

Кто такие «Сыны Божии» в Быт.6:1-4

Попов А.В.

Быт.6:1-4 относится к тому типу библейских текстов, которые, будучи весьма малы и второстепенны для основного повествования, тем не менее, неизменно притягивают особое внимание миллионов читателей. Трудно найти человека, который знакомясь с данным текстом впервые, не задает себе вопроса: «Кто же такие эти сыны Божии, которые входили к дочерям человеческим?» По данному вопросу было написано очень много, причем писали как древние авторы, так и наши современники. На русском языке, пожалуй, наиболее исчерпывающее освещение данного вопроса содержится в книге А. Десницкого «Введение в библейскую экзегетику»^[1]. Десницкий указывает на то, что существует две версии природы сынов Божиих: либо это ангелы, либо выдающиеся люди, цари. При этом вторая версия часто конкретизируется: не просто выдающиеся люди, а потомки Сифа^[2]. В пользу «ангельской» теории говорит традиция. Сюжет многократно повторяется в различных апокрифах времен античности^[3] и в толкованиях христианских авторов^[4]. Данное толкование содержится даже в некоторых версиях Септуагинты (перевод ἄγγελοι τοῦ θεοῦ). Сам Десницкий с осторожностью также склоняется к этой версии, приводя некоторые аргументы из историко-лингвистического анализа текста. Основное возражение против «ангельской» теории является то, что она носит явно мифологический характер и плохо согласуется с ангелологией Торы. Кроме того, многие христианские авторы, например, Августин^[5], отмечали, что эта теория сомнительна с точки зрения иудейской и христианской теологии в целом. Ведь речь в отрывке идет не о падших ду-

¹ Десницкий А., Введение в библейскую экзегетику, М.:ПСТГУ, 2011

² Версия о колене Сифа является явно спекулятивной и рассматриваться не будет.

³ «1-я книга Еноха», «Книга Юбилеев», «Заветы двенадцати патриархов».

⁴ Иустин Философ, Ириней, Афинагор, Климент Александрийский, Тертуллиан, Амвросий (Десницкий, Стр.292).

⁵ О граде Божьем, 15.23.

ховных существах, а об ангелах Божиих. Особо следует отметить, что древность данной версии совершенно не является аргументом в ее пользу. Древние произведения, продвигающие «ангельскую» версию, тем не менее, отстают от написания оригинального текста на многие века и отображают мировоззрение совсем другой эпохи.

«Человеческая» теория тоже довольна стара. Ее можно найти в раввинистических писаниях (Брешит Раба) и у раннехристианских авторов (Юлий Африкан, Кирилл Иерусалимский, Иоанн Златоуст). Но она гораздо менее популярна. Как отмечает Десницкий, «первенство стоит признать за 'духовной' теорией. 'Человеческая' возникла именно как реакция на нее, и со времен ее возникновения в общем-то не было предложено никаких принципиально новых аргументов в пользу обеих гипотез. Вообще следует признать, что главным аргументом 'человеческой' гипотезы всегда была неприемлемость 'духовной' гипотезы с точки зрения современного комментаторам учения об ангелах»^[6].

Цель данной статьи заключается в том, чтобы продемонстрировать возможность защиты «человеческой» теории на основании именно анализа текста. При этом в анализе мы будем ориентироваться на методы нарратологии или нарративного критицизма Ветхого Завета предложенным Мэир Стейнбергом^[7], Шимоном Бар-Эфрат^[8], Робертом Алтером^[9], Адель Берлин^[10] и др. Библейская нарратология является производной структурализма. Основанная ее идея заключается в структурном анализе истории события, являющейся объектом освящения в повествовательном тексте^[11]. Нарратология как бы погружается в рассказ как в своеобразную художественную реальность, игнорируя источники происхождения текста и анализируя выразительные средства текста с целью реконструкции самой

⁶ Стр.310.

⁷ Steinberg M., *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana University Press).

⁸ Bar-Efrat S., *Narrative art in the Bible* Вып.70 *Journal for the study of the Old Testament supplement series* Вып.17 Bible and Literature series Seffield: Sheffield Academic Press, 1984

⁹ Alter R., *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981

¹⁰ Berlin A., *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1994

¹¹ Шмид В., Нарратология, *Studia philologica*, М: Языки славянской культуры, 2003, с.12-13.

фиктивной реальности нарратива. При этом соотношение событий повествования и реальных исторических событий обычно не рассматривается, т.к. является вопросом на порядок более сложным.

