

КНИГА КОХЕЛЕТА

Перевод И. Р. Тантлевского,
сопровожаемый примечаниями
и философско-религиоведческим очерком

Второе издание, исправленное и дополненное



Издательство БФУ им. И. Канта
Калининград
2024

УДК 82.9+94(3)
ББК 63.3(5Изр)+84(0)3
К53

*Издано при поддержке Российской федеральной программы
академического лидерства «Приоритет 2030»*

Издательская программа БФУ им. И. Канта

Рецензенты:

Д. А. Федчук, д-р филос. наук, проф.
Российского государственного педагогического университета
им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург);

Р. В. Светлов, д-р филос. наук, проф. Балтийского федерального
университета им. И. Канта (Калининград)

К53 **Книга Кохелета** / Пер. И. Р. Тантлевского, сопровождаемый
примечаниями и философско-религиоведческим очерком.
[The Book of Qoheleth. A Russian translation by Igor R. Tantlevskij,
accompanied by notes and a philosophical and religious studies es-
say]. — [2-е изд., испр. и доп.] — Калининград : Издательство
БФУ им. И. Канта, 2024. — 256 с.

ISBN 978-5-9971-0908-0

Представлен русский перевод Книги Кохелета (Екклесиаста), вы-
полненный Игорем Романовичем Тантлевским, доктором философ-
ских наук, профессором, заведующим Кафедрой иудейской теологии
и еврейской культуры Института теологии СПбГУ.

Публикацию сопровождают подробные комментарии и специаль-
ный очерк, в котором выявляются центральные мировоззренческие,
религиозно-философские и теологические доктрины, нашедшие отра-
жение в Книге Кохелета, а также исследуются особенности эпистемо-
логической методологии ее автора.

© Тантлевский И. Р., 2024

© Издательство БФУ им. И. Канта,
2024

ISBN 978-5-9971-0908-0

КНИГА КОХЕЛЕТА





КОХЕЛЕТ

Перевод с древнееврейского

1.1. Слова Кохелета¹, сына Давида, царя в Иерусалиме.

2. «Всеобщая преходящность², — сказал Кохелет, — всеобщая преходящность, все — преходяще!³»
3. Какой прок⁴ человеку⁵ от всего труда его, (от того), над чем он трудится под солнцем?
4. Род уходит, и род приходит, земля⁶ же остается (прежней) навек⁷.
5. И восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к тому месту, где оно восходит.
6. Идет на юг, и кружит на север — кружит, кружит на ходу своем ветер, и на круги свои возвращается ветер.
7. Все потоки движутся к морю, — но море не переполняется⁸; к месту, куда движутся потоки, — туда они и продолжают двигаться.
8. Все вещи трудны (для понимания), невозможно выразить словами (их суть); не пресытится глаз, рассматривая (их), не переполнится ухо, вслушиваясь (в них)⁹.
9. То, что было, то и будет, и то, что делалось, то и будет делаться¹⁰, — и нет ничего нового под солнцем.

10. Бывает, скажут о чем-то:
«Смотри, это новое!»
(Но) уж бывало (это) во времена¹¹,
бывши^{<е>} прежде нас.
11. Не хранят память о прежнем,
равно как и том, что будет,
не сохраняют память те,
кто будут позднее.
12. Я, Кохелет, был царем над Израилем в Иерусалиме.
13. И предал я свое сердце тому, чтобы исследовать и выявить
благодаря мудрости все, что делается под небесами¹², — это
тягостная задача, (которую) дал Бог решать сынам челове-
ческим¹³.
14. Увидел я все дела, что делаются под солнцем, но вот: все
это — преходяще и старанье о пустом¹⁴.
15. (Созданное) искривленным не может стать прямым¹⁵,
а то, чего нет, не может быть исчислено¹⁶.
16. Сказал я сам себе так¹⁷: «Вот, я возвеличился и превзошел
мудростью всех, кто был предо мною над Иерусалимом,
и узрело сердце мое много мудрости и знания».
17. И предал я сердце свое познанию мудрости и постижению
безумства и глупости. Узнал я, что и это — (лишь) старанье
о пустом.
18. Ибо во mnogой мудрости есть много томленья,
и тот, кто умножает знание, множит печаль¹⁸.
- 2.1. Сказал я себе¹⁹:
«Дай-ка испытаю я тебя весельем, —
и узри благо!²⁰»
Но вот: это тоже — преходяще.
2. О смехе сказал я: «Безумье!»,
а о веселье: «Что оно дает?»

3. Продумал я, как увлечь вином свою плоть и, сохраняя в сердце своем мудрость, впасть в безрассудство²¹, — пока не увижу, как лучше для сынов человека действовать под небесами²² в течение их жизни²³.
4. Великие дела вершил я:
строил себе дома,
насаждал себе виноградники,
5. устраивал себе сады и рощи²⁴,
и посадил в них все (виды) плодовых деревьев;
6. устроил себе водоемы,
чтобы орошать из них деревья, растущие в лесу²⁵.
7. Приобрел я рабов и рабынь,
был<и> у меня и рабы, рожденные в доме²⁶;
а стад коров и овец у меня было больше,
чем у любого, кто пребывал до меня в Иерусалиме.
8. Накапливал я у себя также серебро и золото,
и достояние царей и областей.
Приобрел я для себя певцов и певиц,
и удовольствие сынов человеческих — множество
наложниц^{27, 28}.
9. И стал я велик, и превзошел всех, кто был до меня в Иерусалиме. Также и мудрость моя оставалась при мне.
10. Чего бы ни испрашивали очи мои, я не отказывал им;
я не удерживал сердце мое ни от какой радости. И сердце мое получало радость от всякого труда моего, и в том состояла доля²⁹ моя за всякий труд мой!
11. И оглянулся я на все дела, что соделали руки мои, и на труды, над чем трудился я, созидаая. Но вот: все (это) — преходяще и старанье о пустом, и нет (в том) прока³⁰ под солнцем³¹.
12. И обратился я, чтобы увидеть мудрость,
и безумство, и глупость.
Ибо что за человек придет после <меня>³²?
Сможет ли он управлять³³ тем, что уже создано?
13. И увидел я, что от мудрости больше проку, чем от глупости,
как от света больше проку, чем от тьмы.

14. У мудрого есть глаза,
а глупый ходит во тьме.
Но узнал я также и то,
что их всех постигнет единая участь.
15. И сказал я в сердце своем:
«Раз участь глупца также и меня постигнет,
то зачем тогда мне быть столь премудрым?»
И сказал я в сердце своем, что это³⁴ тоже преходяще;
16. ибо (даже) воспоминания не останется надолго³⁵ ни о мудром, ни о глупом, — и уже в наступающие дни все будет забыто. Разве мудрый не умрет вместе с глупым?
17. И возненавидел я жизнь, ибо злом (показалось) мне (всякое) дело, что делается под солнцем; ибо все — преходяще и (лишь) старанье о пустом.
18. И возненавидел я весь свой труд, над чем я трудился под солнцем, потому что оставлю его человеку, который будет после меня³⁶.
19. И кто знает, будет ли он мудрым или глупым? Но он будет управлять всем тем, над чем я трудился и мудрствовал под солнцем. Это³⁷ — тоже преходяще.
20. И отвернулся я, дав отчаяться сердцу своему из-за всего труда, над чем трудился я под солнцем.
21. Ибо получается, что человек трудится с мудростью, и со знанием, и с умением, — а долю свою отдает тому, кто над этим не трудился. Также и это преходяще, но большое зло.
22. Ибо что остается человеку от всего труда его и старанья сердца, над чем трудился он под солнцем?
23. Все дни его — печали, а занятие его — тревога, даже ночью не отдыхает сердце его. (Но)
также и это преходяще.
24. Нет человеку (иного) блага, кроме как есть, и пить, и ублажать душу свою трудом своим.

Но это, (как) я увидел, от Бога (дается).

25. Ибо кто может есть и наслаждаться без Него?

26. Ибо тому, кто благ пред Ним, дает Он мудрость, и знание, и радость; а тому, кто грешит, дает Он занятие: копить и собирать, чтобы (затем) отдать тому, кто благ пред Богом. Также и это преходяще и старание о пустом.

3.1. Для всего есть (свое) время³⁸,
и срок³⁹ для всякого дела⁴⁰ под небесами⁴¹:

2. Время рождаться
и время умирать,
время насаждать
и время выкорчевывать насаждение,
3. время убивать
и время исцелять,
время разрушать
и время строить,
4. время плакать
и время смеяться,
время рыдать
и время плясать,
5. время разбрасывать камни
и время собирать камни,
время обнимать
и время избегать объятий,
6. время искать
и время терять,
время хранить
и время разбрасывать,
7. время разрывать
и время сшивать,
время молчать
и время разговаривать,
8. время любить
и время ненавидеть,

время войны
и время мира⁴².

9. Какой прок тому, кто производит,
в том, над чем он трудится?
10. Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческого⁴³:
Все Он сделал ладным⁴⁴ — (но) в свое время⁴⁵.
11. В сердце же людей⁴⁶ также и вечность⁴⁷ Он вложил, —
но (так), чтоб человек не (мог) постигнуть того,
что создал Бог, от начала и до конца^{48, 49}.
12. Узнал я, что нет блага (человеку) ни в чем, кроме как веселиться и делать благое в жизни своей.
13. И то, что каждый человек ест, пьет и видит благо в труде своем, — это есть дар Божий⁵⁰.
14. Я познал, что все, что делает Бог, —
это будет вовек:
к этому ничего не прибавить
и от него ничего не отнять;
и Бог сделал (так),
чтобы Его боялись⁵¹.
15. Что есть — уже было,
и чему быть — уже было,
и Бог выявляет исчезнувшее⁵².
16. И еще увидел я под солнцем:
место суда — а там нечестье,
место праведности⁵³ — а там нечестивый.
17. Сказал я в сердце своем⁵⁴:
«Праведного и нечестивого
судить будет Бог,
ибо срок⁵⁵ для каждого дела⁵⁶
и (суд) над каждым деяньем — там⁵⁷»⁵⁸.

18. Сказал я в сердце своем: «Что касается сынов человеческих, (то это) Бог — дабы испытать⁵⁹ их! — <создает> для них видимость⁶⁰ того, что они (лишь) животные,
19. что участь животных и участь сынов человеческих — одна им участь⁶¹: как тем умирать, так и этим, и одинаков дух⁶² у всех, и не лучше животного человек; ибо все — преходяще».
20. Все уходит в место одно:
все возникло из праха,
и все возвращается в прах.
21. Кто⁶³ знает, восходит ли дух сынов человеческих ввысь,
а дух животного нисходит ли вниз, в землю?
22. И увидел я, что нет большего блага человеку, чем радоваться
деяньям своим, ибо в этом и
его доля. Ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет
после него?
- 4.1. И еще увидел я⁶⁴ всякое угнетенье, творимое под солнцем,
и вот:
слезы угнетенных,
а утешителя у них нет;
и в руке угнетателей их — сила,
а утешителя у них нет.
2. И благословил я мертвых — тех, что уже умерли, — более,
чем живых, тех, что живут
поныне.
3. Но лучше, чем тем и другим, тому, кто еще не жил совсем,
кто не видел дурных дел, что
делаются под солнцем.
4. Поглядел я на всякий труд: а весь(-то) успех работы — (лишь)
зависть человека к ближнему своему⁶⁵. Это тоже — преходяще
и старанье о пустом.

5. Глупец сложит руки свои
и поедает плоть свою.
6. Лучше горсть с покоем,
нежели полные пригоршни (с) трудом
и стараньем о пустом⁶⁶.
7. И еще увидел я⁶⁷ преходящее под солнцем:
8. одинокий (человек), нет никого (рядом) —
ни сына, ни брата;
и нет конца всем трудам его,
но глаза его не сыты богатством:
«Для кого же тружусь я
и лишаю себя блага?!»
Это тоже — преходяще и старанье о пустом.
9. Лучше (быть) вдвоем, нежели одному,
ибо есть награда хорошая обоим за труд их:
10. если упадут, то поднимут друг друга.
Но плохо тому, кто упал,
а поднять его некому.
11. И если лечь вдвоем, тепло будет;
а одному как согреться?
12. И если одолеют одного,
то двое (вместе) устоят против того,
и нить, скрученная втрое,
не быстро рвется⁶⁸.
13. Лучше незнатный⁶⁹, но мудрый юноша⁷⁰,
чем старый и глупый царь⁷¹,
который не способен более
внимать предостережениям⁷².
14. Ибо этот из общины отверженных⁷³
вышел на царство,
хотя и родился бедным
в царствование того.

15. Подумал⁷⁴ я и обо всех живущих,
ходивших под солнцем
с другим⁷⁵ юношей⁷⁶,
который встал (на царство) вместо того.
16. Не (было) конца всему тому народу,
всем тем, кто пребывал пред ликом <его>⁷⁷.
Но последнее (поколение)⁷⁸
(уже) не было радо ему⁷⁹.
Так что и это⁸⁰ — преходяще и старанье о пустом.
17. Ступай со вниманием,
идя в Дом Божий⁸¹:
подойти⁸², чтобы слушать, (лучше),
чем приносить (с) глупцами жертвы⁸³;
по невежеству своему
творят (они) зло.

- 5.1. Не спеши устами твоими,
и сердце твое пусть не торопит (тебя)
вымолвить слово пред Богом:
ибо Бог — на небесах,
а ты — на земле, —
потому да будут слова твои краткими.
2. Мечта⁸⁴ сбывается⁸⁵ при обилии занятий,
глас же глупца (выявляется) в обилии слов.
3. Что ты обещаешь Богу по обету,
то исполни, не откладывая,
ибо нет благоволения к глупцам:
то, что обещал, исполни.
4. Лучше тебе не обещать,
чем, пообещав, не исполнить;
5. не давай устам твоим
вводить тебя⁸⁶ в грех
и не говори пред посланником⁸⁷,
что произошла ошибка.

- Зачем гневаться Богу на звук (речи) твоей
и губить деянья рук твоих?!
6. Ибо со множеством мечтаний и преходящих (дел)
(соседствует) и многословие. —
Так что Бога бойся!⁸⁸
7. Коли увидишь в какой стороне⁸⁹ угнетенье бедняка
и извращение суда и справедливости,
не изумляйся тому:
ибо начальник⁹⁰ начальника блюдет,
а над ними — (другие) начальники.
8. Прок (от) земли — всеобщ⁹¹:
(даже) царя поле обслуживает.
9. Любящий серебро
не насытится серебром,
а кто любит излишества,
не (получит) дохода.
Также и это преходяще.
10. При умножении добра
множатся и поглощающие его.
В чем же прибыль его владельцу?
Разве что проводить (его) взглядом!
11. Сладок сон работника,
поел ли он мало иль много,
а сытость богача
не дает ему спокойно уснуть.
12. Есть злая напасть, (что) видел я под солнцем —
богатство, хранимое его владельцем себе на беду:
13. пропадет то богатство в неудачном предприятии;
породит он сына — а в руке⁹² того ничего нет.
14. Как вышел (человек) наг из чрева (матери),
(таким и) вернется, — чтобы уйти, как пришел,

и за труд свой ничего не сможет взять,
чтобы унести с собой⁹³.

15. И это тоже злая напасть:

всяк, кто приходит⁹⁴,
равным образом и уходит⁹⁵.

Какой прок ему, что трудится впустую⁹⁶?

16. Все-то дни свои во тьме питается,
и горестей много, и болезни у него, и досада.

17. Вот что, понял я⁹⁷, есть благое:

должно (человеку) есть, и пить,
и видеть благо во всех трудах своих,
которыми трудится он под солнцем
считанные дни жизни своей,
что дал ему Бог,
ибо в этом — доля его⁹⁸.

18. И если кому дал Бог богатство и достояние,

и наделил властью пользоваться ими⁹⁹,
и получать долю свою,
и радоваться труду своему,
то это — дар Божий.

19. Ибо он нечасто будет вспоминать о (краткости) дней жизни
своей,
поскольку Бог отзывается (ему) в радости сердца его.

6.1. Есть зло, что видел я под солнцем, и велико оно для человека:

2. муж, которому дал Бог богатство, и имущество, и почет¹⁰⁰,
и нет у него недостатка ни в чем, чего бы душа его ни по-
желала; но не дает ему Бог власти воспользоваться этим,
а пользуется этим чужой человек. Это — преходяще, но это —
злая напасть.

3. Если кто породит сто детей,

и проживет много лет,
и достигнет пожилого возраста¹⁰¹,

- но душа его не насытится благом,
а еще и погребального места у него не окажется, —
я подумал¹⁰²: «Лучше выкидышу, чем ему».
4. Ибо в (мир) преходящего он пришел
и во тьму он уйдет,
и тьмою имя его будет сокрыто.
5. Даже солнца не видел и не ведал,
(но) ему покойней, чем тому, —
6. проживи тот хоть дважды по тысяче лет,
но (так и) не узрев блага, —
разве не все уходит в одно (и то же) место?
7. Всякий труд человека — для рта его,
но душа его (все) не насыщается.
8. Чем превосходит мудрый глупого,
чем — бедный, (но) умеющий приспособиться в жизни?¹⁰³
9. Зримое очами лучше того, к чему стремится душа.
(Но) это тоже преходяще и (лишь) старанье о пустом.
10. Всему происходящему¹⁰⁴ уже наречено имя его,
и известно (также), что есть человек:
не может он тягаться с тем, кто сильнее его¹⁰⁵.
11. Конечно, есть много вещей¹⁰⁶, что множат преходящесть^{107, 108}
(но) какой (в них) прок¹⁰⁹ человеку?¹¹⁰
12. Кто знает, что есть благо для человека в жизни,
в считанные дни его преходящей жизни?¹¹¹
А их он проводит, как в тени^{112, 113},
ибо кто ж возвестит человеку,
что будет после него под солнцем^{114, 115}.
- 7.1. Имя лучше лучшего елея¹¹⁶,
а день смерти (лучше) дня рождения.

2. Лучше пойти в дом скорби¹¹⁷,
чем пойти в дом пира¹¹⁸,
потому что таков конец (для) всякого человека;
а живущий да примет (это) к сердцу.
3. Лучше печаль, чем смех,
ибо с горестным лицом добреет сердце.
4. Сердце мудрых в доме скорби,
а сердце глупцов в доме веселья.
5. Лучше слушать мужу порицанье¹¹⁹ (от) мудрого,
чем внимать воспеванью глупых.
6. Ибо как треск терний под котлом,
Так и смех глупца.
Также и это преходяще.
7. [Лучше немного с праведностью,
чем обилие с нечестием]¹²⁰,
ибо насилие превращает мудрого в глупца,
а подношение¹²¹ разрушает¹²² сердце.
8. Конец дела лучше, чем его начало,
терпение лучше высокомерия.
9. Не спеши впадать в гнев,
ибо гнев обитает в груди глупцов.
10. Не говори: «Как случилось, что прежние дни
оказались лучше, чем эти?»
Ибо не от мудрости
ты вопрошаешь об этом.
11. Мудрость вкупе с наследством — благо,
(она дает) преимущество для видящих солнце;
ибо под сенью мудрости, (как) под сенью серебра.
12. Но преимущество знания (в том),
что мудрость сохраняет жизнь¹²³ тому, кто ею¹²⁴ обладает¹²⁵.
13. Рассмотря деянья Бога:
кто может сделать прямым то,
что Он создал кривым¹²⁶.

14. В день благой пребывай во благе,
а в день худой — узри:
да¹²⁷, одно против другого¹²⁸ создал Бог —
с тем, чтоб человек не мог постичь¹²⁹ ничего,
что (будет) с ним после^{130, 131}.
15. Всякое видел я во дни свои преходящие:
есть праведник, погибающий в праведности своей,
и есть нечестивец, продлевающий (себе жизнь) нечестием
своим.
16. Не будь многоправеден
и не перемудри —
зачем тебе губить себя?
17. Не будь многогрешен
и не будь глупцом —
зачем тебе умирать до срока¹³²?
18. Хорошо, когда ты придержишься одного,
но и от другого не отпускай руки твоей, —
ибо боящийся Бога пойдет (вперед)¹³³ с обоими^{134, 135, 136}.
19. Мудрость делает мудрого сильнее¹³⁷
десяти градоначальников;
20. но нет такого праведника на земле,
который бы творил (только) добро и не погрешил.
21. И не принимай к сердцу всего, что говорят,
чтоб не внимать тому, как клянет тебя раб твой;
22. ибо (сколь) много раз — знает (это только) сердце твое —
ты сам клял других.
23. Все это я проверял мудростью,
думал¹³⁸: «Стану мудрым!», —
а она далека от меня.
24. Далеко то, что было, и глубоко —
глубоко — кто его сыщет?

25. Обратил я сердце мое, чтобы узнать,
и разведать, и разыскать мудрость и решение¹³⁹, —
и узнать, что дурость греховна,
а глупость ведет к безумью¹⁴⁰.
26. Нахожу я, что женщина — горше смерти,
ибо она — (что) силки,
а сердце ее — (что) тенета,
а руки ее — (что) узы;
благой пред Богом избегнет ее,
а грешник будет пойман ею.
27. «Вот что обнаружил я, — сказал Кохелет^{141, 142}. —
(Сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение¹⁴³, —
28. которое (все) еще ищет душа моя, но (пока) не находит»¹⁴⁴.

Одного мужчину из тысячи нашел я,
а женщины — (ни одной) из всех них не нашел я.

29. Смотри, только вот это (пока) нашел я:
что Бог создал человека правильным¹⁴⁵,
но они (люди) следуют¹⁴⁶ многим вымыслам^{147, 148}.

- 8.1. Кто столь мудр,
что знает толкованье всему¹⁴⁹?
Мудрость человека просветляет лик его —
и суровость¹⁵⁰ лица его переменится.

2. (По) мне, указы царя блюди —
ради клятвы (пред) Богом¹⁵¹.
3. Не спеши от него идти;
(но и) не присутствуй при деле худом —
ибо все, что он пожелает, (то и) сделает,
4. поскольку за словом царским — власть,
и кто скажет ему: «Что ты творишь?»

5. Соблюдающий заповедь не познает дурного дела,
а срок¹⁵² и приговор познает сердце мудреца;
6. ибо для всякого дела есть срок и приговор¹⁵³,
поскольку большое зло человечество¹⁵⁴ (несет) на себе.
7. Если никто не знает, что будет,
то, когда¹⁵⁵ (это) будет, кто возвестит ему (человеку)?¹⁵⁶
8. Нет человека, властного¹⁵⁷ над духом (своим), —
(могущего) удержать дух¹⁵⁸, —
и нет власти над днем смерти,
и нет замены¹⁵⁹ в этой битве,
и не спасет нечестие своего обладателя.
9. Все это видел я, обращая сердце свое ко всякому деянию,
которое делается под солнцем, (в) срок, когда властвует
человек над человеком во вред ему¹⁶⁰.
10. А потом видел я, как погребают нечестивцев: пришли
(люди) — и ушли из священного
места; и забудут их в городе, где они так поступали. Это
тоже преходяще.
11. Оттого, что указ¹⁶¹ о сделавшем злое исполняется не быстро,
осмеливаются сыны человеческие делать зло;
12. оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время.
Но также знаю я (и то),
что будет благо боящимся Бога,
тем, кто боится Его.
13. А нечестивцу не будет блага,
не продлятся дни его, (ускользнут,) как тень¹⁶²,
потому что Бога он не боялся.
14. Есть на земле преходящее и такого (рода):
есть праведники, которых постигает то,
что заслуживали бы дела нечестивцев,
и есть нечестивцы, с которыми бывает то,

чего заслуживали бы деянья праведников.

Подумал я¹⁶³, что это тоже преходяще.

15. И восхвалил я радость, поскольку нет иного блага для человека под солнцем, кроме как есть, пить и радоваться. И это сопровождает труд дней его жизни, которые дал ему Бог под солнцем¹⁶⁴.

16. Когда обратил я сердце свое к тому, чтобы познать мудрость и рассмотреть деятельность, вершащуюся на земле, из-за которой ни днем ни ночью не ведают сна очи (людские),

17. то увидел я все дело Божье: что не может человек найти (сути) дела, что делается под солнцем. Как бы ни трудился человек найти — не найдет. И даже если мудрец помыслит узнать (ее) — не сможет найти¹⁶⁵.

9.1. Ибо все это воспринял я в сердце своем, дабы прояснить все это: что праведники, и мудрецы, и деянья их — в руке Божьей. Любовь ли, ненависть ли — ничего не знают люди, что (ждет) их впереди.

2. Все, как всем: участь одна праведнику и нечестивцу, благому и чистому — и нечистому, приносящему жертвы и тому, кто не приносит жертвы, как благому, так и грешному, (как) клянущемуся¹⁶⁶, так и боящемуся клятвы.

3. Это-то и плохо во всем, что делается под солнцем, ибо одна участь для всех¹⁶⁷. Потому и наполняется сердце сынов человеческих злом, и глупость в их сердце при их жизни — а после этого — к мертвым.

4. Ибо тому, кто сопричислен ко всему живому, есть надежда:

- ибо (и) живой собаке лучше,
чем мертвому льву;
5. ибо живые знают, что умрут,
но мертвые ничего не знают,
и нет им более воздаянья,
ибо забылась память о них.
6. Также и любовь их, и ненависть их,
и ревность их — уже исчезли,
и более нет им доли вовек
во всем, что делается под солнцем.
7. Так вкушай же с радостью пищу¹⁶⁸ твою
и пей с благом¹⁶⁹ сердцем вино твое,
ибо Бог уж одобрил¹⁷⁰ деянья твои.
8. Во всякое время да будут белы одежды твои,
и умашенье¹⁷¹ на главе твоей да не оскудевает.
9. Наслаждайся¹⁷² жизнью с женой¹⁷³, которую ты любишь,
все дни преходящей жизни твоей,
которые дал Он тебе под солнцем, —
все дни преходящие твои¹⁷⁴.
Ибо это — доля твоя в жизни и в трудах твоих,
(над) чем ты трудишься под солнцем.
10. Все, что готов ты делать,
делай в (меру) сил твоих;
ибо нет ни дела¹⁷⁵, ни умозаключенья,
ни познания, ни мудрости в Шеоле¹⁷⁶,
куда ты уходишь.
11. Еще увидел я под солнцем,
что не быстрым (удача) в беге,
и не витязям — в битве,
и также не мудрым — хлеб,
и не разумным — богатство,
и не знатокам — милость,
но срок и случай настигает их всех.
12. Ибо также и человек не знает срок свой —
подобно рыбам, пойманным пагубной сетью,

и птицам, попавшимся в силок, —
подобно им уловляются сыны человеческие в худое время,
что выпадает им нежданно.

13. Также и такое мудрое дело¹⁷⁷ видел я под солнцем, и значительным оно мне показалось:
14. маленький город, и людей в нем немного; и подступил к нему великий царь, и окружил его, и возвел против него большие осадные валы.
15. Но нашелся в нем мудрый простой¹⁷⁸ человек, и он (сумел) избавить город мудростью своею. Но никто не вспомнил того простого человека.
16. И подумал¹⁷⁹ я:
мудрость лучше силы,
но мудрость простолюдина презираема,
а слов его не слушают¹⁸⁰.
17. Спокойная речь мудреца слышнее,
чем крик правителя среди глупцов.
18. Мудрость лучше орудий войны,
но один грешник погубит много благого.

- 10.1. Дохлые мухи вызывают вонь (и) брожение
(в) елее умощенья;
немного глупости
перевесит мудрость (и) почет.
2. Сердце мудреца (обращено) направо¹⁸¹,
а сердце глупца — налево¹⁸².
3. И какой бы дорогой ни шел глупец,
ему неостанет ума,
и он выкажет всякому,
что он глуп.
4. Если правитель разгневался на тебя,
место свое не оставляй,

ибо самообладание усмиряет
большие грехи.

5. Есть зло, — видел я под солнцем, —
когда от владыки исходит заблуждение:
6. поставлена глупость на высокие места,
а состоятельные сидят низко.
7. Видел я рабов на конях
и князей, идущих пешком, как рабы.
8. Копающий яму (другому сам) в нее упадет,
и проламывающего стену ужалит змей.
9. Ломающий камни о них ушибется,
и колющему дрова от них опасность.
10. Если притупилось железо
и его не заточить,
то придется (лишние) силы тратить;
прибыток же преуспевает мудростью.
11. Если змей ужалит до того, как был заклят¹⁸³,
то в заклинателе (уже) нет пользы.
12. Речи мудреца — благость,
а уста глупца его же и поглотят:
13. начало речей его — глупость,
а конец речей его — пагубное безумье.
14. А глупец (все) множит слова!

Не знает человек, что будет,
и что будет после него, кто ему возвестит?

15. Труд глупца¹⁸⁴ (настолько) утомляет его,
что он не знает, как и дойдет до города¹⁸⁵.
16. Горе тебе, страна, чей царь — прислужник¹⁸⁶
и чьи князья спозаранку закусывают.
17. Блаженна ты, страна, чей царь — благороден
и чьи князья едят в (должное) время —
чтобы подкрепить силы, а не для пьянства.

18. При вялости (хозяина) осядет кровля¹⁸⁷,
и если опустить руки, то протечет дом.
19. Чтобы смеяться (вдоволь), готовят еду¹⁸⁸,
и вино увеселяет жизнь;
а серебро¹⁸⁹ отвечает за все.
20. Даже мысленно царя не кляни,
и (даже) в спальне не кляни богача,
ибо птица небесная перенесет глас (твой),
(птаха) крылатая огласит слово (твое)¹⁹⁰.
- 11.1. Пусти хлеб твой по водам,
ибо спусть много дней ты найдешь его;
2. разложи долю на семь и даже на восемь (частей)¹⁹¹,
ибо не знаешь, какая беда может случиться на земле.
3. Если наполнятся тучи,
то дождь на землю они проливают;
и если упадет дерево, — на юг ли, на север, —
то дерево упадет на том же месте, где оно пребывает.
4. Следящий за ветром не посеет,
и смотрящий на облака не пожнет.
5. Как не знаешь ты, откуда появился дух¹⁹²,
как и кости¹⁹³ (откуда) в утробе беременной,
так не знаешь ты деяний Бога,
создающего все¹⁹⁴.
6. Поутру сей семя¹⁹⁵ твое
и вечером¹⁹⁶ не давай отдохнуть руке¹⁹⁷ твоей.
Ибо не знаешь ты, что́ удастся — то или это¹⁹⁸,
или же то и другое (удастся) одинаково хорошо¹⁹⁹.
7. Сладок свет²⁰⁰, и благо очам — видеть солнце.

8. Сколько бы (светлых) лет человек ни прожил,
пусть радуется всем им,
но помнит и о днях мрачных,
которых (тоже) будет много.

Все, что (по)является²⁰¹, — преходяще²⁰².

9. Будь радостен, юноша, в молодости твоей,
и да ублажает тебя сердце твое в дни юности твоей;
и ходи по путям, (куда влечет) тебя сердце,
и по (стежам), усматриваемым очами твоими;
но знай, что за все это приведет тебя Бог на суд.
10. А печаль отвергни от сердца твоего,
и худое отведи от плоти твоей,
ибо молодость и рассвет (жизни) — (это) преходяще.

- 12.1. И помни Творца твоего в дни юности твоей —
еще до того, как придут дни худые,
и настанут годы, о которых ты скажешь:
«Нет мне в них удовлетворенья»;
2. до того, как (для тебя) затмится солнце,
и свет²⁰³, и луна, и звезды,
и вновь будут находить тучи вслед за дождем, —
3. в ту пору, когда затрясутся стерегущие дом,
и станут согбенными ратники,
и прекратят (работу) мельничихи, ибо станет их мало,
и померкнут глядящие в окошки;
4. и запрутся двери на (базарную) улицу,
когда станет затихать звук жерновов²⁰⁴;
и пробуждать будет (даже) щебет птицы,
но притихнут все звуки песен²⁰⁵;
5. (любого) бугра устрашатся (ратники) —
(словно) ужасов — на дороге.

И зацвел²⁰⁶ миндаль;
и отяжелела саранча²⁰⁷;
и осыпался²⁰⁸ каперс —

и вот идет человек к своему вечному дому²⁰⁹,
и будут кружить по (базарной) улице (наемные)
плакальщики²¹⁰

6. до той поры, пока не порвется серебряный шнур. —
И треснет золотая чаша,
и разобьется кувшин над²¹¹ источником,
и расколется сосуд²¹² над²¹³ колодцем.
7. И возвратится прах в землю, которою он и был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал.
8. «Всеобщая преходящесть, —
сказал Кохелет, — все —
преходяще!»²¹⁴
- 9.²¹⁵ Помимо того, что Кохелет был мудр,
он еще учил народ знанию,
и взвешивал²¹⁶, и исследовал,
(и) слагал много изречений²¹⁷.
10. Стремился²¹⁸ Кохелет найти слова дельные,
и запис<ал он> правильно слова истины.
11. Слова мудрецов — как стрекала,
как гвозди, вбитые наставниками собраний:
от Единого Пастыря²¹⁹ даны.
12. Сверх же них²²⁰, сын мой, остерегайся (слов иных):
много книг создавать²²¹ — конца не будет,
и много учиться — утомительно для плоти²²².
13. Послушаем заключение всему:
Бога бойся и заповеди Его храни,
ибо (в) этом — весь человек.
14. Ибо всякое деянье Бог приведет на суд
надо всем сокровенным —
будь то благое или худое.





ПРИМЕЧАНИЯ К ПЕРЕВОДУ

¹Формально термин *qōheleṭ* имеет окончание ж. р. Ср., например, обозначения иудейских функционеров, образованные по той же форме (*qōṭeṭeṭ*, — *sōperet* и *pōkeret haṣ-ṣabāyīm*) и засвидетельствованные в библейских произведениях персидской эпохи: *Эзр.* 2:55, 57 и *Неем.* 7:57, 59 (ср. также: *1 Ездр.* 5:33–34). В Библии термин *qōheleṭ* зафиксирован только в Книге Кохелета.

Наименование *qōheleṭ* можно истолковать как «Вождь/Председатель/Глава *ках́ала* (*qāhāl*)», то есть сообщества (или народного собрания) иудеев; или: «Собирающий (народное) собрание»; вариантная интерпретация: «Проповедующий в (народном) собрании», sc. «Проповедник», откуда греч. Ἐκκλησιαστής. Возможная интерпретация: «Собиратель» (народа; мудрости, изречений и т. п.; богатств; земель и т. д.).

² Евр. *hāḇēl hāḇālīm*. Термин *heḇel* засвидетельствован в Библии в значениях: «дыхание», «пар», «легкий ветер», «дуновение», как бы «фук», откуда метафорические интерпретации: «тщета», «суета»/«суетность», «пустота», «ничто»/«видимость» (в том числе по отношению к языческим богам, изображавшимся в виде идолов, — которые не существуют в действительности); и в форме наречия: «тщетно», «бесполезно», «бессмысленно», «нисколько».

Мы интерпретируем термин *heḇel* во всех контекстах Книги Кохелета метафорически как «преходящесть»/«преходящность» и в форме наречия — «преходяще». В отдельных случаях мы допускаем перевод: «преходящее» (прилагательное с оттенком субстанциальности). Также мы переводим *heḇel* прилагательным «преходящий» в случаях, когда этот термин употребляется в качестве второго члена (определения)

в сопряженном сочетании. Обоснование предлагаемой нами интерпретации термина *heḇel* в Книге Кохелета см. в: гл. 4, II Очерка.

Соответственно, фразу *hāḇēl hāḇālīm* мы интерпретируем как: «всеобщая преходящность». Иные возможные интерпретации данной фразы: «всеобщая тщета»; «полная никчемность»; «суета сует» и т. п.

³ Эта фраза, помещенная сразу после заголовка книги и повторяющаяся после ее окончания (Кох. 12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения, скорее всего введенным редактором. См. также: примеч. 142 и 215 к переводу.

⁴ Термин *yitrôn* восходит к глаголу *yāṭar* («оставаться») и коррелирует со словом *yeṭer*, имеющим значение «остаток». Таким образом, автор явно хочет сказать здесь: поскольку дни человека на земле сочтены, то в итоге ему *ничего не остается* от всего труда его на земле. См. особенно: 2:11, 5:14–15 и 6:11. См. далее: Очерк, гл. 4, I.

⁵ Употреблено слово *hā-’ādām* (с определенным артиклем), то есть «человек» (вообще), «человечество». Аналогично следует интерпретировать данный термин и в последующих пассажах книги.

⁶ Здесь: весь земной мир; см. ниже.

⁷ Ср.: Пс. 104[103]:5:

Установил землю на основаниях ее,
так что она не поколеблется во веки вечные.

⁸ Наиболее наглядно это проявляется на Мертвом море.

⁹ Ср.: 3:10–11 о невозможности познать все в мире «от начала и до конца». Ср. также: 1:13; 11:5.

¹⁰ Ср.: 3:15.

¹¹ Вар.: «в вечностях». О возможных интерпретациях понятия *’ōlām* см.: Очерк, гл. 2, II–III.

¹² Вар.: «под солнцем» (ряд еврейских рукописей, в том числе из Каирской генизы; Пешитта; Таргум; Вульгата). Выражение «под солнцем» встречается в Книге Кохелета 29 раз; выражение «под небом» — только здесь и в 2:3, 3:1.

¹³ Ср.: 3:10.

¹⁴ Варианты интерпретации: «старанье о суетном»/«стремление к суетному»; «погоня за ветром»/«пастьба ветра»; «томление духа».

Термин *rūḥ* имеет широкое семантическое поле. Его основные библейские значения: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (поддерживаю-

щее жизнь человека и животных); «дух»; «сознание», «разум» (возможно, также «границы сознания, разума» и т. п.). Об интерпретациях понятия *rûḥ* см. подробнее: Очерк, гл. 4, II.

В параллелизме с *hebel* термин *rûḥ* в Книге Кохелета явно употребляется в значении «тщета», «пустота» (ср. также, например: *Ис.* 41:29, 57:13; *Иер.* 5:13), «преходящесть».

¹⁵ Ср.: 7:13.

¹⁶ В кумранском фрагменте манускрипта 4Q^ooh^b от не сохранившегося в нем стиха 15 остались лишь две буквы — *gb*, бывшие частью слова, не засвидетельствованного в данном пассаже в Масоретском тексте Книги Кохелета.

¹⁷ Досл. «Говорил я с сердцем своим, сказав...»

¹⁸ Ср.: 12:12.

¹⁹ Досл. «в сердце своем».

²⁰ Ср.: 2:3.

²¹ Ср.: 10:17. Ср. далее, например, упоминания о законе Питтака, одного из Семи мудрецов, у Аристотеля (EN 1113b.30 и след.; Pol. 1275b.18–23; Rhet. 1402b.10–13; ср.: EN 1110b.26 и след.). Для Гераклита мышление пьяного мужа уступает подростковому (B 117 DK; этот пассаж можно рассматривать и как метафору пагубности для разумной души неводержанности плоти в целом). Много позднее Сенека, обобщая античные инвективы в отношении пьянства, напишет в «Нравственных письмах к Луцилию» (LXXXIII, 18): *Nihil aliud est ebrietas quam voluntaria insania* («Опьянение — это не что иное, как добровольное безумие»).

²² Вар.: «под солнцем» (отдельные еврейские рукописи; Септуагинта; Пешитта).

²³ Досл.: «(в) число дней их жизни».

²⁴ Здесь употреблен во мн. ч. персидский термин *pardēs* — «парк», «роща».

²⁵ Досл.: «лес, растящий (производящий) деревья».

²⁶ Или: «домашние слуги».

²⁷ Согласно 1 Цар. 11:3, у царя Соломона было семьсот жен знатного происхождения и триста наложниц. Для своих жен-неизраильтянок Соломон строит соответствующие высоты-святотилища (ср.: 1 Цар. 11:5, 7–8, 33; 2 Цар. 23:13), но за пределами Храмового города Иерусалима (ср.: 1 Цар. 11:7; 2 Цар. 23:13). Ср.: следующее примеч.

²⁸ Слова *šiddāh wə-šiddôt* встречаются в Библии только здесь, их интерпретация — условна. Вероятно, они коррелируют со словом *šad*, «грудь»; таким образом, выражение *šiddāh wə-šiddôt*, возможно, использовано здесь как синекдоха по отношению к «наложницам».

Вариантные интерпретации фразы *šiddāh wə-šiddôt*: «виночерпии и виночерпицы» (Септуагинта); «кубки и чаши для разливания вина» (Вульгата); «плясуны и плясуньи»; «красавицы, одна другой краше»; «разные музыкальные орудия»; «музыка и хоры»; «сокровища человечества в сундуках»; «разные великолепные покои» и др.

²⁹ То есть награда.

³⁰ То есть «остатка». См. примеч. 4 выше.

³¹ Текст 1:12–2:11 содержит «царские автобиографические записки» автора, которые, вероятно, носят вымышленный характер. Возможно, эта часть как-то коррелирует с библейскими рассказами об израильском царе Соломоне (ок. 970/969–931 гг. до н. э.). Так, например, в 1 Цар. 9:19 и 2 Хр. 8:6 говорится о строительной активности Соломона «в Иерусалиме и в Ливане, и по всей земле его владения» (ср. также: 1 Цар. 5:20, 28, 2 Хр. 2:8). А во 2 Хр. 8:1–2 «Хронист» сообщает читателю:

По окончании двадцати лет, в которые Соломон строил Дом Господень и свой дом, Соломон обстроил и города, которые дал Соломону Хирам, и поселил там сынов Израиля.

Торговля с чужеземными странами была царской монополией, и царь, видимо, мог по собственной воле распоряжаться доходами от торговли. С севера ввозились, прежде всего, строевой лес, изделия из слоновой кости и железа, медь, с юга и юго-востока — пряности, золото, серебро, слоновая кость, экзотические животные и птицы. Экспортируются главным образом продукты сельского хозяйства (пшеница, оливковое масло и т. п.). Медные копи царя Соломона — если таковые существовали (ср.: 1 Цар. 7:46, 2 Хр. 4:17) — пока не обнаружены; одно из основных направлений их поиска — долина Тимны в Араве. Особое значение для экономики царства имело углубление Соломоном союзнических отношений с Тиром, его царем Хирамом I — основоположником финикийской колонизации в различных областях Средиземноморья. Из Эйфон-Гевера в Эйлатском заливе (Красное море) отправлялись совместные израильско-финикийские экспедиции в страну Офир (наиболее вероятная локализация — Эритрея или

юг Аравии). Визит «царицы Савской (евр. *Шева*)» к Соломону, о котором рассказывается в *1 Цар.*, гл. 10, выглядит вполне правдоподобным с политической и торгово-экономической точек зрения. В ассирийских текстах VIII–VII вв. до н. э. упоминается царство Шева в Северной Аравии, а также несколько цариц североаравийских царств. (Другая возможная локализация этого царства — юго-запад Аравии, на территории совр. Йемена.)

Широкое использование железа в земледелии и кустарных промыслах и неуклонно растущая торговля в X в. до н. э. свидетельствуют о радикальной перемене в экономике Израиля. Библия характеризует время Соломона (по крайней мере, первую половину его царствования; ср. примеч. 79) как период мира, — в отличие от царствования Давида, сопровождавшегося почти постоянными войнами, — и экономического процветания:

Йехуда и Израиль, многочисленные, как песок у моря, ели, пили и веселились (*1 Цар.* 4:20).

И жили Йехуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Беэр-Шевы, во все дни Соломона (*1 Цар.* 5:5).

...(Серебро) считалось во дни Соломона ни за что (*1 Цар.* 10:21; *2 Хр.* 9:20; ср. также, например: *1 Цар.* 10:27; *2 Хр.* 1:15, 9:27).

В обществе образуется значительная прослойка ремесленников, купцов, функционеров, служащих в правительственной администрации и в армии, проживающих в укрепленных царских городах. Появляются в большом количестве предметы роскоши и керамика высшего качества, красноречиво свидетельствующие об изменениях в материальной культуре Израиля. К концу царствования Соломона на территориях, где проживали израильтяне, население, вероятно, удвоилось за столетие (с начала царствования Саула).

³² Читаем *’aḥārāy* вместо *’aḥārēy*. Ср.: 2:18.

³³ Читаем: *ḥāmōlēk* вместо масоретской огласовки *ha-mmelek*.

³⁴ То есть быть мудрым или глупым.

³⁵ Досл. «навек».

³⁶ То есть наследнику или же новому наместнику Иудеи.

³⁷ То есть все то, над чем трудился Кохелет; либо то, что и наследник/преемник тоже уйдет в мир иной, и так будет повторяться в будущем.

³⁸ Здесь употреблен термин *zātān*, «(определенное, назначенное) время», засвидетельствованный только в поздних книгах Еврейской Библии (*Неем.* 2:6, *Эст.* 9:27, 31, а также в арамейской части Книги Даниила — 2:16, 3:8, 4:33, 7:12); ср.: *Сир.* 43:7. Данный термин широко засвидетельствован в имперском арамейском.

³⁹ *’ēṭ*, досл.: «время». См. также: 3:11a, 17, 8:5–6, 9:11–12.

⁴⁰ То есть волевого действия (*ḥēṣeṣ* — «желание», «жажда», «стремление»; «необходимость»); менее вероятно — события.

⁴¹ См. примеч. 12 и 22.

⁴² Евр. *šālôm*; также: «благополучие», «благоденствие», «полнота», «ладность» и т. п.

Вероятно, именно к пассажиру *Кох.* 3:8b восходит итоговое название романа Л. Н. Толстого «Война и мир», который живо интересовался тогда масонством (прямо возводившим свою идеологию к библейскому царю Соломону), что нашло яркое отражение в самом романе (равно как и название опубликованного в 1861 г. трактата П.-Ж. Прудона (он был масоном) «Война и мир» (рус. пер.: М., 1864), которого Толстой посещал в Брюсселе как раз в 1861 г.).

⁴³ Ср.: 1:13.

⁴⁴ Здесь также: «должным», «соответствующим», «правильным» (ср.: 5:17); «гармоничным» (ср.: 1QS 6:7 и DCH. Vol. IV. P. 253). Досл. «красивым».

⁴⁵ Или: «срок». Ср.: *Кох.* 3:1–8, 17, 8:5–6. См. примеч. 39.

⁴⁶ В тексте: *bə-libbām*; досл. «в сердце их», то есть в «сердце», sc. разум «сынов человеческих».

⁴⁷ Евр. *hā-’ōlām* (см.: *Кох.* 3:10). Ср. перевод Септуагинты: «...а также даже вечность (τὸν αἰῶνα) вложил в их сердце...». Три стиха ниже, в *Кох.* 3:14, *lā-’olām* употреблено в бесспорном значении «вовек», «навечно» (см. также: *Кох.* 1:4, 10; 2:16; 9:6; 12:5). Иные предлагаемые интерпретации термина *hā-’ōlām* в данном пассаже: «мир», «мироздание» (ср. Вульгату *ad loc.*: *mundus*); «сокрытое» (ср.: *Пс.* 90[89]:8, а также: *Кох.* 12:14); «тайна», «неведомое»; «знание» (ср.: араб. существительное *’ilm*, «знание», и глагол *’alima*, «знать», «изучать»); «ощущение/чувство времени (прошлого и будущего)», «отсчет времени».

⁴⁸ Вариантная интерпретация:

...В сердце же людей также и вечность Он вложил
без чего не (мог бы) постигать человек того,

что создал Бог, —
от начала и до конца.

⁴⁹ Относительно возможных истолкований пассажа 3:11 см.: Очерк, гл. 2, III; 4, V.

⁵⁰ Ср.: 3:22; 9:7–9.

⁵¹ То есть почитали.

⁵² Ср.: 1:9.

⁵³ Септуагинта и Таргум предполагают здесь чтение: *haṣ-ṣaddîq*, «праведный».

⁵⁴ То есть подумал (про себя).

⁵⁵ Досл. «время». Ср.: 3:1, 8:5–6.

⁵⁶ См. примеч.: 40. Ср. также: 3:1.

⁵⁷ Присутствие здесь местоименного наречия места *šām* подтверждается всеми основными версиями. Таргум и Иероним интерпретируют его как указание на грядущий мир. Вероятно, имеется в виду загробный суд. Другая возможная интерпретация — время конечного суда; ср.: 8:5–6 и *Быт.* 6:5 (ср. далее, например: *Иер.* 27:7; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3).

⁵⁸ Ср.: 8:5–6.

⁵⁹ Или: «очистить».

⁶⁰ Ср.: Септуагинта *ad loc.*

⁶¹ Ср.: 2:14–15; 9:3.

⁶² Здесь и в 3:21 употреблен термин *rû^aḥ* (о нем см.: примеч. 14).

⁶³ Во многих еврейских рукописях здесь написано *û-mî*: «И кто...»

Это написание подтверждают Септуагинта и Пешитта.

⁶⁴ Досл. «И оборотился я, и увидел я».

⁶⁵ Здесь, вероятно: коллеге по занятию.

⁶⁶ Здесь можно было бы также перевести: «о суетном».

⁶⁷ Досл. «И оборотился я, и увидел я».

⁶⁸ Ср.: 11:2. Ср. далее: «числовые притчи-эпиграммы» в *Притч.* 30:15–31; также: *Ам.* 1:3–2:8; *Пс.* 62[61]:12; *Иов.* 5:19, 39:35; *Притч.* 6:16.

⁶⁹ Здесь употреблен термин *miskēn*, восходящий к аккадскому *muškēnu/maškēnu*, употреблявшемуся уже в староаккадском и старовавилонском для обозначения простолудинов.

⁷⁰ Вероятно, имеется в виду Давид, младший из восьми сыновей Ишая из иудейского Бет-Лехема (*1 Сам.* 16:1 и др.; приблизительно

в 8 км к югу от Иерусалима), бывший в ранней юности пастухом овец. Три его брата служили в действующей армии царя Саула. Дату рождения Давида позволяет определить текст 2 Сам. 5:3–5:

И пришли все старейшины Израиля к царю в Хеврон, и заключил с ними царь Давид союз в Хевроне пред Господом; и помазали Давида царем над Израилем. Тридцать лет было Давиду, когда он воцарился; царствовал сорок лет. В Хевроне царствовал над Йехудой семь лет и шесть месяцев, и в Иерусалиме царствовал тридцать три года над всем Израилем и Йехудой (см. также: 2 Сам. 2:4, 7, 11; ср.: 1 Цар. 2:11; 1 Хр. 11:1–3, 29:27).

Исходя из библейской относительной хронологии правления иудейских и израильских царей, можно говорить о том, что Давид, сын Ишая, родился ок. 1039 г. до н. э.

⁷¹ Вероятно, первый царь Израиля Саул (ок. 1030?–1009 гг. до н. э.).

⁷² Эта характеристика вполне соотносится с описанием личности и деятельности Саула «Девтерономистическим историком».

⁷³ I. Огласуем: *mi-bbêt hā-ssûrîm*, что может быть интерпретировано как: 1) «из дома (здесь: группа, (со)общество и т. п.) отверженных, прогнанных»; или: 2) «из дома (sc. места) изгнания» (ср., например, Ис. 49:21, где термины *gōlāh*, «изгнанная»/«изгнанница» и *sûrāh*, «отверженная», «прогнанная», употребляются как синонимы для обозначения вавилонского изгнания Сиона (в еврейском языке этот термин ж. р.), sc. иудеев; ср. также, например, 1QpHab 11:6, где *bêt gālūt*, «дом изгнания», — это поселение Кумранской общины в Иудейской пустыне, близ северо-западного побережья Мертвого моря, или же Дамаск/Страна Дамаска); либо: 3) «из общества повстанцев» (ср., например: Иер. 6:28). Если одна из предложенных выше интерпретаций данной фразы верна, то в ней может содержаться намек на жестокие преследования, которым подвергался Давид со стороны царя Саула, пытавшегося умертвить его, бегство Давида вместе со своей дружиной к филистимлянам и его пребывание в Филистии вплоть до гибели Саула ок. 1009 г. до н. э. Так, согласно 1 Сам. 21:11–16, первая попытка спасающегося от преследований Саула Давида найти убежище и поддержку у Ахиша, филистимского царя города Гат, оказалась безуспешной, и Давид уходит в город-крепость Адулам, примерно в 26 км юго-западнее Иерусалима (совр. Телль эш-Шейх Мадхкур).

И собрались к нему все притесненные, и все скрывающиеся от заимодавцев, и все недовольные, и он стал их предводителем; и было с ним около четырехсот человек (1 Сам. 22:2).

У Давида появляется дружина, которая в этот период отчасти напоминает отряды «праздных (или “голодных”) и своевольных людей» израильских лидеров Авимелеха и Ифтах Галаадского в эпоху судей (а также отряды *ханаиру*, действовавших в Ханаане в XIV в. до н. э.). В результате усиливающихся преследований со стороны Саула Давид в итоге все-таки вынужден был перейти со своей дружиной к филистимлянам. От них он получает пограничный город Циклаг, где становится правителем.

И встал Давид, и перешел он сам и шестьсот человек, которые были с ним, к Ахишу, сыну Маоха, царю Гата. И жил Давид у Ахиша в Гате, сам он и люди его, каждый с семьей своей, Давид и обе жены его — Ахиноам из Изреэля и Авигаиль, вдова Наваля, из Кармеля. И донесли Саулу, что бежал Давид в Гат, и не стал он больше искать его <...>

И дал ему Ахиш в тот день Циклаг, поэтому остался Циклаг за царями Иудеи до сих пор.

И было время, которое прожил Давид в стране филистимлян, — год и четыре месяца (1 Сам. 27:2–4, 6–7).

П. Масоретская огласовка *hāsûrîm* (с долгим *ā*) предполагает форму *hā-’sûrîm* (с элизией *’алефа*; ср.: *hārammîm*, «арамеи» (2 Хр. 22:5) и *hā-’ārammîm* (2 Цар. 8:28); *hāšpôt*, «Навозные ворота» (Неем. 3:13) и *hā-’āšpôt* (Неем. 3:14)) и интерпретацию: «узилище», «тюрьма» (ср.: Суд. 16:21 и 25 (*Qere*); Иер. 37:15). Написание *h’srmyt* вместо *hswryt* засвидетельствовано в нескольких еврейских рукописях; данная интерпретация присутствует в Септуагинте, у Симмаха и Вульгате.

В Библии нет упоминаний о пребывании Давида в тюрьме, однако нельзя исключать возможности того, что в ходе преследований Саула, а также во время пребывания Давида у филистимлян случай с заключением его в узилище по какой-то причине на некоторый срок мог иметь место; во всяком случае, возможно, рассказ об этом бытовал в устной традиции (ср., например, Пс. 102[101]:21 и другие пассажи из псалмов личного характера, в которых говорится о жестоких преследованиях, которым подвергались со стороны своих противников сам псалмопевец, а также люди притесненные и т. п.).

⁷⁴ Досл. «рассмотрел».

⁷⁵ Досл. «вторым».

⁷⁶ Вероятно, Соломон.

⁷⁷ Интерпретация Вульгаты ante eum предполагает чтение *lā-ṣānāw*, то есть здесь может иметься в виду Соломон. (Ср.: Пешитта *ad loc.*) В пользу данной конъектуры свидетельствует и следующее предложение, в котором употреблен местоименный суффикс ед. ч. (*bô*, «ему»). В Масоретском тексте: *li-ṣānāhem*, «перед ними»; при таком написании здесь, возможно, подразумеваются Давид и Соломон.

⁷⁸ Досл. «последние».

⁷⁹ Здесь может содержаться намек на кризисные явления во второй половине царствования Соломона. Грандиозная строительная активность, огромные расходы по укреплению армии, разросшийся чиновничий аппарат, содержание двора и очень большого гарема (ср.: *Кох.* 2:8), почти полное отсутствие новых военных трофеев — все это привело к тому, что во вторую половину царствования Соломона в стране, по-видимому, наступил экономический кризис.

По окончании двадцати лет, в которые Соломон построил два дома, — Дом Господень и дом царский, — на что Хирам, царь Тира, доставлял Соломону деревья кедровые и деревья кипарисовые и золото, по его желанию, — царь Соломон дал Хираму двадцать городов в земле галилейской (1 Цар. 9:10–11).

Предполагают, что Соломон, не имея более возможности оплачивать ввоз дорогостоящих материалов продуктами сельского хозяйства, как было условлено по договору (1 Цар. 5:25; ср.: 2 Хр. 2:10), был вынужден отдать Тиру часть своей территории в качестве компенсации. Если первоначально трудовая повинность была возложена царем только на ханаанейское население страны (ср.: 1 Цар. 9:20–21; 2 Хр. 8:7–8), то теперь, в более сложной экономической ситуации, к трудовой повинности привлекаются уже и израильтяне (1 Цар. 5:27–32, 12:4; 2 Хр. 10:4). При этом колено Йехуды оказывается, видимо, в привилегированном положении. Это обстоятельство, а также введенная жесткая воинская повинность (1 Цар. 9:22; 2 Хр. 8:9) в конечном счете явились одними из основных причин раскола государства по смерти Соломона. Ширилось также недовольство царствованием Соломона как среди населения вассальных государств, так и среди представителей северных колен. Движения повстанцев поддерживает Египет. Согласно 1 Цар. 11:14–22, 25, одним из «противников» был Хадад,

«из царского рода в Эдоме», скрывавшийся с группой своих эдомитских сторонников в Египте и пришедший оттуда для борьбы с Соломоном. Еще одним «противником» Соломона был Резон, сын Элайды, который во главе своего военного отряда захватил Дамаск и сделался царем Арама (1 Цар. 11:23–25). Против Соломона восстал и Йаровам, сын Невата, эфраимит из Цереды (1 Цар. 11:26–40; 2 Хр. 10:2–3). Спасаясь от преследований царя, он бежал в Египет к фараону Шошенку и пребывал в Египте вплоть до смерти Соломона ок. 931 г. до н. э.

⁸⁰ В данном случае – власть и слава.

⁸¹ То есть Храм в Иерусалиме. См., например: Эзр. 3:8, 6:22, 8:36, 10:1, 6, 9 и др.

⁸² Досл. «приблизиться» (*qārôḇ*). Отметим, что к глаголу *qārah* («приближаться»; в *Pi.* и *Hi.* — «приближать», «придвигать», «приносить», в том числе жертву) восходит общий еврейский термин для обозначения жертвы — *qorbān*. Согласно Абарбанелю, жертва обозначается как *qorbān* потому, что она *приносится* на жертвенник, а также потому, что она производит великое *сближение* между приносящим жертву и Богом.

