее – мир, развертываемый во времени. Неслучайно впервые понятие «святость» в Библии возникает не по отношению к пространству, но по отношению ко времени: Бог, сотворяя мир, освящает Седьмой День творения – Субботу (дословно – «отделяет [от будней, от профанного]»). Один из крупнейших еврейских религиозных мыслителей XX в. Авраам Йошуа Гешель пишет: «Библия занимается больше временем, нежели пространством, мир в ней рассматривается во временном измерении. Больше внимания уделяется поколениям и событиям, нежели странам и вещам. История для Библии важнее, чем география. <...> Иудаизм есть религия времени, направленная на освящение времени. В отличие от пространственно мыслящего человека, для которого время неизменно, повторяемо, однородно, для которого все часы подобны друг другу, как безликие, пустые скорлупки, – Библия ощущает

многообразный характер времени. Ни один час не подобен другому. Каждый – единственная, неповторимая данность, исключительная и бесконечно ценная. Иудаизм учит нас связывать святость со временем, со священными событиями... <...> Слово *кадош* (“святой”) впервые употреблено в Библии при поистине исключительных обстоятельствах: в Книге Бытия, в конце рассказа о сотворении мира. Сколь многозначителен факт, что это слово приложено к временному понятию: “По сему благословил Господь День Субботний и освятил его!” В описании сотворения мира нет ни одного пространственного предмета, наделенного свойством святости. Это представляет собой радикальный отход от привычного религиозного мышления. Возвращенный на мифе разум ожидает, что Бог, по сотворении тверди и небес, создаст святое место – святую гору, святой источник, где и будет основано святилище. Однако в Библии первой стоит святость во времени – Суббота» [10, с. 64–66].

Все это непосредственно преломляется в специфике, соответственно, эллинской и библейской эстетики, каждая из которых опирается на своеобразное восприятие времени и универсума. Показательно, что если эллинское понятие *космос* («порядок»; более позднее значение – «вселенная») является именно пространственным, выражает неизменную упорядоченную структуру, покоящуюся в пространстве, то еврейское понятие *олам* («вечность», «век», «продолжительность», «далекое прошлое», «далекое будущее», «вселенная, движущаяся во времени») – понятие скорее временное, или временное и пространственное сразу. Неслучайно в своем переводе Пятикнижия Моисеева на немецкий язык М. Бубер и Ф. Розенцвейг передали понятие *олам* как *Weltzeit* – «мировое время», «мир, развертывающийся во времени», «мир как история». Сопоставляя эллинское представление о космосе и еврейскую концепцию *оламы*, С. С. Аверинцев пишет: «Греческий мир – это “космос”, по изначальному смыслу слова такой “наряд”, который есть “ряд” и “порядок”; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура... Внутри космоса даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри “оламы” даже пространство дано в модусе временного движения – как “вместилище” необратимых событий» [2, с. 229]. Исследователь подчеркивает, что это самым прямым образом связано с идеей Единого Бога, трансцендентного *оламу*, Сотворившего историческое время и разворачивающееся в нем мировое пространство, с Его кардинальными отличиями от эллинских богов: «Бог Зевс – это “олимпиец”, т.е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог – это *Сотворивший небо и землю*, т.е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – Господин истории, Господин времени» [2, с. 231–232].

Глубинно это также связано с различным восприятием времени. Для греков, как и для язычников вообще, время циклично, поэтому история является частью природы и обладает свойством возвращения, как возвращаются времена года. Согласно замечанию А. Ф. Лосева, «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение» [12, с. 201]. Библия впервые размыкает замкнутый круг повторяющегося языческого времени и открывает время осмысленное и направленное, идущее к конечной цели, т.е. *собственно историческое время*. М. Л. Гаспаров писал: «Античное время двигалось по бесконечному кругу, как звезды в небе, которое всегда было и всегда будет. Библейское время двигалось по прямой, как стрела, летящая от сотворения мира к светопреставлению. Европейская культура выросла из обоих этих корней» [8, с. 114]. Стоит заметить, что библейское время (во всяком случае ветхозаветное) невозможно представить как прямой вектор, в нем есть свои повторы, повороты по кругу, но это не замкнутый круг, а скорее спиралеобразная восходящая линия. При этом библейские авторы (особенно пророки и апокалиптики) видят в истории не только восходящее, но и нисходящее, деградирующее движение. Поэтому библейское время сложно, многослойно, многоассоциативно.

Таким образом, греческая культура и литература основана на созерцании мира как статичной структуры, покоящейся в пространстве, библейская – на осмыслении потока времени, мировой истории и вплетенной в нее собственной судьбы. Отсюда – преимущественная пластичность эллинской культуры и динамичность (нацеленность на передачу динамики духа) культуры древнееврейской. Если для эллинского искусства, в том числе и литературы, крайне важно понятие формы, то в Еврейской Библии, как отмечает немецкий исследователь Т. Боман, отсутствует термин, который соответствовал бы понятию «форма» [16, с. 135]. Библейских авторов преимущественно волнует сущность предмета или явления, их смысл, но не пластическая форма. И если для Гомера (а вслед за ним – и для всей греческой литературы) характерен такой прием, как экфрасис – объективированное пластическое описание предмета, явления, человека, то в Библии, по замечанию известного исследователя эстетики Поздней Античности В. В. Бычкова, «внешний вид неподвижных предметов как бы расчленяется во времени, наполняется динамикой и движением процесса их изготовления... (Автор говорит об описании, казалось бы, самых «статичных» предметов, составляющих убранство Скинии Завета в Книге Исхода. – Г. С.) Здесь не дается описание самого предмета, как находящегося перед взором писателя, но образ его постепенно возникает (специально строится) в воображении читателя» [7, с. 27]. Исследователь подчеркивает, что «это специфическая черта библейского художественного мышления вообще» [7, с. 27]. Подобный подход, безусловно, касается и образов людей в Библии, ведь, согласно наблюдению Э. Ауэрбаха, «Бог не только создал и избрал их, но и неотступно пересоздает их, Он гнетет их, подчиняя Своей воле, и, не

