

*Семен Абрамович*

АКСІОЛОГІЯ

**БІБЛІЇ**

**НАРИСИ**



*Київ*

*Видавничий дім Дмитра Бураго*

**2018**

**УДК 811. 161.1; 23/28: 82-97**  
**A 16**

Рекомендовано до друку рішенням Вченої ради  
Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка  
(протокол № 5 від 30 травня 2018 р.)

**Рецензенти:**

**Андрущенко О. А.,**  
доктор філологічних наук, професор  
(Харківський національний педуніверситет імені Г. Сковороди)

**Рарицький О. А.,**  
доктор філологічних наук, доцент  
(Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка)

**Чікарькова М. Ю.,**  
кандидат філологічних наук,  
доктор філософських наук, професор  
(Чернівецький національний університет імені Ю. Федьковича)

A 16

**Абрамович С.** Аксіологія Біблії. Нариси : Монографія /  
Семен Абрамович. – Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2018. –  
121 с.

**ISBN 978-617-7349-77-7**

У новій монографії проф. С. Д. Абрамовича розглянуто повернення Біблії в аксіологічну орбіту сьогоденного суспільства й визначені цим завдання поглибленого вивчення її структури та духовно-культурного резонансу як актуальну проблему нашої духовної розбудови в епоху, яку ще донедавна іменували «постхристиянською», а тепер вже починають визначати як «постсекуляризовану». Здійснено – на великому культурно-філологічному матеріалі – аналіз ключових слів Біблії, зокрема основоположного етичного поняття совісті, сотеріологічної концепції та політичної доктрини Вічної Книги, біблійного погляду на співвідношення кохання та свободи, діалектику злочину й кари. Дослідження є неповторним за невимушеністю та результативністю поєднанням філологічного, філософського, теологічного, культурологічного, соціально-історичного, політологічного й навіть почасти природознавчого підходів.

*В оформленні палітурки й титульної сторінки книги використано фрагмент полотна Рембрандта «Жертвоприношення Авраама» та офорт майстра «Повернення блудного сина».*

*Автор щиро дякує кандидатів філологічних наук, доценту П. Л. Шулик (Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка) за допомогу в роботі з гебраїським текстом і цінні зауваження.*

**ISBN 978-617-7349-77-7**

© С. Д. Абрамович. 2018

# З М І С Т

Переднє слово .....	4
Ключові слова Біблії як вираз концепції людини й світу.....	11
«Слово Твоє... світло на моїй стежці».....	20
Совість як категорія біблійної свідомості .....	33
Сотеріологічна концепція Біблії.....	44
Політична доктрина Біблії .....	58
Біблійна естетика як наукова проблема .....	82
Людське кохання і проблема свободи в біблійній парадигмі .....	94
Юда Іскаріот як трагедія богозалишеності .....	109
Висновки .....	120



## ПЕРЕДНЄ СЛОВО

Сьогодні нерідко доводиться почути, що ми живемо в *пост-християнську* епоху, і в наших гуманітарних дослідженнях усе частіше зустрічається слово *постправа*. Не звикнувши ще до поняття суспільства інформаційного, яке тільки-но прийшло на зміну суспільству індустріальному, ми відтак чуємо, що живемо вже в постінформаційному суспільстві, в якому цунамі різноманітних знань, завдяки комп'ютеру та інтернету, здіймається якби ото понад хмари, і що це, мовляв, прирікає на неминучу загибель традиційну культуру. Адже можливість сприймати цю повільно різноманітної інформації обмежена, можливостям нашого мозку є кордони. Вихід бачать в зміні людської натури, в трансгуманізмі, – хто не стане таким собі кіборгом зі флешкою в мозку, буде безжально викорінений.

Таке ставлення до Невідомого, щоправда, більш за все нагадує переляк первісної людини перед величчю та незбагненністю природи. Та проте людина не вижила б, якби однаково толерантно ставилася, скажімо, до їстівних та отруйних грибів. Приборкання океану демонічних стихій оточуючого матеріального світу і власної невгамовної та допитливої натури відбувалося довго й болісно, архаїчні духовні системи пропонували величезне різноманіття шляхів такого роду, аж допоки авторами Біблії не було проголошено, що людина мала б служити виключно Добру, яке втілене в образі Бога, й викорінювати в собі усяке тяжіння до Зла. Тим не менш, подальша історія людства продемонструвала радше стабільну відразу до цієї ідеї, аніж вдячне прагнення її неухильно реалізовувати. Увінчує ситуацію смуга Постмодернізму, що її ми переживаємо близько півстоліття, яку її творці та адепти вже поспішили визначити як «епоху» або «еру», і

постмодерністська свідомість вже більш ніж толерантна геть чисто до усього. На відміну від людей Модерну, що кипіли титанічним прагненням перевлаштувати світ і ворогували з усім, що не вкладалося в їхні утопічні проекти, постмодерністи знаходять правду і в біблійній забороні дитячих і взагалі людських жертвоприношень, і в дикунському жертвоприношенні первенця або й у radoщах канібалізму. Мимоволі пригадується старовинний єврейський анекдот. До рабина прийшли двоє, аби він їх розсудив. Він сказав першому: «Ти правий», але те само сказав й другому. На вигук здивованого учня, як це воно так виходить, рабин незворушно відповів: «Ти також правий». Воістину, теза, згідно якої постмодернізм зустрічався задовго до постмодернізму, глибоко вірна.

Утім, отой рабин таки захопився свободою власного витлумачення. Саме єврейська за генезою Біблія утвердила беззаперечність поняття правди: в усіх без винятку добіблійних, створених паралельно з Біблією й післябіблійних духовно-релігійних системах панує принцип морального релятивізму. Так, у Ведах шукачеві знання рекомендується йти «шляхом правої руки» – не чинити зла; але за необхідністю можна невимушено перейти й на «шлях лівої руки». Загальнолюдське відчуття, що вбивати беззахисну дитину або безпомічного старого якось недобре, впевнено коригується у фінікійсько-карфагенських віруваннях практикою жертвоприношення й тих й інших як справи, що завгодна богам. Чим це, власне, відмінне від постулату Леніна, одного з творців секулярної псевдо-релігії комунізму: моральне лише те, що в даний момент відповідає інтересам пролетаріату? У Біблії панує ідея Всевидячого Ока, Божої правди-совісті, що її людина добровільно визнає чи не визнає. Тут питання «Що є істина?» вирішується, як у казусі Понтія Пілата, переважно в полі власного сумління, і знаходить вираз як колективний досвід не в Декалозі, а в 603-х приписах, що їх християнство взагалі відкинуло, перенісши центр ваги на особисте, внутрішнє Я людини. Відтоді Біблія стає інтертекстом культури для надзвичайно значної частини людства, й цим інтертекстом фактично

залишається і в нашу «постхристиянську» епоху, коли запанував вавилонський принцип вигоди, який дозволяє відсудити майно у власного батька й виникнути його на вулицю, або ж приректи на винищення цілий народ в інтересах геополітики.

Уся ця сума призабутих язичницьких цінностей дбайливо поновлюється в наших ЗМІ. Знівідкіль з'явилася сила різноманітних коучів, які прагнуть керувати нашим життям в цілому й навіть щоденною поведінкою: *зірки вимагають, щоби ти сьогодні помився!* Важко, звичайно, відділити в тій сумі інформації, яку дає інтернет, справді корисне знання від духовного сміття та звичайнісінького інформаційного шуму. Але вочевидь, що, скажімо, дитяча порнографія якщо й збагатить уявлення про світ якихось там юних Джона з Техасу, Івана з Митищ або Хуана з Гавани, то ані підлітки, ані світ від того мало що виграють. Ще менш необхідні світові відомості про улюбленого котика якоїсь там пані Елеонори з Нової Зеландії або про песика пана Оверка з Прикарпаття. Ні, звичайно в океані інформації є й дуже серйозні речі: як, наприклад, самому виготовити бомбу або як напевно покінчити життя самогубством. Але хіба що безумець радитиме людству засвоїти увесь цей багаж різноманітних знань, а для того, аби щось випадково не пропустити, вмонтувати у власний мозок пристрій для флешки. Отож, пропозиція зректися звичної тверді під ногами й розпочати одчайдушний серфінг на гребені цунамі безкінечного знання, яку фактично ставить перед нами постінформаційна ідеологія, є не «постправдою», а тією самою *до-правдою*, яка властива архаїчній свідомості первісного дикуну й ніякої новизни, окрім кількісного чинника, в собі не містить. Така *до-правда* фактично функціонує як тотальна *неправда*, *Кривда*, яку нам пропонують апіорно визнати й жити відповідно до калейдоскопу апроксимацій – своїх чи чужих. Це життя в полі постправди / неправди не властиве нормальній людині, незносне для її психіки. Чи ж даремно вже починають говорити про сьогоденній світ як про *постсекулярний*?

Визнання ж цінностей Біблії, пієтет до Правди та Закону, роблять людину, за визначенням Ісуса Христа, вільною від незручного тягара величезної «об'єктивної інформації», отої суми чужого й часто відразливого досвіду, який зовсім не обов'язково завжди приймати всерйоз. Свобода – це не лише невгамовний та лихоманковий вибір усе нових і нових заманок з океану «поганої нескінченості», а, радше, здатність зупинитися й обмежити власну жадібність. Лише непевна себе, незріла особистість налаштована на безперервне «хапання» ще незнаних принад. Св. Августин колись витлумачив ситуацію так. Є два рівня свободи: чинити так, як «стукне до голови», або зректися свого житейського Я, котре є продуктом випадкових або й негативних обставин, і віддати свою волю Богові, Отцеві свободи. Так віддають себе коханій людині, знаходячи в цьому не неволю, а максимальну самореалізацію. Разом з тим, сторінки Біблії рясніють пересторогами проти тих, хто полюбив неправду. Неправдивість – атрибут Зла, сатани, який, за тим само Августином, власної природи не має, являючи собою лише тінь Добра. Івритські слова *אֵלֶּיךָ לֹא־בִרְכוּ* (неправда) та *מִדְּבַר* (обман, облукання) є за семантикою квінтесенцією Зла. Ось низка побіжно узятих прикладів.

«Погубиш Ти неправдомовців, кровожерну й підступну людину обридить Господь» (Пс. 5:7). «Дорогу неправди від мене відсунь, і дай мені з ласки Своєї Закона!» (Пс. 118:29). «Господи, визволь же душу мою від губи неправдивої, від язика зрадливого!» (Пс. 119:2). «...Ти зло полюбив над добро, а неправду – більш, як правду казати» (Пс. 51:5). «Свідок брехливий не буде без кари, а хто брехні говорить, не буде врятований» (Пр. 19:5); «Ненавидить праведний слово брехливе, безбожний же чинить лихе, і себе засоромлює» (Пр. 13:5). «Лиходій слухається уст безбожних, слухає неправдомов язика лиходійного» (Пр. 17:4). «Людина нікчемна, чоловік злочинний, він ходить з лукавими устами, він моргає очима своїми, шургає своїми ногами, знаки подає пальцями своїми, в його серці лукавство виорує зло кожночасно, сварки розсіває, – тому нагло приходиться погибіть його, буде раптом побитий – і ліку нема!» (Пр. 6:12–15). «Ваш батько диявол, і пожадливість батька свого ви виконувати хочете. Він був душолюб споконвіку, і в правді не встояв, бо правди нема в нім. Як говорить неправду, то говорить зо свого, бо він неправдомовець і батько неправді» (Ів. 8:44). «Тому-то, неправду відкинувши, говоріть кожен правду до свого ближнього...» (Еф. 4:25). Поза Вічністю Небесного Царства буде той, хто відкинув «...нашу вільність, яку маємо в Христі Ісусі <...> щоб тривала в вас правда Євангелії» (Гал. 2:4–5); загине «кожен, хто любить та чинить неправду» (Об. 22:14–15).

Усе це примушує замислитися, чи такі вже безнадійно застарілою є концепція світу й людини, яку висуває й стверджує Бяблія «на віки віків».

А взагалі, поставлене ще Гердером завдання вивчення гебрайської поезії, тобто – мови Біблії, виконується не занадто ретельно.

Перш за все, бракує знавців давньоєврейської мови; по-друге, з часів Гердера до цього долучилася дезавуація авторитету Біблії в секуляризованому суспільстві аж до містифікацій її в масовій культурі – на зразок шахрайських за своєю суттю бестселерів Д. Брауна. Та, попри все це, у світовій та вітчизняній науці серйозне вивчення Вічної Книги не припиняється.

Візьмемо врозки деякі достатньо репрезентативні напрями досліджень Біблії протягом останнього століття, і ми побачимо, що тут активно вивчаються багато які речі. Вивчають проблему інтегративного підходу до біблійного канону та апокрифу (книги пророків) у постмодерному форматі [5], біблійну концепцію історії та принципи побудови історичної прози в біблійному тексті [6]; переклади Біблії та їхню роль в національній культурі, причому трансплантована Біблія постає як базова частина національної літератури і форманта прозового стилю [7, 10, 11, 15]; водночас Біблію розглянуто не лише як прояв «національного генію», а й як «пошук правди» й інтерпретацію життя в епічних формах (з моментами переходу в драму), що має виняткову цінність й для, скажімо, англо-саксонського світу [8]; Біблія розглядається як різноманітна жанрова інтерпретація античного життя, вивчається в культурному та історичному контексті [13]; досліджено типи літератури, представлені в обох Завітах [17]; текст Біблії інтерпретується як розвиток наративної традиції [12]; вивчено становлення Діалогу в Біблії (в річищі концепції М. Бахтіна) [14]; здійснюється цілісна інтерпретація Біблії в дусі герменевтики [16]. Зокрема в останні роки величезну роль у відродженні інтересу до проблеми «Біблія як література» зіграв Н. Фрай, котрий підкреслив, що довго зневажана наукою Книга книг визначає весь світогляд західної людини, являючи собою міфо-метафоричний



космос, «код життя», який принципово відрізняється від античного уявлення про космос як про сферу природи (φύσις), що постійно оновлюється [9]. Справу Фрая продовжено в світі (Г.-Г. Гадамер, П. Рікйор, М. Вайс та ін.) та, почасти, і в Україні, де, зокрема, було здійснено спроби інтегрально розглянути Біблію як потужне джерело майбутньої світської літератури [3] і взагалі як інтертекст філологічно-літературної культури [1, 2]. «Мертвий» текст такої уваги не викликає.

Але водночас чимала кількість пострадянських дослідників продовжує трактувати пам'ятку виключно як джерело міфологічних сюжетів та міфологем, хоча якраз саме в Біблії спостерігається витіснення архаїчно-язичницького міфологічного способу мислення й перехід до раціонального пояснення буття та повчального опису реальної історії. Не береться до уваги та обставина, що, на відміну від священних книг політеїстичних релігій, Біблія та Коран є маніфестаціями релігій ревеляціоністських, які підносять раціональну за своєю природою ідею Єдиного Бога і ґрунтуються переважно не на фольклорі, а на розвиненій книжності [4, с. 26]. Байдужість же до сакрального змісту біблійного тексту переорієнтовує на механічний пошук «біблійних сюжетів та мотивів», що зумовило експансію в цій галузі чи не виключно компаративістики. До того ж в усіх цих дослідженнях панує філософсько-літературознавчий кут зору, а питання про біблійну мову як таку зводиться до побіжних зауважень.

\*\*\*

Начерки, що пропонується тут читачеві, являють собою за генезою контамінацію низки статей автора останніх років. Не претендуючи ані на вичерпний аналіз проблеми, ані на непогрішимість ходу думки та висновків, ми усе ж таки сподіваємося, що книга буде для читачів цікавою й корисною.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамович С. Д. Біблія як форманта філологічної культури / Семен Дмитрович Абрамович. – К. – Чернівці, 2002. – 230 с.
2. Біблія як інтертекст світової літератури: Колективна монографія / Під загальн. ред. С. Д. Абрамовича. – Кам'янець-Подільський: Аксіома, 2011. – 428 с.
3. Лановик З. Б. *Hermeneutica Sakra* : [Моногр.] / З. Б. Лановик. – Тернопіль : РВВ ТНПУ, 2006. – 586 с.
4. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика / Геннадий Георгиевич Майоров. – М. : КД «Либроком», 2009. – 296 с.
5. Brenneeman J. E. *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy* / James E. Brenneeman. – Oxford : Oxford University Press, 2001. – 256
6. Brettler M. Z. *The Creation of History in Ancient Israel* / Mark Zvi Brettler. – London – NY: Routledge, 1996. – 25
7. Cook A. S. *The Bible and English Prose Style: Selections and Comments* / Albert Stanburrough Cook. – Boston: [s.n.], 1892. – 146 p.
8. Dinsmore Ch. A. *The English Bible as Literature* / Charles Allen Dinsmore. – New York: Houghton Mifflin, 1931. – 346 p.
9. Frye N. *The Great Code: The Bible and Literature* / Northrop Frye. – NY: Harcourt Brace Jovanovich, 1982. – 261 p.
10. Gardiner H. *Bible as English Literature* / John Hays Gardiner. – NY: C. Scribners, 1906. – 414 p.
11. Hamlin H. *Psalm Culture and Early Modern English Literature* / Hannibal Hamlin. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 289 p.
12. McConnell F. *The Bible and the Narrative Tradition* / Frank D. McConnell. – Oxford: Oxford University Press, 1986. – 152 p.
13. Morgan R., Barton J. *Biblical Interpretation* / Robert Morgan, John Barton. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – 342 p.
14. Reed W. L. *Dialogues of the word: The Bible as Literature. According to Bakhtin* / W. L. Reed. – NY – Oxford: Oxford University Press, 1993. – 223 p.
15. Sypherd W. O. *The literature of the English Bible* / Wilbur Owen Sypherd. – NY: Oxford University Press, 1938. – 230 p.
16. Weiss M. *The Bible from within: The Method of total interpretation* / Meir Weiss. – Jerusalem: Magnes Press, 1962. – 548 p.
17. Wild L. H. *Literary Guide to the Bible: A Study of the Types of Literature present in the Old and New Testaments* / Laura H. Wild. – NY: George H. Doran, 1922. – 283 p.





## **КЛЮЧОВІ СЛОВА БІБЛІЇ ЯК ВИРАЗ КОНЦЕПЦІЇ ЛЮДИНИ Й СВІТУ**

«Повернення до Біблії», яке спостерігається сьогодні в гуманітарній сфері, постає як гостроактуальна проблема культурної самоідентифікації – й окремої особистості, й цілих спільнот. Особливо ж якщо врахувати, що, при всій нашій, здавалося б, вкоріненості в біблійному світогляді, насправді не так вже багато й хто з наших секуляризованих сучасників керується цими постулатами в повсякденному житті.

І, подібно, гігантські катаклізми Нового часу не в останню чергу визначені розбалансуванням традиційних аксіологічних орієнтирів. Наш сьогоднішній цивілізаційний вибір не стільки знімає певні наболілі питання, аскільки народжує нові. Можна згадати, що попередній папа Бенедикт XVI-й розпочав свій понтифікат з гучної заяви про те, що Західна Європа фактично вже перестала бути християнською спільнотою. Про Східну Європу й говорити в такому ракурсі немає потреби. Концепція Біблії у нас фактично тоне в пучині незнання або ж до невпізнанності перекручується у потужному вихорі ігнорування, в силі хибних, дилетантських, ба, навіть, відверто ворохобських тлумачень. Під впливом постмодерністського мислення пам'ятку механічно зрівнюють з іншими духовними системами, часто внутрішньо їй діаметрально протилежними. Біблійна картина світу, в якій людина мажорно трактована як «образ Божий», нехай і занадто часто затьмарений гріхом, фактично залишається поза межами скептично-цинічного мислення нашої неоязичницької епохи.

Тому варто мати під рукою певний «тлумачний словник» вихідної лексики, яка конденсує ключові моменти біблійної концепції. Це справа

непроста й відповідальна. І для початку ми ставимо на меті виділити *minimum minimum* тих гебрайських слів, у яких зафіксовано, на наш погляд, ключові моменти біблійної концепції світу й людини.

Не можна сказати, що це завдання як таке колись було взагалі поставлено, якщо не брати до уваги суто теологічних творів словниково-енциклопедичного характеру. Але, по-перше, філологічний момент тут підпорядкований богословсько-конфесійному погляду; по-друге, ці твори, як правило, дуже великі за об'ємом: так, наприклад, оксфордське тлумачення Біблії (R. Morgan & J. Barton) викладено на 342 сторінках [8], а польський «*Słownik teologii biblijnej*» нараховує 1168 сторінок.

Між тим нерідко поза увагою залишаються точні значення основоположних лексем Біблії. Власне, вже на ґрунті гебрайського тексту виникають аж ніяк не прості ситуації.

У книзі Буття ми читаємо, що жінку було створено з ребра Адамового: «Тоді Господь Бог навів глибокий сон на чоловіка, і коли він заснув, узяв одне з його ребер і затулив те місце тілом. Потім з ребра, що його взяв від чоловіка, утворив Господь Бог жінку і привів її до чоловіка. І чоловік сказав: "Це справді кість від моїх костей і тіло від мого тіла. Вона зватиметься жінкою, бо її взято від чоловіка"» (Бт. 2: 21-22; пер. О. І. Хоменка). У давньоєврейському тексті Писання стоїть недвозначне *חָלָץ* (ц'єла) – *ребро*. Та у Вавилонському Талмуді спостерігається ускладнення прочитання. Біблійний сюжет тут фактично трансформується у поширений в усьому стародавньому світі міф про андрогіна: мовляв, людину від початку було створено таким чином, що вона складалася з двох тіл, з'єднаних спинами (Брахот, 61a). Водночас талмудисти залучають слово *חֵצֶל* (*кац'є*), якому надають значення не лише матеріального *ребра*, а й образу, *подоби*. Сучасні інтерпретатори намагаються дезавувати міф про андрогіна, й досить витончено. Так, за тлумаченням рабина Й. Соловейчика («Одинока віруюча людина»), тут слід розрізняти «першого Адама», який був безтілесною ідеєю, задумом (Образом Божим), отже, якби ото чоловіком і жінкою одночасно;

другий, зліплений з глини – «червоної землі», мав бути розділеним на чоловіка й жінку.

Або – Іов, який чи то ремствує проти Бога, чи то кориться йому (Іов.13:15) – ситуація, погодьтеся, цікава. У гебрійському тексті стоїть:  $\text{אָזְכִּיר׃ פְּנֵי אֵל דְּרַכִּי אֲךָ אֵיחָל לֹא יִקְטְלֵנִי הוּא}$ <sup>1</sup>. Але все залежить від того, як прочитати  $\text{ל}$  у слові  $\text{אֵל}$  – твердо чи м'яко, *ло* чи *льо*? У першому випадку виходить «але буду коритися», а в другому – «не буду коритися»...

Не завжди береться до уваги й життя основних понять Біблії в її в перекладах різними мовами. Адже Біблія вивчається у нас на основі перекладів, а для більшості наших дослідників Вічної Книги вища межа ерудиції – церковнослов'янський текст. Та будь-які переклади часто містять серйозні неточності, які стають ґрунтом для помилкового тлумачення. Скажімо, колись охоче мусували ситуацію «елогіста» та «ягвіста»: ту обставину, що Бог у Біблії іменується то в однині ( $\text{יְהוָה}$  – *Ягв́е*), то у множині ( $\text{אֱלֹהִים}$  – *Ейлогі́м*). Зокрема, в церковнослов'янській Біблії змій-спокусник звертається до Адама і Єви так: *и́ в'Ѹдете ѿ ѡко во'зи, в'ѣдаще д'оброє и́ лѸк'авоє* (Бт. 3:5) [тут і далі церковнослов'янський текст цит. за джерелом: 1]. Дійсно, текст П'ятикнижжя формувався на основі кількох джерел, зокрема т. зв. Ягвіста (J) < 950 р. до н. е.> та Елогіста (E) < бл. 800 р. до н. е.>. Але з цього робився далекосяжний висновок, що й стародавні євреї не були вільні від ідеї багатобожжя. Насправді ж *Елогі́м* – найдавніша семітська форма звернення до верховного божества взагалі: ще вавилоняни, бажаючи підкреслити, що їхній верховний бог Мардук є «богом богів», іменували його *Елогі́м Мардук*; у гебрійській Біблії ця форма, строго кажучи, просто риторична фігура (так, наприклад, вважав авторитетний юдаїстський

---

<sup>1</sup> Переклад Хоменка тут, здається, недостатньо точний: «Навіть коли захочете мене вбити, я не здригнуся...»; цікавіший переклад І. Огієнка: «Ось Він мене вб'є, і я надії не матиму, але перед обличчям Його про дороги свої сперечатися буду!». Однак в обох випадках губиться визначена складом гебрійської мови колізія – запис тексту самими лише консонантами створює неповторну за невизначеністю ситуацію.

богослов XIII століття, паризький рабин Раши<sup>2</sup>). Слов'янський перекладач про це явно гадки не мав і пішов шляхом буквального перекладу – *боги* (пор.: у західних Бібліях тут вживається однина – напр., *God* в англомовному тексті). Другий приклад: у слов'янському Новому Завіті фігурує досить грізний постулат: *а ѡ жена' да боитсѧ (своегѡ) мѡжа* (Еф. 5:33). У грецькому оригіналі дійсно стоїть φοβηται, але за внутрішнім змістом та контекстом слово це означає тут не *боятися*, а радше *поважати, дбати, шанувувати*. Але якраз значення *боїться* стає ключовим для автора московського «Домострою» XVI ст., який намагається розширити апостольську установку низкою практичних рекомендацій, що свідчать про справжню культуру побоїв у його середовищі<sup>3</sup>.

Переклади часом створюють справжні деформації. Так, перехід ізраїльтян через Червоне море насправді був переходом через т. зв. Гірки озера (або Тростинне море), досить дрібне водоймище – тут дно повністю оголюється під час відливу. У англійця Дж. Вікліфа переклад був правильний: «Reed Sea» (Тростинне Море). Але Лютер, відштовхуючись від свого англійського предтечі, сплутав це з англійським «Red Sea» (Червоне Море), і ця помилка вкоренилася.

Втім, для більшості пострадянських дослідників апеляція вже не тільки до гебрайської мови або койне, але навіть і до церковнослов'янського тексту Біблії просто немислима. Наприклад, в церковнослов'янській Біблії говориться, що Мойсею явлена була лише *задняя* Бога («*и тогд'а ѡузриши з'аднаѧ мо'ѧ: лиц'е ж'є мо'є н'є ѡявитсѧ теб'є*»; Вих. 33: 22-23). Ось і з'являється сучасне тлумачення, ніби пророк бачив Бога ззаду, хоча *задняя*

---

<sup>2</sup> Цікава й думка рабина М. Броєра: *Елогім* – це означення Бога в об'єктивному, «природному» ракурсі, а у варіанті тетраграматону JHVN виступає на перший план особистісне визнання трансцендентного світові *Ягве* своїм Господом (*Адонаі*).

<sup>3</sup> «А о всякую вину по уху и по видению не бить, ни кулаком под сердце, ни пинка, ни посохом не колоть, никаким железным и деревом не бить. Кто с сердца или с кручины так бьет, многое притчи от того бывают: слепота и глухота, и руку и ногу и перст вывихнет, и главоболие, и зубная болезнь, а у беременных и детем в утробе повреждение бывает. А плетью с наказанием бить, и разумно и болно, и страшно и здорово – а толку большая вина. И за послушание и небрежение, – ино соим рубашка, плетью побить за руки держа, по вине смотря...» [3, с. 69].

церковнослов'янською мовою означає *тінь*; на жаль, схоже, що перекладачеві тут таємно бачилась *дуна*. А в ще радянській «Літературній газеті» наводився незабутній приклад з того ж самого шару «культурності»: хтось із тодішніх іменитих письменників сприймав слово *ланіты* (щоки) як синонім слова *сідниці*, що створювало особливий ракурс прочитання російської класики («*Утро блещет у ней на груди, Жарко пышет на ямках ланит*» та ін.).

Та що там церковнослов'янська! Вже й російський Синодальний переклад, виявляється, є важким для зрозуміння сучасним російським філологом: «Важко переоцінити значення Біблії як культурного феномену в становленні картини світу, формуванні концептосфер різних народів, – в традиції російської світської культури таке значення має Синодальний переклад. Тому проблема інтерпретації Синодального перекладу Біблії сьогодні не просто залишається актуальною, а набуває особливого звучання: сучасному читачеві все важче розуміти застарілу мову, багато текстів повністю написані мовою символів; символічне значення мають окремі слова в певних текстах» [2, с. 60].

Аналогічну ситуацію можна спостерегти і в сприйнятті українського перекладу І. Огієнка. Д. Степовик зазначає: «як для сучасного читача мова цього перекладу вже трохи незвична, надто вишукана, в ній багато слів, нині маловживаних, раритетних» [4]. Тому ми усе ж таки опиратимемося переважно на переклад о. І. Хоменка [5], «характерний легкістю мови» (Вікіпедія)<sup>4</sup> й водночас побудований на глибокому знанні гебрайської й арамейської мов та койне. Втім, це не знімає завдання уточнення та коригування тих чи інших важливих фрагментів Біблії, зокрема й зі врахуванням мов оригіналу.

---

<sup>4</sup> Як пише сьогоднішній вінницький дослідник творчості свого однофамільця Б. В. Хоменко, «Іван Хоменко тонко відчував мелодіку і барви рідного слова, володів його лексичним розмаїттям і виражальними засобами. Він доклав усіх зусиль, щоб Святе Письмо належно зазвучало мовою українського народу. При цьому з почуттям міри черпав з мовної та фольклорної скарбниці дорогої йому Вінниччини, образ якої він беріг у своєму серці. Мовно-стилістичне редагування його перекладу здійснили добре знані в українській діаспорі на Заході, а зараз і в Україні письменники Василь Барка, Ігор Костецький та Михайло Орест (Зеров)» [6].

Адже й будь-який досконалий переклад залишається тільки перекладом. Тим більше, що здавна прийняті й, здавалося б, цілком очевидні моменти починають час від часу викликати недовіру; паралельно з функціонуванням біблійного тексту щось у ньому піддається сумнівам і переосмисленню – особливо ж з піднесенням духу біблійної критики й розвитком її методології. Часом подібне переосмислення робиться задля встановлення істини, а часом – в інтересах цілком кон'юнктурних. І тут неможливо обійтися без звертання до першоджерел або більш ранніх тлумачень.

Отож, варто найперше визначити й витлумачити певну кількість найважливіших, ключових слів, на які спирається біблійний духовний космос і які потрібні для відповідного координатного індексування.

---

Текст Біблії було створено в період складання світових релігій, коли формується людина нового типу (умовно між 500 р. до н. е.<sup>5</sup> – 200 р. н. е.). На відміну від традиціоналістського фольклору, це книга креативних ідей, інтелектуальна та дискусійна, яка веде полеміку з мудрістю язичницьких народів, що оточували Ізраїль; вона вперше встановлює принципово нову для Стародавнього світу аксіологію і революційну, не-релятивістську етику. Міфологічно-поетичний елемент в Біблії ґрунтовно редукований, панує раціональна ідея монотеїзму. Тут не поет складає міфи про богів: за ревелюційним уявленням, Єдине і Справжнє Божество саме звертається до людини через посередництво авторів-священнописменників.

Сакральні книги ревелюційних релігій є «оголошене» Слово Боже, яке, при всій своїй креативності, – не художнє слово, засноване на почутті краси матеріального світу, котре творить фантастичні примари. Слово Боже, як свідчить початок книги Буття, творить саму матерію як таку.

---

<sup>5</sup> Власне, тут йдеться про канонічний запис тексту ТаНаХу (Старого Завіту) в часи Ездри.



Для біблійної свідомості світ створений з нічого, מֵאֵין (me'ain), «без», або «за відсутністю» <матерії>. Бог творить своїм Словом саму матерію як би з ото з нічого – ex nihilo, і це «ніщо» позначене словом לִשְׁבֹּלֶת (шибóлет; у значенні *безодня*).

І людина, і весь земний світ були в якійсь початковий момент створені, а, отже, є й кінцевими. Цей лінійно-есхатологічний час, на відміну від циклічного часу язичницького міфу, не залишає надії зачепитися за безперервне тілесне існування – хоча б у вигляді того жалюгідного лопуха, що колись виросте з мерця, про що з таким розчаруванням говорить матеріаліст Базаров, герой Тургенєва.