⁸³ Термин *zeḇaḥ* (от глагола *zābaḥ*, «закалывать», «умерщвлять», главным образом для ритуальных целей) служил как общий термин для обозначения жертвоприношения животных и последующей священной трапезы. В то же время это жертвоприношение отличали от *ôlāh* (от глагола *ʾālāh*, «восходить», «подниматься»; это название может быть интерпретировано как «восходящая жертва», что подразумевает восходящий к небу аромат сжигаемого мяса умерщвленного животного; русское наименование «жертва всесожжения» соотносится с интерпретацией Септуагинты, отражающей процедуру обряда: ὁλοκαύτωμα; Вульгата: holocaustum, то есть жертва, при которой сжигается все жертвенное животное); *minḥāh*, хлебного приношения; *ḥaṭṭāʾt*, жертвы за грех; и *ʾāšām*, жертвы повинности. В Священнических материалах засвидетельствованы установления о *zeḇaḥ šālāmîm* (см., например: Лев. 3:1–17, 7:11–21, 28–36). Еврейское наименование жертвы, *zeḇaḥ šālāmîm*, может быть интерпретировано как «жертва преданности» или «жертва воздаяния». (Русское наименование «мирная жертва» восходит к Септуагинте, где термин *šālāmîm* коррелирует со словом *šālôm*, «мир», «благополучие», «благоденствие» и т. п.; Вульгата: *sacrificium pacificorum*). Эта жертва приносилась из крупного и мелкого

скота, мужского или женского пола, без порока. Часть жертвы (тук, почки, сальник на печени) сжигается священниками на жертвеннике, а остальное съедается священниками и жертвователями; то есть в данном жертвоприношении принимают участие не только священники, но и те, кто жертву приносит. Мирная жертва подразделялась на три вида: *tôdāh*, жертва благодарности (Лев. 7:11–15, 22:29), приносимая по побуждениям благодарности Господу за Его благодеяния; *nedër*, жертва по обету (Лев. 7:16, 22:18–21), приносимая по осуществлению обета; *naḏābāh*, жертва от усердия, или добровольная жертва (Лев. 7:16, 22:18–21).

⁸⁴ *ha-ḥālôm*; досл. «сон», «греза». Ср. стих 6.

⁸⁵ Досл. «приходит».

⁸⁶ Досл. «плоть твою».

⁸⁷ В Масоретском тексте засвидетельствован термин *ha-mmal'āk*, то есть «посланник» (из Храма, sc. священник; см.: Мал. 2:7; ср. также вотивную надпись на жертвеннике для фимиама из Лахиша V в. до н. э.), или же «ангел». Присутствие слова *ha-mmal'āk* подтверждают Таргум, Аквила, Симмах, Теодотион, Вульгата. В Септуагинте здесь: *πρὸ προσώπου τοῦ θεοῦ*, то есть «пред Лицом Бога» (ср., например: 5:1, 3); на эту версию текста ориентируются Сиро-Гексапла и Петишша. Допускают, что предположительно первоначальное слово *hā-'ēlōhīm*, «Бог», к которому восходит перевод Септуагинты, было заменено впоследствии на *ha-mmal'āk*, «посланник/ангел», из соображений благочестия — «для смягчения антропоморфизма».

⁸⁸ Ср.: 3:14, 12:13; ср. далее, например: Пс. 111[110]:10; Притч. 1:9, 9:10 и др.

⁸⁹ Досл. «провинция».

⁹⁰ Вар.: «высокомерный».

⁹¹ Досл. «во всем».

⁹² То есть во владении.

⁹³ Досл. «в руке».

⁹⁴ То есть появляется.

⁹⁵ Ср.: 11:8: «Все, что (по)является, — преходяще».

⁹⁶ Досл. «на ветер».

⁹⁷ Досл. «усмотрел я».

⁹⁸ Ср.: 9:7–9.

⁹⁹ Досл. «вкушать от них».

¹⁰⁰ Вар.: «достатка».

¹⁰¹ При чтении *wā-rāb* (consec. perf. 3 m. from *ryb*) возможна и такая интерпретация: «но будет жаловаться, что пройдут дни его лет...»

¹⁰² Досл. «я сказал».

¹⁰³ В 4Q^{Qoh}^a сохранилось несколько букв в конце этого стиха, расположение которых, вероятно, не соотносится с расположением слов этого стиха в Масоретском тексте Книги Кохелета.

¹⁰⁴ То есть тому, что возникает (ср.: 11:8). Ср. далее: 1:9, 3:15, 7:24.

¹⁰⁵ Ср.: 8:8.

¹⁰⁶ Или: «слов», «речей».

¹⁰⁷ Вар.: «тщету». Ср.: «автобиографические» записки в 1:12–2:11.

¹⁰⁸ Аллитерация.

¹⁰⁹ Или: «преимущество».

¹¹⁰ Ср.: 8:8.

¹¹¹ Ср.: 5:17.

¹¹² *Ka-ṣṣēl* (в древнееврейском языке для того, чтобы сказать: «как в...», второй предлог не требуется; см.: Суд. 20:39; Ис. 5:17, 51:9); вариант перевода: «как тень». Ср.: *Иов*. 8:9:

Мы — вчерашние и ничего не знаем,
ибо тень — дни наши на земле.

Ср. далее: *Иов*. 14:2, 1 *Хр*. 29:15; ср. также: *Пс*. 102[101]:12, 109[108]:23, 144[143]:4, *Иов*. 17:7, *Кох*. 8:13.

Ср. у Пиндара в «Пифийских одах», VIII, 95–96: «Человек — призрак тени». Ср., также, например: *Arist. Protr.*, 10a (*Iamb. Protr.* VIII, 47.5–21).

Вар.: «А ее он сделал себе сенью», то есть временным прибежищем.

¹¹³ Ср. аллегорическое уподобление Платоном земного бытия «пещере» с сидящими в ней людьми, которые обращены спиной к свету, исходящему от горящего далеко в вышине огня, и не видят ничего, «кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры» (R. 7, 514a–516b).

¹¹⁴ Ср. также: 3:22, 7:14, 8:7, 10:14b–с. См. также примеч. 130–131.

¹¹⁵ В 4Q^{Qoh}^a сохранилось несколько букв в этом стихе, расположение которых, вероятно, не коррелирует с расположением слов этого стиха в Масоретском тексте Книги Кохелета.

¹¹⁶ В оригинале присутствует хиастически организованная игра слов.

¹¹⁷ См. также: 7:4. Ср., например: *Иер.* 16:5, 8. О сообществах типа *marzeḥim*, имеющих отношение к культу мертвых, см. гл. 4, IV.

¹¹⁸ В одном еврейском масоретском манускрипте и в 4QQoh^a: *śmḥh* (4QQoh^a: *[ś]mḥh*), «веселье», «радость»; ср.: 7:4b.

¹¹⁹ В 4QQoh^a мн. ч.: *g'rw*, «порицанья».

¹²⁰ Восстановлено по смыслу. С учетом каузального *kí* («ибо»), начинающего стих 7, издавна предполагалось, что здесь в Масоретском тексте — пропуск изначальной части стиха. Судя по фрагменту 4QQoh^a, между стихами 6 и 7 предположительно мог помещаться пассаж размером приблизительно в 15–20 букв, типа стиха *Притч.* 16:8 («Лучше немного с праведностью, чем обилие прибытков с беззаконием») в сокращенном его варианте. Наша конъектура: *reša'*.

¹²¹ Здесь можно интерпретировать как «взятка».

¹²² В 4QQoh^a: *wu'wh*, «совращает».

¹²³ Или: «дает жизнь»; «возрождает».

¹²⁴ Или: «ею», то есть мудрость.

¹²⁵ В сопоставлении со стихом 11 здесь можно усмотреть намек на загробное существование.

¹²⁶ Ср.: 1:15a.

¹²⁷ Частица *gam* здесь эмфатическая. Ср., например: *Быт.* 27:33, 46:4; *Ис.* 14:10.

¹²⁸ Вар.: «одно соотносится с другим». Ср., например: 3:2–8. Ср. также: *1 Хр.* 24:31.

¹²⁹ Досл. «не нашел».

¹³⁰ *'aḥrāq*; ср. *Иов.* 21:21a, где эта конструкция означает: «после его смерти»; ср. также: *Иов.* 19:25b.

¹³¹ Вар.: «что ему принесет будущее»; «что будет после него» (то есть после его смерти; ср. предыдущее примеч.) и т. п. Таким образом, здесь может подразумеваться будущее человека в земной жизни или его загробная судьба.

¹³² Досл. «не в свое время».

¹³³ Досл. «выйдет (в путь)».

¹³⁴ Досл. «со всеми ними».

¹³⁵ Вар.: «избежит всего»; «от всего уйдет» и т. п.

¹³⁶ То есть объединит противоположности, найдет синтезирующий диалектический вывод, *решение*; ср.: 7:27.

¹³⁷ В 4Q^aQoh: *t'zr*, «помогает» («...[мудрому более, чем десять градоначальников]...»; см. также: Септуагинта *ad loc.*).

¹³⁸ Досл. «сказал».

¹³⁹ То есть разрешение противоречий (ср.: 7:27). Вариантные интерпретации: «(умо)заклучение», «итог (всему)», «расчет», «замысел». Ср. также имеющий идентичный консонантный состав — но иначе вокализируемый масоретами — термин **ḥiṣṣābôn*, засвидетельствованный в *Кох.* 7:29 и 2 *Хр.* 26:15 (но только во мн. ч.). Его вероятные значения (в зависимости от контекста): «замысел», «проект»; «изобретение», «разработка»; «задумка», «промысл»; «измышление», «выдумка», «вымысел»; «затея», «ухищрение».

¹⁴⁰ Досл.: «и узнать греховность дурости (глупости) и глупость безумья».

¹⁴¹ В связи с чтением *'mr hqhl*t вместо *'mrh qhl*t ср.: *Кох.* 12:8 и Септуагинта *ad loc.* В дошедших до нас фрагментах Книги Кохелета из Кумрана (4Q^aQoh^a и 4Q^bQoh^b) данный пассаж не сохранился.

¹⁴² Слова автора (или редактора?) в *Кох.* 7:27 «...сказал Кохелет...» — *единственный раз* прерывают таким образом изложение Кохелета, ведущееся в книге от первого лица (см. также: Очерк, гл. 3, II). Относительно слов редактора в 1:2 и 12:8 см.: примеч. 3 и 215 к переводу.

¹⁴³ То есть прийти к умозаключению. Ср. примеч. 139.

¹⁴⁴ Ср., например: 3:11; 6:12; 7:14; 11:5.

¹⁴⁵ Евр. *yāšār*, «прямой», sc. «правильный», «праведный». В *И. Нав.* 10:13 и 2 *Сам.* 1:18 этот термин употреблен по отношению к Израилю в наименовании древней поэтической книги о его доблестном прошлом — *sēper ha-yūyāšār*. Во *Втор.* 32:15 и 33:5, 26 Израиль в *идеале*, Израиль, адекватно соблюдающий Закон Господа, обозначен термином *uṣṣūrūn* (слово одной основы с *yāšār*), досл.: «Выпрямленный», то есть «Прямой», «Праведный» (ср. его интерпретации: в Септуагинте: ὁ ἡγαπῆμενος; у Аквилы, Симмаха и Теодотиона: εὐθύς; в Вульгате: *rectissimus, dilectus*).

¹⁴⁶ Досл. «изыскивают».

¹⁴⁷ См.: примеч. 139.

¹⁴⁸ Важнейшее положение теодицеи.

¹⁴⁹ Возможные дословные интерпретации: «(ис)толкование слова (речи)»; «(ис)толкование (сути) вещи (предмета, дела)». «Кто столь мудр...» — вероятно, подразумевается рациональный аспект позна-

ния; «кто знает (ис)толкование (*pēšer*)...» — возможно, подразумевается интуитивный аспект познания.

¹⁵⁰ Досл.: «сила», «могущество». То есть мудрость делает человека менее агрессивным.

¹⁵¹ Возможно, здесь имеется в виду клятва верности наместника (*peḥāh*) Иудеи персидскому царю. См.: Очерк, гл. 1, разд.: «Персидский период».

¹⁵² Досл. «время».

¹⁵³ Ср.: *Кох.* 3:1, 11а и особенно 3:17.

¹⁵⁴ Досл. «зло человека (sc. человечества. — И. Т.) большое». Здесь, вероятно, реминисценция *Быт.* 6:5. Ср.: *Кох.* 3:17.

¹⁵⁵ Или: «как».

¹⁵⁶ См.: 10:14b–с.

¹⁵⁷ Вар.: «являющегося владельцем/собственником». В персидский период термин *šallīt* имел именно такое значение. Дух человека — частица Духа Божьего (см.: Очерк, гл. 3, II), поэтому человек не является владельцем своего духа.

¹⁵⁸ Ср.: 11:4–5. Термин *rûḥ* здесь можно воспринимать и в *double entente*: «дух» и «ветер».

¹⁵⁹ В связи с данной интерпретацией термина *mišlahat* ср. Септуагинту *ad loc.*: ἀποσολή; ср. также: *Пс.* 78[77]:49. Здесь можно усмотреть намек на широко распространенную в персидский период практику, когда богатые люди выставляли вместо себя за плату на войну замену.

Вар.: «освобождение», «отпуск». Ср.: *Втор.* 20:1–8, 24:5; ср. также: *1 Макк.* 3:56.

¹⁶⁰ То есть социальная справедливость.

¹⁶¹ Здесь употреблен персидский термин *piṭgām*.

¹⁶² Ср.: *1 Хр.* 29:15; *Иов.* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Кох.* 6:12.

¹⁶³ Досл. «Сказал я».

¹⁶⁴ Ср.: 9:7–9 и др.

¹⁶⁵ Ср.: 3:11; 7:27–28.

¹⁶⁶ Вероятно, имеется в виду клянущийся всеу.

¹⁶⁷ Ср.: 2:14–15; 3:19.

¹⁶⁸ Досл. «хлеб».

¹⁶⁹ Или: «веселым»; ср.: *Кох.* 11:9; *Эсф.* 5:9.

¹⁷⁰ Иная возможная интерпретация: «предопределил», «пред- решил».

¹⁷¹ *Šēten*, собств.: «(оливковое) масло».

¹⁷² Здесь глагол *rā'āh* употреблен в значении «проживать (жизнь)», «иметь (жизненный) опыт» и т. п.

¹⁷³ Или: «женщиной».

¹⁷⁴ Эта фраза, возможно, появилась здесь в результате вертикальной диттографии. В некоторых еврейских рукописях, Александрийском кодексе Септуагинты, Таргуме, Древней латинской версии и Вульгате она отсутствует. С другой стороны, фраза *uətê heḇel* присутствует в 7:15.

¹⁷⁵ Термин *ta'āšeh* подразумевает физическую/техническую деятельность и ее *результат*.

¹⁷⁶ О древнееврейской концепции подземной обители мертвых, Шеола, см.: Очерк, гл. 4, IV–VI.

¹⁷⁷ Досл.: «мудрость».

¹⁷⁸ Здесь употреблен термин *miskēn*; см: примеч. 169 к переводу.

¹⁷⁹ Досл.: «сказал».

¹⁸⁰ Мудрый простолюдин здесь — скорее назидательный образ, чем конкретная историческая личность.

¹⁸¹ То есть к праведности. Ср.: следующее примеч.

¹⁸² Термин *šatōl*, «левый», может употребляться как синоним слова *šārôn*, «север» (см.: *Быт.* 14:15, *И. Нав.* 19:27; *Иез.* 16:46), поскольку при ориентации север оказывается с левой стороны. Север ассоциируется с врагами Страны Израиля, злом, нечестием, Божьим Судом (ср., например: *Ис.* 14:13; *Иер.* 6:1, 6:22, 15:12, 46:20, 46:24, 47:2; *Иез.* 26:7, 38:6, 38:15; *Соф.* 2:13).

¹⁸³ Досл.: «без заклатья».

¹⁸⁴ В оригинале мн. ч. Читаем: *ha-kkasîl* (так в некоторых еврейских рукописях, Синайском и Александрийском кодексах Септуагинты, Таргуме).

¹⁸⁵ Вероятно, имеется в виду работающий за пределами города. Ср., например: стихи 9–10.

¹⁸⁶ Или: «невольник». Употреблен термин *na'ar*. Возможно, здесь скрыт намек на вассалов персидского царя, может быть, и на наместника Иудеи (но, возможно, — на плененного иудейского царя Йехоиахина; см.: *Вместо предисловия*, II). Вариантная интерпретация данного термина: «юнец».

¹⁸⁷ Вар. интерпретации: «обрушатся стропила».

¹⁸⁸ Досл. «хлеб».

¹⁸⁹ То есть деньги.

¹⁹⁰ В Персидской империи функционировало большое количество надзирателей, соглядатаев, доносчиков и т. п., называемых «царевыми глазами» и «царевыми ушами». Стих *Кох.* 10:20 удивительным образом перекликается с сообщением Ксенофонта о персидском царе Кире II, согласно которому тот «создает свои царские уши и глаза путем раздачи подарков и присвоения почетных званий. Он щедро вознаграждает тех, кто приносит ему интересные сведения. Он многих приучил видеть в соглядатайстве доходное дело, использовать свои глаза и уши на пользу царю: Он выслушивал каждого, кто полагал, что ему есть что сообщить царю. Так пошла молва — у царя много глаз и ушей. Люди боялись отозваться о царе нелестным образом, словно он сам мог слышать их речи, или сделать что-нибудь, что могло причинить ему хоть какой-то вред. Казалось, будто он вездесущ. Поэтому никто не только не осмеливался отозваться о царе без должного почтения, но каждый вел себя так, словно он был окружен теми, кто были глазами и ушами царя. В народе знали: царь щедро одаряет даже за мелкие услуги, и я не вижу иной причины, кроме этой, почему народ так настороженно относился к своему царю» (*Хер.* Сут. VIII, 2, 11–12; пер. В. Г. Боруховича и Э. Д. Фролова).

Упомянем также в данной связи следующее замечание Гераклита: «Плохие свидетели для людей глаза и уши, если души у них варварские» (В 107 DK). Не исключена возможность, что здесь этот эфесский философ и политический деятель — свидетель жестокого подавления персами восстания ионийских городов — намеренно использует фразу в *double entente* — как гносеологическую метафору и как имплицитный политический антиперсидский выпад.

¹⁹¹ Вар.: «Давай долю семи и даже восьми». Ср.: примеч. 68.

¹⁹² Досл.: «Не знаешь ты, каков путь (у) духа <...>». Ср., с другой стороны: *Притч.* 30:18–19. Вариантные интерпретации: «...откуда стало дыхание»; «...каков путь (у) ветра».

¹⁹³ То есть кости младенца.

¹⁹⁴ Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения сотворенной Вселенной в еврейском языке, по крайней мере с эпохи эллинизма, употреблялся термин *ha-kkōl*, букв.: «всё» (ср. также, например: *Иер.* 10:16 = 51:19, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

¹⁹⁵ Вероятная корреляция: семя человеческое — семя растений.

¹⁹⁶ «Поутру... вечером», то есть во всякое время, регулярно.

¹⁹⁷ Здесь допустимо и прямое, и аллегорическое истолкование слова *yāḏ*, «рука», ибо оно может использоваться как эвфемистическое обозначение мужского полового органа. Ср., например: *Ис.* 57:8, 10; 65:3 (в версии 1QIs^a); ср. также: Устав общины (1QS) 7:13 и Храмовый свиток (11QT^a) 46:13 из Кумрана. Данное значение слова *yāḏ* засвидетельствовано и в других семитских языках (прежде всего, в угаритском); впрочем, для еврейского в целом оно нехарактерно.

¹⁹⁸ Вероятно, здесь содержится намек и на зачатие, и на восхождение семян. См. также следующую строку.

¹⁹⁹ Возможно, в 11:5–6 присутствует имплицитная корреляция появления на свет человека с природными и сельскохозяйственными процессами: дух в человеке — ветер; семя человеческое — семя растений.

²⁰⁰ Согласно *Быт.* 1:3–5, «свет» был сотворен Богом в Первый день Творения — еще до создания Им «тверди небесной» и всех ее «светил»; таким образом, свет воспринимается в еврейской традиции как отдельная сотворенная «стихия». С другой стороны, согласно *Быт.* 1:13–19, в Четвертый день были сотворены солнце, луна и звезды, «чтобы светить на землю» (отраженным «светом»?); Солнце в Книге Кохелета выступает как символ высшего мира, как синоним «небес» (ср.: примеч. 12), но в 11:7 оно интерпретируется также и как источник света.

²⁰¹ Sc. «под солнцем»; досл. «все, что приходит». Ср.: *Кох.* 5:15, 8:8; *Иов.* 7:7, 16.

²⁰² Согласно Диогену Лаэртию (*D.L.* IX, 19), Ксенофан первым провозгласил, что «все возникающее подлежит гибели» (πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστί). Гераклит выразил аналогичную идею следующим образом: «Рожденные жить, они обречены на смерть...» (γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν; дословная цитата в: *Clem. Al. Strom.* III, 14, 1; B 20 DK [пер. А. В. Лебедева]).

²⁰³ Ср.: примеч. 200.

²⁰⁴ Аллегория затухания жизненных процессов, вследствие чего останавливается и деловая активность.

²⁰⁵ Досл. «дочери песен».

²⁰⁶ Масоретская огласовка *wə-yānē'š* соотносится с *Qere* — *wə-yānēš* и подразумевает глагол *nšš*, «цвести»; эта интерпретация подтверждается Септуагинтой, Сиро-Гексаплой, Пешиттой и Вульгатой.

²⁰⁷ Или: «рожковое дерево»; относительно данной интерпретации см.: Очерк, гл. 5, I.

²⁰⁸ Глагольная форма *tāpēr*, как указано в *Codex Leningradensis*, является формой *Hi*. от *prr*, «ломать, делать бесполезным, неэффективным, свести на нет» и т. п. (Септуагинта, Симмах, Сиро-Гексаплы и Коптская версия истолковывают данный глагол — и пассаж в целом — как указывающий на то, что плоды куста каперса раскрылись и их семена высыпались и рассеялись.) Предполагают (см.: Очерк, гл. 5, примеч. 20), что здесь следует истолковывать корень *prr* в значении «опадать», «осыпаться». При этом в качестве параллели указывается на угаритский глагол *prr*, «вырывать(ся)» (KTU 1.15.III.30; 1.19.III.14, 28), родственный арабскому *farra*, который в каузативе может означать «сбрасывать», «отпадать». Если данная интерпретация корректна, то еврейский глагол *prr* в *Hi*. может также означать «сбрасывать», «вызывать опадание». Тогда получается, что здесь говорится о том, что куст каперса сбрасывает листья, то есть *осыпается*.

²⁰⁹ Или: «в свой вечный дом». Фраза «вечный дом» в повседневном словоупотреблении подразумевала гробницу (могилу), но в контексте *Кох.* 12:5b-7 это обозначение приобретает особые коннотации, коррелирующие с представлениями о переходе духа в трансцендентный мир; ср. следующее примеч. (Для Кохелета характерно употребление понятий в особых значениях, а также привнесение в них нового смысла.) Ср. также, например: *Cic. de Nat. D.* III, 41; цит. из Луция Акция о том, что душа Геркулеса переселилась «в вечный дом отца (*in domum aeternam patris*)».

²¹⁰ Плакальщики плачут по телу, из праха созданному и в прах возвращающемуся; дух же человека возносится к Богу в свой «вечный дом» (см.: 12:7).

²¹¹ Или: «у»; см.: примеч. 213 к переводу.

²¹² Существительное *glgl* здесь, как представляется, указывает не на вóрот колодца (водяное колесо), но на какой-то сосуд. Это предполагает параллелизм *glgl* и *kad*, «кувшин», в *Кох.* 12:6b (см.: Очерк, гл. 5, примеч. 22). Существительное *glgl*, вероятно, следует огласовывать как **golgōl* (из более раннего **gulgul*); оно родственно существительному *gullā*, «чаша», «чашка», «миска», и *gulgōlet*, «череп». По всей вероятности, оно служило для обозначения шарообразного сосуда. В аккадском языке слова *gulgullu* и *gulgullatu*, обычно обозначающие

«череп», а также кухонные горшки, равно как *gullu* и *gullatu*, могли относиться и к сосудам различного типа (см.: CAD V, 128–129). Слово *glgl* встречается на пунической вазе (RES 907). Ср. также угаритское слово *gl*, обозначающее сосуд для питья (KTU 1.14.II.18–19, IV.1–2; ср.: аккад. *gullu*).

²¹³ В параллелизме с *'al-ha-mmabbû^a*, «у/над источником», здесь следовало бы ожидать написания *'al-ha-bbôr*, «у/над колодцем» (ср.: *'al-ha-bbôr* в Ис. 24:22; впрочем, с другой стороны, ср.: *'el-ha-bbôr*, досл.: «в яму», в Быт. 37:22). NB: написание *'al* засвидетельствовано в следующем стихе (Кох. 12:7a) в *Codex Leningradensis* вместо предлога *'el*, который было бы естественно здесь ожидать; написание *'el* в 12:7a подтверждается многими еврейскими рукописями и Пешиттой.

²¹⁴ См.: примеч. 3 к переводу.

²¹⁵ Пассаж Кох. 12:9–14 представляет собой конечную приписку редактора (или даже двух редакторов; ср.: 12:13b–14) Книги Кохелета.

²¹⁶ То есть сопоставлял, обдумывал. Ср., например: 7:27.

²¹⁷ Или: «правила», «суждения»; «притчи» и т. п.

²¹⁸ Досл. «искал».

²¹⁹ Ср., например: Втор. 6:4.

²²⁰ То есть слов мудрецов.

²²¹ Вариантная интерпретация: «А сверх того, сын мой, остерегайся много книг создавать...» Возможно, здесь находит отражение тенденция, связанная с процессом канонизации библейских книг.

²²² Ср.: 1:18.



ФИЛОСОФСКО- РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ ОЧЕРК





ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

КТО И КОГДА МОГ НАПИСАТЬ КНИГУ КОХЕЛЕТА?

Слова мудрецов — как стрела,
как гвозди, вбитые наставниками собраний:
от Единого Пастыря даны (Кох. 12:11).

I

Греческий термин Ἐκκλησιαστής, означающий «Проповедующий в собрании» (sc. «Проповедник»), является интерпретацией Септуагинты еврейского названия книги *Qōheleṭ*. Этот термин нигде более не встречается в Еврейской Библии. Создатель Книги Кохелета обозначает себя также как «сын Давида, царь в Иерусалиме» (Кох. 1:1), «царь над Израилем в Иерусалиме» (Кох. 1:12), тот, кто «над Иерусалимом» (Кох. 1:16; 2:7, 9). Такая полуанонимность автора «вполне соответствовала традиционным восточным представлениям о мудрецах и их премудрости: помимо морального или житейского поучения, премудрость должна была содержать и элемент головоломки. Отсюда — помимо странного самообозначения автора — и многие метафорические, двусмысленные и просто темные его высказывания»¹. Сыном царя Давида был мудрый Соломон², откуда традиционное отождествление автора данного произведения с царем Соломоном³. Однако обозначение «сын Давида» применялось чаще всего по отношению к *потомку* Давида. Поскольку Соломон был царем большого Израильского царства (можно даже сказать, мини-империи, созданной его отцом Давидом⁴), то титулы «царь в Иерусалиме»/тот, кто «над Иерусалимом», скорее соотносятся с правителем/наместником Иудеи в период, когда она представляла собой маленькую территорию с центром в Иерусалиме. В связи же с самообозначением «царь над Израилем в Иерусалиме» отметим, что титул «царь над Израилем» употреблялся по отношению к Саулу, Давиду и Соломону (1 Сам.

23:17, 2 Сам. 5:2–5, 12, 17, 1 Цар. 1:34, 3:28)⁵, но Кохелет (равно как и его читатели), живший, по всей вероятности, в персидскую эпоху, мог под «Израилем» подразумевать *народ*, а не страну⁶.

Не исключена возможность, что в пассаже 4:13–16 Кохелет размышляет об изменчивой судьбе царей Саула, Давида и Соломона:

Лучше незнатный⁷, но мудрый юноша (вероятно, Давид. — И. Т.)⁸,
чем старый и глупый царь (вероятно, Саул. — И. Т.)⁹,
который не способен более
внимать предостережениям.
Ибо этот из общины отверженных¹⁰
вышел на царство,
хотя и родился бедным
в царствование того.
Подумал я и обо всех живущих,
ходивших под солнцем
с другим¹¹ юношей (вероятно, Соломон. — И. Т.),
который встал (на царство) вместо того.
Не (было) конца всему тому народу,
всем тем, кто пребывал пред ликом <его>¹².
Но последнее (поколение)¹³
(уже) не было радо ему¹⁴.

Трижды встречающееся в книге указание на «всех (правителей), кто был до меня (Кохелета. — И. Т.) над Иерусалимом» (Кох. 1:16; 2:7, 9), похоже, свидетельствует о том, что данное произведение — скорее не псевдоэпиграф, ибо до Соломона царем *Израиля* со столицей в этом городе был лишь один Давид, чего не мог не знать автор книги. Псевдоним или титул *Qōheleṭ*¹⁵, который может быть интерпретирован как «Вождь *кахала*», то есть сообщества (собрания) иудеев, «Собирающий (народное) собрание» или «Собиратель» (мудрости, людей, богатств, земель и т.д.), конечно, вполне коррелирует с описанием деятельности царя Соломона в Библии, включая его творческую активность¹⁶, однако остается непонятным, почему же автор книги *прямо* не приписывает ее создание Соломону, как это делают, например, авторы библейских Псалмов 72 и 127, составители библейской Книги Притч (1:1, 10:1, 25:1) и Песни Песней (1:1) или же авторы созданных уже в эллинистический и раннеримский периоды Псалмов Соломона, Книги Премудрости

Соломона, Од Соломона; в 1 Цар. 11:41 упоминается также не дошедшая до нас Книга деяний Соломона. Возможно, автор Книги Кохелета, используя данный псевдоним, как раз и хочет, чтобы недоброжелательный читатель (например, тайные персидские агенты и соглядатаи — ведь «у царя много глаз и ушей», как писал о Кире II Ксенофонт; Суг., VIII, 2, 11¹⁷) думал об авторстве почившего несколько сотен лет назад царя Израиля; с другой стороны, он избирает именно тот псевдоним, по которому проникательный и доброжелательный читатель мог бы догадаться об истинном имени автора — своего современника.

Присутствие в книге терминов, заимствованных из персидского языка (*pardēs*, «роща, парк» (Кох. 2:5); *piṭgām*, «указ» (Кох. 8:11)), — при полном отсутствии греческих¹⁸, — а также наличие арамейских понятий, оборотов и административной лексики, впервые введенной при династии Ахеменидов¹⁹, общих еврейско-арамейских терминов, употребляемых в специфических значениях (по крайней мере с V в. до н. э.) и утраченных впоследствии, косвенно указывает на персидскую эпоху как вероятное время создания книги, когда арамейский язык становится в Иудее разговорным языком наряду с еврейским²⁰.

К началу персидской эпохи территория исторической Иудеи значительно сократилась. Осенью 539 г. до н. э. основатель Ахеменидской империи персидский царь Кир II (ок. 559–530 гг. до н. э.) захватил Вавилон и, видимо, не позднее 538 г.²¹ издал декрет, согласно которому иудейским пленникам, находившимся в Месопотамии, следует «возвратиться в Иерусалим, что в Иудее, и построить Дом Господа, Бога Израиля»²², разрушенный вавилонянами при захвате Иерусалима еще в 586 г. до н. э. «Возвращение в Сион» из Вавилонии — народное движение, сопоставимое с Исходом израильтян из Египта.

Молодое и агрессивное Персидское царство, воссоздавая формально иудейское государственное образование в виде самоуправляющегося храмового города Иерусалима с незначительными окрестными территориями, рассчитывало построить плацдарм для своего вторжения и покорения Египта²³. Первая небольшая группа переселенцев во главе с Шешбаццаром — вероятно, тождествен-

ным с Шенаццаром (1 Хр. 3:18), сыном иудейского царя Йехойахина²⁴, — уходит в Иудею через незначительный промежуток времени после декрета Кира. В *Эзр.* 5:14 Шешбаццар обозначается как *peḥāh* (от аккад. *piḥātu/pāḥātu*, «наместник»), то есть персидский «наместник» в Иудее. Иудеи же почитают его как «князя (*ha-nnāšī*) иудейского» (*Эзр.* 1:8). В данной связи отметим, что пророк Иезекиил употреблял этот титул по отношению к будущему владыке Иудеи, потомку царя Давида, который, как он ожидал, возглавит страну после вавилонского плена (*Иез.* 34:24; 37:25; гл. 44–46, 48).

Основная же масса иудейских переселенцев появляется в стране в начале правления персидского царя Дария I (522–486 г. до н. э.) и возглавляется наместником (*peḥāh*; араб. *phw*) Иудеи Зеруббавелом, сыном Шеалтиэла, и, по всей вероятности, внуком уведенного в изгнание в Вавилон иудейского царя — Давидида Йехойахина, которого многие иудеи рассматривали в качестве последнего *легитимного* допленного иудейского царя²⁵, и первосвященником Йехошуа, сыном Йехоцадака. С 520 г. до н. э. резко интенсифицируются работы по возведению Храма в Иерусалиме. Иудеев вдохновляют к активизации работ пророки Аггей²⁶ и Захария²⁷. Новый (Второй) Храм был возведен иудеями к 516/515 г. до н. э. (см.: *Эзр.* 6:15). В Книгах Аггея и Захарии отразились чаяния иудеев на восстановление иудейской государственности именно во главе с потомком царя Давида Зеруббавелом, о чем речь пойдет ниже (гл. 1, разд. «Персидский период»).

Таким образом, Зеруббавел, «сын Давида», стал правителем после пленной Иудеи с центром в Иерусалиме в составе Персидской империи, светским главой самоуправления иудейской гражданско-храмовой общины, называвшейся по-еврейски, как и в допленные времена, *qāhāl* — «(народное) собрание», «сообщество». Поскольку на протяжении эпохи Второго Храма никакой другой потомок Давида, официально стоявший во главе иудейского сообщества, — помимо Шешбаццара и Зеруббавела — нам неизвестен, представляется правдоподобным допустить, что именно Зеруббавел и мог являться автором Книги Кохелета. (В стихе *Кох.* 4:17 упоминается функционирующий «Дом Бога» (ср.: 8:10); отсюда можно заключить, что данная книга была написана после 516/515 г.

до н. э., когда Иерусалимский Храм был восстановлен²⁸.) В свете этого предположения термин *Кохелет* как раз и можно было бы интерпретировать как «Вождь/Председатель/Глава *кахала*», то есть сообщества (народного собрания) иудеев, или как «Собирающий (народное) собрание».

Гипотеза об авторстве Зеруббавела, родившегося и выросшего в кругу высшей иудейской аристократии, проживавшей в изгнании в Вавилонии (аккад. *Зеруббавел* означает «семя Вавилона», то есть «родившийся в Вавилоне»), косвенно могла бы объяснить, например, присутствие в Книге Кохелета почти дословных совпадений с месопотамским «Эпосом о Гильгамеше» (ср., например: IV, VI, 6 и *Кох.* 9:8–9) и знакомство с его идеологемами, скрытую полемику с рядом выраженных в нем доктрин (см. далее: Очерк, гл. 4, I–II). Здесь же отметим, что одной из отличительных особенностей Книги Кохелета является присутствие в этом произведении ряда еврейских слов, употребляемых в иных значениях, чем в других библейских книгах, а также слов, встречающихся только в данной книге²⁹.

С другой стороны, можно допустить, что автором Книги Кохелета мог быть один из потомков Зеруббавела (см.: *1 Хр.* 3:19–24)³⁰. Хотя нам неизвестно, был ли кто-то из них персидским наместником в Иудее в V в. до н. э.³¹, однако этого нельзя исключать.

Возможно, редактор Книги Кохелета намекает на то, что ее автором был именно один из персидских наместников в Иудее, возглавлявших гражданско-храмовую общину, следующим своим утверждением:

Слова мудрецов — как стрекала,
как гвозди, вбитые *наставниками собраний* (12:11; курсив наш).

Как бы то ни было, Книга Кохелета носит отчетливо авторский характер, написана она волевым, властным и богатым человеком, отлично владеющим административной и хозяйственно-экономической терминологией³², стремящимся к познанию со своей социальной высоты смысла жизни и даже истины в человеческом ее понимании, ставящим вопрос, для чего человек — и, прежде всего, он сам — живет. Автор — этнически иудей,

но ментально — человек мира, верующий в единого Бога, — Который в книге обозначается исключительно термином *’Ēlōhîm*, то есть собственно *Бог*, — почти всегда обращается к универсальному общечеловеческому опыту и общежитейским проблемам (не специфически иудейским). По косвенным данным можно предположить, что автор Книги Кохелета — человек в годах (ср.: 9:9, 11:9–12:6 и др.).

II

Многие исследователи датируют Книгу Кохелета III в. до н. э., то есть периодом, когда Иудея находилась под властью эллинистического Птолемеевского Египта. При этом, например, в стихах *Кох.* 9:14–15, где говорится, что в «маленьком городе», осажденном «великим царем», нашелся мудрый бедняк, который спас «тот город своею мудростью», но которого, впрочем, никто не вспоминает, усматривают намек на осаду Сиракуз в 214–212 гг. до н. э. римлянами во главе с консулом Марком Марцеллом и, соответственно, на мудрого жителя этого города Архимеда. Впрочем, под «великим царем» здесь скорее может подразумеваться какой-либо вавилонский или персидский царь, неудачно осаждавший некий городок, а не римский консул, тем более что римляне все-таки взяли Сиракузы осенью 212 г. до н. э., когда погиб и сам Архимед (далеко не бедняк), память о котором сохранили многие античные историки начиная с Полибия. В стихе *Кох.* 10:16 — «Увы, тебе, страна, чей царь — юноша (*na’ar*)³³» — усматривают намек на восшествие на египетский престол пятилетнего Птолемея V Епифана (204–180 гг. до н. э.). В то же время термин *na’ar* может употребляться здесь и в своем другом значении — «невольник» (ср. в противоположность следующий за этим стих — *Кох.* 10:17: «Блаженна ты, страна, чей царь — свободный»), а также использоваться в *double entente*. Если это так, то, как представляется, в данном стихе автор Книги Кохелета — *ex hypothesi* Зеруббавел — мог намекать на депортацию в Вавилонию своего деда Йехойахина. Восемнадцатилетний юноша Йехойахин процарствовал в Иудее всего три месяца и, вероятно, весной 597 г. до н. э.³⁴ с семьей и десятью тысячами своих подданных³⁵ был депортирован в Вавилон. Туда же были отосланы

сокровища Храма и царского дворца. Через несколько лет после депортации царя Йехоиахина Иудея пала под ударами вавилонян, а Храм в Иерусалиме был разрушен³⁶.

Сторонники датировки Книги Кохелета эллинистическим временем усматривают в ней разнообразные аллюзии и реминисценции на античные философские учения, в частности стоическое влияние на отдельные выраженные в ней доктрины. В качестве одного из многочисленных примеров укажем на мнение И. Ш. Шифмана³⁷, который находил «прямую параллель» учению стоиков о многочисленности «вечностей», из которых одна сменяет и точно повторяет другую, в пассаже *Кох.* 1:9–10:

То, что было, — это то, что будет, и то, что сделано, — это то, что будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Есть нечто, о чем говорят: «Смотри на это, новое оно!». (Но это) уже было в вечностях (*la-‘ôlāmîm*), которые были перед нами (*Пер. И. Ш. Шифмана*).

Впрочем, термин *la-‘ôlāmîm* может быть интерпретирован в данном контексте как «в веках» и просто указывать на прошлые времена³⁸. Так, например, в *Кох.* 3:14–15 автор утверждает:

Я познал, что все, что делает Бог, —
это будет вовек (*la-‘ôlām*):
к этому ничего не прибавить
и от него ничего не отнять;
и Бог сделал (так),
чтобы Его боялись³⁹.
Что есть — уже было,
и чему быть — уже было,
и Бог выявляет исчезнувшее.

Как замечает С. С. Аверинцев, вряд ли в Книге Кохелета стоит усматривать «феномен эллинистической культуры, кинико-стоическую диатрибу на языке Библии». Даже в *Кох.* 1:2–7, 9 «автор, собственно, жалуется не на что иное, как на ту самую стабильность возвращающегося к себе космоса, которая была для греческих поэтов и греческих философов источником успокоения, утешения, подчас даже восторга и экстаза»⁴⁰. Для Гераклита (ок. 540–480 гг. до н. э.), например, космос — материальному носителю которого, «вечно жи-

вому огню», присуще мерное и ритмичное воспламенение и угасание (В 30 DK), — это «прекраснейшая гармония» (В 8 DK). «Природные циклы не радуют “Кохелета” своей регулярностью, но утомляют своей косностью. “Вечное возвращение”, которое казалось Пифагору возвышенной тайной бытия, здесь оценено как пустая бессмыслица. Поэтому скепсис “Книги Проповедующего в собрании” есть именно иудейский, а отнюдь не эллинский скепсис; автор книги мучительно сомневается, а значит, остро нуждается не в мировой гармонии, но в мировом смысле. Его тоска — как бы подтверждение от противного той идеи поступательного целесообразного движения, которая так важна и характерна для древнееврейской литературы в целом. Постольку он остается верным ее духу»⁴¹.

В то же время в *Кох.* 1:4–7 можно усмотреть параллель с эллинским представлением о четырех стихиях⁴² (у Кохелета в такой последовательности: земля, огонь, воздух, вода), имея в виду, что солнце олицетворяет огонь, как это мыслили и отдельные греческие натурфилософы⁴³ (прежде всего Гераклит), и что еврейское слово *rû^aḥ* может обозначать не только «ветер», но и «воздух» (NB: слово רִיחַ (*’āwîr*), собственно «воздух», произведенное от греч. Τῆς (с этацизмом), появляется в еврейском языке только в талмудическую эпоху):

Род уходит, и род приходит,
земля же остается (прежней) навек.

И восходит солнце, и заходит солнце,
и спешит к тому месту, где оно восходит.

Идет на юг, и кружит на север —
кружит, кружит на ходу своем ветер,
и на крути свои возвращается ветер.

Все потоки движутся к морю, —
но море не переполняется;
к месту, куда движутся потоки, —
туда они и продолжают двигаться.

Солнце может здесь олицетворять и *свет* (ср. *Кох.* 11:7: «Сладок свет (*hā-’ôr*), и благо очам — видеть солнце») — особую «стихию», которую, согласно израильско-иудейскому мировоззрению, Бог

сотворил еще до создания «тверди небесной» и всех ее «светил» (*Быт.* 1:3 и след.).

Как же отлично описание этих процессов, «обезличиваемых» и «объективизируемых» Кохелетом, от традиционных израильско-иудейских! Это отчетливо видно, например, при их сопоставлении с описанием функционирования тех же сотворенных Богом «стихий» (включая свет) в *Пс.* 104[103]: здесь все свершающееся на небе и на земле четко происходит по Божественному волеизъявлению и в Его Присутствии.

III

Книга Кохелета включается в Еврейской Библии в раздел Писаний. Согласно традиции, она относится к Пяти свиткам (Песнь Песней, Рут, Плач, Кохелет, Эстер) и читается в праздник Суккот. По своей структуре она четко делится на примерно одинаковые по объему части: 1:1–6:9 и 6:10–12:14, каждая из которой состоит из 111 стихов по масоретскому делению. Масореты определили стих 6:10 как середину книги. Д. Н. Фридман указывает на пассаж 6:9b («Это тоже преходяще и (лишь) старание о пустом») как формально разделяющий книгу на две половины: до этой фразы в книге насчитывается 1491 слово (1:1–6:9a) и после нее — тоже 1491 слово (6:10–12:14)⁴⁴. В контексте мировоззрения автора Книги Кохелета данная фраза представляется весьма подходящей для того, чтобы стать центральной также и по смыслу. Если это лишь совпадение⁴⁵, то весьма знаменательное. В указанных двух частях книги на основе формальных, семантических и контекстуальных аспектов выделяют еще по два блока материалов: 1) 1:2–4:16 и 4:17–6:9⁴⁶; 2) 6:10–8:17 и 9:1–12:8⁴⁷. В начале Масоретского текста книги помещено развернутое заглавие всего произведения (1:1: «Слова Кохелета, сына Давида, царя в Иерусалиме»), а заключают книгу эпилог (12:9–13a) и дополнительные материалы (12:13b–14; «второй эпилог»).

Древнейшие дошедшие до нас фрагменты рукописи Книги Кохелета — из 4-й пещеры Кумрана 4Q^{Qoh}^a — палеографически датируются приблизительно 175–150 гг. до н. э.⁴⁸, и, следовательно, данное произведение было создано не позднее первой четверти II в. до н. э.⁴⁹

* * *

Имя Бога YHWH⁵⁰ — Тетраграмматон — передается в соответствии с традицией как ГОСПОДЬ (заглавными буквами).

Библейские имена, топонимы и этнонимы, часто встречающиеся в русскоязычной литературе, не транслитерируются, а даются в традиционном русском написании.

В переводах в круглые скобки заключены слова, используемые для связности текста и уточнения фраз и терминов, а также дополняемые по смыслу; реконструкции утраченных фрагментов текста помещены в квадратных скобках; конъектуры и эмендации — в угловых скобках; избыточное написание — в фигурных скобках.

Перевод Книги Кохелета осуществлен по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Editio quarta emendata. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Учтены также релевантные материалы издания: Biblia Hebraica Quinta. Megilloth: Ruth, Canticles, Qoheleth, Lamentations, Esther. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Примечания

¹ Дьяконов И. М. Книга Экклесиаст // Библиотека всемирной литературы. М.: Художественная литература, 1973. Т. 1: Поэзия и проза Древнего Востока / пер. и примеч., общ. ред. И. Брагинского. С. 725. См. далее, например: Ingram D. Ambiguity in Ecclesiastes. N. Y.: T. & T. Clark, 2006.

² Согласно 2 Сам. 12:25, по слову Господа пророк Натан нарек сыну Давида и Бат-Шевы имя *Yāḏīḏayā(h)*, то есть «Возлюбленный (друг) Господа»; таким образом, мальчик, по сути, был тезкой своего отца Давида — «Возлюбленного (друга)» Господа (слова *dōḏ* и *yāḏīḏ* однокоренные; ср., например, их параллелизм в Ис. 5:1). Имя же Соломон, евр. *šālōmōh*, происходит от существительного *šālōm* (корень *šālēm* означает: «быть цельным, полным, нетронутым, благополучным, мирным, дружным и т.п.») с местоименным суффиксом ед. ч. м. р. Вероятно, оно являлось почетным прозвищем (или же тронным именем царя), которое может быть интерпретировано как «Его благополучие». Вероятно, это имя как-то коррелировало с однокоренным словом *šālēm* (Быт. 14:8; Пс. 76:3), древним (сокращенным) названием Иерусалима, — тем более что, по всей вероятности, именно это название стало применяться *par excellence* по отношению к новому району столицы Израиля, который был отстроен и заселен при Соломоне к северу от «Града Давида» (см.: Mazar E. Discovering the

Solomonic Wall in Jerusalem. A remarkable archaeological adventure. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2011. P. 149).

³ Согласно Вавилонскому Талмуду (Бава Батра, 14b–15a), запись Книги Кохелета относится ко времени правления иудейского царя Хизкийяху (около 729[715]–686 гг. до н. э.).

⁴ См.: *Тантлевский И. Р.* Царь Давид в Библии и истории. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб.: Изд-во РХГА; Международная ассоциация по иудаике и еврейской культуре, 2019.

⁵ Равно как и к царям Северного царства.

⁶ Ср., с другой стороны, *Притч.* 1:1: «Притчи Соломона, сына Давида, царя Израиля».

⁷ По поводу данной интерпретации см.: примеч. 69 к переводу Книги Кохелета.

⁸ Вероятно, имеется в виду Давид, младший из восьми сыновей Ишая из Бет-Лехема, бывший в ранней юности пастухом овец. См. далее: примеч. 70 к переводу Книги Кохелета.

⁹ См.: примеч. 72 к переводу Книги Кохелета. Ср. далее: *Тантлевский И. Р.* Царь Давид в Библии и истории. С. 185–261.

¹⁰ Относительно данной и других возможных интерпретаций фразы *but hswryt* см.: примеч. 73 к переводу Книги Кохелета.

¹¹ Досл. «вторым».

¹² С учетом предложенной конъектуры (см.: примеч. 77 к переводу Книги Кохелета) можно допустить, что здесь имеется в виду Соломон. В Масоретском тексте: «пред ними», то есть, возможно, пред Давидом и Соломоном.

¹³ Досл. «последние».

¹⁴ Вероятно, здесь содержится намек на кризисные явления во второй половине царствования Соломона. См. далее: примеч. 79 к переводу Книги Кохелета.

¹⁵ Относительно данного термина см.: примеч. 1 к переводу Книги Кохелета.

¹⁶ Ср., например: *1 Цар.* 5:12–13, 8:1, 22; *Притч.* 1:1, 10:1, 25:1, *Песн.* 1:1 и др.

¹⁷ Ср. также возможный намек Гераклита на согладатаев («глаза и уши») Дария I (В 107 DK). См. примеч. 190 к переводу Книги Кохелета.

¹⁸ Впрочем, они отсутствуют и в кумранских произведениях, написанных в эпоху эллинизма, но это особая гетеродоксальная эзотерическая литература.

¹⁹ См., например: *Seow C. L. Ecclesiastes: A new translation with introduction and commentary.* Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 1997. P. 12 и след.

²⁰ См.: гл. 1, раздел «Персидский период».

²¹ Ср.: *2 Хр.* 36:22; *Эзр.* 1:1, 6:3; ср. также: *Дан.* 9:1 и след.

²² См.: *Эзр.* 1:1 и след.; 5:13–17; 6:2 и след.; *2 Хр.* 36:22 и след.

²³ См., например: *Струве В. В.* Древнейший Иран и Средняя Азия. Создание Персидской империи Ахеменидов // *Всемирная история.* М.: Гос. изд-во политической литературы, 1955. Т. 1. С. 594.

²⁴ См.: примеч. 17 к гл. 1 Очерка.

²⁵ См.: *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 189 и след.

²⁶ Пророчества, засвидетельствованные в Книге Аггея, относятся к 520 г. до н. э. См. далее: примеч. 19 к гл. 1 Очерка.

²⁷ Первая часть Книги Захарии (гл. 1–8) содержит пророчества и видения, датируемые 520–518 гг. до н. э.

²⁸ См. далее: примеч. 20 к гл. 1 Очерка.

²⁹ Об особенностях орфографии, фонетики, морфологии, синтаксиса и лексики Книги Кохелета см.: *Schoors A.* The Preacher sought to find pleasing words: A study of the language of the Qoheleth. Leuven: Peeters, 1992; *Idem.* The Preacher sought to find pleasing words: A study of the language of the Qoheleth. Part 2: Vocabular. Paris, Dudley, MA: Peeters, 2004. О словах, встречающихся только в Книге Кохелета, см.: *Schoors A.* The Preacher sought to find pleasing words. Part 2. P. 423–470; о словах, используемых в особенных значениях, см.: *Ibid.* P. 3–196.

³⁰ На одной из обнаруженных печатей, относящихся по времени, вероятно, к самому концу VI в. до н. э., засвидетельствована надпись: «Шеломит, служанка (*mh*) Элнатана, наместника (*phw*)». Нельзя исключить возможности того, что эта Шеломит — дочь Зеруббавела (единственная женщина среди потомков царя Давида, имя которой засвидетельствовано в 1 Хроник), упомянутая в 1 Хр. 3:19. (См., например: *Meyers E. M.* The Shelomith seal and the Judean restoration: Some additional considerations // *Eretz Israel.* 1985. Vol. 18 P. 33–38.)

³¹ Ср.: *Haggai*, *Malachi* // *The New American Commentary.* Vol. 21A / ed. by R. A. Taylor, E. R. Clendenen. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 2004. P. 212 и след.; *Provan I., Long V. P., Longman III T.* A biblical history of Israel. 2nd ed. Louisville, KT: John Knox Press, 2015. P. 395 и след.

³² Ср.: *Seow C. L.* Ecclesiastes. P. 22 и след. Определенную параллель можно обнаружить в трактате Сенеки «О скоротечности жизни» (ок. 49 г. н. э.), где постоянно употребляется финансово-экономическая и хозяйственно-деловая терминология (которая, в частности, хорошо понятна адресату трактата — Помпонию Паулину, римскому префекту анноны (48–55 гг. н. э.)).

³³ Мы придерживаемся иной интерпретации этого термина в данном контексте: «слуга», с. «прислужник». См.: примеч. 186 к переводу Книги Кохелета.

³⁴ Ср.: 2 Цар. 24:12 и 2 Хр. 36:10.

³⁵ См.: 2 Цар. 24:10–16; 2 Хр. 36:9–10; также: *Иер.* 29:1–2, 27:20.

³⁶ Ср.: *Пс.* 41[40]:13; 90[89]:2[3]; 103[102]:17; 106[105]:48; *Дан.* 2:20; 1 Хр. 16:36; 29:10; *Неем.* 9:5.

³⁷ *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. 2-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. С. 166 и след.

³⁸ Ср.: 1:11. См. подробнее: гл. 2, I Очерка.

³⁹ То есть почитали.

⁴⁰ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 296.

⁴¹ Там же.

⁴² Отметим также, что термин *στοιχεῖον*, имевший значения: «буква» (с точки зрения ее звукового достоинства), «фонема», простой, неделимый «звук речи» (у Платона (Ср., 422а), вероятно, корень слова), стал употребляться древнегреческими философами в значениях: (материальное) «первоначало», «элемент», «вещество» (простейшая частица, компонент материи), «стихия» (в том числе мировые «стихии» — *στοιχεῖα*). По Симпликию (in Ph., 9.7.13), этот термин по отношению к «стихиям», «как сообщает Евдем», первым употребил Платон (ср., например: Pl. Tht., 201е). (См. далее: Лосев А. Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ. 1971. Вып. 450. С. 18–26.)

⁴³ Ср., например: Arist. Mete. B2. 354b.33; D. L. IX, 10; Xen. Mem. IV, 7, 7: «Анаксагор говорил, что огонь и Солнце одно и то же». См. также далее: Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики / пер. и подг. изд. А. В. Лебедева; отв. ред. И. Д. Рожанский. С. 255 и след.; Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014. С. 20, 121.

⁴⁴ Seow C. L. Ecclesiastes. P. 45.

⁴⁵ Ср.: Ibid.

⁴⁶ Или: 1:3–3:22 и 4:1–6:9 (F. J. Backhaus; см. следующее примеч.).

⁴⁷ Ibid. P. 46 и след. Ср., например: Backhaus F. J. “Den Zeit und Zufall trifft sie alle”: Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet. Frankfurt a/M: Anton Hain, 1993. S. 1–332.

⁴⁸ Abegg M., Jr., Flint P., Ulrich E. The Dead Sea Scrolls Bible: The oldest known Bible translated for the first time into English. N. Y.: HarperCollins Publishers, 1999. P. 619. 4QQoh^a хранится в Амманском археологическом музее. Манускрипт 4QQoh^b (сохранилось лишь два маленьких фрагмента из гл. 1), вероятно, датируется серединой — второй половиной I в. до н. э. (Ibid.). Официальное издание: Qoheleth // Discoveries in the Judaean Desert XVI. Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles / ed. by E. Ulrich et al. Oxford: Clarendon Press, 2000 [пер.: 2007]. P. 221–228; pl. XXVI.

⁴⁹ Литература по Книге Кохелета внушительна. Из современных книг отметим, в частности: Fox M. V. Qohelet and his contradictions. Sheffield: Almond Press, 1989; Idem. A time to tear down and a time to build up: A rereading of Ecclesiastes. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2010; Farmer K. A. Who knows what is good?: A commentary on the Books of Proverbs and Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991; Seow C. L. Ecclesiastes; Ellul J. The Reason for Being: A Meditation on Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990; Schoors A. The Preacher sought to find pleasing words; Idem. The Preacher sought to find pleasing words. Part 2; Perry T. A. Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes. Trans-

lation and commentary. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993; *Murphy R. E.* Ecclesiastes: World biblical commentary. Dallas, TX: Th. Nelson, 1998. Vol. 23a; *Longman T.* The Book of Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998; *Christianson E. S.* A time to tell: Narrative strategies in Ecclesiastes. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998; *Davis E. F.* Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs. Louisville: Westminster John Knox Press, 2000; *Krüger Th.* Kohelet (Prediger). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag. 2000 (англ. изд.: *Qoheleth: A commentary on the Book of Qoheleth.* Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004); *Rudman D.* Determinism in the Book of Ecclesiastes. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001; *Keddie G. J.* Ecclesiastes. Darlington: Evangelical Press, 2002; *Schwienhorst-Schoenberger L.* Kohelet. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004; *Christianson E. S.* Ecclesiastes Through the Centuries. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2007; *Bartholomew C.* Ecclesiastes. Ada, MI: Baker Academic Press, 2009 (repr.: 2014); *Estes D. J., Fredericks D. C.* Ecclesiastes and the Song of Songs. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010; *Brown W. P.* Ecclesiastes: Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011; *Enns P.* Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011; *Christianson E. S.* Ecclesiastes through the centuries. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2012; *Atkinson T.* Singing at the winepress: Ecclesiastes and the ethics of work. L.; N. Y.: Bloomsbury, T&T Clark, 2015; *Duncan J. A.* Ecclesiastes. Nashville, TN: Abingdon Press, 2017; *Kim J.* Reanimating Qohelet's contradictory voices: Studies of open-ended discourse on wisdom in Ecclesiastes. Leiden; Boston: Brill, 2018. В этих изданиях можно найти и подробную библиографию по Книге Кохелета.