разрушая самого существа, извлекает из них такие формы, каких ничем не предвещала их юность» [4, с. 38].

Наряду с классическими произведениями античной литературы Библия стала для европейской культурной и литературной традиции своего рода «внутренним кодом», одним из важнейших метатекстов и интертекстов, тем текстом, через призму которого можно исследовать своеобразие той или иной эпохи, глубже видеть ее интенции, силовые линии, новаторские поиски – именно тогда еще яснее, когда они преломляются через великую устоявшуюся традицию. Для ряда эпох европейской культуры, как замечает С. С. Аверинцев, «библейская поэзия стала коррективом и дополнением к античному идеалу красоты и уравновешенной меры» [1, с. 189]. Уточним, что это в первую очередь касается кризисных, так называемых переходных и переломных эпох в европейской культуре, наиболее остро ощущающих разрыв с традицией, – таких, как эпохи XVII в. (и прежде всего искусство и литература барокко), романтизма, декаданса, модерна и постмодерна.

И все же Библия важна не только для понимания мировой художественной культуры, литературы и искусства. Она важна как постоянный духовный спутник и собеседник большей части человечества. Она во многом является основой его единства. В ней – залог возможности узнавания и понимания различными культурами и религиями друг друга, их уважения друг к другу, их диалога. В наше сложное время – время обострения межнациональных и межрелигиозных конфликтов – это крайне важно. Когда-то Гёте сказал, что толерантность – временное состояние, которое должно завершаться пониманием. Толерантность без понимания превращается в равнодушную и часто брезгливую терпимость. Понимание предполагает более или менее углубленное знакомство с чужой культурой, чужой религией – и открытие, что они не совсем чужие. Первый шаг к этому – осознание общих духовных основ, заключенных в Библии.

Литература

1. *Аверинцев, С. С.* [Вступление] // Арфа царя Давида: У истоков древнейшей лирической традиции / С. С. Аверинцев // Иностранная литература. – 1988. – № 6. – С. 189–191.
2. *Аверинцев, С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов / С. С. Аверинцев // Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. – М. : Наука, 1971. – С. 206–266.
3. *Аверинцев, С. С.* Древнееврейская литература / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы : в 9 т. – М. : Наука, 1983. – Т. 1. – С. 273–302.
4. *Ауэрбах, Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Прогресс, 1976. – 556 с.
5. *Бердяев, Н. А.* Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 175 с.
6. *Бубер, М.* Я и Ты / М. Бубер; пер. с нем. В. В. Рынкевича // Два образа веры / М. Бубер; под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. – М. : Республика, 1995. – С. 15–92.
7. *Бычков, В. В.* Эстетика Поздней Античности / В. В. Бычков. – М. : Наука, 1981. – 328 с.

8. *Гаспаров, М. Л.* Несколько параллелей / М. Л. Гаспаров // Лит. учеба. – 1991. – Кн. 5. – С. 112–118.
9. *Гёте, И. В.* Статьи и примечания к лучшему уразумению «Западно-восточного дивана» / И. В. Гёте; пер. А. В. Михайлова // Западно-восточный диван / И. В. Гёте. – М. : Наука, 1988. – С. 37–345.
10. *Гешель, А.-И.* Архитектура времени / А.-И. Гешель // Евреи и еврейство : сб. историко-филос. эссе / сост. Р. Нудельман. – Иерусалим : Гешер Алия, 1991. – С. 61–67.
11. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям. – Рим, 1967. – 9 с.
12. *Лосев, А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / А. Ф. Лосев. – М. : Мысль, 1993. – 962 с.
13. *Рильке, Р. М.* Новые стихотворения; Новых стихотворений вторая часть / Р. М. Рильке; изд. подгот. К. П. Богатырев, Г. И. Ратгауз, Н. И. Балашов. – М. : Наука, 1977. – 543 с.
14. *Соловьев, В. С.* История и будущность теократии / В. С. Соловьев // Сочинения / В. С. Соловьев. – СПб., 1914. – Т. 4.
15. *Щедровицкий, Д. В.* Введение в Ветхий Завет. Пятикнижие Моисеево : Т. I–III / Д. В. Щедровицкий. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Теревинф, 2001. – 1088 с.
16. *Boman, T.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen / T. Boman. – 3. Aufl. – Göttingen : Universität Duisburg-Essen ; Institut für Evangelische Theologie, 1959. – 203 S.
17. *Rilke, R. M.* Die Gedichte / R. M. Rilke. – 5. Aufl. – Frankfurt a. M. : Insel Verlag, 2014. – 895 S.