У Новому Завіті це Слово Боже, яким було створено світ, осмислено як Передвічний Син Божий Ісус Христос (грецьк. Помазаник), котрий у своєму втіленні став Месією-Спасителем для людства (гебр. מָשִׁיחַ – Машіах). Та ще раз підкреслю: земля і небо (Творіння), на відміну від Слова Божого, не вічні: в Новому Завіті Христос, конденсуючи одну з основних концепцій Старого Завіту, каже: «Небо й земля пройдуть, слова ж мої не пройдуть» (Мк. 13: 31).

Однак людина у Біблії не є й пасивною іграшкою в руках незрозумілих і ворожих сил, як це спостерігається в міфах Стародавнього світу. Вона є образ Божий, і саме цей біблійний антропоморфізм спричинився до формування гуманістичних концепцій європейської культури [7]. Хоча плоть людини אָדָם (адám) – зроблено Богом з глини (букв. «червоної землі»), хоча тілесне єство наше забирає смерть, людина є насамперед פֶּנֶשׁ (не́феш), безсмертна *душа*, яка пов'язана з тілом божественною духовною силою רוּחַ (руáх), і здатна зрозуміти своє місце в не тільки в цьому світі, але і в трансцендентному, «небесному». На землі ж (у Едемі) Адамові дано владу називати речі іменами; розвинена мова відрізняє людину від тварини і робить її носієм образу Божого.

При цьому саме слово *біблія* (колись його було прийнято писати з малої літери) означає просто *книги* (у множині). Порівняно з пафосними найменуваннями язичницьких священних книг (наприклад, *Веди*, *Авеста* –

означають *Знання*), це слово звучить скромно й буденно. Грецьке *τά βιβλία* відповідає давньоєврейському *הספרים* (га-сефар'им) – *книги*<sup>6</sup>. Але при усій цій скромності в Стародавньому Ізраїлі існувала величезна повага до біблійного слова: дітей обох статей навчали читати, писати й тлумачити (*нірке*) Біблію з 6-ти років. Текст Біблії, започаткований в еру Виходу, писався тисячу років; його акмія випадає на момент, коли давній Ізраїль створив власне царство і, за Соломона (X ст. до н.е.), було збудовано Храм Ягве. При Храмі існував справжній «літературний інститут» мудреців-хак'амів [від *חכמה* (хохма) – *мудрість*], що створили під патронатом Соломона такий розділ Старого Завіту, як Книги Писань, куди заносили й вислови самого царя. Характерна літературна постать Соломона, який втілює ідеал премудрого володаря. Мудрість же Господня – *אמן* (амен)<sup>7</sup> взагалі упорядкувала світ, і вдячніе Творіння прагне повернення до Господа – *עולם* (олам).

Тому середньовічна християнська культура, що базувалася на цих постулатах, була гранично спиритуалізована, й це становить невід'ємну складову європейської культурної самоідентифікації. Схоже, що т. зв. аполонічний первінь європейської культури, виділений Ніцше, визначається все ж таки не лише давньогрецьким культом Аполлона, але ще й біблійним форматом. Захоплення же чуттєвим блиском речей як чимось самоцінним є, з біблійного погляду, бунтом створіння проти Творця, губителькою-маною: адже противник Бога *השטן* (*сатана*), дух зла, який сам є Божим Творінням, що збунтувалося проти Творця, зухвало й самочинно впроваджується в

---

<sup>6</sup> «Книгами» тут звуться найкрупніші структурні фрагменти біблійного тексту, який в цілому утворює Священну історію пізнання людством Бога (так, п'ять книг Мойсея, що відкривають текст, іменуються: Буття, Вихід, Левіт, Числа, Повторення Закону тощо).

<sup>7</sup> Поняття Премудрості Божої сформульоване на основі книги Мудрості Соломонової, яка відсутня в єврейському й протестантському канонах через те, що колись в розпорядженні теологів був лише її грецький переклад в складі Септуагінти. У Православ'ї ця книга вважається «другоканонічною», а юдеї і протестанти вважають її за апокриф. Католики ж визнають її богонатхненість, тим більше, що не так давно було знайдено цей текст і в записі гебрійською мовою, який передує Септуагінті. Тут Премудрість сама бере слово: «Господь створив мене почином путі своєї, | першою з його чинів споконвічних. Я настановлена була від віку, | від початку, раніше, ніж; земля постала» (Мудр. 8:22-23). Ми вважаємо цей образ таким, що семантично вкладається в основоположну гебрійську формулу *амен* (амінь).

природу, калічить та деформує її, прагне знищити<sup>8</sup>. Йї сліпе захоплення самим лише «тілесним», недосконалим і часто навіть покаліченим, є не що інше, як зачарованість, спокуса, а суєтність людини, яка женеться виключно за земними благами, позначається виразом חלומות רוח (халомот руах) – «ловлення вітру / примари, сну, фантазії»).

Таким чином, виділена тут нами низка ключових слів Старого Завіту орієнтує на усвідомлення аксіологічної установки авторів біблійного тексту й дозволяє окреслити параметри того інтелігібельного світу, який, немов рентгенівський знімок, просвічує крізь матеріальне буття, виявляючи його, так би мовити, силові лінії – це Божественний Задум світу й людини.

Дана низка слів, звичайно ж, може й мусить бути значно розширена, але ми бачимо своє завдання поки що в тому, аби сконденсувати увагу подальших дослідників на проблемі, яка нам здається захоплюючою й потрібною.

## ЛІТЕРАТУРА

1. <Біблія> Книги Євщї'ннаго Писа'ніа Вь'тхаго Завь'та. Но'вый Завь'тъ Г'да на'шего Іиса Х'рта'. – М., 1974. – рѣгс с.
2. Баканова Е. В. О символическом значении некоторых слов в библейских текстах (синодальный перевод) / Е. В. Баканова // Актуальные вопросы филологических наук: материалы Междунар. науч. конф. (Чита, ноябрь 2011 г.). – Чита : Молодой ученый, 2011. – С. 60-63.
3. Домострой. – СПб: Наука, 1994. – 400 с.
4. Митрополит Іларіон (Огієнко) – в листуванні — Київська ... – Електронний ресурс. – Режим доступу: [www.kpba.edu.ua/publikatsii/.../1321-mytropolyt-ilarion-ohiienko-v-lystuvanni.html](http://www.kpba.edu.ua/publikatsii/.../1321-mytropolyt-ilarion-ohiienko-v-lystuvanni.html).
5. Святе Письмо Старого і Нового Завіту / Переклав о. Іван Хоменко. – Л. : Свічадо, 2008. – 1480 с.
6. Хоменко Б. В. Перекладач святого письма з Вінниці. До 125-річчя від дня ... / Б. В. Хоменко. – Електронний ресурс. – Режим доступу: [www.library.vn.ua/publications/2017/zpd\\_Vin2017/zpd\\_Vin2017\\_33.html](http://www.library.vn.ua/publications/2017/zpd_Vin2017/zpd_Vin2017_33.html).
7. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури / Марія Юріївна Чікарькова. – К.: Видавничий дім Д. Бураго, 2010. – 312 с.
8. Morgan R., Barton J. Biblical Interpretation / Robert Morgan, John Barton. – Oxford: Oxford University Press, 1988. – 342 p.

---

<sup>8</sup> Водночас характерно, що Біблія не розповідає історії відпадиння сатани; за старовинним східним звичаєм оточуючи огидні речі мовчанням; навіть імені його не згадано. Історію бунту сатани та частини ангелів можна прочитати лише в апокрифах.



## «СЛОВО ТВОЄ... СВІТЛО НА МОЇЙ СТЕЖЦІ»

*«Слово» і «світло» як нерозривно пов'язані категорії  
біблійної картини творення світу*

У нашій свідомості, сформованій у річищі науково-матеріалістичного уявлення про буття, **слово** мислиться як вібрація повітря, що виникає завдяки роботі голосових зв'язок й набуває семантики в соціумі, а **світло** – як форма електромагнітного поля. І крапка.

Але у Біблії обидва цих слова з самого початку вживаються в якості емних символів Знання; саме цим параметром споконвіку визначається в нашій культурі висока символіка понять *слово* і *світло*; поруч з цим слова типу *лампочка* або *вигук* сприймаються як щось нище, побутове. Але, по-перше, символіка ця ґрунтовно редукувалася після секуляризації Кантом та іншими філософами Віку Розуму церковного поняття «Просвіта». Символічний аспект світла врешті-решт почали пов'язувати виключно з ніцшеанським *аполлонічним*, а це означало зведення проблеми до окремого матеріального об'єкта – Сонця, яке шанувалося в давньогрецькому язичництві під ім'ям Аполлона-губителя<sup>9</sup>. Паралельно наростає і така собі неповага до слова – характерно, що навіть у Гьоте Фауст перекладає іванове *λόγος* революційно: «На початку була дія», а ненависть до «красномовства» стає буквально вимогою часу; згадаємо заклик Верлена «зламати шию красномовству» або відому сентенцію того ж самого тургенєвського Базарова

---

<sup>9</sup> Аполлон від початку мислився як згубний демон, чиї різючі промені в епоху антропоморфізації богів були ототожені зі смертоносними стрілами, і це свідчить про те, що історична батьківщина греків містилася на Півночі. Пам'ять про Аполлона як про ворожу людству істоту збереглася в грецькому тексті Об'явлення Івана (9:11). Уявлення про Аполлона як Мусаета, ясновидця, цілителя тощо, склалося у греків фактично лише в епоху класики.

«Друг мой Аркадий, не говори красиво». Це породжує в свою чергу зневагу як до біблійної проповіді, так і до риторично-гомілетичної традиції витлумачення її. І ось вже багатьма освіченими в секуляризаційному дусі людьми саме біблійний текст мислиться як «обитель темряви».

Тим не менш, оскільки вже в перших рядках Біблії ключові для нашої культури лексеми *слово* і *світло* становлять певний смисловий симбіоз, який на тисячоліття визначив відому семантичну модель, то за мету ми поставимо філолого-культурологічний аналіз функціонування цих слів у Книзі Буття.

Виникає питання про методологію дослідження. І, крім загального міркування про те, що найцікавіші речі виявляються на стику застосування методів різних наук, ясно, що доведеться враховувати не тільки суто філологічні концепції, а й спиратися на древній теологічний метод екзегези, опертий утім з часів Філона Александрійського саме на філологічний дискурс. Звичайно, будь-яка герменевтика є інтерпретацією тексту, з якою можна погоджуватися або не погоджуватися [див. детально: 5, 1.1.1]. Але сформовані сьогодні на цій основі герметичний метод і рецептивна поетика ні у кого серйозних заперечень начебто не викликають.

З іншого боку, значним зрушенням в цій області стали спроби деяких зарубіжних вчених простежити паралель, настільки ж важку до зрозуміння, як і безсумнівну, між біблійною картиною створення світу і широко поширеним в сьогоднішньому природознавстві уявленням про Великий Вибух (Big Bang)<sup>10</sup>; підхід цей оцінений науковою спільнотою вельми високо. Так, Н. Авіезер, ізраїльський рабин, який має докторську ступінь з фізики і, в знак визнання його наукових заслуг, обраний почесним членом Американського Фізичного Товариства, розгорнуто доводить на сторінках своєї книги «На Початку. Створення світу і наука» [1], що новітні наукові дані першим рядкам книги Буття зовсім не суперечать. Я не беруся скласти йому

---

<sup>10</sup> Прагнення спростувати цей зв'язок, деклароване колись відомим фантастом А. Азімовим, не було підтримане науковою громадськістю. Правда, нині зустрічаються екзотичні гіпотези на кшталт сформульованої М. Боджоволдом (Пенсільванський ун-т), згідно з якою наш Всесвіт є спадкоємцем якогось іншого Всесвіту, який існував до нього. Однак подібні концепції, що базуються на ідеї незнищеності матерії, поки що не сприймаються як переконлива альтернатива теорії Big Bang.

компанію, оскільки природознавство – не моя вивіска. Але для літературознавця дуже цікаво спертися на подібні концепції сьогодні, коли зганьблений і донедавна майже відречений від культури біблійний текст знову постає у всій своїй повноті і непорушності. Варто взяти до уваги те, що сьогоднішнє літературознавство знаходиться в складній взаємодії з філософією, лінгвістикою і природознавством, а компоненти парадигми літературознавчого дослідження, при всіх своїх специфічних коннотаціях, номінально є тими ж само, що і в природничо-науковому дослідженні [див. детально: 6, с. 51].

Так, дійсно вражає, звідки древні семіти-кочівники дізналися, що Всесвіт почалося з вибуху світла, що небесні світила виникли пізніше, ніж оте початкове світло, що біологічне життя не обов'язково потребує сонячного світла тощо. Н. Авіезер пише: «... багато які місця біблійної розповіді разюче відповідають новітнім відкриттям в таких галузях науки як космологія, астрономія, геологія, палеонтологія, антропологія та археологія <...> як добре відомо, у всіх цих науках за останнім часом спостерігався значний, часом драматичний прогрес. Однак мало хто віддає собі звіт в тому, наскільки ці знову знайдені знання можуть справити глибокий вплив на наше розуміння першого розділу Книги Буття» [1]. Зокрема, автор, відштовхуючись від Ейнштейна, докладно пояснює, що матерія дійсно виникла «нізвідки», що зоря творіння почалася з формування фотонного поля, яке спершу було чистою енергією, потім перетворилося на плазму, далі формувалися більш щільні форми матерії і т. д. [там само]. Але не можна позбутися враження, що всі ці процеси розглядаються усе ж таки «природничником» – як щось іманентне, й нерозривна поєднаність *світла* і *слова* в даному казусі залишається, по суті, без належної уваги.

Отже, звернемося до найперших рядків книги Буття, спираючись на переклад І. Хоменка, але при цьому будемо, в міру необхідності, коригувати цей переклад зверненням до оригінального тексту.

Ключовим словом тут є вже згадуване нами слово מַאֲיִן (меаїн) – <без> матерії, що нам особливо важко уявити. Біблійне уявлення про творіння радикально відрізняється від язичницької віри в одвічну і незнищенну матерію. Якщо у Гесіода χάος від самого початку існує матеріально і лише пізніше перетворюється на упорядкований κόσμος – Всесвіт<sup>11</sup>, то гебрайське ובה תהו (то́һу ваво́һу), що означає *хаос*, має також значення *порожнеча*; синоніми – також вже відоме нам слово שִׁבּוּלֵת (ші́бóлет), тобто *безодня*<sup>12</sup>, і כְּלוּם (кљюм) – *нічого*.

"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי-אוֹר" (Ва йóмер ейлоһім еһі ор. Ва еһи ор) – «І сказав Бог: "Нехай буде світло!" І настало світло» (Берейш. 1: 3 / Бт. 1: 3). Момент виникнення світу – це вибух світла, що, втім, здійснюється не сам собою, а Словом Божим. Але тут воно не є фізичною вібрацією, не належить до сфери акустики, так само, як і Світло не є ще світлом в тому сенсі, який властивий фізиці. Вони поки що – потенціал, сфера майбутнього, те, що лише має матеріалізуватися, прообраз фізичного явища. Більш того, в гебрайській мові אָמַר (омéр) – *сказати* може означати й самий лише *намір*, *задум*: пор.: «Чи не задумав (אָמַר) ти вбити й мене, як убив єгиптянина?» (Вих. 2:14). Тобто, אָמַר перекладено в Хоменка як *думаєш*. І намір Бога створити світ («сказав Господь») виступає в якості трансцендентного акту від самого початку.

Точно так само слово אוֹר (ор) ми перекладаємо словом *світло*, яке в повсякденній мові означає зазвичай суто матеріальний об'єкт і є кореневим для таких слів, як *світильник*, *світляк*, *свічка*. У біблійному івриті אוֹר також може виступати синонімом цілком матеріальних *світила*, *вогню*, *багаття* і навіть *віконця*. Але в даному контексті слово *світло* за змістом невід'ємне від

---

<sup>11</sup> Не зайве нагадати, що грецька натурфілософія почне смутно прозрівати Єдиний Первінь буття лише через тисячу років.

<sup>12</sup> Це слово означає також *швидка течія*, *потік води*. Уживається воно і в значенні *колос*, але ця ситуація потребує окремого висвітлення.

אֵי (амінь, нехай це буде!<sup>13</sup> – пор. лат. *Fiat lux!*). І тут мова йде не про побутові матеріальні модифікації світла, не про світло як про фізичне явище.

У науковій системі Big Bang нібито явив собою вибух першоатому, з якого ринули потоки фотонних частинок, що утворили згодом наш матеріальний Всесвіт. Фактично це первісне світло трактується як така собі протоматерія, аналог грецькому *χάος*. Але в Біблії йдеться не стільки про матеріальні носії світла (це – сформовані пізніше *сонце, місяць і зірки*, представлені не як споконвіку самостійні сутності, але як *творіння*), скільки про таємниче раптове виникнення світла як такого, і це явище перш метафізичне, а вже потім фізичне. Мабуть, точніше це значення передається поетичним словом *זוהר* (зо́ар – *сйво*), яке стало назвою знаменитого єврейського апокрифу про початок світу. Біблійний текст говорить про світло зорі творіння не як про частки-корпускули, а як про *енергію*; може, більш доречно вжити тут для порівняння фізичне поняття *поля*. Саме такий зміст лексеми *світло* домінує в Біблії: тут воно, згідно з «Симфонією», зустрічається 133 рази, і в переважній більшості випадків – якраз у містико-символічному значенні. За нашим спостереженням, у ТаНаХ'у (Старому Завіті) світло в «побутовому» аспекті згадується більш ніж побіжно, наприклад: «в оселях же синів Ізраїля було світло» (Вих. 10:23)<sup>14</sup>. Зате це слово рясно використовується як символ осяяння Богом, Божественного знання: «Він виявляє те, що в темряві глибоко скрилось, | виводить смертну тінь на світло» (Іов, 12:22); «Все, що задумаєш, тобі поталанить, і над дорогами твоїми засяє світло» (Іов, 22:28); «Господь – моє світло й моє

---

<sup>13</sup> До цього варто додати, що основоположна санскритська мантра, з якою пов'язано уявлення про креативність, ствердження і т. п. речі, яка у нас чомусь передається на письмі, як OM, насправді фактично звучить майже так само, як єврейське אֵי (амінь): A (нота *до* з медитацією на фіолетовий колір) → У (нота *мі* з медитацією на блакитний колір) → М<sup>н</sup> (нота *соль* з медитацією на жовтий колір, який переходить у білий). І цілком можливо, що перед нами – свідectво споконвічної єдності людського роду, спільності найдавніших уявлень про світ, і, отже, про існування в минулому колись єдиної, спільної для всіх, прамови. Та й поняття Верховного Бога (знайоме, втім, за пастором Шмідтом, вже дикунам) в індуїстській свідомості вже чітко присутнє: мільйони божеств матеріальних стихій аж ніяк не знаходяться в одному ряду з Бгагаванами (Вішну-Крішною, Сівою або їхнім батьком Брагмою). Звичайно, це зовсім не означає, що Біблія і Веди абсолютно ідентичні.

<sup>14</sup> Це свідчить про те, що реалії побуту не становили предмету уваги для авторів біблійного тексту: адже світильник палав у темнуватих будинках ізраїльтян цілодобово й був річчю важливою [3, с. 182].



спасіння: кого маю боятись?» (Пс. 27: 1). Ця семантика, в цілому, зберігається і в талмудично-коментаторській літературі<sup>15</sup>.

Перед нами – таємничий момент втілення слова-наміру, слова-ідеї в уже цілком посеїбичний потік фотонних частинок, який тут-таки утворює видимий і тактильно відчутний матеріальний Всесвіт з його корпускулярними тілами, розташованими в просторово-часовому континуумі.

У Новому Завіті цей сенс *світла* ще більше посилюється. Уявлення про «світло тихе святої слави» міцно пов'язується з персоною Ісуса Христа. При цьому мається на увазі аж ніяк не метафоричний ракурс. З виникненням в християнстві уявлення про Бога як про Трійцю, в якій Отець є потойбічним, трансцендентним щодо матеріального світу (црк.-сл. **внеположенъ**), саме Син виступає як Енергія Творіння, Перед віками народжене (Передвічне) Слово Боже, саме з цим Словом Отця нероздільно пов'язується й уявлення про Світло. Втілення Слова в фізичний, матеріальний стан супроводжується, за Біблією, саме спалахом, світлом, що засяяло в якійсь п'їтьмі, про характер якої ми не маємо жодного уявлення, окрім того, що вона існує теж поза матерією. Часто цитуються перші слова Єванголія від Івана «Споконвіку було Слово», які чомусь зазвичай трактуються антропоцентрично, як «сила людського слова», але це лише частина фрази. Далі йде: «і з Богом було Слово, і Слово було – Бог» (Ін, 1: 1); при цьому єванголіст тут-таки переходить до твердження: «Справжнє то було світло – те, що просвітлює кожну людину» (Ін. 1: 9). Ми звикли сприймати біблійного Ісуса виключно «по людству», як мученика в терновому вінці, прибитого до хреста. Але це лише втілення Бога в людському єстві; не-фізичний Христос і є в Новому Завіті тим самим Словом, яке творить світ з нічого, створює матерію<sup>16</sup>. На старих іконах це зображувалося буквально: симультанний, багато разів повторений художником в просторі зображення Ісус буквально прокладав

---

<sup>15</sup> Утім, не завжди. Так, знаменитий юдейський теолог XI ст. Авраам ібн Езра, коментуючи Береш. 1: 2, називає «нісенітницею» ідею творіння з нічого, бо «істинно і підтверджено філософами, що рухаються небесні сфери великі і стійкі (тобто – вічні), немає в них нестачі, і незнищенні вони» [2]. Але це міркування явно прийшло ззовні, з не-єврейського світу.

<sup>16</sup> Пор. трактування Христа як чистого, безтілесного Духа у монофізитів.

шлях річкам, формував гори та ін. Це, звичайно, не треба розуміти в тому сенсі, що Ісус-людина цілком тотожний Богові-Слову, позаяк λόγος означав в грецькій мові багато що<sup>17</sup>, і гьотівський Фауст дійсно мав достатні підстави перекласти цю лексему як *дія*.

І це дійове, креативне Передвічне Слово, Христос, який ще не матеріалізувався в людському тілі, від початку є іпостассю Трійці, що не має статі, – порівняймо зі словами самого Христа: «У воскресінні не женяться і не виходять заміж, а є як анголи на небі» (Мт. 22: 23-30)<sup>18</sup>. У зв'язку з цим виникає закономірне питання щодо граматичного роду Іпостасей Трійці. У Старому Завіті поняття Трійці не формулюється; християнське богослов'я виводить його з низки символів на кшталт постатей трьох анголів, які відвідали Авраама. Але слова *отець*, *син* і *дух* складають тут в сумі своїй дещо цікаве. Слово *отець*, звичайно, чоловічого роду: אבא (áба). Поняття *син* позначається, природно, теж іменником чоловічого роду: בן (бен). Син як Син Божий (Υἱός του Θεού), так само як і Син-Слово (Λόγος), з'являються вже в грецькому тексті Нового Завіту, причому обидва вони – чоловічого роду. А ось *дух* в гебрійській мові роду жіночого: רוּחַ (руáх); пор. наше *душа*. У апокрифічному «Євангелії від євреїв» Ісус вживає формули *Мати моя*, *Дух Святий*. Себто, Троїчність Божества може бути витлумачена як алгоритм життя: Отець → Дух (Мати) → Слово (Син). Характерно, що в українській та інших індоєвропейських мовах іменник *слово* часто буває середнього роду; цікаво також, що в англійському з займенником *it* співвідносяться також іменники *baby* і *child*, що позначають дитя. Іншими словами, архетипова психологічна модель тут – *Він* → *Вона* → *Воно*.

А на плотську людину відблиск Божественного світла падає в першу чергу саме завдяки дару слова: Адамові, а не іншому творінню, не тваринам,

---

<sup>17</sup> Поряд зі значеннями *наука*, *вчення*, *роздуми*, слово λόγος могло означати ще й *зведення рахунків*, *звіт*, *репутацію*, *причину*, *вину*, *дію*.

<sup>18</sup> Ситуація ця наштовхнула Я. Бьоме на спекулятивне потрактування Христа-людини як андрогіна, але біблійний текст усе ж таки не дає для цього ніяких підстав.

дано нарікати імена речам. І покликання людини – бути осяяною згори. Недорікуватий, огрубілий у своєму пастушачому житті Мойсей спочатку лякається свого покликання, але згодом виявляється його справжнє єство: він не тільки «словом пече серця людей», але і оточений аурую світла: «І сталося, як сховався Мойсей із Синай-гори, а обидві таблиці свідчення були в руці його, як сховався з гори, не знав він, що обличчя в нього стало променистим, бо він розмовляв з Господом» (Вих. 34, 29; Пс. 26,1 та ін.). Тобто метафізичне, «вище» світло (церк.-слов. **го'рній св'ѣ'тъ**) згущується в посилене, видиме очима, сяйво лише в моменти «прориву» матеріального буття, відкриття духовного зору.

Характерно, що Преображення Ісуса Христа на Фаворі, побачене очима узятих Вчителем на гору апостолів Петра, Іоанна та Якова, цілковито відбувається в полі тріумфуючого світла: «І сказав їм: "Істинно кажу вам: Є деякі з отут присутніх, що не зазнають смерті, аж поки не вздріють Царства Божого, що прийде у могутності." Шість же день по тому бере Ісус із собою Петра, Якова та Йоана і веде самих їх окремо на високу гору. І переобразився перед ними: одежа його заблищала й так вельми збіліла, що на землі й білильник так не вибілів би. Й Ілля з'явився їм з Мойсеєм, і говорили з Ісусом. Заговорив і Петро та й каже до Ісуса: "Учителю, добре нам тут бути! Зробімо ж три намети: тобі один, Мойсееві один та Іллі один". Не знав бо що сказати, тому що страх був огорнув їх. І наступила хмара й отінила їх, а з хмари пролунав голос: "Це Син мій возлюблений, слухайтеся його!" Але оглянувшись негайно навколо, не побачили вже нікого, крім самого Ісуса з ними. А коли сходили вони з гори, наказав їм, щоб нікому не оповідали те, що бачили, аж поки Син Чоловічий не воскресне з мертвих» (Мр. 9: 1-9). У цьому епізоді Ісус раптом набуває рис «Старого днями» з Даниїлового пророцтва – сивочолого Старця, що зовсім неочікувано для тридцятирічної людини. За тлумаченням Псевдо-Діонісія (Ареопагіта), це – образ самого Бога як символу Вічності, й те, що Ісусові волосся і борода робляться білими,

як сніг<sup>19</sup>, не є символікою земного старіння, це символіка вічного світла Царство Небесного.

Дана ситуація – одна з основоположних для потрактування в християнстві Ісуса з Назарету як Божества, точніше – як складової частини Єдиної й Неподільної Трійці. Саме в цьому моменті кардинально розходяться юдаїзм і християнство: сучасний «прогресивний юдаїзм» інколи навіть погоджується визнати Назарянина за пророка, але Богом людина, за юдаїстським уявленням, бути не може. Лише язичники обожнювали своїх героїв та імператорів.

Треба, однак, зазначити, що ця найважливіша для християнства максима досить «темно» сформульована, й, можливо, тут справа навіть не в недосконалому перекладі, а в структурі початкового тексту Євангелія від Івана. У перекладі І. Хоменка ми читаємо таке: «Ніхто й ніколи Бога не бачив. Єдинородний Син, що в Отцевому лоні, – той об'явив» (Ін. 1:18). Друга частина сентенції не дуже зрозуміла, так само, як і в перекладі І. Огієнка: «Той Сам виявив був». Не набагато ясніше подано це місце і в російському Синодальному перекладі: «Єдинородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»; пор. також у Holy Bible: «No man hath seen God at any time; the only begotten Son, which is in the bosom of the Father, he hath declared him». Утім, сам грецький оригінал такий: «θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε μονογενοῦς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκείνου ἐξηγήσατο»; підрядковий переклад: «Єдинородний Син що перебуває в лоні Отця Той розповів». Слід, вочевидь, розуміти ситуацію так, що *Христос, перебуваючи в людському тілі, явив собою образ Отця, не покидаючи при цьому Його лона.*

---

<sup>19</sup> Образ цей, загалом кажучи, умовний – так само умовно передає риси видимого і невидимого світлів християнська ікона. Адже існує максима: «Ніхто й ніколи Бога не бачив» (Ін. 1:18). У церковному живописі Бог Отець в старовину зображувався символічно, скажімо, у вигляді тих само Трьох Ангелів, які гостювали у Авраама, хоча і окремі зображення Бога Отця відомі вже з V ст. Але все ж відомий образ Бога Отця як величного сивочолого старця поширюється лише в епоху вибуху впливу католицького бароко, яке прагнуло до максимальної матеріалізації духовного прозріння. Характерно, що Московський Стоглавий собор заборонив у 1551 р зображення Бога Отця, і в Російській Церкві вони вважаються усе ж таки неканонічними.

Добре, добре, нехай Преображення скептичною думкою сприймається як чисто літературна фантазія. Найдивовижніше, втім, що такого гатунку сяйво є реальним фактом нашого, земного світу, хай в повсякденності ми його практично не відчуваємо. Та є думка, що сфотографоване подружжям Кірліан сяйво-світіння навколо всякої живої істоти, що зникає після її смерті, і є той загадковий вітальний двійник, чиє побутування в нашому тілі відчували вже стародавні єгиптяни, які намагалися окреслити його в міфологічних фігурах на кшталт Ка або Ба.

Це сяйво постає як угруповання часток світла навколо живих істот, і перед людиною, далекою від природознавства, може виникнути спокуса «обчислити, зважити і розділити» це світіння, особливо ж на підставі того, що після зважування тіла померлого кудись зникають від 7 до 15 гр ваги. Але тут ми маємо справу з природною «усушкою й утрускою» тілесної речовини, отож явище «втрати ваги» містичної природи не має. До того ж сяйво це подекуди фіксується фотоапаратом і навколо неживого предмета, що дає скептикам підставу трактувати його як електромагнітні коливання, апроксимацію, обумовлену можливостями прилада.

Але усе ж таки не можна оголошувати спроби витлумачити цю ауру як свідчення наявності «біополя» виключно прикладом наукової несумлінності, бо таким чином ми ризикуємо опинитися в положенні французьких академіків XVIII століття, які з обуренням прогнали невігласа-селянина, що приніс їм метеорит; справді-бо «камені не можуть падати з неба, позаяк на небі немає каміння!». Правда, у Чехова це звучить ще більш узагальнено: «Цього не може бути тому, що цього не може бути ніколи». І високодумні лапутяни-академіки, на відміну від прогнаного ними мужлана, виявляються зовсім не праві, оскільки їхня формула щодо відсутності каменів на небі є типовою логічною помилкою, іменованою *повторення доказу* (тавтологія). Що ж до сяйва аури, то воно все ж таки є доступним не лише приладові, а й зосередженому людському погляду. Особливо помітно це в сфері живопису, який передає суб'єктивне бачення митцем об'єкту зображення. Придивіться

до сполучення неба і земного предмета або до динаміки фону навколо обличчя чи фігури на живописному полотні, і ви переконаєтеся, що в трактуванні багатьох художників світ сповнений прихованого світіння (т. зв. світлотінь). Здається, саме завдяки такого роду спостережливості вдалося вловити, що в моменти духовного злету це світіння виразно посилюється – мабуть, якраз таким було сяйво навколо Мойсея, причому, природно, побачене без будь-якого фотоапарата. Звідси і німби на іконах, причому не тільки християнських, але й буддійських, автори яких не мали жодного уявлення про біблійну концепцію початкового світла<sup>20</sup>.

