

Ризик іншості. Читання Біблії й формування побожного читача

АНН-МАРІ ПЕЛЬТЬЄ

27 ЛИСТОПАДА 2019

Аби глибше зрозуміти те, про що йтиметься далі, спершу варто коротко згадати визнану й уславлену позитивність множинності, до якої вдавалася уся християнська герменевтика і яка по-своєму розкрилася в античній і середньовічній екзегезі. Проявлена в алегоричному й типологічному читанні, вона пов'язана з новизною, яка виникає, коли досі таємні, ще не відкриті слова, події чи фігури Старого Завіту вивільняються та примножуються в час Христа.



У цьому теологічному й христологічному трактуванні втілена добра модальність множинності, пов'язана з великою й різномірною – *polupoikilos* (Еф 3, 10) – Мудрістю Божою, що залучає нас до божественних таїн, що, як казали древні, «*diversa sed non adversa*»¹. Їхній дух, *Spiritus multiplex*, як відчують покоління побожних читачів, утверджує повноту в єдності. А духовно-христологічний сенс у своїй щедрій плідності розгортається, розкриваючись в актах милосердя (тропологічний сенс) і надії (анагогічний сенс)². Отже, досі поширене читання сенсу Святого Письма на трьох чи чотирьох рівнях³ не тільки формує стратегію його інтерпретації, а й окреслює її межі, тобто регулює потенційне «безконечне читання», не виключаючи його, утім, як принципу. Те саме пропонує в герменевтиці Григорій Великий, кажучи про розширення тексту в спільному акті читання. Ця множинність – знак надміру божественних таємниць, поліфонічне віддзеркалення єдиної й вічної Божої істини, до якої Христос надає нам доступ. Саме тому протягом віків екзегетика не мусила докладати зайвих зусиль, аби побачити єдине Євангеліє крізь дещо по-різному засвідчені варіанти чотирьох євангелістів або надати кілька інтерпретацій Павловому богослов'ю.

Множинність, що бентежить віру

Коли з поширенням практики буквального прочитання в XIII столітті виникли нові питання, цей мирний і злагоджений підхід похитнувся. Позитивне розуміння множинності, що існувало доти, змінювалося разом зі світом, до якого ввійшла Біблія. Спершу зміни стосувалися обставин XVI століття, коли культурні трансформації – поява все нових читацьких груп і перекладів Писання народними мовами, урізноманітнення місць видання, дослідницький аналіз тексту – змінили сам спосіб буття християнина, виявивши множинність рукописів Книги, їх варіанти й версії. У цьому контексті абсолютно зразкова робота Жака Лефевра з Еттапля, який був одним із найактивніших свідків «ідеалу Гексапли» та вкрай завзято опікувався узгодженням Писань⁴. Однак проблема конфлікту інтерпретацій швидко набирала обертів, і гнучкість тексту, схожого, за середньовічним висловом, на «восковий ніс»⁵, послідовно критикували. У XVII й XVIII століттях екзегетична критика звертала дедалі більшу увагу на різномірні свідчення, прискорюючи дослідницьку роботу й появу гіпотез, з яких вирости перших обриси документальної теорії Віттера й Астряка. Авторитет Святого Письма значно похитнувся, коли Спіноза протиставив досвідному пізнанню з кінцевою практичною метою, якому навчала Біблія, дедуктивну суворість пізнання раціонального. По суті, тогочасні знання зіткнулися з

біблійними книгами, які тим сильніше розхитували очікування *homo religiosus* у його уявленнях про слова одкровення, чим більше він намагався втекти від контингентності та множинності людського універсуму. Станіслаас Бретон, який довго переймався питанням одиничності в юдео-християнському монотеїзмі, сформулював своє збентеження так: «Як уникнути омани неоднозначності, несумісної не тільки з точністю, якої вимагає усіяке знання, а й із тим пізнанням, яке ми визнаємо у вірі?»⁶. Це ті, з одного боку, бентежні множинності досліджень і, з іншого, очікування незмінності тексту, що в XIX столітті занурять побожних читачів у вир тривоги.