Рассказ о том, как сыны Божьи брали дочерей человеческих, содер­жится в повествовании, которое большинство библеистов при­писывают Яхвисту. Как известно, со времен Иоганна Айххорна, жившего в начале XIX века, текст Пятикнижия анализируется с уче­том стилистической разницы различных отрывков^[12]. Данную раз­ницу ранние исследователи ассоциировали с различными авторами, вносившими свой вклад в написание Торы. Одного из этих авторов условно называли Яхвистом. В настоящее время библеисты уже не так категоричны в интерпретации стилистического и жанрового разнообразия Ветхого Завета как результата творчества независи­мых авторов, но сама разница является фактом объективным. Вне зависимости от того, считаем ли мы Яхвиста реальной личностью или просто условным выражением специфического повествователь­ного стиля, мы должны иметь в виду некоторые особенности его способа изложения. Яхвист любит вдаваться в экскурсы, которые не имеют прямого отношения к линии основного повествования, но поясняют для читателя положение вещей, общепринятые в его время. Например, в рассказе о творении (Быт.2:4-24) он подробно описывает географию рек, протекавших через Эдем, указывая реки Ефрат и Тигр, и отмечает, что Тигр расположен в Ассирии. Описание истории с сынами Божиими также, очевидно, является всего лишь пояснительным отступлением в рассказе об умножении греха, кото­рое привело к Всемирному потопу. Очень важно обратить внимание на побочный характер отрывка, о котором Гункель замечает, что его «трудно назвать историей, всего лишь три предложения, которые стоят рядом без какой-либо связи»^[13]. Другими словами, перед чита­телем находится не столько законченный рассказ, сколько аллюзия на такой рассказ, который, вполне возможно, был хорошо известен современникам автора, но сохранился в тексте Писания лишь в рудиментарной форме. Хотя многие толкователи отказывали этому по­вествованию в связанности, по правилам библейской нарратологии

¹² Hahn H.F. ,Old Testament in Modern Research , Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp. 3-7.

¹³ Цитируется по Десницкий, стр. 300

мы рассматриваем его именно как последовательный рассказ, хотя и изложенный сумбурно. Ключом для понимания текста является ярко выраженная принадлежность отрывка определенной литературной конвенции.

Понятие конвенции в отношении библейского повествования было введено Робертом Алтером^[14]. Оно подразумевает развитие повествования по определенному шаблону, с использованием стереотипных деталей и поворотов сюжета. Другими словами, Алтер утверждает наличие некоторых метарассказов, которые многократно воспроизводятся в библейском повествовании, при этом их вариации имеют важное выразительное значение, поскольку персонифицируют каждый отдельный случай их использования. Применение идеи конвенции к данному месту Писания оказывается весьма плодотворным.

Итак, рассказ начитается несколько неуклюже: «люди начали умножаться на земле и родились у них дочери» (ст. 1), как будто появление женщин стало сюрпризом для человечества. Но в действительности тут идет речь о представлении героев повествования. «Дочери человеческие» должны сыграть свою роль в последующих событиях, которые не замедлят случиться: их видят «сыны Божии». Кто такие эти «сыны» должно быть хорошо понятно подразумеваемому читателю, поэтому никаких пояснений не приводится. Десницкий обращает внимание в основном на мифологические аналогии в ближневосточной литературе и подчеркивает, что здесь речь идет не о сыновьях богов, но единого Бога (*элохим*). Но надо иметь в виду, что современный академический консенсус толкует слово «элохим» не только как термин для обозначения Бога, но и как «нечто превосходящее все остальное»^[15]. Таким образом, «сыны Божии» могли обозначать как ангелов, так и выдающихся людей. Главная идея термина не в том, что они имели отношение к Богу, а в том, что эти люди или существа значительно выделялись среди себе подобных. Нет никаких препятствий в том, чтобы интерпретировать их именно как царей, воинов, судей или других экстраординарных личностей. В любом случае «сыны» видят этих дочерей, «что они красивы», и

¹⁴ Alter, pp.55-79

¹⁵ Joüon, P., & Muraoka T., *A Grammar of Biblical Hebrew* Vol. 2, 2003, Pontificio Istituto Biblico, 2003, p. 525.

«берут их себе в жены, какую кто избрал» (ст.2). С точки зрения нарратологии эти события разворачиваются согласно общепринятой конвенции рассказа о прелюбодеянии. Например, рассказ о грехе Давида начинается с того, что «Давид увидел с кровли купающуюся женщину, а та женщина была очень красива» (2 «Цар.11:2»). Ту же конвенцию можно наблюдать в рассказе о Сусанне в неканонической 13 главе книги Даниила. Там так же рассказывается о том, что Сусанна была красивой (ст.2) и «видели ее оба старейшины» (ст.8). Сам же Яхвист использует данную конвенцию чуть позже в рассказе об Аврааме в Египте: «увидели ее и вельможи фараоновы и похвалили ее фараону; и взята была она в дом фараонов» (Быт. 12:15). Схема всех этих сцен одинакова, хотя и варьируется в деталях. Ключевые слова, неизбежно повторяющиеся в каждом таком повествовании и определяющие конвенцию: «увидел(и)»-«красива(ы)»-«взял(и)». В качестве поклонника-насилника выступает человек высшего социального положения, который, пользуясь своей силой и положением, принуждает красивую женщину к сожительству.