Ще більш легко перевірити, чи існує те «внутрішнє світло», про яке часто говорять люди, котрі практикують медитацію: спробуйте, закривши очі, побачити його самі, і вже не потрібно буде нічого доводити. У ісихастів навіть існувала концепція досягнення святості як осягнення внутрішнього світла, яке можна спостерігати в собі в моменти духовного зосередження; для Григорія Палами це ні більше і ні менше, ніж Фаворське світло Преображення. Представники інших вірувань також стикаються з цим феноменом: у Каббалі вважається, що таким чином на людину покладається Рука Господа. Ситуація знайома й тим, які займаються йогою, – вони вважають, що таким чином відкривається Аджна-чакра. Втім, сьогодні ця сфера монополізована оккультистами; позитивна ж психологія зводить ситуацію до відбиття чогось матеріального: якщо, мовляв, довго дивитися на джерело світла, а потім закрити очі, то ще деякий час це світло буде спостерігатися. Але очевидно, що ситуація до «відображення» не зводиться, оскільки це світло можна викликати попри усі «зорові враження» – зусиллям волі і в повній темряві. А отой загадковий «світловий тунель», що його немовби бачать ті, хто вмирає, не знає в принципі особливих міжконфесійних кордонів.

---

<sup>20</sup> Втім, не зайве згадати, що в йогогичній практиці стан самадгі (польоту), тобто звільнення від тілесності, супроводжується відчуттям розквітлого над тім'ям тисячопелюсткового лотоса, що трактується як «переживання світла недвоїстої Реальності», «усвідомлення споконвічного Світла свого Я» та ін.

То ж чи варто завжди, в будь-якому випадку, вважати цей «змінений стан свідомості»<sup>21</sup>, раптово побачене нетутешнє сяйво і виразно почуті позамежні голоси, самою лише галюцинацією?

Матеріалістично мислячі вчені-позитивісти трактують ситуацію просто, як патологію. Така, наприклад, позиція американських медиків Дж. Салвера і Дж. Рабіна, які зводять багатотисячолітній духовно-релігійний досвід людства до «скроневих коливань», що свідчать про схильність до епілепсії і шизофренії [8]. Таке й потужне по ерудованості дослідження українського філософа І. В. Богачевської, присвячене християнській наративній традиції: автор в кінцевому підсумку усе ж таки вважає, що нещасний, який молиться, лише розмовляє сам з собою [4]. І це при тому, що за даними будь-якої статистики, нехай і вкрай суперечливими, більшість людей на землі все ж таки релігійні і, відповідно, масово повинні бути записані до лав епілептиків і шизофреніків.

Цікавіше припустити, що у всіх цих ситуаціях виразно простежується певна точка зіткнення матерії і трансцендентного, яку хочеться визначити як момент матеріалізації ідеї. Іншими словами, міф, який сьогодні розцінюють вже не як «казку», але як м'яку форму раціональності, в самих підставах своїх не суперечить науковій гіпотезі: вони сумісно як би продовжують і розвивають одне одне, а не виключають. І тут все будується на ідеї людського спілкування з Богом, на здатності побачити поміж реаліями сходи Якова, що ведуть у небеса.

І, зокрема, біблійний космогонічний міф виявляється, щонайменше, таким собі прототипом сучасної астрофізичної системи уявлень про виникнення Всесвіту. У ньому Слово і Світло – речі законоположні, що несуть в собі семантику אָרָב (барá) – *створив*<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Цей вираз спочатку відносили тільки до психіки шамана, яка зазнала впливу галюциногенних засобів (мухомори і ін.). Сьогодні ця формула поширюється вже на будь-який стан релігійного трансу, в тому числі і такий, що досягається через чисто психологічний імпульс, без жодних наркотиків і т. п. стимуляторів.

<sup>22</sup> Вочевидь, лат. fecit (*створив*) – слово, яким смиренно-гордовито підписували свої картини середньовічні художники, пішло саме звідси.

Подібність ця, швидше за все, має суто психологічні причини. «Проблема народження Всесвіту – одвічна філософська проблема, яка вже кілька століть стала науковою, фізико-математичною проблемою. Народження Всесвіту – це не тільки філософська і наукова фізико-космологічна проблема: народження Всесвіту – проблема унікального людського мислення і буття. Тому вона і була фундаментальним об'єктом пильної уваги міфології і релігії» [7, с. 8].

Але саме тому необхідно відзначити, що релігійно-міфологічна модель тут історично передує моделі науковій, отож про проникнення крупинок наукової картини світу в біблійний текст годі й казати. Природніше було б говорити про якісь глибинні архетипи підсвідомості, які вперше позначилися в архаїчних текстах і тією чи іншою мірою повторюються в сучасній науковій творчості. А це спонукає замислитися над тим, чи черпаємо ми нові знання виключно з багатства матеріальних форм світу. Схоже, що в нашій психіці криється якийсь алгоритм Закону, що породжує й логічні побудови, і міфопоетичної уявлення, які між собою, власне, доволі суголосні.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Авиэзер Н. В. Начале. Сотворение мира и наука / Натан Авиэзер. Электронный ресурс. – Режим пользования: [www.hatikva-ua.com/j/judaizm/Izbrannie%20statji/1/02.doc](http://www.hatikva-ua.com/j/judaizm/Izbrannie%20statji/1/02.doc).
2. Авраам ибн Эзра. как философ. Комментарий Авраама ибн Эзры. Берешит 1:2. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [files.eshkolot.ru/ibn-ezra-gershovich.ppt](http://files.eshkolot.ru/ibn-ezra-gershovich.ppt).
3. Библейская энциклопедия. – Oxford : Lion Publishing, 1995. – 352 с.
4. Богачевська І. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу / Ірина Вікторівна Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 236 с.
5. Десницкий А. С. Введение в библейскую экзегетику / Андрей Сергеевич Десницкий. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011. – 413 с.
6. Кротков Е. А., Манохин Д. К. Специфика филологического познания / Е. А. Кротков, Д. К. Манохин // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – Вып. 9. – Т. 2. – Белгород : БГУ, 2007. – С. 48-55.
7. Хван М. П. От Большого взрыва до ускоренного расширения, от кварков до суперструн. Неистовая Вселенная / Максим Петрович Хван. – М. : ЛЕНАНД, 2006. – 408 с.
8. Salver J. L., M.D.; Rabin J., M.D. The neural substrates of religious experience / Jeffrey L. Salver, John Rabin // The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences. [The official Journal of the American Neuropsychiatric Association; special issue: the neuropsychiatry of limbic and subcortical disorders, NY]. – 1997. – V. 9. – № 3. – P. 498–510.





## СОВІСТЬ ЯК КАТЕГОРІЯ БІБЛІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Ми живемо в просторі *the Great Disruption* – описаного Ф. Фукуямою «Великого Розриву», який породив соціальну дезінтеграцію, розпад сім'ї, падіння довіри до суспільно-політичних інститутів, зростання злочинності [13, с. 13]. Зокрема піддається шаленому випробуванню на розрив поняття *совісті* – особливо ж у контексті тотальної втрати морального авторитету політико-правової мережі та шаленого зростання корупції у всьому світі. Тому нашого сучасника не може не цікавити, як формувалися ці поняття – *совість* і *право*, чия внутрішня взаємообумовленість очевидна.

Зазвичай наші люди просто не уявляють, як це так: *людина не має совісті!* Але не тільки окремі особи, а й цілі цивілізації можуть не мати жодного поняття про оту совість. Без законів, щоправда, не прожити – це зрозуміло вже найархаїчнішим співтовариствам. Але ось без совісті... Нам важко уявити «безсовісне» суспільство, але це доволі типова картина. В історії дуже часто зустрічаються спільноти, де панує жорстке законодавство, і його навіть неухильно дотримуються, але про совість тут взагалі не чули.

І. Кант, як відомо, вважав совість апріорною, закладеною Богом, якістю свідомості людини, що її людина має відкрити в собі та розвинути. В той само час виявляється, що все не так просто. У книзі Р. Бенедикт «Хризантема і меч» встановлюється плідний методологічний принцип аналізу «чужої» культури: по-перше, дослідниця відмовляється втискувати її у звичні рамки культури власної; по-друге, пробує встановити певну типологію, розрізняючи «культури вини» й «культури сорому» [3, розділ «*Нравственная дилемма*»]. Та, як ми зараз побачимо, і це не є вичерпним аналізом ситуації.

Стаття В. Ярхо «Чи була у стародавніх греків совість?» [15] свідчить, що категорія совісті народжується в результаті розпаду полісно-колективістської свідомості та підвищення активності індивідуалістично-критичного первня. У традиційній системі цінностей античного язичництва *не вкрасти*, наприклад, – зовсім не моральна максима в дусі Восьмої Заповіді: головне було – *не попастися*, а взагалі-то покровителем не тільки підприємців, а й злодіїв, був один з найбільших богів-олімпійців – Гермес. Іншими словами, совість, виходить, категорія не одвічна, а історична, і корениться вона не в природі, але в культурі? То, може, «насправді» вона й не існує зовсім? Де матеріальна база для отієї совісті?

Відомий хірург і православний святитель В. Ф. Войно-Ясенецький (св. Лука Сімферопольський), якому була присуджена Сталінська премія за новий метод лікування ран, свого часу був підданий атаці прокурора-чекіста: чи бачив він, «піп і професор», Бога? Святитель відповів захопленому своєю дотепністю прокуророві, що він багато працював з мозком через отвір черепа, але ніколи не бачив там, наприклад, ані розуму, ні совісті [1]. Фігура умовчання мала переконати, що останні таки існують, хоча не мають «прописки» у фізичній речовині мозку. Втім, наука на місці не стоїть: сьогодні, схоже, вчені виявили особливу область в мозку, яка відповідає за альтруїзм, і добрі справи, мабуть, спрямовуються якраз мозком [12]. Іншими словами, правий Кант: у мозку таки фізично існують певні «гніздилища» для совісті й тому подібних речей, але не завжди створюються відповідні соціально-культурні умови для їхнього вільного розвитку та функціонування.

Проте сьогодні позитивістсько-матеріалістична наука традиційного гарту (А. Мілтс, Р. Шпеман та ін.) фактично губиться перед феноменом совісті: «Величезна кількість філософів, письменників, учених роздумували над тим, що таке совість. На питання про походження, сутність та вияви совісті мислителі давали найрізноманітніші й навіть протилежні відповіді. Це слово містить в собі так багато смислів, що деякі дослідники вважають, що його потрібно зовсім виключити з наукового слововживання»; у свою чергу,

Є. К. Веселова твердить про необхідність розібратися, з яких саме джерел походить поняття совісті в кожному конкретному випадку – адже, як це заведено з радянських часів, треба будувати концепцію «виховання підростаючого покоління», й боронь Боже щось узяти «не з того» джерела: «Сьогодні однією з найголовніших практичних завдань є розробка програм духовно-морального виховання підростаючого покоління, тому дуже важливо розуміти, на якій світоглядній основі ці програми, і яке місце в них займає формування чутливої совісті, необхідної для моральної регуляції поведінки» [5, сс. 129, 137]. Це свідчить, що у даній сфері панує така само невизначеність, як і в повсякденній свідомості нашого пересічного громадянина, який, скажімо, ніяк не може визначитися – красти чи не красти?

А позаяк нас довго привчали, що взагалі мораль – поняття відносне, що моральне лише, скажімо, те, що в даний момент вигідно робітничому класу тощо, то виникає ще одне питання: чи можна дослідникові залишатись у стані олімпійсько-постмодерністської відчуженості від об'єкта дослідження й ставити совість та безсовісність на один аксіологічний щабель?

Повернемося до Стародавньої Греції, яка була колыскою європейської цивілізації. Це була типова *культура сорому*. В полісній структурі прояви особистого духовного пошуку ставали предметом подиву і гніву. Сократ був страчений за неповагу до традиційних богів і введення «віри в демонів» [8, с. 287–289]. Вочевидь, даіμων Сократа, отой його знаменитий внутрішній голос, який забороняв мудрецеві робити що-небудь недобре, був народжений в області, яку М. Епштейн влучно позначив як «філософські емоції» [6]. І хоча відомий філософ Б. Рассел сумнівається, що це схоже на християнський голос совісті [10, с. 109], треба визнати, що якщо це й не совість як така, то щось типологічно вельми подібне. Античний поліс зі своїми архаїчними віруваннями та військово-героїчними моральними цінностями, сформованими ще в гомерівську епоху, не відповідав духу майбутнього. Конфлікт Сократа з афінською демократією свідчить про формування

незалежної особистості, її критичного мислення, і ця ситуація визначає наперед майбутні конфлікти, визначені балансуванням між встановленим нормативом поведінки і свободою особистої совісті.

Проте й стародавні язичники прекрасно розуміли, що звести справедливість до вирішення якогось конфлікту самими лише «сторонніми людьми» не можна. Згадаймо *суд божий* у стародавніх слов'ян: якщо людина не могла довести свою невинуватість логіко-позитивними доказами або чужими свідченнями, вона брала до рук розпечене залізо: існувало переконання, що від опіку оборонить воля богів, які бачать правду. І цей екстремальний метод, слід думати, спрацьовував, пробуджуючи неочікувані резерви організму: у споріднених культурах Європи відоме, наприклад, ритуальне ходіння босоніж по розжареному вугіллю. Фактично у всіх стародавніх язичницьких суспільствах віддавна функціонували паралельно дві системи права, які у римлян були названі *fas* і *jus* – божественний суд і закони, створені людьми. Але перший тип права став з часом неухильно витіснятися другим: наприклад, понтифікальне право у римлян зі введенням Законів XII таблиць було замінено *jus civile*. А оскільки в язичництві обоженювалися усі без винятку сили природи (політеїзм), й до них моральний критерій не застосовувався, то й мораль стародавнього язичницького суспільства була релятивною: зло тут було настільки ж важливим первнем, що і добро. Боги були покровителями не тільки світлих сторін життя, а й таких речей, як вбивства, крадіжки, війни.

Але, як відомо, європейська культура сформувалася не на ґрунті самої лише античності. У стародавньому Ізраїлі вперше з'ясувалося, що в суспільному житті мораль, заснована на визнанні пріоритету добра, більш ефективна, ніж груба сила, й що для душевного здоров'я вона корисніша, ніж страх перед царем. У Старому Завіті центральне поняття – *справедливості*, або Закону, який чітко розділяє з метафізичної точки зору добро і зло. Це відрізняє ізраїльтян від інших стародавніх народів, у яких добро і зло були відносні і легко взаємозамінні – залежно від обставин або просто хвилинного

настрою. Ізраїльський духовний закон різко контрастує з політичною думкою стародавнього язичницького Сходу, просякненою ідеєю сакралізації «найсильнішого» в спільноті – монарха. Царі в старозавітних текстах часто гостро критикуються, не виключаючи найбільш авторитетних з них, Давида і Соломона, а приписи, що обмежують владу царя, настільки суттєві, що останній підчас видається не стільки володарем, скільки заручником свого титулу

Європейська культура була створена в напруженому діалозі «природного» (язичницького) і біблійного поглядів на світ. З поширенням християнства ситуація суперництва язичницького Риму і нової свідомості протягом трьох сотень років показала, що особиста совість здатна зруйнувати могутню імперію, побудовану на аморальній основі політичного насильства. Етимологія слова *совість* веде до архетипу Того, Хто є більшим, ніж ти сам, – Отця Небесного, та до спільного з Ним знання – *со-вѣсть* (церк.-слов.), що однотипне зі словом *со-заніє*. Йдеться не про знання раціональне, логічне, а про те, що Л. Толстой іменував «розумом серця». Це й було переосмисленням старозавітного поняття серця לבב / לב (леб / лебаб), позначенням внутрішньої сутності людини, центру її світовідчуття; характерно також, що у гебрайській мові свідомість (*со-заніє*) означено словом הרכה (<г>акара) – почуття. Тут центр уваги зміщується з зовнішніх, життійських обставин на «внутрішню людину», але така людина виходить на безпосередній зв'язок вже не з Творінням, а з Творцем: «Коли Павло говорить про свою совість, він засвідчує чисту совість перед людьми та Богом. З іншого боку, він часто говорить про свою слабкість. Але його слабкість стає для нього поштовхом до самовдосконалення заради Христа» [20, р. 210-211].

Подвигом юдео-християнської культури стало встановлення нового відчуття цінності *особистості, що має совість* (лат. *Conscientiam* → англ. *Conscience*; грецьк. *Συνείδησης*). «Слово «совість» є перекладом грецького терміну «suneidesis», сформованим з двох складів: *syn* означає «разом», і

εδεναι – знання. Таким чином, в цілому отримуємо «знання разом» [16, р. 267]. Щоправда, висловлюються й сумніви щодо досконалості такого означення: К. Пірс зауважив, що «основний підтекст συνείδησις групи слів полягає в тому, що людина за своєю натурою сконституційована у такий спосіб, що якщо вона переступає моральні межі своєї природи, то вона зазвичай відчуває біль – біль і називається συνείδησις». Тобто, наше «гарна совість» – це, власне кажучи, відсутність *совісті-болі*. Отже, сучасний термін «совість» – поганий переклад грецького слова. К. Пірс також стверджує, що цей грецький термін не був стоїчним за своїм походженням, але звичайним грецьким, а апостол Павло взяв його від Коринтських опонентів [19, р. 50].

Та як би там не було, в кінцевому рахунку це означало не тільки виділення індивідуальної вищої свідомості, а й відчуття присутності Всевидючого Ока (*All-Seeing Eye*), від якого Адам і Єва наївно намагаються сховатися в кущах. На рубежі двох ер це уявлення виплеснулося далеко за кордони Юдеї. Навіть в язичницькому Римі поняттям совісті було вже, як кажуть, насичене повітря. Поширення Нового Завіту, в якому слово *совість* використовується близько двадцяти разів, кореспондує зі вживанням цього поняття у Цицерона і Сенеки, котрі розуміли совість як основу внутрішнього світу вільної людини. Порівняймо з цим слова Христа, який обіцяє зробити нас «вільними» <від гріха> (Ін. 8: 32-33); й ап. Павло говорить: «Де Дух Господній, там свобода» (2 Кор. 3: 17).

Щоправда, християнство спочатку існує в якості невеликого співтовариства людей, що прагнуть до внутрішньої свободи в звірячому «царстві кесаря», подібно до того, як Ізраїль був духовно ізольований від навколишнього язичницького суспільства. Але коли християнство стало масовою релігією, то й серед них, і в суспільстві, закономірно постало питання про *індивідуальне право на свободу віросповідання*. Поняття свободи совісті відтепер стає найважливішою і невід'ємною складовою частиною європейської свідомості.

Для нас, спадкоємців радянської картини світу, може видатися ледь не шокуючим те, що величезний вплив на впровадження правового захисту свободи совісті справила Католицька церква, канонічне право якій ґрунтується, як і цивільне право всієї Європи, на римському праві, що виходить з презумпції невинності. Саме Католицизм з його добре розвиненою соціальною концепцією природно вплинув на формування правових систем у Європі. Середньовіччя сформулювало вустами Церкви нову правову концепцію: розподіл сфер ідеального Граду Небесного і недосконалого Граду Земного. У той же час Церква не могла відсторонено спостерігати свавілля світської влади. Августин різко каже, що влада, яка не ґрунтується на християнських цінностях, – це просто «згряя розбійників» («De Civic Dei»). Тома Аквінат повертається до ідеї божественного права та права «натурального», тобто *людського*, яке, на відміну від першого, може вдосконалюватися самими людьми. Завдяки впливу Церкви, середньовічні соціально-політичні доктрини набули етико-правової форми [7, с. 135]. У результаті зростав моральний авторитет Західної Церкви: тут Папа диктував імператорам, у той час, як на християнському Сході зберігався стародавній пієтет до кесаря, який маніпулював Церквою за своїм розумінням, й, як результат, останню на Сході перманентно струшують хвилі єресей, залежно від особистої прихильності того чи іншого імператора до аріанства чи там іконоборства. Звичайно, і на Заході траплялося різне, аж до тоталітарного придушення вільної думки тієї ж інквізицією. Але саме Католицизм підняв вперше питання про право на свободу совісті (*Freedom of Conscience*). У Новий час Католицизм, в контексті поширення секуляризації, взявши до уваги сумний досвід репресій проти дисидентів, переходить до діалогу з секулярним суспільством. Відлуння цієї ідеї спостерігаються, не кажучи вже про протестантів, навіть в єзуїтській концепції Контрреформації. Та й сьогодні Католицизмові вдається залишатися в певному співзвуччі з ліберальним поглядом на права людини. Характерна деталь: саме під тиском Ватикану диктатор Ф. Франко підписує у 1967 р. закон про свободу совісті.

Водночас, починаючи з епохи Відродження, коли в центрі гуманістичної свідомості поступово все частіше опиняються проблеми суто земної життєбудови; питання свободи совісті остаточно втрачає відтінок святості (*fas*) і переходять в юрисдикцію держави. Для особистого сумління знову, як в епоху язичницької минувшини, не залишається місця – чи можна собі уявити послідовника Макіавелі, який радиться з Богом?

Крім того, в еру Модерну формуються т. зв. «світські релігії» у форматі титанічних утопічних проєктів: *перебудувати світ!* При цьому Модерн наполегливо впроваджує думку про те, що людина завжди була істотою нищою та мізерабельною [9, с. 54], й час її «піднести»; характерне слово «прометеїзм», яким можна окреслити даний ідейно-психологічний комплекс [2, с. 425]. Найбільш очевидно це реалізувалося у програмах та політичній практиці європейських тоталітарних режимів ХХ ст.

Саме те, що фашизм і комунізм, строго кажучи, являють собою не «нове слово», а виступають як переспіви мотивів біблійного інтертексту, і перетворює їх на те, що в релігієзнавстві іменується світськими релігіями. І вже давно встановлено, що ці псевдорелігії відверто копіюють християнські моделі. Вони можуть бути ідентифіковані як травестійний переклад Біблії з її пафосом створення «нової людини»<sup>23</sup>. І, врешті-решт, така світська релігія успадковує ті тоталітарні моменти, які той же католицизм сьогодні намагається ретельно дезавувати. В еру Модерну світська релігія-сурогат наполегливо й екзальтовано репресує традиційну релігійно-культурну

---

<sup>23</sup> Трансцендентальний Бог був замінений Матерією, якій було передано Його атрибути (вічність, невичерпність та ін.). При цьому віра епохи Просвітництва в прогрес і краще життя в майбутньому земному світі вкорінена в біблійній концепції апокаліпсису [17]. В свою чергу, Царство Боже замінюється поклонінням Державі або Партії, а також їх лідерам, причому не лише нацизм, фашизм і романтичний націоналізм, як вважає Є. Жентіль, зробили вирішальний внесок у сакралізацію політики [18, с. 229] – від них не відставала комуністична ідеологія. «Обраний народ» починає трактуватися з расистських або класових позицій (арієць <німець>, його партія і вожді / ундерменші; пролетаріат, його партія і вожді / буржуазія). Функція Писання (Одкровення) покладається на праці «засновників вчення» – Маркса, Енгельса, Леніна, так само як і «Майн Кампф»; виникають фігури Предтеч (Сен-Сімон, Фур'є, Ніцше та ін.). Аналогом Церкви виступає Партія; знаходиться і простір для ересей (троцькізм, маоїзм, ревізіонізм та ін.). Формується справжній Культ з читанням, співом і вставанням, з покладанням квітів та ін. Створюється агіографічний корпус мучеників та сповідників, встановлюється стабільне паломництво в музеї і мавзолеї, шанування нетлінних останків і т. д. Все це мимоволі змушує згадати схоластичне визначення сатани як «Мавпи Бога».



систему, з якої вона виділилася. Ї у суспільстві, яке перебуває під диктатурою «світської релігії», якраз поняття совісті остаточно і цілком десакралізується, йде на узбіччя, в особисті стосунки... куди вже тут з совістю! Характерно, що Гітлерові приписують гасло: «Я звільняю людей від обтяжуючих обмежень розуму, від брудних і принизливих самокатувань химери, що її іменують совістю і мораллю, і від претензій на свободу та особисту незалежність...»; це процитовано Г. Раушнінгом у інтерв'ю з Гітлером у 1934 р. у книзі «Голос руйнування: Мовить Гітлер» (1940) [див.: 11]. У свою чергу, в радянському суспільстві безліч прекрасних, але взаємовиключних законів обплітають кожного громадянина мережею справжньою «презумпції винності», і будь-який крок може за бажання влади бути витлумачений як злочин; залишається купувати совість юриста... Отож усі ці «круті» революційні новації усе ж таки являють собою в кінцевому підсумку щось другорядне по відношенню до традиції, це її спотворення, трансформація, переспів [14]. По суті, це активна реставрація до-біблійного, язичницького уявлення про мораль і закон. І проблема особистої совісті в її співвідношенні з тим, що нині відзначається тією чи іншою владою за суспільне благо, зависає у повітрі: як зазначив сьогodнішній французький філософ О. Бульнуа, саме християнське Середньовіччя поставило ті основні екзистенціальні питання, які епохи Модерну і Постмодерну тільки трансформують і перетасовують [4].

Ось чому проблема співвідношення совісті та закону для сьогodнішнього мислителя особливо важка – особливо в контексті постмодернізму, який заздалегідь визнає цінність і правоту будь-яких взаємовиключних концепцій. Можна також, як ми це тільки що бачили, взагалі виключити цю проблему з наукового обігу й спати спокійно. А в обивательському середовищі не припиняється несамовитий і ніким не почутий зойк в черговий раз прибитої життям простої людини: *Де ж та совість?!*

Слід визнати, що реально поняття совісті працює, строго кажучи, лише в сфері, яку духовно окормлює церква, там, де люди круглодобово почувають себе під пильним поглядом Всевидючого Ока. Світське ж поняття совісті у сьогоdnішньому секуляризованому середовищі не вкорінене в ментальності, швидко нівелюється й, позбавлене аури сакральності, легко поступається натиску неязичницьких цінностей тоталітаризму чи байдужого до будь-якої моральності суспільства споживання.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ахундова И. «Раненые салютовали мне... ногами» <о W. Voyno-Yasinetskom> / Ирина Ахундова. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/svyatitel-luka-vojno-yaseneckij-ranenyue-salyutovali-mne-nogami/#ixzz3Geo3Tn00>].
2. Батищев Г. С. Диалектика творчества / Генрих Степанович Батищев. – М. , 1984. – 443 с.
3. Бенедикт Р. Хризантема и меч. Модели японской культуры / Рут Бенедикт. – М. : Наука, 2007. – 360 с.
4. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя / Олів'є Бульнуа // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 114–136.
5. Веселова Е. К. Совесть как психологический феномен / Елена Константиновна Веселова // Вестник СПбГУ. – Сер. 12: Психология. Социология. Педагогика. – 2009. – № 4. – С. 129–137.
6. Эпштейн М. О философских чувствах и действиях / Михаил Эпштейн // Вопросы философии. – 2014. – № 7. – С. 167–175.
7. Жоль К. К. Философия и социология права / Константин Константинович Жоль. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
8. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М. : Художественная литература, 1965. – 442 с.
9. Пигалев А. Н. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека / Александр Николаевич Пигалев // Вопросы философии. – 2012. – № 8. – С. 50–60.
10. Рассел Б. История западной философии / Бертран Рассел ; [пер. с англ.]. – М. : Издательство иностранной литературы, 1959. – 936 с.
11. Раушнинг Г. Говорит Гитлер. Зверь из бездны / Герман Раушнинг. – М.: Миф, 1993. – 384 с. – *Цит. за:* Словарь современных цитат (изд. 4-е, дополненное) / Составитель К. В. Душенко. – М. : Эксмо, 2006. – 736 с.
12. Ученые выяснили, где прячется совесть. – Электронный ресурс. – Режим доступа: - Правда.Ру [www.pravda.ru](http://www.pravda.ru) > Наука и техника > Экология > Человек. – 21.01. 2013.
13. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Фрэнсис Фукуяма. – Пер. с англ. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 474 с.
14. Чікарькова М. Ю. Проект Модерну: біблійні витоки / Марія Юріївна Чікарькова // Схід. – 2023. – № 6 (126). – С. 286–289.
15. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? / Виктор Ноевич Ярхо // Античность и современность. – М.: Изд-во АН СССР, 1972. – С. 251–263.
16. Elwell W. A. Evangelical Dictionary of Theology / Walter A. Elwell. – Grand Rapids-Michigan: Baker Book House, 1984. – 1204 p.

17. Gentile E. Fascism as Political religion / Emilio Gentile. – Journal of Contemporary History. – 1990. – April. – Vol. 25. – № 2. – P. 229–251.
18. Gray J. Czarna msza: apokaliptyczna religia i śmierć utopii / John Gray. – Kraków : Znak, 2009. – 368 s.
19. Pierce C. A. Conscience in the New Testament / Claude Anthony Pierce. – Chicago: Alec R. Allenson, Inc., 1955. – 151 p.
20. Stendahl K. The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West / Krister Stendahl // The Harvard Theological Review. – 1963. – Vol. 56. – № 3. – P. 199–215.





## СОТЕРІОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ БІБЛІЇ

Біблія писалася в контексті епохи, яку К. Ясперс визначив як «осьовий час», коли колективна мудрість і фольклорний характер культури почали поступатися індивідуальним, зокрема – літературним пошукам. Цей період вже наскрізь пронизаний пошуком особистісного духовного спасіння. У буддизмі й джайнізмі, в розвиненому язичництві елінізованого античного суспільства поступово формується *сотеріологія*, тобто вчення про спокуту та спасіння людини при її обов'язковому власному зусиллі (грец. σωτηρία – *порятунок* + λόγος – *вчення, слово*). За Біблією, порятунок полягає в пориванні до не-матеріального Бога-Абсолюту, котрий перебуває поза звичними нам рамками часу і простору.

Книга קהלת קהלת (Мегілат Когелет) – «Сувій Проповідника», здавна відома нашому читачеві за старовинним грецьким перекладом Септуагінта під назвою «Екклезіяст» (Ἐκκλησιαστής), а в українському перекладі – ще й як «Проповідник», зазвичай розцінюється як несподіване для сакрального тексту свідоцтво сумнівів і коливань у вірі. Вже перші рядки цієї книги створюють образ вічного кругообігу речей, що гнітить своєю безглуздістю – тут нема опори для свідомості, яка рефлектує. І автор цієї книги, який представився читачеві, як людина, що мала всю повноту царської влади в Єрусалимі, якби ото й справді розгублений перед цією невідворотною і механічною круговертю, немов останній жебрак: «Рід відходить і рід приходить, земля ж перебуває повіки. Так само і сонце сходить, і сонце заходить і поспішає до свого місця, де має сходити. Вітер віє на південь, і звертає на північ: знай крутиться та й крутиться, повіваючи, та й знов повертається до своїх кругобігів. Усі ріки течуть у море, та море не наповнюється. До місця, звідки течуть ріки, туди вони повертаються знову.

Усякі речі втомлюють людину, а чому – ніхто не каже. Око не насититься баченим, вухо не наповниться слуханим. Те, що було, є те саме, що буде; те, що зробилось, є те саме, що зробиться. Нема нічого нового під сонцем. Як є щось, про що кажуть: «Глянь: ось нове!» – то воно вже давно було у віках, які були перед нами. Немає згадки про минулих, та й про тих, що будуть потім, – не згадають про них ті, що прийдуть опісля» (Проп. 1: 4-11).

Усе це поверхневий або ж тенденційно налаштований читач звичайно приймає за чисту монету, аж до того, що дехто знаходить тут навіть атеїстичний настрій [4, с. 148]. Дослідники, що трактують Екклезіяста як скептика, стомленого повторюваністю речей, складають чимале число<sup>24</sup>. Зосередимося на одному репрезентативному для нашої теми прикладі. Так, А. Єсін, «відомий талановитий літературознавець і культуролог» (як сказано в анотації до його навчального посібника), знаходить в Екклесіяста «сильне втілення циклічного часу – на протигагу християнському» [5, с. 96]. Ідея циклічності / лінійності часу справді принципово важлива: адже, строго кажучи, від безвихідної загибелі можна врятуватися не у Часі, який є атрибутом матерії, а у Вічності, що лежить за межами матеріального світу. Але насправді поняття Вічності й ідея порятунку в ній формувалися в юдейській думці довго і важко, й текст Екклесіяста виникає в середостінні тих суперечок.

Однак, перш, ніж перейти до розгляду сотеріологічної концепції Книги Екклесіяста, необхідно сказати кілька слів й про методологічні засади підходу до даного матеріалу, і про дослідницькі позиції, що не збігаються з позицією А. Єсіна.