Сьогодні, незмінна множинність

Через два з половиною століття ці питання нікуди не зникли. Факт залишається фактом: побожний читач, не здатний цілковито уникати того, що діється у світі екзегези, множинність сприймає тяжко. Та це хороша нагода перевірити спроможність Писання підходити до проблем так, аби одночасно жити своїми плодами вірянина й вистояти супроти вітрів сучасності.

Подивімося, як сьогодні розуміють Біблію, на прикладі праць екзегета, який поєднує ерудицію професора з Колеж де Франс і вміння говорити так, щоби слово сягало неспеціалізованої, але освіченої аудиторії. Мені йдеться про Томаса Рьомера. Багато десятиліть він досліджував укладання П'ятикнижжя, щодо якого документальна теорія не мала консенсусу вже коли з 1970-х⁷. Суто практично застосовуючи критичну екзегезу, він відкрив прогалини в уявленнях про хронологію й висловив сумніви щодо історичності таких знакових фігур, як Мойсей чи Авраам. Стверджувати, що питання їхньої історичності неможливо розв'язати, – це робити жест, який розхитує й порушує віру і теологію. Однак Рьомерові розвідки неодмінно впливають на традиційні уявлення, показуючи, що замість великої уніфікованої системи П'ятикнижжя укладали у множинних малих редакціях, багатства яких фінальне кодифікування не лише не намагалося, а й не прагнуло применшити. Єдність, властива П'ятикнижжю нині, несе стигму подвійного землетрусу, який у VIII столітті сколихнув Північне царство, а в VI – Юду. Синхронізуючи мову остаточної версії, укладачі оприявнили соціально, меморіально й теологічно гетерогенні нашарування, властиві народів Ізраїлю після полону, які відбилися у великому синтезі П'ятикнижжя. Зокрема, вказує Рьомер, що це фундаментальне свідчення єврейської ідентичності містить два наративи про власне походження. Коротко кажучи, перша історія, про патріархів, завдячує появою священницькому середовищу й сягає Авраамового жесту; друга ж постає у світських колах книжників, закорінених у Второзаконня, і пов'язана

радше з історією Мойсея, для якої центральний досвід Виходу⁸. Результат – не просто два погляди, а дві рівноцінні конкурентні теології, які по-різному трактують історію й завіт та інакше розуміють надії на прийдешнє. Читання П'ятикнижжя, отже, стає частиною великого редакційного процесу, де гостре око екзегета помічає подвоєння, перестановки й конфлікти інтерпретацій, на які Ізраїль – до післяполонної кризи, якому довелося жити й сподіватися в умовах посилення відцентрових сил, що загрожували єврейській пам'яті й ідентичності, – не дуже зважав.

Відповідно, Рьомер звертається до історії не для того, аби зменшити наявні суперечності, а щоб їх урахувати. У точці історичної аргументації поєднуються демонстрація й інтерпретаційні принципи⁹. Процес писання П'ятикнижжя – а тому й значення і масштаби тексту – увиразнюється у світлі перипетій політичної історії. П'ятикнижжя виникає з потреби, повернувшись із вигнання, «врятувати власну ідентичність» у спосіб, що уможливив би співіснування різних груп, які не так давно сусідять на одній землі. Збереження численних різноманітних текстів у таких умовах насамперед показує майстерну компромісну політику, що дозволяє різним прошаркам населення знайти собі легітимацію. Співпраця священників і книжників у справі укладання П'ятикнижжя, отже, стає вдалою стратегією, що дозволяє повигнанському юдаїзмові жити в уже наявному різноманітті, водночас виокремлюючись із довколишнього світу – як у своїй унікальності, так і в постаті «одного народу серед інших», помітній уже в генеалогіях книги Буття, де подані зв'язки з сусідніми народами. Справді, це складна процедура, що виходить далеко за межі простої логіки колажу. Аналіз показує, як перетраковано постаті штибу Авраамової, щоб наділити їх більшою екуменічною ідентичністю (у цьому випадку патріарха асоціюють із початковою міграцією, що суголосно вихідному виміру девтерономної теології). Утім, укладання й остаточне редагування аж ніяк не мали на меті цілковито затьмарити різноманітність використаних джерел.