⁵⁰ Имя Бога יהוה YHWH, согласно древней традиции, засвидетельствованной в Исх. 3:14–15, представляет собой форму 3 л. м. р. ед. ч. имперфекта породы *qal* глагола הוה (*hāwāh*) — древняя форма глагола הָיָה (*hāyāh*), «быть». Вообще, в западносемитских языках корень *hwy означает «быть», «существовать»; «становиться», «происходить» (см., например: *Дьяконов И. М.* Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990. С. 25). Несовершенный вид глаголов в еврейском языке может использоваться, в частности, для обозначения как будущих действий, событий, состояний и т.п., так и действий, начавшихся в прошлом и продолжающихся в настоящем. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», то есть *Вечно-сущий*. Согласно Исх. 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (הָיָה אֲשֶׁר אֲהִי)», что может быть интерпретировано: «Я есмь Сущий». В связи с данной интерпретацией отметим также пассаж в Ос. 1:9: «И сказал Он: “Нареки ему имя Ло-Ами (досл. ‘Не Мой народ’. — И. Т.), ибо вы — не Мой народ, а Я — не (есмь) Сущий (הָיָה) для вас”» (возможна также интерпретация: «...Я не буду вам (Богом)»). Древний Греческий перевод (Септуагинта) интерпретирует הָיָה как εἰμί (Исх. 3:14a), «есмь», и ὁ ὢν (part. praes. к εἰμί; Исх. 3:14b), то есть «Сущий»; Вульгата соответственно: sum, «есмь», и est (3 л. ед. ч. к sum).

В то же время не исключена возможность, что Тетраграмматон включает в себе три формы глагола הָיָה (*hāyāh*), «быть», — перфекта, имперфекта и причастия, равным образом означая: «Тот, Кто был, есть и будет», то есть *Вечносущий*. Возможно, фраза *hwu' wlm* в Уставе Кумранской общины (1QS) 11:4 как раз означает «Вечносущий» и является своего рода интерпретацией Тетраграмматона. Вероятно и такое истолкование Тетраграмматона: «Тот, Кто (всегда) Тот же», то есть «Неизменный». (Ср.: Августин, Исповедь, VII, XX [26].)

Можно допустить, что Тетраграмматон подразумевает также то, что Господь — действительно Сущий (в отличие от богов народов, которые суть не-сущие, ничто). О некоторых философских интерпретациях Тетраграмматона см., например: *Тантлевский И. Р.* Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // *Schole*. 2015. Vol. 9, № 2. С. 350–352; *Idem*. Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилби на деяния Бога по созиданию «Природы» // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 171 и след., 183, примеч. 5–7.





ГЛАВА 1

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН. РЕЛИГИОЗНАЯ СИТУАЦИЯ

«Потрясу Я небо и землю;
и опрокину престолы царств,
и уничтожу силу царств у народов...

В тот день, —
слово Господа воинств, —
Я возьму тебя, Зеруббавел,
сын Шеалтиэла, раб Мой, —
слово Господа, —
и сделаю тебя подобным печатке (Моей);
ибо тебя избрал Я, —
слово Господа воинств» (Агг. 2:21–23).

Персидский период. В 586 г. до н. э. Ново-Вавилонское царство захватило Иудею, вавилонянами был разрушен Иерусалим и Храм. Вследствие нескольких депортаций¹ конца VII — начала VI в. до н. э. основная масса иудеев была уведена в вавилонское изгнание. На месте оставлены были лишь «некоторые беднейшие в стране люди» (2 Цар. 25:12; Иер. 52:16). В то же время, как показывают археологические раскопки, в отличие от разрушенных дотла городов Южной Иудеи, поселения Северной Иудеи, в том числе Бет-Эль, Гив'он, Мицпа, продолжали существовать и после 586 г. до н. э. Возможно, эта часть страны покорилась вавилонянам в начале их агрессии и благодаря этому избежала существенных разрушений. Раскопки в районе Кетеф-Хинном в юго-западной части долины Бен-Хинном (к югу от Иерусалима) свидетельствуют о непрерывающемся присутствии здесь иудеев в период вавилонского изгнания. Иудейские территории значительно сократились: эдомитяне овладели крайним югом страны, филистимляне из Ашдода — югом Центральной Иудеи; заиорданские области контролировались Аммоном и Моавом. Но, в отличие от Северного, Израильского, царства (окончательно павшего под ударами

ассирийцев в 722 г. до н. э. и в значительной мере заселенного арамеями, халдеями из Вавилона и другими народами, подвластными ассирийцам²⁾³⁾, в Иудею не были переселены представители других народов с территорий Ново-Вавилонского царства. Она находилась в состоянии значительного опустошения и запустения вплоть до возвращения иудеев из вавилонского плена (ср., например, *Эха* («Плач Иеремии») — библейский сборник скорбных элегий о разрушении Иерусалима)⁴⁾.

Большинство иудейских изгнанников было переселено вавилонянами, по-видимому, в Центральную и Южную Месопотамию, в опустевшие в ходе разрушительных войн с Ассирией в VII в. до н. э. районы; об этом свидетельствуют и названия их поселений: Тель Авив, Тель Меллах, Тель Харса (*тель* — это холм/ курган, образовавшийся на месте разрушенного поселения)⁵⁾. Главным занятием пленников было, вероятно, земледелие. Особый интерес в данной связи представляют аккадские таблички из Аль-Йахуду в Вавилонии, датируемые VI — началом V в. до н. э. и содержащие информацию о повседневной жизни иудейской сельской общины в период вавилонского изгнания и нескольких последующих десятилетий^{6,7)}. Духовная жизнь иудейского населения Вавилонии, его настроения в начальный период плена находят отражение во многих пророчествах Иезекиила⁸⁾. В период вавилонского изгнания идеалы израильско-иудейских пророков, основывавшихся на установлениях монотеистического Закона, получают в народе широкое распространение. Оформляются книги Ранних Пророков. С этого времени в целом исчезают элементы идолопоклонства и пережитки ханаанейских и сирийских культов. Поскольку иудейские переселенцы не мыслили жертвоприношения вне Иерусалимского Храма, культ временно ограничивался молитвенными собраниями, ставшими, по мнению многих исследователей, прототипами будущих синагог (ср., например: *Иез.* 11:16). Говоря о местном влиянии на иудеев, отметим прежде всего то, что двенадцать лунных месяцев получают в этот период вавилонские наименования; палеоеврейский шрифт заменяется «квадратным» арамейским («ассирийским») шрифтом (арамейский язык служил канцелярским языком в Ассирийской, Ново-Вавилонской и Персидской империях и был обще-

принятым в международных отношениях); принцип синхронизма, использовавшийся месопотамскими летописцами, которые соотносили в своих трудах историю Ассирии и историю Вавилонии, использовался составителями 1–2 Царей в их повествовании об истории Иудеи и Израиля начиная с рассказа о расколе единого Израильского царства (1 Цар., гл. 12): рассказ об иудейском царе сопровождался повествованием о современном ему израильском царе или царях.

Чаяния и настроения иудейских изгнанников в конце эпохи плена нашли отражение в Книге пророка Исайи, гл. 40–55 («Девтеро-Исайя»)⁹.

«Помни это, Йаков,
(помни), Израиль, ибо ты раб Мой!
Я создал тебя, ты раб Мой, Израиль,
ты не будешь забыт Мной!¹⁰
Рассеял¹¹ Я, как облако, преступления твои,
и, как туман, — грехи твои.
Возвратись ко Мне, ибо Я избавил тебя».
Торжествуйте, небеса,
ибо Господь соделал это!
Восклицайте, основания земли!
Ликуйте, горы,
торжествуй, лес и всякое дерево в нем,
ибо избавил Господь Йакова
и в Израиле прославится...

Так сказал Господь, Избавитель твой
и Творец твой от утробы материнской:
«Я — Господь, Который создал все;
распростер небеса Я Один,
разостлал землю без никого¹²».
Он расстраивает знамения обманщиков
и избличает безумие предсказателей,
ниспровергает (учение) мудрецов
и знание их делает глупостью;
исполняет слово раба Своего¹³
и предвестие¹⁴ посланников Своих осуществляет;
говорит об Иерусалиме:

«Он населен будет»
и о городах Иудеи:
«Они отстроены будут,
и развалины ее Я восстановлю»;
Бездне говорит: «Иссохни,
иссушу Я потоки твои»;
о Кире говорит:
«Пастырь Мой,
и всякое желание Мое выполнит он —
скажет об Иерусалиме:
“Он отстроен будет”
и Храму: “(Вновь) основан будешь”» (Ис. 44:21–28).

Осенью 539 г. до н. э. основатель Ахеменидской империи персидский царь Кир II захватил Вавилон и, видимо, не позднее 538 г. до н. э.¹⁵ издал декрет, согласно которому иудейским пленникам следовало «возвратиться в Иерусалим, что в Иудее, и построить Дом Господа, Бога Израиля»¹⁶. В Библии сохранились две версии данного документа — официальный текст на еврейском языке (*Эзр.* 1:2–4; см. также: *2 Хр.* 36:23) и «памятка» о декрете на арамейском языке (записанные для царских архивов данные о размерах Храма и финансовые распоряжения относительно затрат на его строительство; *Эзр.* 6:3–5).

Упомянутая выше группа переселенцев во главе с Шешбаццаром (по всей видимости, одним из сыновей иудейского царя Йехойахина¹⁷) принесла с собой и храмовые сосуды, захваченные вавилонянами и возвращенные теперь Киром иудеям (*Эзр.* 1:7, 5:14–15; ср.: 6:5). С учетом времени в пути (ср.: *Эзр.* 7:9) можно допустить, что «основания Дому Божьему в Иерусалиме» (см.: *Эзр.* 5:16; ср.: *Ис.* 44:28) на месте прежнего Храма, разрушенного вавилонянами, были положены в середине 530-х гг. до н. э. Однако вскоре строительство Храма было прервано, по-видимому, из-за противодействия самаритян, не допущенных вернувшимися из плена иудеями к работам по его возведению и настраивавших вследствие этого персидских чиновников против иудеев.

Как было отмечено выше, основная, основная масса иудейских переселенцев возвращается в страну в начале правления персидского царя Дария I (поборника зороастризма) и возглавляется на-

местником Иудеи Зеруббавелом, сыном Шеалтиэла, и первосвященником Йехошуа, сыном Йехоцадака. В *Эзр.* 2:1–67 и *Нех.* 7:6–73 указано число иудеев, возвратившихся из вавилонского плена: 42360 человек, и с ними 7337 рабов и 200 (245) певцов и певиц. О вернувшихся из египетской диаспоры в Иудею евреев Книги *Эзры* и *Неемии* не упоминают¹⁸. Прерванное ранее строительство Храма в Иерусалиме было возобновлено в 520 г. Иудеев и их лидеров вдохновляли к интенсивным строительным работам по возведению Святилища пророки Аггей¹⁹ (его пророчества датируются по современному летоисчислению между 29 августа 520 г. до н.э. и 18 декабря 520 г. до н.э.) и Захария²⁰ (встречаются датировки в 1:1 (октябрь — ноябрь 520 г. до н.э.), 1:7 (15 февраля 519 г. до н.э.) и 7:1 (7 декабря 518 г. до н.э.).

Вот что говорит Аггей в начале своей книги:

Во второй год царя Дария²¹, в шестой месяц, в первый день месяца²², было такое слово Господне через Аггея, пророка, Зеруббавелу, сыну Шеалтиэла, наместнику Иудеи, и Йехошуа, сыну Йехоцадака, первосвященнику²³:

Так сказал Господь воинств²⁴:

«Народ этот говорит: “Не пришло еще время, не время строить Дом Господень”».

И было слово Господне через Аггея, пророка, такое:

«А вам самим время

сидеть в домах ваших отделанных,

когда Дом этот разрушен?»

И ныне так говорит Господь воинств:

«Задумайтесь о путях ваших!

Сеете вы много, а собираете мало;

едите, да не насыщаетесь;

пьете, да не напиваетесь;

одеваетесь, да все не согреться вам;

работающий за плату зарабатывает для дырявого кошелька».

Так сказал Господь воинств:

«Задумайтесь о путях ваших!

Поднимайтесь на Гору²⁵,

несите дерево,

стройте Дом!

Я буду благоволять к нему
и прославляем буду», —
сказал Господь.
«Ожидаете многого, выходит мало;
и что домой принесете, то Я развею.
За что? —
слово Господа воинств. —
За то, что Дом Мой разрушен —
а вы разбегаетесь по домам своим.
Поэтому из-за вас небо прекратило давать росу,
а земля не дает урожая своего.
И Я призвал засуху на землю,
на нагорья и на хлеба,
на вино молодое и на масло оливковое свежее,
и на (все,) что производит земля,
и на человека, и на скот,
и на всякий труд ручной».

И Зеруббавел, сын Шеалтиэла, и Йехошуа, сын Йехоцадака, первосвященник, и все прочие из народа послушались гласа Господа, Бога своего, и слов Аггея, пророка, как посланного Господом, Богом их; и народ убоялся Господа.

И выступил Аггей, посланник Господень, с таким посланием Господа к народу:

«Я с вами!» — слово Господа.

И пробудил Господь дух Зеруббавела, сына Шеалтиэла, наместника Иудеи, и Йехошуа, сына Йехоцадака, первосвященника, и дух всего остального народа; и пришли они, и стали производить работы в Доме Господа воинств, Бога своего, в двадцать четвертый день шестого месяца, во второй год царя Дария²⁶ (Агг. 1:1–15).

Приведем также следующие фрагменты из Книги Захарии («Прото-Захарии»²⁷):

И поднял я глаза свои: и вижу — вот четыре рога. И спросил я ангела, говорившего со мною:

«Что это?»

И сказал он мне:

«Это те рога, что разметали Йехуду, Израиль и Иерусалим».

(Потом) показал мне Господь четырех ремесленников.

И спросил я:

«Что они собираются делать?»

В ответ он (ангел) сказал:

«Те рога разметали Йехуду, так что никому и головы не поднять; а эти пришли, чтоб устроить их, раздробить рога народов, воздевших рог свой на Страну Иудейскую, стремясь разметать ее».

И поднял я глаза свои и вижу — вот человек, а у него в руке шнур землемерный.

И спросил я:

«Куда идешь ты?»

А он ответил мне:

«Измерить Иерусалим, чтобы узнать, каков он в ширину и в длину».

И вот, ангел, что говорил со мною, уходит, а навстречу ему идет другой ангел.

И сказал он тому:

«Беги, расскажи этому юноше:

“Иерусалим станет городом без стен” —
столько в нем будет людей и скота.

“А Я стану вокруг него, —
речение Господа, —

стеною огненною,
и Славою стану в нем”».

«Эй, эй! Бегите из страны северной, —
речение Господа. —

Ибо, как четыре ветра небесные,
развевал Я вас, —
речение Господа. —

Эй, спасайся, Сион,
обитающий у дочери вавилонской!»

Ибо так сказал Господь воинств после того, как Слава (Его) послала меня (к вам), о народах, грабящих вас:

«Тот, кто тронет вас,
заденет зеницу ока <Моего>²⁸.

Ибо вот, замахнусь Я рукой Своею на них,
и станут они добычею рабов своих».

И узнаете вы, что Господь воинств послал меня (к вам).

«Ликуй и веселись,
дочь Сиона!

Ибо вот, приду Я
и буду обитать средь тебя!» —
речение Господа.

И присоединятся к Господу многие народы в день тот.
— «И станут Моим народом;
и Я буду обитать средь тебя». —
И узнаешь, что Господь воинств послал меня к тебе.
И возьмет Господь Йехуду во владение, (как) удел Свой на Святой Земле, и вновь изберет Иерусалим.
Умолкни всякая плоть пред Господом,
ибо Он поднялся от Обители Своей Святой! (Зах. 2:1–13).

И было слово Господне ко мне такое:
«Возьмешь у бывших в изгнании и пришедших из Вавилона — Хелдаи, Товийи и Йедаи — да пойдешь и зайдешь в тот же день и в дом Йошийи, сына Цефании, — возьмешь (у них) серебро и золото, и сделаешь венцы²⁹; и возложишь (один из этих венцов. — *И. Т.*) на главу Йехошуа, сына Йехоадака, первосвященника, и так скажешь ему:
“Вот что говорит Господь воинств:
‘Вот человек, имя его — Отрасль (*šemaḥ*)³⁰;
от места своего он ответится
и построит Храм Господень.
Построит он Храм Господень;
и возвеличится, и, воссев,
властвовать будет на престоле своем.
Будет и (перво)священник на престоле своем;
и будет между ними совет мира’ ”» (Зах. 6:9–13).

В Книгах Аггея и Захарии отразились чаяния иудеев в отношении восстановления иудейской государственности во главе с потомком царя Давида Зеруббавелом. Вероятно, эти ожидания основывались, кроме прочего, на том, что приход персидского царя Дария к власти происходил на фоне мощнейших восстаний, потрясших до основания империю; в частности, в Вавилоне инсurreкции возглавлялись Навуходоносором III (522 г. до н. э.) и Навуходоносором IV (521 г. до н. э.). Так, например, в пророчестве Аггея, датируемом — на основании хронологического указания в Агг. 2:20 — по современному летоисчислению 18 декабря 520 г. до н. э., возвещается:

«Потрясу Я небо и землю;
и опрокину престолы царств,

и уничтожу силу царств у народов...
 В тот день, —
 слово Господа воинств, —
 Я возьму тебя, Зеруббавел,
 сын Шеалтиэла, раб Мой, —
 слово Господа, —
 и сделаю тебя подобным (перстню-)печатке³¹ (Моей);
 ибо тебя избрал Я», —
 слово Господа воинств» (Агг. 2:21–23).

Захария в своем пророчестве (вероятно, датируемом по современному летоисчислению 15 февраля 519 г. до н. э.; см.: *Зах.* 1:7) позиционирует Зеруббавела следующим образом:

Вот что говорит Господь воинств:
 «Вот человек, имя его — Отрасль (*šemaḥ*);
 от места своего он ответится
 и построит Храм Господень.
 Построит он Храм Господень;
 и возвеличится, и, воссев,
 властвовать будет на престоле своем...» (*Зах.* 6:12–13).

Обозначение «Отрасль» по отношению к Зеруббавелу употреблено и в *Зах.* 3:8, а в *Иер.* 23:5, 33:15 наименование «Отрасль праведная» используется по отношению к будущему идеальному иудейскому правителю — Давидиду (ср. также: *Ис.* 11:1)³². Список потомков царя Давида со времени Зеруббавела, известный составителю 1–2 Хроник³³, приведен в *1 Хр.* 3:19–24.

Новый (Второй) Храм был возведен иудеями к 516/515 г. (см.: *Эзр.* 6:15). Таким образом, со времени первой депортации иудеев Навуходоносором в 605 г. до н. э. до возведения основания Второго Храма прошло около 70 лет; и от разрушения Иерусалима вавилонянами (586 г. до н. э.) до восстановления Храма также прошло 70 лет. Это соотносится с пророчеством Иеремии о «семидесяти годах» вавилонского пленения иудеев (см.: *Иер.* 25:11–12, 29:10)³⁴. Несмотря на активные просьбы самаритян, им было отказано в участии в строительстве Храма и они не были включены в иудейскую гражданско-храмовую общину послепленного периода (ср.: *Эзр.*, гл. 4). С другой стороны, в Книгах Аггея и Захарии отрази-

лись, как было отмечено выше, надежды иудеев на восстановление иудейской государственности во главе с Давидидом Зеруббавелом. Однако им не суждено было сбыться. Иудея (арам. *Йехуд*) на протяжении двухсот лет, вплоть до прихода сюда войск Александра Македонского в 332 г. до н. э., входила в состав персидской сатрапии, называемой по-арамейски *Авар-Нахара* (то есть Транс-евфратия). На севере она граничила с провинцией Самария (евр. *Шомерон*), а на юго-западе — с филистимской провинцией Ашдод. Административный статус Заиорданья в этот период неясен. С течением времени функции персидского наместника, по-видимому, сокращались, а влияние первосвященника и знати росло, распространяясь и на еврейские общины диаспоры. Еврейское население проживало и вне официальных границ своей провинции — в Эфраимитском нагорье, в приморской полосе, в Шаронской долине.

Вообще, период персидского владычества на территории Страны Израиля является одним из наименее изученных этапов древнееврейской истории. При этом следует иметь в виду, что около двух с половиной веков этого периода — с середины V в. до н. э. (Эзра-Нехемия³⁵, элефантинские папирусы³⁶) до середины II в. до н. э. (кумранские рукописи³⁷) — практически не отражены в письменных памятниках (исключение составляют рукописи из Вади-Далиеха³⁸ и отдельные замечания иудейского историка Иосифа Флавия). В этой связи особое значение приобретает анализ данных археологии, артефактов материальной культуры в персидский период и незначительных эпиграфических материалов. Исходя из этих источников, Страна Израиля была разделена в данный период на два региона, резко различавшихся в культурном отношении. Один регион включал нагорную область Иудеи и Заиорданье (в меньшей степени Самарию); другой регион — Галилею и средиземноморскую прибрежную равнину. Иудейский регион продолжал местные культурные традиции; ощутимо также ассирийское, вавилонское и египетское влияние. Галилея же и средиземноморская полоса испытывали воздействие греческой и финикийской культур. Влияние персидской материальной культуры было очень ограниченным — некоторые заимствованные керамические формы и отдельные выполненные в персидском стиле финикийскими

мастерами ювелирные изделия; прямое влияние можно усмотреть в монетах и печатях. Полагают, что основное воздействие персов на жителей Иудеи могло выражаться в политической и военной областях, экономической жизни, системе налогообложения³⁹. Иудея включилась в торговую систему Персидской империи. Развивались ремесла, часть продукции экспортировалась. Каждое ремесло, как правило, было наследственным занятием семьи. В ряде случаев группы селений в том или ином регионе специализировались на определенном ремесле из-за близости источников сырья. В городах ремесленные цехи концентрировались в отдельных кварталах. Обнаруженные археологами буллы, печатки, оттиски печатей на ручках кувшинов и монеты позволили реконструировать следующий список персидских наместников в Иудее (по Н. Авигаду⁴⁰): Шешбаццар, Зеруббавел, Элнатан (самый конец VI в. до н. э.), Йехо'эзер (начало V в. до н. э.), Ахзай (начало V в. до н. э.); Нехемия (синод.: Неемия; вторая половина V в. до н. э.; см. ниже); Багохи (ок. 408 г.); Йехизкиййа (ок. 330 г. до н. э.)⁴¹.

Судьбоносное событие в истории еврейского народа произошло в середине V в. до н. э. В *Эзр.*, гл. 7–8, рассказывается о прибытии в Иерусалим новой волны иудейских переселенцев из Вавилонии во главе со священником, «писцом» (*sōpēr*; здесь, вероятно, этот термин обозначает чиновника высокого ранга) и «учителем Закона Бога Небесного» Эзрой в седьмой год персидского царя Артаксеркса (7:7–8; без указания, какого именно Артаксеркса). По всей видимости, речь здесь идет об Артаксерксе I Макрохейре (греч. «Долгорукий»; 465/464–424/423 гг. до н. э.)⁴², и тогда появление Эзры в Иерусалиме следует датировать 458 г. до н. э. Целью миссии Эзры, снабженного соответствующей грамотой (*ništawān*; перс.) персидского царя, было проведение религиозно-политической реформы, связанной с установлением Торы (Учения) в качестве основного Закона для еврейской гражданско-храмовой общины, нарушение которого влекло за собой различные наказания вплоть до смертной казни.

В 445 г. до н. э. в Иерусалим прибывает персидский наместник Неемия, бывший вельможей при дворе Артаксеркса I в Сузах; он занимает этот пост до 433 г. до н. э., а позднее, после перерыва, еще какое-то время до 424 г. до н. э. По инициативе Неемии

Иерусалим обносится новой крепостной стеной; работы выполнялись жителями как столицы, так и провинциальных городов в порядке добровольной мобилизации. По завершении работ, в период паломнического праздника Кушей (евр. *Суккот*), было созвано народное собрание (вероятно, это происходило в 444 г. до н. э.), и Эзра и его сподвижники читали и разъясняли иудеям установления «Книги Закона Моисея, который заповедал Господь Израилю» (возможно, также переводили их на арамейский язык тем, кто не все понимал на древнееврейском; ср.: *Неем.*, гл. 8). После этого — аналогично тому, как это происходило при осуществлении религиозной реформы иудейского царя Йошийяху (ок. 640/639 — 609/608 гг. до н. э.) в последней трети VII в. до н. э. (см.: 2 Цар. 22:1–23:28 и 2 Хр., гл. 34–35), — был заключен общественный договор (*ʾāṣmānāh*), утвержденный и подписанный представителями иудейского священства и знати, поступать по «Закону Бога» и соблюдать все его установления. К договору присоединился весь народ. Важнейшие пункты договора: не вступать более в смешанные браки с чужеземными народностями (прежде всего имелись в виду самаритяне); соблюдать Субботу как общеобязательный день отдыха (установление регулярного дня отдыха, да еще и столь частого, не имело прецедентов у других народов в ту эпоху); возложить на себя ежегодный налог на поддержание Храма, регулярно доставлять десятины, приношения и т.д. Среди социально-экономических реформ Неемии следует отметить прежде всего освобождение впавших в рабство крестьян вместе с их землями. В результате древние евреи начинают превращаться в эндогамное этноконфессиональное сообщество, а термин «иудей» приобретает религиозную коннотацию.

Деятельность Эзры и Неемии проходила в условиях мощнейшего противодействия со стороны соседей иудеев, прежде всего самаритян во главе с наместником Самарии Санваллатом, которых поддерживали многие представители иерусалимской знати, имевшие самаритянских жен и родственников. Например, внук первосвященника Эйлашива был женат на дочери Санваллата. Некоторые исследователи полагают, что именно в этот период «отделения семени Израиля от всех чужеземцев» (*Неем.* 9:2) проис-

ходит полное национальное и религиозное обособление самаритян от иудеев, вследствие чего самаритяне строят собственный храм на горе Геризим близ Шехема (основания этого храма обнаружены при раскопках в Телль эль-Рас)⁴³. Другие же исследователи, основываясь на указаниях Иосифа Флавия в «Иудейских древностях» (XI, 304–347; XIII, 256) о том, что этот самаритянский храм был построен только ко времени нашествия Александра Македонского, то есть ок. 332 г. до н. э., относят время разрыва между иудеями и самаритянами приблизительно к этой дате⁴⁴. Высказывается также мнение о полном отделении самаритян от иудеев не ранее III в. до н. э.⁴⁵ Согласно еще одной точке зрения, окончательное размежевание между ними произошло лишь после разрушения иудейским хасмонеиским первосвященником и правителем Йохананом Гирканом I (134–104 гг. до н. э.) геризимского храма самаритян, вероятно, ок. 115–110 гг. до н. э.^{46, 47}

Событиями, описанными в Книгах Эзры и Неемии, завершается библейская историография. Из этих книг мы также узнаем об областях, относившихся к провинции Йехуд (Иудея): здесь перечисляются населенные пункты на территории колена Бин-йамина, долины Иордана (от Иерихона до Эн-Геди на Мертвом море), Иудейского нагорья (от Иерусалима до Бет-Цура), регионы Лода и Адуллама в Шефеле⁴⁸ (*Эзр.* 2:21–35; *Неем.* 3:2–22, 7:25–38, 12:28–29). Это приблизительно совпадает с регионом находок печатей, оттисков печатей и монет провинции Йехуд: от Тель эн-Насбэ на севере до Бет-Цура на юге и от Иерихона и Эн-Геди на востоке до Гезера на западе. В ходе археологических раскопок обнаружены фрагменты линий укреплений, возведенных иудеями в персидскую эпоху для защиты от жителей провинции Ашдод на западе и от эдомитян на юге. Пограничные демаркационные линии на юго-западе и на юге, выявляемые этими находками, также коррелируют с географией Книг Эзры и Неемии и упомянутыми сфрагистическими и нумизматическими данными. Что же касается списка населенных пунктов, засвидетельствованного в *Неем.* 11:23–35 и выявляющего более широкие границы провинции, то это, скорее всего, лишь констатация исторической (библейской) территории Иудеи — тех границ, на которые жители страны

претендовали. Количество населения Йехуда значительно уступало численности иудеев в допленную эпоху.

О последующей истории Иудеи в персидский период мы знаем крайне мало. Среди элефантинских папирусов сохранились копии писем (408/407 г. до н. э.) еврейского общинного лидера Йедании персидскому наместнику в Иудее Багохи, иерусалимскому первосвященнику Йоханану, а также сыновьям Санвалата (противника Неемии), Делайе и Шелемайе, управлявшим в тот период Самарией, с просьбой помочь восстановить разрушенное египтянами в 410 г. до н. э. местное еврейское святилище Господу. В переписке с Иерусалимом запрашивается также информация относительно корректного соблюдения праздника Опресноков и вопросов культовой чистоты. Иосиф Флавий упоминает в «Иудейских древностях» (XI, 297–301) об имевшей место во время правления персидского царя Артаксеркса II (404–358 гг. до н. э.) коллизии: генерал Артаксеркса Багос попытался назначить Йошуа (Йешуа), сына Элиашива, первосвященником, однако тот был убит своим братом, первосвященником Йохананом; Багос пришел в ярость, и в результате персы «осквернили Святилище и наложили на иудеев дань», «сделав людей рабами» на семь лет. Некоторые исследователи отождествляют этого Багоса с наместником Йехуда Багохи, другие — с генералом персидского царя Артаксеркса III Оха (358–336) Багасом и его военными действиями в сиро-палестинском регионе в период подавления восстания сидонского царя Тенна в 351/350 г. до н. э. Допускают, что эти события нашли также искаженное отражение в апокрифической Книге Юдифи, где полководец Олоферн, возможно, репрезентирует Багоса.

* * *

Большинство исследователей вслед за Спинозой («Богословско-политический трактат», гл. VIII и др.) полагают что обнародованная Эзрой ок. 444 г. до н. э. «Книга Закона Моисея» — это Пятикнижие, Тора (*tôrāh*; досл. «Научение»/«Учение»; «Наставление»⁴⁹). Существует также точка зрения, что это был лишь своего рода конспект/компендиум еврейского Закона (который сформировался в более ранний период, скорее всего в период вавилонского плена), хра-

нившийся в персидском царском архиве. По мнению же ряда исследователей, в том числе И. Ш. Шифмана⁵⁰, Пятикнижие появляется еще ранее, ок. 622/621 г. до н. э., во время религиозной реформы иудейского царя Йошийяаху, направленной прежде всего на централизацию культа YHWH Господа в Иерусалимском Храме и очищение его от языческих элементов. В результате преобразований в иудейском обществе в целом утвердился монотеизм⁵¹. Установление монотеистического централизованного культа YHWH Господа в ходе религиозной реформы Йошийяаху сыграло выдающуюся роль в истории еврейского народа. Переселенные в начале VI в. до н. э. в Вавилонию жители Иудеи, а также присоединившиеся к ним представители северных колен в подавляющем большинстве своем уже не мыслили должным образом совершающегося Богослужения *вне* Храма в Иерусалиме. Это консолидировало народ в изгнании и способствовало его возвращению на родину. В Израильском царстве единый централизованный культ YHWH Господа отсутствовал, и это, вероятно, стало одной из основных — если не основной — причин того, что северяне в большинстве своем не вернулись из изгнания в Страну Израиля.

Официальное опубликование в ходе религиозной реформы царя Йошийяаху «Книги Закона» — независимо от того, имеется ли в виду здесь ядро Второзакония, весь его текст или же Пятикнижие в целом, — в которой засвидетельствовано слово Божье, стало основополагающим моментом в процессе формирования Священного Писания иудеев; она получает статус священной, и с «записанным в этой Книге» должна отныне соотносываться религиозная жизнь каждого иудея и всей страны. Дабы корректно соблюдать «Закон Моисея», его следует должным образом знать — изучение Закона становится составной частью его исполнения. В результате в эпоху вавилонского плена и Второго Храма в иудейской среде появляются религиозные ученые, «писцы»/«книжники»; к Закону, опубликованному и освященному при Йошийяаху, присоединяются другие документы, идет процесс составления, обработки и канонизации библейских книг.

В связи с гипотезой о том, что при иудейском царе Йошийяаху в Иерусалиме было обнародовано Пятикнижие целиком, представ-

ляется показательным указанием 2 Цар. 23:25 на этот документ как на «весь Закон Моисея (*kol tôrât mōšeh*)». Пользуясь ослаблением Ассирийской империи, Йошийяаху овладел по крайней мере частью бывшего Израильского царства (2 Цар. 23:15–20 упоминает, в частности, Бет-Эль и «города Самарии»; 2 Хр. 34:33 говорит о проведении реформы на «всех землях, которые у сынов Израиля»), то есть областями, в тот момент в значительной мере населенными (прото)самаритянами (ср.: 2 Цар. 17:28–29), и распространил свою реформу также и на них (ср. 2 Хр. 34:33: «...и повелел всем, находящимся в Израиле, служить Господу, Богу своему»; ср. также 2 Цар. 17:35: «И заключил Господь с ними завет...»).

По мнению И. Ш. Шифмана⁵², эти события — единственная общественно-политическая ситуация в истории, когда самаритяне реально могли воспринять у иудеев Пятикнижие, ибо весь послевоенный период вплоть до разрушения самаритянского геризимского храма представляет собой череду коллизий между этими этноконфессиональными общностями. В пользу данного предположения говорит, на наш взгляд, и то, что еврейский язык сохранял положение вернакуляра на территории бывшего Северного царства, вероятно, не позднее начала персидской эпохи, когда его место занял арамейский⁵³; так что восприятие священного текста — Закона — на широко распространенном, привычном языке оказывалось много легче и естественнее, чем это могло бы быть на языке идиома, каковым стал еврейский в этих областях, вероятно, с конца VI в. до н. э. (если даже не несколько ранее) (ср.: Неем. 8:2–3, 7–8, 12–13). Тот факт, что дошедшие до нас рукописи Самаритянского Пятикнижия (равно как и древние эпиграфические фрагменты из него) написаны палеоеврейским письмом, которым пользовались в эпоху до вавилонского плена, также косвенно свидетельствуют о раннем заимствовании самаритянами Пятикнижия у иудеев. А то, что сохранившиеся тексты отражают форму палеоеврейского письма, появившуюся в эпоху Хасмонеев, то есть приблизительно в середине II — первой трети I в. до н. э.⁵⁴, может свидетельствовать не о времени самаритянской схизмы, а о том, что после разрушения их храма в конце II в. до н. э. хасмонейским первосвященником и правителем Иудеи Иоанном Гирка-

ном I они «канонизировали» не только текст своего Пятикнижия (как это сделали иудеи с текстом всей Еврейской Библии вскоре после разрушения римлянами Иерусалимского Храма), но и сам шрифт, которым оно писалось именно в то время. Среди важнейших расхождений между Масоретским текстом Пятикнижия и его самаритянской «версией» является присутствие в последней так называемых гармонизирующих дополнений в Книгах Исхода и Чисел, взятых из Книги Второзакония, а также внесение в нее самаритянами «идеологических» изменений, прежде всего связанных с их центром совершения религиозного культа — горой Геризим⁵⁵. Фрагменты Пятикнижия, содержащие такие «гармонизирующие» изменения (так называемые прасамаритянские тексты), но без «идеологических» дополнений, обнаружены в Кумране, в том числе и написанные палеоеврейским шрифтом (4QpaleoExod^m). Хотя выполненные палеоеврейским письмом кумранские рукописи Пятикнижия датируются по палеографическим признакам ок. 100 г. до н. э., но они, как полагают⁵⁶, воспроизводят «древние традиции как в отношении текстологической основы, так и в отношении характера переписывания»; отмечается «практически полное отсутствие в них какого-либо вмешательства переписчика». Переписаны они были, скорее всего, с текстов, также написанных палеоеврейским письмом⁵⁷, а не «квадратным» («ассирийским») шрифтом, который становится обыденным в иудейской среде эпохи Второго Храма и которым написано абсолютное большинство манускриптов Пятикнижия, обнаруженных в Кумране.

Но независимо от того, когда была оформлена Тора, то есть «Книга Закона», в дошедшем до нас виде — при царе Йошийяху, в эпоху вавилонского плена или же в период деятельности Эзры и Неемии⁵⁸, — именно со времени реформаторской активности последних изучение и исполнение ее установлений становится *обязательным для всех иудеев по закону* — иудейскому и имперскому. С этого момента следование *Закону*, в итоге письменно зафиксированному в Торе, становится нормой жизни иудея, что было сутью израильско-иудейских пророчеств⁵⁹. И вот поставленная еврейскими пророками цель была достигнута, их миссия осуществлена — и именно в это время в Израиле *заканчивается пророчество...*

до наступления конечных дней. И заключение к книге последнего иудейского пророка, Малахии⁶⁰, служащее одновременно и заключением ко всему библейскому разделу Пророков, заповедует:

«Помните Закон Моисея (*tôrāt mōšeh*), раба Моего,
который заповедал Я ему
на Хореве для всего Израиля,
и предписания, и уставы.

Вот, Я пошлю к вам Илию, пророка,
пред приходом Дня Господня,
великого и страшного.
И вернет он сердца отцов к детям,
а сердца детей — к отцам их,
чтобы не пришел Я и не обрек землю
на полное истребление» (*Мал. 3:22–24 [4:4–6]*).

Обнаrodование «Книги Закона» — Пятикнижия, по-видимому, сыграло и выдающуюся роль для сохранения еврейского языка как вернакуляра в Иудее, ибо, судя по *Неем. 13:24* (ср.: *Эзр. 9:2*), к середине V в. до н. э. здесь получают всё большее распространение арамейские и другие идиомы, в том числе и по причине многочисленных смешанных браков. (В частности, большинство ostraka персидского периода, обнаруженных в Араде и Беэр-Шеве, написаны по-арамейски⁶¹.) В итоге еврейский язык сохранялся как вернакуляр — по крайней мере у части населения Иудеи (прежде всего, возможно, в сельской местности), — вплоть до подавления восстания Бар-Кохбы; и, вероятно, один из его диалектов стал основой мишнаитского литературного языка. В крупных иудейских городах, особенно в Иерусалиме, к началу н. э. доминировал, как полагают, арамейский язык. На нем говорили в Галилее и Самарии⁶². Традиция приписывает создание первого *таргума*, то есть перевода священных книг Еврейской Библии на арамейский язык, Эзре (ср., например: *Неем. 8:7–8, 12–13*), однако прямых подтверждений этому пока не обнаружено. Фрагменты наиболее древних таргумов обнаружены в Кумране (4QtgLev; 4QtgJob; 11QtgJob)⁶³; там же найдены арамейский Апокриф Книги Бытия и написанные по-арамейски псевдоэпиграфы (Товит, Енох и др.).

Эпоха эллинизма. После Восточного похода Александра Македонского Иудея оказывается под владычеством эллинистических государств: с 301 г. до н. э. на сто лет — под властью Птолемеев, а затем — *de jure* до 140 г. до н. э. — под владычеством Селевкидов. Ситуация, в которой оказалась Иудея в эпоху эллинизма, кардинально отличалась от предшествующих, когда эта небольшая страна находилась на окраине великих восточных империй — Ассирийской, Вавилонской и Персидской. Теперь Иудея располагается прямо между двумя главными центрами силы тогдашнего переднеазиатско-средиземноморского мира: царствами Птолемеев и Селевкидов. Данный регион между Азией и Египтом получает большое стратегическое значение — по нему пролегают крупные торговые пути. В отличие от идеологий древневосточных метрополий, не ставивших задачу существенно влиять на мировоззрение и обычаи подвластных им народов, эллинизм оказался весьма агрессивен в своем воздействии (кто не эллин или не эллинизировался, тот варвар), со всеми вытекающими из этого политическими, социально-экономическими и культурными последствиями⁶⁴. Важнейшим инструментом продвижения эллинизма в завоеванных регионах были *полисы*, основывавшиеся македонянами и греками или же возникавшие в результате преобразования ими уже существовавших городов. В полисе создавались эллинские образовательные учреждения и институты досуга и развлечений. Сам термин «эллинизм» (Ελληνισμός, то есть подражание грекам) засвидетельствован во 2 Макк. 4:13 и коррелирует именно с созданием в Иерусалиме училища «для телесных упражнений юношей», то есть *гимнасия* (2 Макк. 4:12). «Эллинизму» противостоит «иудаизм»/«иудейство» (ὁ Ἰουδαϊσμός; 2 Макк. 2:21, 8:1, 14:38⁶⁵), под которым подразумеваются прежде всего еврейская монотеистическая религия и уклад жизни⁶⁶.

В центры эллинистического типа, имевшие тесные коммерческие и культурные связи, превращаются многие города на средиземноморском побережье региона (Акко-Птолемаида, Аполлония, Яффа, Ашкелон, Газа и др.), в центральной и северной частях исторических областей Самарии и Галилеи (Самария, Мареша, Бет-Шеан (Скитополь), Филотерия и др.); среди полисов Заиорданья

выделяются Гадара, Дион, Пелла, Гераса, Филадельфия (библейский Раббат-Аммон), Гиппий (талмудическая Сусита), Селевкия на Голанах. Если до эпохи эллинизма население исторических Иудеи и Израиля было почти полностью семитским (собственно иудеи, потомки представителей северных колен, самаритяне, идумеи, финикийцы, набатеи и др.), то теперь здесь появляется довольно значительный эллинский этнический элемент⁶⁷. Получает распространение обычай носить помимо еврейского еще и греческое имя, особенно среди родовитой верхушки общества. Однако в сельской местности Иудеи и на юге Самарии он не прижился⁶⁸. Вопрос о том, в какой мере иудейское общество подверглось эллинизации, остается открытым. В то время как одни исследователи⁶⁹ говорят о глубоком воздействии эллинизма на иудеев, другие⁷⁰ считают, что это влияние носило достаточно поверхностный, незначительный характер. Вероятно, имеет смысл говорить о том, что в различные исторические периоды, в отдельных религиозных и социальных кругах, в разных областях, городах или сельской местности, в различных сферах духовной жизни, социальных институтах и материальной культуре степень эллинизации иудеев различалась в значительной степени⁷¹. В религиозной области противостояние между иудеями и эллинистами приводит к трагической развязке: в результате политики селевкидского царя Антиоха IV, направленной на фактическое запрещение иудаизма, ок. 166 г. до н. э. в Иудее вспыхивает первая религиозная война в истории человечества — Маккавейская (это название восходит к прозвищу лидера иудеев, Йехуды (Иуды) Маккавея⁷² из рода Хасмонеев), которая превращается также в победоносную национально-освободительную войну под руководством Хасмонеев, приведшую к временному воссозданию независимого иудейского государства⁷³. В конечном же счете диалектика иудейско-эллинистических коллизий и плодов их синтеза положит основу западной цивилизации.

Селевкиды подразделяли подвластные им территории на «династии» (княжества), «полисы» (со своими административными органами управления) и «этноты» (как территориальные понятия). Иудеи были ими отнесены к «этноту», то есть людям, проживавшим на территории Иудеи и пользовавшимся широкой автономии-

ей только в рамках области своего проживания⁷⁴. Во главе «этноса» иудеев стояли первосвященник и возглавляемая им *герусия* (совет старейшин). Роль первосвященника, пост которого был пожизненным и должен был передаваться по наследству, в эпоху эллинизма усиливается. Вероятно, это связано с тем, что в этот период в Иудею, по всей видимости, не назначались царские наместники. Когда Иудея обретает независимость в середине II в. до н. э. и возглавляется первосвященником-«правителем» (позже — «царем») из рода Хасмонеев⁷⁵, роль герусии в ряде важных аспектов оказывается подобной функциям государственного совета при эллинистических царях — она получает и аналогичное название, *синедрион* (греч. «совместное заседание»)⁷⁶.

Основы иудейского общества покоились на Торе, признаваемой основным источником права в Иудее и чужеземными властями. Ко II в. до н. э. был в целом сформирован и библейский раздел Пророков⁷⁷. Центром религиозной, духовной, общественно-политической жизни Иудеи был Храм в Иерусалиме. В отличие от других древневосточных храмов, он не владел земельной собственностью: обязанность поддерживать святилище и священнослужителей возлагалась на весь народ (приношения, пожертвования, налог в половину или треть шекеля с каждого еврея в Иудее и диаспоре)⁷⁸. Здесь же отметим, что самые ранние эпиграфические данные о существовании *синагог* (греч. συναγωγή означает «собрание» и соответствует евр. наименованию (*bêṭ-*)*kānesseṭ* — «(дом) собрания») относятся ко второй половине III в. до н. э. и засвидетельствованы в Египте. Первоначальным и характерным именно для *диаспоры* (греч. «рассеяние») названием этих еврейских религиозно-социальных учреждений было *просеухή*, «(дом) молитвы», что, по-видимому, подчеркивало главенствующее место молитвы в их функционировании в странах рассеяния (по крайней мере на начальном этапе)⁷⁹. Наиболее ранние из обнаруженных до настоящего времени археологами фрагменты здания, которое может быть идентифицировано как *просеухή*, относятся ко II–I вв. до н. э. (остров Делос в Эгейском море)⁸⁰. О синагогах на территории Страны Израиля мы пока имеем свидетельства не ранее I в. н. э.

Важнейшим событием в жизни еврейства эллинистического периода стало осуществление в Александрии в III в. до н. э. перевода Пятикнижия на греческий язык, названного Септуагинтой (лат. «семьдесят»), или «Переводом семидесяти толковников»⁸¹. Впоследствии это название было экстраполировано и на осуществленный во II–I вв. до н. э. греческий перевод книг, входящих в библейские разделы Пророков и Писаний. В библеистике этот перевод получил также название Древнего Греческого перевода⁸².

В эпоху эллинизма еврейское население, проживавшее на землях исторической Страны Израиля, концентрировалось не только на территории Иудеи, но и в Заиорданье; жили евреи и в эллинистических городах (Бет-Шеан [Скитополь], Яффа, Аммон). В Северо-Западной Самарии поселилось значительное количество потомков израильтян, к которым примкнули вернувшиеся из вавилонского изгнания иудеи; в Галилее, особенно на севере, израильское население было преобладающим⁸³.

Важнейшим результатом Маккавейского восстания стало возникновение независимого Иудейского государства во главе с представителями священнического рода Хасмонеев, просуществовавшего около восьмидесяти лет. Его юридические основы были заложены Великим собором 140 г. до н. э. в Иерусалиме, провозгласившим Шим'она Хасмонея «правителем» и первосвященником страны. В конце II в. до н. э. хасмонеи правители Иудеи уже объявляют себя «царями»⁸⁴.

Согласно Иосифу Флавию, в середине II в. до н. э. (ср.: «Иудейские древности», XIII, 171–173) в Иудее появляются первые религиозно-политические течения: фарисеи, ессеи и саддукеи⁸⁵. При этом важнейшим аспектом размежевания этих течений иудейский историк считал их отношение к предопределению (см., например: «Иудейские древности», XIII, 171–173; XVIII, 13, 18). Новый свет на возникновение идеологии сектантского иудаизма и генезис ряда основополагающих доктрин первоначального христианства проливают рукописи Кумранской общины, вероятно, ессеянского толка⁸⁶. В частности, как и у ессеев, концепция предестинации являлась, по сути, ключевой в религиозно-философских воззрениях членов этой общины, проживавших близ северо-западного побе-

режья Мертвого моря, на территории нынешнего Хирбет-Кумрана, во II в. до н. э. — I в. н. э.⁸⁷ Кумранские манускрипты включают как произведения самих общинников⁸⁸, так и древнейшие дошедшие до нас фрагменты библейских текстов (за исключением Книги Эстер и Неемии⁸⁹), а также многих псевдоэпиграфов, в том числе мессианско-эсхатологического и апокалиптического характера. Около 90% обнаруженных рукописей написано на еврейском языке. Кумранский документ, условно называемый «Некоторые из предписаний Торы», или «Галахическое⁹⁰ письмо» (4QММТ^{a-f})⁹¹, и датируемый, по всей вероятности, серединой — второй половиной II в. до н. э., дополняет наши сведения относительно важнейших аспектов (помимо отношения к предопределению), по которым произошло разделение иудейских религиозных течений эпохи эллинизма: это вопросы календаря — лунно(-солнечный), используемый в храмовом культе (воспринятый также законоучителями Талмуда и дошедший до наших дней), и кумранско-ессейская разновидность солнечного⁹², а также интерпретация отдельных аспектов религиозного законодательства, предписаний и ритуалов⁹³. Дело в том, что, по представлениям иудеев, своевременное соблюдение священных дней и праздников и корректная религиозная практика в конечном счете способствовали поддержанию мировой гармонии и наступлению Царства Божьего. Содержание кумранских рукописей свидетельствует также о том, что дискуссии велись и в области мессианско-эсхатологических и сотериологических концепций⁹⁴.

Примечания

¹ Согласно библейским данным, самая крупная из них произошла в 597 г. до н. э. — в плен было уведено 10 тысяч человек; 2 Цар. 24:10–16; 2 Хр. 36:9–10; см. также: Иер. 29:1–2, 27:20.

² См., например: 2 Цар. 17:24, 30–31; ср. также: Эзр. 4:1–2.

³ Область Эфраима была обращена в ассирийскую провинцию, административным центром которой стала отстроенная с этой целью Самария. В города же Израиля были пригнаны арамеи, а позже халдеи из Вавилона.

И перевел царь ассирийский людей из Вавилона, и из Куты, и из 'Аввы, и из Хамата, и из Сефарваима, и поселил (их) в городах Самарии вместо сынов Израиля. И они овладели Самарией, и стали жить в городах ее (2 Цар. 17:24; ср. также: «Иудейские древности» Иосифа Флавия, X, 184).

Эти переселенцы в целом перенимают религиозные представления местного израильского населения, религию Господа, Бога Израиля (ср.: *Эзр.* 4:2), однако в значительной степени сохраняют и свои языческие обряды и обычаи (ср.: *2 Цар.* 17:27–41). С течением времени эти народы частично смешиваются с оставшимися на родине представителями северных колен и, вероятно, какой-то частью иудеев (ср., например: *Эзр.* 9:2; *Неем.* 13:24), и постепенно (вероятно, уже в персидский период) образуется новая, родственная еврейской, этноконфессиональная общность/народность — самаритяне (*haš-šōmārōnīm*; ср.: *2 Цар.* 17:29), называемые в Талмуде «кутим», то есть народ из Куты (область в Ассирии).

⁴ О ситуации в Иудее в VII в. до н. э. и в период вавилонского изгнания см., например: *Barstad H. M. The myth of the Empty Land: A study in the history and archaeology of Judah during the 'Exilic' period.* Oslo: Scandinavian University Press, 1996; *Lipschits O. The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005; *The last century in the history of Judah: The seventh century BCE in archaeological, historical, and biblical perspectives* / ed. by F. Čapek, O. Lipschits. Atlanta, GA: SBL Press, 2019.

Анализ библейских текстов, в которых говорится о периоде вавилонского изгнания, можно найти, например, в: *Lipschits O., Blenkinsopp J. Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian period.* Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2003; *From Babylon to eternity: The Exile remembered and constructed in text and tradition* / ed. by B. Becking, A. Cannegieter, W. van der Pol. L.: Equinox, 2009; *Exile and Restoration revisited: Essays on the Babylonian and Persian periods in memory of Peter R. Ackroyd* / ed. by G. N. Knoppers, L. L. Grabbe, D. N. Fulton. L.; N. Y.: T&T Clark, 2011; *Interpreting Exile: Interdisciplinary studies of displacement and deportation in biblical and modern contexts* / ed. by B. E. Kelle, F. R. Ames, J. L. Wright, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011.

⁵ *Purvis J. D. Exile and return* // *Ancient Israel* / ed. by H. Shanks. Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1988. P. 156.

⁶ *Pearce L. E., Wunsch C. Documents of Judean Exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer.* Bethesda: CDL Press, 2014.

⁷ Географию расселения иудеев в Египте к началу VI в. до н. э. мы узнаем, например, из *Иер.* 44:1, 13–14:

Слово, которое было Иеремии для всех иудеев, живущих в земле египетской: в Мигдоле, в Тахпанхесе, в Нофе и в земле Патрос... (Ср. также, например: *Иез.* 29:10.)

Элефантинские папирусы (см.: примеч. 36) указывают на то, что большая еврейская военная колония появилась в Сиене (совр. Асуан), на нильском острове Йев (Элефантина), еще до захвата персидским царем Камбизом Египта (525 г. до н. э.). (См., например: *Porten B. Archives from Elephantine: The life of an ancient Jewish military colony.* Berkeley, CA: University of California Press, 1968; *Porten B. Elephantine Papyri* // *Anchor Bible Dictionary.* 1992. Vol. 2. P. 445–455.)

⁸ Книга Иезекиила — сочинение третьего так называемого большого пророка в разделе Поздних пророков. Иезекиил, сын Бузи, священник, был среди переселенных вавилонским царем Навуходоносором II в 597 г. до н. э. в Вавилонию иудеев; находясь в вавилонском изгнании, он проживал, в частности, на отводном канале Евфрата Кевар в районе города Ниппур, в поселении Тель Авив. Его пророчества датируются периодом между 593 и 571 гг. до н. э. Среди основных тем пророчеств: видения подобия Славы Господа, подобия небесного престола(-колесницы) и керувов; пророчество о суде над Страной Израиля, видения о Храме, предсказания о падении Иудеи, Иерусалима и разрушении Храма вавилонянами из-за грехов иудеев (гл. 1–24); пророчества, обращенные против враждебных народов (гл. 25–32); пророчество о будущем возрождении и благополучии Йехуды и Израиля, царского дома Давида и др. (гл. 33–39); предсказания о восстановлении Храма и Иерусалима, видение нового Храма, описание будущего израильского общества (гл. 40–48).

⁹ Книга Исаяи открывает раздел Поздних пророков. Данное произведение подразделяется исследователями на три основные части: *Ис.*, гл. 1–39; *Ис.*, гл. 40–55; *Ис.*, гл. 56–66. Вторая часть книги содержит предвестие о падении Вавилона и конце вавилонского плена, призыв к возвращению иудеев на родину и обещание чудесного возрождения Иерусалима. Эти тексты, а также упоминание в 44:28 и 45:1 по имени персидского царя Кира II, положившего в 539 г. до н. э. конец Вавилонскому царству, предполагают, как считают исследователи, датировку данной части книги временем окончания вавилонского пленения иудеев. Особо выделяются здесь тексты о «Рабе Господа» (42:1–4; 49:1–6; 50:4–9(10); 52:13–53:12). Для обозначения трех частей Книги Исаяи исследователи используют обозначения «Прото-Исайя», «Девтеро-Исайя» и «Трито-Исайя».

¹⁰ Вар.: «не забывай Меня» (Кумран, 1QIs^a; Септуагинта).

¹¹ Букв.: «смыл»; «стер».

¹² Многие масоретские рукописи, *Qere*, Пешитта; вариант: «кто был со Мною?» (*Ketib*, 1QIs^a, 4QIs^b [Кумран], Септуагинта); «Силой Моей» (Таргум).

¹³ Вар.: «рабов Своих» (Септуагинта [Александрийский кодекс], Таргум).

¹⁴ Букв.: «совет».

¹⁵ Ср.: 2 Хр. 36:22–23, Эзр. 1:1, 6:3; ср. также: Дан. 9:1 и след.

¹⁶ См.: Эзр. 1:1 и след.; 5:13–17; 6:2 и след.; 2 Хр. 36:22 и след. Ср. «Обращение Кира к вавилонянам» («Цилиндр Кира»), в котором, в частности, упоминается о данном царем разрешении переселенным вавилонянами народам возвратиться на родину и отстроить разрушенные храмы своих богов.

¹⁷ Восемнадцатилетний сын иудейского царя Йехояакима (608–598 гг. до н. э.) Йехояхин (его имя засвидетельствовано также в таких формах: Йехонья(ху), Йехояхин, Йойахин, Коньяху) процарствовал в Иудее всего три месяца. 15/16 марта 597 г. до н. э. царь, его мать и все приближенные сдаются на милость прибывшему в Иерусалим вавилонскому царю Навуходонозору.

Последний поставил вместо Йехойахина царем Иудеи его дядю Маттанийаху, получившего (тронное) имя Цидкийаху (597–586 гг. до н. э.). Вероятно, уже весной 597 г. до н. э. Йехойахин с семьей, приближенными, начальниками, старейшинами, священниками, пророками, семью тысячами воинов, тысячей ремесленников и кузнецов (в общей сложности 10 000 иудеев) депортируются в Вавилонию. Вывозятся также сокровища Храма и царского дворца. Тем не менее Йехойахин продолжал считаться некоторыми кругами легитимным царем Иудеи. Согласно *Иер.* 28:3–4, в Иерусалиме в четвертый год правления Цидкийаху, то есть ок. 594 г. до н. э., высказывалась надежда на возвращение всех священных сосудов Храма, а также Йехойахина и иудейских пленников на родину через два года. Те же ожидания, вероятно, были распространены и среди иудейских изгнанников в Вавилонии (ср.: *Иер.*, гл. 29; *Иез.* 34:20–31, 37:24–28). Пророк Иезекиил датирует свои пророчества годами *пленения царя Йехойахина* (*Иез.* 1:2, 40:1). Не исключена вероятность того, что и другие иудейские переселенцы в Вавилонии использовали подобный отсчет времени, не имея возможности (опасаясь?) отсчитывать годы *царствования* Йехойахина. Среди развалин одного из вавилонских дворцов были обнаружены клинописные таблички, представляющие собой рационы лиц, получающих провизию от царя Вавилона. В этих списках Йехойахин систематически именуется как «царь Иудеи». Здесь упоминаются, в частности, и пять его сыновей и их воспитатель. Один из таких списков датируется 592 г. до н. э. Йехойахин получал содержание, в двадцать раз превосходившее рационы других упоминаемых в списках лиц, что, вероятно, свидетельствует о том, что ему — высокопоставленной (*царской*) особе — было дозволено иметь приближенных, которых он должен был содержать. Вероятно, Навуходоносор какое-то время не исключал — при определенных условиях — возможности реставрации Йехойахина на иудейском престоле. По мнению некоторых исследователей, обнаруженные в различных частях Иудеи буллы с надписью «Принадлежит Элйакиму, управляющему Йаукина», то есть, по всей вероятности, Йехойахина, могут интерпретироваться в том смысле, что *царские* угодья, принадлежавшие Йехойахину, не были до времени конфискованы. Однако позднее, по неизвестной причине, — возможно, из-за начавшихся волнений среди иудейских переселенцев в Вавилонии (ср.: *Иер.*, гл. 29) или каких-то планов радикалов в восставшей при Цидкийаху Иудее — Йехойахин был заключен в темницу. Только через тридцать семь лет, при сыне Навуходоносора Амел-Мардуке (562–560; библейский Эвил-Меродах), Йехойахин был освобожден и вновь удостоен почестей, приличествующих бывшему царю (2 *Цар.* 25:27–30; *Иер.* 52:31–34).