Передусім необхідно подолати інерцію впливу секуляризованої свідомості XIX–XX ст. з її гіперкритицизмом щодо усього, пов'язаного з релігією. Перша реакція такої свідомості на тільки-но знайдені «глиняні книги» Месопотамії була, хочеться сказати, злорадною – Біблія, мовляв,

---

<sup>24</sup> Див. огляд літератури на початку розд. III у статті І. Р. Тантлевського «Оптимизм Экклесиаста» [13].

нічого нового в традиційні сюжети шумерсько-аккадської словесності не внесла: «Читаючи ці чудові творіння давнини [месопотамські оповіді про потоп, гімнографія та ін.; С. А.], мимоволі дивуєшся величезній схожості їх з тими творами, які ми в нашому невіданні вважали за оригінальні», – писав в 1901 р. В. Бітнер [3, с. 167], який популяризував одночасно і науку, і окультизм

До того ж, з тих пір, як ідея «Історія почалася в Шумері» утвердилася в суспільній свідомості, схоже, що в цій області став непомітно діяти богословський текстологічний принцип: що раніше, то і достовірніше. Схоже, що для багатьох важливіше те, хто перший сказав А, а не те, що, сказавши А, слід сказати Б.

Туга матеріального існування, почуття безвихідного ув'язнення в самому лише природному бутті, спрага Вічності відчувалися дуже чітко вже в шумеро-вавілонському епосі про Гільгамеша. Останній, пам'ятаємо, раптом збагнув, що від майбутнього жаху смерті не врятують ані сотні збезчещених під стінами Урука дівчат, ані героїчні перемоги над велетнем Хумбабою та жахливим биком, хоча вони й дають, начебто, усі підстави «зробити собі ім'я» на гранітних скелях..

Між тим, у даній ситуації важливе не те, хто першим підняв питання про поневолення людини природою та її циклами, а те, хто першим запропонував вихід з цього стану. Біблійна свідомість не тільки абсорбує язичницькі моделі, але й активно з ними полемізує. І оскільки, згідно з цілком вірною думкою Н. Фрая, довго ігнорована літературознавством Книга книг фактично визначає весь світогляд цивілізованої людини і являє собою для неї певний «код життя», слід, нарешті, поставитися до біблійної концепції світу і людини всерйоз, визнавши, що у даній ситуації важливе не саме лише інтелектуальне знання, але більш містке поняття мудрості [22, с. 43]. Це вимагає певного зсуву наших звичних уявлень. Бо навіть смерть, що сприймалася язичницьким свідомістю (та й нашим неоязичницьким

сьогоденням) переважно як жах і абсурд, у Книзі Екклезіяста раптом набула характеру надії.

У зв'язку з цим потрібно чітко поставити питання: чи напевно тут панує ідея циклічності часу, абсолютно язичницька й, по суті своїй, дійсно глибоко песимістична? Ця ідея була основоположною для античної цивілізації, на ній, наприклад, будується орфічна релігія Піфагора.

Звичайно, стародавні євреї, незважаючи на гостре бажання ізолюватися від навколишнього язичницького світу, тим не менш постійно змушені були виходити з цим світом в найтісніші контакти. Чого варте одне вже одруження Соломона (що йому формально приписується авторство Книги Проповідника)<sup>25</sup> на єгипетській принцесі, котре спричинилося, як вважають, до досить серйозних зрушень у ставленні до суворої Мойсеївої традиції<sup>26</sup>. Але ця відкритість чужому світові тривала відносно недовго. Після спроби Антіоха Епіфана знищити юдейську культуру і несподіваного спалаху духовного колабораціонізму, євреї зрештою масово відкинули контакти з паганізмом; виникла навіть негласна заборона на «грецькі книги», які мудрець Йоканнаан, наприклад, знущально дозволяв читати «коли завгодно, але тільки щоб не вдень і не вночі», через що апеляція до язичницької мудрості стала в юдейській думці немислима.

Внутрішня, типологічна подібність цього тексту до великих творів стародавніх літератур, в першу чергу вавилонської, все ж має місце. Це справило враження навіть на такого проникливого ерудита, як О. Мень. Він, згадавши дослідження, що встановлюють зв'язки між Екклезіястом з одного боку і єгипетськими, вавилонськими та античними джерелами з іншого (це книги: В. Тарн. Елліністична цивілізація; А. Н. Mc Neile. An Introduction to

---

<sup>25</sup> Нагадаємо, що Екклезіяст входить до циклу т. зв. «Соломонових книг», об'єднаних навколо особистості цього біблійного мудреця.

<sup>26</sup> Утім, сучасний дослідник Р. Патай відверто фантазує, запевнюючи, буцімто Соломонів Храм став центром оргіастичного культу язичницького типу – навіть постаті херувимів в Соломоновому Храмі він тлумачить чомусь як еротичну скульптуру; воістину, немає меж вільній думці, яку Будда порівняв колись з дикою кобилицею [10].

Ecclesiastes; M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*), робить висновок: «Якщо Книга Іова близька по духу до античних трагедій, то Екклезіяста можна вважати старозавітною паралеллю до творів стоїків і епікурейців. Деякі автори навіть думали, що ця книга, настільки несхожа на інші частини Біблії, була створена під безпосереднім грецьким впливом. Насправді ж Екклесіяст – чисто східне творіння, а схожість його ідей із західною філософією легко пояснити і без гіпотези прямого запозичення. Якщо вже говорити про джерела, які живили погляди автора книги, то їх слід шукати в похмурій вавилонській мудрості» [8, с. 137].

Книга Екклесіяста і справді написана, як згідно запевняє більшість дослідників, після закінчення вавилонського полону. Можливо навіть, що автором цієї книги дійсно був Зоровавель, котрий очолив євреїв, що повернулися після падіння Вавилону в Юдею, і в якийсь момент свого життя міг внутрішньо ототожнити себе з Соломоном [13, с. 137–148]. Але все ж таки якось не хочеться говорити в даному випадку про «вавилонський вплив». Скоріше вже ця книга є певним «критичним діалогом» з вавилонським духовним досвідом, національним твором – інакше її просто не включили б до юдейського канону. Адже пафос Екклесіяста істотно відрізняється від «похмурої вавилонської мудрості»; Когелет усе ж таки відстоїть нескінченно далеко від наївного шумерсько-аккадського Гільгамеша, який не може вирватися з кола перемог, бенкетів і плачів, подібно до того, як індуїст фактично не в змозі вирватися з циклів реінкарнації в колесі матеріального існування – *сансари*.

У цьому принципова відмінність Біблії від міфологічних систем Стародавнього Сходу. Візьмемо трактування буття в тому ж само індуїзмі: доки Браhma спить, світ щезає; коли він прокидається – світ відроджується (*кальпа* та ін.). Тут йдеться про безликі, титанічні за об'ємом часу, цикли, «божественний» вимір, тоді як у Екклесіяста саме це життя, моє особисте людське існування, – єдине і неповторне.



Та це не одразу стає зрозумілим для сьогоденної свідомості, яка звикла зводити генезу такого твердження до матеріалістичної філософії XVIII–XX ст. М. Бандвед відзначає, що у науковому середовищі загалом превалює думка, начебто у єврейській Біблії зовсім відсутня концепція часу, і вважає, що це, скоріш за все, зумовлено тим, що найчастіше біблійний концепт часу досліджується лінгвістами та антропологами, але ці науки не дуже добре підходять для пошуку відповіді на це питання. При цьому дослідник вважає, що вже сама лише здатність авторів Біблії координувати незв'язані процеси відносно світової осі свідчить про їхню обізнаність з концепцією часу [19, р. 293]. Критикує лексичний підхід до вивчення часу у Біблії й Дж. Барр, який сумнівається у можливості існування точних визначень для вивчення «думання» про час у різних мовних групах. Наприклад, він вказує і на присутність циклічної концепції часу у гебрайському світі, і на лінійне розуміння часу в світі грецькому [18]. Але усе ж таки ця позиція потребує корекції, бо поняття «єврейський світ» або «грецький світ» далекі від монолітності. Так, і М. Еліаде твердить про існування циклічного часу в давньоєврейській культурі, але й сам тут-таки зазначає, що дане явище стосується не стільки Біблії, скільки давньоєврейського фольклору, і виникає під впливом оточуючих язичницьких народів [15, с. 161–174]. Автори Біблії могли ужити якусь звичну формулу, якесь народне слово, але ж у принципі вони не стільки черпали з фольклору, як це здавалося в часи Дж. Фрезера, скільки здійснювали власну, індивідуальну інтерпретацію екзистенціальних проблем людини. Так само й грецькі мудреці не обов'язково «прописані» виключно в своїй культурі й не завжди знаходяться в полоні уявлення про «вічні цикли природи». Але, як відзначив А. Б. Зубов, в цілому есхатологічна концепція у греків не виходила за межі індивідуального існування; греки начебто «забули» про Бога-Творця, й уявлення про кінець цілого світу в них усе ж таки відсутнє (див. : [krasnov.tv/48-esxatologiya-grecia/](http://krasnov.tv/48-esxatologiya-grecia/)). Цікаво також, що говорить про різницю між давньогрецькою та давньоєврейською концепцією

часу Дж. Марш, звертаючи увагу на слова, які вживаються для позначення часу в цих двох мовах. Він стверджує, що біблійний час – це «реалістичний час»; час радше визначається через його зміст (сутність), ніж чим через хронологічну позицію. При цьому *χρόνος* у Новому Завіті співвідноситься з хронологічним часом, а *καιρός* – з реалістичним часом (*καιρός* був прийнятним перекладом гебрайського *על*[20, р. 20].

Міфологізація реальності як системи «вічного повернення» властива якраз «до-біблійному» рівню свідомості. І Старий Завіт, як вважає християнська теологічна думка, «цілком пориває з цією філософією давнього світу. Несправедливе твердження, ніби Ізраїль запозичив міф, щоб розповісти про свою віру <...> Концепція часу в євреїв визначалася не зміною циклу, але неминучим кінцем його, тобто, була *есхатологічною*. Характер храмового ритуалу не був ані космічним, ані магічним, він ґрунтувався на понятті *спокути*. Їхнє уявлення про світ, що їх оточував “у просторі й часі”, не обмежувалося світом первісним, але начебто “продовжувалося” у світ майбутнього, тобто “здійснювалося в історії”. Одним словом, реальність для Ізраїлю була нерозривно пов'язана з властивою саме йому історичною концепцією» [15, с. 13–14]. І це зумовило принципову відмінність Біблії від історичної прози давнього світу (на Сході – більш міфологізованої, на Заході – більш описової): у Біблії створилася *концепція часу як чогось такого, що мусить скінчитися*.

Е. Ауербах об'єднує єврейські і християнські уявлення про час і про історію, тому що вони пов'язані з поняттям Вічності і вже тому прямо протилежні язичницькому циклізмові [2]. Г. Ольсен, підкреслюючи, що лінійність іноді спостерігається і в язичницькій думці, тим не менш, визнає: «Зрозуміло, чому виник контраст між лінійною та циклічною концепціями часу. Єврейські і християнські мислителі час від часу від'єднували себе від світу, який їх оточував <...> розглядали час як найбільш важливу в змістовному відношенні категорію, пояснюючи діянням Бога те, що у ХІХ в. почали називати порятунком історії <...> Навіть якщо залишити осторонь

полемічні мотиви (прагнення спростувати язичницьких мислителів), теологічна концепція надавала цінність плинові часу та виявляла універсальний або єдиний сенс історії» [9, с. 200, 219–237]. Власне, все давно розставив по місцях С. Аверинцев, який написав про «Екклезіста» наступне: «Автор, власне, скаржиться не на що інше, як на ту саму стабільність космосу, який повертається сам до себе, [стабільність,] яка була для грецьких поетів і грецьких філософів джерелом заспокоєння, розради, часом навіть захоплення і екстазу. Природні цикли не радують "Когелета" своєю регулярністю, але стомлюють своєї косністю. "Вічне повернення", яке здавалося Піфагору високою таємницею буття, тут оцінено як порожню нісенітницю. Тому скепсис "Книги Проповідника в зібранні" є саме юдейський<sup>27</sup>, а аж ніяк не еллінський скепсис; автор книги болісно сумнівається, а значить, гостро потребує не світової гармонії, але сенсу світу. Його туга є начебто підтвердженням від протилежного тієї ідеї поступального доцільного руху, яка так важлива і характерна для давньоєврейської літератури в цілому. Остільки він залишається вірним її духу» [1, с. 297].

Додамо, що саме слово *Когелет*, утворене в якості вільної поетичної імпровізації як дієприкметник жіночого роду від неіснуючого дієслова, натякає на вже згадувану нами вище загадкову Премудрість Божу [16, с. 139–154], яка ще відома під ім'ям одвічної Софії, що знайшло своє вираження в уже згадуваній раніше Книзі Премудрості Соломона. А сутність Премудрості – розуміння того, що, крім космічно-матеріальних циклів, існує ще й згадуваний вже нами поза-матеріальний рух світу до Бога як односпрямований вектор. Це була відповідь язичницькому сумніву, язичницькому недовір'ю до світу, язичницькому страху перед *Sacrum* (Нумінозним, за Р. Отто), яке мислилося спочатку як щось незрозуміле і

---

<sup>27</sup> Не можна, звичайно, не брати до рахунку суто національної складової, й у Г. В. Синило є, безумовно, підстави говорити про «юдейську природу скепсису Когелета» [12, с. 25]. Втім, важко відмовитися від думки, що цей «юдейський скепсис» не є якоюсь вродженою рисою єврейської природи, і що сприяв його формуванню в першу чергу сам Когелет.

вороже, і, щоби врятуватися, залишалося лише боротися з ним – шляхом підкупу жертвами або зв'язування магічними акціями.

Отож, А. Єсін усе ж таки побачив у книзі Екклезіяста щось абсолютно протилежне задумові її автора. Приписування старозавітному мудрецеві циклічного відчуття часу неправомірне і продиктоване, схоже, установкою вбити клин між Старим і Новим Завітами, яка вітається в певних колах.

\*\*\*

Як пише Г. ван дер Леу, на перших стадіях становлення релігійної свідомості рятівниками, які дарували людині радість звільнення, виступали такі обдаровані незрозумілою силою речі, як вода і дерево, плоди полів і лісові звірі, нарешті – навіть власні геніталії [21, s. 143].

З формуванням же уявлення про культурного героя функція порятунку починає все більш виразно зв'язуватися з цільним образом людини. Багато в чому саме такий тисячоліцій герой Кемпбелла – архетипний герой-рятівник, який проходить послідовно Відчуження, Ініціацію в «чарівний світ» і, нарешті, Повернення. Й у першу чергу він все ж таки прагне вийти за межі матеріального буття: «Відсутність або слабкість, несформованість трансцендентної функції прирікають людину на дисгармонійне, збентежене існування, безцільні блукання в пошуках втраченого раю цілісності і краси. На Сході це називається *дао* – Серединний Шлях. Іноді, як показано у Кемпбелла, цей шлях тонший від волосини, але тільки він веде до порятунку. Звідси – сотериологічна (рятівна або така, що рятує) функція міфу і його героя» [6]. Але герой Кемпбелла врешті-решт повертається в звичайний світ, і в цілому цей архетип варіюється більше в язичницьких системах, побудованих на теургічному дерзанні людини, по суті – на богоборстві.

В язичницькому міфі буття як таке циркулює виключно в матеріальному світі – іншого не дано. Навіть у високорозвиненому язичництві, наприклад – в індуїзмі, сфера, скажімо, думки, ідеї – просто

«тонка матерія»; є й поле для уявлення про посмертну реінкарнацію у плоті<sup>28</sup>. Правда, у Стародавньому Єгипті склалося вже і досить розвинене вчення про загробну подорож душі, про посмертний суд над душею. Але й тут панувала теургія: передбачалося, що самє вже втручання в цей процес жерця-психагога і наявність в якості амулета хоч би фрагменту Книги Мертвих забезпечують будь-якому померлому порятунок на суді Озіріса.

Однак механічна за своєю суттю ворожба, нехай і виконана «фахівцем-чарівником», явно не здатна була задовольнити стародавнього єврейського царя-мудреця, попри його величезну увагу до найрепрезентативнішої в його гаремі єгипетської принцеси й навіть, за переданням, жваву участь в її язичницьких ритуалах (цікавість до чужого досвіду й толерантність Соломона примушують згадати сучасну мультикультурологічну концепцію). Та якщо в Книзі Еклезіяста дійсно закарбовано саме Соломонові ідеї, то треба визнати, що тут єдиний порятунок полягає в пориванні до нематеріального Абсолюту, котрий перебуває поза звичними нам рамками часу і простору. І соломонова мудрість аж ніяк не билася в тенетах язичницьких уявлень про «циклічність земного часу».

Так само, як і в тенетах сумнівів, породжених буцімто «неясністю» ідеї загробного буття на власному юдейському ґрунті.

Адже останні вірші книги Еклезіяста недвозначним чином підсумовують контроверзи тексту, хитро побудованого як майже що суцільне повторення одвічних людських сумнівів, маніфестованих у багатослівній язичницькій мудрості. Але саме в цих підсумкових формулах – відповідь, саме об них, як об гранітні валуни, розбиваються хвилі, що набігають і набігають з глибин сумнівів: «Що понад це, мій сину, ось тобі осторога: писанню численних книг кінця немає, а багато науки втомлює тіло. Кінець усьому, що чути було, такий: Бога бійся і заповідей його пильнуй, бо в цьому

---

<sup>28</sup> Лише у класичному буддизмі Гінаяни Будда Сак'я Муні цілковито звільняє від уз тілесного, матеріального буття (сансари).

вся людина. Усі бо діла Бог приведе на суд: усе, що тайне, чи воно добре, чи лихе» (Проп. 12: 12-14).

Тобто, Екклезіяст, як вірно помітив І. Р. Тантлевський, «цілком оптимістичний щодо отримання праведниками якщо не земної, то, у всякому разі, загробної винагороди; і саме ця ідея наповнює (повинна наповнити) сенсом і значимістю все їхнє життя і діяльність» [13, с. 137].

У цьому зв'язку дослідник вказує на ще одну дуже важливу обставину. Часто кажуть, що *шеол* – це якась безвихідь, подоба грецького Аїду. Але це безвихідь лише для невіруючого в майбутнє життя [14, с. 18]. Є ґрунтовні теолого-філологічні докази того, що *шеол* в Старому Завіті – все ж таки тимчасове страждання, а зовсім не синонім безвихідної смерті [11]. Більше того, ймовірно, існувало уявлення про те, що в шеолі відбувається суд – «зважування» душі (серця) покійного, причому душі нечестивців навіки залишалися тут, а душі праведних злітали на небеса до свого Творця [15]. Додамо, що це уявлення, можливо, було запозичене у єгиптян<sup>29</sup>, але – полемічно переосмислене: по-перше, праведники отримують винагороду, відмінну від відплати нечестивцям; по-друге, в єгиптян Небо не фігурувало як перспектива посмертної винагороди.

Однак у такому світі для порятунку необхідна простягнена рука Божества і зустрічний рух людини до свого Творця. Але тут і справді поки що не виникає уявлення про якогось посередника між Богом і людиною, немає Машіаха, Спасителя, про якого через кілька століть будуть волати Пророки: тут простежується думка: *Людина, допоможи собі сама!* Це свідчить про незвичайне і для язичницького свідомості, і для ізраїльського ґрунту почуття цінності власної особистості.

У християнстві це почуття цінності Я ще більше зміцнюється, але виникає суттєва переакцентація. Врятуватися напевно відтепер можна лише

---

<sup>29</sup> Попри тіла, за уявленнями єгиптян, існували ще й цілих 8 його спіритуальних двійників; про деяких з них ми вже згадували (Бат, Ка, Рен та ін.).

через посередництво Машіаха – Христа-Спасителя, який мислиться як *оте Передвічне Слово*, яким Бог творив світ з нічого: це «Син», що тим самим умовно «відділився» від Отця й далі матеріалізувався в людській плоті для порятунку створеного світу від агресії диявола. Виникає градація раба і Сина, вельми важлива для майбутньої християнської схоластики. Ісус з Назарету владно каже євреям: «Істинно, істинно кажу вам: Кожен, хто гріх чинить – гріха невольник! Невольник не перебуває в домі повсякчас – повсякчас перебуває син. Тож коли Син вас визволить, то справді станете вільні» (Ін. 8: 34-36). І ще більше ускладнюється ситуація в форматі представлення про Воскресіння Христа з мертвих. Так, для ап. Павла, який пережив на шляху до Дамаску екстаз виходу з тіла, дуже важливим є те, що відбувається з людським тілом після Воскресіння Ісуса (див. також: 22, s. 53).

Й, нарешті, про те, чому ж отой гнітючий «циклічний час» займає в Книзі Екклезіяста як би ото центральне місце, і, відповідно опис «томління духу», точніше – *ловлення примари*, רַחַץ לַחֹמֶת (ru'ach халомот), формально домінує, залишаючи для поетичного ствердження протилежної ідеї лише заключні вірші, здатні справити враження мало не більш пізньої вставки

Справа в тому, що діалогічна філософська проза, однотипна з платонівськими текстами, стає в ту епоху одним з провідних жанрів світової літератури. Та на Сході вона не формувалася в настільки виразному логічному протиставленні *pro i contra*, як у постсократиків античності. Зокрема, в Стародавньому Ізраїлі з самого початку було прийнято начебто маскувати остаточну істину, яка повинна була бути прихована від «непосвячених» – скажімо, в Усну Тору (т. зв. «мерехтіння смислу», яке широко практикується в пізнішому Вавилонському Талмуді) [7, с. 149–162].

Цей прийом перейде до Філона Александрійського, а від нього – до Отця Церкви Климента Александрійського. Останній же не обов'язково міг засвоїти його від якогось палестинського юдея, який опинився в Єгипті [7, с. 160]: адже він і сам походив, подібно до Йосифа Флавія, з юдеїв,

«усиновлених» Веспасіаном після падіння Єрусалиму; отже – цілком міг бути безпосереднім носієм традиції.

Але саме ця традиція торує шлях і можливості спотвореного тлумачення Книги Екклезіяста як «маніфесту світового песимізму»...

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература / Сергей Сергеевич Аверинцев // История всемирной литературы: В 9 томах / АН СССР; Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. – Т. 1. – М.: Наука, 1983. – 584 с.
2. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах. – М.: Прогресс, 1976. – 556 с.
3. Битнер В. На рубеже столетий. Обзор главнейших научных и культурных приобретений XIX века. – Первый том. / Вильгельм <Казимир> Битнер. – СПб: Издание П. П. Сойкина, 1901. – 539 с.
4. Екклесіяст // Атеистический словарь / Абдусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; Под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1985. – С. 148.
5. Есин А. Литературоведение. Культурология : Избранные труды : учебное пособие / Андрей Есин. – М.: ФЛИНТА Наука, 2011. – 280 с.
6. Калина Н. Миф в современном мире [Предисловие] / Н. Калина // Дж. Кэмпбелл. Тысячеликий герой. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [www.litmir.me/br/?b=110099](http://www.litmir.me/br/?b=110099)
7. Ковельман А. Б., Гершович У. Поэтика сокрытия: «Тэетет» и «Хагига» / Аркадий Бенционович Ковельман, Ури Гершович // Вопросы философии. – 2014. – № 11. – С. 149 – 162.
8. Мень А. Екклесіяст / Александр Мень // История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. – Т. 6. На пороге Нового Завета. – М.: Слово, 1993. – 622 с.
9. Ольсен Г. О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории / Г. Ольсен // Цивилизации. Вып. 2. – М. Наука.–1993.–237 с.
10. Патай Р. Иудейская богиня / Рафаэл Патай. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 368 с.
11. Риз Г. Л. Гадес (хадес, ад) и временное пристанище умерших / Гарет Л. Риз. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [www.bibleapologet.narod.ru/statii/reese/hades.htm](http://www.bibleapologet.narod.ru/statii/reese/hades.htm)
12. Синило Г. В. Библия и мировая культура / Галина Вениаминовна Синило. – Минск: Белорусский государственный университет, 2013. – 220 с.
13. Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесіяста / Игорь Романович Тантлевский // Вопросы философии. – 2014. – № 11. – С. 137–148.
14. Тантлевский И. Р. Мистическая сотериология иудейских псевдо-эпиграфов / Игорь Романович Тантлевский. – СПб, 2013. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [www.rfh.ru/downloads/Books/134393009.pdf](http://www.rfh.ru/downloads/Books/134393009.pdf).
15. Толкование Ветхозаветных книг от книги Бытия по книгу Руфь. – Б. м. [Gospel Assotiation], 1992. – 460 с.
16. Элиаде М. Миф о вечном возвращении / Мирча Элиаде. – СПб: Алетейя, 1998. – 258 с.
17. Юнц Э. Г. Книга Екклесіяста. Вступ. ст. пер. с др. евр. комм. / Эдуард Григорьевич Юнц // Вопросы философии. – 1991. – № 8. – С. 139–154.
18. Barr J. Biblical Words for Time / James Barr. – London: SCM Press, 1962. – 174 p.



19. Bundvad M. Defending the Concept of Time in the Hebrew Bible / Mette Bundvad // Scandinavian Journal of the Old Testament. – 2014. – Vol. 28. – № 2. – P. 278-295.
20. Marsh J. The Fulness of Time / John Marsh. – London: Nisbet & Co., 1952. – 189 p.
21. Van der Leeuw G. [Герард ван дер Лей<в>]. Fenomenologia religii / G. van der Leeuw. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1978. – 638 s.
22. Frye N. Wielki Kod. Biblia i literatura / <Herman> Northrop Frye. – Przekł. A. Fulińska. Bydgoszcz : Homini, 1998. – 246 s.





## ПОЛІТИЧНА ДОКТРИНА БІБЛІЇ

Зрозуміло, що для людини, яка прагнула спасіння у Вічності, потуги світської влади сакралізувати саму себе й вимагати від народної спільноти безумовного й тотального поклоніння, були справжнім «ловленням вітру». Але ізраїльське суспільство формувалося якраз посеред спільнот, очільники яких охоче оголошували себе дітьми богів або й безпосередньо богами – від «дітей Ра», єгипетських фараонів, яких іменували для ясності ще й «Крокодилами Великими», до римських імператорів, котрі, бувало, мислили себе в якості верховного божества всесвіту. Для того, аби вповні зрозуміти масштаб тієї духовної переміни, що її здійснила Біблія в погляді на земну владу, варто взяти до уваги, хай і побіжно, діахронію того історичного контексту, в якому формувалася Книга книг.

Схематично розмаїття політичних моделей, які виробило людство, можна звести до двох полюсів: *необмежена влада однієї людини – і намагання цю необмеженість чимось врівноважити*. Вожак, що гнобить і утискує спільноту, – прикмета архаїчного буття, в якому не гамуються пристрасті. Найчастіше прагнення до володарювання є виразом глибокої психічної конфліктності. Психіатрія рясніє дослідженнями *μεγαλομανία* (манія величі), болісного бажання здаватися надзвичайно важливим. Домінація такого психологічного типу характерна для малорозвиненого, архаїчного суспільства.

Ідентична ситуація спостерігається й серед звірів. Молодий лев вбиває ослаблого вожака й усіх левенят прайду, аби самки не годували їх і були готові до злягання з новим володарем. У стаді мавп вожак маніпулює *гандикапом*: великою віткою; це типологічно подібно до усіляких наших

булав, скіпетрів або посохів старійшин. Одна з функцій гандикапу – бити непокірного. Залишаю на вільне осмислення проблему нашого можливого походження від тваринного предка, але архаїчна модель влади в людській спільноті, безперечно, мало відрізняється від ситуації у тваринному стаді.

Та «без приводу військо гине», говорить прислів'я. У стабільно екстремальних умовах боротьби з природою, навал чужинців та деструктивних відцентрових тяжінь всередині громади такий варіант себе, безумовно, виправдовував. Вже цілком розгорнуто така модель вимальовується в епоху бронзового віку, коли розширюються товарний обмін та інші контакти між окремими спільнотами. Починаються постійні воєнні зіткнення за володіння худобою, землями, металом. У суспільстві з'являються військові керівники, що спираються на силу зброї, а з часом виникає справжній культ вождя, особистості найпотужнішої й найжорстокішої, що диктує особливе ставлення до нього – як за життя, так і після смерті. Вождь сакралізується; не вільно навіть наступити на його тінь – під страхом смерті; саме вождям присвячено перші заупокійні споруди – кургани (насипи над похованнями); згодом виникають піраміди, мавзолеї й т. п. речі. Утім, вожді (ранні царі) бували в язичницькі часи особами не тільки всевладними, а й трагічними: коли володар ставав старий та немічний, його зазвичай просто вбивали на користь більш молодого та спритного.

З цього порядку кристалізується й найдавніша стабільна модель державно-політичного устрою людства – *централізована самодержавна монархія*. Коротко окреслимо ситуацію в античному світі – в широкому розумінні слова, включаючи не лише греко-римський ареал, а й Схід. Монархія виникла найперше в Стародавній Месопотамії й утвердилася у всьому Стародавньому світі. Ця модель полягала у примусовому підкоренні власного суспільства та якнайбільшого числа інших народів одноосібній царській владі, що спочатку пов'язувалося з надією на справедливість (*kittum-u-mišarum*) «найсильнішого» – царя і закарбувалося у вавилонському кодексі Хамурапі. Та утвердження царської влади супроводжувалося неймовірними

жорстокостями. Не виняток навіть Ашурбаніпал, найінтелігентніший серед правителів Ассирії, володар величезної бібліотеки. Недарма в епоху його правління країну називали лігвищем лева, а Ніневію – містом крові. Характерне самовихваляння цього царя: «Я відрубав голову Теуммана, царя їхнього, бунтівника, що замислив лихе. Без рахунку воїнів його погубив я. В руки живцем захопив бійців його і тілами їхніми, мов колючкою й бур'яном, я заповнив околиці Суз» [цит. за: 1, с. 44]. Дуже подібний до Дворіччя політичний лад у Стародавньому Єгипті. На чолі держави стояв фараон, який був водночас верховним жерцем та визначав правителів областей, що спиралися на численне чиновництво й військові сили. Влада трималася на жорстокості. В одному з тодішніх написів чиновник нахваляється тим, що викликав у людей жах. Фараони буквально вимагали вбивати тих, хто їм не кориться, знищувати їхні сім'ї та саму пам'ять про цю людину. Пронизані ідеєю божественності влади царя політика та право й у Стародавньому Ірані, де склалася така ж само деспотична централізована монархія, що спиралася на бюрократично-воєнний апарат. Тут обожнюються царі, а всі піддані вважаються їхніми рабами. У мови різних народів увійшло слово *сатрап* (намісник царя в певній області) як синонім свавільної тиранії. Покарання жорстокою смертю (наприклад, здирання шкіри з живих людей) стало тут звичним явищем. Цікавою є формула, яка передає внутрішньополітичну атмосферу Ірану: наближених до царя людей, які наглядали за сатрапами, називали «очі й вуха царя». Навіть політико-юридична структура далекого від Середземномор'я Стародавнього Китаю мало відрізняється: влада імператора – Сина Неба – вважалася божественною, й лише він мав право вбиратися в жовте – колір Сонця. Небо сповіщає імператорові свою волю, а підлеглі мусять сприймати слова імператора як волю Неба. Судочинство Стародавнього Китаю не потребує коментарів. Ось приклади з Законодавства Чжоу: «П'ять [видів покарань] — татування, відрізання носа, кастрація, відрізання ноги й смерть, [кожним з яких] каралося 500 злочинів, — ось що називається "Зводом середніх [покарань], що вживалися для покарання

областей, що не живуть мирно. Усіх [засуджених на] смерть страчували на ринковій площі...» [див.: 1, с. 57]. Імператор Цінь Шіхуанді наказав закопати живцем у землю 100 000 вчених, щоб його дії перестали критично осмислювати.