Современному читателю плохо понятен термин «взяли». Так, Десницкий справедливо критикует версию о том, что «взять» в данном контексте подразумевает изнасилование^[16]. На самом деле картина становится довольно понятной в свете параллелей в ближневосточной литературе. Например, завязка Эпоса о Гилгамеше построена на весьма похожей ситуации: «По спальням страшатся мужи Урука: "Отцу Гильгамеш не оставит сына Днем и ночью буйствует плотью»^[17]. Другими словами, Гилгамеш постоянно брал себе новых жен, отбирая их у других мужчин. Энкиду, напарник Гилгамеша, был создан именно для того, чтобы отвлечь того от постоянного пополнения своего гарема. Интересна сцена встречи Гилгамеша и Энкиду: «Было в ту ночь для Ишхары постелено ложе, Но Гильгамешу, как бог, явился соперник: В брачный покой Энкиду дверь заградил ногою, Гильгамешу войти он не дал». Т.е. Энкиду становится конкурентом Гилгамеша в праве брать любую женщину в жены, и это останавливает данную порочную практику, от которой так страдали жители Урука. Кстати, надо обратить внимание, что

¹⁶ Стр.309.

¹⁷ Таблица 1. Цитируется по изданию Поэзия и проза Древнего Востока. М., "Художественная Литература", 1973

обсуждение вопросов насилия над женщиной в данной ситуации не совсем корректно. Женщину просто никто не спрашивал. Ее переход в гарем знатного и сильного человека был вопросом, решаемым между мужчинами. Очень характерно в данном отношении эпизод изнасилования Фамари в 2 Цар.13, в котором девушка, перед лицом угрозы насилия, видит выход из сложившейся ситуации в браке с насильником.^[18]

Обычай знати брать в жены любую понравившуюся женщину находится и в легенде об Энлиле, божественном царе Ниппура, взявшим по своему произволу в жены Нинлиль^[19]. Впрочем, тот же сюжет потом многократно повторялся в самых различных мифах, легендах и преданиях народов средиземноморья: Елена в Илиаде Гомера, Европа у Эсхила. Надо обратить внимание на то, что в мифологии ожидаемо обожествление героя. В литературных источниках Ближнего Востока царь – всегда существо небесное. В Ветхом Завете, конечно, царь – это не бог, но название царя сыном Божиим типично^[20].

Далее в конвенционной парадигме следует наказание, которое подразумевает болезнь или гибель самого преступника или его близких. Для фараона таким наказанием были «тяжкие удары», которые, видимо, заключались в опасном кожном заболевании^[21]. Давид потерял своего сына, родившегося в результате греха. Старейшины же из книги Даниила сами сложили головы. Очень примечательно то, как в рассказе о сынах Божиих описывается наказание: «не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет»^[22]. Десницкий видит в способе наказания в виде уменьшения продолжительности жизни контраст

¹⁸ 2 Цар. 13:13

¹⁹ Крамер С. ,Шумеры: Первая цивилизация на земле Загадки древних цивилизаций Москва: ЗАО "Центрполиграф", 2002, стр.202

²⁰ Ср. Пс.2:7, Пс.88:26-28, 2 Цар.7:13, Ис.9:6.

²¹ Wenham G.J. , Genesis 1-15 Ed. Hubbard Ed. Barker Ed. Watts Ed. Martin Waco, TX: Word Books, 1987, P.290.

²² Здесь имеется в виду дух жизни, данный Богом, который перестает пребывать (רוח) в человеке. Другими словами, Бог говорит: «люди не могут жить вечно, потому что они плоть». Речь не идет о каком-либо грехе против Духа или о чем-то подобном (G.vonRad, Genesis, Philadelphia: The Westminster Press, 1972, p. 115).

между людьми и бессмертными ангелами^[23]. Но в его толковании все равно остается не понятно, почему ограничение жизни людей явилось наказанием для ангелов. Другое дело, если данные слова обращены как раз к самим сынам Божиим, которые и есть те люди, срок жизни которых ограничивался. Тогда сразу все становится на свои места. Ограничение срока жизни является существенным и пугающим как раз для библейских и в целом ближневосточных царей. Именно эта проблема является сердцем Эпоса о Гилгамеше, основная тема которого выражена в горестном восклицании главного героя: «и я не так ли умру, как Энкиду?» (таблица 9). Горесть ограниченности жизни пронизывает книгу «царя в Иерусалиме» Екклесиаста^[24]. В качестве высшего наказания скорую смерть предсказывают царям пророки Книг Царств^[25]. Постоянное умножение жен с одновременным ожиданием смерти – это, по-видимому, основная парадигма внутренней жизни любого царя библейского Ближнего Востока. Таким образом, наказание в виде ограничения жизни имеет смысл как раз в том случае, если «сыны Божии» - это тоже люди, хотя и превосходят своих современников в силе и могуществе.