¹⁸ Ср.: *Иер.* 44:13–14.

¹⁹ Книга Аггея состоит из четырех пророчеств: 1) фрагмент 1:1–11, дополненный кратким историческим свидетельством (1:12–15); 2) 2:1–9; 3) 2:10–19; 4) 2:20–23.

²⁰ Книга Захарии делится на три большие части: гл. 1–8; гл. 9–11; гл. 12–14. Для обозначения этих частей, по аналогии с Книгой Исайи, используются названия Прото-Захария, Девтеро-Захария и Трито-Захария. Как и у Аггея, главная тема книги Захарии — значение Храма Господа для обновленного Иерусалима, возрожденного государства и всего мироздания в целом. Первая часть Книги Захарии содержит пророчества и видения, датируемые 520–518 гг. до н. э. Создание двух других частей книги исследователи обычно относят к периоду между V и началом II в. до н. э.

²¹ Персидский царь Дарий вззошел на престол, по-видимому, 5 октября 522 г. до н. э. и правил до своей кончины в ноябре 486 г. до н. э.

²² То есть 29 августа 520 г. до н. э.

²³ Букв. «великому священнику».

²⁴ Один из эпитетов Бога. Под «воинством» (*šəḇā'ōt*) подразумевается прежде всего сотворенное Богом небесное воинство (ангелы, духи; звезды, планеты), но также — по крайней мере в отдельных пассажах — вероятно, и воинство Израиля (ср., например: 1 Сам. 17:45). Возможно также, что термин «воинство» подразумевает в данном обозначении «совокупность» всех объектов мироздания, сотворенных Господом.

²⁵ Имеется в виду Храмовая гора.

²⁶ То есть 21 сентября 520 г. до н. э.

²⁷ См. примеч. 20.

²⁸ Конъектура; в Масоретском тексте: «ока Его».

²⁹ Так в большинстве масоретских манускриптов. В нескольких еврейских рукописях, Лукиановой ревизии Септуагинты, Таргуме и Пешитте — ед.ч.: «венец».

³⁰ Или: «Ветвь»; в еврейском языке это существительное м.р. См. также: Зах. 3:8; ср.: Иер. 23:5, 33:15. Ср. также: Ис. 11:1.

³¹ Ср.: Иер. 22:24. См. далее, например: Rose W. H. Zerah and Zerubbabel. Messianic expectations in the early postexilic period. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. P. 91–141.

³² Ср. далее: Rose W. H. Zerah and Zerubbabel. P. 208–247.

³³ Произведение «Хроники» — Книга Хроник (евр. *dibṛê ha-yāmîm*; букв.: «деяния (ср. события) дней») была составлена, вероятно, в Иерусалиме в левитских кругах. Септуагинта делит Книгу Хроник на две части и обозначает их как 1–2 Паралеипомена, то есть «Пропущенное», — имея в виду, что они восполняют материалы, «пропущенные» в книгах 1 Самуила — 2 Царей. Наиболее ранняя предложенная датировка относит создание ядра 1–2 Хроник к 520–515 гг. до н. э. с последующими дополнениями, вносимыми в 450–400 гг. до н. э. (Freedman D. N. The Chronicle's purpose // Catholic Biblical Quarterly. 1961. Vol. 23. P. 436–442; Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration // Journal of Biblical Literature. 1975. Vol. 94. P. 3–18). Наиболее поздние датировки относят составление Книги Хроник к середине III в. до н. э. (ср.: Knoppers G. N. Greek

historiography and the Chronicler's history: A reexamination // Journal of Biblical Literature. 2003. Vol. 122. P. 622–650); однако чаще говорят о 350–300 гг. до н. э. как о времени создания данного произведения (см., например: *Japhet S. I and II Chronicles: A commentary*. Louisville; L.: Westminster John Knox Press, 1993. P. 27 и след.; *McKenzie S. L. 1–2 Chronicles*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2004. P. 29–33). По жанру 1–2 Хроник некоторые исследователи сопоставляют с засвидетельствованным в Кумране видом литературы, обозначаемым как «переписанная Библия» (см., например: *Knoppers G. N. 1 Chronicles 1–9*. N. Y.: Doubleday, 2004. P. 129–134; *Beentjes B. C. Tradition and transformation in the Book of Chronicles*. Leiden; Boston: Brill, 2008. P. 6; ср.: *Ben Zvi E. Are there any bridges out there? How wide was the conceptual gap between the Deuteronomistic history and Chronicles?* // Community identity in Judean historiography: Biblical and comparative perspectives / ed. by G. N. Knoppers, K. A. Ristau. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009. P. 59–86). Однако, как убедительно показал И. Калими (*Kalimi I. The reshaping of ancient Israelite history in Chronicles*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), «Хронист» на самом деле выступает как вполне самостоятельный историк, отбирающий нужный ему материал из разных доступных ему источников, и интерпретирует и располагает его в соответствии со своими теологическими, идеологическими, политическими и проч. взглядами. «Хронист» восполняет «пропущенное» до него, но и сам подчас умышленно «опускает» то, что не коррелирует с его исторической концепцией, в том числе касающееся фактов царствования Давида (что видно при сопоставлении его изложения с материалами «Девтерономистического историка», например, при описании процесса того, как Давид становится царем над Израилем после гибели Саула).

Книги 1–2 Хроник содержат материалы о событиях от эпохи патриархов до декрета персидского царя Кира II (ок. 538 г. до н. э.), разрешающего иудеям возвратиться из вавилонского изгнания на родину и восстановить Иерусалим и Святилище Господа, Бога Израиля. В своей работе «Хронист» опирается прежде всего на корпус Книг 1 Самуила — 2 Царей, но ему доступны и другие источники, в том числе многочисленные генеалогии, «записи», «хроники», документы официальные (царские, храмовые) и частные и т. п.

³⁴ Ср.: 2 Хр. 36:21–22, Эзр. 1:1; Зах. 1:12, 7:5; Дан. 9:2. Семьдесят лет — условная длительность человеческой жизни; ср.: Пс. 90[89]:10.

³⁵ Комплекс Эзра — Неемия (в иудаистской традиции — это одна книга) хронологически и тематически примыкает к произведению «Хрониста» (1–2 Хроник); см. выше: примеч. 33. Книги Эзры и Неемии содержат ценную информацию по истории Иудеи середины — второй половины V в. до н. э., когда она находилась под персидским владычеством. Некоторые историки даже рассматривают комплекс Эзра — Неемия как часть «Истории Хрониста» (см., например: *Ackroyd P. R. Chronicles — Ezra — Nehemiah* // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1988. Bd. 100. P. 189–201; *Freedman D. N. The Chronicle's purpose*; *Cross F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration*);

другие говорят об одном авторе двух разных произведений: 1–2 Хроник и Эзры — Неемии (см., например: *Willi T. Die Chronik als Auslegung*. Göttingen: FRLANT, 1972. S. 180; *Welten P. Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973). (Ср.: Вавилонский Талмуд, Бава Батра, 15а, где автором называется Эзра; завершил же написание всего комплекса Неемия.) Однако в последние годы большинство исследователей все чаще говорят о независимых авторах Книг 1–2 Хроник и Эзры — Неемии (*Japhet S. I and II Chronicles*. P. 23–28; *Knopper G. N. 1 Chronicles 1–9*. P. 89; *Beentjes B. C. Tradition and transformation in the Book of Chronicles*. P. 3; *Kalimi I. The reshaping of ancient Israelite history in Chronicles*. P. 8–10). И. Калими, датирующий 1–2 Хроник концом V — первой четвертью IV в. до н.э. (что представляется весьма убедительным), полагает, что «Хронист» знал о деятельности Эзры и Неемии, книги которых были составлены, по мнению исследователя, до составления 1–2 Хроник. Традиция, согласно которой книги Эзра — Неемия предшествуют Книгам Хроник, засвидетельствована уже в Вавилонском Талмуде (Бава Батра, 14b–15a).

Книги Эзры и Неемии вводят в еврейскую историографию важное новшество: поиск и использование официальных документов и корреспонденции (Эзр., гл. 4; 6), а также сплошное повествование от первого лица (элементы автобиографии/дневника). Так, в основе Книги Неемии лежит автобиография этого наместника, в которой он зафиксировал ключевые моменты своей деятельности в Иудее в середине — третьей четверти V в. до н.э.: прежде всего упорядочение ряда аспектов религиозной жизни, установление контроля над культурными и социально-экономическими процессами в Иерусалиме, строительство иерусалимской стены и борьба с противниками иудеев, в том числе с лидером самаритян Санваллатом. Примерно в то же время литературный жанр автобиографии появился и у греков (например, Ион Хиосский).

³⁶ Папирусы с о. Элефантина на Ниле (в районе первого порога) принадлежали проживавшим там еврейским военным поселенцам и датируются периодом между 495 и 399 гг. до н.э. Они проливают определенный свет на религиозно-политическую ситуацию в Иудее и Самарии в конце V в. до н.э.

³⁷ То есть произведения, составлявшие библиотеку религиозной общины, вероятно, есеейского толка, проживавшей на территории совр. Кумрана во II в. до н.э. — I в. н.э. См. раздел «Эпоха эллинизма».

³⁸ В Вади-Далиехе, в 13,6 км к северу от древнего Иерихона, было открыто около 40 сильно поврежденных правовых документов, спрятанных в пещере самаритянами, которые были умерщвлены там же солдатами Александра Македонского в 331 г. до н.э. Все эти документы написаны по-арамейски, печати же выполнены палеоеврейским шрифтом. Будучи наиболее ранней (375–335 гг. до н.э.) находкой значительной группы папирусов в Стране Израиля, документы из Вади-Далиеха представляют собой огромную ценность для историков. В частности, они проливают новый свет на социально-

экономические отношения в Иудее в персидский период; позволяют восстановить последовательный список наместников Самарии и т.д.

³⁹ См. далее, например: *Stern M. Material culture of the Land of the Bible in the Persian period, 538–332 B.C.* Warmister: Aris & Phillips, Israel Exploration Society, 1982; *Панноном У.* От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма / науч. ред. рус. изд. М. Навон; науч. консультант рус. изд. Д. Шапира. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. Ч. 1–2: Персидский период; *Judah and the Judeans in the Persian period* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006; *Berquist J. L. Approaching Yehud: Approaches to the study of Persian period* / ed. by J. L. Berquist. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007; *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming, R. Albertz. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2007; *Exile and Restoration revisited: Essays on the Babylonian and Persian periods in memory of Peter R. Ackroyd* / ed. by G. N. Knoppers et al. L.; N. Y.: T&T Clark International, 2009; *Interpreting Exile: Interdisciplinary studies of displacement and deportation in Biblical and modern contexts* / ed. by B. E. Kelle et al. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011; *Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating identity in an international context* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming, G. N. Knoppers. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011; *A 'Religious Revolution' in Yehud?* / ed. by C. Frevel, K. Psychy, I. Cornelius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

⁴⁰ *Avigad N. Bullae and seals from a Post-exilic Judean archive.* Jerusalem: Hebrew University, 1976. P. 34 и след.

⁴¹ Ср., например: *Haggai, Malachi* / ed. by R. A. Taylor, E. R. Clendenen. P. 212–215; *Provan I., Long V. P., Longman III T. A biblical history of Israel.* P. 395 и след.

⁴² Некоторые исследователи полагают, вопреки относительной библейской хронологии, что Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год Артаксеркса II Мнемона (греч. «Памятливый»; 404–358 гг. до н. э.), когда персидский наместник в Иудее Нехемия уже сошел с исторической арены. Согласно сторонникам этой гипотезы, текст *Эзр.* 10:6 свидетельствует о том, что деятельность Эзры протекала в период первосвященства Йоханана, внука первосвященника Эляшива (ср.: *Неем.* 12:11 и 22–23), в то время как Неемия был современником самого Эляшива. Иерусалимский первосвященник Йоханан упоминается в письме с о. Элефантина (см.: примеч. 7 и 36).

Существует также точка зрения, согласно которой деятельность Эзры протекала в период второго губернаторского срока Неемии.

⁴³ См., например: *Purvis J. D. The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968. P. 104–109.

⁴⁴ См., например: *Purvis J. D. The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect.* P. 18–52; *Purvis J. D. Exile and return.* P. 168–175.

⁴⁵ *Crown A. D. Redating the schism between the Judaeans and the Samaritans* // *Jewish Quarterly Review.* 1991. Vol. 82. P. 17–50.

⁴⁶ Ср., например: *Hanson R. S. Paleo-Hebrew scripts in the Hasmonean age* // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1964. Vol. 175. P. 26–42; *Sanderson J. An Exodus Scroll from Qumran: 4QpaleoExod and the Samaritan tradition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986. P. 28–35; *Тов Э. Тексто-логия Ветхого Завета*. М.: Библейско-Богословский Институт свт. ап. Андрея, 2001. С. 77 и след.

⁴⁷ Палеографический анализ разновидности палеоеврейского письма, используемого для записи самаритянского Пятикнижия в сохранившихся текстах, показывает, что оно отражает форму письма, появившуюся именно в эпоху Хасмонеев. Между Масоретским текстом Торы, написанным «квадратным» шрифтом, и самаритянской версией существуют расхождения. Так, например, самаритянское Пятикнижие пытается подчеркнуть роль Шехема как культового центра и святость горы Геризим. Рассматривая первую заповедь иудаистской традиции — «Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли египетской, из дома рабства» (*Исх.* 20:2; *Втор.* 5:6) — в качестве введения к Декалогу, самаритяне добавили в обе его редакции десятую по их счету заповедь о святости горы Геризим, составленную из текстов *Втор.* 11:29а, 27:2b–3а, 27:4а (в самаритянской версии здесь пишется «гора Геризим» вместо «гора Эвал»), 27:5–7, 11:30.

⁴⁸ Букв.: «низменность» (термин употребляется также в значениях «равнина»; «предгорье»); простиралась между Средиземным морем и центральным плоскогорьем Ханаана. Южная граница — Вади-эль-Ариш, северная — Вади-Шелал, отделяющий Шефелу от Шаронской долины.

⁴⁹ См.: Очерк, гл. 2, I; примеч. 17 к гл. 2.

⁵⁰ *Учение*. Пятикнижие Моисеево / введ., пер. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 9–10; *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. 2-е изд. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007. С. 91–95.

⁵¹ В центре реформы стоит обнаруженная первосвященником Хилкийяху в Иерусалимском Храме «Книга Учения (Торы)». До нас дошло две версии, в которых описываются обстоятельства обнаружения «Книги Учения» и проведение царем Йошиайху религиозной реформы: рассказ так называемого Девтерономистического историка (см.: примеч. 58–60 к гл. 2 Очерка) в 2 *Цар.* 22:1–23:28 и сообщение так называемого Хрониста (см.: примеч. 33) во 2 *Хр.* 34:1–35:19. В первом пассаже говорится следующее:

Восьми лет был Йошиайху, когда воцарился, и тридцать один год царствовал в Иерусалиме; имя матери его Йеидида, дочь Адаи, из Боцкаты. И делал он правильное в очах Господних, и ходил во всем путем Давида, отца своего, и не уклонялся ни направо, ни налево. В восемнадцатый год царя Йошиайху, послал царь Шафана, сына Ацалйаху, сына Мешуллама, писца, в Дом Господень, сказав:

«Пойди к Хилкийяху, первосвященнику, пусть он пересчитает серебро, принесенное в Дом Господень, которое собрали от народа стоящие

на страже у порога, и пусть отдадут его в руки производителям работ, приставленным к Дому Господню; а те пусть раздадут его работающим в Доме Господнем, на исправление повреждений Дома, плотникам и строителям, и каменщикам, и на покупку деревьев и тесаных камней для укрепления Дома; впрочем, не требовать у них отчета в серебре, переданном в руки их, потому что они поступают честно».

И сказал Хилкийяху, первосвященник, Шафану, писцу:

«Книгу Учения я нашел в Доме Господнем».

И подал Хилкийяху книгу Шафану, и он читал ее. И пришел Шафан, писец, к царю, и принес царю ответ, и сказал: расплавили рабы твои серебро, найденное в Доме, и передали его в руки производителям работ, приставленным к Дому Господню. И возвестил Шафан писец царю, говоря: Книгу дал мне Хилкийяху, священник. И читал ее Шафан пред царем. Когда услышал царь слова Книги Учения, то разодрал одежды свои. И повелел царь Хилкийяху, священнику, и Ахикаму, сыну Шафанову, и Ахбору, сыну Михайи, и Шафану, писцу, и Асайи, слуге царскому, говоря:

«Пойдите, спросите Господа за меня и за народ и за всю Иудею о словах этой найденной Книги; потому что велик гнев Господень, который воспылал на нас за то, что не слушали отцы наши слов этой Книги, чтобы поступать согласно с предписанным нам».

И пошел Хилкийяху, священник, и Ахикам, и Ахбор, и Шафан, и Асайя к Хулде пророчице, жене Шаллума, сына Тиквы, сына Хархаса, хранителя одежд, — жила же она в Иерусалиме, в Мишне, — и говорили с нею. И она сказала им:

«Так говорит Господь, Бог Израилев:

Скажите человеку, который послал вас ко мне:

“Так говорит Господь: ‘Наведу зло на это место и на жителей его, все слова Книги, которую читал царь иудейский. За то, что оставили Меня и кадят другим богам, чтобы раздражать Меня всеми делами рук своих, воспылал гнев Мой на это место, и не погаснет’.

А царю иудейскому, пославшему вас спросить Господа, скажите:

‘Так говорит Господь, Бог Израилев, о словах, которые ты слышал:

Так как смягчилось сердце твое, и ты смирился пред Господом, услышав то, что Я изрек на это место и на жителей его, что они будут предметом ужаса и проклятия, и ты разодрал одежды свои, и плакал предо Мною, то и Я услышал (тебя), говорит Господь. За это, вот, Я присоединю тебя к отцам твоим, и ты положен будешь в гробницу твою в мире, и не увидят глаза твои всего того бедствия, которое Я наведу на это место’ ”».

И принесли царю ответ. И послал царь, и собрали к нему всех старейшин Иудеи и Иерусалима. И пошел царь в Дом Господень, и все иудеи, и все жители Иерусалима с ним, и священники, и пророки, и весь народ, от малого до большого, и прочел вслух их все слова Книги Завета, найденной в Доме Господнем. Потом встал царь на возвышенное место, и заключил пред Лицом Господним завет («договор». — И. Т.) — последовать Господу и соблю-

дать заповеди Его, и постановления Его, и законы Его всем сердцем и всею душою, чтобы выполнить слова этого завета, написанные в этой Книге. И весь народ вступил в завет. И повелел царь Хилкийяху, первосвященнику, и вторым священникам (заместителям. — *И. Т.*), и стоящим на страже у порога вынести из Храма Господня все вещи, сделанные для Ба'ала и для Ашеры, и для всего воинства небесного, и сжег их вне Иерусалима, в полях Кидрона, и отнес прах их в Бет-Эл. И отставил жрецов-идолопоклонников, которых поставили цари иудейские, чтобы совершал<и> курение на высотах в городах иудейских и окрестностях Иерусалима, — и которые воскурjali Ба'алу, солнцу, и луне, и созвездиям, и всему воинству небесному; и вынес Ашеру из Дома Господня за Иерусалим, к речке Кидрон, и сжег ее у речки Кидрон, и истер ее в прах, и бросил прах ее на кладбище сынов народа. И разрушил дома блудилищные, которые (были) при Доме Господнем, где женщины ткали одежды для Ашеры. И вывел всех священников из городов иудейских, и осквернил высоты, на которых совершали курение жрецы, от Гевы до Безр-Шевы, и разрушил высоты (перед) воротами, — ту, которая у входа в ворота Йехошуа, градоначальника, <и> ту, которая на левой стороне у городских ворот. Впрочем, священники высот не приносили жертв на жертвеннике Господнем в Иерусалиме, опресноки же ели вместе с братьями своими. И осквернил он тофет, что в долине сынов Хиннома, чтобы никто не проводил сына своего и дочери своей чрез огонь (в жертву) молах (вид жертвоприношения, подразумевающий сожжение детей, предварительно умерщвленных. — *И. Т.*); и отменил коней, которых посвящали цари Иудейские солнцу, пред входом в Дом Господень, близ комнаты Натан-мелеха, служителя при (храмовом) дворе; колесницы же солнца сжег огнем. И жертвенники на кровле верхней комнаты Ахазовой, которые сделали цари иудейские, и жертвенники, которые сделал Менаше на обоих дворах Дома Господня, разрушил царь, и низверг оттуда, и бросил прах их в речку Кидрон. И высоты, которые пред Иерусалимом, к югу от «Горы разложения» (южная оконечность Масличной горы. — *И. Т.*), которые устроил Соломон, царь Израиля, Астарте, мерзости сидонян, и Кемошу, мерзости моавитской, и Милкому, гнусности сынов Аммона, осквернил царь; и расколол маццевы, и изрубил ашеры, и наполнил место их костями человеческими. Также и жертвенник, который в Бет-Эле, высоту, устроенную Йаровамом, сыном Невата, который ввел Израиль в грех, — также и жертвенник тот и высоту он разрушил, и сжег эту высоту, стер в прах и сжег Ашеру. И взглянул Йошийяху, и увидел погребения, которые (были) там на горе, и послал, и взял кости из погребений, и сжег на жертвеннике, и осквернил его по слову Господню, которое провозгласил человек Божий, предрекший эти события. И он (Йошийяху. — *И. Т.*) сказал:

«Что это за (могильный) памятник, который я вижу?»

И сказали ему жители города:

«(Это) могила человека Божия, который приходил из Иудеи и провозгласил о том, что ты делаешь над жертвенником Бет-Эла».

И сказал он:

«Оставьте его в покое; никто не трогай костей его».

И сохранили кости его и кости пророка, который приходил из Самарии. И также все капища высот в городах Самарии, которые построили цари израильские, гневя (Господа), разрушил Йошийяху, и сделал с ними то же, что сделал в Бет-Эле; и заколол всех жрецов высот, которые там были, на жертвенниках, и сжег кости человеческие на них, — и возвратился в Иерусалим.

И повелел царь всему народу, сказав:

«Совершите Пасху Господу, Богу вашему, как написано в этой Книге Завета» — потому что не была совершена такая Пасха от дней судей, которые судили Израиль, и во все дни царей Израиля и царей Иудеи.

А в восемнадцатый год царя Йошийяху была совершена эта Пасха Господу в Иерусалиме. И тех, кто вызывают духов предков, и ведунов, и терафимов, и идолов, и все мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме истребил (букв. «сжег». — И. Т.) Йошийяху, чтобы исполнить слова Учения (Закона. — И. Т.), записанные в Книге, которую нашел Хилкийяху, священник, в Доме Господнем. Подобного ему не было царя прежде его, который обратился бы к Господу всем сердцем своим, и всею душою своею, и всею возможностью своею, по всему Учению Моисееву. И после него не восстал подобный ему. Однако Господь не отвратил великой ярости гнева Своего, какою воспылил Гнев Его на Йехуду (Иудею. — И. Т.) за все оскорбления, какими прогневал Его Менашше.

И сказал Господь:

«И Йехуду отринут от Лица Моего, как отринул Я Израиля, и отвергну город сей Иерусалим, который избрал, и Дом, о котором Я сказал: “Будет Имя Мое там”».

Прочее об Йошийяху и обо всем, что он сделал, написано в Книге хроник царей Иудеи.

Согласно тексту 2 Хр. 34:3–10, очищение монотеистического культа YHWH Господа царь Йошийяху начинает еще за шесть лет до обнаружения в Иерусалимском Храме «Книги Учения Господа».

В восьмой год царствования своего, будучи еще отроком, он начал обращаться к Богу Давида, отца своего; а в двенадцатый год начал очищать Иудею и Иерусалим от высот и ашер, и истуканов, и литых идолов. И разрушили пред лицом его жертвенники ба‘алов, и колонны, посвященные солнцу, возвышающиеся над ними, он сокрушил; и ашеры, и истуканы, и литых идолов он сломал, и разбил в прах, и рассыпал на погребениях тех, которые приносили им жертвы. И кости жрецов сжег на жертвенниках их, и очистил Иудею и Иерусалим. И в городах Менашше, и Эфраима, и Шим‘она, <даже> до (удела) Нафтали, и в опустошенных окрестностях их он разрушил жертвенники и ашеры, и истуканы разбил в прах, и все колон-

ны, посвященные солнцу, сокрушил по всей Стране Израиля; и возвратился в Иерусалим. В восемнадцатый год царствования своего, по очищении Страны и Дома (Господа), он послал Шафана, сына Ацалйаху, и Маасейаху, градоначальника, и Йоаха, сына Йоахаза, дееписателя (возможно, государственного секретаря. — И. Т.), укрепить Дом Господа, Бога своего. И пришли они к Хилкийяху, первосвященнику, и отдали серебро, принесенное в Дом Божий, которое левиты, стоящие на страже у порога, собрали из рук Менашше и Эфраима и от всего остатка Израиля, и от всего (колена) Йехуды и Биньямина, и от жителей Иерусалима; и отдали в руки производителям работ, приставленным к Дому Господню, чтоб они раздавали его работникам, которые работали в Доме Господнем, ремонтируя и укрепляя Дом.

В целом текст 2 Хр. 34:1–35:19 (автор которого явно знаком с версией Девтерономистического историка, засвидетельствованной в 2 Цар. 22:1–23:28) позволяет выделить три этапа в религиозно-реформаторской деятельности царя Йошийяху: 1) в 8-й год своего царствования юный царь начал «искать Бога Давида» (34:3); 2) в 12-й год своего правления Йошийяху уничтожил идолопоклоннические жертвенники и объекты в Иерусалиме, Иудее и «по всей земле Израиля» (34:4–7); 3) «очистив страну и Дом», то есть Храм (34:8) Йошийяху в 18-й год своего правления предпринимает ремонтные работы в Иерусалимском Храме, в ходе которых первосвященник Хилкийяху обнаруживает «Книгу Учения Господа, (написанную) рукой Моисея»; ознакомившись с содержанием Книги, царь заключает договор пред Господом, обязуясь соблюдать записанные в ней законы. Йошийяху утверждает постоянное пребывание Ковчега Завета в Храме (35:3). По его указанию учреждаются священнические череды в соответствии с предписаниями израильских царей Давида и Соломона (35:3–5, 10). Царь справляет в Иерусалиме Пасху и Праздник опресноков в течение семи дней.

И не была совершаема такая Пасха у Израиля от дней Самуила, пророка; из всех царей Израиля ни один не совершал такой Пасхи, какую совершил Йошийяху, и священники, и левиты, и все иудеи, и израильтяне, (там) находившиеся, и жители Иерусалима. В восемнадцатый год царствования Йошийяху совершена эта Пасха (2 Хр. 35:18–19).

Содержание «Книги Учения», называемой также «Книгой Завета», побудило Йошийяху к глубоким религиозным преобразованиям в стране, осуществленным в том же году его правления. Царь и «весь народ» заключили пред Господом Договор (то есть обновили Завет), обязуясь следовать слову Господа и соблюдать его законы, засвидетельствованные в «Книге Закона/Завета». По повелению царя Иерусалимский Храм был очищен от элементов и предметов ханаанейской обрядности и астральных культов; по всей стране запрещались не только языческие служения жрецов-идолопоклонников и истребля-

лась соответствующая культовая атрибутика и символика, но и осквернялись жертвенные высоты и святилища, на которых совершали служения иудейские священники. Это подтверждают и археологические раскопки; в частности, вероятно, именно тогда было разрушено святилище в Араде, существовавшее здесь с X в. до н. э. Подверглись разрушению жертвенник в Бет-Эле и капища высот в городах Самарии, то есть крупнейшие культовые центры северных колен. Прежде всего искоренялся культ финикийского Ба'ала, который предполагал и человеческие жертвоприношения (см., например: *Иер.* 19:5–6, 32:35; ср.: *Втор.* 12:31). Йошийаху попытался искоренить также древнейший и широко распространенный культ духов предков. Судя по тексту *2 Цар.* 23:24, царь в данном аспекте своих религиозных реформ соотносился, скорее, со священническими законами, зафиксированными в *Лев.* 19:31, 20:6, 27 и требовавшими *истребления* медиумов, вызывавших духов предков, и ведунов, чем с предписанием *Втор.* 18:11, согласно которому таковых следовало *изгонять* из своей среды. Реформа увенчалась публичным празднованием Пасхи в Иерусалиме в соответствии с предписаниями обнаруженной в Храме «Книги Закона/Завета». Такое централизованное празднование Пасхи согласуется с предписанием так называемого Девтерономистического кодекса во *Втор.* 16:2, 5–6.

Об успехе религиозной реформы Йошийаху красноречиво свидетельствуют так называемые лахисские письма, написание которых надежно датируется кануном падения Иерусалима под ударами вавилонян в 586 г. В текстах 14 раз встречаются антропонимы, содержащие Имя Господа в сокращенной форме; ни одно из засвидетельствованных имен собственных не включает наименования какого-либо языческого божества. В ostraca II–VI, VIII–IX зафиксирована также формула воззвания к Имени Господа. С другой стороны, как свидетельствуют пророки Иеремия и Иезекиил, отдельные группы в Иудее и египетской диаспоре определенное время все еще продолжали совершать некоторые языческие обряды (ср.: *Иер.* 7:18; 44:15, 17–19, 25; *Иез.* 8:5–16), заявляя даже, что бедствия обрушились на иудеев именно после того, как они прекратили поклоняться языческим божествам (*Иер.* 44:18).

⁵² См. примеч. 50.

⁵³ К концу VI в. до н. э. еврейский язык, вероятно, окончательно утрачивает в Самарии и Галилее положение вернакуляра, и родным языком населения этих территорий становятся арамейские диалекты (входящие в отдельную подгруппу северо-западной группы семитских языков; см., например: *Коган Л. Е., Лёзов С. В. Древнееврейский язык // Языки мира. Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки.* М.: Институт языкознания РАН, 2009. С. 417–421).

⁵⁴ См., например: *Hanson R. S. Paleo-Hebrew scripts in the Hasmonean age // Bulletin of the American Schools of Oriental Research.* 1964. Vol. 175. P. 26–42; *Ben-Hayyim Z. Literary and oral tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans.* Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1977. Vol. 5. P. 260–265.

⁵⁵ См., например: *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 80–89.

⁵⁶ См., например: *Ulrich E.* The Paleo-Hebrew biblical manuscripts from Qumran Cave 4 / A time to prepare the way in the wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990. Leiden: Brill, 1995. P. 103–129; *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 99 и след.

⁵⁷ *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 100.

⁵⁸ Высказываются предположения и о более позднем времени происхождения Пятикнижия. Ср., например: *Schmid K.* The Late Persian formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34 // *Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* P. 233–252.

⁵⁹ Ср., например: *Persia and Torah: The theory of imperial authorization of the Pentateuch* / ed. by J. W. Watts. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2001.

⁶⁰ В Книге Малахии обсуждаются религиозные и социальные проблемы и конфликты, имевшие место в иудейской гражданско-храмовой общине после пленного периода начиная приблизительно с 480 г. до н. э. Композиционно книга делится на шесть фрагментов — так называемых дискуссий (1:2–5; 1:6–2:9; 2:10–16; 2:17–3:5; 3:6–12; 3:13–21). Завершают произведение два эпилога (3:22 и 3:23–24). Высказывается предположение, что свое окончательное оформление эта книга могла получить в конце III — самом начале II в. до н. э.

⁶¹ См., например: *Pannonport У.* От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Ч. 10: Общественные институты, культура и литература в хасмонейскую эпоху / науч. ред. рус. изд. Д. Шапира; науч. консультант рус. изд. И. Тантлевский. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2003. С. 93.

⁶² Ср., например: *Коган Л. Е., Лёзов С. В.* Древнееврейский язык. С. 417–421.

⁶³ *Тов Э.* Текстология Ветхого Завета. С. 142 и след.

⁶⁴ См., например: *Pannonport У.* От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Ч. 3: Греческая экспансия; Ч. 4: Иудейство и эллинизм / науч. ред. рус. изд. М. Навон; науч. консультанты рус. изд. Д. Шапира, И. Тантлевский. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001.

⁶⁵ См. также: *Гал.* 1:13–14.

⁶⁶ См., например: *Hengel M.* Judaism and Hellenism: Studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013. Vol. 1: Text; vol. 2: Notes and Bibliography; также, например: *Will E., Orrieux C.* Judaïsme — Hellenismos. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986; *Hellenism in the Land of Israel* / ed. by J. Collins, E. Gregory, G. E. Sterling. South Bend, IN: University of Notre Dame, 2001.

⁶⁷ См.: *Pannonport У.* От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Ч. 4. С. 151–196.

⁶⁸ См. далее, например: *Stern M.* Material culture of the Land of the Bible in the Persian period. P. 185–200.

⁶⁹ Hengel M. *Judentum und Hellenismus*; Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма / пер. с англ. Т. Б. Менской. М.; Иерусалим: Гешарим, 2000; *Hellenism in the Land of Israel*. P. 38–61.

⁷⁰ Sandmel S. *Hellenism and Judaism // Great confrontations in Jewish history / ed. by S. Wagner and A. Breck. Denver, CO: University of Denver, 1977. P. 21–38; Tcherikover V. Hellenistic civilization and the Jews. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011 и др.*

⁷¹ См. далее, например: Kovelman A. *Between Alexandria and Jerusalem: The dynamic of Jewish and Hellenistic culture. Leiden: Brill, 2005; Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. М.: Гешарим, 2007.*

⁷² Вероятно, от еврейского слова, означающего «молот».

⁷³ См., например: Stern M. *Material culture of the Land of the Bible in the Persian period. P. 201–238; Gera D. Judaea and Mediterranean politics, 219 to 161 B.C.E. Leiden; N. Y.: Brill, 1998.*

⁷⁴ Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма. С. 124–157.

⁷⁵ См., например: Regev E. *The Hasmoneans. Ideology, archeology, identity. Bristol, CT: Vandehoeck & Rupprecht, 2013. P. 129–174 и др.*

⁷⁶ Stern M. *Material culture of the Land of the Bible in the Persian period. P. 191–200.*

⁷⁷ Ср.: *Сир.* 39:1; Пролог к греческому переводу Бен-Сиры; кумранский текст «Некоторые из предписаний Торы» (4QMMT^e), фр. 14–21, 10, 15; 2 Макк. 2:13–15.

⁷⁸ См., например: Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма. С. 157–173.

⁷⁹ Раппопорт У. От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив, 2003. Ч. 3. С. 30–39.

⁸⁰ Levine L. I. *The Ancient Synagogue: The first thousand years. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2005. P. 107 и след.*

⁸¹ См., например: Бикерман Э. Евреи в эпоху эллинизма. С. 121–139.

⁸² См.: Тов Э. Текстология Ветхого Завета. С. 128–141.

⁸³ См., например: Стерн М. Греческие города и распространение эллинизма на территории Страны Израиля // Раппопорт У. От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. Ч. 4. С. 169–196.

⁸⁴ См., например: Dqbrowa E. *The Hasmoneans and their state: A study in history, ideology, and the institutions. Kraków: Jagiellonian University Press, 2010; Regev E. The Hasmoneans. Ideology, archeology, identity.*

⁸⁵ См., например: VanderKam J. C. *An Introduction to Early Judaism. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001; Eshel H. The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean state. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008; Grabbe L. L. An introduction to Second Temple Judaism. L.: T&T Clark, 2010.*

⁸⁶ См., например: Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994; *Tantlevskij I. R. The Two*

Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk. Qumranica Mogilanensia. App. C. Kraków: The Enigma Press, 1995; *Idem*. Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some peculiarities of Messianic ideas and elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. Vol. 12. № 1. Kraków; Mogilany: The Enigma Press, 2004; *Тантлевский И. П.* Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 276–302.

⁸⁷ См., например: *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: Издательство РХГА, 2013. С. 316–324.

⁸⁸ Радикализм религиозных, идеологических и социально-политических воззрений кумранитов обусловили эзотерический характер их произведений, в том числе, очевидно, по соображениям безопасности. Так, намеки на исторические события, имевшие место в Иудее, носят в рукописях Мертвого моря иносказательный, аллегорический характер, почти все из упоминаемых здесь деятелей и все группировки фигурируют под условными обозначениями, кличками, а подчас и шифрами, абсолютные датировки отсутствуют, а относительные носят, как правило, символично-эсхатологический характер.

⁸⁹ Впрочем, как было отмечено выше, в иудаистской традиции Эзра — Неемия — это одна книга, а кумранские фрагменты Книги Эзры до нас дошли.

⁹⁰ Термин *hālākāh* (resp. мн.ч. *hālākôt*), встречается в литературе таннаев и амораев. Он не используется в Еврейской Библии и не засвидетельствован в дошедших до нас источниках периода Второго Храма. Отглагольное существительное *hālākāh*, досл. «хождение», образовано по арамейской словообразовательной модели от глагола *hālak*, досл. «идти», имеющего в Еврейской Библии коннотацию: «соблюдать» законы и установления (см., например: *Исх.* 16:20; *Лев.* 26:3; *Иез.* 37:24).

Впрочем, не исключена возможность, что обозначение *dōrašê hālākôt*, то есть «толкователи *hālākôt* (законов)», служившее для обозначения законоучителей-фарисеев (вероятно, со времен первых таннаев; ср., например: *М. Недарим*, IV, 3; *В. Т. Беца*, 15b), использовалось в Иудее как *terminus technicus* в отношении фарисейских толкователей законов уже в эпоху эллинизма. См. далее, например: *Tantlevskij I. R.* The Historical background of the Qumran Commentary on Nahum // *Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters* / hrsg. von B. Funck. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 329–338; *Тантлевский И. П.* Библейские и таннаитские аллюзии в «языке вражды» и «игре слов» кумранского Комментария на Книгу пророка Наума в историко-религиоведческом контексте // Новое в науке и образовании: тез. докл. Междунар. ежегодной науч.-практ. конф. Еврейского университета / отв. ред. Ю. Н. Кондракова. М.: ООО «МАКС Пресс», 2019. С. 96–99. См. далее, например: *Тантлевский И. П.* Теолого-идеологические аспекты формирования иудейской идентичности в рамках сектантского иудаизма в эпоху эллинизма (на примере Кумранской общины) // *Schole*. 2024. Vol. 18. № 2. С. 680–694.

⁹¹ *Discoveries in the Judaean Desert* / ed. by E. Qimron and J. Strugnell. Qumran Cave 4.V: *Miqsat Ma'ase ha-Torah*. Oxford: Clarendon Press. 1994.

⁹² Ессейско-кумранский солярный год состоял из 364 дней (или 52 недель) — 12 месяцев по 30 дней плюс дополнительные дни в конце 3-го, 6-го, 9-го и 12-го месяцев. Синхронизация лунного года, состоящего из 354 дней (попеременно 6 месяцев по 30 дней и 6 месяцев по 29 дней) и солнечного года, состоящего из 364 дней, реализуется в трехгодичном цикле путем интерполяции добавочного месяца: $364 \times 3 = 354 \times 3 + 30$. Разница между 364-дневным годом кумранского (псевдо)солнечного календаря и астрономическим солнечным годом, возможно, регулировалась каким-то добавочным периодом, о котором пока высказаны лишь различные гипотезы. Впрочем, кумраниты учитывали и официальный, лунно(-солнечный), календарь. См. далее, например: *Ben-Dov J.* Head of all years: Astronomy and calendars at Qumran in their ancient context. Leiden: Brill, 2008.

⁹³ *Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D.* Network analysis of the interaction between different religious and philosophical movements in early Judaism // *Philosophies*. 2021. Vol. 6, № 2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>.

⁹⁴ См., например: *Tantlevskij I. R.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls; *Idem.* Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана.





ГЛАВА 2

КНИГА КОХЕЛЕТА И БИБЛЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ПРЕМУДРОСТИ

Бог создал человека правильным¹,
но они (люди) следуют многим вымыслам (Кох. 7:29).

I

Книга Кохелета является одним из трех произведений Еврейской Библии, относимых к так называемой литературе премудрости (наряду с Притчами² и Иовом³). В Библии термин *ḥokmāh* (pl. abst. emph.: *ḥokmôt*), традиционно интерпретируемый как «мудрость»/«премудрость», имеет следующее семантическое поле: «умение», «навык» (в профессионально-технических аспектах, административных вопросах, военном деле т. д.); «опытность», «прозорливость», «рассудительность»; «мудрость» (Израиля и народов); «Мудрость»/«Премудрость» Бога, Его Духа⁴. В Книге Кохелета, «мудрствовавшего под солнцем» (2:19), в ряде контекстов (см., например: 7:23, 25; 8:16–17) этот термин может быть в определенной мере соотнесен с греческим понятием «философия».

В *Притч.* 8:1–36 и *Иов.* 28:12, 18, 20, 28 засвидетельствован также образ персонифицированной «Мудрости». Анализируя наиболее характерные особенности библейской литературы премудрости, следует прежде всего отметить ее ярко выраженную этико-религиозную доминанту. Здесь — равно как и в пророческих книгах Библии — мораль является кардинальной составной частью религиозной жизни человека и его мироощущения, важнейшей составляющей его взаимоотношений с Богом, выражением соблюдения им воли Божьей, и термин *hākām*, «мудрец», часто употребляется именно в такого рода контекстах⁵. В конечном счете праведный образ жизни, этическое поведение оказываются важнейшими аспектами служения Богу, и иудаизм становится первой в мировой

истории *этической* религией. Соблюдение нравственных норм лежит и в основе учений древнееврейских мудрецов⁶.

«Я, Мудрость (*ḥokmāh*), обитаю (с) благоразумием,
знание и прозорливость я обрела.
Почитание Господа⁷ — ненавидеть зло;
гордыню, и заносчивость, и путь зла,
и извращенные уста я ненавижу...
Путем справедливости я хожу,
по стезям правосудия...
Блажен, кто блюдет пути мои» (*Притч.* 8:12–13, 20, 32b).

Откуда же приходит мудрость (*ha-ḥokmāh*)
и где место разума?..
(Только) Бог разумеет путь ее,
и Он ведает место ее...
Когда Он ветру полагал вес
и воды располагал по мере,
когда полагал устав дождю
и буре грохочущей путь,
тогда Он усмотрел и провозгласил ее,
учредил ее, а также исследовал ее;
и сказал человеку:
«Вот, почитание Господа — мудрость,
и отстранение от зла — разум» (*Иов.* 28:20, 23, 25–28)⁸.

Если в Книге Иова содержится только имплицитное указание на то, что мудрость лежит в основе мироздания⁹, то Книга Притч говорит об этом эксплицитно: мудрость предсуществует по отношению к мирозданию, которое творится Господом в соответствии с ней и через нее¹⁰. Мудрость у Бога, но она нисходит и в мир земной, изначально будучи связующим звеном между Ним, мирозданием и человеком.

«Господь создал меня началом пути Своего,
прежде древнейших деяний своих¹¹.
Извечно утверждена я,
изначально, прежде (сотворения) земли.
Когда еще не было (первозданных) Бездн (*tahōmôt*)¹²,
я (Мудрость. — *И. Т.*) родилась,
когда еще не было источников, обильных водою.

Прежде, нежели водружены были горы,
прежде холмов Я родилась,
когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
ни начальных пылинок мира¹³.
Когда Он учреждал небеса — я была там...,
когда укреплял источники Бездны...,
когда намечал основания земли —
я была при Нем устроительницей.
Я — (Его) ежедневная радость,
радуюсь пред Ним постоянно;
радуюсь (и) в Его земном мире,
наслаждение для меня — (пребывать) с сынами человеческими»
(Притч. 8:22–31).

Аналогичная космогоническая доктрина засвидетельствована
в тексте *Притч.* 3:19–20:

Господь Мудростью основал землю,
утвердил небеса Разумом;
Его Знанием (первозданные) Бездны разверзлись,
и облака кропят росую.

С ней мы встречаемся и в *Иер.* 10:12 = 51:15:

Он сотворил землю Силою Своею,
утвердил (обитаемый) мир Мудростью Своею
и разумом Своим распростер небеса¹⁴.

Начало мудрости и познания — это благоговение пред Твор-
цом, стремление к Его познанию, верность его заповедям.

Начало мудрости — почитание Господа;
благоразумны все, исполняющие их (то есть заповеди Его. — *И. Т.*)
(Лс. 111 [110]:10).

Почитание Господа — начало познания;
глупцы (же) презирают мудрость и наставление (*Притч.* 1:9).

Начало мудрости — почитание Господа,
и знание Святого — разум (*Притч.* 9:10).

Послушаем заключение всему:
Бога почитай¹⁵ и заповеди Его храни,
ибо (в) этом — весь человек.

Ибо всякое деяние Бог приведет на суд надо всем сокрытым — будь то благое или худое (Кох. 12:13–14)¹⁶.

Мудрость заключается также в том, что Божественную Тору (*tôrāh*, от корня *yrh*, «указывать», «учить»), то есть досл. «Научение», resp. «Учение»/«Закон»¹⁷, следует не просто актуализировать исполнением, но и изучать¹⁸, а также и «развивать» в процессе толкования¹⁹. В отличие от античного концепта текста как «произведения» (ἔργον; *opus*), которое в себе самом имеет свое начало, середину и конец и к которому ничего нельзя добавить²⁰, еврейский Писанный Закон — Тора, начиная с эпохи Второго Храма, получает свое развитие в становящемся «Изустным Законе» (иудейское Предание, основанное в конечном счете на толковании Писаной Торы)²¹.

Для еврейского мудреца, осознающего, что фундаментальное предписание Закона — это по преимуществу нравственная жизнедеятельность, истина заключена в «стремлении», «поиске», «любви» к «правде» («праведности»)/«справедливости» (*šedeq/šedāqāh*) (ср., например: Ис. 51:1; Зах. 2:3; Пс. 45 [44]:8) — правде, являющейся основой мирового устройства, но истолковываемой им именно в человеческом ее измерении, справедливости — выражающейся в общественных отношениях²².

В исполнении установлений Завета (*berît*) с Богом — этических в своей основе — библейский человек видит истинный смысл своей жизни. Поэтому, хотя

дни человека — как трава,
как цвет полевой, так он цветет —
пройдет над ним ветер, и нет его,
и место его уже не узнает его —
но милость Господа — от ‘олама и до ‘олама
(досл. «от вечности и до вечности»²³. — И. Т.) к почитающим Его, и правда Его — для сыновей сынов, хранящих Завет Его и помнящих установления Его, чтобы исполнять их (Пс. 103 [102]:15–18).

А первые две заповеди, на которых «утверждается весь Закон и Пророки»²⁴, суть следующие:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь — Един (*’eḥād*)!

И люби (*wā-’āhaḇtā*) Господа, Бога твоего, всем сердцем (синоним “средоточия” личности, то есть ее самости, сознания, разума и др.²⁵ — И. Т.) твоим, и всю душою твоею, и всю силою твоею!» (Втор. 6:4–5).

«...и люби (*wě-'āhaḇtā*) ближнего твоего, как самого себя» (*Лев. 19:18b*).

Так что рабби Гиллель²⁶ уже через много столетий с полным правом выражает суть еврейского Закона через «золотое правило» нравственности в такой формулировке:

Что ненавистно тебе, не причиняй товарищу своему: в этом вся Тора целиком, а остальное — толкование (*В. Т. Шаббат, 31a*).

Высшее знание мудрец обретает, находясь и действуя «внутри жизненной ситуации»²⁷, — в отличие от греческого мыслителя, созерцающего, умопостигающего мир как бы извне. Последний находит источник своей философии в субъективно-психологической сфере. Так, для Платона (*Tht. 155d*) «начало философии» (*ἀρχὴ φιλοσοφίας*) лежит в свойстве человека испытывать изумление, «удивляться» (*θαυμάζειν*); Аристотель (*Metaph. 982b 12–13*) также утверждает, что «именно вследствие удивления люди и ныне, и изначально стали философствовать» (*διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν*). Философия — «созерцательна», а не действительна, равно как и сами «ищущие мудрости» древнегреческие философы, и «она существует ради самой себя»²⁸.

Древнееврейский мудрец обретает знание *par excellence* не в ходе понятийно-логического осмысления бытия и тем более философского дискурса — библейские истины часто оказываются результатом медитативно-интуитивного постижения, иррационального, «непосредственного» обретения знания и понимания сути процессов; любящий премудрость подчас оказывается пребывающим в состоянии, когда непознанное как бы «случается»²⁹ для него. Он постигает мир не «дискурсивным интеллектом, который движется во времени», «удерживая только мгновения», но альтернативным интеллекту способом мышления, дающим непосредственное и целостное знание, — интуицией, которая «распространяется на самое длительность»³⁰ (в отличие от интеллектуального дискурса, который оказывается как бы «пространством», в котором разворачивается идея, обретенная через интуицию непосредственно и сразу). Мысль древнего еврея часто выражается не статичной формулой, а динамичным образом, с помощью тропа и т. п. Источником знания во многих случаях провозглашается Откро-

вание, и соответствующие библейские пассажи могут содержать имплицитные аллюзии, парафразы, реминисценции священных текстов и национальных преданий. Присутствие в отдельных случаях разнящихся между собой точек зрения, высказываемых относительно одной и той же проблемы в рамках одной книги, может объясняться не только тем, что они были сформулированы в различные периоды жизнедеятельности и мироощущения ее автора (а мудрец, или традент-компилятор книги, ставит целью продемонстрировать читателю динамику мысли, фиксируя ее девиации, возвращение к первоначальным положениям, рассмотреть противоречия и т. п.), но также и тем обстоятельством, что он, стремясь выявить истину и показать ее читателю как бы *с различных точек зрения*, в разных ракурсах и опираясь в том числе на священную «аксиоматику» во всем ее динамизме, выражает свое видение истины, как правило, не сообразуясь с законами о «правильном мышлении» — не формально-логически. Впрочем, *nulla regula sine exceptione*: например, Кохелет диалектически использует в своих размышлениях метод сравнения/сопоставления противоположностей (ведь «Бог создал противоположности [досл. “одно против другого”]»; *Кох. 7:14b*³¹), приходя на этой основе к правильным, с его точки зрения, «выводам»³²:

«Вот что обнаружил я, — сказал Кохелет. —

(Сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение» (*Кох. 7:27*)³³.

Отметим также, что этическая составляющая является и важнейшей особенностью древнееврейского «сознания истории», так что сами исторические события израильско-иудейского прошлого и их интерпретация, деятельность великих и малых народов и личностей освещаются в библейской историографии в этико-религиозном аксиологическом ракурсе.

С. С. Аверинцев пишет о том, что Библия, говорящая на «языке людей», «антропоцентрична не вопреки, но именно в силу своей теоцентричности. Отсечены спекулятивные попытки увидеть все какими-то иными глазами, чем человеческие, выйти за пределы человеческой меры». И это отличает ее мировоззрение от «мифологического сознания», которое «искало, прежде всего,

такого выхода». Даже функция библейских «космических образов» оказывается «каждый раз не космологической»³⁴. Показательно в этой связи, что даже открывающие Книгу Бытия и всю Библию описания деятельности Творца, созидającego мироздание и человека³⁵, представлены в *человеческих же измерениях* — духовных и пространственно-временных.

С другой стороны, Библия стремится возвысить человека, выявляя в нем «божественное». Он создан «по Образу и как подобие/по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6), имеет способность, «подобно богам» (то есть небожителям), «различать добро и зло» (*Быт.* 3:5, 22³⁶), в нем пребывает «Дух Божий» (*Быт.* 6:3; ср., например: *Кох.* 12:7); Бог даже «вложил в их (то есть людей. — *И. Т.*) сердце мироздание — вечность (*hā-‘ôlām*)» (*Кох.* 3:11; см. ниже: раздел III и гл. 4, V)³⁷. Существовало также, вероятно, представление, что индивидуум имеет возможность «приобщиться» к «Славе» (*kāḥôd*) Господа³⁸, перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b)³⁹. Зная это, автор Псалма (8:6) восклицает о «сыне человеческом»:

Лишь немного умалил Ты его пред ангелами (*‘ēlōhīm*;
или: «богом»/«ангелом». — *И. Т.*);
и славой (*wə-kāḥôd*), и великолепием Ты увенчиваешь его.

Вследствие этого человек и его место в историческом процессе «соизмеряются» древним евреем не только с «вещами» мира земного (как это делают, например, Протагор⁴⁰ и Аристотель⁴¹), но и с вечными сущностями мира высшего.

В Библии выражено также представление о том, что разумный дух человека, являясь не столько творением, но, по сути, *частицей Духа Божьего*, возвращается по смерти плоти к своему Истоку (ср.: *Иов.* 32:8; 33:4, 6; 34:14–15; ср. также, например: *Быт.* 6:3; *Иов.* 19:25–27а; *Кох.* 12:7).

II

Говоря об израильско-иудейской премудрости, следует также иметь в виду, что воззрения библейских мыслителей коррелируют с представлением об *‘олáме* (*‘ôlām*), то есть *вечности* — *мироздании*,

понятии, которое во многих отношениях соотносится с представлением об *историческом* времени.

В Еврейской Библии нет понятия, которое бы прямо соответствовало греческому термину «история» (ἱστορία)⁴². Ближайшие по семантике библейские слова — *tôlādôt* (досл. «порождения»; resp. «родословие», «происхождение»)⁴³, *dibrê ha-yuāmîm* (досл. «деяния (события) дней»; sc. «летописи»), *midraš* («исследование»; «описание»; «толкование»). Но, как это ни покажется парадоксальным, именно в мировоззрении древних евреев впервые в истории мысли формируется представление о необратимом, линейном, то есть *историческом* (в современном — не эллинском! — понимании термина «история»), времени. Сотворенный Богом мир мыслится библейскими авторами как движущийся в потоке времени; это по преимуществу «мир как исторический процесс»⁴⁴. По меткому замечанию Н. А. Бердяева, «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы; именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало “исторического”»⁴⁵. Древние евреи, переосмысливая семитское понятие *’lām* — евр. огласовка: *’ōlām*, — начинают видеть в нем в конечном счете не повторяющиеся друг друга «мировые циклы», а необратимое «мировое время» (*Weltzeit*⁴⁶), как бы перетекающее в «вечность» (которая иногда обозначается в Библии тем же термином, но употребленным во мн. ч. — *’ōlāmîm*; см. ниже). А. Иеремиас интерпретирует термин *’ōlām* как *Weltlauf*, то есть «ход мира», sc. ход вещей⁴⁷.

В связи с этимологией и семантическим полем данного понятия С. С. Аверинцев замечает, что «исходное значение слова “олам” — “сокрытое”, “завешенное”, отсюда — “древность”, начальное пра-время, но также “будущность”; две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает “вечность”, но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. <...> Иначе говоря, “олам” — мир как время и время как мир. <...> Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин “олам” был передан греческим “эон” и латинским “секулум”»⁴⁸. Важное уточнение делает И. Ш. Шиф-

ман: еврейский *‘ōlām* — это такая «вечность», которая «объемлет всю Вселенную⁴⁹ в пространственном и временном отношениях»⁵⁰. То есть можно сказать, что *‘ōlām* образует «ткань» вселенской пространственно-временной целостности, не воспринимаемую непосредственно (NB: значение корня, от которого произведен сам термин *‘ōlām*, — «сокрыть»^{51,52}). Но «внутри» него может являться в кульминационные моменты — глобального и индивидуального характера — вечная «Слава» (*kābôd*; изначальное значение термина: «сущность»; «существо»; «присутствие») Господа, возможно мыслившаяся как его имманентная основа⁵³, звучать Слово Бога, и, с другой стороны, молитва с псалмом, обращенные к Нему, а в целом — вершиться история мира и отдельного человека. В эпоху эллинизма термин *‘ōlām* все более приобретает пространственные коннотации, в частности, в рукописях Мертвого моря⁵⁴; его начинают прямо соотносить с греч. κόσμος. В пространственном значении это слово засвидетельствовано и в Мишне⁵⁵.

Мировоззренческий уход от переноса представлений о повторяемости, цикличности процессов в природе на ход развития человеческого общества и, как следствие, утверждение линейности в восприятии исторического процесса, распространение представления о необратимости времени, возможно, стали в конечном счете глубинными основами того, что авторы древнееврейских повествований (в том числе исторических) впервые в истории словесности создают *неритмизованную* художественную прозу, то есть прозу в собственном смысле этого слова (которую не знала ни шумерская, ни вавилонская, ни древнеегипетская литературы — последняя, вероятно, до середины I тыс. до н. э.⁵⁶). Библейская же «Девтерономистическая история» (Книги Иисуса Навина — 4 Царств)⁵⁷, оформившаяся, вероятно, к середине VI в. до н. э., может, по сути, рассматриваться как первое известное нам историческое произведение в мире^{58, 59}. В определенном смысле эта оценка справедлива и по отношению к повествованию автора источника Пятикнижия «У» («Яхвист»)⁶⁰, писавшего, как представляется, в начале X в. до н. э. и выступавшего идеологом становящейся региональной империи Давида^{61, 62}. При этом, как замечает С. С. Аверинцев⁶³, Библии присущ стиль «мистического историз-

ма»: «Древнееврейская литература живет идеей поступательного целесообразного движения, возможного только для сознательной воли. <...> В Библии господствует длящийся ритм исторического движения, которое не может замкнуться и каждый отдельный отрывок которого имеет свой подлинный и окончательный смысл лишь по связи со всеми остальными. По мере развития древнееврейской литературы этот мистический историзм становится все отчетливее и сознательнее...»

‘*Ōlām*» воспринимался древними евреями не только в качестве сотворенного Богом мира, позиционируемого как исторический процесс, но также и эсхатологически, включая собственно «Конец дней»⁶⁴, знаменующий собой переход от истории (или, может быть, точнее, «предыстории» человечества) к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия⁶⁵. В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечного* «Царствия Божьего»; в раввинистическом иудаизме оно обозначается как ‘*ōlām ha-bbā*’, то есть «грядущий мир» (или «грядущий век»⁶⁶).