Дещо іншу частину біблійного контексту являла греко-римська античність. Панує думка, начебто юридичний світогляд формується саме у Давній Греції [11, с. 36–37], хоча насправді сама ідея «життя за законом» сформувалася в акадському суспільстві й була енергійно переосмислена Ізраїлем. Але грецький досвід містить особливий момент: *тут вперше було усвідомлено можливість різноманітності політичних систем окрім монархії*. У Греції панував полісний лад; *πόλις* означало «велелюдність», згодом – старогрецьке місто-державу. Саме тут формувалася *політика* (від грецьк. *πολιτική, πολιτικός*) як потреба триматися усталених норм і всередині полісного багатолюддя, і в його стосунках з сусідами. Стародавні греки сформували чи не всі політичні моделі, відомі в історії: поруч з *монархією*, до якої долучилося поняття *тиранії* (зловживання царя своєю владою), тут час від часу виникали – в одному й тому само полісі – ще й *демократія, олігархія, охлократія* тощо. У Аристотеля, який вперше визначив закономірності формування демократії, олігархії й монархії, висунуто ідею, що всякий державний устрій мусить базуватися на праві, системі законів, яка покликана забезпечити справедливість. Але й у найрозвиненіших посеред полісів Афінах не спостерігається послідовності: гуманні *Закони Солона* за певних умов змінювалися *Драконівськими законами*. І, зрештою, цей багатий політичний досвід цілком розчинився у традиційній, східній за духом, монархічній сваволі: закоханий у грецьку культуру Александр Македонський, учень Аристотеля, який проголосив себе сином єгипетського бога Амона, спробував установити всесвітню імперію з єдиною елліністичною культурою, яку штучно насаджував серед підкорених народів. Цій ідеї суджено було довге життя, зокрема завдяки римській цивілізації. Рим у найдавніші часи теж мав інститут царів. Постаті найдавніших царів на зразок Нуми Помпілія

огорнуто міфами, що обожнювали правителя. Але коли царі почали зловживати владою, римляни скасували царське управління та проголосили республіку («загальна справа»). Римом почав правити Сенат, у якому були представлені і нащадки корінних жителів міста (патриції), і ті, хто поселився тут пізніше (плебеї); обидві верстви змагалися за власні інтереси. Та коли Рим перетворився на світову державу, яка охоплювала величезні території, в тому числі й осередки давньої культури (Греція, Юдея та ін.), римляни відчули смак до всесвітнього панування. Як писав Вергілій, призначення римлянина – «правити світом». Закінчилося це все, як і слід було чекати, складанням світової імперії, дуже багатолікої та різномовної, з різним рівнем культури провінцій. Римський Сенат не міг впоратися з цим розмаїттям. На політичному обрії почали поставати полководці, які спиралися на армію та міську чернь. Починаючи з Юлія Цезаря, який проголосив себе імператором, Сенат відсторонюється від влади, а Римом, по суті, починають правити авантюристи, яким більш або менш пощастило. Не всі вони мали таланти й чарівність Юлія Цезаря: реально перед нами – галерея садистів, тиранів і розпусників, що втілили в собі деградацію античної культури з максимальною повнотою. У книзі Светонія «Життя дванадцяти цезарів» змальовано виразні портрети імператорів-чудовиськ – Тіберія, Нерона, Калігули, взагалі позбавлених морального почуття. До народу вони ставилися як до небезпечного ворога; характерна фраза Калігули, який шкодував, що римський народ не має однієї-єдиної голови, щоби відрубати її одним ударом. Найхарактернішою прикметою епохи стала вимога імператорів вважати їх за богів – вони брали приклад з Александра Македонського, хоча переважна більшість претендентів на божественність не мала за душею нічого, окрім політичного цинізму. На площах римських міст з'явилися грандіозні статуї імператорів – часто у вигляді античного божества – перед якими палав вічний вогонь, і перехожі мусили кидати туди жменьку пахоців, аби засвідчити свою віру в божественність імператора. Саме за відмову робити це постраждала величезна кількість християн. Водночас практичні римляни, переконавшись,

що деякі імператори царюють не більше року, знайшли дотепне рішення: робилась велична статуя, голова якої могла легко змінюватися на іншу: після чергового державного перевороту на залізний стрижень, вмурований в шию статуї, настромлювалась нова голова. Коли згаданий Калігула дізнався, що в далекій Юдеї, яка тоді перебувала в залежності від Риму, існує Храм Єдиного Бога, володаря неба й землі, то він наказав відправити туди свою статую, аби встановити її в цьому храмі: цезар, як вже згадувалося, всерйоз мислив себе володарем всесвіту. Та поки статуя пливла морем до Єрусалиму, Калігулу було вбито, й Палестину не було залито єврейською кров'ю. Словом, саме Рим породив чисто язичницький культ держави як такої, й тут людина стає її рабом. Проте в цих непростих умовах відстоялося й виправдало себе в плині часу *римське право*, яке будується на ідеї захисту особистості, недоторканості її та її приватної власності, якщо людина не вчинила злочину. Пізніше, вже у християнську епоху, римські закони були перероблені у відповідності з новими моральними нормами. Ці принципи в основному складають фундамент сучасного європейського законодавства взагалі.

Усе це – за винятком Китаю – і був той безпосередній контекст, у якому формувалася свідомість Стародавнього Ізраїлю, що вперше усвідомив: Бог – це Абсолютне Добро, і перебуває не там, де груба фізична сила, а там, де правда. Центральне поняття Старого Завіту – поняття *справедливості*, або ж Закону, який чітко поділяв добро й зло в їхньому метафізичному ракурсі, і це відрізняло стародавнього ізраїльтянина від язичника, що жив за настроєм і вклонявся й добру, і злу – знову ж таки за настроєм. Це потужно вплинуло на політичний устрій народу.

Утім, про старозавітну політичну концепцію написано немало недостовірною. Характерне таке загальне місце, як побіжне, без належного аналізу, згадування про теократію (Б. Рассел, наприклад, в своїй «Історії західної філософії» просто зазначає, що епоха Суддів була епохою теократії). У деяких розвідках (найчастіше – істориків, політологів чи юристів) можна зіткнутися з поверховістю й навіть перекрученнями. Наведу лише кілька

репрезентативних прикладів. Російська дослідниця Є. Калініна ретельно описує саму лише ідеальну модель монархічного правління, викладену в давньоєврейській сакральній книжності, не вдаючись в реальне функціонування механізму ізраїльської монархії [7]. А. Лубчинський теж чомусь твердить про ідеалізацію в Старому Завіті монархії, причому це протиставляється новозавітному «лагідному» погляду; церква ж трактується як спадкоємиця обох цих полярних ідей одразу: «Силу державного християнства склало співвідношення принципу безмежної влади, запозиченого зі Старого Завіту, з принципом покори і лагідності, який міститься в Євангельському вченні» [9, с. 21]. Російський доктор юридичних наук А. М. Величко впевнений (*цитую мовою оригіналу*): «первым отличительным признаком Израиля являлось то, что, безусловно, он был государством теократическим и, как следствие, государством монархическим» [4, с. 14]. Власне, лише теологи звертають увагу на непростоту концепції теократії у старозавітній свідомості. Заслуговує на повагу думка богослова РПЦ (*цитую мовою оригіналу, зберігаючи певні його стилістичні огріхи*): «Богу не нужны как такие – ни сильный Израиль, ни мощная Византия, ни великая Россия. Если политика и национальность ведут нас в сторону от духовных попечений, надо отказаться как от государства, так и от русскости. Отказаться в душе, не прилепляться к этому сердцем <...> Богу надо была любовь-через-послушание, ибо в последнем своем и абсолютном смысле свобода человека совпадает со свободой Самого Бога, а Бог и Господь наш Иисус Христос отдал свою свободу Отцу, Которому «быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8)» [3].

Біблія стверджує, що обраний був Ізраїль не через якісь його виняткові заслуги чи особливу вдачу, й про якесь чванство відносно інших народів тут не може бути мови. Праотець євреїв Авраам був, за Біблією, до пори до часу, звичайним вавілонянином, і лише його особиста відданість Богові спричинилася до обрання його нащадків як осередка, де підтримувалася б віра в Єдиного, мов іскорка серед «язичницької пільми».



Буття обраного народу далеке від тріумфальності та щасливого гедонізму. Справа в тому, що накладені на давньоєврейське суспільство заповіді й приписи робили повсякденне життя його тяжким і ускладненим – постійно ретельно виконувати 613 положень Мойсейового закону (не кажучи вже про коментарі до Закону – Мішну) було неймовірно важко. Це й було гіркуватим привілеєм обранців Бога – жити за нормами святості. Ступінь вибагливості до самих себе у ідеологів цього суспільства був дуже високий. За свою прихильність до власної віри та культури й небажання асимілюватися з язичницьким оточенням давнє єврейство постійно переслідується або й нищиться – то єгиптянами, то вавилонянами чи асирійцями, то елінізованими сирійцями під проводом Антіоха Епіфана, то римськими завойовниками. Літературно оброблена історія мучеництва сімох синів Макавейських та їхньої матері є своєрідним алгоритмом постійного потерпання народу Божого від оточуючих його «язиків».

З іншого боку, саме ізраїльсько-юдейське суспільство в Біблії аж ніяк не ідеалізується: постійно підкреслюється його невірність Богові, його хитання у вірі – були моменти, коли в Єрусалимському храмі ставили ідолів не чужі завойовники, а самі ізраїльтяни; жінки ж їхні, гніваючи пророка Єремію, співали тут ритуальні плачі за Таммузом, вавилонським божеством рослинності, що буцімто помирає восени, виконували інші язичницькі обряди. У даньєврейській громаді ніколи не було нестачі в тих, хто зраджував свою культуру. В тяжку годину захоплення юдеїв Антіохом Епіфаном був навіть первосвященник, що узяв собі грецьке ім'я Ясон і демонстративно відкрив у Єрусалимі гімнастичну школу, де юнаки змагалися оголеними. Ясона не знітило навіть встановлення завойовниками в Храмі статуї Зевса й принесення їй в жертву нечистої для юдеїв свині, не налякали криваві переслідування тих, хто тримався рідної віри й традиційної книжності. Отож, ідеалізації обраного народу в Біблії немає зовсім, навпаки – постійно підкреслюється, що народ часто в масі буває недостойний свого обрання.

Стародавнє єврейство оточувала сила дуже різних народів, які були на різних ступенях культурного розвитку. Але й висококультурне греко-римське суспільство, й кочівники Аравії чи нужденні жителі Ефіопії, були об'єднані в очах прихильника монотеїзму загальним поняттям «язичники», що протистоять єврейству як народу, обраному Богом. Подібна модель, здавалося б, звичайна для архаїчних суспільств. Так, греки й римляни, як відомо, вважали всі інші народи за варварів. Китайці огородилися титанічною стіною від кочівників, яких також вважали дикунами. Але ситуація в Давньому Ізраїлі мала специфічні акценти.

За Біблією, всі люди – діти Адама, між ними немає різниці. Але одні обирають служіння Єдиному Богу, інші – служіння вигаданим богам. Саме в цьому полягає різниця між обраним народом та іншими. І для язичника не закрито шлях до спасіння. Середньовічні юдаїстські коментатори Біблії висували думку, що навіть ті, хто дотримується хоча б тої частини заповідей, що велять любити ближнього, хоча й не вміють шанувати Бога, будуть спасені.

Немає тут і апріорної зневаги до язичника як до якоїсь нижчої істоти. Моавітянка Рут живе після смерті чоловіка-єврея у великій скруті, але не покидає напризволяще свою свекруху. Поважний ізраїльтянин Вооз, вражений її шляхетністю, пропонує їй стати його дружиною; пам'ять про неї возвеличує книга «Рут». Один з засновників християнства, апостол Павло писав про язичництво як дику маслину, що, проте, приносить свій плід.

Водночас в Старому Завіті «чуже», звичайно, подавалося як щось «окремішне». Авраам йде з рідної вавілонської землі шукати землю обіцяну, де немає ідолослужіння. Його небіж Лот, навпаки, пристає до жителів Содому, спочатку маючи намет біля його стін, а згодом і будинок в місті. Та толерантність до язичників обернулася бідною: коли безумний натовп содомлян вимагав видати на згвалтування гостей Лота, анголів, що прийшли в людській подобі (чи Самого Бога у вигляді анголів – за християнським тлумаченням), Лот зазнав тяжких образ як «чужинець». А по загибелі

грішного міста він потерпів наругу від власних дочок: виховані в Содомі дівчата, переймаючись виключно клопотом, звідки тепер у них будуть діти, поять батька вином до втрати розуму, абі зачати від нього.

Ісав, байдужий до ідеї Авраама, бере, не зважаючи на думку матері, за жінок двох норавливих язичниць; він втрачає первородство через свою грубу приземленість, через обрання чечевичної юшки в обмін на право успадкувати справу Авраама: «Ісав сказав до Якова: Дай но та вихилю оту червону юшку, ось цю червону, бо я знемігся. Тому й названо його Едом» (Бт. 25:30). Друге ім'я Ісава – *Едом* означає те ж само, що *Адам*, червона глина, з якої людину узято і до якої вона повернеться; хто не перетворив життя своє на духовне піднесення, залишається, мов Ісав, лише *тілом, землею*. Але Едомом у Біблії узагальнено іменується й весь язичницький світ, в якому панує байдужість до справедливості, груба приземленість, матеріалізм та бездуховність. І первородство переходить до чутливого, відповідального й при тому доволі спритного Якова, якому дано буде згодом ім'я *Ізраїль*.

Та ідея обраності Ізраїлю була не «расовою» чи «національною» ідеєю, а *релігійно-духовним ідеалом*. Недарма копіювання цієї моделі в нові часи на ґрунті расово-племінного або класового протиставлення власної нації або держави іншим спільнотам являє собою гротескову й зловісну карикатуру на біблійний прообраз. Тим більш варто підкреслити ще раз, що ніякої ідеалізації власного народу автори Біблії навіть на мить не припускають, нещадно тавруючи недоліки свого племені, народу «жорсткошийного» й «невірного» Богові. Національна самокритичність тут сягає вищої точки, різко контрастуючи з популістським самовихвалянням національно-патріотичних лідерів у ХХ ст.

Однак надто часто приходиться відповідати на здивоване чи зловтішне запитання: як ото виходить, що Біблія вчить миру, забороняє кровопролиття, стверджує рівність усіх людей, – і ось раптом перед обраним народом, який виходить з єгипетської неволі, ставиться дивне, м'яко кажучи, завдання: «У містах же тих народів, які Господь, Бог твій, хоче тобі дати в посідання, не

зоставиш ні одної душі живої; Їх мусиш приректи на цілковите знищення, отих хеттитів, аморіїв, ханаанян, перізіїв, хіввіїв та євусіїв, як заповідав Господь, Бог твій; щоб вони не навчили вас чинити всі ті гидоти, що самі богам своїм чинили, і щоб ви не стали грішити перед Господом, Богом вашим» (Вт. 20:16-18). Ї ізраїльтяни виконали поставлене перед ними завдання з великою ретельністю. Радянські пропагандисти атеїзму, які, звичайно ж, відчували себе набагато моральнішими, ніж автори Біблії, й прагнули показати, що не стародавні євреї мають встановлювати етичні норми у всесвітньому масштабі, хапалися за цю ситуацію з величезною втіхою – особливо, коли принагідно йшлося про взаємні територіальні претензії сучасного Ізраїлю та його сусідів або про черговий спалах тероризму на цій багатотраждальній землі.

То що воно значить, оте винищення ханаанеян? Що це – типове лицемірство, подвійна мораль? Вроджена ідіосинкразія до інших народів? Чи просто древні автори не вміли врівноважити загальний текст: то висували моральні максими, то, забуваючи про них, малювали справжню картину? Мені здається, що варто подивитися на ситуацію не з позицій нашого безпосередньо або опосередковано заангажованого політичного сьогодення.

Ізраїльтяни поверталися на свою історичну батьківщину, землю Авраама, який, до речі, таки жив у архаїчному Ханаані: про нього збереглися відомості у записах аморейських царів. Можливо, що цей момент у Повторенні Закону акцентовано з дещо особливою енергією; можливо, що цей акцент зроблено пізнішими кодифікаторами канону, але безперечно, що вихідці з Єгипетської неволі палко надихалися цією ситуацією, пам'ять про яку зберігали скоріше за все ще в усно-фольклорній формі. Дарма, що то були давні справи, так само, як і те, що діти Якова переселилися у Єгипет під покровительство свого брата, фараонового візира Йосифа, цілком добровільно. Від того моменту пройшло усього якихось там 400 років, хіба це час? Але найголовніше, що з Єгипту вони пішли не через якусь там свою примхливість, а через елементарну загрозу для життя цілого народу. Відтак

склалася безвихідна ситуація. Замкнені між морем та ворожим Єгиптом, євреї мали перед собою лише один шлях: до племен, що заселили Ханаан за їхньої відсутності й були налаштовані до пришельців вкрай вороже. Ця нова безвихідь була другою поважною причиною агресії ізраїльтян.

Здійснювалися спроби порозумітися; ізраїльтяни обіцяли, що пройдуть до історичної місцевості, освяченої іменем Авраама, не зрушивши ані колоска з полів чужинців, та не були почуті. По-третє, ізраїльтяни, які вже 40 років кочували в пустелі, стали новим, загартованим фізично й духовно народом, який до того ж почувався набагато вищим від непривітних ханаанеян в культурно-моральному ракурсі. Вони здавна відцуралися дитячих жертвоприношень (це відбилося в історії про відмінену Богом жертву Ісаака). Вони дотримувалися справжнього аскетизму в сексуальному житті, рішуче заборонивши, зокрема, усе те, що нині підноситься в русі ЛГБТ. Вони вже прагнули таки жити за моральним Законом, а не за імпульсами настрою. А ханаанеяни жили, як відомо, зовсім інакше. Вони, що спалювали живцем власних дітей в жертву Ваалу і культивували храмову проституцію обох статей, видавалися адептам релігії Ягве справжніми «нелюдями», і отож – Бог видає їх своїм обранцям на знищення. Але біблійний наратор ніде не виражає захоплення, пафосу з цього приводу: очищення обіцяної землі від ідолопоклонників – це тяжка й неприємна місія. Пафос перемоги присутній хіба що в ліричному гімні Дебори, в якому виражено захоплення тим, як вороги Бога біжать перед Ним, та й тут все переведено в площину уславлення сили Бога, а не приниження ворога. Біблія стверджує ідею майбутнього об'єднання людства, що визнає Бога (пророцтва Ісаї).

Отож, проблема формування окремого національного образу світу подається у Біблії як пошук Ізраїлем, що відділився від «язичницької пільми», шляхів до святості. Й це поривання до самоочищення менш за все подібне до самозамилування. Ця ситуація фіксує постійне поривання до самовдосконалення: бути ізраїльтянином в очах авторів старозавітного

тексту означає прагнути до постійного ошляхетнення – воно не дано Богом як вічний привілей, потребує тяжких зусиль людини по вижиттю «язичницької» спадщини у самому собі.

Утім, політична концепція давньоізраїльського суспільства як така формувалася поступово. Після Мойсея, в період реконквісти Ханаану, громада євреїв керувалася Суддями на зразок Ісуса Навіна, Дебори, Самсона тощо, і це був тип військової демократії (термін Л. Моргана): тут, на стадії державності, повноправними членами суспільства виключно вважалися дорослі й здорові чоловіки (згадаймо: у кн. *Числа* дано перелік родів Ізраїлю виключно за главами родів, чоловіками); утім, *Пісня Дебори* свідчить про відсутність гендерних табу. Володарювання Суддів дійсно сигніфікує формування теократичного устрою, але ж слід зауважити, що це не була абсолютна інновація: тут певною мірою копіювалася давньоєгипетська соціальна структура: у Єгипті володарювання жерців забезпечило доволі стабільний розвиток цивілізації протягом 4,5 тис. років. Але в Єгипті цю корпорацію очолював фараон, жрець Сонця й верховний жрець взагалі. Верховними жерцями бували і правителі в інших стародавніх суспільствах – включаючи, зокрема, й стародавній Рим (Юлій Цезар в політичних цілях прагнув бути понтифіком Юпітера). У гебраїському суспільстві такої постаті принципово не мало бути: Судді, що стали на місце Мойсея, втілювали ідею колективного правління й верховенства Закону Бога. Оце вже було принципово новим: «народ святих» мав жити за сакральним правом. В язичницьких суспільствах від початку також функціонували *суд божий* та *право людське*, але гору поступово брало останнє. Так, наприклад, у римлян понтифікальна юстиція від початку дії Законів XII Таблиць поступається *jus civile*. І коли обраному народові, який осів у Ханаані, забажалося світського царя та його суду, подібно до тих суспільств, що його оточували, цьому активно спротивився суддя Самуїл. Цікаво на цьому моменті зупинитися детальніше. Прагнення земної людини – царя – до одноосібної влади над обраним народом глибоко ображає Бога, який Сам зголосився бути Царем

Ізраїлю. Самуїлові Бог каже: «то не тебе вони відкинули: ні, вони мене відкинули, щоб я не царював над ними. Так само, як завжди поводитися зо мною з того часу, як я їх вивів був із Єгипту, й досі, – покидали мене й служили богам іншим, – отак вони поведуться й з тобою» (1 кн. Сам. 8: 7-8); самі ізраїльтяни визнають: «ми до всіх наших провин додали й те зло, що царя собі просили» (1 кн. Сам. 12:19). Та якщо вже народ не може взяти на себе високий труд особистісного спілкування кожного члена суспільства безпосередньо з Богом, жити за Декалогом – себто, за совістю, якщо його, народ, не задовольняє припис жерця Божого, то це значить, що він, народ, хоче, щоб за нього усе вирішувала якась одна особа, цілком подібна за ментальністю рядовому члену суспільства. Такі незрілість та малодушність є рудиментом язичницького страху перед особистим прийняттям рішень, перекладанням відповідальності на царя. Це породжувало тиранію та деспотизм, винищення підозрілих – хай би й найближчих – родичів, загальну атмосферу терору й заляканості. Обрання на царя психічно невірноваженого, задрісного й підозрілого Саула, який навіть забажав перехопити деякі споконвічно жрецькі функції, стало джерелом численних лих для Ізраїлю, а трагічне закінчення його царювання, ознаменоване розпачем і звертанням до волхвувачів, стало, по суті, символом морального краху монархічної моделі.

І все ж таки згодом на короткий час в Ізраїлі встановлюється справжній культ царя. Це співпадає з утворенням Ізраїльського царства, вершина політичного й культурного розвитку якого – епоха царів Давида та Соломона. Зокрема дуже вшановано Соломона, якого названо Премудрим; до уст його вкладено найбільш теологічно змістовні тексти групи Писань, а його афоризми старанно нотуються (*Приповістки Соломонові, Книга Премудрості Соломона*); у Біблію увійшли весільні фольклорні співи про Соломона та Суламіту. Але цар при цьому аж ніяк не ідеалізується. Могутньому Давидові пророк Натан безбоязно дорікає за перелюбство з Вірсавією та зрадливе вбивство її чоловіка Урії; витончений у мудрості Соломон впадає в спокусу

політеїзму – зі ввічливості до своїх жінок-язичниць, і Бог віднімає від Ізраїлю благодать миру, ознаменовану його ім'ям (סלומון – мир).

Царі начебто можуть усе – й не мають морального права на це. У сучасній українській монографії акцентовано: «Згодом юдейська релігійна думка жорстко обмежуватиме царя в його поведінці: він мусить власноручно переписати усе Пятикнижжя й завжди носити його з собою, не мати багато майна, коней і жінок, не хизуватися і поводитися навіть скромніше, ніж звичайна людина», що різко відрізняє біблійне уявлення про царство від раболіпного схиляння перед володарем-самодуром на Стародавньому Сході [13, с. 184]. Біблія постійно підкреслює царські обов'язки. Хоча цар – помазаник Божий, а піддані є рабами царя, він найперше повинен захищати народ, за який відповідає перед Богом.

Не на всіх владик Ізраїлю впливали ці приписи. Низка нечестивих царів, які поверталися до язичництва й здійснювали гоніння на релігію Ягве, виступає у Писанні цілком рельєфно; доволі пригадати Манасію, який наказав пророка Ісаю, за його викривальні промови, живцем розпилити дерев'яною пилою. Пригадаймо і язичницьких володарів, згаданих у Біблії, насамперед – руйнівника Єрусалиму Навуходоносора, який захопив владу над цілим Сходом (Єр. 27:6). Та він не має влади навіть над самим собою і проводить сім років у стані безумства, поїдаючи навкарачки траву, немов тварина. Містким символом нестійкості такої влади постає той бовван на глиняних ногах, що його руйнацію побачив уві сні вавилонський деспот перед катастрофою. Язичницькі монархії, які постають в жахаючому звіроподібному образі у видінні Даниїла, є консолідацією сил п'їтьми, яким не суджено взяти гору. І в цілому опозиція *священство – царство*, яка чітко виступає в Старому Завіті, є означенням двох влад, світської та духовної, й при цьому перша – нижча щодо другої. Світська влада, хоча й усяка влада походить від Бога, *не є абсолютною*. Це різко відрізняється від політичного мислення Стародавнього Сходу, проникнутого ідеєю беззастережної сакралізації монархічної влади. З іншого боку, обоження кесаря чи держави,



до якого звівся й античний досвід, нейтралізувалося тут не самими лише соціально-політичними чинниками на зразок демократичного руху чи аристократичної опозиції, а голосом серця, що знає Бога, совістю. Без цього всяка політична боротьба перетворювалася виключно на криваві змагання. У засадах своїх європейська культура, яка утворилася шляхом активної контамінації античного та біблійного первнів, від початку потребувала твердого морального критерію. Та в античному суспільстві мораль була релятивною, бо Кривда була тут таким само поважним центром, як і Правда. Були боги-покровителі не лише світлих начал, а й вбивства, крадіжки, війни. В політиці це виливалося, навіть при визнанні цінності миру й толерантності, у культ сили й агресивності та криваві війни. Навіть в ідеальній державі Платона, при визнанні «приємності» демократії, існує серйозна нерівність; сам Платон симпатизував тоталітарному ладу похмурої Спарти й тиранії.

Новий Завіт остаточно підводить ризику під ситуацією. «Кесареви – кесареви, а Богові – Боже», – каже Христос, вказуючи на динарій з профілем імператора, коли його провокаційно допитують щодо ставлення до римської влади. Не установи земного світу слід любити: «Шукайте перше Царство Боже та його справедливість, а все те вам докладеться» (Мт. 6: 33). Пілат Понтійський ніяк не міг зрозуміти, що «царство Христа – не від світу цього»; проте симптоматично, що єрусалимська верхівка вправно скористалася в своїй інтризі проти «галілейського зайди» саме імперськими комплексами й підозрілістю римської влади, не побоявшись, подібно до Ірода, пролити невинну кров у боротьбі за власне політичне панування. Новий Завіт, протиставляючи Царству Кесаря Царство Небесне, підносить ідею духовної свободи, сприяє руйнації всякого рабства.

Наступні триста років змагання християн з язичницьким Римом продемонстрували, що слово любові здатне на руйнацію потужної, але аморальної імперії, побудованої виключно на принципі політичного й воєнного насилля. Середньовіччям сформульовано нову правову ідею устами Церкви, яка, підносячи ідею розділення Граду Небесного й Граду Земного, не

могла проте пасивно спостерігати беззаконня світської влади<sup>30</sup>. Св. Августин твердить, що всяка влада, яка не ґрунтується на християнських цінностях, є просто зґрая розбійників («De Civic Dei»). Тома Аквінанти розрізняє право божественне та – як його прояв – право природне; різновидом останнього є право людське, що постійно вдосконалюється, як і сама людина. Саме Церква вплинула на те, що «в епоху Середньовіччя соціально-політичні доктрини набували етико-правового вигляду» [6, с. 135], і звичайно ж, що вона не ґрунтувалася на якомусь «принципі безмежної влади», боцімто запозиченому зі Старого Завіту. Церква, принаймні на заході, стала величезним моральним авторитетом, зв'язала жителів різномовної Європи єдиним культурним кодом, виступила справжнім духовним керівником суспільства. Політика, як зовнішня, так і внутрішня, стала *керуватися мораллю* (нехай це не завжди, звичайно, вдавалося). Біблійне розуміння необхідності «жити за Законом Правди» органічно сполучається з успадкованими від римлян принципами юстиції, римського права, що боронить особистість перед тиранією. Натомість у Візантії утвердився азійський за природою своєю цезарепапізм, панування Кесаря над Церквою, як і над усіма світськими підданими. А на Заході було й таке, що імператор Священної Римської імперії Генріх VII мусив чекати біля стін Каносси, де перебував папа, дозволу увійти – босоніж на снігу, з вірвовкою на шії: папа ж бо відлучив його від церкви за прагнення ставити єпископів без санкції Риму. Саме завдяки цій довготривалій вибагливості до володаря в Західній Європі навіть в суспільствах, охоплених Реформацією або духом Просвітництва, продовжували вибухати антитиранічні революції. Королі зв'язуються конституцією. Колоритна деталь: англійський король після революції XVII ст. просить у парламенту

---

<sup>30</sup> Адресуємо читача, який хоче знати більше про християнську концепцію права й влади, до монографії Е. Тейлора [16], в якій детально розглядається сфера права крізь призму християнської доктрини – від занурення у античні соціальні концепції, через Середньовіччя – до Нового часу, а також християнська філософія права (с. 278–358) й християнська філософія держави (с. 402–441).

коштів на новий мереживний комірець, а парламент відмовляє: можна ще походити й у штопаному...

Однак в лоні Ренесансу не лише відродилося дивне мистецтво античності, а й розкрилися глибини тих безодень, що їх Церква прагнула запечатати. Йдеться про руйнацію морального принципу в політиці, що пов'язане з ім'ям Макіавелі. На сьогоднішньому сайті Освіта.UA можна прочитати бадьору формулу: «Одна з найважливіших заслуг Ніколо Макіавелі полягає в тому, що він вперше в історії відокремив політику від моралі і релігії і зробив її автономною, самостійною дисципліною, із властивими їй законами і принципами, що відрізняються від законів моралі і релігії» [10]. Князь у Макіавелі заради власного домінування й на користь держави може робити які завгодно злочини, що радянська й пострадянська наука життєрадісно трактують як «реалістичний погляд» [14; 9, с. 27].

Та через кілька століть після Макіавелі, коли стає очевидним, що без моралі політика перетворюється на елементарне зоологічне насильство, Гердером було введено термін *політична культура* – сукупність ідеалів та етичних установок. Типологію політичної культури (по суті – стадії поступового виживання насильства) встановили американські дослідники Г. Алмонд і С. Верба, які виділили *патріархальний* тип (байдужість до пануючої політичної системи – тоталітарна модель); *підданський* тип (відданість владі й пасивність індивіда – авторитарна модель); *активістський* тип (активні індивіди, здатні до боротьби за свої права – демократична модель) [2].

І модель ця не потребує особливих коментарів. Монархія виступає тут як безнадійно морально застарілий тип політичного устрою суспільства, який до вподоби хіба тим, які знаходяться на рівні патріархальної чи підданської свідомості й число яких в сучасному світі усе ж таки виразно зменшується.

Симптоматично, що незалежна від релігії наука, яка вже триста з лишнім років прагне дезавувувати християнство, врешті-решт приходять до висновку, що аморальна політика й цинічне самоствердження малорозвиненої й хижкої особистості за рахунок суспільства є усе ж таки просто печерним

анахронізмом. І тут не буде перебільшенням сказати, що саме Церква, реалізуючи програму християнства – зробити людей вільними від гріха – виховала погляд на політичне насильство та тиранію як на аморальні речі, які «природні» лише для язичника. Характерне поширення в добу Модерну «етики Макіавелі» та відновлення надій на правителя «наполеонічного» типу засвідчили небезпечність поблажливого ставлення до маніакально-компенсаторних механізмів психіки суспільних маніпуляторів з психічними вадами (як відомо, малий зріст Наполеона стимулював його прагнення до титанічних зсувів у суспільстві та воєнної агресії). На успадкованому від християнства принципі рівності людей (як істот недосконалих) ще якое морально тримається сьгоднішнє ліберально-секуляризоване суспільство Заходу – доволі згадати про ставлення цивілізованого світу до Путіна.