Хай там як, ми бачимо виворіт. Якщо побожна людина читає Святе Писання, шукаючи одкровення, що криється в густому тісті далеких історичних подій, і для неї ставка «померти чи жити» досі актуальна, то екзегет насамперед переймається історією та політикою. Не можна зовсім забувати, що йдеться про сакральний світ, де політика й релігія нероздільні. Утім, духовні питання зазвичай витісняють на маргінеси – мовляв, вони мало цікавлять сучасного читача. Рьомер, безумовно, схильний наголошувати, що Біблія не прагне судити й виносити вирок, а залишає дискусію відкритою для висловлювання «різних чуттєвостей»¹⁰. Але наділяти Писання такою рисою – це вважати його вкрай слабким, адже тоді читач бере з нього лише ті думки, що узгоджуються з істиною, яку він сам собі обрав.

Насправді ж біблійний текст запрошує до глибшого, більш теологічного бачення, залучаючи

нас – я це підкреслюю – до поклоніння Богові й до Його пізнання¹¹.

Переклала з французької Галина Помилуйко.

АНН-МАРІ ПЕЛЬТЬЄ

27 ЛИСТОПАДА 2019

Warning: count(): Parameter must be an array or an object that implements Countable in </home/kairosbo/verbum.com.ua/www/wp-includes/post-template.php> on line **284**

Примітки

1. «Відмінні, але не суперечні».
2. Про цю доктрину див. «Sens de l'Écriture», Henri de Lubac, Exégèse médiévale, Première partie, I et II, Paris, Aubier, 1959.
3. Про сучасний стан проблеми див. L'interprétation de la Bible dans l'Eglise, Commission biblique pontificale, Paris, Cerf, 1994, «Sens de l'Écriture inspirée», p. 69–76.
4. Пор. Guy Bédouelle, «L'humanisme et la Bible», dans Bible de tous les temps, Tome 5, Le temps des réformes, Paris, Beauchesne, 1989, p. 53–121.
5. Там само, p. 100.
6. Stanislas BRETON, Écriture et révélation, Paris, Cerf, Cogitatio fidei 97, 1979, p. 7. Також близько до наших міркувань – Unité et monothéisme, Cogitatio fidei, 106, 1981, де йдеться про юдео-християнську одиничність.
7. Пор. «Le débat actuel sur la formation du Pentateuque», par C. Nihan et T. Römer, Introduction à l'Ancien Testament, Labor et Fides, 2004, p. 85–113.
8. Особливо див. Thomas Römer, «Les histoires des patriarches et la légende de Moïse, Une double origine», dans Comment la Bible saisit-elle l'histoire, XXI è Congrès de l'Acfeb, Paris, Cerf, Lectio divina 215, p. 155–196; «La naissance du Pentateuque et la construction de l'identité en débat», L'identité dans l'Écriture, sous la direction d'O. Artus et J. Ferry, Paris, Cerf, 2009, p. 21–43; La Bible, Quelles histoires!, Paris, Bayard, 2014.
9. Cf. T. Römer, «The Hebrew Bible as crisis literature», Disaster and belief management, éd. par A. Berlejung, Tübingen, 2012, p. 159–177.
10. Цит. вище: La Bible, Quelles histoires! p. 287.

11. Критика біблійних текстів також є в інших працях Томаса Рьомера, зокрема наприкінці книжки *Dieu obscur: Cruauté, sexe et violence dans l'Ancien Testament, Labor et Fides, 2009*, де автор звертається до питання «Бога, що приходить неочікувано», розмірковуючи про те, чи взагалі можна пізнати Бога.