Изначально же, возможно, бытовало представление о множественности «‘оламов»-«вечностей». Как замечает И. Ш. Шифман, судя по «фразе из Псалтыри (145 [144], 13): “Царство Твое — царство всех веков” (*malḵūt kol ‘ōlāmīm*), точнее — “вечностей”, <...> можно заключить, что в Иудее и, вероятно, в других странах Переднеазиатского Средиземноморья <...> выработалось представление о бесчисленности “вечностей”, т. е. о смене одной вечности другою»⁶⁷. По его мнению, данное представление повлияло и на взгляды стоиков. В этой связи уместно напомнить, что основателем стоицизма был *финикиец* Зенон из Китиона⁶⁸. Мнение стоиков о бесконечной повторяемости процессов, происходящих во Вселенной, имеет, согласно предположению И. Ш. Шифмана, точки соприкосновения с «идеей вечной цикличности», отраженной у Кохелета:

То, что было, —
это то, что будет,
и то, что сделано, —
это то, что будет делаться,
и нет ничего нового под солнцем.

Есть нечто, о чем говорят:
 «Смотри на это, новое оно!»
 (Но это) уже было в вечностях (*lā-‘ōlāmîm*),
 которые <е> были перед нами (*Кох. 1:9–10*; пер. И. Ш. Шифмана⁶⁹).

Аналогичная идея выражена и в *Кох. 3:15*:

Что есть — уже было,
 и чему быть — уже было,
 и Бог выявляет исчезнувшее.

Впрочем, обычно фразу *malḵūt kol ‘ōlāmîm* в *Пс. 145* [144]:13 интерпретируют как «царство всей вечности», усматривая в форме мн. ч. — *‘ōlāmîm* — аспект интенсификации значения термина: не «продолжительный период времени», а именно «вечность», «вековечность». С аналогичным употреблением термина *‘ōlāmîm* мы встречаемся и в других библейских пассажах⁷⁰. Понятие же *lā-‘ōlāmîm* в *Кох. 1:10* может быть интерпретировано в данном контексте как «в веках» и, соответственно, просто указывать на прошлые времена (ср.: *Кох. 1:11* и *2:16*⁷¹). Однако саму идею И. Ш. Шифмана, вероятно, подтверждает текст *Пс. 102* [101]:26–28:

Издrevле землю основал Ты,
 и деяние рук Твоих — небеса;
 они исчезнут, а Ты останешься (Таким же).
 Они все обветшают, подобно одежде,
 и, словно одеяние, Ты переменишь их —
 и они сменятся.
 Но Ты — Тот же,
 и лета Твои (никогда) не закончатся.

Понятие «небо-и-земля» неоднократно используется в Библии для обозначения мироздания, начиная уже с первого стиха (*Быт. 1:1*)⁷², так что их «смена» с космогоническо-онтологической точки зрения означает творение новой Вселенной. Отметим далее, что встречающееся несколько раз в Библии выражение «от ‘олама (и) до ‘олама (*mē-‘olām wə-‘ad-‘olām*)»⁷³ также, возможно, предполагает, что существовало представление о множественности мирозданий или же мировых периодов, последовательно сменяющих друг друга, — но не повторяющихся (как, например, это представляли стоики), а переустраивающихся и, вероятно, совершенствующих

щихся (ср., например, библейское представление о мире допотопном, послепотопном и эсхатологическом).

Как это часто бывает у библейских авторов, старые общеханаанейские (а также общие древнеближневосточные) представления ими переосмысливаются, и в них вкладывается принципиально новое содержание. Так, например, у «Трито-Исайи» (Ис., гл. 56–66)⁷⁴ идея об «очередном» возникновении нового мироздания реинтерпретируется — как это ни покажется парадоксальным — в теолого-этическом плане, а именно: у него кристаллизуется представление о кардинальном прогрессивном социально-этическим переустройстве всего мирового порядка на принципах глобальной справедливости и ненасилия, аллегорически репрезентируемом как творение Богом «нового неба» и «новой земли» (Ис. 65:17–66:24).

Переход от одного миропорядка к другому видится пророкам и как День Господень, как День Суда над народами и торжества Израиля. «День» перехода от текущей эпохи к эре справедливости и благоденствия может сопровождаться глобальными — даже вселенскими — катаклизмами, поэтому он обозначается также как «Конец дней», то есть окончание эры несправедливости и страданий⁷⁵. В Иер. 4:23 в отношении хаотического (в древнеримской интерпретации термина «хаос») состояния опустошенной, обезлюдившей земли *после глобального катаклизма* — и перед будущим Возрождением — даже употреблено понятие *tôhû wâ-bôhû*, которое встречается в Библии только еще один раз, в Быт. 1:2 и обозначает там примордиальную неупорядоченность.

Согласно отраженным в Библии представлениям, Господь Бог трансцендентен «'оламу», Он — вне сотворенного Им мирового времени и самого мироздания, над историей. Это принципиально отличает монотеистическую израильско-иудейскую религию от языческих религий, где боги миру имманентны, а «нуминозные» силы воспринимаются как внутриприсущие явлениям и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие⁷⁶. В то же время, по представлению евреев, Господь — это Бог 'олама (Быт. 21:33, Ис. 40:28), Царь 'олама (Иер. 10:10), то есть Господин «вечности», включающей также и историческое время.

Прежде, нежели горы родились,
и Ты образовал землю и мир,
и во веки вечные (досл. «от 'олама до 'олама». — И. Т.)
Ты — Бог...
Ибо пред очами Твоими тысяча лет,
как день вчерашний, когда он прошел (Пс. 90[89]: 2[3], 4[5]).

Выявляя свою относительную имманентность миру, Господь «проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. <...> Деяния Господа — это Его *Личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь Его народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*»⁷⁷. Потому-то «библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность»⁷⁸. Мир же Священного Писания, по словам Э. Ауэрбаха, «не только претендует на историческое бытие — Писание заявляет, что его мир — единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим. И любая иная сцена действия, любая другая традиция и любой другой жизненный порядок не вправе выступать самостоятельно, независимо от библейского мира; и есть Обетование, Божественная воля, что все они, иные порядки и вся история всех людей включатся в рамки этой библейской истории и склонятся перед нею. <...> Мы должны включить (в мир Священного Писания. — И. Т.) нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного»⁷⁹.

Библейская концепция мира-«'олама», то есть по преимуществу мирового времени, в целом принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*, который мыслился эллинами как некая неизменная упорядоченно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве; так что в определенном смысле космос и есть само пространство, вместителище вещей⁸⁰. Как замечает С. С. Аверинцев⁸¹, древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом про-

странственен, а бытие — это существование в определенном месте космоса: «Греческий мир — это “космос”, по изначальному смыслу слова такой “наряд”, который есть “ряд” и “порядок”; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура»⁸². То есть этот термин стал выражать «идею эстетической организации несвязанных элементов»⁸³. По традиции считается, что впервые этот термин в значении *мир как вселенский порядок* был экстраполирован на мировую структуру «Пифагором (apud Placit. 2.1.1, D.L. 8.48; ср. [Philol.] 21) или Парменидом (Thphr. ap. D.L. l.c.), хотя он встречается уже во фрагментах из их предшественников, Анаксимандра (fr. 12A 10 Diels) и Анаксимена (fr. 13B 2 Diels). Во всяком случае, он определенно приобрел это значение ко времени Эмпедокла (fr. 134 Diels)»⁸⁴ (см. также, например: *Pl. Grg.* 508a).

Как показал А. Бергсон, само время греческая философия интерпретировала в определенной мере как пространство — как рядоположенные мгновения, не обладающие длительностью, — а не как длительность с взаимопроникающими и взаимодействующими элементами. Так что внутри греческого космоса «даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или латентно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени свойство необратимости и дает ему взамен мыслимое лишь в пространстве свойство симметрии. Внутри “олама” даже пространство дано в модусе временного движения — как “вместилище” необратимых событий... Бог Зевс — это “олимпиец”, т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Господь Бог — это *Сотворивший небо и землю*, т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени. Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. <...> Высшая мудрость античного человека состоит в том, чтобы доверять не времени, а пространству, не будущему, а настоящему, и его олимпийцы не могут лучше обласкать своего любимца, как подарив ему сегодняшний день в обмен на завтрашний. <...> Напротив, сквозной мотив Библии — Обетование, на которое не только позволительно, но и безусловно необходимо без колебания променять

наличные блага. <...> Будущее — вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Господь Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы Божественных гарантий грядущего счастья...»⁸⁵ Для Гераклита же, например, век/вечность (αἰών) — это «ребячествующий ребенок, передвигающий шашки (нарды): царство ребенка» (В 52 DK), то есть лишь бессмысленный набор случайностей.

«Вечность» в классическом древнегреческом представлении «неподвижна» и «вечно пребывает тождественной» себе, время — «движущееся подобие вечности», но «бегущее *по кругу*» (курсив наш. — И. Т.)⁸⁶. Как замечает А. Бергсон, «вечность подвижности (une perpétuité de mobilité) возможна только тогда, когда она опирается на вечность неизменяемости (une éternité d’immuabilité). <...> Таково последнее слово греческой философии»⁸⁷. «Олам» же необратимо движется вперед и, хотя и может смениться другим «оламом», но эта последовательная смена не повторяющих друг друга «оламов» — периодов мирового времени — составляет *движущуюся*, необратимо-линейную «Вечность» (‘ōlāmîm; «Вековечность»). В рамках древнегреческой концепции божественной, неподвижной, тождественной себе «вечности» — вечного «есть» (ср., например: Pl. Ti. 38a)/sc. «теперь», — оказывается в конечном счете, что изъятый из времени миг «властвует» над временем. Древнееврейское же представление о линейно и необратимо движущемся «оламе» предполагает, что уходящая в бесконечность *вечность* «властвует» над временем.

Восприятие мира как некоего пространства, вмещающего совокупность богов, людей и вещей, по сути, «обрекает» человека на пребывание в постоянно воспроизводящемся «есть»/«теперь», причем для богов это пребывание вечно. При сем особый «онтологизирующий» эффект на мышление древних греков оказывает широкое присутствие в их языке глагола-связки ἄκισθ, inf. ἄκισθαι, «быть». Восприятие же мира по преимуществу в качестве «олама» предполагает упование на будущее и переход в вечность «временную» (NB: эксплицитными значениями слова ‘ōlām как раз являются «отдаленное будущее» и «вечность»). Во Втор. 33:27 само бытие человека аллегорически определяется как пребывание

«под мышцами (здесь, вероятно: “под мышками”. — И. Т.) вечности (*zarō‘ōt ‘ôlām*)»⁸⁸. Это представление кардинально отличало мировоззрение Древнего Израиля и Иудеи также и от «мышления Древнего Востока», для представителей которого «“прошлое” было тем, к чему направлялись, оно находилось “перед” — *mahgû*, тогда как “будущее” было чем-то догоняющим “сзади”, “позади” — *warkû*)»⁸⁹, что в конечном счете коррелировало с представлением о цикличности времени.

Для древнего грека время также циклично, его символом является круг (ср., например: Ti. 38a, где Платон говорит, что «время» «бежит по кругу согласно (законам) числа»; ср. также: Ibid. 37d). Парадоксально, но даже и вечный бог Аристотеля, «мышление о мышлении»⁹⁰, есть, по А. Бергсону, «мышление, совершающее круг (*pensée faisant cercle*), превращающееся из субъекта в объект и из объекта в субъект путем мгновенного или, скорее, вечного кругового процесса (*un processus circulaire*)»⁹¹. История в его восприятии — это часть природы, для нее характерно вечное повторение; «духовная жизнь “аисторична”, поэтому грек так мало интересуется своим прошлым (оно для него сразу же становится мифом, теряет реальное значение). Он живет настоящим»⁹². Как замечает А. Ф. Лосев, «это необычайно сужало и ограничивало античную философию истории и навсегда оставило ее на ступени таких концепций, как вечное возвращение, периодические мировые пожары, душепереселение и душевоплощение»⁹³. Кохелет же уже в начале своего произведения имплицитно расценивает концепцию «вечного возвращения» как «пустую бессмыслицу»⁹⁴ (ср.: *Кох.* 1:2–7, 9); будучи же экстраполирован на жизнедеятельность человека/человечества, этот «бессмысленный» круговорот уже вызывает у Кохелета скрытый ужас (ср. начиная со слов «род уходит, и род приходит» (1:4a) и вплоть до стиха 12:6).

Древний еврей, функционирующий в мире как потоке исторического времени, воспринимает бытие как процесс, а не как данность; античный же человек, по выражению О. Шпенглера, принадлежит настоящему, «миру как природе»; он есть «неподвижное точечное бытие», человек, который «никогда не становился, а всегда был»⁹⁵. Показательно, что в библейском еврейском

нет термина, коррелирующего с греческим словом φύσις и латинским *natura*⁹⁶, то есть «природа», — только в определенной мере с ними может быть сопоставлен уже упоминавшийся нами выше термин *tôlādôṭ* («порождение» (кого-то/чего-то)⁹⁷, «родословие»; формально — мн. ч.), подразумевающий процесс возникновения и становления; показательны в этом отношении, например, тексты *Быт.* 2:4а: «Вот порождение (*tôlādôṭ*⁹⁸) неба-и-земли (гендиадис, обозначающий Вселенную и все ее «наполнение». — *И. Т.*) при сотворении их» и *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (*tôlādôṭ*) человека...» В связи с последним пассажем отметим, что термин *tôlādôṭ* в значении «природа» (человека) засвидетельствован только в постбиблейский период, а именно в Уставе Кумранской общины (1QS) 3:13, 19, 4:15⁹⁹, созданном во II в. до н.э.¹⁰⁰ В средневековой еврейской литературе зафиксировано слово *tôlādāh* (в ед.ч.), использовавшееся в значении «природа» в широком смысле¹⁰¹.

III

Библейские авторы стремятся выявить суть человека и хода вещей в их динамике — через описание деятельности Творца и личности, показать движение мысли, ход мыслительного процесса через его выражение в монологе или в диалоге (в том числе «внутренних», как у Кохелета), сентенциях, тропах и т. п., а не через отстраненный экфрасис, то есть «пластически-объективизирующее» описание окружающего¹⁰², столь любимое древнегреческими авторами. Для израильтянина, участвующего в реализации Божественного Замысла, пребывающего в динамике исторических событий, в потоке времени, статичное и пластическое отходит на второй план. Если «греки сооружали своим богам храмы и статуи»¹⁰³ (NB: произведения статичных видов искусства в определенной мере олицетворяют «вечность», которой «подобает одно только “есть”», «тождественность и неподвижность», и не приложимы «было» и «будет», «ибо и то и другое суть движения»; *Pl. Ti.* 37e–38a), то «древние евреи славили Господа пением и музыкой»^{104, 105}. А *Писание* становится для иудеев *священным*.

Таким образом, древний еврей реализует свое религиозное чувство и в конечном счете себя самого не через «пространствен-

ные» виды творчества, характерной особенностью которых является возможность воспринимать их *единовременно*, *sc.* мгновенно, а через «временные». Древнееврейская культура становится литературоцентричной, формируясь по преимуществу под воздействием *слова*. Еврей не созерцатель, а деятель. Поэтому его отказ от поклонения визуально-пластическим образам (см., например, вторую заповедь Декалога: *Исх.* 20:3–6; *Втор.* 5:7–10¹⁰⁶; также: *Втор.* 4:15–19) закономерен и знаменателен не только с религиозной, но и с мировоззренческой позиции. Пространственно-созерцательные установки, обуславливающие «единовременность» и как бы «мгновенность» греческого мироощущения, оставляли мало места этике, суть которой может проявляться лишь в разворачивающихся во времени взаимоотношениях людей друг с другом и с окружающим миром. Даже в литературе древнегреческий герой не меняется по своей *a priori* заданной сути на протяжении действия, а то или иное событие *суждено* произойти с ним. В целом Античность с ее идеалом божественного вечного «теперь» становится «застывшей» *классикой*, периодически «возрождающейся». Еврейский «динамизм» находит свое абсолютное выражение в книгах Библии, чтение — или, может быть, точнее, переживание — которых вызывает у каждого нового поколения пронзительное ощущение современности, актуальности, даже присутствия...

Древний грек живет «жизнью созерцательной (теоретичной)»¹⁰⁷ и «любит мудрость» как таковую; древний еврей находит истину в конкретной религиозно-этической практике, основывающейся на любви к Богу и «ближнему как к самому себе» (*Лев.* 19:18). Грек «видит», усматривает «идею»¹⁰⁸ (*ιδέα; εἶδος*; собств. «(внешний) вид», «видимость», «образ» и т. д.)¹⁰⁹, прозревает абстрактную «истину»¹¹⁰; еврей же «истину» воспринимает и *переживает* по преимуществу как «добро» (*tôb*)/«справедливость» (*šadāqāh/šedeq*)¹¹¹.

«Учитесь делать добро;
стремитесь к правосудию!..» (*Ис.* 1:17).

Когда исчезнет притеснение,
кончится разорение,
исчезнут с земли попирающие (ее),
(тогда) утвердится престол милостью,

и восседает на нем — в истине — в шатре Давида¹¹²
судья, взыскующий правосудия
и стремящийся к справедливости (Ис. 16:4–5).

И пребывать будет в пустыне правосудие,
и справедливость — обитать в садах.
И деянием справедливости станет мир,
а плодом ее — покой и безопасность вовеки (*‘aḏ-‘ôlām*) (Ис. 32:16–17).

Как замечает С. С. Аверинцев, «греческий “космос” покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский “олам” движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа или мораль притчи переходит пределы притчи). Вот почему поэтика Библии — это поэтика притчи, исключаящая пластичность. <...> Люди предстают [здесь] не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия»¹¹³. Древнего еврея прежде всего интересовал не внешний вид человека, а динамика его взаимоотношений с Богом и людьми, душевное состояние, психологизм ситуации, в которой он находится. И, как замечает Томас Манн, “безразлично, был ли Авраам высок и красив <...> или, может статься, низкоросл, тощ и согбен, — в любом случае он обладал силой духа, всей силой духа, потребной, чтобы возвести всяческое многообразие Божественного, и всякий гнев, и всякую милость к Нему, непосредственно к Нему, своему Богу”»¹¹⁴.

Сопоставляя особенности героев Библии и персонажей гомеровских произведений, Э. Ауэрбах замечает, что у людей в библейских рассказах «больше глубины во времени, в судьбах и в сознании; хотя их обычно до конца занимает то или иное происходящее событие, но они никогда не предаются ему без остатка, так, чтобы забыть о том, что было с ними прежде и в других местах; их мысли и чувства многослойнее, запутаннее, переплетеннее. <...> Еврейским писателям удалось показать единовременно существующие слои сознания, накладывающиеся один на другой, и выразить разгорающийся между ними конфликт»¹¹⁵.

В заключение данного раздела вновь упомянем концепцию вечного «кругового» возвращения, выраженную Кохелетом в 1:4–7. Поскольку «в круге (ср. круговращении. — И. Т.) начало и конец

совпадают» (Гераклит, В 103 DK), мировые стихии и светила, вращающиеся по кругу, «бессмертны», то есть вечны либо — в рамках доктрин о возникновении мира — бесконечны (ср., например: *Arist. Ph. VIII, 8, 264.b.27; Philo. Opif. XIII, 44*). «Люди» же, как «тонко» замечает Алкмеон (вероятно, ок. 510–440 гг. до н. э.), «умирают от того, что не могут соединить начало с концом» (*Ps.-Arist. Pr. XVII, 3, 916a.33–35*). В рамках такой постановки вопроса дни человека сочтены (ср., например: *Кох. 2:11, 5:14–15 и 6:11*) и, казалось бы, возможно лишь родовое «бессмертие»: «Род уходит, и род приходит...» (*Кох. 1:4a*). Однако, как мы попытаемся показать ниже, Кохелет в итоге рассудил иначе: подобно тому, как *ḡûḡḥ*-«ветер» «возвращается на круги свои» (*Кох. 1:6*), *ḡûḡḥ*-«дух» (праведного и мудрого) человека «возвращается к Богу, Который его дал» (*Кох. 12:7b*). Таким образом, совершив полный «круг», он как бы соединяет начало с концом и обретает бессмертие в небесном «солнечном» мире. Это в определенной мере коррелирует и с эллинским представлением о том, что мудрые и праведные души, наделенные частицей эфира, возвращаются по смерти тела, в котором они пребывали, в «божественный» эфир высшего неба (см. ниже: гл. 3, раздел III)¹¹⁶.

IV

В одном из наиболее таинственных пассажей Книги Кохелета — стихе 3:11 — термин *hā-'ōlām*, вероятно, использован в *double entente* — как для обозначения вселенской пространственной и временной целостности, мироздания, так и мирозданной «вечности», противопоставляемой Кохелетом «времени» (3:1; 11aα):

Все Он сделал ладным — (но) в свое время.

В их (то есть людей. — *И. Т.*) же сердце (*bā-libbām*) также и *hā-'ōlām*

Он вложил¹¹⁷ —

но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть того,
что создал Бог, от начала и до конца.

Итак, *hā-'ōlām* вложен Богом в «сердце», *ср. разум*, человека. Таким образом, мудрец Кохелет, с одной стороны, вероятно, выражает в данном пассаже идею об охвате разумом постигающего

мир субъекта всего сущего. С другой — человек, познающий мироздание, имеет надежду на актуализацию «вложенной» Богом в его разум «вечности» в процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира — процессе, который для мудреца и праведника не имеет конца...¹¹⁸ При этом «вечность» (мировое время) оказывается для мыслительного процесса как бы «пространством», в котором разворачивается мысль.

Радикально переосмысливает эпистемологию автора Книги Кохелета альтернативная возможная интерпретация фразы *mi-bbali 'ăšer lô'* (нигде более не встречающейся в Библии; *Кох. 3:11a*):

...В их же сердце также и *hā-'ōlām* Он вложил
без чего не (мог бы) постигать (*mi-bbali 'ăšer lô' yimšā'*) человек того, что
создал Бог, — от начала и до конца (*sôp*).

Заметим, что фразу «от начала и до конца» в контексте с термином *hā-'ōlām* можно было бы интерпретировать не в когнитивном аспекте, то есть имея в виду полноту постижения человеком/человечеством мироздания, а в аспекте темпоральном: *от сотворения мира и до конца времен*; либо: в течение земной жизни конкретного человека (ср.: *Кох. 7:2ba*, где термин *sôp* употреблен в качестве синонима смерти человека).

С учетом того, что одно из значений термина *'ōlām* — это «длительность» (в том числе вечно длящаяся)¹¹⁹, можно также говорить, что *hā-'ōlām* являет собой Вселенную как *длительность*¹²⁰. И здесь уместно вспомнить идею А. Бергсона о том, что «вселенная длится» (*l'univers dure*)¹²¹, в ее основе лежит длительность (*la durée*) — как и в основе человеческого сознания, которое по сути своей и есть, по А. Бергсону, длительность¹²². Поскольку в Книге Кохелета — как ни в каком другом библейском произведении — слово *lēb*, «сердце», употребляется именно в значении, очень близком к понятию «сознание» (ср., например, часто встречающиеся здесь фразы: «сказал я в сердце своем»/«сказал я сердцу своему»/«говорил я с сердцем своим»), кажется возможным допустить и такую интерпретацию фразы *Кох. 3:11aβ*: «...длительность вложил Он в их (сынов человеческих. — И. Т.) сердце», — то есть не «ощущение/чувство времени», не «отсчет времени» и т. п., а именно «длительность» как основу

сознания человека. Таким образом, оказывается, что человек получает возможность постигать мир как *длительность* благодаря тому, что *длительность* вложена Богом в основу его сознания. Во всяком случае, можно говорить о том, что в данном пассаже в полной мере проявляется коннотация термина *'ōlām* как «длительности».

П р и м е ч а н и я

¹ Относительно термина *yāṣār*, здесь: «правильный», см.: примеч. 145 к переводу Книги Кохелета.

² Авторство Книги Притч (евр. *mišlê*, мн. ч. от *māšāl*, «сентенция», «афоризм», «поговорка», «пословица», с. «притча»; также: образное пророчество) традиция приписывает царю Соломону (см., например: *Притч.* 1:1, 10:1, 25:1). Однако она составлена из материалов, относящихся к различным периодам (ср., например: 25:1), а отредактирована, возможно, уже в послепленную эпоху. См.: *Fox M. V. Proverbs 1–9 / a new translation with introduction and commentary // The Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 2000. P. 6–12, 48–50; Idem. Proverbs 10–31 / a new translation with introduction and commentary // The Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 2009. P. 504–508.*

Основополагающая идея Притч помещена сразу после заглавия (1:1) и введения ко всей Книге Притч (1:2–6):

Страх (пред) ГОСПОДОМ (то есть почитание Его. — *И. Т.*) — начало познания! (1:7а; см. также: 9:10а).

Далее в Книге Притч следуют наставления отца сыну (1:8–7:27), призывающего его искать мудрости, отклоняться от зла и злодеев, и — акцентированно — избегать общения с чужими женами. Сама мудрость персонифицируется и выступает с хвалебными речами: *Притч.* 1:20–33; 8:1–36; 9:1–12. Мудрость зовет людей на пир с ней (9:1–12); глупость персонифицируется с гулящей женщиной (9:13–18). Далее следуют «Притчи Соломона» (10:1–22:16), сентенции и афоризмы, оформленные в виде двустуший. За ними помещены «Речения мудрецов» (22:17–24:22), в определенной мере коррелирующие с первой частью Книги Притч. Вслед за ними расположены «Другие слова мудрецов» (24:23–34). Далее помещены «Притчи Соломона, которые собрали люди Хизкийяаху, царя Иудеи» (25:1–29:27). И завершают Книгу Притч приложения (30:1–31:31): «Речения Агура, сына Йаке, массаита» (30:1–14) [Масса — потомок Ишмаэла (*Быт.* 25:14; *1 Хр.* 1:30); племя массатов обитало к востоку от Иудеи]; так называемые «Числовые притчи-эпиграммы» (30:15–31) [ср.: *Ам.* 1:3–2:8; *Пс.* 62[61]:12; *Притч.* 6:16; *Иов* 5:19, 39:35; *Кох.* 4:12, 11:2]; «Слова Лемуэла, царя массаитов, которыми его поучала мать» (31:1–9); гимн достойной жене (31:10–31).

³ Имя героя древности Иова встречается в *Иез.* 14:14, 20 наряду с именами Ноя и Даниэла (угарит.: *ДанниИлу*; масоретская огласовка имени героя Книги Даниила: *Dāniyū'ēl*). Аналогичные имена с компонентами *-’abu* («отец»), *-’aḥu* («брат»), *-ḥammi/ḥalu* («отцовский/материнский род») встречаются в египетских, месопотамских и угаритских текстах II тыс. до н. э. (См., например: *Albright W.F.* Northwest Semitic names in a List of Egyptian slaves from the eighteenth century B.C. // *Journal of the American Oriental Society.* 1954. Vol. 74. P. 223–233; *Pope M.H.* *Job* / Introduction, translation, and notes // *The Anchor Bible.* P. XXXII–XL. P. 5 и след.

В своем нынешнем виде Книга Иова, вероятно, возникла в период после вавилонского плена, хотя прозаический материал в ее начале и конце, а также отдельные поэтические пассажи относятся к эпохе плена или допленному периоду. (См., например: *Pope M.H.* *Job.* P. XXXII–XL; *Fokkelman J.P.* *The Book of Job in form. A literary translation with commentary.* Leiden: Brill, 2012. P. 3–34; *Seow C.L.* *Job 1–21 / Introduction and commentary.* Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2013. P. 17–45.) Некоторые исследователи усматривают в *Иов.* 19:24 намек на грандиозную по размерам Бехистунскую надпись (ок. 519 г. до н. э.) персидского царя Дария I, составленную на древнеперсидском, эламском и аккадском языках. Отмечается значительное влияние Книги Притч на Книгу Иова, в частности, на 28-ю главу Иова, содержащую гимн мудрости.

Не исключена возможность, что составитель окончательной версии данной книги, коррелирует несчастья благочестивого и праведного мужа древности, Иова, с участью иудейского народа, прошедшего ок. 622/621 г. до н. э. по инициативе царя Йошийяху религиозную реформу, в результате которой было установлено единое централизованное служение Господу в Иерусалимском Храме, очищенное от каких-либо языческих элементов (см.: гл. 1, раздел: *Персидский период*), — но потерявшего родину и оказавшегося в вавилонском плену на грани национальной гибели. Однако, подобно Рабу Господа в *Ис.* 52:13–53:12 (текст *Ис.*, гл. 40–55 («Девтеро-Исайя»; см.: гл. 1, примеч. 9)), обычно датируется временем самого конца вавилонского пленения иудеев; см., например: *Blenkinsopp J.* *Isaiah 40–55: A new translation with introduction and commentary.* N. Y.: Doubleday, 2002; *Whybray R.N.* *The Second Isaiah.* L.; N. Y.: T&T Clark International, 2004. P. 1–12), — персонифицирующего жестоко пострадавший от вавилонян, «оторгнутый от земли живых» (*Ис.* 53:8b; см. также: 53:9, 12), но близкий к началу своего возрождения иудейский народ, — раб Господа Иов (*Иов.* 42:7–8) также был возрожден Богом к жизни, обрел новых детей и имущество. В данной связи можно также упомянуть образ «телесно» восстающего из мертвых народа Израиля в Книге Иезекиила 37:1–14 (его пророчества датируются периодом начала вавилонского плена — первой третью VI в. до н. э.; см.: гл. 1, примеч. 8). Показательно в этой связи, что употребленный в *Иов.* 42:10

оборот, описывающий восстановление Иова и его возрождение к новой жизни — *šāb 'et šābūt* (*šābūt*), досл. «возвратить пленение (пленников)», — использовался иудейскими пророками, на время которых пришлось начало вавилонского плена (см.: *Иер.* 29:14, 30:3; *Иез.* 16:53, 39:25; см. также: *Втор.* 30:3). Исходя из этого, датировать Книгу Иова можно было бы временем вавилонского плена или же самым началом персидского периода после пленной эпохи (ср., например: *Seow C. L. Job* 1–21. P. 45: конец VI — первая половина V в. до н. э., Иудея).

Скорее всего описание в *Ис.* 26:19 и 41:14 восстающих из земного праха «мертвых тел» почивших израильтян и иудеев также представляют собой аллегории возрождения нации после вавилонского плена. Хотя главы 24–27 Книги Исаии (эта часть условно называется «Пророческое провозглашение нового мирового порядка Господа: пророчество о спасении Сиона/Израиля»; см.: *Sweeney M. A. Isaiah* 1–39. With an introduction to prophetic literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 311 и след.), были включены в пророчества «Прото-Исаии» (вторая половина VIII в. до н. э.), однако многие исследователи датируют их периодом вавилонского изгнания иудеев или даже самым началом персидского владычества в Иудее (см.: *Ibid.* P. 311–353). М. А. Суини даже допускает, что эта часть «Прото-Исаии» (*Ис.*, гл. 24–27) была создана позднее пророчеств «Второ-Исаии».

В свете упомянутых текстов можно даже допустить, что получившая распространение в Иудее с эпохи эллинизма доктрина об индивидуальном телесном воскресении мертвых в Конце дней первоначально могла выкристаллизовываться под влиянием используемой пророками эпохи вавилонского плена (и, возможно, автором Книги Иова в стихе 19:26) экспрессивной аллегории восстания во «плоти» — то есть возрождения на родине — народа Израиля. См. далее: *Tantlevskij I. R. The Babylonian exile of the Judaeans and the formation of the doctrine of the bodily resurrection from the dead: From the naturalistic allegory of the collective revival of the Jews upon their expected return to Judaea through the personified image of the people's rising from the dead to the concept of individual eschatological resurrection in the flesh* // *Schole*. 2020. Vol. 14, № 1. P. 26–37; *Tantlevskij I. R., Evmenova E. & Gromov D. Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife* // *Humanities and Social Sciences Communications*. 2024. Vol. 11, 411. <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>.

Согласно древней иудаистской традиции, авторство Книги Иова приписывается Моисею. Показательно, что среди кумранских библейских рукописей были обнаружены фрагменты свитков как Пятикнижия, так и Книги Иова (4QpaleoJob^c), написанные палеоеврейским шрифтом.

⁴ См.: *HELOT*, s.v.; *HALOT*, s.v.; *DCH*. Vol. III. P. 222–224.

⁵ См.: *Ibid.*

⁶ А вот, например, у Аристотеля этика (τὰ ἠθικά [мн. ч. от τὸ ἠθικόν], то есть учение о нравственности; от др.-греч. ἦθος, «нрав») не соотносится с религией, религиозными чувствами, любовью к богу и ближнему; в его представлениях она коррелирует с «политикой», с установками и критериями организации государства («идеального государства»). Аристотель коррелирует понятия ἦθος и ἔθος, «привычка», «навык» (см., например: ЕЕ II, 1220b.20 и след.), истолковывая «нрав как свойство неразумной части души выполнять веления разума» (*Аристотель*. Евдемова этика. В восьми книгах. Греческий текст / рус. пер.: Т. В. Васильева, Т. А. Миллер, М. А. Солопова. М.: Канон, 2011. С. 285).

⁷ Здесь и далее досл. «страх (или: “трепет”. — И. Т.) (пред) Господом».

⁸ Ср. также, например: *Притч.* 3:19–20; 8:22–31.

⁹ Ср., например: *Pope M. H. Job. Introduction, translation, and notes. The Anchor Bible. N.Y.: Doubleday, 1973. P. 197–206.*

¹⁰ Ср., например: *Fox M. V. Proverbs 1–9. A new translation with introduction and commentary. The Anchor Bible, N. Y.: Doubleday, 2000. P. 263–295.*

¹¹ Ср.: *Сир.* 24:10.

¹² Вероятно, имеются в виду нижний, подземный, и верхний, небесный, первозданные Океаны.

¹³ Представление о «начальных пылинках мира» в *Притч.* 8:26, возможно, соотносится с античным представлением об «атомах».

¹⁴ Ср. также, например: *Сир.* 24:3 и след.; 11Q Ps^a Sirach, *Sir.* 51:13 и след.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также: 16:12, 18:15–16); 4Q422 (Paraphrase of Genesis-Exodus) кол. 1, фр. 1, 6; *Юб.* 12:4; *1 Ен.* 90:38 и др.; 1QS (Устав Кумранской общины) 11:11.

¹⁵ См.: примеч. 7.

¹⁶ См., также, например: *Пс.* 103[102]:17–18.

¹⁷ В Септуагинте еврейский термин *tôrāh* передается как νόμος, причем семантически этот греческий термин также шире, чем просто «Закон», что определяется уже его этимологической связью со словами ἰϋῖν/ἰῖῖσαι (см.: *Аверинцев С.* Агада в учительном контексте // Вавилонский Талмуд. Антология Агады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца). Иерусалим; Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ; Израильский институт талмудических публикаций, 2001. Т. 1 / пер. и комм. У. Гершовича и А. Ковельмана; под общ. ред. р. А. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. С. XVI).

¹⁸ Ср. также, например: *Сир.* 24:25 и след.

¹⁹ «Изустный Закон» фарисейско-раввинистического иудаизма получает наименование Талмуд (от корня *lmd*, «изучать», «учиться»), то есть «Учение», основанное на Законе. Первая же и основная часть Талмуда названа Мишной (от корня *šnh*), то есть «Повторение» (ср. Закона), вторая часть — Гемарой (от корня *gmr*), то есть «Восполнение»; собрание материалов таннаев, которые

не вошли в Мишну (в том числе материалы законодательного характера), получило название Тосефты, то есть «Дополнение».

Возможно, одновременно с концептом «Изустной Торы» в некоторых гетеродоксальных иудейских кругах периода Второго Храма выкристаллизовывается и доктрина писаной «Торы» (мы имеем в виду обнаруженный среди кумранских рукописей так называемый Храмовый свиток), рассматривавшейся в качестве «Закона», как бы параллельного Пятикнижию и данного Богом Моисею на горе Синай наряду со Скрижалями Завета, — «Закона» для конечных дней.

²⁰ Ср., например: *Aristoteles*. Po. 1450b.23–29, 34–36.

²¹ Ср.: *Heem*. 8:2–3, 7–8, 12–13.

²² О соотношении Закона и премудрости в теолого-этическом ракурсе в еврейской традиции см., например: *Walton John H., Walton J. Harvey*. The lost world of the Torah. Law as covenant and wisdom in ancient context. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.

²³ См. далее: разделы II–III. Возможные интерпретации: «во веки вечные»; «от века и до века».

²⁴ *Мф.* 22:37–40; *Мк.* 29–31; ср.: *Лк.* 10:25–28.

²⁵ См. далее: гл. 3, I.

²⁶ Ок. 75 г. до н. э. — 5/10 г. н. э.

²⁷ См., например: *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981. С. 21 и след.

²⁸ См., например: *Arist. Metaph.* I 2, 982b.11–20; ср.: *Pl. Smp.* 211d–212a. Платон тем не менее говорит о «посильном уподоблении богу», «став разумно справедливым и разумно благочестивым» (см., например: *Tht.* 176a–177a). Аристотель разводит религию и этику, но коррелирует эпистемологию с моралью (ср.: примеч. 41).

²⁹ Ср.: *Афанасьева В. К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997. С. 24.

³⁰ *Bergson H.* L'Évolution créatrice. P. 348–349, 372.

³¹ Ср., например: *Arist. Metaph.* I 5, 986a.22 — 986b.3.

³² См.: *Тантлевский И. Р.* Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (EE VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27) // *Schole*. 2018. Vol. 12, № 1. С. 72–85.

³³ См. подробно: гл. 3.

³⁴ *Аверинцев С. С.* Агада в учительном контексте. С. XVIII.

³⁵ Эти тексты восходят, согласно так называемой документальной гипотезе происхождения Пятикнижия (см.: примеч. 60), к источникам «Р» («Священнический источник») и «У» («Яхвист»; см. примеч. 62). Среди множества мнений относительно происхождения документа «Р» отметим концепцию И. Кноэла

(см., например: *Knohl I. The Priestly Torah versus Holiness School: Sabbath and the festivals* // Hebrew Union College Annual. 1987. Vol. 58. P. 65–117; *Idem. The Sanctuary of silence: The Priestly Torah and the Holiness School*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995), который разделил священнический документ «Р» на две группы текстов: (1) школа «священнической Торы» — материалы старой священнической школы и (2) материалы «школы Кодекса святости» — новой священнической школы. (Текст так называемого Кодекса святости (*Лев.*, гл. 17–26) — одна из основных частей, по сути, ядро книги Левит.) Возникновение документа школы «священнической Торы» И. Кноэл относит к периоду между строительством Соломоном Иерусалимского Храма (ок. 966–959) и правлением иудейских царей Ахаза (ок. 735 [731]–715 гг. до н. э.) и Хизкийаху (ок. 729 [715]–686 гг. до н. э.). Начало деятельности «школы Кодекса святости» и создание самого этого Кодекса — древнейшего, по мнению И. Кноэла, документа данной школы — он относит уже ко времени правления Ахаза или Хизкийаху. К материалам «школы Кодекса святости» И. Кноэл причисляет следующие пассажи из источника «Р»: *Быт.* 17:7–8, 14; 23; *Исх.* 6:2–7:6; 12:1–20, 43–49; 20:11; 24:15b–17; 31; 35–40; *Лев.* 17–22; 24–26 и ряд редакционных дополнений в других главах данной книги; *Числ.* 1:48–5:10; 6:22–10:28; 13:1–17a; 14:26–35; 15; 17–18; 25:6–18; 27; 31; 35–36; *Втор.* 32:48–52. По его мнению, редактор «школы Кодекса святости» переработал также некоторые материалы школы «священнической Торы» (*Исх.*, гл. 25–30; *Лев.*, гл. 23; *Числ.*, гл. 19, 28–29) и отдельные несвященнические материалы источника «УЕ» («Яхвист» — «Элохист») (*Быт.*, гл. 16; *Исх.*, гл. 18; *Числ.*, гл. 16, 20, 32).

Высказывались также точки зрения, согласно которым Пятикнижие составлялось в процессе объединения небольших фрагментов в более крупные текстуальные блоки, которые были объединены первоначально «Девтерономистом», а затем «Священником», интерполировавшим также собственные материалы. Ср., например: *Rendtorff R. Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin: de Gruyter, 1977; *Blum E. Studien zur Komposition des Pentateuch*. Berlin; N. Y.: de Gruyter 1990. См. далее, например: *Ska J.-L. Introduction to reading the Pentateuch*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006. P. 40–95, 127–164 и др. По поводу корреляции материалов Второзакония и Кодекса святости см. также, например: *Stackert J. Rewriting the Torah: Literary revision in Deuteronomy and the Holiness Code*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

³⁶ Ср.: 2 *Сам.* 14:17; ср. также: 1 *Сам.* 29:9.

³⁷ См. далее: *Тантлевский И. Р.* Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 145.

³⁸ *Тантлевский И. Р.* Сотериология Спинозы // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 148–154, 157–159.

³⁹ См. далее: *Тантлевский И. Р.* Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 141–153.

⁴⁰ «Человек есть мера (μέτρον) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (B 1 DK; см.: *Pl. Tht.* 152a; *S. E. M.* VII, 60; ср., например: *Arist. Metaph.* X, 1053a.30 — 1053b.5).

⁴¹ В EN III, 1113a.29–34, Аристотель, как бы абстрагируясь от позиции объективизма, акцентирует внимание на том, что только

добродетельный (ὁ σπουδαῖος; также: «хороший», «достойный», «добропорядочный», «благонравный»; «усердный», «дельный» и т. п. — *И. Т.*) (человек) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется (φαίνεται) ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина (τάληθές). <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (ὁ σπουδαῖος) (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (ὁρᾶν) истину (τάληθές) так, будто он их правило (κανὼν) и мера (μέτρον).

Ранее, в *Protr.*, фр. 5 (*Iamb. Protr.* VI, 39.16–17), Аристотель выразил эту мысль с более сильным акцентом на эпистемологический аспект:

Какое у нас есть более точное мерило (κανὼν) или критерий (ῥος) благих вещей, нежели разумный (человек) (ὁ φρόνισος)?

При этом понятие «разумный» человек в данном пассаже соотносится с засвидетельствованным чуть выше обозначением «добродетельнейший» (ὁ σπουδαϊότατος; «добропорядочнейший») человек (*Iamb. Protr.* VI, 39.13–14). Таким образом, Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора (см.: предыдущее примеч.). Ср. далее: *Chappell T.* The Good man is the measure of all things: Objectivity without worldcentredness in Aristotle's moral epistemology // *Virtue, norms, and objectivity: Issues in ancient and modern ethics* / ed. Ch. Gill. Oxford, UK: Oxford University Press, 2005. P. 233–255 ; *Berkel T. A. van.* The ethical life of a fragment: Three readings of Protagoras' Man Measure statement // *Early Greek ethics* / ed. by D. C. Wolford. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 74–109.

⁴² Изначальные значения слова: «расспрашивание»; «исследование»; «сведения» (что отчасти семантически коррелирует с библейским понятием *midraš*; см.: 2 Хр. 13:22, 24:27). Историография в узком (эллинистическом) значении слова не получила развития в Иудее вплоть до периода эллинизма. В определенном смысле можно даже говорить о том, что Вторая Маккавейская книга (вероятно, последняя четверть II в. до н. э.) и сочинения иудейского историка Иосифа Флавия (последняя четверть I в. н. э.), относящиеся к традиции древнегреческой историографии, во многом контрастируют с библейским нарративом.

⁴³ Позднее этот термин приобретает также значение «природа». См. далее, например: *Тантлевский И. Р.* Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатили на деяния Бога по созиданию «Природы» // *Вопросы философии.* 2016. № 3. С. 180; *Он же.* Понятия Natura naturans и Natura naturata

в философии Спинозы как возможные корреляты еврейских терминов для обозначения «природы»: *tôlādāh* и *teba'* // Schole. 2016. Vol. 10, № 2. С. 377–381.

⁴⁴ См., например: Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 229 и след.; Он же. Порядок космоса и порядок истории // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 89–114; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. С. 23 и след.; Mazzinghi L. Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11 // Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno / ed. da R. Fabris. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000. P. 147–161; Гайденок П. П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 55 и след.; Gault B. P. A Reexamination of 'Eternity' in Ecclesiastes 3:11 // Bibliotheca Sacra. 2008. Vol. CLXV. P. 39–57.

⁴⁵ Бердяев Н. А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 68.

⁴⁶ Так этот термин интерпретируют М. Бубер и Ф. Розенцвейг в своем переводе Еврейской Библии.

⁴⁷ Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4. Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930. S. 127.

⁴⁸ Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории. С. 269, примеч. 24.

⁴⁹ Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения Вселенной иудеи начиная по крайней мере с эпохи эллинизма употребляли термин *hak-kôl*, букв. «всё» (ср. также, например: Иер. 10:16, Пс. 103[102]:19, 145[144]:9).

⁵⁰ Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология. СПб.: Летний Сад, 1999. С. 211. Ср. далее: Jeremias A. Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. S. 127; Brin G. The concept of time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001. P. 277–293.

⁵¹ В этой связи допускают интерпретацию термина *'ôlām* как «сокрытое» (ср.: Пс. 90[89]:8, а также: Кох. 12:14); «тайна», resp. «тайна времени» (ср.: Mazzinghi L. Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11. P. 147–161).

⁵² Ср. др.-греч. параллель: ἄδιον, то есть «вечность», «вечное», коррелирует с αἰδής, «невидимый» (это слово засвидетельствовано уже у Гесиода).

⁵³ Ср.: Тантлевский И. П. Сотериология Спинозы. С. 148–154, 157–159.

⁵⁴ Brin G. The concept of time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. P. 277–293. Спектр значений термина *'ôlām* в Библии, иудейской эпиграфике, в рукописях Мертвого моря и манускриптах из Каирской генизы см.: DCH, Vol. VI. P. 300–307.

⁵⁵ Кодифицирована ок. 210 г. н. э.

⁵⁶ См.: Дьяконов И. М. Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 549 и след.

⁵⁷ См., например: Campbell A. F., O'Brien M. A. Unfolding the Deuteronomistic history: Origins, upgrades, present text. Minneapolis: Fortress, 2000.

⁵⁸ Ср., например: *Halpern B. The first historians: The Hebrew Bible and history*. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2003. По мнению Г. Галила, в качестве введения к «Девтерономистической истории», составленной ок. 560 г. до н. э. в Вавилонии, служит Книга Второзакония, а в качестве ее заключения — Книга Иеремии. Написание же источников, инкорпорированных в это сочинение, начинается с конца XI — начала X в. до н. э. (*Galil G. The Hebrew inscription from Khirbet Qeiyafa/Neṭa'im. Script, language, literature and history // Ugarit-Forschungen*. 2010. Bd. 41. P. 224).

⁵⁹ Высказывается точка зрения, согласно которой допустимо говорить о первоначальном «девятикнижии» (*enneateuch*), то есть о произведении, включающем Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, а также Книги Иисуса Навина, Судей, 1–2 Самуила и 1–2 Царей (см., например: *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?: Identifying literary works in Genesis through Kings / ed. by Th. B. Dozeman, Th. Römer, K. Schmid*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011). Этот источник, согласно данной гипотезе, начинался описанием Творения мироздания и заканчивался вавилонским изгнанием иудеев. Его центральная тема — Страна Израиля, от эпохи Обетования до ухода в плен в Вавилонию. Это произведение обозначают также как «Первоначальная история» и дифференцируют с «Историей Хрониста» (1–2 Хроник; Эзра–Неемия) (ср., например: *Ska J.-L. Introduction to reading the Pentateuch*. P. 5–9). В дальнейшем «девятикнижие» было разделено на Пятикнижие и Ранних Пророков. О гипотетических вариантах происхождения Пятикнижия и Ранних Пророков см., например: *Römer Th. How many books (teuchs): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic History, or Enneateuch? // Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?: Identifying literary works in Genesis through Kings*. P. 25–42. О корреляции «Девтерономистической истории» и комплекса «Первоначальной истории» — «девятикнижия» см., например: *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk / hrsg. von O. Eckart, R. Achenbach*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; *Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus" Diskussion in Tora und Vorderen Propheten / hrsg. von M. Witte, K. Schmid, D. Prechel, J. Ch. Gertz*. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2006. Об особенностях библейской историографии см. далее, например: *Nelson R. Historical roots of the Old Testament (1200–63 BCE)*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014; *Liverani M. Israel's history and the history of Israel*. L.: Routledge, 2014.

⁶⁰ Согласно «документальной гипотезе», в основе Пятикнижия (его протомасоретский текст составлен в Иерусалиме, скорее всего, не позднее середины V в. до н. э.) лежат несколько письменных источников; из них обычно выделяют четыре наиболее значимых и крупных: Яхвист, Элохист, Священнический источник и Девтерономист. Данные источники, в свою очередь, основывались как на более ранних письменных документах, так и на древ-

ней устной традиции. См., например: *Campbell A. F., O'Brien M. A. Sources of the Pentateuch: Texts, introductions, annotations. Minneapolis: Fortress, 1993; Blenkinsopp J. The Pentateuch: An introduction to the first five books of the Bible. L.: SCM Press, 2011.*

⁶¹ *Тантлевский И. Р.* Автор источника «Y» в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи // *Вестник РХГА. 2015. Т. 16, № 3. С. 182–191; Он же.* Царь Давид в Библии и истории. Отдаленные параллели к древнееврейской историографии можно усмотреть в хеттских «историографических» сочинениях последней трети XIV — конца XII в. до н. э.

⁶² В настоящее время исследователи датируют источник «Y» в диапазоне приблизительно пятисот лет (ср., например: *Römer T. C. The Elusive Yahwist: A short history of research // A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation / ed. by T. B. Dozeman and K. Schmid. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. P. 9–27; Kugler R., Hartin P. An introduction to the Bible. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2009. P. 48–50; Baden J. S. J, E, and the redaction of the Pentateuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. P. 11–98, 305–313 и др.). Некоторые исследователи выделяют в источнике «Y» две параллельные традиции: «Y» I («Первоначальный источник») и «Y» II, или собственно источник «Y». По подсчетам К. Левина, около 82% текста источника «Y» приходится на книгу Бытия (*Levin C. Der Jahwist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993; Idem. The Yahwist: The earliest editor of the Pentateuch // Journal of Biblical Literature. 2007. Vol. 126. P. 209–230*). В этой связи отдельные исследователи ограничивают присутствие данного источника в Пятикнижии текстом кн. Бытия или даже только главами *Быт.* 1–36 (*Kratz R. G. Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000. S. 249–330*). С другой стороны, по мнению Р. Е. Фридмана, текст источника «Y», наоборот, выходит за пределы Пятикнижия, и его части можно обнаружить в книгах Иисуса Навина, Судей, 1 и 2 Самуила и 1 Царей (*Friedman R. E. The hidden book in the Bible. San Francisco: HarperOne, 1999*).*

⁶³ *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература. С. 276–277.

⁶⁴ Предлагается даже интерпретация термина *‘olām* как «граница», «рубеж», «предел» (*Gerleman G. Die sperrende Grenze: Die Wurzel ‘lm im Hebräischen // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1979. Bd. XCI. S. 338–349*).

⁶⁵ Ср., например, образ «нового неба и новой земли» в *Ис.* 65:17, 66:22.

⁶⁶ Ср.: *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории. С. 269, примеч. 24.

⁶⁷ *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия. Мифология и история. С. 211; ср. также: *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории. С. 269, примеч. 24.

⁶⁸ Китион располагался на территории совр. Ларнаки на о. Кипр.

⁶⁹ *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. С. 166 и след.

⁷⁰ См.: *1 Цар.* 8:13 = *2 Хр.* 6:2; *Ис.* 26:4, 45:17; *Пс.* 61 [60]:5, 77 [76]:8; *Дан.* 9:24.

⁷¹ Ср. далее: Ис. 51:9; Пс. 77 [76]:6.

⁷² Ср., далее, например: Быт. 2:1, 4, 14:19; Ис. 42:5, 45:12, 18; Иер. 10:12–13; Пс. 89 [88]:12, 102 [101]:26, 136 [135]:5–6; 146 [145]:6; в Быт. 1:2а под словом «земля», вероятно, подразумевается целый мир.

⁷³ Ср.: Пс. 41 [40]:14; 90 [89]:2[3]; 103 [102]:17; 106 [105]:48; Иер. 7:7, 25:5; Дан. 2:20; 1 Хр. 16:36; 29:10; Неем. 9:5; ср. далее: Кох. 1:10.

⁷⁴ Третья часть Книги Исайи (см.: примеч. 9 к гл. 1 Очерка) содержит провозвестия о возрождении и преобразовании иерусалимской общины, об обращении народов к Господу, обновлении миропорядка и всего мироздания. Полагают, что эти тексты возникли уже после возвращения иудеев из вавилонского плена.

⁷⁵ См., например: Ис. 2:2–4 и Мих. 4:1–3; Иоил. 4:12–18, 20–21.

⁷⁶ Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии / пер. с англ. С. Л. Сухарева; отв. ред. И. М. Дьяконов. М.: Восточная литература, 1995. С. 14–15.

⁷⁷ Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М.: Издательство МГУ, 1994. С. 73.

⁷⁸ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. С. 98.

⁷⁹ Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Прогресс, 1976. С. 35 и след.

⁸⁰ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 229 и след.

⁸¹ Там же.

⁸² «Первоначально слово *κόσμος* применялось либо по отношению к воинскому строю, либо к убранству (особенно женскому)».

⁸³ Martins de Jesus C. A. *Kosmos* and its derivatives in the Plutarchan works on love // *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* / ed. por J. Ribeiro Ferreira, D. F. Leão & C. A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012. P. 87. Ср. также, например: Гампи У. К. Ч. История греческой философии. СПб.: Владимир Даль, 2015. Т. 1: Ранние досократики и пифагорейцы / пер. с англ. под ред. Л. Я. Жмудя. С. 373–375.

⁸⁴ Martins de Jesus C. A. *Kosmos* and its derivatives in the Plutarchan works on love. P. 87 и след.

⁸⁵ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 229 и след.; см. также: Он же. Порядок космоса и порядок истории. С. 89, 94–96.

⁸⁶ См., например: Pl. Ti. 37d–38a.

⁸⁷ Bergson H. *L'Évolution créatrice*. P.: Felix Alcan, 1908. P. 352.

⁸⁸ То есть *ôlām* здесь персонифицируется. (Термин *zērō^a* имеет значения: «предплечье»; «мышца»; «мощь».)

⁸⁹ Дьяконов И. М. Праотец Адам // Восток-Oriens. 1992. № 1. С. 51.

⁹⁰ Ср.: *Arist. Metaph. XII, 9, 1074b.33–35*: «... [ум (бога)] мыслит сам себя, если только он превосходнейшее (*τὸ κράτιστον*), и мышление (его) есть мышление о мышлении (*ἡ νόησις νοήσεως νόησις*)».

⁹¹ *Bergson H. L'Evolution creatrice*. P. 350. Отметим в данной связи также следующее замечание А. Бергсона: «У древних наука фактически сосредоточивалась на понятиях, то есть на видах *вещей*. Уплотняя все понятия в одно, они, таким образом, с необходимостью приходили к *существо*, которое можно было, без сомнения, назвать Мышлением, но которое скорее было мышлением-объектом, чем мышлением-субъектом: когда Аристотель определял Бога как *νοήσεως νόησις*, то, вероятно, ударение делалось на *νοήσεως*, а не на *νόησις*. Бог был тут синтезом всех понятий, идеей идей» (*Ibid.* P. 385).

⁹² *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. С. 23 и след.

⁹³ *Лосев А. Ф.* Античная философия истории. М.: Наука, 1977. С. 201. См. далее также, например: *Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним; Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // *Вопросы классической филологии*. М.: Издательство МГУ, 1969. Т. 2. С. 107–126; *Она же*. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Там же. С. 126–157.

⁹⁴ *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература. С. 296. Ср., например: *Tantlevskij I. R., Svetlov R. V.* Predestination and Essenism // *Schole*. 2014. Vol. 8, № 1. P. 50–53.

⁹⁵ *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. М.: Мысль, 1993. Т. 1 / пер. с нем. К. А. Свасьяна. С. 136, 505.

⁹⁶ *Nātūra*, собств.: «рождение» (*resp.*: *naturā* — «родом», «по рождению»), восходящее к *nascor* («рождаться»).

⁹⁷ От глагола *hōlīd* [**uld*], «служить причиной рождения», «порождать»; «производить».

⁹⁸ Такова огласовка данного слова в сопряженном состоянии.

⁹⁹ См. также кумранский фрагмент: 4QInstructions^d = 4Q418, фр. 77, 2.

¹⁰⁰ Термин (*haṭ-ṭeba'* (корень *ṭāba'* означает «отпечатывать», «чеканить») в значении «природа» засвидетельствован только в средневековом иврите. См.: *Тантлевский И. Р.* Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатили на деяния Бога по созиданию «Природы». С. 170–185.

¹⁰¹ См.: *Тантлевский И. Р.* Понятия Natura naturans и Natura naturata в философии Спинозы как возможные корреляты еврейских терминов для обозначения «природы»: *ṭōlādāh* и *ṭeba'*. С. 377–381.

¹⁰² *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 225 и след.; *Ауэрбах Э.* Мимесис. С. 23–44.

¹⁰³ *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. С. 24.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ Ко времени создания Книги Кохелета в иудейском обществе хорошо понимали, что даже «небо и небо небес не вмещают» Бога, «не то что Дом»

на земле (1 Цар. 8:27; 2 Хр. 2:6, 6:18; Ис. 66:1). Не потому ли Второй Храм стал приобретать внешнее великолепие и грандиозность только со времен царя Ирода I, поклонника эллинистических архитектурных форм?

¹⁰⁶ «Да не будет у тебя других богов предо Мой (или: “в противопоставление Мне”. — И. Т.). Не делай себе идола и никакого образа того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я — Господь, Бог твой...» (Исх. 20:3–5; Втор. 5:7–9).

¹⁰⁷ Например, по Аристотелю, «созерцательная жизнь» (βίος θεωρητικός), удаленная от утилитарных расчетов, чуждая приземленных целей и посвященная поиску и познанию истины, представляет собой высший тип духовной деятельности, выявляет в человеке божественное и приближает его к блаженству. Впрочем, Аристотель не соотносит данный образ жизни, как и вообще свою этику, с религией, религиозными чувствами, любовью к богу и ближнему.

¹⁰⁸ См., например: Pl. Prm. 132a.