Усе це – симптоми затяжної кризи європейського суспільства, симптоми того, що Е. Дюркгейм визначив як *аномію* – розпад традиційних цінностей. І не буде зайвим усвідомити, як ставляться до таких ситуацій біблійні автори. Звернемо увагу на найбільш кризовий момент в житті давньоєврейського суспільства – час проповіді Христа.

Розпад усталеної аксіології традиційного юдаїзму в I ст. н. е. виявився у системній кризі традиційних цінностей і норми. Римська влада взяла курс на повне знищення претензій протекторату на будь-яку незалежність й прагнула усіляко принизити статус юдейської столиці. Криваве царювання маріонетки Риму, Ірода Великого, ідуменянина за походженням, попри всю увагу властителя до юдейських традицій, зокрема перебудову Храму, не гармонізувало духовного життя народу. Про це свідчить формування взаємовиключних програм фарисеїв, садукеев, есеїв тощо, соціально-духовний рух зелотів, що були незадоволені колабораціонізмом центральної влади; нарешті, саме тоді проповідували водночас півтора десятка осіб, які претендували на роль Месії. Усе це супроводжувалося хитанням духовного статусу Єрусалиму й Сінедріону в самому юдейському суспільстві – так, есеї навіть відмовилися молилися, як було заведено, в бік столиці, де, на їхню

думку, взяли гору «тлумачі слизького»<sup>31</sup>. І провіщення Ісуса Назарейнина про невідмінну руйнацію Храму та його гіркі докори норовистому Єрусалимові, які органічно змикаються зі старозавітною єреміадою, так само, як і різка переміна ставлення єрусалимської громади до «зайди з Назарету», якого тільки-но ледь не визнали за Месію, а назавтра видали на розп'яття, становлять характерну низку перипетій стану аномії.

Саме ця «битва за Єрусалим» стає джерелом формування християнської концепції Вічного Міста, яка побудована на відреченні від політичних претензій в душі зелотів й зосередженні на містичному вимірі проблеми. З давніх-давен у схоластичному богослов'ї виникла т. зв. «квадрига»: тлумачення змісту слова «Єрусалим» у 4-х семантичних ракурсах. З «життєвого» погляду, це палестинське місто, яке може репрезентувати Юдею в цілому, в алегоричному – Христова Церква, в тропологічному – душа людини, в анагогічному – Небесний Град, в якому живе Господь. Анагогічний сенс символізує надію, й саме на цьому наголошувало раннє християнство. Вже в Івановому Об'явленні Єрусалим постає як започатковане Богом наприкінці історії Царство Небесне: «Побачив я небо нове і землю нову; бо перше небо і перша земля минули, і моря вже немає. І побачив я місто святе, Єрусалим новий, що сходить з неба від Бога, приготований, мов наречена, прикрашена для мужа свого» (Об. 21, 1-2). Це було граничним виразом виявом надії на Бога, якому, за думкою автора, належить останнє слово у вирішенні майбутнього створеного ним світу

Й цікаво простежити, як реальний, сповнений протиріч і конфліктів, Єрусалим перетворюється у дискурсі євангельської нарації на прийдешній Небесний Град. Особливо цікаве Єванголіє від Матея, в якому домінує суворо реалістичний опис конфлікту юдейської столиці з «провінціальним пророком», якого спершу прийняли за Месію, а, розчарувавшись, люто

---

<sup>31</sup> Ми обмежуємося стислою характеристикою ситуації, позаяк усе це детально висвітлено з історико-соціологічного погляду в солідних розвідках – як класичних, так і новітніх (див., напр.: 8, 12 та ін.).

стратили. Але цей «реалізм» в кінцевому підсумку стає лише підґрунтям для заперечення «недосконалої» реальності й акцентуації містичного первня.

З цього погляду і Матей, і Новий Завіт в цілому, фактично не досліджуються ані теологами, ані істориками, ані філологами. Власне, від моменту, коли анагогічний зміст Єрусалиму було вперше обґрунтовано у св. Івана Касіяна Римлянина (IV-V ст.; співбесіда 14, 8) мало що змінилося, хоча у Catholic Dictionary вже прямо підкреслюється, що в анагогічному сенсі Єрусалим став тріумфом Христа, а не його поразкою («Jerusalem in its anagogical sense typifies the Church triumphant»). Щоправда, образні вирішення біблійних авторів незмінно приваблюють сучасних дослідників; зокрема у форматі нашої теми вкажемо на розгорнутий аналіз метафоричності Іванового Об'явлення, в якому підкреслено особливий характер Божої любові до Єрусалиму: «only when God enters into a covenant or marriage relationship with Jerusalem that God covers Jerusalem's nakedness»<sup>32</sup> [15, p. 101]. Але матейове потрактування вимагає усе ж таки окремої уваги, оскільки розвиток подій тут, здавалося б, дає дуже мало підстав для надії, але у фіналі набуває неочікувано переможного звучання.

Від початку у єванголіста Єрусалим підкреслено узято в суто географічному, ба, навіть краєзнавчому аспекті: «А йшла за ним велика сила людей з Галилеї, з Десятимістя, з Єрусалиму, з Юдеї та з Зайорданья» (Мт. 4, 25). Проте весь отой люд усвідомлює метафізичне значення своєї столиці, навіть ладен нею клястися, що, втім, Ісусом засуджується: «А я кажу вам не клястися зовсім: ні небом, бо це престол Бога; ні землею, бо це підніжок стіп його; ні Єрусалимом, бо це місто великого царя» (Мт. 5, 33-37). І *великий цар* тут – імпліцитне означення не Давида і не Соломона, а Бога Небесного. По суті, цей момент стихійно утворює експозицію твору, в якій чітко розмежовано Єрусалим земний і Град Небесний.

---

<sup>32</sup> «Тільки коли Бог вступає в завіт або шлюбні стосунки з Єрусалимом, тоді Бог накриває наготу Єрусалиму».

Христос у Матея постійно ціхує Єрусалим як місце особливе, сакральне. У Єрусалимі має розгорнутися містерія вбивства й воскресіння Месії, яким «назаретський пророк» себе твердо відчуває. Спочатку від учнів це приховувалося: адже вони й не усвідомлювали до кінця, хто перед ними. Лише після того, як Петро зрозумів месіанство свого вчителя, перед ними поволі постає і його місія (Мт. 16,16). «З того часу Ісус почав виявляти своїм учням, що йому треба йти в Єрусалим і там багато страждати від старших, первосвящеників та книжників, і бути вбитим, і на третій день воскреснути» (Мт. 16. 21). Це провіщено пророками, і сам Ісус є частиною цього акцентованого профетичного поля: «Отож ми вирушаємо в Єрусалим, і Син Чоловічий буде відданий первосвященикам і книжникам, і засудять його на смерть. І віддадуть його поганам, щоб ті глумилися, катували та розіп'яли його; а третього дня воскресне» (Мт. 20. 18-19). Шлях до Єрусалиму тим само набуває трагічного виміру

Тріумфальне вшестя Ісуса до столиці описано лаконічно, але з великою експресією: «Люди, що йшли перед ним і ззаду, кликали: “Осанна Синові Давида! Благословен той, що йде в ім'я Господнє, осанна на висоті!” І коли він увійшов у Єрусалим, заметушилося все місто, питаючи: “Хто це такий?” Народ же казав: “Це пророк, Ісус із Назарету в Галилеї“» (Мт. 21. 9-11). Але за євангелістом Ісус передбачає, що ця ситуація короткочасна, бо ж народ насправді спокушений бачити «Месію з мечем», в дусі пропаганди золотів, а Царство Небесне, яке «не від світу цього», його зовсім не приваблює. І, виявляючи абсолютну незалежність від vox populi та справжню причетність до Божественної Волі, роняє з вуст гірку сентенцію, яка окреслює простір Вічності, руйнуючи ниці виміри людського життя й політичних розрахунків. Це вже не голос Ісуса-людини, звернений до учнів, а владне слово Самого Бога, на любов якого його обрані діти відповідають нерозумінням і злосливістю: «Єрусалиме, Єрусалиме, що вбиваєш пророків і каменуєш посланих до тебе! Скільки разів хотів я зібрати дітей твоїх, як квочка збирає курчат своїх під крила, – але ви не бажали! Ось дім ваш лишиться вам

порожній» (Мт. 23. 37-38). Тим само засвідчується – задовго до теологічних умовиводів Нікейського собору – сутність Ісуса ще й як Божества, якому підвладні час, простір і доля людських спільнот. Саме цей момент є кульмінацією оповіді, бо тут заздалегідь визначається перемога розіп'ятого Божества у людській плоті над людською ненавистю й самою смертю, що реалізується наприкінці матеївого твору як триумф Воскресіння. Це примушує згадати теологічний постулат, згідно з яким аналогічне потрактування виявляє архетипічний та есхатологічний сенс тексту [5, с. 29].

Таким чином, Матей, що не мав уявлення про структуру романно-художнього типу, популярну в елліністичному світі, слідуючи самій лише канві реальних подій та логіці власного розуміння особистості й біографії свого Вчителя, створює оповідь, впевнено й вправно будуючи рух сюжету, в якому таки реалізується надія автора: Єрусалимові судилося через мучеництво, смерть і воскресіння Христа стати Небесним Градом всупереч волі й намірам його засліплених тимчасовими земними інтересами жителів. Це є активною реакцією на аномію, що розхитувала юдейське суспільство тих часів і загрожувала повною деструкцією традиційних ідеалів.

А оскільки не пройшло й ста років, й провіщена Ісусом Назарєянином руйнація Єрусалиму й цілої Стародавньої Юдеї стали історичним фактом, потрактування Матея стало одним з наріжних каменів християнського ставлення до юдейської традиції в цілому та вельми сприяло формуванню політичної концепції християнства.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Абрамович С. Д. Риторика загальна та судова: Навч. посіб. / С. Д. Абрамович, В.В. Молдован, М.Ю. Чикарькова — К.: Юрінком Інтер, 2002. – 416 с.
2. Алмонд Г. А., Верба С. Гражданская культура и стабильная демократия / Дэвид Алмонд, Сидней Верба // Политические исследования. – 1992. – № 4. – С. 122–314.
3. Василевский Д. Теократия как форма народовластия / Дмитрий Василевский. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://sinod.ruschurchabroad.org/120809-4konf.htm>
4. Величко А. М. Идея национального теократического государства в книгах Ветхого Завета / А. М. Величко. – Электронный ресурс. – Режим доступа: <http://vizantolog.ru/wp-content/uploads/2011/01>



5. Дронов М., прот. Анагогическое толкование / Дронов М. // Православная энциклопедия. – Т. 2. – М. : Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2001. – С. 28-29.
6. Жоль К. К. Философия и социология права / Константин Константинович Жоль. – К.: Юринком Интер, 2000. – 480 с.
7. Калинина Е. В. Специфика древнееврейского представления о правовом положении главы государства и об идеальной форме правления, нашедшего отражение в Пятикнижии и Талмуде / Е. В. Калинина // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2007. – № 2. – С.244–247.
8. Крист К, История времен римских императоров от Августа до Константина. – Т. 2. / Карл Крист. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. – 512 с.
9. Лубчинський А. Синкретичний характер Київського християнства / Анатолій Лубчинський // Християнство в історичній долі України (до 1025-річчя Хрещення України-Русі: Тези доповідей науково-практичної конференції. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний ун-т ім. І. Огієнка, 2013. – С. 20–23.
10. Політична думка Макіавелі: сутність та основні прояви. – Освіта.УА. – Електронний ресурс. – Режим доступу: [osvita.ua/vnz/reports/sociology/126...](http://osvita.ua/vnz/reports/sociology/126...) копия.
11. Політологія: Академічний курс: Підручник / Л. М. Герасіна, В. С. Журавський, М. І. Панов та ін.; М-тво освіти і науки України. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К.: ВД «Ін Юре», 2006. – 519 с.
12. Тантлевский И. История Израиля и Иудеи до разрушения первого Храма / Игорь Тантлевский. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 402 с.
13. Чікарькова М. Ю. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури : монографія / Марія Юрїївна Чікарькова. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 312 с.
14. Юсим М. А. Этика Макиавелли / Марк Аркадьевич Юсим. – М.: Наука, 1990. – 164 с.
15. Huber L. R. Like a Braide Adorned. Reading Metaphor in John`s Apocalypse / Lynn R. Huber. – N. Y. – London : T & Clark international, 2007. – 220 p.
16. Taylor E. L. H., M.A. The Christian Philosophy Of Law, Politics And The State / E. L. Hebden Taylor. – New Jersey: The Craig Press, 1969. – 653 p.





## БІБЛІЙНА ЕСТЕТИКА ЯК НАУКОВА ПРОБЛЕМА

Поняття естетичного входить у новітню європейську свідомість доволі пізно: основоположна праця Баумгартена «Естетика» з'являється у 1750 році. Тим не менш, в архаїчній основі світогляду «арійського», чи, краще сказати, індоєвропейського світу закорінене розвинене уявлення про прекрасне, і воно явно затіняло поняття етичного (релятивність язичницької моралі – річ загальновідома). У Ведах, наприклад, є поняття *Гандгарваеда*, яке охоплює художню творчість (музичну) та *естетику*; вчення про *Бгакті-Канда*, присвячене *естетичній самореалізації* особистості; водночас Веди започаткувала людина – легендарний поет Вальмікі. Подібна картина спостерігається і в Авесті: тут Заратуштра недвозначно іменується поетом (Ясна, 50, 6); характерно, що у своєму прагненні бачити виключно «красивий» світ, зороастрійці люто нищили *храфстра* – тварин, що вважалися огидним творінням Ангро-Манью: жаб, скорпіонів, хижаків тощо. Навіть скандинавські воїни-язичники раннього Середньовіччя мали скальдів, що оповідали не лише про людей-героїв, а й про власних смертних богів та (згадаймо «Молодшу Едду» з її міфом про асів і ванів). Не кажу вже про стародавніх греків, у яких у принципі не було Святого Письма як такого: як ущипливо зауважив один благочестивий давньогрецький філософ, багато небилець про богів наскладали Гомер з Гесіодом...

Отож, Баумгартен, спираючись на давньогрецьке поняття *αἰσθητικος*, лише легітимізує ті піднесені в Ренесансі й Просвітництві дохристиянські культуротворчі імпульси, які було фундаментально пригнічено середньовічним європейським християнством, що базувалося на Біблії. Утім,

звичайно, за межі греко-римського світу просвітницька думка не сягала: скажімо, міркування Гегеля про естетику Авести є не стільки реконструкцією уявлень давньоіранських народів про прекрасне, скільки відбиттям суто європейського уявлення про нього. Тим більш дивовижно, що саме в цю пору, в атмосфері європоцентризму, визначеного колоніальною експансією Європи та виплеканого класицизмом пієтету до греко-римської античності, висунув несподіване завдання вивчення гебрайської поезії Гердер. На відміну від багатьох adeptів Просвітництва, він бачив, що європейська культура склалася не тільки на ґрунті античної спадщини, але й на основі Біблії. Може, навіть більшою мірою. В епоху Середньовіччя вона була Великим Інтертекстом культури, а сьогодні, після досліджень Ле Гоффа, Гейзінґи та їм подібним, заперечувати значення цього етапу культури легковажно: пригаймо, що французький філософ О. Бульнуа стверджує: саме Середньовіччя поставило ті основні питання, які епоха Модерну і Постмодерну лише варіює і перетасовує [3]; дуже симптоматично, скажімо, те, як «постмодерн грає з феноменом безуму, який було сформовано передусім середньовічною культурою» [4, с. 74].

Завдання, поставлене Гердером, досі не виконане до кінця, і не тільки тому, що призабута гебрайська мова. Справа і не в «літературознавчому» завданні – аналізувати майстерність словесно-художніх або сюжетних вирішень. Справа у з'ясуванні специфіки тієї неповторної духовно-естетичної системи, яку являє собою Біблія, в реконструкції її картини світу, яка сприймається сьогodнішнім читачем з деякими труднощами. Відповідно виникає і питання: а що, власне, в біблійному світі вважалося прекрасним, що – потворним, що – жахливим? Це ніяк не можна трактувати у відриві від морально-етичних цінностей, піднесених у Біблії.

Що, скажімо, такого вже особливо «красивого» у колосальних ритуальних жертвоприношеннях тварин в Єрусалимському Храмі, коли його священики часом ходили по коліно в крові? Але якщо згадати, що «добіблійна» людина, яка приносить у жертву ідолові власне дитя, нескінченно

далека від ізраїльтянина, який заміняє людську жертву спокутним умертвінням тварини, – аби грішник бачив: це ж бо він повинен би отак страждати, і – тим більше – від християнина, що вшановує вже лише Безкровну Жертву, то ситуація зрозуміла і без детального філологічного аналізу гебрійською текстом. А хіба історія жертвопринесення Авраама, що знаменує принципову відмову від дитячих жертвопринесень, характерних для всього язичницького Стародавнього світу<sup>33</sup>, повинна бути засвоєна неодмінно з урахуванням мовних тонкощів оригіналу?

Тому ми обираємо тут аспект філософсько-естетичний, який для релігієзнавця повинен бути особливо важливим: адже саме тут конденсується «дух» даної релігії, начебто звільнений від «букви». Це питання не часто ставиться нашими дослідниками, навіть літературознавцями, які воліли б бачити у Біблії просто пам'ятку культури. Власне, й Гердер говорив не про естетичний момент біблійного тексту як такий; його вираз «гебрійська поезія» є лише парафраз слова «Біблія»: він мав на увазі «Біблію як літературу», прагнучи тоді трактувати пам'ятку виключно з просвітницького погляду (згодом філософ, проте, повернеться до ідеї богонатхненності цього тексту).

Якщо ж ми уважніше приглянемося до ситуації, то виявляється, що феномен Біблії об'єктивно виявляється не занадто «прив'язаним» до власне єврейського ґрунту – інакше б ця книга не була всі рекорди за накладками видань на різних мовах у світовому масштабі. Не випадково створення християнської церкви, що ознаменувало вихід біблійного монотеїзму в ойкумену, зв'язується з духом П'ятидесятниці, глоссоалалією – говорінням багатьма мовами. Основоположники старозавітної та новозавітної Церков

---

<sup>33</sup> Як пише сучасна українська дослідниця: «...по-перше, Ісаак, за Біблією, дійсно – власність Бога, а не Авраама, скільки б той не любив жаданого сина, і Бог вільний дати його Авраамові й забрати <...> По-друге, Авраам мусив пережити душевні торттури, які переживали навколишні батьки-ханааняни, аби перейти від пасивного послуху своєму Божеству, ще не вповні зрозумілому, до радості осягнення істини, що така жертва і такі муки цьому Богові не потрібні, й починається нова ера, в якій немає місця відчаю й сліпому страху. Жертва дитини однозначно забороняється (Лев, 1:1 – 2; Іс. 57:5); хто віддає дитину Молохові – проклятий» [7, с. 220–221].

якраз всіляко прагнули «очистити» ізраїльтян/юдеїв від реліктів їхньої власної прасемітської язичницької минувшини.

Цей феномен реалізувався в формі, яка не мала аналогів у стародавніх культурах: у формі Сакральної Книги, Богом даного Писання. Так, Єгипет, Вавилон, вже згадувані нами Індія та Іран, Китай, що мали власні сакральні тексти, створили в області культури протягом тисячоліть незрівнянно більше, ніж одна книга. А Біблія – це саме одна велика книга. Але давньоєврейський внесок у світову культуру опинився в якомусь сенсі більш міцним і життєздатним, ніж досягнення, скажімо, потужних цивілізацій Месопотамії або Єгипту. Функціонування цієї книги від початку не супроводжувалося потужними резонаторами типу архітектури, живопису і скульптури, світської поезії та ін., як це спостерігається в інших стародавніх суспільствах. Навпаки, слово тут сприймалося у всій його чистоті й простоті, і заборона Декалогу створювати зображення був покликаний охороняти непорушний авторитет слова.

У Біблії присутній категорична заборона на зображення фігур людей або тварин: «Не робитимеш собі ніякого тісаного кумира, ані подоби того, що вгорі, на небі, ні того, що внизу на землі, ні того, що під землею в водах» (Вих. 20:4). Адже повторення форм навколишнього світу в мистецтві – той самий мімезис, який засуджував Платон і звеличував Аристотель, – є немовби змагання з Творцем, гріх. Особливо неприйнятні зображення як об'єкт релігійного поклоніння, бо Бог не явив людям свого обличчя, і тому ідея зображення Божества категорично відкинута, табуйована. Саме перетворення рукотворного зображення на ідол, на об'єкт безглузлого поклоніння, обурювало авторів Біблії.

Сказане не означає, втім, ніби стародавні ізраїльтяни зовсім не поважали мистецтво як таке, що творці Біблії виступають в історії як якийсь «народ-сектант», чужий почуттю краси взагалі й що в давньоєврейській духовній системі етика абсолютно превалює. Правда, рівень мистецтва в ізраїльському світі і справді був відносно невисокий. Наприклад,

«ізраїльтяни не були так вправні в ювелірній справі, як інші з їх сусідів, особливо єгиптяни» [2, с. 172]. Утім, євреї не були абсолютно чужі «міметічному» почуттю: табу на зображення існувало лише в певні періоди розвитку єврейської культури, і поняття прекрасного в житті збагачувалося переживанням прекрасного в мистецтві. Так, в годину виходу з Єгипту Мойсей, згідно Біблії, переконався в необхідності введення художньо оформленого культу Ягве (історія спорудження золотого тельця, що копіює єгипетський культ Апіса, і розтрощення цього релікту язичництва). З народу обирається Бецал'їл, син Урії, і Оголіяв, син Ахісамаха, – вправні майстри-художники, («осмислітелі художні»), яким доручено створити ковчег Завіту, шкіну і священні облачення для богослужіння. Більш того, Мойсей прямо наказує прикрасити ковчег Завіту, в якому містилися скрижалі з Декалогом, зображеннями небожителів-херувимів. Ці ж зображення повторяться в майбутньому Соломоновому Храмі у вражаючому, гігантському масштабі, хоча об'єктом поклоніння точно так само не будуть. Біблійний Мойсей повелить створити і «цілюще» зображення Мідного Змія під час нападу на ізраїльтян в пустелі отруйних гадів; ця скульптура довго стояла як реліквія в Єрусалимському Храмі, але коли вона перетворилася на об'єкт забобонного поклоніння, пророк Єремія знищив його. Заборона на зображення була у першу чергу заборонаю ідолотворення, але не запереченням корисності мистецтва як такого: крізь зображення проглядав інший світ, Царство Небесне.

Згаданий в Біблії і Ювал, винахідник музичних інструментів. Музика взагалі стане найважливішою частиною ізраїльського життя. Майбутній цар Давид узятий до двору першого ізраїльського царя Саула ще хлопчиком, з пастухів. Він чудово грає на псалтирі (рід арфи), і його пісня пом'якшує серце Саула, коли той впадає в люті. Пізніше, сам ставши царем, Давид закладе основи ізраїльського богослужіння, в якому одну з центральних ролей будуть грати музика і спів. А написані Давидом кілька десятків молитов-псалмів стануть основою майбутньої книги Псалмів, одного з

опорних пунктів юдейсько-християнської культури. Взагалі саме традиції храмового єрусалимського співи ляжуть в основу європейської класичної музики (починаючи з Середньовіччя, і його літургійного співу).

Домінування вербального способу комунікації та перевага слова і музики перед пластичними мистецтвами свідчать про преклоніння перед «духом», а не «образом». Адже поруч зі словом або музикою всяке образотворче мистецтво виглядає досить грубим і «тяжким». Ось чому єврейство не могло сприйняти елліністичної цивілізації, розцінюючи її естетично-художні устремління як непрощену помилку, зниження духовного польоту. Незважаючи на наявність образотворчого мистецтва, єврейська культура майже цілком будується на Біблії, її дух визначає й характер музичної творчості. Звідси і «розріджена» в порівнянні з культурами інших народів давнини атмосфера – атмосфера слова, духовності. Образи, що створюються в нашій уяві при читанні літературного тексту, пов'язані з письменницьким баченням світу суб'єктивно, вільно і трепетно. Коли між автором і письменником постає художник-ілюстратор, нав'язує читачеві своє особисте бачення, це часто означає спотворення зв'язку між літературним твором та його реципієнтом, яким би художник не був талановитим. Грубий диктат зображальності в цьому казусі особливо очевидний. Нехай і не безглузда приказка, що краще один раз побачити, ніж сто разів почути – в цьому випадку вона не дієва.

У стародавніх суспільствах, в першу чергу – античному, панував пластично-образотворчий первінь; навіть сама література набувала тут характер «живопису словом». Тут епічний текст, щедро наповнений образотворчими деталями, являв собою олюднений, збагненний простір і принципово відрізнявся від біблійного оповідання. Останнє нагадує скоріше полотно Рембрандта, на якому персонажі немовби вихоплені з темряви: адже в Біблії людина узята виключно у моменти богоспілкування [1, с. 32]. Своєрідність біблійного літературного письма полягає в «розрідженні»

відчутної для тілесних рецепторів реальності, у створенні відчуття скороминучості тілесного; до розрахунку береться інший вимір – вічність.

Звичайно, елементи художнього слова, образотворчості наявні і в тексті Біблії, але ніколи не набувають самодостатнього характеру. Так, колись відомий радянський атеїст І. А. Кривелев, подолавши загальну для його кола спокусу оголосити Біблію збором вигадок, виділяє якусь «загальну нитку» пам'ятника (богословсько-учительного) – і дуже нечисленні явища, які цією ниткою не зв'язуються [5]; це якраз чисто «поетичні» тексти: книги Рут, Естер, Пісня над піснями, Іова і «новела про Самсона». Дана ситуація давно вивчена і описана, і немає потреби робити це заново.

Наведемо лише деякі приклади, що показують з усією очевидністю, що давньоєврейську письменник зовсім не обділений був образотворчим талантом. Ось характеристика Веніаміна, одного з братів Йосипа, в Бутті: «Веніамін – вовк хижий: вранці він здобич пожирає, а ввечері награбоване ділить» (Бт. 49:27). Або – загроза покарання тим, хто не хоче слухати піклування Закону: «А тим, хто з вас зостанеться, на серце їм наведу страх в країнах їхніх ворогів; так що гнатиме їх шелестіння листя. Як затремтить від вітру, і втікатимуть, як утікають від меча, і падатимуть, хоч ніхто не гнатиметься за ними» (Лев. 26: 36). Красномовне також зображення людської «спраги Бога» у Псалтирі: «Як лань прагне до водних потоків, так прагне душа моя до Тебе, Боже! ... Сльози мої стали для мене хлібом удень і вночі, коли день-у-день мені говорять: «Де Бог твій?» (Пс. 42 [41]: 2, 4). Високохудожній опис краси коханої у Пісні над піснями: «Яка ж бо ти прекрасна, моя люба! Яка ж бо ти прекрасна! Очі твої –голубки, за твоїм покривалом. Твоє волосся, мов козяче стадо, що сходить з Гілеад-гір... Двоє грудей твоїх, як двоє оленяток, близняток олениці, які серед лілей пасуться» (Піс. п. 4:1, 5).

Багато що тут визначалося традиціями усної народної поезії. Та головна особливість біблійного слова, мабуть, полягає в тому, що тут образотворче начало від початку мислиться як щось підлегле задачі



осмислення Божества і його проявів. Таке підпорядкування «наївного» поетично-образотворчого пориву літературно-філософській рефлексії свідчить про значну духовну досвідченість біблійних авторів, про незвичайну для стародавнього світу духовну дисципліну. Якщо язичницькі літератури надихалися безпосереднім переживанням дійсності, то біблійні книги говорять про активну участь у творчому акті розсудливо-інтелектуального первня.

З цією установкою на «серйозність», яка визначає утилітарність і дидактичність, пов'язана й така характерна риса функціонування Біблії, як канонічність тексту. Слово «канон» означає «правило», «зразок». Досягнення думки біблійних авторів, самими ними пережиті як одкровення згори, отождеш рецепієнтами цього тексту не можуть сприйматися інакше як тексти сакральні, обов'язкові для збереження, як такі, що не підлягають спотворенню. Звідси прагнення до канонізації Біблії, що відповідає моральному почуттю ізраїльського суспільства і його концепції Слова як Істини.

Біблія будувалася на фольклорних і літературних традиціях – як власне ізраїльтян, так і сусідніх народів – єгиптян, вавилонян, іранців. Але якраз діалогічність Біблії по відношенню до «чужої мудрості», її внутрішня полемічність в освоєнні язичницького спадщини та досвіду власного народу вимагали канонізації тексту, який у протилежному випадку перетворився б на щось родинне сьогоднішнього постмодернізму, що впадає у безплідну гру з «чужим словом».

Біблія не відразу склалася як канон. Нагадуємо, що вона писалася тисячу років, і впродовж цього періоду бувало всяке. Бували періоди, коли Писання в Ізраїлі нехтувалося, а ідолопоклонство процвітало в самому Єрусалимському Храмі. Траплялося й таке, що текст Біблії бував зовсім забутий; благочестивий цар, що знайшов його серед храмової мізерії, відправляв жерців читати Писання людям на площах міст і сіл, а люди знущалися над читцями. Була епоха насильницької еллінізації, що мала в

самій Юдеї чимало прихильників. Особливо нищівним було для Біблії вавилонський полон юдеїв: в чужій землі віра їх переслідувалася, виникли псевдобіблійні апокрифи з сильною домішкою язичницького окультизму (Книга Єноха тощо). Але якраз вавилонський полон і сприяв остаточному складанню канону. На хвилі національного відродження Ездра в V в. до н. е. зібрав усе, що вдалося зберегти в умовах полону, з біблійних книг, і створив канон Старого Завіту, внісши, мабуть, в цей корпус текстів значний особистий літературний внесок.

До канону віднесені були книги, що вважалися богонатхненними. Одним з критеріїв богонатхненності виступив чисто формальний момент: були відібрані книги, написані виключно гебрайською мовою. Саме на цій підставі, як вже згадувалося, єврейська (а за нею й протестантська) традиція визнали апокрифами книги, що на той час були відомі лише на грецькій мові (у складі Септуагінти).

Іншим моментом виступає якраз «спірність» вільного художнього трактування теми. Показова ситуація, що склалася навколо Пісні над піснями, книги про любов царя Соломона до пастушки Суламіти. Книга ця сповнена глибокої людяності, не позбавлена навіть чисто еротичних елементів. Але лише за умови їх теологічного прочитання книга отримала право на місце в каноні (Суламіта як символ народу Ізраїлевого, «наречений» – як символ Бога; у християн – це Церква і Бог, за тлумаченням Григорія Нісського). Вельми характерний момент: саме художній текст Старого Завіту викликав найбільші сумніви. Теологічний зміст вноситься, як це може здатися, насильно, штучно. Але це лише перше враження.

Цілком художня, побудована на фантастиці Книга Єноха не увійшла в канон саме через «надлишок художності», поетико-міфологічну інтерпретацію матеріалу Книги Буття. А Пісня пісень, при всій її поетичності, пов'язана тематично й ідейно з основним змістом циклу книг про Соломона. Цар-мудрець, цар-життєлюб в Екклесіасті, в Приповістях і в книзі Премудрості Соломонової, написаних в епоху цього великого царя

храмовими книжниками, мудрецьями-хакамами, присутній в цих творіннях немовби імпліцитно, його «жива натура» лише декларується. Утворилася своєрідна лакуна – у Біблії не було того Соломона, який пережив те сп'яніння життям, яке передує мудрості. І ось написана через чотириста років після Соломона високохудожня Пісня пісень реконструює образ царя, як би ще й не мудреця, а молодого життєлюбця. Саме таким, яким він зберігся в народній пам'яті. Художнє слово доповнює слово «Соломонової мудрості», дає відчутти живу особистість автора, яким його надовго запам'ятав народ.

Тим не менш, драма в тому вигляді, як вона склалася у стародавніх греків (тут вона еволюціонувала від містеріальності до мімезису), в Ізраїлі виявилася неможлива. Середовище, що створило Біблію, сконцентрувало свою потребу в видовищі виключно у формі храмової літургії. Мало того, саме тут визначається майбутній розрив між елліністичною культурою, в якій театральне начало начебто перемістилося у сферу життя, і християнською концепцією, яка вивіщує літургійне дійство і, навпаки, засуджує всяке лицедійство.