В схеме рассказа о прелюбодеянии может присутствовать еще один элемент: в результате милости Божьей зло обращается в добро, и праведники получают выгоду. Так следствием пленения Сарры является обогащение Авраама, сын Давида от Вирсавии становится наследником престола, расследование дела Сусанны прославляет мудрость Даниила. Таким образом, повествование о *нефалимах* в Быт.6:4 вполне возможно имеет положительную коннотацию. Вопрос о том, кто такие *нефалимы* столь же неясен, как и вопрос о сынах Божиих. Есть множество возможностей истолкования этого названия. Так часть исследователей опираются на значение корня, образующее данное слово: «упасть»^[26]. Однако, скорее всего, смысл самого названия не столь важно для повествования. Это просто исторически сложившееся название народа, который был известен древнему Израилю и который пользовался особым уважением. В Числ.

²³ Стр.309.

²⁴ Екк.2-3.

²⁵ 3 Цар.14:14; 16:4; 21:19.

²⁶ Wenham, p.143.

13:33^[27] *нефалимы* появляются еще раз как конкретный народ, имевший своего легендарного основателя Енака. Вполне возможно, что Енак и есть один из тех самых «сынов». Народ *нефалимов* описывается как «великорослый», что, скорее всего, и побудило переводчика, писавшего Септуагинту, перевести «нефалимы» как «гиганты». Данная трактовка примечательна тем, что автор Септуагинты ассоциировал нефалимов эпоса о Ное с нефалимами книги Чисел. Таким образом, рассказ о браке сынов Божиих и дочерей человеческих выливается в популярную этимологию, которая для Яхвиста характерна. Нефалимы – это народ «богатырей» (евр. гибури́м), народ, владеющий «именем», т.е. славой (ср. Быт.11:4). При этом народ этот очень древний, существующий «издревле», «от вечности» (евр. миола́м). Повествование Быт.6:4 говорит о том, что они жили тогда «на земле» (бааре́ц). Слово «земля» с определенным артиклем в Ветхом Завете в подавляющем числе случаев означает территорию Палестины. Таким образом, Быт.6:4 рассказывает о происхождении древнего воинственного аристократического племени, которое потом, во времена Исхода, столь пугало потомков Иакова (Чис.13:33).

Самой большой проблемой является не столько сам рассказ, сколько его место в общем сюжете. Ведь события происходят перед потопом, следовательно, все «допотопные» дела не могут влиять на современное положение дел. Данная проблема стала актуальна для толкователей Торы еще в древности, но самого Яхвиста, видимо, она нисколько не заботила. Например, он рассказывает о происхождении ремесленных кланов^[28] и пословиц^[29], описывает современную ему географию^[30] через «допотопные» истории. Возможно, строгая сюжетная линия повествования Торы отсутствовала в его время или же он просто не задумывался над связанностью повествования в процессе компиляции отдельных преданий, что характерно для древней ближневосточной литературы, да и в целом для литературы «эпохи

²⁷ Строго говоря, в Числ.13:33 упомянуты нефилимы, а не нефалимы. Однако случайное появление или выпадение матер лекционис в тексте Торы очень распространено, поэтому вариация произношения не должна никого смущать.

²⁸ Быт. 4:20-22.

²⁹ Быт.2:22; 4:24.

³⁰ Быт.2:11-14.

синкретизма» по Веселовскому³¹.

Таким образом, версия о земной природе «сынов Божиих» в Быт.6:1-4 весьма правдоподобна. Эта та версия, которая не требует оккамовского «умножения сущностей без необходимости». Она полностью согласуется с историческими реалиями и литературными конвенциями ветхозаветного времени. Вряд ли когда-либо исследователи узнают о конкретных событиях, которые легли в основу данного нарратива, однако можно с большой долей вероятности утверждать, что он базируется на явлениях бесконтрольного роста царских гаремов, приводящих к становлению аристократических кланов.

³¹ Игнорирование противоречий в ранней литературе может иметь самые различные причины, среди которых неразрывность повествования с обрядом и традицией, в контексте которых противоречия нивелируются, уверенность сверхъестественном происхождении текста, что не позволяет смотреть на текст критически, коллективный субъективизм. См. Веселовский А.Н., Три главы из исторической поэтики, М., "Высшая школа", 1989, стр. 260-270.