¹⁰⁹ Замечено, что многие термины греческой гносеологии, берущей начало от зрительного восприятия, этимологически восходят к глаголу εἶδω, «видеть» (Bultman R. Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // Philologus. 1948. Bd. 97, H. 1/2. S. 17–29; Бычков В. В. Эстетика поздней античности. С. 296, примеч. 51.

¹¹⁰ Ср., например: Arist. EN III, 1113a.32–34: «Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (ὁρᾶν) истину (τάληθες)...»

¹¹¹ Ср.: Тантлевский И. Р. Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях. С. 141–153.

¹¹² Имеется в виду «Дом (то есть династия. — И. Т.) Давида»; ср., например: Ам. 9:11.

¹¹³ Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». С. 230.

¹¹⁴ Цит. по: Там же. С. 259, примеч. 37.

¹¹⁵ Ауэрбах Э. Мимесис. С. 32 и след., 38 и след.

¹¹⁶ О ранних греческих концепциях загробной жизни см., например: Edmonds R. The Ethics of afterlife in classical Greek thought // Early Greek ethics / ed. by D. C. Wolford. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 545–565; Svarsson S. H. Justice and the afterlife // Early Greek ethics / ed. by D. C. Wolford. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 593–611.

¹¹⁷ Относительно интерпретации данного пассажа в Септуагинте см.: примеч. 48 к Переводу.

¹¹⁸ См. далее: гл. 3, I.

¹¹⁹ DCH. Vol. VI. P. 300 f.

¹²⁰ В отношении мира людей понятие *‘ōlām* можно интерпретировать как исторический процесс.

¹²¹ Бергсон воспринимал иудаистские мировоззренческие представления уже с детства. Ср., например: *Hude H. Les Cours de Bergson // Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermon-Ferrand 17 et 18 novembre 1989. P.: Presses Universitaires de France, 1990. P. 30.* Не исключено, что бергсоновская концепция «длительности» Вселенной возникла в том числе под влиянием библейской концепции 'олама (Тантлевский И. Р. Очерки по философии Спинозы. СПб.: Издательство РХГА, 2018. С. 13, примеч. 3).

¹²² *Bergson H. L'Évolution créatrice. P. 11.* Согласно Бергсону, сознание континуально в том смысле, что ему присуща непрерывность взаимопроникновения элементов во времени.





ГЛАВА 3

МИРОЗДАНИЕ В «СЕРДЦЕ» ПОЗНАЮЩЕГО. МЕТОДОЛОГИЯ КОХЕЛЕТА: СОПОСТАВЛЯТЬ «ОДНО С ДРУГИМ», ЧТОБЫ НАЙТИ РЕШЕНИЕ»

В их (то есть людей. — И. Т.) сердце также и *hā-’ōlām* Он вложил (Кох. 3:11 аβ).

«Вот, что обнаружил я, — сказал Кохелет. — (Сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение» (Кох. 7:27).

I

Создается впечатление, что Кохелет дает понять читателю, что он опирается не на традицию предков и священные тексты — и в целом не воспринимает знание (истину) извне, из вторых рук, — а ищет его внутри себя, пытается выявить его в глубинах своего «сердца», «находя» там ответы и «решения», одновременно постигая себя самого, свою сущность, а через это и сущность человека как такового, равно как и смысл его жизни. При этом знание, почерпнутое из «сердца», sc. из самого себя, несет и божественный характер, ибо «дух» человека божественен (Кох. 12:7b; см. также ниже) и Бог «вложил мироздание — вечность в сердце» людей (Кох. 3:11). В данной связи вспоминается, например, следующее сообщение Гераклита (ок. 540–480 гг. до н. э.), жившего, вероятно, примерно в одно время с Кохелетом: «Я искал/исследовал самого себя» (ἐδίζησάμην ἐμεωυτόν; В 101 DK), то есть, вероятно, «вопрошал самого себя» (ср. также дельфийский императив «познай самого себя», который Гераклит считал «самым божественным (θειότατον)»).

В частности, в так называемых книгах премудрости термин *lēb/lebāb*, досл. «сердце», объемлет следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (*libbî*, «мое сердце», употребляется в Еврейской Библии как синоним «я»; ср., например: Кох. 7:25), рефлексии (ср., например: Кох.

1:16), эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: *Кох.* 2:10, 5:19: «радость»/ *Притч.* 14:10: «горечь»); по сути, он употребляется как синоним духа человека (ср., например: *Кох.* 1:17; 6:9; 7:28 и др.; *Иов.* 32:8). В «сердце» происходит рациональная и когнитивная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание (ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24) — в отличие от «плоти», предающейся «глупым» наслаждениям (ср., например: *Кох.* 2:3 и след.). Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов» (ср., например: *Притч.* 6:32; 7:7; 9:4 и др.), — уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести» (ср., например: *Притч.* 15:32; 19:8). С другой стороны, «сердце» может быть «исполнено зла и глупости» (*Кох.* 9:3). Заметим в данной связи, что в Еврейской Библии отсутствует термин, прямо коррелирующий с понятием «совесть»/«сознание» в древнегреческом (συνείδησις/συνειδός) и латинском (conscientia) языках; в библейских текстах «сердце» выступает в качестве внутреннего судии, оценивающего поступки и помыслы личности (ср., например: *1 Сам.* 24:6 [5], 10, 25:31). И именно к «своему сердцу» обращается Кохелет, в нем ведет он свою внутреннюю речь, переходящую подчас в своего рода внутренний диалог. В то же время обращение к «сердцу» может подразумевать попытку осознания человеком своего внутреннего мира, идею о самопознании. Согласно *Кох.* 5:19, «Бог отзывается в радости сердца» делового и трудолюбивого человека, что говорит о наличии воззрения о контактах Бога с человеком через его «сердце».

Представление о том, что разум, мышление коррелируют с «сердцем», широко засвидетельствовано в различных источниках эпохи Древнего мира. Судя по дошедшим до нас указаниям, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был врач и мыслитель Алкмеон Кротонский (конец VI — первая половина V в. до н. э.¹)². Платон также соотносил «мыслящую часть души» с головным мозгом³, в котором «укоренены те узы жизни, которые связывают душу с телом»⁴. Аристотель же, согласно трактату «О душе» (*De An.* I, 4, 408b.1–13), считал, что сердце (или же некий иной орган тела) имеет возможность каким-то

образом воспринимать ход и результаты процесса «мышления», реагировать на них⁵. Вероятно, этот орган мыслился Стагиритом как своего рода «седалище» «ума претерпевающего» — «подверженного воздействию», «воспринимающего формы» и «преходящего», как и тело. С другой стороны, «деятельный ум» человека, по Аристотелю, не связан непосредственно с каким-то телесным органом и, следовательно, не является органической функцией тела (De An. III, 4, 429a.27–29; см. также: Ibid., 429b.4–5: «способность ощущения невозможна без тела, он (ум) же (существует) отдельно (от него)»), а как бы оказывается для человека в известный момент развития чем-то непосредственно данным. В трактате *De Generatione Animalium* 2, 736b.26–28 Аристотель прямо утверждает, что «один только ум приходит извне (τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐλπίσιναι) и единственно он — божественен (θεῖον), ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью».

Рассуждая в de An. III, 1, 413a.3–10 о «частях/долях» (μέρη) души, Стагирит замечает, что «ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела» (413a.6–7). Стагирит высказывает следующее предположение:

Относительно же ума (τοῦ νοῦ) и способности к умозрению... кажется, что они иной род души (ψυχῆς γένος ἕτερον) и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего (μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τοῦ φθαρτοῦ). А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить (друг от друга)... (de An. II, 2, 413b.24–28)⁶.

Таким образом, «деятельный ум» выступает в de An. как «бестелесная»⁷ и «неделимая»⁸ часть души, как самостоятельная «сущность», вступающая во временный контакт с «растительной»/«питающейся»⁹ и «животной»/«чувствующей» душами (sc. частями души), погибающими вместе с телом¹⁰.

* * *

Как было показано в предыдущей главе¹¹, термин (*hā-*)*’ôlām* использовался в древнееврейском языке для обозначения мирозда-

ния в его динамике, сущего в его временной и пространственной целостности. Можно также сказать, что *‘ôlām* являет собой Вселенную как *длительность*¹², а земной мир по преимуществу — как *исторический процесс*. Исходя из этого, утверждение Кохелета о том, что Бог «вложил» в «сердце (*lēb*)» сынов человеческих *hā-‘ôlām*, то есть *вечность как мир* (Кох. 3:11), — «но (так), чтоб человек (все-таки. — И. Т.) не мог постигнуть дел, которые Бог вершит, от начала и до конца», — может быть интерпретировано в том смысле, что здесь автор выражает идею о стремлении разума познающего мироздание человека/человечества охватить все сущее. (Заметим, что определенный артикль *hā-*, поставленный перед существительным *‘ôlām* в Кох. 3:11, выполняет обобщающе-акцентирующую функцию.) С другой стороны, человек, *постигающий* мир, имеет возможность *актуализировать* «вложенный» Богом в его разум *hā-‘ôlām* в процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира — вот «задача, которую дал Бог решать сынам человеческим» (Кох. 3:10а).

Нам уже доводилось высказывать отдельные соображения относительно возможных мировоззренческих параллелей между Кохелетом, писавшим — исходя из всей совокупности данных — по всей вероятности, не позднее персидского периода¹³, и Аристотелем, в том числе имеющих эпистемологический характер¹⁴. В частности, отметим, что любопытную параллель к мысли Кохелета о том, что Бог «вложил мир в сердце» человека, можно, по нашему ощущению, найти в трактате Стагирита «О душе», где он высказывает мысль о том, что с эпистемологической точки зрения разумная душа познающего мироздание человека как бы объемлет мир, становится тождественной со всем сущим (de An. III, 8, 431b.20–24). При этом, согласно Аристотелю, также оказывается, что сущее имеет не только пространственную (материальную) сферу (измерение), но и мыслительную/духовную.

Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа (ἡ ψυχή) есть все сущее (τὰ ὄντα¹⁵). Действительно, сущее — это либо воспринимаемое чувствами (αἰσθητὰ), либо постигаемое умом (νοητὰ); знание (ἡ ἐπιστήμη) же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение — тем, что ощущается.

В de An. III, 5, 430a.14–25, Стагирит говорит о «деятельном уме» так:

И действительно, существует, с одной стороны, такой ум ($\delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$), который становится всем ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$), с другой — ум, все производящий ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \rho\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$). <...> И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью. Ведь действующее всегда выше претерпевающего и начало выше материи. В самом деле, знание в действии есть то же, что его предмет. <...> Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно ($\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$) и вечно ($\acute{\alpha}\delta\iota\omicron\nu$). У нас нет воспоминаний ($\omicron\upsilon\ \mu\eta\nu\mu\omicron\nu\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu$), так как этот (то есть «деятельный ум». — И. Т.) ничему не подвержен ($\acute{\alpha}\pi\alpha\theta\acute{\epsilon}\varsigma$); ум же, подверженный воздействиям ($\delta\ \pi\alpha\theta\epsilon\tau\iota\kappa\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$), преходящ и без него (то есть «деятельного ума». — И. Т.) ничего не может мыслить...

Аналогичные идеи Аристотель высказывает и в других местах трактата:

Ведь у бестелесного ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \tilde{\upsilon}\lambda\eta\varsigma$; «нематериального», «невещественного». — И. Т.) мыслящее и мыслимое ($\tau\acute{o}\ \nu\omicron\omicron\upsilon\acute{\iota}\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{o}\ \nu\omicron\omicron\upsilon\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же (III, 4, 430a.3–5); в целом же ум в действии есть то, что он мыслит) (Ibid., 7, 431b.16–17).

Аристотель говорит о том, что душа бессмертна, — но «не вся, а ум» ($\mu\eta\ \pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\ \acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$; *Arist. Metaph. XII, 3, 1070a.26*), при этом постулируя, что ценность уму придет «мышление» ($\eta\ \nu\acute{o}\eta\sigma\iota\varsigma$) и что «божественный» «ум» ($\delta\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$):

мыслит ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$) сам себя через сопричастность умопостижаемому ($\tau\omicron\upsilon\ \nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon$; то есть своему предмету. — И. Т.). Он становится умопостижимым ($\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma$), соприкасаясь (с ним) и мысль ($\nu\omicron\acute{\omega}\nu$) (его), так что ум и то, что он мыслит, — одно и то же ($\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$). Ибо то, что способно принимать в себя умопостижаемое и сущность ($\tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$), есть ум; а деятелен он, когда обладает (предметом мысли) (*Arist. Metaph. XII, 7, 1072b.20–23*)^{16,17}.

Воспроизводя традиционные представления, Аристотель утверждает в EN I, 11, 1101a.35–1101b.9, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми»

(εὐδαίμονες) и «блаженными» (μακάριοι), так и «не счастливыми»¹⁸. А в EN X, 7, 1177a.11–1178a.8 Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству»: говоря об уме (νοῦς) как наивысшей части души, который «то ли сам божественен (θεῖον)», то ли является «самой божественной (частью) (τὸ θεϊότατον) в нас»¹⁹, он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной/resp. умозрительной деятельности (θεωρητική)». Чем интенсивнее мудрый человек способен заниматься умозрением, тем мудрее и счастливее он становится. А посему

...надо, насколько допускает возможность, обретать бессмертие (ἀθανατίζειν)²⁰ и все делать ради жизни, соответствующей наилучшему (τὸ κράτιστον) в (самом) себе: действительно, если по объему это и малая (часть) (μικρόν), то по мощи и ценности она многократно все превосходит. Представляется, что сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (τὸ κύριον καὶ ἄμεινον) (частью его). Странно было бы поэтому предпочесть не жизнь (самого) себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Человеку (присуща) жизнь, подчиненная уму (τὸν νοῦν), поскольку человек и есть по преимуществу (μάλιστα) сам (ум) (EN X, 7, 1177b.33–1178a.7).

Под «божественностью», «бессмертием» и «вечностью»²¹ «деятельного ума» человека Стагирит, вероятно, подразумевает его присоединение (по смерти тела) к божественному Уму²², который мыслит себя непосредственно и всегда деятелен²³.

II

В процессе рационального постижения принципов мироустройства и выявления смысла жизни Кохелет приходит к следующему умозаключению (Кох. 7:27):

rā'ēh zeh māšā'ṭī 'amar ha-qqōheleṭ ²⁴ *'aḥaṭ lā-'aḥaṭ li-mšō' ḥešbôn.*

Этот пассаж может быть интерпретирован следующим образом:

«Вот, что обнаружил я, — сказал Кохелет. —

(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение».

Заметим, что слова автора (или редактора) в Кох. 7:27 («...сказал Кохелет...»), *единственный раз* прерывающие таким образом

изложение Кохелета, ведущееся от первого лица, вероятно, призваны подчеркнуть особую значимость приводимой в данном стихе мысли — возможно, дающей читателю ключ к интерпретации и пониманию всего произведения²⁵.

Принципиально важным аспектом для понимания эпистемологического определения метода сравнения, выраженного в тексте *Кох.* 7:27, является интерпретация термина *ḥešbôn*. В Еврейской Библии он встречается трижды, причем только в Книге Кохелета: 7:25, 27 и 9:10²⁶. Существительное *ḥešbôn* восходит к глаголу *ḥāšab*, означающему: «думать», «продумывать», «рассматривать»; «считать», «рассчитывать», «планировать»; «изобретать», «разрабатывать»; «оценивать»; «вменять»²⁷. Само же слово *ḥešbôn* обычно интерпретируют как: «расчет»; «итог», «результат»; «вывод», «заключение»; «устройство (вещей)»²⁸. Нам представляется, что наиболее точно учитывает семантику данного термина интерпретация «умозаключение», *resp. решение*.

В своем «исследовании» и «познании» мира Кохелет широко использует метод сравнения. Он не только сопоставляет вещи и сущности, но и сами умозаключения, основанные на этих сопоставлениях/сравнениях и выводах. При этом Кохелет приходит к своим выводам, мировоззренчески исходя из представления о трехчастной структуре Вселенной (небеса — земля — подземный мир), известной еще шумерам²⁹, а также рассматривая бытие человека как бы *с точки зрения вечности* (ср. особенно: *Кох.* 3:11). В процессе размышлений Кохелет сопоставляет противоположные по сути умозаключения (например: «День смерти лучше дня рождения» (*Кох.* 7:1; см. также: 4:2³⁰) *vs.* «Живой собаке лучше, чем мертвому льву» (*Кох.* 9:4)), в ряде случаев (см. раздел III) выявляя для читателя и промежуточные звенья своего рационально-когнитивного дискурса — размышления через *внутреннюю речь*, временами даже через внутренний «диалог»/«диспут» (в «своем сердце») ³¹, в ходе которого осуществляется своего рода интеллектуальный «эксперимент» по сопоставлению противоположных постулатов и доктрин — ведь «Бог создал противоположности (досл. “одно против другого” или “одно соотносится с другим”³²; ср., например: 3:2–8. — *И. Т.*), дабы человек не знал, что с ним будет за гробом:

В день благой пребывая во благе,
а в день худой — узри:
да³³, одно против другого создал Бог —
с тем, чтоб человек не мог постичь³⁴ ничего,
что (будет) с ним после³⁵ (*'ahārāw*; то есть, вероятно, по смерти;
ср.: *Иов. 21:21a*³⁶; ср. также: *19:25b. — И. Т.*) (*Кох. 7:14*).

При этом человеку следует постоянно учитывать противоположности, лежащие в основе мироздания:

Хорошо, когда ты придержишься одного,
но и от другого не отпускай руки твоей, —
ибо боящийся Бога пойдет (вперед) с обоими (*Кох. 7:18*).

Как представляется, в «Евдемовой этике» Аристотеля VII, 1245b.13–14 и у *Кох. 7:27* присутствует определенная методологическая параллель в эпистемологических установках в отношении метода сравнения в процессе познания мира и природы человека³⁷. Так, в упомянутом тексте Стагирит — в контексте сравнения человека с богом — лаконично выражает суть одного из важнейших методов своего эпистемологического учения следующим образом:

κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς ἀληθοῦς οὐσης ἢ λύσις ἐστίν.

Текст данного пассажа может быть передан по-русски, по всей вероятности, так:

В самом деле, верное сравнение через сопоставление (вещей/сущностей) приводит к решению (букв.: «есть решение». — *И. Т.*).

Или же в более пространной интерпретации:

Дело в том, что удачное сравнение сопоставлением тех или иных вещей помогает найти правильное решение³⁸.

Для верификации корректности предложенной интерпретации данного постулата Аристотеля представляется целесообразным представить контекстуально релевантные варианты значений трех используемых в данном пассаже ключевых терминов. При этом мы представляем их семантическое поле, коррелируемое с процитированным пассажем, обращаясь только к работам самого Ста-

гирита: 1. σύνθεσις: «сопоставление»; «соединение», «сочетание», «составление», «складывание» (см., например: PA 645a.35, 658b.19; Metaph. 1014b.37, 1092a.26; EN 1174a.23; Pol. 1276b.7, Po. 1458a.28); 2. παραβολή: «сравнение», «сопоставление»; «аналогия», «пояснение» (см., например: Top. 104a.28, 157a.14; Pol. 1264b.4; Rh. 1393b.3, 1420a.4); 3. λύσις — технический термин, который, в частности, употреблялся Аристотелем в значениях: «решение», «разрешение» (затруднения, проблемы; см., например: EN 1146b.7, 1153b.5; de An. 422b.28); «развязка» (сюжета трагедии; Po. 1454a.37, 1455b.24). Таким образом, возможные лексические и стилистические предпочтения при переводе пассажа EE VII, 1245b.13–14 не могут нарушить самой сути предложенной выше интерпретации.

Согласно Кох. 7:14b, в основе сотворенного Богом мира лежат противоположности. О мировом единстве противоположностей говорил Гераклит. Аристотель в Metaph. I, 5, 986a.22–986b.3 приходит в выводу, что из учений пифагорейцев и Алкмеона из Кротона можно почерпнуть, что «противоположности — начала (всего) сущего (ἀρχαὶ τῶν ὄντων)».

Эпистемологическая методология Кохелета призвана гармонизировать противоположности, принимая, сопоставляя, как бы мысленно объединяя и, в итоге, разрешая их (ср., например: Кох. 7:27 и 7:18). Заметим в данной связи, что Стагирит, как и пифагорейцы, видел в гармонии «смешение и синтез противоположностей (κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων)» (de An. I, 4, 407b30–31).

В качестве параллели к методологии Кохелета вести внутренний диалог с собою можно указать на следующие слова стоявшего у истоков жанра солилоквиума ученика Сократа Антисфена (ок. 445–360 гг. до н. э.³⁹):

ἔρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιέγεγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη
τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὀμιλεῖν (D. L. VI, 1, 6)⁴⁰.

Поскольку ответ Антисфена о приобретенной им «от философии» способности диалогически общаться с самим собою предполагает также и эвристически-эпистемологический элемент такой беседы-диалога с собою⁴¹, то представляется допустимым следующий перевод данного пассажа:

Когда его спросили, что он приобрел от философии, он сказал:

«Способность *толковать* (курсив наш. — И. Т.) с самим собою».

В Книге Кохелета можно найти и элементы, параллельные античному жанру диатрибы — внутреннему диалогу/беседе с отсутствующим собеседником. Данный жанр восходит к публичной философской проповеди киников и стоиков, обращенной к народу⁴². Возможно, именно данный аспект побудил греческого переводчика Кохелета (Qōheleṭ) истолковать этот еврейский термин как Ἑκκλησιαστής, то есть «*Проповедующий* в собрании».

В Книге Кохелета, как можно допустить, содержатся и элементы, коррелирующие с симпозиумом, то есть пиршественным диалогом (ср., например: *Кох.* 9:7–9; также: 2:24, 3:13, 22, 5:17).

Особо следует еще раз отметить, что метод Кохелета заключается в том, что, анализируя и сопоставляя противоположности, он предлагает их «разрешение», делает определенное *закключение* (пусть и имплицитно выраженное), а не оставляет «дискурс открытым»⁴³, без вывода. Это мы и постараемся показать в следующем разделе.

III

С одной стороны, кажущаяся противоречивость суждений Кохелета может объясняться тем, что в течение жизни он в своих размышлениях склонялся то к одной, то к другой мировоззренческой концепции; в зависимости от этого меняется и тон его книги, его умонастроения и выводы о том, чему же следует человеку посвящать свою жизнь, какой образ жизни вести, чем заниматься и, наконец, в чем же его благо. Однако если видеть в рассуждениях Кохелета методологию сопоставления разнящихся мнений и доктрин, то можно допустить, что он фиксирует не только свои, но и вообще известные ему постулаты и, сопоставляя их, пытается прийти к собственным выводам. При этом наиболее важные — и *многоаспектные* — мнения могут повторяться им в различных формулировках по несколько раз. (Заметим, что в этой «методике» Кохелета можно обнаружить имплицитные параллели с одним из основных приемов «сократического диалога» — синкризой, то есть сопоставлением различных точек зрения на один предмет, идею и т. п.⁴⁴).

1. Приведем ряд примеров такой методологии Кохелета, воспроизводящего и сопоставляющего известные ему мнения (в том числе и свои собственные), выражающего сомнения (свои и чужие) — вплоть до «агностической» позиции — по поводу них, и приходящего в конечном счете к определенному выводу.

1) Утверждения о полном исчезновении личности по смерти:

Все уходит в место одно:
все возникло из праха,
и все возвращается в прах (Кох. 3:20; см. также: 2:14–15).

Все, как всем:
участь одна праведнику и нечестивцу,
благому и чистому — и нечистому,
приносящему жертвы и тому, кто не приносит жертвы,
как благому, так и грешному,
(как) клянущемуся⁴⁵, так и боящемуся клятвы.
Это-то и плохо во всем, что делается под солнцем,
ибо одна участь для всех (Кох. 9:2–3а).

Нет человека, властного⁴⁶ над духом (своим), —
(могущего) удержать дух, —
и нет власти над днем смерти,
и нет замены в этой битве,
и не спасет нечестие своего обладателя (Кох. 8:8).

...Нет ни дела⁴⁷, ни умозаключения,
ни познания, ни мудрости в Шеоле⁴⁸,
куда ты уходишь⁴⁹ (Кох. 9:10b–c; см. также: 9:3b–6).

2) Мнения, выражающие сомнения, смертен ли человеческий дух:

Сказал я в сердце своем: «Что касается сынов человеческих, (то это) Бог — дабы испытать⁵⁰ их! — <создает> для них видимость⁵¹ того, что они (лишь) животные, что участь животных и участь сынов человеческих — одна им участь⁵²: как тем умирать, так и этим, и одинаков дух⁵³ у всех, и не лучше животного человек; ибо все — преходяще (Кох. 3:18–19).

Не знаешь ты, откуда появился дух <...> (Кох. 11:5а).

Кто знает, восходит ли дух сынов человека ввысь,
а дух животного нисходит вниз, в землю? (Кох. 3:21).

Но у всех живущих есть надежда... (9:4).

Да, одно против другого⁵⁴ создал Бог —
с тем, чтоб человек не мог постичь ничего,
что (будет) с ним после (то есть, вероятно, по смерти; см. выше)
(Кох. 7:14е).

3) Заключительное утверждение-вывод:

И возвратится прах в землю, которую он и был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал (Кох. 12:7)⁵⁵.

Заметим, что пассаж Кох. 3:21 показывает, что представление о восхождении духа «ввысь», то есть «к Богу» (см.: Кох. 12:7b), принципиально отлично для Кохелета от воззрения о нисхождении духов умерших людей и (NB!) животных в подземное царство теней (Шеол; см.: Кох. 9:10b) и не является просто иносказательным обозначением испускания духа, то есть перехода, по сути, в небытие. В своем выводе, засвидетельствованном в стихе 12:7, Кохелет эксплицитно противопоставляет плоть, субстанциально соотносимую им с землей, и дух, имеющий божественную природу⁵⁶. В корреляции со стихами Кох. 3:11 и 17 (ср. также: 21) в данном *финальном*⁵⁷ и *основном* выводе Кохелета явно подразумевается бессмертие человеческого духа⁵⁸. Таким образом, по мысли Кохелета, дух (мудрого и праведного) человека не нисходит во *мрак* Шеола (= по сути, небытие), как полагали многие его современники (ср., например: Кох. 3:19–20, 21b, 6:4–6, 9:10b⁵⁹), а восходит из мира «поднебесного», мира «под солнцем», ввысь, к Богу, на небеса, где вечно светит «сладостный» и «благой» (ср.: Кох. 11:7) *свет* (= вечная жизнь). Показательны в этой связи, с одной стороны, полные оптимизма слова псалмопевца:

С Тобой источник жизни,
в свете Твоем мы увидим свет (Пс. 36[35]:10),

а с другой — сетование Гильгамеша:

«Кто, мой друг, вознесся на небо?
Только боги в солнечном свете [пребудут] вечно...»⁶⁰

В качестве определенной параллели к мысли, выраженной в Кох. 12:7, можно указать на пассаж из трактата Филона Алексан-

дрийского De Aeternitate Mundi 6.42–45 (содержание AM 6.28–7.34 коррелирует с материалами несохранившегося диалога Аристотеля de Philos.^{61]}), содержащий фрагмент из не дошедшей до нас трагедии Еврипида (ок. 480–406) «Хрисипп» (fr. 839, 8–11 [ed. Nauck])⁶²:

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс.

Данную получившую распространение в V в. до н. э. идею Еврипид выражает и в «Умоляющих», 533–534:

Дух (или: «дыхание». — И. Т.) — в эфир (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα),
а тело — в землю» (533–534; см. также: fr. 971 [ed. Nauck]).

Как замечает У. К. Ч. Гатри, эта идея «в той или иной форме была весьма популярна в V в. и не ограничивалась какой-либо одной религиозной или философской школой»⁶³.

Здесь же отметим, что в не дошедшем до нас фрагменте из трагедии «Кресфонт» (ок. 425 г. до н. э.) Еврипида (fr. 1018 [ed. Nauck]) засвидетельствована идея о том, что «ум (ὁ νοῦς) в каждом из нас есть бог». Аристотель полагал (см.: Protr., 10c [Iamb. Protr. VIII, 48.16–17]), что эту мысль высказали Гермотим или Анаксагор, оба родом из Клазомен (ср. также, например: Pl. Ti. 90bc; Tht. 176ab; Phdr. 253a, R. 500d, 613ab⁶⁴).

«Душа» (ψυχή) или «ум» (νοῦς), согласно древнегреческим представлениям этого периода, имеют природу «дыхания»/«духа» (πνεῦμα), состоящего из вещества, которое берется из светлого эфира верхнего неба и в конечном итоге возвращается в него. Это представление коррелирует с утверждением Эмпедокла (ок. 492 — ок. 432), что нет ни рождения (φύσις), ни смерти, а есть лишь смешение и последующее разделение смешанных элементов (см.: В 8–9, 11, 15 [DK]), и мыслью Анаксагора, который говорил, что «рождение и гибель равнозначны» лишь «изменению (ἀλλοιοῦσθαι)» (Arist. GC I, 314a.14–15).

В трагедии Еврипида «Елена» (впервые поставлена в 412 г. до н. э.) в контексте слов о «воздаянии» (τίσις), в том числе посмертном (1013–1014), героиней с показательным именем Феоня

(Θεονόη; от θεός, «бог» + νόος/νοῦς, «ум» + -η; ж. р.) выражается идея о том, что весь «ум» (ὁ νοῦς) «не живет» по смерти тела, он умирает «в бессмертном эфире»; но в эфире сохраняется «бессмертной» γνῶμη, которой «обладает» «ум» человека (Hel., 1014–1016: ὁ νοῦς τῶν κατθανόντων ζῆ μὲν οὐ, γνῶμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών). У нас есть хорошая возможность выявить значение термина γνῶμη в V в. до н. э. Так, например, у Гиппократ (ок. 460–370) в трактате «О диете» он многократно употреблен в значении «разум» (см.: 1.1, 1.4, 1.12, 1.21 и др.), который противопоставляется ощущениям. Гален (ок. 129–216/217), комментируя трактат Гиппократа «О врачебном кабинете», в котором данный термин также употребляется в том же значении, проводит специальное исследование употребления понятия γνῶμη в ранней древнегреческой прозе, в том числе у Крития (между 460 и 450 — 403) и Антисфена (между 455 и 445 — ок. 366), и заключает, что γνῶμη у Гиппократа, это «то, что люди обычно называют разумением, и умом, и разумом (возможно: “духом”. — И. Т.), и логосом» (ὅπερ ἐστὶ τὴν διάνοιαν, ἣν τε καὶ νοῦν καὶ φρένα καὶ λόγον κοινῶς ἰο ἄνθρωποι καλοῦσιν; XVIII В 656 K). По корню термин γνῶμη восходит к глаголу γιγνώσκω, «познавать», «постигать», resp. «знать», то есть возможно мыслится как познающий, то есть *активный*, разум. Не исключена возможность, что идея о бессмертной части ума, обозначаемой как γνῶμη, как-то коррелирует с концепцией Гераклита о «Разуме» (γνῶμη), «который один управляет всей Вселенной» (В 41 DK; пер. А. В. Лебедева), он же «Мудрое Существо» (τὸ σοφόν). В этом значении термин γνῶμη нередко встречается в ранней ионийской прозе⁶⁵. Вероятно, существовало представление, что, возвращаясь в *божественный* (см., например: Эсхил, Прометей прикованный, 88; Еврипид, фр. 839 («Хрисипп»), 1) эфир⁶⁶, γνῶμη человека соединяется с божественным γνῶμη — разумным началом, управляющим миром.

Еще одна параллель к Кох. 12:7 обнаруживается в аттической публичной надписи, посвященной афинским солдатам, погибшим в Потидее (432 г. до н. э.):

«Эфир принял (их) души, [земля же —] тел[а]...
(αἰθέρ μὲν ψυχὰς ὑπέδεχσατο, σόμ[ατα δὲ χθὸν])»
(IG I³, 1179 [eds. Kirchhoff et al.])⁶⁷.

Итак, удивительным образом ближайшие — и почти дословные — древнегреческие параллели к *Кох.* 12:7 датируются V в. до н. э., когда идея о том, что по смерти человека его дух/душа попадает в божественный эфир, а тело — в землю, получает в эллинской среде самое широкое распространение. С другой стороны, исходя из принципа «бритвы Оккама» — *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, — наиболее предпочтительной датировкой Книги Кохелета является персидский период, и преимущественно именно V в. до н. э. Если это действительно так, то, по всей вероятности, следовало бы, скорее, предположить параллельное развитие концепций о загробном мире в средиземноморском регионе, нежели влияние эллинских религиозных доктрин на иудейскую мысль или некий мировоззренческий диалог между иудеями и эллинами в период написания Книги Кохелета.

Заметим, что в Еврейской Библии присутствует представление об особой извечной «невещественной» «субстанции», обозначаемой как Дух (*rû^{ah}*) Божий, которому причастен и дух человека, являющийся, по сути, средоточием его жизнедеятельности (ср., например, *Иов.* 32:8, 33:4 [ср.: 27:3, 34:14], 34:14, где понятие «Дух Божий» выступает в параллелизме с понятием «Дыхание (*nəšāmāh*)»⁶⁸ Всемогущего⁶⁹, и *Быт.* 2:7); при этом дух противопоставляется плоти. Автор Книги Кохелета, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие/по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6; ср.: *Кох.* 3:21 и 12:7; *Иов.* 33:4)⁷⁰. Показателен в этом отношении, например, пассаж *Быт.* 6:3:

И сказал Господь: «Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке (*bā-’ādām*; который сформирован из «праха земного (*hā-’ādamāh*; см.: *Быт.* 2:7; ; см. также: *Быт.* 3:19; *Иов.* 34:15)». — И. Т.) вечно (*lā-’ōlām*), поскольку он (также) есть (и) плоть...»⁷¹.

Автор Книги Кохелета, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие/по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6; ср.: *Кох.* 3:21 и 12:7; *Иов.* 33:4)⁷².

2. Обращаясь к вопросу о том, все ли люди достойны награды в загробном мире, Кохелет все так же использует свою методо-

логию сопоставления, в частности в этическом ракурсе, и делает свой вывод:

И еще увидел я под солнцем:
место суда — а там нечестье,
место праведности — а там нечестивый (Кох. 3:16; ср. также: 5:7).

Сказал я в сердце своем:
«Праведного и нечестивого
судить будет Бог,
ибо время⁷³ для каждого дела
и (суд) над каждым деянием — там⁷⁴
(то есть в загробном мире. — И. Т.)» (Кох. 3:17).

И знай, что за все это (то есть за все твои деяния. — И. Т.) приведет тебя
Бог на Суд (Кох. 11:9; ср. также: 8:5–6).

Наконец, в своем заключении редактор Книги Кохелета также утверждает:

Ибо всякое деяние Бог приведет на Суд —
(Суд) над всем сокрытым, хорошим и худым (Кох. 12:14).

Другой пример:

Оттого, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
осмеливаются сыны человека делать зло;
оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время (Кох. 8:11–12а).
Есть праведники, которых постигает то, что заслуживали бы дела нечестивцев,
и есть нечестивцы, с которыми бывает то, чего заслуживали бы деяния праведников (8:14b–с).

Но также знаю я (и то),
что будет благо (*tôb*) боящимся Бога,
тем, кто боится Его.
А нечестивцу не будет блага,
не продлятся дни его, (ускользнут) как тень⁷⁵,
потому что Бога он не боялся (Кох. 8:12b–13).

Приведенное рассуждение может быть понято в том смысле, что дни земной жизни человека, сколь продолжительны они ни были бы (ср.: Кох. 6:3, баа), с точки зрения вечности-‘олама (см.:

Кох. 3:11), все равно ускользнут «как тень», — и для нечестивца они «не продлятся» за пределами земной жизни, ибо его дух низойдет в Шеол, где станет подобием тени (ср.: Кох. 3:19, 9:10). А вот дух боящихся Бога непременно вкусит «благо» — если и не на земле (см.: Кох. 8:14), то у Бога (Кох. 12:7b), вознесшись ввысь (ср.: Кох. 3:21a).

3. Помимо сопоставлений этического характера, Кохелет обращается и к интеллектуальным аспектам жизнедеятельности человека и их корреляции с конечностью его земного бытия и вечностью, делая при этом собственное заключение.

И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,
как полезнее свет, чем тьма.
У мудрого есть глаза,
а глупый ходит во тьме (Кох. 2:13–14a).

Но узнал я также и то,
что их всех постигнет единая участь.
И сказал я в сердце своем:
«Раз участь глупца и меня также постигнет,
то зачем тогда мне быть столь премудрым?» (Кох. 2:14b–15).

Как же это мудрый (должен равно) с глупцом умирать? (Кох. 2:16c).

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:
Все Он сделал ладным — (но только) в свой срок (ср.: Кох. 3:1–8. — И. Т.).
В их (людей) же сердце также и *hā-’olām* (то есть вечность — мир. — И. Т.)
Он вложил... (Кох. 3:10–11a).

4. Еще один пример касается противоположных суждений о преходящем и вечном. Так, с одной стороны,

всяк, кто приходит,
равным образом и уходит (Кох. 5:15);

нет человека, властного над духом (своим), —
(могущего) удержать дух, —
и нет власти над днем смерти... (Кох. 8:8);

все, что (по)является⁷⁶ (ср. возникает. — И. Т.), — преходяще (Кох. 11:8);
не знаешь ты, откуда появился дух (Кох. 11:5).

С другой стороны,

...все, что делает Бог, — это будет вовек (*lā-‘ôlām*): к этому ничего не прибавить и от него ничего не отнять (3:14).

Согласует это Кохелет, вероятно, так: «Все, что (по)является, — преходяще»⁷⁷, то есть все, что имеет начало, возникает — в том числе тело человека (из праха взятое и в прах возвращающееся), — относится к миру преходящих *явлений*. Являющееся в мир возвращается в «землю», которая «вечна» (*Кох.* 1:4b; ср., например: *Пс.* 104[103]:5). Бог — не имеет ни начала, ни конца, Он — вечен; следовательно, душа, которой Бог наделил человека (*Кох.* 12:7: «...дух возвратится к Богу, Который его дал»; ср.: *Быт.* 6:3; *Иов.* 32:8, 33:4, 34:14), является, по сути, частицей Его Духа, и, следовательно, она *вечна*. С другой стороны, именно поэтому «нет человека, властного над духом (своим), (могущего) удержать дух...» (*Кох.* 8:8).

В заключение данной главы заметим также, что именно постоянное использование Кохелетом в ходе мыслительного дискурса метода «сопоставления одного с другим для того, чтобы найти решение», sc. прийти к правильному умозаключению, может вызвать у читателя впечатление о его «противоречивости» — на самом деле, как мы попытались показать, мнимой. Равным образом «пессимистические» и «скептические» утверждения Кохелета — это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные посылки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы⁷⁸. Рассматривая Кохелет с этой точки зрения, читатель может представить себе, каким образом автор данного произведения приходит к основным своим умозаключениям, что в итоге дает ему возможность «правильно записать слова истины» (*Кох.* 12:10).

Примечания

¹ Ср.: *Arist. Metaph.* I, 5, 986a.22.

² См., например: *Hp. Morb. Sacr.* 14, 17 («...переводчик сознания — это мозг»); *Calc. In Ti.* 246; ср.: *Pl. Phd* 96a–b; *Arist. APost.* II, 19, 100a.3 и сл.; *Thphr. Sens.* 25.

³ *Ti.* 71b–c, 73a–d, 90a; ср. также: 69d–e.

⁴ Ibid. 73b.

Алкмеон говорит, что душа бессмертна, «поскольку она вечно движется», подобно светилам и «всему Небу» (*Arist. de An.*, 405a.30). Развивая идею Алкмеона, Платон акцентировал внимание на том, что душа «движет саму себя», а самодвижущееся есть движущееся вечно — таким образом, душа бессмертна (*Phdr.* 245c; *Lg.* 895e).

⁵ Эмпедокл соотносил «мысль»/«мышление (сознание)» (νόημα) с проходящей через сердце кровью (*DK*: В 105, 3; ср.: *Pl. Phd.* 96b; *Ti.* 70a–b).

⁶ См. подробнее в: *Тантлевский И. Р.* Учение Аристотеля о разумной части души в контексте «сотериологии» Платона // *Платоновские исследования / Platonic Investigations.* 2019. Vol. 10, № 2. С. 187–217.

⁷ См., например: *de An.* III, 4, 430a.3–4.

⁸ *De An.* III, 6, 430b.15.

⁹ Ср., например: *EE* II, 1219b.38 и сл.

¹⁰ Ряд исследователей (развивая интерпретаторскую традицию, восходящую к Александру Афродисийскому) рассматривают *de An.* I 4 — где Аристотель описывает интеллект (νοῦς) как некую отдельную не подверженную гибели субстанцию — как доказательство того, что Стагирит полагал интеллект в качестве отдельной вечной сущности, а не как способность, которой обладают индивиды (см., например: *Gerson L.* The unity of intellect in Aristotle's 'De Anima' // *Phronesis.* 2004. Vol. 49, № 4. P. 348–373; *Burnyeat M.* Aristotle's divine intellect. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2008). Высказывается также точка зрения, что в данном тексте Аристотель выражает не собственную точку зрения на интеллект, а «диалектически» анализирует воззрение последователей Платона на разумную душу как на «субъект, способный к изменениям» (*Cohoe C.* Why the view of intellect in *De Anima* I 4 isn't Aristotle's own // *British Journal for the History of Philosophy.* 2018. Vol. 26, № 2. P. 241–254).

¹¹ См. также: гл. 5, III.

¹² См. выше: гл. 2, III.

¹³ См., например: *Seow C. L.* *Ecclesiastes, passim.* См. также: *Вместо предисловия*; гл. 1.

¹⁴ См. далее, например: *Tantlevskij I. R.* Possible parallels in *Ecclesiastes* and Aristotle's reflections concerning the eternity and immortality of the soul in correlation with its intellectual and ethical merits // *Schole.* 2017. Vol. 11, № 1. P. 133–143; *Тантлевский И. Р.* Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) // *Schole.* 2018. Vol. 12, № 1. С. 72–85; *Он же.* Мироздание в душе человека: Аристотель. *De anima* III, 8, 431b.20–24 и Экклесиаст 3:10–11 // *Schole.* 2018. Vol. 12, № 1. С. 86–89.

¹⁵ Этот термин у Платона используется для обозначения подлинно сущего, истинного бытия.

¹⁶ Ср. далее также, например: *Arist. Metaph.* XII, 9, 1074b.33–35; *de An.* III, 4, 429b.9; 8, 431b.25 — 432a.3.

¹⁷ Именно само обладание, полагает Аристотель, а не способность к нему являясь тем, что в уме «божественно» (θεῖον). (Ср., например: *Arist. Protr.*, фр. 10c (*Iamb. Protrepticus* VIII, 48.9–13); *EN*, X, 7, 1177a.11–1178a.8.)

¹⁸ Ср.: *EN* 1100a.29–30. Ср. далее, например: *Arist. Eud.*, фр. 3 (*Elias (olim David)*). In *Cat.* 114.32); фр. 4, 6.

¹⁹ Ср., например: *Pl. Phd.* 114a, *Grg.* 465d, 493a–c; *Cra.* 399e, 400c; *Phdr.* 247c, 248a, 253c–e, *Ti.* 89e–90d.

²⁰ Ср., например: *Pl. Ti.* 90b–d.

²¹ См., например: *Arist. Metaph.* XII, 1070a.26, 1074b.1–14; *de An.* II, 1, 413a.3–10; 2, 413b.24–25; III, 5, 430a.22–25 (ср. также: *Ibid.* V, 4, 430a.1–4).

²² *Аристотель. Никомахова этика* // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. / пер. и коммент. Н. В. Брагинской. М.: Наука, 1984. Т. 4. С. 699, примеч. 60.

²³ Ср., например: *Arist. Metaph.* XII, 7, 1072b.24–30. См. далее, например: *Тантлевский И. Р.* Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в «Этике» Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидом раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире» // *Schole*. 2015. Vol. 9, № 1. С. 137–141; *Tantlevskij I. R.* Possible parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's reflections... P. 133–143; *Idem.* Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // *Schole*. 2017. Vol. 11, № 2. С. 460–465.

О возможных интерпретациях аристотелевской концепции «ума» и «души» ср., например: *Amorose M.* Aristotle's immortal intellect // *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. 2001. Vol. 75. P. 97–106; *Wood A.* Incorporeal nous and the science of the soul in Aristotle's *De Anima* // *International Philosophical Quarterly*. 2012. Vol. 52, № 2. P. 169–182; *Johansen T. K.* The powers of Aristotle's soul. Oxford: Oxford University Press, 2012; *Cohoe C.* Why the intellect cannot have a bodily organ: *De Anima* 3.4 // *Phronesis*. 2013. Vol. 58, № 4. P. 347–377; *Idem.* Nous in Aristotle's *De Anima* // *Philosophy Compass*. 2014. Vol. 9, № 9. P. 594–604.

²⁴ В связи с чтением 'mr hqhlt вместо 'mrh qhlt ср.: *Koh.* 12:8 и LXX *ad loc.*

²⁵ Фраза «Всеобщая преходящность (или: “суета сует”, “полная ничемность”. — *И. Т.*), — сказал Кохелет, — все суета», помещенная в начале произведения (*Koh.* 1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся после ее окончания (*Koh.* 12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения, скорее всего введенным редактором; пассаж *Koh.* 12:9–14 представляет собой конечную приписку редактора (или даже двух редакторов; ср.: 12:13b–14) книги Кохелета.

²⁶ Ср. также имеющий идентичный консонантный состав — но иначе вокализирующийся масоретами — термин * *ḥiṣṣābôn*, засвидетельствованный

в *Кох.* 7:29 и 2 *Хр.* 26:15 (но только во мн.ч.). Его вероятные значения (в зависимости от контекста): «замысел», «проект»; «изобретение», «разработка»; «выдумка», «ухищрение».

²⁷ *Holladay L.* A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament: Based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Leiden: Brill, 2000, s.v.; *HELOT*, s.v.; *HALOT*, s.v.; *DCH*. Vol. 3. P. 329.

²⁸ См.: *Ibid.* S. v. Ср. также переводы данного термина на различные языки в соответствующих контекстах, представленные в: *BibleWorks 10*. Software for biblical exegesis and research. Norfolk, VA, 2015. В египетских арамейских текстах *ḥšbn* как коммерческий термин, обозначающий «(под)счет», засвидетельствован с конца V в. до н. э. (*TAD I*, 6.2.4, 23; *III*, 3.28.79). Ср. также: угарит. *ḥḫbn* (*KTU* 4.158.2; 4.337.1; 4.771.7), «сводка», «счет».

²⁹ Ср., например, шумерскую поэму, условно называемую «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». По представлениям шумеров, правда, людям на небе не оказывалось места по смерти.

³⁰ Ср. также: *Кох.* 4:3; 6:3–5. Мысль Кохелета о том, что нерожденному, выкидышу и умершему лучше, чем живущему на земле, находит параллели в диалоге Аристотеля *Eudemus* (фр. 6; ed. Ross): «Не быть рожденным — лучше всего, и смерть лучше жизни. <...>. “Лучшее, что доступно человеку, — это, родившись, умереть как можно раньше”. (Из этого) ясно, что <...> время, проводимое по смерти, лучше (времени земной) жизни» (фрагмент, засвидетельствован у Плутарха (*Moralia II*, 115b–e)) и в *EE* 1215b.27–36.

С учетом вероятного знакомства Кохелета с эпосом о Гильгамеше (ср., например: *Si iii* 1–15 и *Кох.* 9:7–9; *SB V*, 76 (ср. также шумерскую поэму «Гильгамеш и Хумбаба», *A* 107) и *Кох.* 4:12; *X*, 311 и *Кох.* 9:6; см. также ниже: гл. 4, I–II) представляется уместным привести в данной связи также фрагмент из шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». Дух Энкиду, поднятый из подземного мира, отвечает Гильгамешу на его вопросы о судьбе умерших; в частности, тут присутствует такой фрагмент (пер. по: *Афанасьева В. К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1997. С. 224–226, 416):

«Того, кто в расцвете умер, ты видел?»

(шумер., досл. «Умершего человека, кто в голове (то есть начале. — *И. Т.*) умер, ты видел?»; аккад.: «Того, [кто умер] внеза[пной] смертью, ты видел?») (цит. по: *Speiser E. A.* The Epic of Gilgamesh. Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament / ed. J. B. Pritchard, 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969. P. 99); ср., однако, интерпретацию А. Р. Джорджа, который усматривает в данном пассаже указание на естественную смерть: «Того, кто умер смертью (по решению) своего бога...» (шумер./resp. аккад.; *George A. R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts: in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2003. Vol. 1, p. 735; vol. 2, p. 776, 904).

[«Да, видел». Каково ему там?»]

«Там, где ложе богов, и он лежит там

(доп.: “попивая чистую воду” (*George A.R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. 2. P. 776*). — *И. Т.*).».

«Моих младенцев (или: “моих зародышей” (*Афанасьева В. К. От начала начал. С. 416*). — *И. Т.*) мертворожденных, кто себя не знает (вар.: “которые имен своих не знали”; “кому не дали имен” (*George A.R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. 2. P. 776*). — *И. Т.*), видел?»

«Да, видел».

«Каково им там?»

«Вкруг столов (или: “лоханей” (*George A.R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. 2. P. 776*). — *И. Т.*) из золота и серебра, где мед и прекрасные сливки (или: “патока и топленое масло” (*George A.R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. 2. P. 776*). — *И. Т.*), резвятся».

Аккадский перевод шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» — начиная со 172-й строки — был присоединен к вавилонскому Эпосу о Гильгамеше (таблица XII). Правда, в дошедшей до нас (с лакунами) аккадской версии окончания данного шумерского произведения пассаж о «мертворожденных младенцах» отсутствует, что может объясняться ее особым назначением, выявляемым в конце текста, — стимулировать заупокойный культ, в частности поминание погибших на войне и оставшихся без должного погребения воинов (что стало актуальным после получения известия о гибели царя Ассирии Саргона II и его армии в 705 г. до н. э. (ср.: *George A.R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Vol. 1. P. 53* и след.); ср., с другой стороны, например: *Ис. 14:4–23*).

³¹ В то же время выражение Кохелета «говорил я с сердцем своим» (*Кох. 1:16*; ср. также, например: *Кох. 2:1* и *10*) можно рассматривать и как фигуру речи, свойственную древнесемитской литературе (а не истолковывать здесь «сердце» как «внешнего» собеседника — по аналогии с *ба* в древнеегипетском «Споре разочарованного со своей душой (*ба*)» (ср. также: «Жалобы Хакхеперра-сенеба»), как это предлагают некоторые исследователи; ср., например: *Holmstedt R.D. The syntactic encoding of the collaborative nature of Qohelet's experiment // The Journal of Hebrew Scriptures. 2009. Vol. 9. P. 1–27*), и интерпретировать его как: «говорил сам себе». Ср.: *Быт. 8:21*; *1 Сам. 27:1* («сказал своему сердцу»). Ср. также, например, пассаж из вавилонского Эпоса о Гильгамеше (пер.: *Дьяконов И. М. Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»)* // *Поэзия и проза Древнего Востока. М.: Художественная литература, 1973. С. 204, 209* (с некоторыми изменениями)) в отношении хода размышлений Сидури и Утнапишти:

Помыслив, сердцу своему (*lib-bi-šá/lib-bi-šú*) слово молвит,
Сама/сам с собою совет держит (*X, 11–12; 185–186*).

³² Ср.: *Сир.* 33:15 («Взгляни на все деяния Всевышнего — все они по два находятся друг против друга»); также: *Сир.* 33:14, 42:24.

³³ Частица *gat* здесь эмфатическая. См. также: примеч. 127 к переводу Книги Кохелета.

³⁴ Досл. «не нашел».

³⁵ Вар.: «что ему принесет будущее»; «что будет после него» (то есть после его смерти) и т. п. Таким образом, здесь может подразумеваться будущее человека в земной жизни, или же его загробная судьба.

³⁶ В данном пассаже эта конструкция означает «после его смерти».

³⁷ В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности «Евдемовой этики» и авторстве Аристотеля. См., например: *Aristote. Ethique à Eudème / trad. et présentation par C. Dalimier. P.: Flammarion, 2013. P. IX*; см. также, например: *Aristotle. The Eudemian Ethics / a new transl. by A. Kenny. N. Y.: Oxford University Press, 2011. P. VII–XXVIII*; *Aristotle. The Eudemian Ethics / transl. and comment. by P. L. P. Simpson. New Brunswick; L.: Transaction Publishers, 2013*. Большинство исследователей полагают, что *Ethica Eudemia* предшествовала *Ethica Nicomachea*. Три книги *Ethica Eudemia* (IV, V, VI) и три книги *Ethica Nicomachea* (V, VI, VII) совпадают.

³⁸ *Аристотель. Евдемова этика* / пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. С. 251.

³⁹ *Prince S. Antisthenes of Athens: Texts, translations, and commentary. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2015. P. 12*; ср.: *Meijer P. A. A new perspective on Antisthenes. Logos, predicate and ethics in his philosophy. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017: приблизительно 445–365 гг. до н. э.*; *Kennedy W. J. Antisthenes' literary fragments / ed. with introduction, translations, and commentary: A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the Faculty of Arts. The University of Sydney, 2017: до 451/450 — после 366/365 гг. до н. э.*

⁴⁰ Цит. по: *Prince S. Antisthenes of Athens. P. 334*.

⁴¹ *Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.; Augsburg: Im-Werden-Verlag, 2002. С. 70*.

⁴² Его основоположником считается Бион Борисфенит (ок. 350–330 гг. до н. э.).

⁴³ Ср., с другой стороны: *Kim J. Reanimating Qohelet's contradictory voices: Studies of open-ended discourse on wisdom in Ecclesiastes*.

⁴⁴ В меньшей степени — с анакризой.

⁴⁵ Вероятно, имеется в виду клянущийся всеу.

⁴⁶ Относительно данной интерпретации см. примеч. 157 к переводу Книги Кохелета.

⁴⁷ Относительно интерпретации термина *ma' āšeh* см. примеч. 175 к переводу Книги Кохелета.

⁴⁸ Нижний мир, подземная обитель духов умерших (см. гл. 4, III–IV). См. также следующее примеч.

⁴⁹ В рамках данной концепции существовало представление о том, что души *всех* умерших нисходят в свою подземную обитель — Шеол (ср., напр./: *Быт.* 37:35; *1 Сам.* 28:13 и след.).

⁵⁰ Или: «очистить».

⁵¹ Ср.: *LXX ad loc.*

⁵² Ср.: *Кох.* 9:3.

⁵³ Здесь и в *Кох.* 3:21 употреблен термин *ḡāʿāh*.

⁵⁴ Ср.: *Кох.* 3:1–8.

⁵⁵ Ср. также, например: *Кох.* 3:17; 11:9; 12:14. Стих *Кох.* 12:7 явно коррелирует с *Быт.* 6:3.

⁵⁶ Имплицированное противопоставление духа и плоти, вероятно, выражено и в *Кох.* 11:5.

⁵⁷ См.: примеч. 3 и 215 к переводу Книги Кохелета.

⁵⁸ Не исключена возможность, что в *Кох.* 12:5–6 содержится аллегория бессмертия человеческого духа (см.: гл. 5 Очерка).

⁵⁹ См.: примеч. 41 и гл. 4, III–IV.

⁶⁰ *ОВ* III, IV, 140–141.

⁶¹ *Фр.* 19b (ed. Ross).

⁶² В данном фрагменте усматривают влияние Эмпедокла и/или Анаксгора; ср., например: *Scodel R. Euripides and ancient Greek philosophy // Brill's companion to Euripides. Leiden; Boston: Brill, 2020. Vol. 2 / ed. by A. Markantonatos. P. 979 и сл.*

⁶³ См.: *Гамри У.К. Ч. История греческой философии. Т. 1. С. 590; ср. далее: Гамри У.К. Ч. История греческой философии. СПб.: Владимир Даль, 2017. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. С. 440–442.*

⁶⁴ См. также: *Pl. Alc.* 1, 133c и коммент. в: *Гамри У.К. Ч. История греческой философии. СПб.: Владимир Даль, 2021. Т. 3: Софисты и Сократ / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко. С. 717 и след.; Arist. Metaph.* I, 2, 982b.28 и след. Цицерон в «Тускуланских беседах» I, 26, 65 интерпретирует Еврипида в том смысле, что тот полагал, что «душа/дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*).

⁶⁵ См.: *Лебедев А. В. Логос Гераклита. СПб.: Наука, 2014. С. 444.*

⁶⁶ В *Arist. Cael.* I, 2, 269a.30–32, мы находим замечание Стагирита о существовании небесной субстанциальной сущности, отличной от четырех элементов-стихий земли, огня, воздуха и воды и «более божественной и первичной (θειοτέρα καὶ πρῶτέρα)» по отношению к ним всем. (В *Cael.* I, 3, 270b.20–24, Аристотель соотносит ее с «эфиром», о котором говорили древние. См. также: анонимное «Послезаконие» (написанное учеником Платона), 981c; ср.: *Pl. Ti.*

58d.) Это «первое», «божественное» «тело» (σῶμα; семантическое поле данного термина включает понятие «сущность»; ср., с другой стороны, например, Cael. II, 3, 286a.10–12), равномерно вращающееся вокруг неподвижного центра (sc. Земля (см., например: Cael. II, 3, 286a.20 и далее); именно из этого кругового движения, не присущего в качестве естественного движения четырем элементам нашего мира, и выводится существование данного «небесного» элемента), полагается «невозникшим и неуничтожимым» (ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον), не подверженным изменениям и воздействиям (Ibid. 3, 270a.12–270b.4), оно совершенно не имеет веса и «возможности совершать движения в пространстве» (Ibid. 270a.6; ср. также: Ph. VIII, 8–9), в нем отсутствует материя (ὕλη), «из которой оно возникло» (Ibid. 270a.24–25). И субстанция эта — одно-единственное Небо, где «помещается все божественное (τὸ θεῖον πᾶν)» (Ibid., 9, 278b.15). В Cael. I, 9, 279a.30–33, Стагирит утверждает, что «первое и высшее (τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον)» «божество (τὸ θεῖον)» должно быть всецело неизменным», что он сам «многократно» (πολλάκις) доказывал в своих «общедоступных (τοῖς ἐγκυκλίοις) философских исследованиях о божественном (περὶ τὰ θεῖα)». Судя по этому замечанию, в своих ранних «экзотерических» работах (в том числе диалоге *De Philosophia*) Аристотель полагал Небо божеством. Это представление находит отражение и в Cael. II, 1, 284a.2–6, где Небо коррелирует с «бессмертным и божественным» (ἀθάνατον καὶ θεῖον) существом, а в Cael. II, 3, 286a.10–12 имплицитно отождествляется с «богом» (θεός). В Cael. II, 2, 285a.29–30, Аристотель даже говорит — вслед за Платоном —, что «Небо одушевлено (ἔμψυχος) и (таким образом) содержит (в себе) начало (ἀρχήν; sc. первопричину. — И. Т.) (своего) движения». Поскольку в Cael. II, 1, 284a.27–29, Аристотель полемизирует с доктриной Платона о душе Неба, засвидетельствованной в «Тимее» и в модифицированном виде в «Законах», то можно допустить, что данное представление попало в Cael. из ранних «общедоступных» произведений (записанных лекций) Стагирита.