А. Ф. Лосєв не дарма характеризував канон як «кількісно-структурну модель художнього твору такого стилю, який, будучи певним соціально-історичним показником, інтерпретується як принцип конструювання певної множини творів» [6, с. 15]. Іншими словами, канон біблійний і канон художній співвідносяться наступним чином: перший – це структура, здатна плодоносити, в тому числі поширюватися в світ художньо-естетичних рішень, хоча спочатку вона являє собою сакральний стереотип.

Чи є такий канон «спотворенням» живої реальності? Ось красномовна ситуація. Новий Завіт був відповіддю на проблему, поставлену в Старому; завершенням метасюжету втрати людиною раю і вказівкою шляхів повернення до нього. Художньо-літературні завдання грали тут другорядну роль – канон містить установку «на правду», а не на вигадку. У гностичних апокрифах абсолютно вивітрився палестинський ґрунт, зникло важливе для справжніх новозавітних персонажів тлумачення Писання (адже Старий Завіт

гностики оголосили обманом), зате пишно розцвіли чужі єврейській традиції суто філософські спекуляції і відверте фантазування в душі елліністичного міфологізму. Тому Новий Завіт легко «вписати» в канон, а ось творіння гностиків – ніяк. Якраз поява гностичних текстів й стимулювала складання новозавітного канону, в силу повної духовної і стилістичної чужорідності їх біблійному світовідчуттю.

Не «радість життя», притаманна античним художникам, надихала творчість народу Біблії, а, навпаки, почуття тимчасовості, нетривкості цього життя, відчуття постійної присутності в ньому Всевидючого Ока, неминучість переходу до вічності. Це був неповторний естетичний космос, теоцентричний космос, що обертається навколо Яхве, Дім якого, єдиний, як і сам Бог, знаходився в Єрусалимі. Це була с п і р і т у а л і з о в а н а естетика, в якій тілесна краса і чуттєвий блиск речей сприймалися як швидкоплинний і мінливий відблиск Божественного.

Це може нагадати естетику платонізму. Але грец. αἰσθητικός означає «сприйманий чуттєво», і тому справи тимчасових років, скороминущий «чуттєвий блиск речей» ніяк не могли бути предметом захоплення авторів книги, що послідовно проводить ідею перебування Бога поза матеріальним світом. Захоплює біблійних авторів не краса матеріального, а Божий план створення космосу: так, Премудрість Господня прекрасніша від світил небесних, бо вона – упорядниця світу (אמון – ам'он). Це схоже з платонізмом, але Платона автори Біблії не знали, і церква адаптувала цього філософа не тому, що він – Платон, а тому, що його ідеї йшли начебто назустріч ідеям, які виникли в іншій ділянці Середземномор'я. Крім того, платонізм все ж виходив з погляду на Космос як на прекрасну застиглу гармонію матеріальних об'єктів, а в Біблії прекрасний лише рух вдячного світу до Бога (אלהים – ола'ім).

Ця естетика перелилася, разом з основами віровчення, і в духовні системи християнства та ісламу, в яких уявлення про прекрасне посідає дуже значне місце. Християнська естетика гранично спірітуалізована у вченні

патристів про Божественний прообраз краси, про ікону як відблиск Граду Небесного т. п. Ісламське ж розуміння прекрасного не менш натхненне («Аллах красивий, і він любить красу», – стверджує Коран), але воно в значно більшому ступені будується на конкретно-чуттєвому образі. У райських садах тут – холодна вода, фрукти, кришталеві та срібні кубки; праведники прикрашені перлами і браслетами з золота, одягнені в шовк (див., напр.: Хадж, 23).

Однак, звичайно, всі ці питання вимагають спеціального, більш розгорнутого дослідження.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Ауэрбах Э. Мимезис: изображение действительности в западноевропейской литературе / Эрих Ауэрбах ; [пер. с нем. А. Михайлова]. – М. : Прогресс, 1976. – 556 с.
2. Библиейская энциклопедия. – Oxford: Российское библиейское общество, 1996. – 352 с.
3. Бульнуа О. Що нового? Середньовіччя / Олів'є Бульнуа // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 114–136.
4. Голозубов О. Теологія сміху як феномен західної культури / Олександр Голозубов // Філософська думка. – 2012. – № 6. – С. 66–81.
5. Кривелев И. А. Книга о Библии / Иосиф Аронович Кривелев. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1958. – 360 с.
6. Лосев А. Ф. О понятии художественного канона / Алексей Федорович Лосев // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. – М. : Наука, 1973. – С. 6–15.
7. Чікарькова М. Біблійний антропоцентризм та його роль у становленні європейської культури / Марія Юріївна Чікарькова. – К. : Видавничий дім Д. Бураго, 2010. – 312 с.





## ЛЮДСЬКЕ КОХАННЯ І ПРОБЛЕМА СВОБОДИ В БІБЛІЙНІЙ ПАРАДИГМІ

Середьостатистична людина, мабуть, ніде не відчувається більш вільною, ніж у сфері земного кохання. Релігійні заповіді та приписи, державні закони, вимоги звичаїв та суспільної думки, навіть примхи батьків можна відчувати як тягар, але у коханні примусу немає, навіть на елементарному, сексуальному рівні його важко стерпіти.

Утім, що вкладати у слово кохання? В язичницько-матеріалістичній свідомості – це всевладний Ерос, фізичне тяжіння плоті до плоті. Ця магія раптового взаємного тяжіння оспівана поетами як щось загадкове та владне.

«Я тебе обожаю!» – говорять інколи одне одному закохані, наслідуючи куртуазний лексикон післяренесансної епохи Модерну, коли людина сама себе оголосила божеством і почала сама собі вклонятися. Це часом доходить до справжнього ідолотворення. Відомо, що нещасна дочка славетного поета В. Гюго закохалася у відвертого негідника і роками віддано служила усім його примхам, навіть водила до нього повій. Медики визначають сліпу закоханість без відповіді як тяжку психічну хворобу. Кохання й справді є добровільною втратою свободи, але саме тому воно вимагає не «обожнення», а максимальної мобілізації сил душі та постійної боротьби з усім, що йому загрожує.

Християнство обожнення людини не визнає; християнин поклоняється не Природі, але самій лише Божій Особистості та її Промислу. Але християнинові не може бути байдужим той досить довгий та діалектично складний шлях розуміння Іншого і, водночас, самопізнання, або навпаки – шлях повної втрати власної волі та

перетворення на іграшку в руках черстовосердного маніпулятора, який являє собою історія будь-якого людського кохання.

Християнство саме себе атестує як шлях вивільнення: «Коли ви перебуватимете в моїм слові, ви дійсно будете учнями моїми і спізнаєте правду, і правда визволить вас» (Ін. 8:31-32); правда ж полягає в тому, щоб служити Творцеві, а не Його Творінню – матеріальному світові та його силам, бо це й є гріх ідолотворення: «Кожен, хто гріх чинить – гріха невольник! <...> Тож коли Син вас визволить, то справді станете вільні» (Ін. 34-36). Тобто, людина робиться вільною шляхом причетності виключно до Божества, до Його безмежної свободи. М. Бердяев стверджував у своїй книзі «Філософія свободи», що свобода християнину безмірно дорога як пафос його віри – тому що Христос і є свобода [1].

Апостол Павло ділить людей на тілесних, душевних і духовних (1 Кор. 15: 46). Й очевидно, що людське кохання найбільш глибоко струшує людей, які живуть переважно тілом та душею. Духовності, тобто богоспілкуванню, це в принципі не шкодить. Яков так любить Рахіль, що працює на її батька 14 років, аби той віддав дівчину за нього заміж. У Біблії поезія високої закоханості має свій неперевершений вираз у «Пісні пісень», й кохання сприймається тут найперше як спалах жагучої тілесної пристрасті й відповідна мобілізація усіх душевних сил: «Яка ж бо ти прекрасна, моя люба! Яка ж бо ти прекрасна! Очі твої – голубки, за твоїм покривалом. Твоє волосся, мов козяче стадо, що сходить з Гілеад-гір. Зуби твої, мов стриженних овець отара, що з купелі виходять. Кожний з них має свою пару, ані одному її не бракує. Немов кармазинова стьожка, твої губи й твоя бесіда мила. Немов розрізане надвоє яблуко гранатове – твої скроні, за твоїм покривалом <...> Двоє грудей твоїх, як двоє оленят, близнят оленіці, які серед лілей пасуться» (Пісн. 4. 1-5). Цей пафос має виразне фольклорне забарвлення: адже за своєю структурою Пісня пісень – це весільні хори з боку нареченої і нареченого, перехресний спів-величання, кажучи українською мовою, – Князя та Княгині, центральних персонажів весільного дійства.

Тільки що тут вони іменуються Соломоном та Суламітою (тобто, тією, що належить Соломонові). Чуттєве палання цього твору настільки потужне, що до жрецького кодексу Пісня пісень увійшла з певним затрудненням: книжники часів Ездри визнали її за сакральний текст лише за умови, що вона буде трактуватися як алегорія віносин Бога та народу Ізраїлю (*народ* в гебрайській мові – жіночого роду). Ситуація повторилася в християнські часи: Григорій Ніський запропонував вважати цей текст алегорією відносин Христа та його Церкви. Теологічні спекуляції такого роду припустимі, оскільки любов Бога до людини й людини до Бога будується, в принципі, за тим само алгоритмом, що й кохання між чоловіком та жінкою, але в даному казусі під благочестивим нашаруванням вже третє тисячоліття усе ще на повну силу палає вогонь пристрасті людей, які вже давно зотліли у своїх могилах.

Звичайно, не можна й перебільшувати ролі цього елемента, як це робив, скажімо, російський філософ та письменник В. Розанов, що дорікав християнству за ігнорування сфери сексу, плодоріддя й сім'ї як буцімто найбільш характерної для стародавніх ізраїльтян. Адже в коханні, поруч з чисто сексуальним тяжінням і паланням пристрастей, є духовна складова, не менш владна, ніж фізичний Ерос. Вже в язичницькому світі було відоме розмежування Любові Небесної та Любові Земної, вперше зроблене на рівні філософствування Платоном («чорні» й «білі» коні душі). Здавна відомо, що суто сексуальне тяжіння – не дуже міцна підстава для тривалого й потужного союзу; при абсолютизації сексуального первня кордон між шлюбним життям та розпустою стає досить еластичним, і це губить шлюб – саме це й мав на увазі Христос, коли зауважував, що розлучення є перелюбством. Утім, і до нього єврейські мудреці застерігали щодо легковажного ставлення до шлюбу: у I ст. до н. е. обидві провідні рабиністичні школи – Шаммая та Гіллеля – сходилися в тому, що сім'я – установа сакральна, і слід її усіляко оберігати. Але врешті-решт в юдаїзмі розлучення стало звичайною, повсякденною річчю: досить оформити справу юридично, дати жінці, яку



залишаєш, תּוֹרַת הַפֶּסַח – книгу розлучення. Це перейшло й до ісламу, де, загалом, теж проголошується висока повага до інституту шлюбу. У Корані підкреслюється, що чоловік, маючи право на чотири законних дружини, не мусить забувати й про те, що в цій ситуації важко бути справедливим. Водночас кохання чоловіка до жінки – це в першу чергу річ фізична, плотська, і навіть у раю праведник буде насолоджуватися невинністю гурій, чиє дівоцтво чудесно поновлюватиметься щоранку. А з земною жінкою розлучитися – просто: доволі їй тричі про це оголосити.

Дійсно, саме християнство дуже багато зробило для спіритуалізації й ушляхетнення почуття кохання. Настільки багато, що інколи найбільш суттєвою ознакою цієї релігії вважають чернецтво [6, с. 8]. Це підкріплюється авторитетом св. Передання: деякі Отці Церкви трактували плотські стосунки в шлюбі в дусі суворої, ригористичної аскези, виключно як шлях до народження нових християн (Августин. Про шлюб та хтивість, р. IV). При такому підході розлучення видається ледь не зрадою Бога, і максима Христа про непорушність шлюбу абсолютизується. Утім, Христос таки залишає можливість розлучення – за умови подружньої зради: «А я кажу вам: Хто відпускає свою жінку – за винятком розпусти – і оженився з іншою, той чинить перелюб; і хто оженився з розведеною, чинить перелюб» (Мт. 19:9). Ситуація ця, по-перше, вимагає окремої уваги, а по-друге, і стимулює до подальших роздумів щодо того, чи не занадто ми буквалізуємо певні максими св. Письма.

Якщо дозвіл на розлучення пошлюблених широко практикують у нехристиянському суспільстві, то в інослав'ї справа подекуди дещо складніша. У протестантському християнстві розлучення не вітається, але визнається за можливе. З цього погляду положення ортодоксального (католицького та православного) християнства «розлучення неможливе, бо сімейна пара являє собою образ єдності Христа і Церкви», – сприймається багатьма людьми ледь не як бузувірство й людиноненависництво. Та насправді й тут спостерігається воля до компромісу: розлучення як виняток усе ж таки

дозволяється. Але Католицька Церква дає розлучення лише за умови визнання шлюбу недійсним, а ось в сучасному Православ'ї дозвіл на розлучення можна отримати від єпископа, під омофором якого здійснювалося таїнство шлюбу.

Проте ліберальна та лібералізована свідомість цим не вдовольняється: ну, мовляв, помилилася від початку одна (або й обидві) з сторін, то чому б не дати можливість виправити цю помилку? Подібне й ставлення до латинського цілібату: чому б оце священникові, який, може, замолоду переоцінив свої можливості, не надати права повернутися в звичайні рамки, як вчинив, наприклад, Лютер?

Від часів Реформації сумніви неухильно множаться. Той самий Лютер, дослідивши уважно текст Біблії, засвідчив, що ніде не знайшов прямої заборони багатоженства. Окрема і вкрай дратлива проблема – ставлення до нетрадиційного сексу, який фактично визнається за норму в язичницькому світі й активно реабілітується не лише в сучасному ліберальному суспільстві, а й, навіть, почасти, у ліберальному протестантському християнстві.

Це – давня проблема. Спіритуалізація забороненого кохання, яка спостерігалася вже у середньовічній культурі, – лицаря до заміжньої Прекрасної Дами або юнака Данте до неповнолітньої Беатриче – породила в майбутньому величезну психологічну напругу і заклопотаність проблемою адюльтеру. Досить пригадати «Анну Кареніну» Л. Толстого або «Смерть у Венеції» Т. Манна (в останньому казусі взагалі виступає жахлива колізія, пов'язана з неочікуваним, мов грім з ясного неба, коханням цілком морального чоловіка до неповнолітнього хлопчика). Зрозуміло, що ситуація кохання в християнському світі, при врахуванні зіпсованості й невгамовності людської природи, постійно ускладнюється й драматизується необхідністю координувати живе й палке почуття та примхливі виклики сексуального тяжіння з вимогами совісті.

І тут теологія зазвичай замовкає, аби не вийти за межі догматичних форматів. Зате активізується філософія, яка, за висловом В. Поруса, є

«простором свободи» [10]. Вже класична філософія не могла зневажити проблеми внутрішньої свободи – добровільного обрання добра, а не зла, навіть коли йдеться про кохання. Адже цей постійний особистий вибір «по совісті» стимулює не лише радість переможця, але й настрої тривоги та безсилля. Тим більше, що блюзнірські та неоязичницькі поривання епохи Модерну дали нову енергію «сексуальній революції», яка насправді почалася не в ХХ ст., а наприкінці ХVІІІ (рух лібертинів). Власне, й лібертини фактично лише повернулися до античної розбещеності, добре описаної в античній літературі й реабілітованої ще в культурі Ренесансу («Декамерон» і т. п.). Бадьорі заяви, що лунають вже більш як сотню років, – буцімто ми вперше переживаємо революційні зрушення в області інтимних стосунків, запроваджуємо емансипацію жінки та права сексуальних меншин тощо – ґрунтуються або на малоосвіченості тих, хто їх робить, або на таємному бажанні подати як неймовірний прогрес те, що давно відомо з практики старожитніх або екзокультурних суспільств – наприклад, індійського, де вільно співіснують «Камасутра» й аскетично-йогічні практики. Причому гасло прогресу, запозичене у Просвітництва, тут фактично не може бути застосоване, бо сучасне постмодерністське мислення, зосереджене на проблемі діалогізму і «комунікативного існування», виключає саму ідею прогресу. Зате воно схиляється до визнання «правди всякого» і прав будь-чийх. Цей плюралізм та мультикультуралізм, однак, не спроможний вповні замінити традиційні цінності, що їх піднесло християнство.

Любов – центральне поняття в Новому Завіті, хоча не в сенсі «людське кохання»: слово *αγάπη* означає безкорисливу любов до всякого як основну християнську чесноту; спільно це ті нероздільні між собою *amore Dei* та *amore proximi*, що їх Христос визначав як основу Закону (Мт. 22:37-40). І кохання людське для християнина – це, звичайно, не лише секс, а й водночас (а може й найперше) – *amore proximi*. Цікаво б провести тут паралель з іншою максимою Христа: хто хоче бути більшим у стосунках з кимось, хай стане йому слугою (Мт. 20, 26-27). Християнське звертання до інших *пан,*

*пані* і є реалізацією цієї максими. Отож і коханій людині слід вірно служити, розраховуючи, що й вона так само віддано служитиме тобі. Саме звідси йде уявлення про непорушність шлюбу як ідеальне втілення *αγάπη*. Це базується на почутті неповторної цінності особистості, якого немає ані в інших авраамічних релігіях, ані в світській думці.

Досить пригадати формулу такого відомого ренегата християнства, як К. Юнг: Христос репрезентує архетип Самості. Якщо вчитель Юнга, лікар-матеріаліст З. Фройд залишився, по суті, на примітивно-язичницькій позиції, трактуючи кохання виключно як секс, то в Юнга Христос з його вченням про любов є центром, що об'єднує свідоме і несвідоме в людині. Інший видатний наслідувач Фрейда, Е. Фром, який не покинув остаточно ані психоаналізу, ані марксистської методології, переніс центр дослідницької уваги на «психологію» та аксіологічні моменти. Філософська антропологія Фрома, як і екзистенціалізм, споріднені з філософією персоналізму: адже у Фрома людина стає «індивідом» у процесі свого вивільнення з початкової з'єднаності з природою і з колективом інших людей. Фром аналізує зміст і вияви людської деструктивності, ставить проблему добровільної втечі від свободи, показує, в чому помилився Фройд, і, що дуже для нас важливо, стверджує величезну роль біблійної концепції людини в процесі глибинного усвідомлення зв'язку релігії та свободи («Искусство любить», 1956). Співзвучна й наскрізна думка «персоналіста» Е. Мунье: людина існує, оскільки існує для іншого, і бути – означає любити [7]. Але виникає питання: чому вільна філософська думка дві з половиною тисячі років йшла до того, що саме ті дві з половиною тисячі років тому вже було сказано у Біблії та в теологічних коментарях до неї?

До того ж на наших пострадянських теренах усе ще панує дух гіперкритицизму щодо біблійної спадщини, і це призводить до зашкарублого повторення якихось окремих положень марксистської доктрини, яка чомусь усе ще залишається певним орієнтиром для значної кількості наших дослідників. Особливо ж це кидається в очі, коли йдеться про сучасних

вишівських філософів. Тут, наприклад, усе ще успішно захищаються дисертації, де наріжним каменем покладаються в першу чергу сексуально-гендерні аспекти людського кохання і, звичайно ж, успадкований від радянських часів пієтет до соціальності. Так, в авторефераті Л. П'ятилетової читаємо: «Прояв інтересу, а також підвищена увага до проблеми любові і підлоти в останній чверті двадцятого століття абсолютно не випадкові, більше того-закономірні й неминучі. Це обумовлено, насамперед, суспільними чинниками і обставинами, що склалися в даний період <...> Двадцяте століття – століття радикальних змін у різних областях людської діяльності. Не стала винятком і сфера сексуальності» [11, с. 1]. Так само непорушна тут інерція просвітницької віри у безупинний прогрес, схиляння перед «сучасністю»; релігійні ідеали беззастережно принижуються перед духом «віку цього»: «...уся справа у відповідності цих ідеалів вимогам сучасного світу. Ми вважаємо, що релігія не здатна відійти від стародавніх догм, які наданий момент часто не відповідають соціальній практиці, і вона за звичкою відстоює патріархальні ідеали та цінності» [14, с. 3-4]. Домінує суто гуманістичний погляд, згідно з яким фізична любов і комплекс пов'язаних з нею душевних переживань – це єдиний повномірний модус людських відносин, і що, мовляв, у перспективі Любов Земна має стати абсолютною цінністю, що формує інтенціональну діяльність людини [2]. Характерно також, що вчений, досліджуючи типи свободи, механізми втечі від неї та проблеми відчуження у філософії Фрома, ставить любов на останнє місце [3, с. 634], хоча якраз Фром мав би навчити думати інакше. Усі ці положення, запозичені з марксизму, менш за все придатні стати підґрунтям аналізу означеної проблеми, бо марксизм ігнорує внутрішнє життя людини, її індивідуальне самовизначення.

Буває й таке, що недавні марксистки, прийнявши ідею Бога, починають, за інерцією матеріалістичного мислення, необґрунтовано ототожнювати Бога-Творця і його творіння Природу. Мовляв, наприклад, за природним алгоритмом, чоловіча стать мусить єднатися з жіночою – і ані кроку вбік.

Проте в дикій натурі прикладів як мастурбації, так і «гаремів» чи гомосексуалізму, більш ніж доволі. Забувається, що Бог, за біблійним поглядом, перебуває не в матеріальному вимірі, а «поза природою», в інтелігібельній сфері Царства Небесного; відокремлена ж від нього Природа в цілому, як Творіння, за богословським поглядом, так само заражена сатанинським бунтом, як і психіка та тіло людини. Саме під впливом матеріалістичного світовідчуття фактично запанувало ототожнення понять «кохання» та «секс». До речі, вперше абсолютизація Природи (φύσις) як буцімто найбільш вірного джерела істини зустрічається у софістів, котрі водночас схильні були твердити, що у природі немає аніякого порядку і жодних законів.

Особливої уваги потребує питання: чи припустимий критерій «природності» в інтерпретації проблеми сексуальних меншин?

Адже при засудженні гомосексуалізму на перший план часто висувається саме його «неприродність». Дуже характерно, що й теологи в своїх оцінках даного явища, хоча й апелюють до Писання, пригадують законодавство Мойсея (Лев. 18:22), покарання Содому (Бут. 19:1-14)), цитують апостола Павла (Рим. 1:22-28, 1 Кор. 6:9), засуджують тих, хто не виконує волі Бога, котрий створив тварин «по парах» та розділив чоловіка й жінку, практично найперше виходять з емоції відрази до «протиприродного». Вихідний постулат цієї позиції цілком справедливий: матеріальний світ мусив би слідувати задуму Божому. Та усе ж таки це – бажана, а не реальна ситуація. Бо Природа, як відокремлене від Бога явище, зовсім не «добра мати»: хвороби, смерть, землетруси, повені тощо — це демонічні спроби розхитати й зруйнувати Божий задум. Розуміння Природи як всеосяжної норми – це рефлекс язичницької свідомості, наївне обожнення матеріального буття. Для такої свідомості Людина не має якогось особливого статусу, вона просто частина природи. Усі її почуття, пристрасті, вчинки – «природні». Моральний аспект тут фактично знімається: так, соціал-дарвіністи пропонували вчитися у Природи

жорстокому нищенню слабших. Довірливість до Природи неухильно веде до виправдання й навіть піднесення хижацтва, насильства, війни, класової боротьби, расизму і ще багато чого.

Саме на такій наївній ідеалізації матеріального світу як, буцімто, джерела етики, базується дискримінація гомосексуалістів і взагалі «статевих збочень». Навіть люди, які вважають себе «вільними» від релігії, вчені-матеріалісти або просто пересічні «вільнодумці», свідомо чи підсвідомо наділяють природу атрибутом Бога – досконалістю, і часто вимагають вважати всі «відхилення» від чіткої бінарної схеми «чоловіче / жіноче» чимось виключно ненормальним та хворобливим. Але ж навіть зіпсована дияволом натура (а перед нами найчастіше якраз не «розпуста», а отакий собі неочікуваний варіант «природного») має право на повагу, як мають її всякі інші люди з обмеженими можливостями. Якщо вже у тварині ми нині визнаємо Іншого, що має право жити так, як поклала йому його натура, то що вже казати про людину, яка до того ж може бути блискуче обдарованою, як, наприклад, той самий Леонардо да Вінчі.

Хоча Природу й створено за Божим задумом, її ні в якому разі не можна ототожнювати з самим Трансцендентним Богом, тобто – ототожнювати Творця і Творіння. Останнє, підбурюване духом зухвалої спротиву, постійно бунтує проти Творця; пазурі диявола занурені не лише в людську свідомість, а й у природу в найширшому розумінні цього слова, в тому числі й у сферу сексуального.

Для об'єктивного аналізу ситуації варто також врахувати точку зору негативно налаштованої до теології позитивної науки, яка не визнає нічого, окрім отієї матеріальної Природи. І одразу ж скажемо, що єдиної позиції у цих вчених просто немає.

По-перше, за даними науково-позитивних досліджень, статеве злягання двох особистостей, які належать до однієї статі, дуже поширене у тваринному світі: його практикують більш ніж півтори тисячі біологічних видів, що засвідчено численними описами та відеоматеріалами. А в історії

людського суспільства таке злягання часом мало доволі високий моральний статус — наприклад, в язичницьких спільнотах. На островах Полінезії існує звичай гомосексуальних стосунків між зрілими чоловіками та хлопчиками — так, мовляв, останні набираються мужності для майбутнього подружнього життя. Жерцями найвищого в ханаанському світі божества Ваала були юнаки, що віддавалися за гроші чоловікам, і це мислилося як сакральний акт. У стародавніх греків любов чоловіка до чоловіка взагалі сприймалася як щось буденне – за законодавством спартанського лідера Солон старші ефеби (воїни), яким ще не дозволялося заводити сім'ю, мали задовольняти статевий потяг з молодшими товаришами (Плутарх). А у Платона (не кажучи вже про когорту античних митців) таке кохання навіть осяяне поетичним ореолом, а гомосексуалісти називаються найкращими з хлопчиків та юнаків («Бенкет»), Можна вже й не наводити прикладів того, що сучасне ліберальне суспільство дуже ретельно обстоює права сексуальних меншин та бореться за легалізацію одноставних шлюбів.

При цьому багато хто зі вчених продовжує зводити явище до «поганого виховання», апелюючи до того, що «ген гомосексуальності» виявити так і не вдається. Але ситуація вкрай хитка, бо не бракує й досліджень, які доводять, що такий ген дійсно існує, ще й передається спадково – див., напр., праці італійського вченого А. К. Чіані (Падуанський університет). Якщо ж звернутися до статистики, то вражає очевидна упередженість опитувачів: розбіжність у питанні про те, якій кількості чоловіків притаманні гомосексуальні почуття й поведінка, неймовірно висока – від 1 до 20 % (мені зустрічалися й такі підрахунки, як 40 % і навіть 70%). Та навіть якщо вірні лише «помірковані» оцінки (починаючи з 4-5 %), то вже не можна трактувати ситуацію як звичайну «розпусність». І «точна» позитивна наука виявляється, по суті, відверто безпорадною навіть у підрахунку кількості гомосексуалістів, Тим не менш, в сучасному суспільстві поступово запановує погляд, згідно якому гомосексуальність – якраз цілком «природна» річ. У сфері світських наукових студій починає домінувати тенденція до реабілітації



гомосексуалізму [напр.: 5, 15 та ін.].

Якщо ж звернутися до осмислення проблеми в теологічній думці, то слід найперше зазначити, що гомосексуалізм надзвичайно різко засуджується у Православ'ї, зокрема найбільш у РПЦ – й це при тому, що в самій Росії нинішнього Патріарха вважають одним з негласних фундаторів сучасного гей-руху [13]. Тим не менш, в тій само Україні найбільш гостро виступають проти одностатевих сексуальних стосунків саме громади, які підлягають Московському патріархату.

Католицька думка донедавна була не менш радикальною: непоступливого Івана Павла II колись у Голландії гомосексуалісти намагалися бити своїми плакатами по голові. Та нинішній Папа Франциск, як відомо, уникає категоричності в цьому питанні. Понтифік вже заявляє навіть таке: «Якщо гомосексуаліст щиро шукає Бога, то хто я такий, щоб його судити?» [8]; сьогодні на ватиканському сайті носію тягаря гомосексуальності рекомендується звести одностатевий потяг до чисто духовної дружби, «десексуавізувати» його. Настанова добра, але, вочевидь, не дуже проста для реалізації.

Ліберальна ж протестантська теологія Заходу давно вже намагається врятувати ситуацію прочитанням Писання під нетрадиційним кутом зору. Так, згадане місце з книги Левит трактується як вирвана з контексту цитата, бо, мовляв, тут йдеться виключно про культ Молоха: «А з насіння свого не даси на жертву Молохові, і не зневажиш Імени Бога свого. Я Господь! А з чоловіком не будеш лежати як з жінкою, гидота воно!» (Лев. 18:21-22)<sup>1</sup>. Тобто, ситуація трактується лише як заборона брати участь у ритуалах вшанування Молоха; це йде від Філона Александрійського [див.: 16]. Інколи ж ця ситуація пояснюється як засудження будь-якої проституції взагалі [18]. «Содомський гріх» теж переакцентовано: центром зору тут постає вже не спроба гвалтування гостей Лота, а, так би мовити, порушення закону гостинності [17], тобто злочин проти свободи особистості та її доброї волі. Принагідно часто згадується жіночий персонаж на ім'я Содома з книги

Єзекіїля: «Ось оце була провина твоєї сестри Содоми: пиха, ситість їжі та преспокійний спокій були в неї та в її дочок, а руки вбогого та бідного вона не зміцняла. І запишались вони, і робили гидоти перед Моїм обличчям. І Я їх відкинув, як побачив оце» (Єз. 16: 49-50) – як бачимо, тут статеві збочення («гидоти») поставлені на останнє місце, й при цьому гомосексуалізм і зовсім окремо не виділяється. Британський теолог Д. Ш. Бейлі, один з піонерів у справі ревізії погляду на гомосексуальність, прийшов до висновку, що біблійні автори просто не уявляли собі, що це не просто вчинок, поведінка, а й внутрішня якість особистості [4]. Отож, суворий висновок Павла щодо осіб чоловічої статі, які «замінили природне єднання на протиприродне» (Рим. 1:27), мусить сприйматися виключно як засудження пересичених розпусників. Нерідко ця ситуація пом'якшується ще й розширеним трактуванням ужитого апостолом грецького слова *малакія* (1 Кор. 6:9, 1 Тим. 1:10), яке зазвичай перекладають як «кінеде» (пасивний гомосексуаліст); ліберальні ж теологи намагаються довести, що це лише означення слабкості характеру, податливості до спокуси перелюбства в цілому. Нарешті, англіканський теолог Н. Пітгенгер вже й прямо стверджує: «Гомосексуальні акти між людьми, які базуються на істинному союзі в любові, не є грішними і не мають розглядатися церквами як такі» [9]. Як результат, нині дедалі частіше під склепінням стародавніх храмів пресвітер-гомосексуаліст зі спокійною совістю освячує одностатевий шлюб.

Однак навіть зіпсована дияволом натура (а перед нами найчастіше якраз не «розпуста», а отакий собі неочікуваний варіант «природного») має право на повагу, як мають її всякі інші люди з обмеженими можливостями. Якщо вже у тварині ми нині визнаємо іншого, котрий має право жити так, як поклала йому його натура, то що вже казати про гомосексуальну людину, яка ж до того може бути блискуче обдарованою, як, наприклад, Леонардо да Вінчі. Моральний кодекс Біблії далекий від ригоризму, й наш «праведний гнів» на «збоченців» фактично входить у протиріччя з максимою Спасителя «Не судіть, щоб і вас не судили» (Мт. 7:1). Ми, на жаль, часто забуваємо, що

категоричний імператив Біблії не є примусовим, і ті ж само Заповіді Декалога дано людині на вільний вибір. Щоправда, саме тому «багато покликаних, та вибраних мало!» (Лк. 14:24).