В «Тускуланских беседах» (I, 10, 22; 17, 41; 26, 65–27, 66) Цицерон отмечает, что Аристотель первым заговорил о «пятой стихии» (у Цицерона: *quintum genus, quinta natura*), общей для бога/богов, небесного мира и человеческой «души»/«ума» (*animus/mens*; sc. разумная душа/разумная часть души). Будучи «божественными», «небесными», «вечными» и относясь к безымянной «пятой стихии», души «возносятся от земли особенно далеко (*a terra longissime se eferant*)». Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон утверждает в своем не дошедшем до нас сочинении «Утешение философией» (*Consolatio*), что «происхождение душ не приходится искать на земле (*animorum nulla in terris origo inveniri potest*)» (Ibid., 26, 65–27, 66). Ср. также: Idem. Учение академиков (*Academica*; вторая редакция), I, 7, 26; О природе богов (*De Natura Deorum*), I, 13, 33. (Эти материалы из сочинений Цице-

рона условно относят к фрагментам 26 и 27 (ed. Ross) диалога Аристотеля *De Philos.*)

⁶⁷ О ранних греческих концепциях загробной жизни см., например: *Edmonds R. The ethics of afterlife in classical Greek thought. P. 545–565; Svavars-son S. H. Justice and the afterlife. P. 593–611.*

⁶⁸ См. гл. 4, примеч. 28.

⁶⁹ Перевод «Всемогущий», которого придерживаются Септуагинта и Вульгата, вероятно, восходит к интерпретации термина *šadday* как *ša-* «который» и *day* «достаточно», то есть «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например: В. Т. Хагига, 12а). Некоторые исследователи сопоставляют термин *šadday* с аккад. *šadū*, «гора» (ср.: *Иер.* 18:14: יָדָי (масоретская огласовка — *šāday*) — «склоны»; «вершины» (?), и интерпретируют обозначение *’ēl šadday* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога).

⁷⁰ В Библии засвидетельствован еще один концепт извечной «невещественной» «субстанции» — «Слава» (*kābôd*) Господа, наполняющая мир (ср., например: *Числ.* 14:21; *Ис.* 6:3b; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6); при этом существовало представление, что «слава» индивидуума имеет возможность «приобщиться» к «Славе» Господа, перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b; ср. также: *Пс.* 8:6).

⁷¹ Вариант интерпретации: «Не вечно Духу Моему бороться (или: “пребывать”; см.: кумранский текст 4Q252 (Commentary on Genesis A) i 2. — И. Т.) в человеке, поскольку он есть плоть...». Текстологический анализ пассажа *Быт.* 6:3 можно найти, например, в: *Bernstein M. J. 4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם*. *Biblical text or biblical interpretation? // Revue de Qumrân. 1994. Vol. 63. P. 421–427.* Ср. также, например: *Числ.* 16:22, 27:16.

⁷² В Библии засвидетельствован еще один концепт извечной «невещественной» «субстанции» — «Слава» (*kābôd*) Господа, наполняющая мир (ср., например: *Числ.* 14:21; *Ис.* 6:3b; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6); при этом, как было отмечено выше, существовало представление, что «слава» индивидуума имеет возможность «приобщиться» к «Славе» Господа, перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b; ср. также: *Пс.* 8:6).

⁷³ Вероятно, имеется в виду время конечного суда (ср., например: *Иер.* 27:7; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; ср. также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3).

⁷⁴ Чтение *šām*, то есть «там», подтверждается всеми основными версиями. См. далее: примеч. 57 к переводу Книги Кохелета.

⁷⁵ Ср.: *1 Хр.* 29:15; *Иов* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Кох.* 6:12.

⁷⁶ Сс. «под солнцем»; досл. «все, что приходит». Ср.: *Еккл.* 8:8; *Иов* 7:7, 16.

⁷⁷ Аналогичную мысль высказывали, например, Ксенофан (ок. 570–470) (согласно D. L. IX, 19) и Гераклит (В 20 DK) (см. примеч. 202 к переводу Книги

Кохелета). Впоследствии данное положение становится аксиоматическим. Ср., например: *Гёте*. Фауст. Ч. 1, сцена 3:

Und das mit Recht; denn alles, was entsteht,
Ist wert, daß es zugrunde geht.

Да так и следует, ибо все то, что возникает,
достойно гибели (пер. В. Брюсова).

⁷⁸ Ср.: *Тантлевский И. Р.* Оптимизм Экклесиаста. С. 137–148.





ГЛАВА 4

ОТ ПРЕХОДЯЩЕГО К ВЕЧНОМУ, ОТ ПЕССИМИЗМА К ОПТИМИЗМУ...

Воззрения о потустороннем мире и воздаянии,
которые находились в поле зрения
автора Книги Кохелета

И возвратится прах в землю, которою
он был, а дух возвратится к Богу, Кото-
рый его дал (Кох. 12:7).

I

Главная экзистенциальная проблема Книги Кохелета сформулирована уже в самом начале произведения (и к ней автор постоянно возвращается в ходе своего изложения): «все — преходяще» (1:2 и др.), в том числе земная жизнь человека (1:4а: «род уходит, и род приходит»), «одна участь для всех» — животных и людей, мудрых и глупых (Кох.: 2:14–15, 3:19–20, 9:2–6, 9:10b–d) — а именно, смерть, тождественная, казалось бы, полному небытию (Кох.: 2:14–15, 3:19–20, 9:2–6, 9:10b–d), потому один из ключевых вопросов, которым задается Кохелет в первой части своей книги (1:3, 3:9, 5:15; ср.: 2:11), а также в начале второй ее части (6:11) — по сути, равнозначный для него вопросу о смысле жизни, — звучит так: *mah-yitrôn*? Дословно это означает: «В чем прок?», то есть остается ли что-то на земле трудящемуся на ней... да и от *самого* трудящегося на ней. Заметим в данной связи, что термин *yitrôn*¹ восходит к глаголу *yātar*, «оставаться», и коррелирует со словом *yeter*, имеющим значение «остаток». Таким образом, автор явно хочет сказать здесь: поскольку дни человека на земле сочтены, то в итоге ему лично *ничего не остается* от всего труда его на земле (ср. особенно 2:11, 5:14–15 и 6:11), так что трудится он «на ветер», то есть впустую (5:15). Может быть, можно тешить себя мыслью о том, что нажитое останется наследнику или преемнику, который им сможет воспользоваться? Однако:

И возненавидел я весь свой труд, над чем я трудился под солнцем, потому что оставляю его человеку, который будет после меня.

И кто знает, будет ли он мудрым или глупым? Но он будет управлять всем тем, над чем я трудился и мудрствовал под солнцем. Это² — тоже преходяще (Кох. 2:18–19).

На Древнем Ближнем Востоке было распространено также представление о том, что доброе и славное имя может пережить человека. Например, Гильгамеш стремился «создать» себе «вечное» имя, дабы оно оставалось после него³. Это представление известно и Кохелету:

Имя лучше лучшего еля (7:1).

Однако Кохелет знает и о том, что в конечном счете ни имя, ни образ умершего не сохранятся надолго в памяти живущих на земле:

Не хранят память о прежнем,
равно как и том, что будет,
не сохраняют память те,
кто будут позднее (1:11).

...(Даже) воспоминания не останутся надолго ни о мудром, ни о глупом, — и уже в наступающие дни все будет забыто. Разве мудрый не умрет вместе с глупым? (2:16).

...Забылась память о них.
Также и любовь их, и ненависть их,
и ревность их — уже исчезли,
и более нет им доли вовек
во всем, что делается под солнцем (9:5d–6).

А если так, тогда «что (же) есть благо (*tôb*) для человека в жизни?» (6:12) — вопрос, которым логично задается Кохелет в начале второй части своей книги — сразу же вслед за вопросом о том, «какой прок человеку» во множестве преходящих вещей (6:11). Знаменательно, что оба эти ключевые для автора вопроса заостряются и, по сути, объединяются им формально в самой середине его книги — в начале ее второй части, которая, по нашему ощущению, имплицитно и дает ответ на них.

Заметим в данной связи, что, за исключением грамматических частиц и слова *kōl* («все», «весь», «каждый»), наиболее употребительны в Книге Кохелета слова *ṭōḇ*, «благо» (51 раз), *ʾāḏām*, «человек», resp. «человечество» (48 раз) и *rā'āh*, досл. «видеть», «смотреть», «наблюдать» и т.п. (47 раз; из них в 26 случаях субъектом выступает сам автор)⁴. В *Кох.* глагол *rā'āh* по преимуществу употребляется в значениях «созерцать», «рассматривать», resp. «познавать», «постигать», «исследовать»⁵. Приведем только два показательных примера:

И обратился я, чтобы увидеть мудрость,
и безумство, и глупость (2:12).

Все вещи трудны (для понимания),
невозможно выразить словами (их суть);
не пресытится глаз, рассматривая (их),
не переполнится ухо, вслушиваясь (в них) (1:8).

В связи с последней фразой заметим, что, например, у шумеров уши рассматривались как вместилище разума (умные люди изображались с большими ушами), и писались «уши» и «разум» одним знаком. С учетом того, что автор Книги Кохелета явно знаком с месопотамской литературой⁶ (а если это уроженец Вавилона Зеруббавел или другой иудей, выходец из Вавилонии, или же ближайший потомок вернувшихся из вавилонского плена иудеев, то он мог читать ее и в подлиннике), данный пассаж приобретает особое звучание.

Случайно или нет, но высокая частота употребления слов *ṭōḇ*, «благо», *ʾāḏām*, «человек»/«человечество» и *rā'āh* в значении «рассматривать», sc. «познавать», явно коррелирует с центральной идеей Книги Кохелета: попытаться познать, *в чем благо человека и всего человечества*. При этом автор книги, этнический иудей, рассматривает и анализирует универсальный общечеловеческий опыт, а не специфически иудейский (за редкими исключениями). Возможно, именно поэтому Бог в книге обозначается исключительно термином *ʾĒlōhîm* (40 раз), то есть собственно *Бог*, а Тетраграмматон — отличительное Имя Бога Израиля — не употреблен ни разу⁷.

Размышления Кохелета над общечеловеческим жизненным опытом приводят его к выводу о том, что доля человека, казалось бы, только в следующем:

Так вкушай же с радостью пищу твою
и пей с благим сердцем вино твое,
ибо Бог уж одобрил⁸ твои деянья.
Во всякое время да будут белы одежды твои,
и умощенье на главе твоей да не оскудевает.
Наслаждайся жизнью с женой, которую ты любишь,
все дни преходящей жизни твоей,
которые дал Он тебе под солнцем, —
все дни преходящие твои.
Ибо это — доля твоя в жизни и в трудах твоих,
(над) чем ты трудишься под солнцем (*Кох.* 9:7–9; ср. также: 3:13, 22).

И здесь обнаруживается явная параллель со следующим пассажем из Эпоса о Гильгамеше (таблица X):

«Гильгамеш! Куда ты стремишься?
Жизни (то есть бессмертия. — *И. Т.*), что ищешь,
не найдешь ты!
Боги, когда создавали человека, —
смерть они определили человеку,
жизнь в своих руках удержали.
Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок,
днем и ночью да будешь ты весел,
праздник справляй ежедневно,
днем и ночью играй и пляши ты!
Светлы да будут твои одежды,
волосы чисты, водой омывайся,
гляди, как дитя твою руку держит,
своими объятьями радуй подругу —
только в этом дело [человека]!»⁹

Но парадокс в том, что, судя по шумерскому произведению «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир», 181–221 (дублируется в аккадской версии; XII таблица), дух мертвого¹⁰, пребывающий в подземном мире (Кур), представлялся «облаченным» «в одежду чистую светлую», был «натерт» «свежим жертвенным маслом» ароматным, мог «целовать» «любимую жену» и «любимое дитя»¹¹.

А согласно шумерскому произведению, условно называемому «Странник мой близится»¹², в котором, вероятно, засвидетельствованы элементы погребальных обрядов и жертвоприношений, духу мертвого, приходящего из загробного мира в форме ветра, устраивается пир, включающий «свежайшее пиво» и «виноградное вино»¹³. Таким образом, казалось бы, жизнеутверждающее описание земного бытия превращается, с точки зрения его преходящести, в горькую иронию, ибо оказывается не чем иным, как предвосхищением смерти.

Вообще, как мы увидим ниже, может создаться впечатление, что Кохелет, воспроизводя ряд ключевых идей, засвидетельствованных в Эпосе о Гильгамеше, в своем дискурсе во многом полемизирует с ними — и прежде всего со следующими словами Гильгамеша, обращенными к Энкиду:

«Кто, мой друг, вознесся на небо?
Только боги в солнечном свете [пребудут¹⁴] вечно,
а человек — сочтены его дни,
что б он ни делал, — все ветер!
(*mi-im-ma ša i-te-né-pu-šu ša-ru-ma*)»¹⁵.

Те же мотивы звучат и в сетовании Гильгамеша по поводу смерти Энкиду, особенно в трижды повторяемых им следующих словах:

«Энкиду, друг мой любимый стал землею!
Так же, как он, и я не лягу ль,
чтоб не встать во веки веков?»¹⁶.

И аналогично — в реакции на его слова Утнапишти:

«Ярая смерть не щадит человека:
разве навеки мы строим дома? <...>»¹⁷,

а также в приведенных выше словах Сидури, обращенных к Гильгамешу, о том, что он не найдет бессмертия, ибо:

«боги, когда создавали человека, —
смерть они определили человеку,
жизнь в своих руках удержали»¹⁸.

II

В силу отсутствия специальной философской лексики автор Книги Кохелета искусно использует в своем произведении контекстуальную полисемантичесность еврейских терминов, учитывает оттенки их корневых значений, символизм и эвфемистичность отдельных понятий и терминов, использует тропы для передачи своей мысли, пытается выявлять неявные коннотации, привносит своеобразные дополнительные значения (например, в случае использования им коммерческих терминов *ḥešbôn*, «(под)счет», «итог», и *yitrôn*, «остаток», сс. «выгода», «прок», в контекстах эпистемологического характера), использует терминологический метафоризм и т.д. Ключевыми для мировоззренческой концепции автора Книги Кохелета понятиями являются, на наш взгляд, *hebel* (слово употреблено в Книге Кохелета 29 раз) и *rûaḥ* (21 раз). Термин *hebel* засвидетельствован в Библии в значениях: «дыхание»; «пар»; «легкий ветер», «дуновение», как бы *фук*, откуда метафорические интерпретации: «тщета», «суета»/«суетность», «пустота», «ничто»/«видимость» (в том числе по отношению к богам окрестных народов, изображавшимся в виде идолов, — которые в действительности *не существуют*), и в форме наречия: «тщетно», «бесполезно», «бессмысленно», «нисколько». В переводах Кохелета в зависимости от контекста используется весь спектр перечисленных выше интерпретаций термина *hebel* — причем в рамках одного и того же авторского перевода термин *hebel* интерпретируется по-разному в разных местах¹⁹. По нашему ощущению, этот термин можно интерпретировать *во всех контекстах* Книги Кохелета метафорически как «преходящесть»/«преходящность» и в форме наречия — «преходяще». В отдельных случаях мы допускаем перевод: «преходящее» (прилагательное с оттенком субстанциальности). Также мы переводим *hebel* прилагательным «преходящий» в случаях, когда этот термин употребляется в качестве второго члена (определения) в сопряженном сочетании. Особо отчетливо значение «преходящесть» выявляется, например в *Кох.* 3:19: «...участь животных и участь сынов человеческих — одна им участь: как тем умирать, так и этим, и одинаков дух (*rûaḥ*) у всех, и не лучше животного человек; ибо все — проходяще»; в *Кох.* 6:12 говорит-

ся о «считанных днях преходящей жизни (*ḥayyê hebel*)» человека²⁰, в *Кох.* 9:9 — о «днях преходящей жизни» его (*yamê ḥayyê hebel*), в *Кох.* 9:9 и 7:15 — о «преходящих днях (*yamê hebel*)» его.

В созданной приблизительно в одно время с Книгой Кохелета Книге Иова также засвидетельствовано употребление термина *hebel* с явной коннотацией «преходящести» и в семантическом параллелизме с термином *rûaḥ*: «дни мои — дуновение (*hebel*)» (*Иов.* 7:16b); «жизнь моя — ветер (*rûaḥ*)» (*Иов.* 7:7a). В первой части Книги Кохелета термин *hebel* также несколько раз засвидетельствован в параллелизме с *rûaḥ* (*Кох.* 1:14²¹, 2:11, 17, 4:4, 8, 16²², 6:9), употребляемом метафорически также в значении «преходящесть/преходящее», «тщета/тщетное», «пустота/пустое», «ничто» (ср. далее, например: *Ис.* 41:29, 57:13; *Иер.* 5:13). Уже в самом начале Книги Кохелета преходящесть человеческой жизни — «род уходит, и род приходит» (1:4a) — коррелирует с круговращением «ветра» (*hā-rûaḥ*; 1:6).

Вообще же, термин *rûaḥ* (встречается в Библии 387 раз) имеет широкое семантическое поле. Его основные библейские значения: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (жизни); «дух»; «сознание», «разум» (возможно, также: «границы сознания, разума» и т.п.)²³ В Септуагинте это слово 277 раз интерпретировано как πνεῦμα («ветер»; «дыхание»; «дух»). По библейским представлениям, дух является средоточием личности, самости человека (по сути, тождественен с его «я»), носителем его разума (рассудка, разумения и т.п.), сознания и связан с сердцем²⁴. Р. Дюссо, например, характеризует *rûaḥ* как *âme spirituelle, esprit*²⁵. Согласно представлениям древних израильтян и иудеев, «дух» (*rûaḥ*) умершего человека либо остается в Шеоле, либо возносится на небеса (см. подробнее ниже: разделы V–VI). Тем не менее граница между мирами оставалась относительно транспарентной: во время сеансов некромантии (по различным поводам), во время сакральных действий, связанных с культом предков²⁶ и т.п., духи почивших призывались на землю (см. ниже: разделы V–VII).

В Книге Кохелета термин *rûaḥ* используется в значениях: «ветер» и метафорически: «пустое», «преходящее» и т.п., а также в значении «дух» либо в отдельных случаях, возможно, в *double entente*: «дух» — «дыхание». Корреляция «ветра» — наиболее «неве-

шественной» и динамичной «стихии» — с Божественным «Духом» засвидетельствована в Еврейской Библии начиная с *Быт.* 1:27. «Стихия» ветра символизирует Божественное Присутствие (ср., например: *Иов.* 9:11). С другой стороны, уже в шумерских текстах засвидетельствовано представление о том, что дух человека приходит из загробного (подземного) мира в форме ветра: «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир» (дух Энкиду), «Странник мой близится» (дух погибшего возлюбленного²⁸). Примечательно, что автору Книги Кохелета удастся использовать в своем произведении термин *rû^aḥ* в спектре значений от «ничто»/«пустоты», «преходящести» и до «духа», данного Богом человеку и возвращающегося по его земной кончине к Нему. «Дух» человека преходящ в том смысле, что он «дан» ему Богом (*Кох.* 12:7b; см. также: *Быт.* 6:3; *Иов.* 32:8, 33:4; ср.: *Иов.* 34:14), но и *непреходящ*, ибо «возвратится» к Нему на небеса. (Об особенностях употребления в Книге Кохелета термина «сердце» и его корреляции с *rû^aḥ* мы уже говорили в начале предыдущей главы нашего очерка; см.: гл. 3, раздел I.)

Заметим также, что у древних евреев, равно как и у других обитателей Ханаана (финикийцев, угаритян), существовало представление о двух душах, пребывающих в человеке, точнее, «духе» (*rû^aḥ*) и «душе» (*nēp̄eš*)²⁹. «Душа» — *nēp̄eš*, по представлениям древних евреев, находится в крови живого существа — человека или животного,³⁰ являясь его *жизненной силой*, и, вероятно, погибает вместе с плотью. Основные библейские значения слова *nēp̄eš*: «(дыхательное) горло» (resp. шея); «дыхание»; «(дыхание) жизни», «жизнь (на земле)» (около 280 раз); «живое существо» (в том числе по отношению к животным); «люди»; «человек» (около 220 раз); «душа» (как средоточие и выражение ощущений, чувств, восприятий); «мертвая душа», «мертвый человек», «труп»³¹. В Септуагинте термин *nēp̄eš* встречается 754 раза; из них 600 раз он переведен как ψυχή (хотя, по представлениям древних греков, термин ψυχή может обозначать «душу», отделившуюся от тела, бессмертную и нематериальную³²; также: «дух»; «сознание»; «жизнь»). В целом *nēp̄eš* можно было бы охарактеризовать как «вегетативно-животную душу»³³.

В Книге Кохелета термин *nēp̄eš* встречается 5 раз и имеет специфические коннотации: в конце первой части книги (*Кох.* 6:2–3,

7, 9) *neřeř* человека — это средоточие его земных устремлений и желаний, связанных с «насыщением благом». А вот в *Кох.* 7:28 *neřeř* коррелирует с эвристически-когнитивной деятельностью³⁴.

III

Практически общим местом является оценка Книги Кохелета как произведения «скептического», «пессимистического» и даже «нигилистического». В качестве примера приведем суждения ряда ученых, осуществивших или редактировавших в последние десятилетия научные переводы Книги Кохелета на русский язык. И. М. Дьяконов говорит об авторском «скептицизме по отношению к вере в загробную жизнь и воздаянию, так поражавшем позднейших читателей, возросших в христианской традиции»³⁵. Э. Г. Юнц же пишет так: «...Циклические процессы в природе, устойчивая размеренность законов мироздания, в которой греческие философы усматривали высшую гармонию, для Кохелета — лишь бессмысленное, бесцельное вращение по кругу, безысходный тупик. Ничтожность и суетность человеческого бытия он подчеркивает, настойчиво повторяя энергичное и короткое слово “хевель”, “бессмыслица, нелепость, вздор, чепуха”. Скептицизм его распространяется на все сферы человеческой деятельности: богатство (5,10), власть (4,16.8,9), равно как и созидательный, творческий труд (2,21.4,4) для него бессмысленны <...> В избранность человека как существа разумного и в загробное существование он тоже не верит <...> На посмертное воздаяние рассчитывать тоже не приходится»³⁶. М. Г. Селезнев во вступительной статье к переводу рассматриваемой библейской книги замечает: «Всеохватывающий пессимизм Экклезиаста (Кохелета. — И. Т.), как кажется, вступает в конфликт уже не только с философией книги Притч, но и вообще с тем религиозным видением мира, которое составляет суть Ветхого Завета»³⁷. М. И. Рижский полагает, что, согласно Кохелету, «человеку не дано подлинного, полного счастья <...> по той причине, что в конце жизни его ожидает смерть <...> Ни воскресения из мертвых, ни посмертного воздаяния для человека не предвидится»³⁸. «Великим скептиком» называет Кохелета С. С. Аверинцев³⁹.

Действительно, в глазах Кохелета всякая деятельность и добродетельный образ жизни теряют смысл и цену при условии, если «все уходит в место одно: все возникло из праха, и все возвращается в прах» (3:20; см. также: 2:14–15; 9:2–6) — то есть и тело, и дух; так что «одинаков дух у всех» (3:19) — то есть дух человека, как и дух животного, «нисходит вниз, в землю» (3:21b). В рамках данной концепции подземная обитель почивших, Шеол (см. ниже: раздел VI), мыслится в самых мрачных тонах (9:10; см. также: 9:3b–6).

Но даже в контексте этих действительно глубоко пессимистичных мнений, засвидетельствованных в той или иной форме в книге Кохелета, — мнений, в которых подчас содержится скрытый ужас перед таким устройством мироздания, — тем не менее проблескивает луч надежды:

Кто знает, восходит ли дух (*ru^aḥ*) сынов человеческих ввысь,
а дух животного нисходит ли вниз, в землю?
(3:21; см. также: 7:14; 11:4, 5a).

Таким образом, Кохелету, помимо идеи о нисхождении всех духов в Шеол, ведома и концепция восхождения духа (праведного и мудрого) человека на небеса, к ее Творцу (см. ниже: разделы IV–V). И именно эту доктрину он и разделяет, ибо в конце своего сочинения, после потрясающего по своей экспрессии и образности описания приближения кончины человека и его ухода в свой «вечный дом» (12:5a), который в этом контексте может быть понят и как гробница для тела (распространенная интерпретация понятия «вечный дом»⁴⁰), и как возвращение духа к Богу, — автор заключает свои записи⁴¹ таким утверждением:

И возвратится прах в землю, которую он был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал (12:7).

Заметим, что Божественный дух в человеке противопоставляется плотскому началу уже в Книге Бытия 6:3 («Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке вечно, поскольку он (также) есть (и) плоть...»; ср., например: *Иов.* 34:14–15)⁴². Аллегии, метафоры и тропы заключительной главы Книги Кохелета трудно поддаются интерпретации, но в свете высказанного ее автором убеждения

о возвращении духа к Богу (Кох. 12:7b) можно предположить, что и в Кох. 12:5–6 содержится аллегория бессмертия человеческого духа, о чем мы подробно поговорим ниже, в гл. 5.

Изначальная дифференциация человеческого духа и плоти и имплицитное их противопоставление выражены Кохелетом также в стихе 11:5a–b (при этом дух оказывается первичен):

...Не знаешь ты, откуда появился дух,
как и кости⁴³ (откуда) в утробе беременной...

В связи с приведенным выше стихом Кох. 12:7, провозглашающим возвращение духа окончившего свой земной путь человека к Богу, отметим, что ряд пассажей из библейских произведений, созданных/составленных ранее или же примерно в одно время с Кохелетом, позволяют заключить, что помимо концепции о переходе *всех* духов (душ) умерших в Шеол, существовало и представление о восхождении духов почивших праведников и мудрецов к Господу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире⁴⁴; духи же остальных нисходят в Шеол и остаются там (см. ниже: разделы IV–V). Судя по Кох. 3:21, это воззрение было известно и автору Книги Кохелета, который хорошо осведомлен о трехчастной структуре мироздания: небо (солнце) — земля (жизнь «под солнцем/небом») — Шеол (подземный мир). Концепция небесного божественного мира до некоторой степени коррелирует с широко распространенному среди древних греков представлению об эфире (αἰθήρ), живой и божественной субстанции, которая располагается выше менее чистого, чем она, воздуха (αἴρ) и наполняет верхнее небо; из нее, в частности, состоят небесные тела.

Ряд релевантных текстов из Еврейской Библии будет приведен в следующих разделах; сейчас же ограничимся лишь одним примером — пассажем из Книги Иова 19:25–27a, который *мог интерпретироваться* читателем как содержащий указание на возможность обретения человеком бессмертия, — независимо от того, какую идею изначально хотел выразить автор этого фрагмента книги⁴⁵. Как уже было отмечено выше, Книга Иова в дошедшем до нас виде была оформлена, по всей вероятности, не позднее середины V в. до н. э.⁴⁶ Значение имени главного героя книги — масоретская

вокализация: *ʾuūôḇ*, — знаменательно: его, вероятно, следует интерпретировать как «Где дух предка (праотца)?» (*ʾēy (ʾ)ôḇ*)⁴⁷. Так что уже само название данного произведения выявляет цель его написания и самую суть содержания: что происходит с человеком, праведным или нечестивым, после его земной кончины и есть ли загробное воздаяние? Безвинный страдалец Иов, находясь на краю смерти и сетуя на свою участь, заявляет о несправедливом устройстве мира, где, по его мнению, праведники страдают, а нечестивцы благополучны и господствуют. При этом и за гробом как будто бы нет надежды: ведь согласно известному Иову распространенному мнению, переход духа человека в Шеол оказывается равносильным практически полному небытию. Согласно *Иов. 9:11*, человеку не дано «постигнуть» Бога не только за гробом, но и в период земной жизни:

Вот Он пройдет рядом со мной, и не увижу (Его);
пронесется, и не распознаю Его.

Но на высшей точке напряжения Иов — ведь Бог «в утеснении отверзает людям слух»⁴⁸ (*Иов. 36:15b*), то есть «чуткость» к интуитивному знанию в экзистенциальных ситуациях, — приходит к главному своему выводу, который он хотел бы не просто записать в свитке, но предлагает вырезать резцом железным на скале⁴⁹ навеки, дабы он был доступен для всех поколений:

Я знаю, Избавитель мой жив,
и (в) конце (*wə-ʾaḥārôn*; то есть по кончине Иова.⁵⁰ — *И. Т.*)
над прахом встанет Он,
после того как (*wə-ʾaḥar*) моя кожа (здесь: плоть. — *И. Т.*) уничтожится;
и вне плоти своей (то есть выйдя за пределы своей истлевшей
плоти. — *И. Т.*)
я (то есть дух Иова⁵¹. — *И. Т.*) увижу Бога (*û-mi-bbāšārî ʿeḥēzeh ʿēlôh*)⁵²,
я сам увижу (Его),
мои глаза увидят (sc. «очи души» Иова.⁵³ — *И. Т.*) — (я сам), а не другой
(19:25–27a).

Итак, в Книге Иова отчетливо зафиксировано представление, согласно которому дух является средоточием и носителем *личности, самости* человека; он, по сути, тождественен с его «я». Именно

разумный дух человека (Иов. 32:8), будучи не просто творением, но, по сути, частицей Духа Божьего, возвращается по смерти плоти к своему Творцу (ср.: Иов. 33:4, 6, 34:14–15; ср. также: Быт. 6:3); о том же говорит Кохелет в тексте 12:7б.

Стоящему на пороге смерти или, скорее, находящемуся уже в лиминальной⁵⁴, *пограничной*, ситуации Иову, Бог дает возможность взглянуть на сотворенный Им мир — от момента его созидания, — причем не с точки зрения человека, а с точки зрения Самого Творца. В этом и заключается, как представляется, суть ответа Бога Иову, в душе которого «наступает катарсис, не поддающийся рассудочному разъяснению»⁵⁵ и который характеризует это полученное им Божественное откровение следующим образом:

Только слухом слышал я о Тебе;
ныне же глаза мои видят Тебя! (Иов. 42:5)⁵⁶.

После того как Иов приобрел это высшее знание, он был возрожден Богом, по сути, обрел новую жизнь. Читатель же уразумел, что именно благочестивое религиозно-этическое поведение ведет к спасению.

IV

Для понимания доктрин Книги Кохелета, касающихся смысла и цели жизни, процесса жизнедеятельности, загробного мира и воздаяния, коррелирующих с древнееврейской религией и этикой, представляется целесообразным представить концепции потустороннего мира и воздаяния, засвидетельствованные в Библии, — концепции, которые он, как и любой иудей, не мог не знать и не учитывать, создавая свою книгу. С другой стороны, следует также иметь в виду, что восприятие и интерпретация той или иной доктрины в персидский период истории Иудеи и позднее, конечно, могли отличаться от изначального содержания и смысла, который закладывался авторами этих доктрин, жившими в более ранние периоды еврейской истории, равно как и современниками Кохелета⁵⁷.

Характерной особенностью ханаанейско-аморейских представлений о загробном мире являлась идея «апофеоза» перешедших

в потусторонний мир предков, прежде всего справедливых и доблестных властителей, героев, праведников, мудрецов. Эти воззрения получили определенное распространение и в израильско-иудейском обществе (о чем, в частности, свидетельствуют и запреты на попытки контактов с духами потустороннего мира, содержащиеся в библейских текстах; см. ниже: раздел V). По представлению угаритян⁵⁸, попавшие в обитель богов духи почивших обозначались как «боги» (*'ilm*, *'ilnym*)⁵⁹, «звездные боги» (*'ilm kbkbm*)⁶⁰ и «[з]вездные (существа)» (*[d k]bkbm*) «на небесах»⁶¹, «божественные предки» (*'il 'ib*, досл. «бог отца», sc. дух отца или предка)⁶², рапайты (*rp'um*, род.п. *rp'im*). Например, в угаритском гимне богине солнца Шапшу⁶³ говорится:

Шапшу, над рапайтами (то есть духами почивших. — И. Т.) правишь ты,
Шапшу, правишь ты над богами (*'ilnym*);
Сообщество твое — боги (*'ilm*)
Вот, мертвецы (*mtm*) — сообщество твое (KTU 1.6:vi.45–49).

Одним из библейских обозначений духов умерших является термин *'ēlōhîm*. Слово *'ēlōhîm* (вероятно, архаическое (диалектальное?) мн. ч. от *'l*; **'wl*/**'lh*⁶⁴)⁶⁵ имеет значение «сильные», «могущественные»; также «находящиеся впереди», «предшествующие» resp. «вожди», «лидеры»⁶⁶ и служит для обозначения: Бога (*pluralis majestatis*); ангелов; языческих богов; духов предков; а также правителей (царей)⁶⁷, судей⁶⁸. Возможно, слово *'ēlōhîm* (*'ēlō^ah*) употреблялось и для обозначения культового скульптурного изображения предка (ср., например: *Быт.* 31:30, 32⁶⁹; *Суд.* 18:24; *Иов* 12:6). В связи с употреблением данного термина по отношению к духам умерших предков следует иметь в виду что, как было отмечено выше, в мышлении древневосточного человека «прошлое» было тем, к чему они направлялись, оно находилось «перед» (аккад. *mahrû*) ними, тогда как «будущее» было чем-то догоняющим их «сзади», «позади» (аккад. *warkû*)⁷⁰. Духи-*'ēlōhîm* (*'ēlîm*) — это духи, «находящиеся впереди», «предшествующие», resp. *предки*. Вероятно, именно в этом значении термин *'ēlōhîm* прежде всего и воспринимался, будучи употребляем для обозначения душ почивших; в то же время семантика данного слова и ряд контекстов позво-

ляют предположить, что, по крайней мере, первоначально оно использовалось по преимуществу для обозначения духов высокопоставленных и влиятельных при жизни лиц. С другой стороны, представление о том, что *'ēlōhîm* «находятся впереди» ныне проживающих на земле, влекло за собой и веру в то, что духи *предков* могут предсказывать будущее для *потомков*, — ибо оно парадоксальным образом оказывалось для них... историей.

Говоря о термине *'ēlōhîm* в значении «духи (выдающихся) предков», следует указать прежде всего на 1 Сам. 28:13 и Ис. 8:19. В первом пассаже, как явствует из процитированного выше текста, так обозначается дух пророка и первого израильского судии Самуила, вызванный женщиной-медиумом из потустороннего мира по приказу царя Саула для осуществления предсказаний. Дух пророка Самуила предрек все точно (28:17–19). Предваряя свое предсказание, он замечает:

«Господь сделает то, что говорил через меня» (28:17).

Эта фраза и контекст предполагают, что Самуил сохраняет общение с Богом (и пророческую благодать) также и в потустороннем мире; ему ведом и ход земных событий (ср.: 28:16)⁷¹.

Текст Исаии 8:19 может быть переведен следующим образом:

А если скажут вам:

«Вопросите вызывающих духов предков и ведунов, шепчущих и бормочущих» — ведь (каждый) народ вопрошает богов своих (*'ēlōhîm*) о (судьбе) живых, (вопрошает) мертвых, —
(вы же) к Учению и к Свидетельству (обращайтесь).

Как представляется, термин *'ēlōhîm* в значении «духи (выдающихся) предков» встречается и в ряде других пассажей Еврейской Библии. Например, в Книге Левит 24:10–16 говорится следующее:

И вышел сын израильтянки — он был (ее) сыном (от) египтянина — к сынам Израиля, и поссорился в стане сын израильтянки с израильтянином. И хулил сын израильтянки Имя (*hā-ššēm*; sc. Имя Господа. — И. Т.) и злословил; и привели его к Моисею. А имя матери его — Шеломит, дочь Диври, из колена Дана. И посадили его под стражу до объявления им (решения) по слову Господню. И говорил Господь Моисею так:

«Выведи злословившего вон из стана, и да возложат все слышавшие руки свои на голову его⁷², и да побьет его камнями все общество». А сынам Израилевым скажи так:

«Всякий, кто злословит (духов) предков своих (*’ēlōhāw*), несет грех свой. Но кто хулить будет Имя Господне (*šēm YHWH*), смерти да будет предан (непременно), камнями да побьет его все общество (непременно); как пришелец, так и урожденный (в Израиле), если станет хулить Имя, будет предан смерти».

Контекст предполагает, что слово *’ēlōhāw* здесь, вероятно, не может относиться к Господу, во-первых, потому, что о наказании хулителя Имени Господа, то есть Тетраграмматона, говорится отдельно в стихах 14 и 16 и, во-вторых, потому что хулитель Имени Господа подлежит смертной казни, в то время как злословящий *’ēlōhāw* сам «несет своей грех» и не подлежит наказанию от людей. Думается, что местоименный суффикс 3 л. ед. ч.м. р. в *’ēlōhāw* (то есть «*свои ’ēlōhīm*») не позволяет рассматривать данный термин и как относящийся к ангелам — ангелы универсальны. Похоже, что контекст не дает также возможности интерпретировать слово *’ēlōhāw* как относящееся к судьям или правителям — речь в тексте идет, скорее всего, о трансцендентных существах. Безусловно, здесь не могут подразумеваться и языческие боги. Так что остается, как представляется, единственно возможная интерпретация данного термина в приведенном пассаже: *духи (выдающихся) предков*.

Далее, в антимонархической притче-аллегии из Книги Судей, гл. 9, есть, в частности, такие стихи (9 и 13):

И сказала им олива:

«Неужто оставляю я тук мой, которым чествуют богов (*’ēlōhīm*) и людей, и пойду скитаться меж деревьями?»...

И сказала им виноградная лоза:

«Неужто оставляю я сок мой, который веселит богов (*’ēlōhīm*) и людей, и пойду скитаться меж деревьями?»

Здесь, по всей вероятности, могут подразумеваться некие культовые действия и, в частности, сакральные трапезы, связанные с почитанием духов предков в рамках культовых сообществ типа западносемитских *marzeḥīm* (см. ниже: раздел V). В пользу та-

кой интерпретации данных пассажей говорит и текст, помещенный несколько ниже в этой же главе Книги Судей (9:26–29). В связи с появлением в Шехеме (контролировавшемся сыном Гид‘она Авимелехом) Га‘ала, сына ‘Эведа, и его братьев (родичей) в данном пассаже говорится следующее:

И прибыл Га‘ал, сын ‘Эведа, со своими братьями, и прошли они по Шехему, и понадеялись на него горожане Шехема. И пошли они в виноградники, и собрали виноград свой, и давили его (в давилнях), и затеяли празднество, и вошли в дом бога своего (*wa-yuābō’û bêt ělōhēhem*), и ели, и пили, и проклинали Авимелеха. И говорил Га‘ал, сын ‘Эведа: «Кто такой Авимелех? А кем (был) Шехем! Чтоб нам служить ему (Авимелеху)!? Не сын ли он Йерубба‘ала и не Зевул ли у него управителем? Служите (лучше) потомкам Хамора, отца Шехема! Почему это ему должны служить мы? Если бы кто дал мне народ этот, прогнал бы я Авимелеха».

И сказал он Авимелеху:

«Собирай все войско твое и выходи!»

Как представляется, в данном контексте и в свете Суд. 9:9, 13 фразу *wa-yuābō’û bêt ělōhēhem* (Суд. 9:27) можно было бы интерпретировать как «и вошли в гробницу (обожествленного) предка своего (или: “(обожествленных) предков своих)». Га‘ал и его родичи, очевидно, являлись потомками ханаанеянина-хиввита Хамора, «отца Шехема» (ср.: *Быт.* 33:19, 34:1–26; *И. Нав.* 24:32); таким образом, здесь может подразумеваться родовая гробница Хамора, в которой происходит сакральная трапеза, связанная с культом духов предков. В этой связи уместно вспомнить, например, стихи *Ис.* 65:4:

Сидят в гробницах
и в потаенных местах ночуют,
поедают мясо свиное,
отвар гнусный в сосудах у них!

и *Пс.* 106[105]:28:

Они прилепились к Ба‘ал-Пе‘ору,
и ели жертвы, (приносимые) мертвым.

Вероятно, во время сакральных действ, связанных с культом предков и происходивших в отдельных случаях на кладбищах

и в гробницах, духи почивших призывались на землю; это могло бы объяснить появление в погребальных пещерах некоторых ценных для перешедшего в мир иной предметов и посуды для еды и питья. Видимо, существовало также представление, согласно которому духи почивших были как-то связаны со своей гробницей⁷³.

С другой стороны, из угаритского текста «О рапаитах» мы узнаем, что «боги»-рапаиты на пиру у верховного божества Илу пили различные вина (KTU 1.22:B.15–25), закусывая маслинами (zt); в KTU 1.22:A.13–18 говорится о помазании «богами»-рапаитами елеем (*šmn*) некоего лица на царство (ср.: Суд. 9:9, 13). Также и в других угаритских текстах содержатся описания сакральных действий «богов»-рапаитов, их обильных пиров с музыкой и пением, различных перемещений и даже, возможно, трудовой деятельности на «гумнах» и «плантациях» (см., например: KTU 1.17:vi.30–33⁷⁴; 1.20; 1.21; 1.108; 1.161).

«Девтерономистический историк»⁷⁵ представляет читателю рассказ о том, как накануне решающей битвы израильтян с филистимлянами царь Саул посетил в Эн-Доре, расположенном приблизительно в 7 км к северо-востоку от Шунеме⁷⁶, заклинательницу духов предков (*'ēšet ba'ālat 'ôb*), чтобы поговорить с духом (*'ēlōhîm*) Самуила (1 Сам., гл. 28). Данное повествование, отредактированное с эксплицитно выраженных продавидических позиций, содержит в своей основе сведения, проливающие свет на важнейшие аспекты мировоззрения древних израильтян.

Самуил же умер, и оплакивал его весь Израиль, и похоронили его в Раме⁷⁷, в городе его. А Саул изгнал (*hēsîr*) вызывателей духов предков (*hā-'ôbôt*) и ведунов (*ha-yuidda'ônîm*) из страны.

И собрались филистимляне, и пришли, и расположились станом в Шунеме. Саул же собрал всех израильтян, и расположились они станом на Гилбоа. И увидел Саул стан филистимский, и оробел, и сердце его затрепетало. И спросил Саул Господа, но не ответил ему Господь ни во сне⁷⁸, ни через урим⁷⁹, ни через пророков. И сказал Саул слугам своим:

«Разыщите мне заклинательницу духов предков (*'ēšet ba'ālat 'ôb*), я пойду к ней и вопрошу через нее».

И отвечали ему слуги его:

«Вот, есть заклинательница духов предков в Эн-Доре».

И принял другое обличье Саул, и надел другую одежду, и вместе с двумя людьми пришли они к той женщине ночью. И сказал он:

«Сделай мне предсказание⁸⁰, прошу, через духа (умершего человека) (*bā-'ôb*) и подними⁸¹ мне того, о ком я скажу тебе».

И ответила ему женщина:

«Ведь ты знаешь, что сделал Саул, — истребил (*hikrît*) тех, кто вызывал духов предков, и ведунов в стране. Зачем же ты домогаешься смерти моей?»

И поклялся ей Саул Господом:

«(Как) жив Господь, не постигнет тебя кара за дело это».

И сказала женщина:

«Кого поднять тебе?»

И сказал он:

«Подними мне Самуила».

И увидела женщина Самуила, и возопила, и сказала женщина Саулу:

«Зачем ты обманул меня? Ведь ты — Саул!»

И сказал ей царь:

«Не бойся. Что же ты видишь?»

И ответила женщина Саулу:

«Вижу я бога (*'ēlōhîm*), восстающего из земли».

И он сказал ей:

«Каков он с виду?»

И она сказала:

«Подымается старец⁸², закутанный в плащ».

И понял Саул, что это Самуил, и пал лицом на землю, и распростерся.

И сказал Самуил Саулу:

«Зачем ты меня потревожил, подняв меня?»

И ответил Саул:

«Тяжко мне очень, филистимляне воюют со мною, а Бог отступился от меня и не отвечает мне больше ни через пророков, ни во сне. И я вызвал тебя, дабы ты возвестил мне, что мне делать».

И сказал Самуил:

«Зачем же ты вопрошаешь меня? Ведь Господь отступился от тебя и стал врагом твоим. И сделает Господь то, о чем говорил через меня; и исторгнет Господь царство из рук твоих, и отдаст его ближнему твоему, Давиду. За то, что ты не послушался Господа и не обрушил гнев Его на Амалека⁸³, Господь ныне поступает так с тобой. И предаст Господь вместе с тобою и Израиль, народ твой, в руки филистимлянам. Завтра же ты и сыновья твои (будете) со мною, и стан израильский Господь предаст в руки филистимлян».

И рухнул Саул на землю, ужаснувшись речам Самуила... (*1 Сам. 28:3–20*).

Думается, что и в *Ис.* 41:23–24 под обозначением *’ēlōhîm* могут подразумеваться обитатели потустороннего мира, одной из важнейших характеристик которых является знание добра и зла (ср., например: *Быт.* 3:22 и 5) и способность предсказывать будущее (ср.: *1 Сам.* 28:7–19; *Ис.* 8:19):

Возвестите о знамениях будущего,
и мы будем знать, что вы боги (*’ēlōhîm*);
приносите добро и зло,
и мы приглядимся и увидим⁸⁴ вместе.
Но вы — ничто,
и дело ваше — ничтожно;
мерзость тот, кто избирает вас.

Еще один библейский текст, в котором термин *’ēlōhîm*, возможно, употреблен в значении «дух» перешедшего в мир иной, это — *Втор.* 21:22–23:

Если в ком обнаружится грех, карающийся смертью, и он будет умерщвлен, а (затем) ты повесишь его (тело) на дереве, (то) не должен оставаться (на ночь) труп его на дереве — ты должен похоронить его в тот же день, ибо проклятие *’ēlōhîm* — повешенный. Не оскверняй землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе в (наследственное) владение.

Фраза «проклятие *’ēlōhîm* — повешенный» может быть интерпретирована неоднозначно: «проклятие Бога — повешенный»; «проклятие Богу — повешенный» (раввинистическая традиция истолковывает это в том смысле, что надругательство над человеческим телом святотатственно, ибо человек создан «по Образу и как подобие» Бога). Однако, поскольку для обозначения Всевышнего во *Втор.*, гл. 12–26 («Девтеронимистический кодекс»⁸⁵), употребляются обозначения «Господь, Бог твой (мой, свой)», как в приведенном тексте, или *YHWH* — Господь, то можно предположить, что термин *’ēlōhîm* вне сочетания с Тетраграмматомом и без местоименного суффикса употреблен для обозначения духа казненного, а саму фразу можно было бы интерпретировать как: «проклятие духу (*’ēlōhîm*) — повешенный», то есть то, что его повешенное тело оказывается не погребенным должным образом⁸⁶. Известно, что тела казненных нередко вывешивались на деревьях, столбах или на-

саживались на кол, что делало казнь более устрашающей. С другой стороны, вероятно, предполагалось, что лишением тела должного погребения наказывался также дух совершившего преступление, который не мог обрести без такового покоя в потустороннем мире. В противоположность этому «Девтерономистический кодекс» предписывает погребсти тело в тот же день — ведь преступник уже понес соответствующее греху наказание и, таким образом, искупил свою вину, так что его дух оказывается очищенным и переходит в разряд *’ēlōhîm*. Если приведенная интерпретация корректна, то можно говорить о том, что не позднее 622/621 г. до н. э. (а именно к этому времени мог быть, скорее всего, составлен «Девтерономистический кодекс»⁸⁷) термин *’ēlōhîm* стал употребляться по отношению к духам *всех* людей, перешедших в мир иной, даже по отношению к духам казненных по закону преступников⁸⁸.

Сказанное проливает свет и на трагические события, описанные в *1 Сам.* 31:8–13: филистимляне повесили обезглавленный труп погибшего в битве с ними царя Саула, а также тела трех его убитых сыновей на стене Бет-Шана (вар.: Бет-Шеан), вероятно желая этим показать для устрашения израильтян, что их противники будут не только умерщвлены, но и лишены покоя в мире потустороннем без должного погребения тела (ср., например: *Кох.* 6:3сβ–d: «...а (если) еще и погребального места у него не окажется, — я подумал: “Лучше выкидышу, чем ему”»)⁸⁹. И вероятно, именно поэтому жители Йавеш-Гил’ада в благодарность Саулу за свое спасение (см.: *1 Сам.*, гл. 11), рискуя жизнью, снимают его тело и тела его сыновей со стены, погребают их кости в своем городе и постятся семь дней.

V

Одним из наиболее распространенных ханаанейско-аморейских и израильско-иудейских терминов для обозначения обитающих в потустороннем мире духов почивших (прежде всего высокопоставленных в земной жизни лиц⁹⁰) было наименование рапаиты/рефаимы: библи. *rp’um* (масоретская огласовка: *rāpā’im*; вероятная первоначальная вокализация *gōrā’im*; см. ниже), угарит. *rp’um*; финик. *rp’m*. Первое археологическое свидетельство культа рапаитов (*rp’um*) зафиксировано при раскопках древней Эблы

(Тель-Мардих, в 55 км к югу от Халеба, Сирия) и относится к первой половине II тыс. до н. э.

В Библии термин *rp'um* в значении «дух перешедшего в мир иной» встречается в Ис. 14:9, 26:14, 19; Пс. 88[87]:11; Притч. 2:18, 9:18, 21:16, Иов. 26:5. Древнеизраильский культ предков и, в частности, представления о *rp'um* являются «во многих отношениях скрытым наследием — скрытым, поскольку оно было удалено из письменных источников или, по крайней мере, замаскировано и завуалировано»⁹¹. Он полагает также, что религиозные ученые, занимавшиеся отбором, кодификацией и редактированием библейских произведений, не были склонны упоминать или ссылаться на древнеизраильские верования, связанные с почитанием (выдающихся; ср., например: Ис. 14:9) предков, и «пытались устранить или выхолостить любые намеки на позитивную оценку культа мертвых»⁹². В этой же плоскости, вероятно, следует рассматривать и огласовку масоретами термина для обозначения духов почивших — *rp'um* — как *raḇā'im*, «слабые», «немошные», «бессильные» (ср.: *rph*, «быть слабым, немощным»), вместо изначального чтения *rōḇā'im*, «целители», «врачи» resp. «благодетели» (от *rp'*, «исцелять», «врачевать»; «помогать»; «утешать»)⁹³. Последняя вокализация подтверждается, в частности, тем фактом, что Септуагинта переводит термин *rp'um* в Ис. 26:14 и Пс. 88[87]:11 как *iatroi* («врачи», «целители»), то есть читает его как *rōḇā'im*. С другой стороны, во 2 Хр. 16:12, — где говорится о том, что иудейский царь Аса, заболев, взыскал (*drš*) помощи не от Господа, а от *rōḇā'im*, и умер — под последними, вероятно, следует понимать именно духов почивших. Отметим также, что огласовка *raḇā'im*, «слабые», «немошные», вместо изначального *rōḇā'im*, «целители», могла возникнуть как полемическая и одновременно саркастическая реакция на обозначение почитаемых предков термином *'ēlōhīm*, имеющим значение «сильные», «могучие».

Что же касается групп древних народов, населявших доизраильский Ханаан, а также Заиорданье и получивших в Библии обобщенное наименование *rp'm*⁹⁴, то они как раз могли быть прозваны *raḇā'im* — «слабаками», потому что, во-первых, их всех истребили пришедшие им на смену народы, а во-вторых, возможно, это была

реакция *a contrario* на их исполинский рост и соответствующую ему физическую силу — дабы внушить уверенность собственным воинам в своих силах (ср., например, названия из мореходной практики «от противного»: Гостеприимное море, мыс Доброй Надежды, Тихий океан и т.п.). А для обозначения духов потустороннего мира и лиминальных личностей, имеющих с ними контакты, использовалось слово с тем же консонантным составом на письме (скорее всего, по случайному совпадению⁹⁵), но изначально звучавшее как *rōrā'īm*.

Если все же попытаться найти какие-то точки соприкосновения между омонимичными обозначениями народов-исполинов и обитателей потустороннего мира, то, вероятно, уместно обратиться к текстам Числ. 13:33 и Втор. 2:10–11, 20–21. В первом пассаже великаны-*bənê 'ānāq* (= (*hā-*)*'ānāqīm*) отождествляются с исполинами-*han-nāpīlīm*, которые, согласно Быт. 6:4, произошли от «сынов Божьих» и «дочерей человеческих», а в текстах из Второзакония *hā-'ānāqīm* причисляются к *rāḇā'īm*, обитавшим в Хевроне⁹⁶ и его окрестностях и на территории (будущей) Филистии⁹⁷. Отсюда можно предположить, что *rāḇā'īm* — это общий термин для обозначения нескольких «народов» доизраильского Ханаана и Заиорданья, происхождение которых восходит к роду исполинов. Эти *rāḇā'īm*, кроме прочего, унаследовали от своих прародителей, обитателей потустороннего мира, и определенную причастность к тому миру⁹⁸.

Судя по ряду угаритских текстов, вероятно, также предполагалось, что наряду с рапаитами потустороннего мира (это могут быть небеса или/и подземный мир) существовали также рапаиты земного мира⁹⁹. Так, например, среди «рапаитов Страны (*'arṣ*; или “земли”, то есть подземного мира¹⁰⁰)» в «Описании жертвоприношения молящих» (KTU 1.161) присутствуют как «рапаиты древние», прежде всего почившие цари, так и, вероятно, рапаиты, живущие на земле, в том числе царь Аммурапи и его близкие, другие члены «собрания Дадану¹⁰¹ (*ddn*)». По приказу богини солнца Шапшу для них «на землю», «во прах» спускаются престолы¹⁰². В KTU 1.15:iii.2–4 = 13–15 («О Карату») говорится о возвышении среди «рапаитов Страны», «в собрании сообщества Датану (*dtn*)» царя Карату. «Мужем рапаитским» (*mt rp'i*) был другой герой уга-

ритского эпоса — ДанниИлу (см., например: КТУ 1.17, 18, 19 («Об Акхите»)). Судя по обращению ДанниИлу к рапаитам-«богам» (прибывающим на колесницах и ослах на гумна и плантации бога Илу) в тексте КТУ 1.20:В.7–11 («О рапаитах»), он играл среди них ведущую роль, мог направлять их действия¹⁰³. Возможно также, что под «сынами рапаитов» (*bn rp'im*) и «богами Страны» (или «земли»; *'ilm 'arṣ*) подразумевались как рапаиты, обитавшие в подземном мире¹⁰⁴, так и на земле.

Исходя из вышеупомянутых библейских пассажей, касающихся духов предков, можно, как кажется, заключить, что, согласно отдельным народным верованиям, обитатели потустороннего мира считались обладающими экстраординарными знаниями (и вследствие этого обозначались как *yiddā 'ōnīm*, «духи ведения»/«знающие (духи)»), даром предвидения (ср.: 1 Сам. 28:7–19; Ис. 8:19, 41:23–24), способностью исцелять (отсюда, вероятно, и их наименование [*rāpā'im*]/*rōpā'im*, то есть «целители»)¹⁰⁵, но также, вероятно, и наносить вред обитателям земли; кроме того, возможно, отдельные особо выдающиеся предки считались способными оживать умерших (ср.: 2 Цар. 13:20–21 (об оживлении трупа при прикосновении его к костям пророка Елисея); ср., с другой стороны, способность оживать умерших пророка Илии (1 Цар. 17:17–24) — человека Божия, взятого живым на небо (2 Цар. 2:11–12), то есть лиминальной личности, а также самого Елисея (2 Цар. 4:18–37))¹⁰⁶.

В то же время мы узнаем и о существовании «пограничных» личностей, получивших специальное посвящение, — по-видимому, предполагавшее переживание мистической смерти и последующее возрождение к новой жизни в процессе совершения ритуального действия, — а через это приобретших сакральное, трансцендентное знание и естественно вытекавшие из этого знания экстраординарные способности и качества¹⁰⁷. Возможно, одним из их обозначений было *yl(y)dy hrph'*, *yludy hrp'um* (досл. «порождения (дети) рефаима/рефаимов»; 2 Сам. 21:16, 18; 1 Хр. 20:4, ср.: 6, 8), где термин *yālīd*, вероятно, может быть интерпретирован как прошедший посвящение, предполагавшее мистическое возрождение/перерождение (ср.: 2 Сам. 21:20, 22; 1 Хр. 20:6, 8¹⁰⁸). Угаритской параллелью, видимо, является обозначение «сыны рапаитов» (*bn rp'im*).