И це тим більш прикро, що часом вбивцям, злодіям, клятвopорушникам, зрадникам та іншим злочинцям, які досягли певного соціального рангу, в тій або іншій Церкві віддаються всілякі почесні й вшанування без будь-якого натяку на покаєння з їхнього боку. Зашкарубим у своїх вадах п'яницям і наркоманам не відмовляється в шляху до спасіння, серед них широко розгортається місіонерський рух. А людям, які вражені дияволом набагато болісніше, фактично пропонується лише один варіант: полишити храм.

Та навіть заперечуючи претензії таких людей на визнання їхніх союзів за повноцінну сім'ю з можливістю виховання дітей, не освячуючи таких речей церковним таїнством, ми усе ж таки, мабуть, не мусимо зачиняти перед ними ані церковних, ані будь-яких інших дверей.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. Философия свободы / Николай Бердяев. – М. : АСТ, 2005. – 496 с.
2. Бреус Т. В. Любовь как вид бытия / Татьяна Владимировна Бреус. – Дисс... канд. философских наук. – Уфа: Башкирский государственный университет, 2002. – 198 с.
3. Гречкосей Р. Н. Понятие свободы в философии Э. Фрома и Ф. Ницше как проявление человеческой сущности / Р. Н. Гречкосей // Молодой ученый. – 2013. – № 10. – С. 634–640.
4. Интерпретации термина «Arsenokoitai» [«Malakoi» и «Arsenokoitai» в текстах апостола Павла]. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [queerspirituality.press.com](http://queerspirituality.press.com).
5. Кон И. С. Лики и маски однополой любви. Лунный свет на заре / Игорь Семенович Кон. – М. : АСТ, Олимп, 2003. – 574[2] с.
6. Лурье В. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте / В. Лурье. – СПб : Алетейя, 2000. – 250 с.
7. Мунье Э. Что такое персонализм? / Э. Мунье. – М. : Изд-во гуманит. лит., 1994. – 125 с.
8. Папа Франциск. – Один день, а два скандала. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [popefrancis.org.ua/?p=1027](http://popefrancis.org.ua/?p=1027).
9. Питтенгер Н. Нравственность гомосексуальных актов / Норман Питтенгер // Христианство и гомосексуальность. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [ic.academic.ru>dic.nsf/ruwiki/1777969](http://ic.academic.ru>dic.nsf/ruwiki/1777969).
10. Порус В. Н. Философия – пространство свободы / В. Н. Порус // Философия и культура. – 2011. – № 7. – С. 104–107.
11. Пятилетова Л. В. Любовь как смысл и оправдание человеческой жизни / Людмила Владимировна Пятилетова. – Дисс... кандидата филос. наук. – Екатеринбург : Уральский

государственный университет им. М. Горького, 1999. – 208 с.

12. Розанов В. В. Собрание сочинений. В темных религиозных лучах / Василий Васильевич Розанов. – Под общ. ред. А. Н. Николюкина. – М. : Республика, 1994. – 476 с.

13. Священник Глеб Якунин: так называемое гей-лобби в РПЦ – дело рук патриарха Кирилла / Глеб Якунин. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [srogau.org/ru/inform/worldnews/worldnews\\_684.html](http://srogau.org/ru/inform/worldnews/worldnews_684.html).

14. Соколова И. А. Женский статус в христианстве и исламе в преломлении феминистской философии религии / Ирина Александровна Соколова. – Автореф. дисс... кандидата филос. наук. – Владивосток: Владивостокский государственный ун-т экономики и сервиса, 2006. – 22 с.

15. Чикарькова М. Ю. «Люди місячного світла» в Біблії: заклик до знищення чи заклик до сумління? / Марія Юріївна Чикарькова // Наука. Релігія. Суспільство. – 2013.– № 4 (56) – С. 129–135,

16. Arsenokoites – What Is The Historical Meaning Of This Rare Greek Word? – Электронный ресурс. – Режим доступа: [www.gay.christian.com/Arsenokoites/html](http://www.gay.christian.com/Arsenokoites/html).

17. DeYong J. Homosexuality: Contemporary Claims Examined in Light of the Bible and Other Ancient Literature and Love / James B. DeYong. – S.l. Kregel Academic, 2000. – 383 p.

18. Free to be gay : A brief look in the Bible and homosexuality.– Universal Fellowship of Metropolitan Community Churches. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [at.http://www.ualberta.ca/bidwell/FMCC/](http://www.ualberta.ca/bidwell/FMCC/).





## ЮДА ІСКАРІОТ ЯК ТРАГЕДІЯ БОГОЗАЛИШЕНОСТІ

Широкий и надежный путь  
Ведет Иуду только к Богу,  
И нет возможности свернуть.

*Мария Тилло*

Ось уже дві тисячі років образ Юди Іскаріота залишається символом моральної ницості і зради. Проте вже з моменту становлення християнства та аж до наших днів не вщухають голоси, що виправдовують або «ліберально» оцінюють Юду і його зрадництво. На зорі нової ери виникла навіть секта каїнітів, котрі, як пише в своєму «Довіднику єресей, сект і розколів» С. В. Булгаков, називалися ще юдаїтами, тому що з повагою і пошаною ставилися до Юди. Але, загалом, почалося все з гностичного апокрифів «Єванголіє від Юди» (II ст. н. е.), в якому Юда трактується як найбільш наближений до Христа учень, і обґрунтовується ідея, нібито без передачі Юдою Спасителя в руки гонителів не було б і Хресної Жертви; отже, мовляв, Юда зіграв не менш, а, може бути, і більш важливу роль, ніж інші апостоли. Швидше за все, ця холодна розумова гра, властива грецьким філософам, породжена тим імпульсом спротиву, яку психологи визначають як «підлітковий негативізм», що виникає з прагнення незрілої істоти за будь-що-будь зрівнятися з дорослими; вимальовується тут і чисто дитяче прагнення до «справедливості» – себто, щоби «усім було порівну»; схоже, що подібний імпульс був джерелом хибної орігенової ідеї, ніби в кінці часів Бог простить самого диявола<sup>34</sup>. Але багато людей зберігають цю духовну незрілість

---

<sup>34</sup> Чи не він, цей імпульс, диктував «титанічній людині» епохи Модерну, що мислила себе вічно юною й потужною, дерзання перебудови створеного Богом світу?

протягом усього життя, отож прагнення до реабілітації Юди завжди, в усі часи, має затаєний, але дуже певний психологічний ґрунт. Дуже симптоматично, що знайдений кілька років тому обривок папірусу, який являє собою початковий текст (або один з ранніх списків?) згаданого вище гностичного єванголія, викликав шквал «сенсаційних» публікацій у мас-медіа. Багато журналістів зраділи: чи то, мовляв, знайдено, нарешті, «справжнє» єванголіє, то чи мають бути «серйозні корекції» погляду на раннє християнство, в якому нібито розвивалася якась альтернативна концепція. Втім, рівень ентузіазму визначався тут рівнем невігластва: «Єванголіє від Юди» здавна добре відоме в копіях і було спростовано вже апологетами (Іринеї Ліонський). Однак гностичне «виправдання Юди» отримало несподіване продовження в секуляризованій художній літературі Новітнього часу, причому значною мірою – в літературі російської. Здається, цей феномен заслуговує на увагу, оскільки в ньому простежується загальний алгоритм богоборства, який обертається тією «богозалишеністю через відчай», про яку писав Максим Сповідник.

Я не буду тут ані переказувати фабулу того чи іншого твору, який інтерпретує образ Юди, ані давати оцінку їхніх літературно-художніх якостей. Дозволю собі лише коротко окреслити позиції деяких письменників, які звернулися до теми Юди, а також їх тлумачів-літературознавців, чия критика переважно носить комплементарний характер, причому зазвичай і письменник, і його тлумач, не соромляться з цього приводу бурхливо фантазувати, позаяк у новозавітньому тексті уваги цим речам, природно, не приділяється.

Воювничий атеїст А. Франс в романі «Сад Епікура» (1895), не звертаючи уваги на «похмурі слова Єванголія», наділяє якогось там абата Ежже стражданнями з приводу того, що Юда, котрий нібито виконав старозавітні пророцтва про Месію, горить в пеклі, і автор приводить свого священика в ряди каїнітів. Книжник і вільнодумець Х. Л. Борхес в оповіданні «Три версії зрадництва Юди» (1944) доходить висновку, що Бог втілювався не в

Ісусі, а в Юді, бо тут нібито потрібна була саме людина ница і грішна. Грецький письменник Н. Казандзакіс в романі «Остання спокуса Христа» (1955) вкладає в уста Ісуса прохання до Юди про зраду його, вчителя, й видання до рук юдеїв. У романі польського письменника Г. Панаса «Єванголіє від Юди» (1973) Юду трактовано вже не як ницу людину, а як інтелектуала, який зневажає «наївну» проповідь Ісуса. Нарешті, скандальний французький літератор Е. Касі пише в 2007 р свій варіант «Єванголія від Юди», в якому, випереджаючи методи Д. Брауна, з легкістю незвичайною «розслідує» давню історію, звеличує «місію» Юди і «доводить», що гностичне «Єванголіє від Юди», спростоване, пам'ятаємо, вже Іринеем Ліонським, – підробка XVI століття. No comments.

У російській секуляризованій літературі образ Юди виникає, загалом кажучи, паралельно<sup>35</sup>. І не можна сказати, що російські письменники виходять за межі тільки що описаного алгоритму реабілітації гностичної концепції. В оповіданні Л. Андрєєва «Юда Іскаріот» (1907) потворний з обличчя, але душею нібито невимовно прекрасний, майбутній зрадник особливо близький до Ісуса, надзвичайно гаряче любить його, і вчитель відповідає Юді такою ж любов'ю; саме Юда – головний апостол, бо він – правильно! – виконує завдання привести Христа на хрест. Трохи інакше переосмислив Юду в «Ісусі Невідомому», написаному в еміграції (1934), Д. Мережковський. Тут Юда поданий значно ближче до євангольського переказу, але новизна полягає в тому, що автор робить його фанатиком старозавітних цінностей, який обурений, скажімо, тим, що Месію помазала блудниця. Та як би там не було, й тут зрадник певною мірою ошляхетнюється.

На радянському ґрунті вивертання навиворіт євангольського мотиву стає чимось само собою зрозумілим. Дем'ян Бедний в своїй, так би мовити, версії Єванголія («Новій Завет без изъяна еванголиста Демьяна»; 20-е рр. ХХ

---

<sup>35</sup> За браком місця я не буду привертати увагу до текстів, створених в інших національних літературах колишнього СРСР, як, наприклад, до роману білоруса В. Короткевича «Христос приземлился в Городні», і т.п.

ст.) досить незграбно стверджує пріоритет відреченого гностичного тексту: *«И вот стало явным, что было тайно: / Сохранилось случайно / Среди пыльной пергаментной груды / «Еванголие от Иуды»... / Нечто вроде дневника / Любимого Христова ученика...»*. У «Майстрі й Маргариті» М. Булгакова (опубл. в 1966 г.) Юда, примітивний життєлюб у «новеньких жовтих сандаліях», зраджує виключно з користі й не відає, всупереч євангельському тексту, докорів сумління. Він вбитий рукою обуреного апостола Левія Матвія, який буцімто розчарувався у Божій справедливості (незрозуміло, чому саме Матвій – Єванголіє останнього, на відміну від, скажімо, схвильованого тексту Марка, написано в спокійному й урівноваженому тоні). У романі А. Н. і Б. Н. Стругацьких «Обтяжені злом, або сорок років по тому» (1988) євангельські події дані в підкреслено зниженому ключі, Христос трактується як фанатик, що сподівається через власну хресну смерть привернути увагу до своєї проповіді, а Юда змальований як «жалюгідний, недоумкуватий чоловік», котрий просто виконав доручення за гроші; отож, в Юдею I-го століття перенесені типові звичаї і психологічні стереотипи «совка». В оповіданні Ю. М. Нагібіна «Улюблений учень. Ніч на 14 нісана» (1991) воскресає, без особливих хитрощів, гностичне потрактування Юди як людини жертвовної; втім, Нагібін захоплюється настільки, що ставить у фіналі Юду вище від самого Христа.

Радянські літературознавці зазвичай тлумачили ці ситуації відповідно до політичної кон'юнктури, тим самим взагалі уводячи читача далеко від євангельської проблематики. Так, дослідниця Л. Андрєєва Ю. В. Бабічева, яка виступила в 1969 році на сторінках тоді ще болювито-атеїстичної «Науки і релігії», віднесла задум письменника на рахунок «столипінської реакції», коли проблема зради стала, мовляв, злободенною в зв'язку з масовим ренегатством в вчорашніх революціонерів [2]. Нині на місце цієї квазісоціології заступає всеїдне постмодерністське прагнення все згадати і нічого не упустити. Так, розвідку росіянки С. Замлєлової [4], хоча і забезпечену пристойним довідково-бібліографічним апаратом, треба визнати



неабияк заплутаною і наївно-псевдопостмодерністською за установками: автор широко апелює до теологічних, філософських, мистецтвознавчих та ін. джерел, пливучи по цьому океану явно без керма і без вітрил. При цьому професійні літературознавці, як справжні «діти цього віку», зазвичай вважають найцікавішим явищем суб'єктивну, «сучасну» інтерпретацію сакральної літератури, вважаючи, в дусі філософії Просвітництва, свою власну сучасність якоюсь найвищою точкою прогресу<sup>36</sup>. Вільна інтерпретація Юди в новій і новітній художній літературі однозначно трактується ними як щось значне, що чомусь має обов'язково перевершувати «однозначну» євангельську трактовку. До цього додається і широко представлена, зокрема, в Інтернеті, низка розробок шкільних уроків, автори яких дуже бояться, щоби «складність і суперечливість» Юди не залишилася непоміченою юнацтвом.

При цьому характерні туманність і обтічність, за допомогою яких такі літературознавці намагаються завуалювати руйнівну роль подібних ініціатив. І тут характерною постає позиція покійного проф. А. Нямцу, вченого, який, слід віддати йому належне, багато зробив для пробудження уваги до компаративістичного вивчення Біблії в Україні. Тим не менш, його підхід до об'єкту вивчення не може бути визнаним за бездоганний. А. Нямцу, зокрема, був одним з найактивніших прихильників концепції «недостатньо зрозумілого» Юди; концепція дослідника полягає в тому, що «багатогранність», приписувана сучасними письменниками Юді, нібито «підтверджує складність і суперечливість євангельської загадки, бо в новозавітних текстах ємко виражена одна з основоположних проблем індивідуального буття, яка вступає в антагоністичні стосунки з загальнолюдським ідеалом» [6, с. 230]. Але ж уже як дві тисячі років особливої загадковості тут ніхто, крім гностиків, не вбачав, а пізніше туману тут напустили виключно окремі байдужі або відверто вороже налаштовані до християнства літератори, яким гностична концепція видалася достатньо

---

<sup>36</sup> Тут ігнорується, що Біблія залишається інтертекстом нашої культури, і ніхто з її інтерпретаторів, навіть рангу Данте чи Гьоте, не «потіснив» її статусу.

епатуючою; отож, А. Нямцу, здається, знаходився в полоні певної тенденційності<sup>37</sup>. Вторить цій позиції й О. Підлісецька, яка спробувала пов'язати в компаративістичну парадигму абсолютно різнорідні речі – відому повість Л. Андрєєва і оповідання О. Кобилянської «Юда», написане в зовсім іншому ключі [8]. З іншого боку, зустрічається й досить дивне бажання і «канон» вшанувати, і його руйнівників не образити: «Письменники, звертаючись до новозавітного матеріалу, не ставлять перед собою мети зруйнувати (знизити, принизити і т. п.) канон. Вони використовують новозавітні колізії, орієнтуючись на етику, психологію та естетику принципово нового світогляду, яке висунуло ХХ століття» [1, с. 3]. Зустрічаються і більш ризиковані умопобудови. Так, в досить характерній для сьогоденного стану сідомлості статті А. М. Томоруг [9], опублікованій, до слова, на сайті, який курований Російською Православною церквою і осіненій зображеннями анголів, ми з знаходимо багато цікавого. В першу чергу, це звернення дослідниці до напівзабутих або й зовсім забутих художніх текстів («Юда Іскаріот» П. Попова та ін.). Крім того, автор – і з цим не можна не погодитися – без заперечень цитує Д. Мережковського, який з приводу роздумів про «складність» Юдиної психіки висловився однозначно: в цьому євангельському персонажі відображена «проблема зла, поставлена так, як більше ніде і ніколи в людстві». З іншого боку, автор статті з не меншим ентузіазмом цитує і Максима Горького, який, загалом, теж тримався думки про неприпустимість реабілітації зради, але, зрозуміло, думав зовсім не в тому ключі, що Мережковський. В якості методологічного посилу в цій статті цитується думка А. Нямцу про вже згадувану «складність і суперечливість євангельської загадки». Все це свідчить, на жаль, лише про

---

<sup>37</sup> В іншій своїй роботі дослідник безтрепетно зрівнює євангельську сюжетну колізію зради і самогубства Юди з безмежно «розкутими» трактуваннями пізніших секуляризованих письменників (розчарування Юди в Ісусі як в Месії; ревності Юди до Ісуса, який, бачте, «відбив» у нього Марію Магдалину; «невдячність Ісуса», що недооцінив любов Юди до нього; спроба художньої реалізації каїнітської концепції «зрада Юди – реалізація задуму самого Ісуса»; «Юда як потай найулюбленіший учень Ісуса»; зрадництво Юди як провокування реакції учнів, нібито зобов'язаних після цього виявити своє справжнє ставлення до Ісуса; розрахунок Юди роздобути після перемоги Ісуса владу і багатство; нарешті – Юда як жертвна особистість, без якої не відбулася б містерія Порятунку) [5, с. 89].

те, що для А. М. Томоруг, як і для багатьох інших представників філософії «постправди», насправді абсолютно байдужі як аксіологія християнства, так і панорама розкиду її літературно-критичного тлумачення. Головне тут, схоже, механічно зібрати в рамках власного тексту все, що на дану тему колись писалось, та щоби нічого не упустити. За всім цим стоїть повна втрата відчуття гносеологічної необхідності такого поняття, як *істина*, – й навіть не в сенсі відповідності твого міркування апріорним принципам типу «категоричного імперативу», а й просто логічної несуперечності.

Ніким не береться до уваги та обставина, що це активне перетлумачення Юди визначено не так навіть гностичною традицією, скільки психологією Модерну, який, як справедливо зауважив сьогоднішній російський філософ, стверджує, всупереч реальному стану речей, концепцію «низовини» людської природи і прагне довести, ніби людина була такою завжди [7, с. 54].

Додамо: Модерн бачив вихід в набутті людиною титанізму, дерзання перевлаштувати світ, переглянути або навіть відкинути ідею Бога-Творця. Відповідно до такого алгоритму, найбільш нищий з людей легко може перетворитися на такого собі, по слову М. Бердяєва, «людинобога» – справді-бо, *Хто був нічим, той стане всім!*

Цілком очевидно, що не варто задовольнитися в такому важливому для морального здоров'я суспільства питанні, як зрада, ще й зрада вчителя, що у всій світовій культурі незмінно трактувалося як гранична нищість<sup>38</sup>. різноманітними деформаціями даної ситуації в дусі рецептивної естетики й дослідження типу «О, мій Юда!», Це все формується на ґрунті поверхневого і вульгаризованого прочитанні складного культурного матеріалу. Тому відновлення споконвічного біблійного погляду на людську богозалишеність в цілому і на зраду Юди зокрема, рівнозначне звільненню благородної кладки стародавньої будівлі від приліплених до нього протягом багатьох років,

---

<sup>38</sup> Цікаво, що, відповідно до індуїстського вчення про реінкарнацію, учень, що зрадив вчителя, має в наступному житті народитися собакою.

прибудованих за суєтними потребами того чи іншого часу, різноманітних флігелів, сараїв тощо.

Й не можна не згадати гірке визнання російського мислителя середини ХХ ст.: «Ми живемо ніби в таку еру історії, коли все добре чомусь не вдається, і все зле, злочинне, брехливе і потворне нагромаджується, посилюється і "організовується". Брехня, нищість, віртуозна зрада і руйнування – такою є політика цілих держав. І ось, коли цінне і священне і божественне розбивається з такою легкістю, коли виявляється його дивовижна крихкість, мимоволі постає питання про всемогутність Божества. Як може всемогутній Бог допустити нехтування всіма заповідями і святинь! Як може "чоловіколюбчець" залишити людство в цьому жаху?». Це слова російського мислителя-емігранта Б. Вишеславцева [3, с. 15], сказані напередодні Другої світової війни людиною, яка ще не відає, що все це – лише прелюдія до незрівнянно більш страшних випробувань. Відправною точкою для цього відчайдушного стрибка європейця в пучину богозалишености стала крилата фраза Ніцше «Бог помер»<sup>39</sup>.

На хвилі скепсису, піднятою, з одного боку, зміцненням матеріалістичного свідомості, а з іншого – «деміфологізацією» Св. Письма, широко розпочатою «біблійної критикою», навіть деякі християнські богослови стали в ХХ столітті стверджувати, що і справді «Бог помер», і залишається лише слідувати нормам християнської етики в стосунках між людьми (Бьорнхоффер)<sup>40</sup>. Але християнська етика без християнської метафізики приречена засохнути, як рослина, вирвана з ґрунту, а Бог помирає лише для тієї людини, яка сама від нього відвертається.

---

<sup>39</sup> Втім, цікава наступна картинка з натури. На стіні будинку в одному західному місті красується зроблене величезними літерами графіті: «Бог помер» (Ніцше). Внизу приписано іншою рукою і дрібними літерами: «Ніцше помер» (Бог).

<sup>40</sup> Про те, як далеко заходить тут ліберально-теологічна думка, можна судити з міркувань А. Швейцера, які, в принципі, мало чим відрізняються від старовинних гностичних інтерпретацій. Так, в роботі «Таємниці месіанства і пристрастей. Нарис життя Ісусаота» (1901) А. Швейцер вважає, що Юда як би вклав у голови Синедріону ідею месіанства Ісуса, а ласкаве ставлення останнього до свого зрадника нібито свідчить про те, що вони роблять одну справу. Ні, свідчить воно все ж лише про нескінченну жалість до загиблої істоти.

Однак чи можна назвати цю катастрофу виключно дітищем нашого часу? В Біблії засвідчена агресивність богоборства вже в епоху складання біблійного тексту. І, більше того, ця агресивність корениться не стільки в язичницькій або секулярній свідомості, скільки в самій природі людини. У Псалмах міститься формула: «Спаси, о Господи! Бо побожних дедалі менше, бо правда з-поміж людей зникла... Навколо грішники кружляють, коли підлота людська виноситься» (Пс.13:2, 9). Це подібне до того, як рука Адама, котрий ледь зробив перші кроки, відштовхує підтримуючу руку Творця: «Я сам!». Кожна людина фактично повторює алгоритм первородного гріха, відрікаючись від Бога. Для того, щоб ми усвідомили наслідки цього бунту проти власного високого призначення, Писання малює нам долю пророка Йони, який настільки активно противився волі Бога, що опинився не тільки у владі сліпих стихій бурі і моря, але і, в кінцевому підсумку, в утробі китовій, яка символізує безодню богозалишеності<sup>41</sup>.

Темніше за все, як кажуть, під самим ліхтарем. Чи потрібно дивуватися старозавітному пророкові-богоборцю, яка не бажає чути свій внутрішній голос? Адже поруч з самим Ісусом Христом виявляється воістину темна особистість, що сприйняла його вчення з перших вуст, добровільно стала його учнем, і, тим не менше, оцінила життя свого Вчителя в 30 срібників. Юда стає в століттях символом безповоротного відчаю богозалишеності, і його самогубство є природним результатом норовистості Творіння, яке повстало проти власного Творця.

Тому будь-які спроби «естетизувати» євангельського Юду є свідомою або несвідомою реалізацією досить цілеспрямованої програми руйнування традиційної християнської моралі. І не тільки християнської: скажіть, де і коли всерйоз поетизувалася низька зрада? Юда виступає в євангельському

---

<sup>41</sup> Характерно, що мотив пожирання людини чудовиськом як долі грішника – це архетип, який прочитується і в примітивних міфах дикунів, і в розвиненій язичницької міфології – згадаємо Книги Мертвих, і єгипетську, і тибетську. Як відзначають дослідники, цей мотив пов'язаний з архетипом Ініціації [10, с. 23].

тексті однозначно жахливим і потворним, позаяк ужив свою вільну волю для здійснення того злочину проти Духа, який не прощається (Мф. 12:31, 32).

Я не думаю, що тут можливі тлумачення в «постхристиянському» дусі, оскільки дзвінкий і порожній термін «постхристиянський», що вільно гуляє по сторінках багатьох сьогodнішніх гуманітарних досліджень, являє собою, по найближчому розгляді, дохристиянську, по суті – язичницьку (або – неоязичницьку) позицію: тут, загалом, найчастіше повторюються досить міцно забуті (або – виявлені сьогodнішнім «постхристиянином» в тиші бібліотеки?) антибіблійні вибрики в дусі Цельса або Юліана Відступника, давно вже досліджені і розгорнуто спростовані в церковній літературі. Але хто ж її бере сьогodні в розрахунок? Домінує погляд, вкрай відверто сформульований нашим знаменитим поетом, хоча й набагато менш знаменитим в якості активного масона, Іваном Франком: старовинна церковна література – це *смітник людського духу*. Так, у форматі просвітницької свідомості, котра являє собою один з піків Модерну, середньовічна літературна творчість – це «не література», а так, пусте місце. Але сьогodнішня культурна свідомість пропонує вважати літературою не тільки тексти, створені за нормативами аристотелевої поетики: в сучасній західній науці давно і плідно працюють поняття метамови (metalinguage) і метакритики (metacriticism), які розмикають кордони художнього тексту, на певний час абсолютизовані структуралистами, а сучасна метапоетика повертає поняттю «література» споконвічне значення: все, що написано буквами. Тому такі книги, як Біблія, слід розглядати не як скриню з мотлохом, придатним лише для полемічних або глумливих інтерпретацій, а як живий і плідний інтертекст культури.

Отже, будь-які хитрощі, які мають на меті «зрозуміти», «ускладнити» і «виправдати» Юду, від самого початку тенденційні. Самозамилування «емансипованої від релігії» людини Нового часу (згадаймо розчулений вислів К. Маркса «Я – людина, і ніщо людське мені не чуже»), яке призвело до розкріпачення безодень звіриного, не може стати моральним ключем до

тлумачення даного феномена. Мало кого займає і передбачувана постмодерністською свідомістю деконструкція основоположних сигніфікацій культури у відсторонено-відчуженому просторі інтелектуальної гри. Все ж таки естетика духовних катастроф, нехай навіть вона знаходить достатню кількість іменитих і менш іменитих апологетів, мало приваблива для природного екзистенціального самовизначення особистості. Але ці питання вимагають подальшого розгорнутого обговорення.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антофійчук В. І. Образ Юди Іскаріота в українській літературі / Володимир Іванович Антофійчук. – Чернівці : Рута, 1999. – 104 с.\
2. Бабичева Ю. А. Леонид Андреев толкует Библию (Богоборческие и антицерковные мотивы в творчестве писателя) / Ю. А. Бабичева // Наука и религия. – 1969. – № 1. – С. 41–42.
3. Вышеславцев Б. Богооставленность / Борис Вышеславцев // Путь. – 1939–40. – № 61. – С.15–21.
4. Замлелова С. Художественная антропология образа Иуды Искарота в литературе XX веке / С. Замлелова. – Электронный ресурс. – Режим доступа: [ruskline.ru/.../hudozhestvennaya\\_antropologiya\\_obraza\\_iudy\\_iskariota](http://ruskline.ru/.../hudozhestvennaya_antropologiya_obraza_iudy_iskariota).
5. Нямцу А. Предательство Иуды (философско-психологические трактовки и литературные версии евангельской коллизии) / Анатолий Евгеньевич Нямцу // Біблія і культура. Зб. наук. статей. – Вип. 2 / За редакцією А. Є. Нямцу. – Чернівці: Рута, 2000. – С. 84–97.
6. Нямцу А. Е.. Миф. Легенда. Литература (теоретические аспекты функционирования). – Черновцы: Рута, 2007. – 520 с.
7. Пигалев А. И. Деконструкция денег и постмодернистская концепция человека / Александр Иванович Пигалев // Вопросы философии. – 2012. – № 8. – С. 50–60.
8. Подлісецька О. О. Мотив зради в літературі початку ХХ ст. («Юда Іскаріот» Леоніда Андрєєва та «Юда» Ольги Кобилянської) / О. О. Подлісецька // Вісник Дніпропетровського університету імені Альфреда Нобеля. Філологічні науки. – 2014. – № 2 (8). – С. 59–62.
9. Томоруг А. М. Образ Иуды Искарота в литературе XX века / Александра М. Томоруг // Электронный ресурс. – Режим доступа: [ros-vos.net/christian-culture/lit\\_prav/bibl/iuda/8/](http://ros-vos.net/christian-culture/lit_prav/bibl/iuda/8/).
10. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде. – Пер. В. Большакова. – М. : Академический Проект, 2001. – 240 с.





## ВИСНОВКИ

Таким чином, у Біблії виразно виступає низка ключових слів, які з максимальною виразністю окреслюють параметри біблійної концепції людини й світу: מְאִיִן (ме'аїн) – «за відсутністю» <матерії>, שְׁבֹלֶת (шиб'олет) – *первісна безодня*, אֲדָמָה (ад'ама) – *червона земля*, נֶפֶשׁ (нефеш) – *безсмертна душа*, רוּחַ (ру'ах) – *дух, божественна духовна сила* та ін. Виділення групи таких слів допомагає зорієнтуватися в спрямованості та ідейних цінностях сакрального тексту.

Зокрема вже на перших сторінках Вічної книги задають, наче камертон, подальше звучання такі слова, як יְהִי אוֹר (амен ор) – *нехай буде світло!* та אָמַר (ом'ер) – *сказати*, які суммарно втілюють ідею Божественної Любові до свого Творіння.

Та не завжди Творіння вдячне Творцеві й, навпаки, часто постає проти нього – якщо не має спільної з Богом свідомості; у Старому Завіті це символізується словом לֵב / לֵבָב (леб / леб'аб) – *серце*; в Новому ж словом σὺνείδησις – *совість*. Совість має «потенціальне» фізіологічне гніздилище в мозку, али розвинутися їй дають лише сприятливі соціально-культурні умови. В світову культуру це поняття внесла якраз Біблія.

Сотеріологічна концепція Біблії полягає в тому, що в матеріальному світі, нетривкому і тимчасовому, немає за що утриматися, отож слід шукати Царства Небесного, аби врятуватися у Вічності.

Політична концепція Біблії полягає в моральному запереченні брутального насильства та деспотії; царська влада, єдино можлива в інших країнах Стародавнього Сходу, підлягає серйозній редукції.



Процеси аномії в суспільстві, що переживає кризу, можуть бути подолані виключно за допомогою Бога, вірність якому здатна перетворити поразку на перемогу – саме так побудовано сюжет в Єванголії від Матея.

Тлінний матеріальний світ, який поетизується язичниками, не може бути прекрасним; прекрасний лише Божий Задум світу אמן (а́мен), нехай він часом буває спотворений завдяки диявольському підбуренню, та зворотній рух вдячного Творіння до Бога – אלהים (ола́м).

Любов людини до себе подібних, яка зазвичай ототожнюється зі свободою, не може бути вичерпною реалізацією людських потенцій, бо справжню свободу людина знаходить якраз в очищенні афектів, подоланні влади пристрастей та вивільненні від гріха й спокуси. Так прояснюється в людині через самовіддане кохання Образ Божий.

Та якщо людина добровільно обирає шлях супротиву Божій волі й кохається в чинінні злого, Бог залишає її, і в цій пустелі вона приречена на загибель, як Юда Іскаріот, якого вже дві тисячі років безуспішно намагається «ускладнити» й розгледіти в ньому якісь неіснуючі психологічні глибини вільнодумна література – від гностичних євангелій до сучасних бестселерів.