Считалось, что еще в этой жизни данные лица могли соприкасаться с потусторонним миром или даже посещать его. Эта их причастность к потустороннему миру отразилась, в частности, в том, что термины, используемые для их наименования, совпадали с обозначениями обитателей потустороннего мира, с которыми они общались: потусторонние и земные *ḡp'um*-«целители»; «духи предков (праотцов)» и те, кто их вызывает, «некроманты», «медиумы» — *hā-'ōbôt*; «духи ведения» и «знахари», «ведуны», с ними общающиеся, — *ha-yuiddā'ōnîm* (см., например: *Лев.* 19:31, 20:6, 27; *Втор.* 18:11; *2 Цар.* 23:24); ср. также стихи 1 *Сам.* 28:3 и 9, согласно которым Саул «изгнал (“удалил”; *hēsîr*. — *И. Т.*) *hā-'ōbôt* и *ha-yuiddā'ōnîm* из страны» (стих 3) или даже «уничтожил» (*hikrît*) их (стих 9); поскольку духи почивших не могут быть «изгнаны» или «уничтожены», следует предположить, что здесь подразумеваются те из жителей древнего Израиля, кто находился в контакте с духами потустороннего мира). Заметим, что и термин *'ēlōhîm* употреблялся не только по отношению к духам предков (по преимуществу выдающихся и высокопоставленных), но также и применительно к земным руководителям и судьям, вероятно, считавшимся наделенными особой Божественной благодатью, знанием и силой и в ряде случаев, возможно, прошедшим специальное посвящение. Показателен в этой связи *Пс.* 45[44]:3; 7–8:

«Ты (то есть царь. — *И. Т.*) прекраснее сынов человеческих,
была излита милость на уста твои;
посему благословил тебя Бог навеки (*lā-'ôlām*)...
Престол твой, бог (*'ēlōhîm*), во веки вечные (*'ôlām wā-'ed*):
Жезл царства твоего — жезл правоты.
Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;
посему помазал тебя, бог (*'ēlōhîm*), Бог твой (*'ēlōhēkā*)
елеем радости более товарищей твоих».

Или, например, в *Исх.* 22:27 мы читаем:

«Могучего (*'ēlōhîm*; вероятно, имеется в виду “царь”. — *И. Т.*) не оскорбляй и князя (*nāšî*”; то есть «высокопоставленного», «правителя». — *И. Т.*) в народе твоём не поноси». (Ср. также: *Пс.* 82[81]:1, 6; 138[137]:1–2.)

В 23-й главе Книги Бытия, содержащей рассказ о погребении Сары, говорится, что на просьбу Авраама к хеттам¹⁰⁹ Хеврона от-

дать ему в наследственную собственность гробницу для погребения жены те, называя праотца *naśi' 'ēlōhîm* «в их среде» (стих 6), предлагают ему погresti Сару в «избраннейшей» из своих гробниц; Авраам тем не менее *покупает* у хетта Эфрона в собственность поле и пещеру в Махпеле, в которой и погребает Сару. Обозначение *naśi' 'ēlōhîm* может быть интерпретировано в данном контексте как «князь Божий», «князь могучий», но также и как «князь, бог».

В связи со сказанным отметим также, что, судя по некоторым угаритским текстам, рапайты-целители, как земные, так и потусторонние, являлись членами культовых сообществ, своего рода гильдий, называвшихся *mrzḥ*, *mrz'û* (евр. *marzē'ah*, сопряж. *mirzah*; Ам. 6:7; Иер. 16:5; финик. *mrzḥ*; араб. *mrz(y)ḥ*; пальмир. *mrzḥw*)¹¹⁰. Такого рода ассоциации засвидетельствованы в Сирии и Палестине и в более поздние периоды. Земные участники *mrzḥ*, прошедшие специальное посвящение, составляли культовые сообщества с потусторонними существами, в том числе духами предков, прежде всего практикуя совместные сакральные трапезы (например, во время религиозных праздников и заупокойных действий)¹¹¹. Ассоциации по типу *mrzḥ* могли возникать вокруг культа какого-либо бога (например, верховного бога местного пантеона¹¹²) либо обожествленного предка. В тексте Иер. 16:5 Септуагинта переводит еврейский термин *marzē'ah* как θιάσος, «фиас». Фиасами назывались древнегреческие культовые ассоциации, которые во многих отношениях были весьма схожи с западносемитскими *marzeḥim*. Это были своего рода религиозные «клубы», формировавшиеся вокруг культа какого-либо бога или героя и практиковавшие совместные трапезы (временами выливавшиеся в попойки) и похоронные и заупокойные обряды для своих членов — фиасотов¹¹³. Покойные, по-видимому, продолжали считаться членами *marzeḥim* и фиасов и незримо присутствовать на трапезах и собраниях¹¹⁴. Обращает на себя внимание в данной связи также текст Втор. 26:14, согласно которому отделяющий десятину-«святыню» для левита, пришельца, сироты и вдовы, говорит пред Господом Богом, что, поступая согласно Его заповедям, он «не ел от нее в печали своей, и не отделял от нее в нечистоте, и не давал от нее для мертвого (*lmt*)»; последнее может быть интерпретировано в том смысле, что этот

человек не участвовал в сакральной трапезе, практиковавшейся участниками культа мертвых (ср. также: *Ис.* 65:4; *Пс.* 106[105]:28).

Намек на аналогичные культовые сообщества, возможно, содержится и в Книге Кохелета:

Лучше пойти в дом скорби,
чем пойти в дом пира,
потому что таков конец (для) всякого человека... (7:2; см. также: 7:4;
ср.: *Иер.* 16:5, 8).

Показательно, что медицинские функции, вероятно, осуществлявшиеся в языческих обществах целителями (*rp'um/rp'(y)m*) и знахарями, в Израиле — «царстве священников и народа святого» (*Исх.* 19:6) — должны были осуществлять священники (ср., например: *Лев.*, гл. 13–14); левиты же «заменяют» первенцев (*Числ.* 3:11–14, 40–51; 8:16–19)¹¹⁵, получавших священный статус и игравших, как засвидетельствовано, первостепенную роль в культе предков на древнем Ближнем Востоке. Погребальный культ отделяется от Святилища (то есть Скинии, впоследствии Храма) и священства¹¹⁶ (ср.: *Лев.*, гл. 21). В определенном смысле можно сказать, что подобно тому, как священники и левиты стояли на страже Святилища — сакральной репрезентации высшего мира на земле, они также «охраняли» и сам трансцендентный мир от языческой профанации.

VI

В Еврейской Библии часто упоминается Шеол (*š'(w)l*) — потусторонний нижний мир, находящийся, по представлениям древних евреев, под землей, морями и Океаном или же на оборотной стороне земли, куда нисходят духи окончивших свой земной путь. Последнему представлению определенную параллель можно обнаружить в древнеегипетском «Славословие ночному Солнцу», то есть Солнцу, зашедшему за небосклон и светящему в ночное время «в земле святой», то есть в мире почивших, которые пробуждаются в это время¹¹⁷. Релевантным представляется также угаритский текст *KTU* 1.6.vi.45–49 («Поэма о борьбе Силача Ба'лу и Муту»), согласно которому богиня солнца Шапшу правит над сообществом

духов почивших (*rp'um*, *'ilnym*, *'ilm*, *mtm*) в потустороннем мире. Показателен в данной связи жертвенник из Трастевере: изображенное на нем божество Солнца после заката трансформируется в бога-владыку обители мертвых¹¹⁸.

Шеол «параллелен» земному миру, являет собой нижнюю землю^{119, 120}. В этой связи показателен, например, текст *Иез.* 31:16:

...и утешились на нижней земле (*bə-'ereṣ taḥtīt*; то есть в Шеоле; ср.: *Втор.* 32:22. — *И. Т.*) все деревья Эдена, избранные и наилучшие ливанские, все, пьющие воду...

В контексте гл. 31 Книги Иезекиила в приведенном пассаже можно усмотреть отголосок представлений о том, что в Шеоле находится своего рода «параллельный Эден» («Антиэден?»). Знамательны также следующие слова из Книги Иова (26:6–7):

Обнажен Шеол пред Ним,
и нет покрывала Аваддону¹²¹.
Он распростер Цафон¹²² (здесь: космическая (мировая) гора. — *И. Т.*)
над пустотою,
повесил землю над ничем¹²³.

В определенном смысле Шеол выступает как оппозиция небесам, ангельскому миру. Например, в Псалме 139[138]:7–8 мы читаем:

Куда пойду от Духа Твоего,
и от Лица Твоего куда убегу?
Взойду ли на небо, Ты там;
сойду ли в Шеол, и там Ты¹²⁴.

В Книге же Исаяи 7:10–11 сообщается:

И вновь Господь говорил с Ахазом (иудейский царь, правивший ок. 735 [731]–715 гг. до н.э. — *И. Т.*), сказав:

«Проси себе знамения у Господа, Бога твоего: во глубине Шеола или на высоте выси».

В то же время, судя по приведенным текстам, Божественное Присутствие обнаруживается как на небесах, так и в Шеоле. В Шеоле сохраняется идентичность личности (ср., например: *Быт.* 37:35;

Ис. 14:10; Иез. 32:21; 1 Сам. 28:15 и след.), способность размышлять (Ис. 14:16), чувствовать — сюда можно сойти в «печали», «горести», «дурном (состоянии духа)» (Быт. 37:35, 42:38, 44:29, 31), но также и удовлетворенным земной жизнью (ср.: Быт. 25:8); здесь возможно утешение (Иез. 31:16). В Шеоле воспроизводится семейная, национальная и социальная дифференциация, имевшая место в земном мире (ср., например: Быт. 25:8–9, 35:29, 37:35; Ис. 14:9–10, 20; Иез. 32:17–32), возможно, сохраняются черты земной внешности (1 Сам. 28:14)¹²⁵. Души выдающихся предков, вероятно, переходят в разряд ангелоподобных существ — *’ēlōhīm*, обладающих экстраординарными способностями. Эвфемистически земная кончина человека и переход его души в Шеол выражается в Пятикнижии формулой *wa-uū’āseḇ ’el ’ammāw* («и присоединился [“приобщился”, “приложился”] к народу своему», то есть к уже пребывающим в Шеоле соплеменникам)¹²⁶. То обстоятельство, что Аарон был погребен одиноко на вершине горы Хор, а Моисей — в неведомом месте, «в долине, в земле моавитской, против Бет-Пе’ора», не позволяет интерпретировать фразу «присоединился к народу своему», употребленную в Числ. 27:13, 31:2 (ср.: 20:24, 26) и Втор. 32:50 для констатации конца их земного пути, в смысле их «приобщения к гробнице соплеменников своих, а выражает переход души в таинственную область мира бестелесного»¹²⁷.

Аналогичным образом, вероятно, следует интерпретировать и встречающееся у «Девтерономистического историка» выражение *(n)’sp ’l/’l ’bwtuw* («присоединить(ся) к отцам (ср. предкам) своим»)¹²⁸. Показательно в этом отношении сопоставление текстов 2 Цар. 22:20 (= 2 Хр. 34:28) и 2 Цар. 23:29–30¹²⁹. Согласно первому пассажи, Господь возвещает иудейскому царю Йошийяху:

«...Вот, Я присоединю тебя к предкам твоим; и ты положен будешь (досл. «присоединен будешь». — И. Т.) в гробницу свою в мире, и не увидят глаза твои все то бедствие, которое Я наведу на это место».

Во втором тексте о судьбе Йошийяху, пытавшемся остановить у Мегиддо войска фараона Нехо II, сообщается следующее:

И вышел царь Йошийяху навстречу ему, и он (фараон. — И. Т.) умертвил его у Мегиддо, когда увидел его. И повезли его слуги его на колес-

нице мертвого из Мегиддо, и привезли его в Иерусалим, и погребли его в гробнице его.

Итак, получается, что фраза «Я присоединю тебя к предкам твоим» указывает на переход духа убитого у Мегиддо Йоший-аху в мир иной; позднее же его мертвое тело было похоронено в гробнице в Иерусалиме. Так что *l'humanité comprend plus de morts que de vivants*¹³⁰.

Часто встречающаяся у «Девтерономистического историка» (и в редких случаях у «Хрониста»¹³¹) фраза «и почил (досл. “лег”) [такой-то царь] с предками своими, и был погребен с предками своими» может быть понято двояко. Выражение «и почил с предками своими», возможно, использовалось как идиома, подразумевавшая переход души в Шеол (ср., например: *Иез. 32: 18–32*)¹³², за которым следовало погребение тела в родовой гробнице — «и был погребен с предками своими» (ср.: *Ис. 14:18* и *20*). В пользу такого понимания данной фразы говорит, вероятно, то, что о завершении земного пути царя Давида, у которого не было *родовой* гробницы в Иерусалиме, сказано:

И почил Давид с предками своими, и погребен был в «Городе Давида» (*1 Цар. 2:10*)¹³³.

Аналогично сказано и о смерти и погребении Соломона (*1 Цар. 11:43 = 2 Хр. 9:31*). Фраза «и погребен с предками своими» начинает употребляться (хотя и не во всех случаях последовательно¹³⁴, и только по отношению к иудейским царям¹³⁵) с описания кончины сына Соломона Рехавама (*1 Цар. 14:31*).

С другой стороны, с учетом устройства гробниц эпохи Первого Храма — в которых присутствовало погребальное ложе с подголовником, на которое временно помещалось тело умершего, а также имелось место для последующего погребения костей уже истлевших трупов, — в данной формуле можно усмотреть указание на два этапа погребения. Тогда оказывается, что фраза *wa-yuē'āseḇ 'el 'ammāw* («и присоединился к народу своему») предполагает более древний пласт традиции, не знакомой с погребениями такого рода¹³⁶.

Существовало также представление, что наиболее нечестивые люди в наказание за грехи могут сойти в Шеол еще до своей зем-

ной кончины (см.: *Числ.* 16:30–33 (ср. также: 26:9–10); *Втор.* 11:6; *Пс.* 106 [105]:16–18; *Пс.* 55 [54]:16). Не исключена возможность, что *Аваддо(н)* (*'bdh/'bdwn*; досл. «уничтожение», sc. место уничтожения)¹³⁷ — это именно та часть Шеола, куда попадали (особые) нечестивцы^{138, 139}. В противоположность этому наиболее праведные личности, не вкусив смерти, живыми были восхищены Богом на небеса (2 *Цар.* 2:11–12; *Мал.* 3:23 [4:5] (Илия); возможно: *Быт.* 5:24 (Енох)¹⁴⁰; ср. также: *Пс.* 110 [109]:4 (Мелхиседек)¹⁴¹). Таким образом, уже в ранних концепциях Шеола проявляются элементы представлений о загробном воздаянии.

Помимо концепции о переходе *всех духов* умерших в Шеол, в книгах Еврейской Библии мы встречаемся также с представлением о восхождении душ (духов) почивших праведников и мудрецов к Богу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире¹⁴²; души же остальных нисходят в Шеол. Это воззрение находит свое эксплицитное или имплицитное выражение, например, в некоторых Псалмах¹⁴³, ряде пассажей из других библейских книг: *Ис.* 53:8–12, *Притч.* 12:28, 14:37, 15:24, *Иов.* 19:25–27¹⁴⁴ и *Кох.* 12:7, а также, вероятно, *Ос.* 6:2 и 13:14. В рамках данной концепции Шеол изображается в негативных тонах и рассматривается по преимуществу как обитель унылого существования подобия (тени) человека или же как эквивалент фактической потери индивидуальности, разрушения личности, гибели¹⁴⁵. Это — страна мрака, беспорядка (*Иов.* 10:21–22) и безмолвия (см., например: *Пс.* 94 [93]:17); согласно отдельным представлениям, здесь отсутствуют контакты с Богом (ср., например, *Пс.* 6:5–6, 30 [29]:9 [10]; *Ис.* 38:18¹⁴⁶). Эта концепция Шеола известна и Кохелету:

...нет ни дела, ни умозаключения,
ни познания, ни мудрости в Шеоле,
куда ты уходишь (9:10b–c; см. также: 9:3b–6).

Одним из эвфемизмов для обозначения Шеола, вероятно, является библейский термин *bəliyya'āl*¹⁴⁷ (ср. особенно: 2 *Сам.* 22:5–6 = *Пс.* 18 [17]:5–6), который может быть интерпретирован как «(место, из которого) никто не поднимется (восстанет)»¹⁴⁸ (ср. *Иов.* 7:9: «сошедший в Шеол не поднимется (*lō' ya'āleh*)»); библей-

ское же выражение «человек (люди) Белийя‘ала», видимо, служит для обозначения тех, кому уготовано попасть в подземное царство мертвых и остаться там навсегда.

Вероятно, существовало также представление о том, что *первоначально*, сразу после смерти плоти, *все* духи нисходят в Шеол¹⁴⁹, где происходит суд — согласно книге Притч, «взвешивание» Господом «духов» (*rûhôt*; 16:2) или «сердец» (*libbôt*; 21:2, 24:12)¹⁵⁰, то есть Божественном суде над личностью в потустороннем мире (ср., например: *Кох.* 3:16–17, 8:5–6, 11:9с, 12:14), особое звучание приобретает этимология термина «Шеол» (*šə’ôl*), по всей вероятности восходящего к глаголу *šā’al*, «спрашивать», «испрашивать»; «требовать». Души нечестивцев и глупцов, отягощенные грехами, в наказание навеки остаются здесь. Души же справедливых, трудолюбивых и умных воспаряют ввысь, на небеса к своему Творцу, что является их наградой в потустороннем мире (ср., например: *Пс.* 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея *вечной награды* (*lā-‘ôlām ‘ēqeb*¹⁵¹) тому, кто исполняет законы Господа).

В свете сказанного проясняется смысл загадочного на первый взгляд стиха *Пс.* 116:15 [115:6]:

«Дорогá (*yāqār*)¹⁵² в очах Господа смерть благочестивых Его».

Уместно привести и текст Книги Притч (это собрание было составлено не позднее персидского периода в истории Иудей¹⁵³) 12:28:

На дороге праведности — жизнь (то есть вечная жизнь¹⁵⁴. — *И. Т.*),
и (на) пути стези (ее) — бессмертие (*‘al-māwet*)^{155,156}.

Аналогичные воззрения находят свое эксплицитное или имплицитное выражение и в ряде Псалмов¹⁵⁷, например в *Пс.* 16[15]:10–11:

Ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле,
не дашь благочестивому Твоему увидеть уничтожение.
Ты дашь мне узнать путь жизни (то есть вечной жизни. — *И. Т.*),
полноту радостей пред Лицом Твоим,
блаженство в Деснице Твоей (во)век¹⁵⁸.

Вероятно, вера в восхождение душ праведников на небеса (через три дня после земной кончины?¹⁵⁹) выражается и в следующих стихах Книги Осии¹⁶⁰:

«Он (Господь. — И. Т.) оживит нас через два дня,
в третий день поднимет нас,
и мы будем жить пред Лицом Его» (6:2).

«От власти¹⁶¹ Шеола Я искуплю их,
от Смерти Я избавлю их.
Где твоё уничтожение, Смерть?
Где твоя победа, Шеол?» (13:14; ср.: Ис. 25:8).

Отметим в данной связи также пассаж 1 Сам. 2:6:

Господь умерщвляет и оживляет, низводит в Шеол и поднимает (wy'l;
ср. на небеса из Шеола? — И. Т.)¹⁶².

Из текстов Иез. 31:15–18 и гл. 32 можно заключить, что существовало также представление о том, что в Шеол нисходят лишь души «необрезанных» (*‘ārēlîm*) язычников, либо — что души евреев и язычников пребывают в Шеоле раздельно (ср.: Ис., гл. 14).

* * *

Начиная с эпохи эллинизма в Иудее получает распространение доктрина об индивидуальном телесном воскресении мертвых в определенный Богом момент — когда наступит «Конец дней». В Еврейской Библии она получила отражение в Книге Даниила, созданной в своем нынешнем виде в Иудее к концу 165 или в 164 г. до н. э.¹⁶³ В Дан. 12:2, 13, выражается идея о телесном воскресении мертвых в определенное Богом время.

В Дан. 12:1–3 говорится, что «многие» (то есть не все) «из спящих во прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, а другие на вечное поругание и посрамление». Возможно, предполагается, что самые страшные грешники вообще не воскреснут, и это явится для них высшим наказанием¹⁶⁴. Данная идея соотносится с представлением об Аваддоне — «уничтожении» — месте Шеола, где, как, вероятно, полагали древние евреи, уничтожаются духи особых грешников (и, возможно, духи тех, кто не был погребен должным образом). В Дан. 12:13 содержится предвестие о том, что праведник Даниил, «упокоившись», «восстанет для получения своего жребия в Конце дней»¹⁶⁵.

Не исключена возможность, что доктрина об индивидуальном телесном воскресении мертвых в Конце дней могла возникнуть под влиянием предложенной пророками эпохи вавилонского плена натуралистичной аллегории восстания из праха земного во «плоти» — то есть возрождения на родине — еврейского народа¹⁶⁶.

VII

Косвенные свидетельства о представлениях израильтян и иудеев о загробном мире дают содержащиеся в Еврейской Библии запреты на поклонение духам предков. В книгах Левит и Второзаконие содержатся прямые категорические запреты на поклонение духам перешедших в мир иной и контакты с ними, а также с медиумами, через которых такое общение может осуществляться. В Лев. 19:31 зафиксированы следующие слова Господа:

«Не обращайтесь к духам предков (*hā-’ōbōt*; “духам праотцов”; или: “к тем, кто вызывает духов предков”. — *И. Т.*) и духам ведения (*ha-yiddā’ōnīm*; или: “предвещающим духам”, “знающим духам”; возможен также перевод: “ведунам”, “знахарям”, “тем, кто вызывает духов ведения”; в Ис. 8:19 термины *hā-’ōbōt* и *ha-yiddā’ōnīm* употребляются как синонимы *ha-mētīm*, «мертвецов»; см. также: Втор. 18:11. — *И. Т.*); не ищите, чтобы не впасть в нечистоту через (общение) с ними. Я — Господь, Бог ваш».

В Лев. 20:6 мы читаем:

«Тот, кто обратится к духам предков (*hā-’ōbōt*) и духам ведения (*ha-yiddā’ōnīm*), совратившись (через поклонение) им, то на того обращу Я Лицо Мое и истреблю его из среды народа его».

В Лев. 20:27 предписывается:

«И мужчина или женщина, если окажется между ними вызывающий духов предков (*’ōb*) или ведун (*yiddā’ōnī*), смерти да будут они преданы, камнями да будут они побиты, кровь их на них».

(Или: «И мужчина или женщина, если окажется в них дух предка или дух ведения...», то есть если они будут выступать в качестве медиумов, через которых говорят духи перешедших в мир иной (ср.: Иез. 13:17–23)).

В тексте Втор. 18:10–12 (вероятно, соотносящемся со священническими предписаниями Лев. 19:31, 20:6, 27) сказано следующее:

«Да не находится у тебя... вызывающий (досл. «вопрошающий». — И. Т.) духов предков (*'ôb*) и духов ведения (*yiddâ'ônî*) и обращающийся к мертвым (*ha-mtêtîm*). Ибо мерзость перед Господом всякий, делающий это, и за мерзости эти Господь, Бог твой, изгоняет их (*môrîš*) от лица твоего». (Ср.: Втор. 26:14¹⁶⁷.)

В данной связи упомянем также текст 2 Цар. 23:24, согласно которому иудейский царь Йошийяху «уничтожил» (*b'r*; букв.: «сжег». — И. Т.)

тех, кто вызывал духов предков (*hā-'ôbôt*) и ведунов (*ha-yuiddâ'ônîm*), и терафим¹⁶⁸, и идолов, и все мерзости, которые появились в Стране Иудейской и в Иерусалиме... чтобы исполнить слова Закона (*hat-tôrâh*), записанные в Книге, которую нашел Хилкийяху, священник, в Доме ГОСПОДНЕМ.

Судя по этому пассажи, царь Йошийяху в данном аспекте своих религиозных реформ сообразовывался скорее со священническими законами (Священнический источник «Р»¹⁶⁹), засвидетельствованными в Лев. 19:31, 20:6, 27 и требующими истребления «вызывателей духов предков» и «духов ведения» (некромантов и ведунов), чем с деутерономистическим предписанием Втор. 18:10–12, согласно которому их следует *изгонять* из своей среды¹⁷⁰. В стихе 1 Сам. 28:3, предваряющем описание событий, которые произошли в Эн-Доре при посещении царем Саулом женщины, вызывавшей духов предков, перед решающей битвой с филистимлянами у горы Гилбоа (см. выше: раздел IV), «Девтерономистический историк» соотносит действия Саула — «А Саул изгнал (*hēsîr*) вызывателей духов предков (*hā-'ôbôt*) и ведунов (*ha-yuiddâ'ônîm*) из страны» — с предписанием по отношению к некромантам, засвидетельствованным во Второзаконии. А вот в самом рассказе о посещении Саулом Эн-Дора, вероятно восходящем в своей основе к более древней традиции, действия Саула по отношению к некромантам соотносятся со священническими предписаниями (источник «Р»), коррелирующими с приведенными выше стихами из Книги Левит: 1 Сам. 28:9 («Ведь ты знаешь, что сделал Саул, — истребил тех, кто вызывал духов предков, и ведунов в стране. Зачем же ты домогаешься смерти моей?») и 28:21 («Вот, раба твоя послушалась тебя, и подвергла

жизнь свою опасности, и исполнила то, что ты говорил мне»). Согласно «Хронисту», царь Саул погиб в битве с филистимлянами у горы Гилбоа именно из-за того, что «обратился за наставлением к духу (*bā-’ôḇ*; или: “некроманту”. — *И. Т.*), а не взыскал Господа» (1 Хр. 10:13–14; ср.: 2 Хр. 16:12 об иудейском царе Асе, умершем из-за того, что он взыскал помощи от *rôpā’îm*).

VIII

Возвращаясь к Книге Кохелета, особо отметим, что, по его наблюдениям и разумению, в земной жизни воздаяние праведнику и нечестивцу далеко не всегда реализуется; однако Кохелет интуитивно «знает», что оно переходит (*должно* переходить) за пределы земного бытия:

И еще увидел я под солнцем:
 место суда — а там нечестье,
 место праведности¹⁷¹ — а там нечестивый.
 Сказал я в сердце своем:
 «Праведного и нечестивого
 судить будет Бог,
 ибо время¹⁷² для каждого дела
 и (суд) над каждым деянием — там¹⁷³» (3:16–17).
 Соблюдающий заповедь не познает дурного дела,
 а срок и приговор познает сердце мудреца;
 ибо для всякого дела есть срок и приговор,
 поскольку большое зло человечество¹⁷⁴ (несет) на себе (8:5–6).

Оттого, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
 осмеливаются сыны человека делать зло;
 оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время.
 Но также знаю я (и то),
 что будет благо (*tôḇ*) боящимся Бога,
 тем, кто боится Его.
 А нечестивцу не будет блага,
 не продлятся дни его, (ускользнут) как тень¹⁷⁵,
 потому что Бога он не боялся.
 Такая тщета свершается на земле:
 есть праведники, которых постигает то,
 что заслуживали бы дела нечестивцев,

и есть нечестивцы, с которыми бывает то,
чего заслуживали бы деяния праведников (8:11–14).

Как уже отмечалось выше, последний пассаж, вероятно, подразумевает то, что дни бренной жизни человека, сколь продолжительны они ни были бы (ср.: *Кох.* 6:3, 6а), в сопоставлении с вечностью мироздания — как промелькнувшая «тень» (ср. также: *Кох.* 6:12); потом же дух нечестивца низойдет в Шеол, где станет *подобием тени* (ср.: *Кох.* 3:19, 9:10). А вот дух праведников и мудрецов непременно вкусит «благо» — если и не на земле (см.: *Кох.* 8:14), то у Бога (*Кох.* 12:7b), вознесшись в небесную высь (ср.: *Кох.* 3:21a).

В заключительной части книги и в приписке древнего редактора к ней тоже делается акцент на воздаянии. Обращаясь к юноше, Кохелет говорит:

И знай, что за все это (то есть за все твои деяния. — *И. Т.*) приведет тебя
Бог на Суд (11:9; ср.: 8:5–6).

В своем заключении редактор Кохелета также утверждает:

Ибо всякое деяние Бог приведет на Суд —
(Суд) над всем сокрытым, хорошим и худым (12:14).

Человек должен помнить о своем Создателе с юных дней, а не только тогда, когда наступит глубокая старость (*Кох.* 12:1). И в этом случае — по земной кончине — его «дух возвратится к Богу, Который его дал» (*Кох.* 12:7b), а не спустится в Шеол.

Как было отмечено выше, Кохелет также весьма оптимистичен в отношении возможностей человеческого познания — это бесконечный процесс постижения постоянно изменяющегося мира — ведь Бог даже вложил в «сердце» человека *hā-‘ōlām* (3:10–11; ср.: 7:29), то есть своего рода мирозданную вечность. Возможно, что в пассаже *Кох.* 3:11aβ выражена также идея о разумном духе человека как *микрокосме*.

* * *

Итак, ко времени написания Книги Кохелета реализовались пророчества о возрождении иудейского народа, его возвращении из вавилонского изгнания в Иудею и восстановлении Храма Го-

спода в Иерусалиме. Кохелет — то есть вождь сообщества иудеев — теперь концентрирует свое внимание на судьбе конкретного индивида. Не скрывая своих самых мрачных мыслей (которые временами посещают и каждого читателя его произведения), Кохелет в ключевых аспектах своих размышлений и при подведении их итога — как явствует из рассмотренных нами пассажей его книги — оказывается вполне оптимистичен в отношении получения праведниками и разумными людьми если не земного, то, во всяком случае, загробного воздаяния; и именно эта идея наполняет (*должна* наполнить!) смыслом и значимостью всю их жизнь и деятельность.

Примечания

¹ Арам. *ytrn* засвидетельствован, например, в бухгалтерском документе из Египта, датируемом последними десятилетиями V в. до н. э. (TAD III 3.11.6).

² То есть все то, над чем трудился Кохелет, либо то, что и наследник/преемник тоже уйдет в мир иной, и так будет повторяться в будущем.

³ Старовавилонская версия аккадского Эпоса о Гильгамеше («Йельская таблица»; OB III), кол. 4, строки 148–149, 160.

⁴ О наиболее употребительных словах в Книге Кохелета см.: Schoors A. The Preacher sought to find pleasing words. Part 2. P. 3–196.

⁵ В *Кох.* 9:9 глагол *rā'āh* употреблен в значении «проживать (жизнь)», «иметь (жизненный) опыт» и т.п.

⁶ О возможных параллелях в Книге Кохелета с древнеближневосточной литературой, в частности месопотамской, и конкретно с Эпосом о Гильгамеше, см., например: Jones B. W. From Gilgamesh to Qoheleth // The Bible in the light of the cuneiform literature: Scripture in context III / ed. by W. W. Hallo et al. Lewiston: Edwin Mellen, 1990. P. 349–379; Seow C. L. Ecclesiastes. P. 60–65; Акимов В. В. Аккадский «Эпос о Гильгамеше» и библейская Книга Екклесиаста // Скрижали. Минск: Ковчег, 2013. Вып. 5. С. 39–78. Он же. Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018; Он же. Библейская Книга Екклесиаста и литература мудрости Древней Месопотамии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018.

⁷ Seow L. C. Ecclesiastes. P. 66. Тетраграмматон не употребляется и в речах Иова. Исключения составляют: фраза в *Иов* 1:21c–d (засвидетельствованная еще до его полных патетики речей), а также пассаж *Иов* 12:9 (ср.: *Ис.* 41:20), однако в отдельных рукописях здесь засвидетельствовано и написание *’Ēlōāh*,

«Бог». (Ср.: *Pope M. H. Job*. P. 91.) В *Иов*. 28:28 зафиксировано написание *ʿĀdōnāy*, «Господь» (но во многих рукописях засвидетельствован Тетраграмматон); однако текст главы 28 Книги *Иова* — это гимн мудрости, вероятно, первоначально представлявший собой самостоятельное произведение. (Ср.: *Ibid.* P. 206.) Монотеист *Иов* называет Бога *Šadday* (традиционная интерпретация: «Все-могущий»; см.: гл. 3, примеч. 69), *ʿĒlōn* (досл.: «Вышний»), *ʿĒ/ʿĒlōh/ʿĒlōhīm*, то есть *Бог*.

Здесь же отметим, что в Песни Песней, авторство которой приписывается царю Соломону (см.: *Песн.* 1:1), и Масоретском (каноническом) тексте Книги *Эстер* отсутствуют упоминания о Боге. В то же время в тексте *Эст.* 4:13–14 присутствует имплицитное указание на Божественное Провидение.

⁸ Иная возможная интерпретация: «предопределил», «предрешил».

⁹ *Si iii* 1–14. (Здесь и далее Эпос о Гильгамеше цитируется по: *Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем»). С. 176–177, 205–207, 211.

¹⁰ «Странник-дух»; *gir*₅.

¹¹ Пер.: *Афанасьева В. К.* От начала начал. С. 220 и след.

¹² Заклинание из серии «эдин-на-у-саг-га».

¹³ *Афанасьева В. К.* От начала начал. С. 164–166.

¹⁴ Ср.: *MS y*₁, 1'.

¹⁵ *OB III*, IV, 140–143. Ср.: *SB II*, 234–235; *Assyrian MS y*₁, 1'–2'.

¹⁶ *SB X*, 69–71, 146–148 и 246–248.

¹⁷ *Ibid.*, X, 307 и след.

¹⁸ *Si iii* 2–5.

¹⁹ Сводку разнообразных интерпретаций данного термина в русских переводах Книги *Кохелета* см.: *Акимов В. В.* Проблемные места масоретского текста Книги *Екклесиаста* в новом русском переводе под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова // *Скрижали*. Минск: Ковчег, 2015. Вып. 10. С. 6–15. Более двухсот переводов на основные языки мира можно найти в электронном издании: *BibleWorks 10. Software for biblical exegesis and research*.

²⁰ Ср.: *Кох.* 5:17.

Шекспир абсолютизирует эту мысль в «Гамлете», V, 2, 84: *And a man's life's no more than to say "one"* («А жизнь человека — это не более, чем молвить: «Раз»»).

²¹ Ср.: 1:17.

²² Ср.: 4:6.

²³ Об употреблении и нюансах значения термина в кумранских рукописях см.: *Sekki A. E.* The meaning of *RUAḥ* at Qumran. Atlanta: Scholars Press, 1989.

²⁴ Ср., например: *Исх.* 28:3, 35:5, 21–22; *Втор.* 34:9; *Ис.* 29:24, 40:13, 59:21, 65:17; *Иер.* 3:16–17; *Иез.* 11:5, 19, 18:31, 20:32, 36:26; *Иов* 20:3, 32:8(!); *Пс.* 77[76]:7, 1 *Хр.* 28:12, 2 *Хр.* 29:31.

²⁵ *Dussaud R.* Les Phéniciens // *Dhorm E.* Les religions de Babylonie et d'Assyrie; *Dussaud R.* Les religions des Hittites et de Hourrites, des Phéniciens et des Syriens. P.: Presses Universitaires de France, 1949. P. 385–388.

²⁶ Ср., например: Суд. 9:26–29 и 9:9, 13; Ис. 65:4; Пс. 106[105]:28. См. далее, например: Arnold B. N. Necromancy and cleromancy in 1 and 2 Samuel // The Catholic Biblical Quarterly. 2004. Vol. 66. P. 199–213.

²⁷ Ср. также, например: Исх. 11:29 и 31.

²⁸ Возможно, здесь подразумевается дух Думузи.

²⁹ В угаритских текстах мы также встречаемся с «субстанцией», обозначаемой как *brlt* (1. «дух»; «жизненная сила»; 2. «чувство голода»; «аппетит»; «вкус»); этимология этого слова неясна, какие-либо корреляты в других семитских языках неизвестны. В KTU 1.18:iv.24–26, 36–37; 1.19:ii.38–39, 43–44 («Об Акхите») и KTU 1.16:vi.11–12 («О Карату») *npš* — «душа» (уподобляющаяся «дыханию» — *rh*) и *brlt* (уподобляется пчеле?) употребляются в поэтическом параллелизме. По мнению И. Ш. Шифмана (*Угаритский эпос*. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1993. С. 167 и след.), библейской параллелью угаритского *brlt* может являться евр. *nāšāmāh*, «дыхание» (также: «существо, имеющее дыхание», «живое существо»; ср., например: Быт. 2:7, 7:22; 1 Цар. 17:17; Ис. 2:22, 42:5; Иов. 27:3; Дан. 10:17).

В Библии встречается понятие «Дыхание Господа» (*nišmat* יְהוָה; Ис. 30:33); «Дыхание Бога» (*nišmat 'Ēlōh*, *nišmat 'E*; Иов. 4:9, 37:10), «Дыхание Всемогущего» (*nišmat Šadday*; Иов. 32:8, 33:4); ср. также: 2 Сам. 22:16/ Пс. 18[17]:16.

³⁰ См.: Быт. 9:4–5; Лев. 17:10–12, 14; Втор. 12:23–24; ср.: Иер. 2:34.

³¹ Термин *npš* использовался также в странах Восточного Средиземноморья, в том числе у древних евреев, для обозначения надгробных памятников и гробниц (могил), то есть «мест отдохновения» (ср. евр. глагол *npš* (Ni.); досл.: «передыхать») смертной души-*npš*. В угаритских ритуальных текстах KTU 1.105, 106, 109 *npš* — объект жертвоприношений.

³² Возможно, это свидетельствует о том, что в эпоху эллинизма термины *rūh* и *nēreš* могли восприниматься в отдельных контекстах синонимично. Ср. примеч. 34.

³³ Р. Дюссо: “*âme végétative*” (Dussaud R. Les Phéniciens. P. 385–388.) Ср.: Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура. М.: Наука, 1987. С. 185.

³⁴ Термины «дух» (*rūh*) и «душа» (*nēreš*) в еврейской литературе (прежде всего поэтической, например в Псалмах или же — много позднее — кумранских Благодарственных гимнах) подчас употребляются взаимозаменяемо, практически как синонимы. Воззрения о *rūh* и *nēreš* и их соотношении и взаимосвязи, по всей вероятности, менялись с течением времени и разнились в различных социальных кругах. Ср.: примеч. 32.

³⁵ Дьяконов И. М. Книга Экклезиаст. С. 725–726.

³⁶ Юнц Э. Г. Книга Экклезиаста. Пер., предисл., комм. // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 140 и след.

³⁷ Селезнев М. Г. О книгах Притч, Экклезиаста и Иова // Ветхий Завет / пер. с древнеевр. Притчи. Книга Экклезиаста. Книга Иова; ред. серии М. Г. Селез-

нев. М.: Российское Библейское общество, 2004. С. 5. Книга Кохелет в данном издании представлена в переводе А. Э. Графова (с. 69–85).

³⁸ *Рижский М. И.* Книга Экклезиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995. С. 156 и след.

³⁹ *Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература. С. 296. См. далее, например: *Bishop E. F. F.* A Pessimist in Palestine // *Palestine Exploration Quarterly*. 1968. Vol. 100. P. 33–41; *Sekine S.* Qohelet als Nihilist // *Annual of the Japanese Biblical Institute*. 1991. Vol. 17. S. 3–54; *Рижский М. И.* Книга Экклезиаста; *Anderson W. H.* Qoheleth and its pessimistic theology: Hermeneutical struggles in wisdom literature. Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1997; *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. С. 168; *Рашковский Е. Б.* Кохелет, или Экклезиаст. Пер. с др.-евр. // *Волшебный фонарь: альманах*. 2012. Вып. 1. С. 1–31.

⁴⁰ См.: примеч. 209 к Переводу и примеч. 29 к гл. 5.

⁴¹ Фраза «Всеобщая преходящность, — сказал Кохелет, — все преходяще», помещенная в начале произведения (1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся после ее окончания (12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения. Пассаж 12:9–14 представляет собой прозаическую приписку редактора Книги Кохелета (возможно, его преемника и/или ученика) со стихотворной вставкой.

⁴² Ср. также, например: *Числ.* 16:22, 27:16 (см.: примеч. 58 к гл. 3 и наш коммент. к *Быт.* 6:3 в: *Учение*. Пятикнижие Моисеево / введ., пер. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993. С. 272 и след.)

⁴³ То есть кости младенца.

⁴⁴ Ср., например: *Пс.* 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея «вечной награды».

⁴⁵ Ср.: примеч. 3 к гл. 2.

⁴⁶ Ср.: *Seow C. L.* Job 1–21. P. 45. См. также: примеч. 3 к гл. 2.

⁴⁷ Ср.: гл. 2, примеч. 3.

⁴⁸ Перевод С. С. Аверинцева (*Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература. С. 293.)

⁴⁹ Некоторые исследователи усматривают в *Иов.* 19:24 намек на грандиозную по размерам Бехистунскую надпись персидского царя Дария I. См. гл. 2, примеч. 3.

⁵⁰ О чем свидетельствует параллельное полустишие 19:26b. Ср. также: *Иов.* 21:21a и *Кох.* 7:14е, *’aḥārāw*, досл. «после него» подразумевает: по его смерти.

⁵¹ Ср.: *Иов.* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

⁵² Или: «однако, из плоти своей (то есть по своему воскресению. — И. Т.) я увижу Бога». (Данная интерпретация засвидетельствована, например, в Вульгате.) Ср., например: *Дан.* 12:1b–3, 13.

⁵³ Ср., например: *1 Сам.* 2:32–33; *2 Сам.* 7:16.

⁵⁴ От лат. *limen*, «порог».

⁵⁵ Аверинцев С. С. Древнееврейская литература. С. 294.

⁵⁶ Непосредственно перед этими словами Иов, обращаясь к Господу, просит Его:

Внемли же, а я буду говорить,
о чем буду спрашивать у Тебя, возвести мне (Иов. 42:4).

Но этого разговора в книге нет. Возможно, автор хочет таким образом подвести читателя к мысли, что именно то, что Иов получил возможность в своей пограничной между жизнью и смертью ситуации «увидеть» Господа, и явилось неизреченным ответом на его произнесенные вопросы (ср.: 2 Кор. 12:4). И Иов «отступает и раскаивается во прахе и пепле» (Иов. 42:6; ср. интерпретацию данного стиха в Таргуме Иова из Кумрана (11QtgJob = 11Q10), кол. 37, 8–9 и LXX *ad loc.*).

⁵⁷ См. далее, например: *Tantlevskij I. R., Evmenova E. & Gromov D.* Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife.

⁵⁸ Остатки древнего города Угарита, бывшего столицей одного из небольших северосирийских царств, были обнаружены французской археологической экспедицией в 1929 г. неподалеку от северо-восточного побережья Средиземного моря (Рас аш-Шамра; совр. Сирия). Основан был Угарит ок. XXIII в. до н. э., а в конце XIII в. до н. э. разрушен землетрясением. Большинство дошедших до нас памятников угаритской словесности (как правило, в виде фрагментов) были записаны в этом городе в середине XIV в. до н. э. по приказанию царя НикмАдду (который оплатил всю работу) со слов верховного жреца храма Баала (Ба'лу) АттинПарлану писцом ИлиМильку, о чем свидетельствуют сохранившиеся на некоторых табличках колофоны. Создание же этих произведений восходит, вероятно, к концу III — началу II тыс. до н. э.

⁵⁹ Так же и в месопотамских (шумерских и аккадских) текстах перешедшие в мир иной подчас обозначаются как «боги». (См., например: *Toorn K.* Family religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the forms of religious life. Leiden: Brill, 1996. P. 55 и след.) Вероятно, к такого рода воззрениям восходят и элементы «евгемеризма», засвидетельствованные в «Финикийской истории» Филона Библского (см.: *Евсевий Кесарийский.* Приготовление к Евангелию, I, 9, 29; 10, 6). Этот автор, в частности, говорит о том, что для финикийцев «некоторые боги были смертными (ср. деифицированные выдающиеся предки. — И. Т.), а некоторые бессмертными (то есть собственно боги. — И. Т.)». Ср. *Иез.* 28:2: «...за то, что вознеслось сердце твое (ср. царь Тира, возможно, Ба'ли II. — И. Т.) и ты говоришь: “Я бог (!), восседаю на седалище Божиим (!)ут; или “божием”; “богов”. — И. Т.), в сердцеvine морей”...» (см. также: 28:9; ср.: стих 14).

Древние римляне называли души почивших *dii manes*, то есть «боги-ма-ны» (например, Законы двенадцати таблиц (451–450 гг. до н. э.), Цицерон

и др.); аббревиатура «D.M.» («*dis manibus*»), sc. «богам-манам», засвидетельствована на римских надгробных памятниках. Неопунийская билингва I в. до н.э. из Триполитаны идентифицирует рефаимов именно с *dii manes* (см.: KAI. S. 117, Z. 1).

⁶⁰ KTU 1.43:2–3.

⁶¹ Например, KTU 1.19:iv.24–25. Ср. Ис. 14:13–14: «А говорил ты (имеется в виду “царь Вавилона”. — И. Т.) в сердце своем: “Взойду на небо, выше звезд Божиих (*kôkâb ’el*) вознесу престол мой. И сяду на горе в общине (богов. — И. Т.), на краю Севера. Взойду на высоты облачные, буду подобен Всевышнему»». Ср. также Дан. 12:3: «И вразумляющие будут сиять, как сияние тверди, и обратившие многих к праведности — как звезды (*ka-kôkâbîm*), вовеки, навсегда».

⁶² Относительно данной интерпретации термина см., например: Toorn K. *van der. Family religion in Babylonia, Syria and Israel*. P. 155–160.

⁶³ Из «Поэмы о борьбе Силача Ба’лу и Муту».

⁶⁴ Возможно, от *’lhym* возникает форма ед. ч. *’lwh* (см., например: HELOT. P. 42; HALOT. P. 52; DCH. Vol. I. P. 287 и след.).

⁶⁵ Ср. встречающуюся форму угарит. мн. ч. м. р. *’ilhm* («боги»); мн. ч. ж. р. *’ilht* («богини»).

⁶⁶ См., например: HELOT. P. 41 и след.; HALOT. P. 48 и след.

⁶⁷ Пс. 45[44]:7–8 (помазанный царь); Исх. 22:27 (в данном стихе термин *’elôhîm* выступает как параллель к термину *nâšî’*, «князь»).

⁶⁸ См.: Исх. 21:6, 22:7–8; Ис. 8:21. Ср. также: Суд. 5:8; Пс. 82[81]:1, 6; 138[137]:1.

⁶⁹ Ср.: Быт. 31:19, 34.

⁷⁰ См.: Дьяконов И. М. Праотец Адам. С. 51.

⁷¹ Ср. текст 1 Сам. 2:32–33, где Божий человек передает священнику Эли в Шило следующие слова Господа: «И ты увидишь соперника в Обители (Моей), когда Господь облагодетельствует Израиль всеми благами; а в твоём доме никогда не будет старца. Но Я не отлучу никого из твоих (потомков) от жертвенника Моего, чтобы томить глаза твои и мучить душу твою (*naṣṣekā*), но все потомство дома твоего будет умирать в средних летах». Это предполагает, что душа Эли, пребывая в потустороннем мире, будет иметь возможность наблюдать также и за ходом земных событий.

⁷² То есть возложат на него самого вину за пролитие его крови.

⁷³ Например, обнаруженные иудейские погребения эпохи Первого Храма датируются временем, начиная приблизительно с IX в. до н.э. Как замечает относительно них А. Мазар, «план простых иудейских погребальных пещер напоминает дома четырехкомнатного типа (типичные для Иудеи. — И. Т.), и вполне возможно предположить, что жилища живых послужили прототипом устройства обиталищ мертвых. Такие погребальные пещеры, схожие с домами, свидетельствуют о вере в жизнь после смерти» (Археология Библейской земли. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1996. Кн. 2. С. 216). (Ср., например: *Притч.* 7:27,

где упоминаются «горницы Смерти»; Ис. 14:18; ср. также: Кох. 12:5.) В еврейских захоронениях той эпохи находят масляные светильники, которые должны были освещать путь покойника в загробную жизнь, драгоценности, оружие, серебряные талисманы с выгравированными на них надписями (ср., например, серебряные свитки из погребальной пещеры в Кетеф-Хинном (Иерусалим; ок. 600 г. до н. э.) с сокращенной версией Священнического благословения (см.: Числ. 6:24–26)), личные печати погребенных и другие предметы, которые считались необходимыми для почивших. Находят также разнообразные керамические сосуды, многие из которых могли содержать еду или питье, — вероятно, для усопших, но, возможно, и для тех, кто собирался в гробницах или рядом с ними на трапезы, связанные с культом духов предков.

⁷⁴ И. Ш. Шифман (*Угаритский эпос*. С. 240) усматривает аналогию к этому угаритскому тексту в Пс. 15[14].

⁷⁵ См.: гл. 1, примеч. 51; гл. 2, примеч. 58–60.

⁷⁶ Город в уделе Иссахара (И. Нав. 19:18), идентифицируемый с телем близ села Шулем у подножья Гиват-Моры в Изреэльской долине.

⁷⁷ Досл.: «возвышенность»; родной город Самуила; он же Раматаим-Цофим в Эфраимском нагорье. Возможная локализация: селение Ремптис/Рентис (ок. 14 км с.-в. Лода). Альтернативная локализация: Рама в уделе Биньямина (И. Нав. 18:25), близ Гивы Саула (Суд. 19:13 и след.); совр. эр-Рам (чуть менее 800 м над уровнем моря), в 8 км к северу от Иерусалима.

⁷⁸ Ср.: Иов 33:15–18.

⁷⁹ Священные объекты, *урим* (*’ûrîm*; традиционное толкование: «свет») и *туммим* (*tummîm*; «совершенство», «невиновность»), посредством которых первосвященник мог узнавать Волю Господа по отношению к Израилю, возлагались на (или помещавшиеся в) его наперсник судный; точные функции этих культовых предметов (возможно, камней) нам теперь неизвестны. После царствования Давида *урим* и *туммим* более не упоминаются; по возвращении иудеев из вавилонского плена их, судя по Эзр. 2:63; Неем. 7:65, уже вообще не было. Судя по 1 Сам. 28:6, *уриом* могли пользоваться и светские лидеры общества (царь Саул): ср. также: Числ. 27:21 (Иисус Навин).

У Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», III, 214–218, зафиксирована традиция, согласно которой двенадцать камней наперсника первосвященника и сардоникс-застежка на его правом плече светились (когда осуществлялось прорицание), и это свечение символизировало Божественное Присутствие. Согласно же кумранскому тексту 4Q376, фр. 1 (= 1Q29, фр. 1), 2:1–2, относящемуся к циклу Моисеевых псевдоэпиграфов, светился (будет светиться?) также некий «камень», находившийся «с левой стороны» от эсхатологического Первосвященника-Помазанника. По сообщению иудейского историка, камни прекратили свое свечение за 200 лет до того, как он завершил работу над «Древностями» (ок. 93/94 гг. н. э.), то есть ок. 107/106 гг. до н. э., при первосвященнике-правителе Иоанне Гиркане (134–104 гг. до н. э.), который

слыл прорицателем (см.: *Иосиф Флавий*. Иудейская война, I, 68; Иудейские древности, XIII, 282, 299—300; ср.: *Зав. Лев.* 8:13—15).

⁸⁰ «Сделай мне предсказание»: ср. соответствующий запрет во *Втор.* 18:10.

⁸¹ Вероятно, из Шеола, подземного мира, куда нисходят духи почивших.

⁸² Вар.: «восстающий (человек)» (Септуагинта).

⁸³ Амалек — внук Эсава, сын Элифаза и его наложницы Тимны (*Быт.* 36:12); родоначальник-эпоним амалекитян (ср., однако: *Быт.* 14:7). Амалекитяне проживали в регионе между Синайским полуостровом и юго-западной частью Ханаана. Вскоре после Исхода евреев из Египта амалекитяне нападают на «сынов Израиля», но затем терпят поражение от Иисуса Навина при Рефидиме (*Исх.* 17:8—16; *Втор.* 25:17—19). С тех пор между израильянами и амалекитянами началась смертельная вражда. После отделения от амалекитян кенеев (*1 Сам.* 15:6) и в результате побед царей Саула и Давида (*1 Сам.* 15:7—8; 27:8; 30:17—18) их мощь оказывается окончательно сломленной. Согласно *1 Хр.* 4:42—43, во времена иудейского царя Хизкийяаху пятьсот человек из колена Шим'она уничтожили остаток амалекитян у горы Сеир.

⁸⁴ При иной огласовке и интерпретации: «и мы изумимся и испугаемся». В кумранском тексте 1QIs^a вместо масоретского *wnšt'h*, «и мы пригладимся», написано *wnšm'h*, «и мы услышим».

⁸⁵ См.: гл. 1, примеч. 51.

⁸⁶ С. В. Тищенко и М. Г. Селезнев переводят данную фразу: «Повешение — проклятие духа!» и интерпретируют ее в том смысле, что, «не удостоившись погребения, казненный становится проклятым — и сам превращается в источник проклятия для живых» (Книга Второзакония / пер. и комм. С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева. М.: Российское библейское общество, 2005. С. 59).

⁸⁷ См.: гл. 1, примеч. 51.

⁸⁸ В связи с затронутой темой отметим, что и века спустя, например в кумранских фрагментах так называемого «Гимна самовосхваления» 4Q491^c, 1 (и его более поздней редакции, зафиксированной в Благодарственных гимнах 4Q431, 1, 4Q427, 7, 1, 1QH^a 25:35—26:10) и «Песен субботнего всесожжения» (4QShirShabb, 11QShirShabb), термин *'lym*, по всей вероятности, употреблялся не только для обозначения ангелов, но и духов почивших праведников, вознесшихся на небеса (см.: *Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran: Some peculiarities of messianic ideas and elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. Kraków; Mogilany: The Enigma Press, 2004. Vol. 12, № 1. P. 52—56, 68).*

⁸⁹ Через много столетий во время религиозных гонений сирийского царя Антиоха IV на иудеев этот селевкидский царь, дабы устроить тех, кто оставался верен иудаистским законам, приказал расчленять непокорных, чтобы лишить их надежды на будущее телесное воскресение в Конце дней (ср.: *2 Макк.* 7:14, 29; ср. также: *14:46).*

⁹⁰ Ср., например: *Ис.* 14:9.

⁹¹ *Toorn van der K. Family religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 225.*

⁹² *Ibid.*

⁹³ Ср.: HALOT. P. 1274 и след.; DCH. Vol. VII. P. 537 и след.

⁹⁴ Это слово употребляется в Библии как общий термин для обозначения рослых народов-исполинов, живших в Ханаане (в частности, в *И. Нав.* 15:8, 18:16, 2 *Сам.* 5:18, 22, 23:13, *Ис.* 17:5, 1 *Хр.* 11:15, 14:9 упоминается «долина рефаимом» к юго-западу от Иерусалима; на севере граничит с Долиной сыновей Хиннома, на границе уделов Йехуды и Биньямина), а также к востоку от Иордана, во «всем Башане» и на территориях Моава и Аммона (см.: *Быт.* 14:5, 15:20; *Втор.* 2:10–11, 20–21, 3:11–13; *И. Нав.* 12:4; 13:12, 15:8, 17:15, 18:6; 2 *Сам.* 5:18, 22, 21:16–22, 23:13; *Ис.* 17:5; 1 *Хр.* 11:15, 14:9, 20:4). Согласно *Быт.* 14:5, рефаимы были современниками Авраама. Аммонитяне их называли замзумеями, моавитяне — эмеями. «Из остатка рефаимов» был ‘Ог, царь Башанский (*Втор.* 3:11–13; *И. Нав.* 12:4–5, 13:12). Его ложе, хранящееся ко времени составления книги Второзакония в Раббе Аммонской, дает представление о росте рефаимов: «оно — девяти локтей в длину и четырех в ширину, в обычных локтях», то есть равных примерно 45 см (*Втор.* 3:11).

⁹⁵ Как, например, в случаях с библейскими терминами *хори* (*ḥōrî*; 1. хурриты [вероятно, изначально произносилось — *ḥūrî*]; 2. семитский народ «пещерных обитателей», предшественников эдомитян) или *Куш* (*kûš*; 1. Эфиопия; 2. Коссея, страна касситов).

⁹⁶ См.: *Числ.* 13:23, 33; *И. Нав.* 15:14.

⁹⁷ См.: *И. Нав.* 11:21–22.

⁹⁸ В одном угаритском тексте говорится о рефаиме (угарит. *rapiu*), который, подобно ‘Огу, царю Башана, правит в ‘Аштароте и Эдре’ и, столичных городах Башана. А в финикийской надписи упоминается «бог» по имени ‘Ог, связанный с потусторонним миром (см.: *Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. С. 81 и след.*).

⁹⁹ См. также: *Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. С. 81 и след.; ср.: С. 181, примеч. 73.*

¹⁰⁰ См., например: *Toorn K. van der. Family religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 210, n. 14. Ср. далее: примеч. 104.*

¹⁰¹ Огласовка условная.

¹⁰² Ср.: КТУ 1.22:А.13–18 («О рапаитах») о помазании на царство некоего персонажа и получении им царского престола на культовом собрании рапаитов-богов в доме (то есть, вероятно, храме) бога Илу.

¹⁰³ См.: *Шифман И. Ш. Угаритский эпос. С. 290 и след.*

¹⁰⁴ О возможном употреблении слова *’rš* («земля»; «страна») для обозначения потустороннего (подземного) мира см., например: *Tsumura D. T. A ‘Hyponymous’ word pair: ‘rš and thm(t) in Hebrew and Ugaritic // Biblica. 1988. Vol. 69. P. 260; Toorn K. van der. Family religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 210. Ср., например, Пс. 16[15]:3: «...святые (qdwšum), которые b’rš (то есть “в потусто-*

роннем мире»?; досл.: «на земле/в стране». — И. Т.)...». Ср. также Ис. 26:19: «... и земля (*w'rš*) извергнет рефа'имов (*gr'um*)», то есть перешедших в мир иной. Допускают аналогичное употребление слова *'arš* в ряде угаритских текстов.

Ср. также *Быт.* 1:1–2, где *h'rš* — это, возможно, нижняя «земля» (ибо наша «суша»/«земля» появляется позднее, в Третий День Творения; см.: *Быт.* 1:9–13), а «Дух Божий/Божественный», возможно, соотносится с «небесами» (*hšmum*; *Быт.* 1:1), которые будут располагаться над «верхними» «водами»; эти «воды» будет отделять от «вод» «нижних» (еврейское слово *tum* мн. ч. — «воды») специальный «купол», сотворенный во Второй День Творения, названный *šmum* (слово употреблено без определенного члена; *Быт.* 1:8) и ставший *de facto* нижней частью «небес» (см.: *Быт.* 1:6–8). (NB: еврейское слово *šmum* мн. ч. — «небеса», что дает возможность развивать представление о небесных уровнях).

¹⁰⁵ См.: Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. С. 81 и след.

¹⁰⁶ Bloch-Smith E. Judahite burial practices and beliefs about the dead. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992. P. 146; ср.: Toorn K. van der. Family religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 231–235. См. далее, например: Schmidt B. B. Israel's beneficent dead. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994; Spronk K. Beatific afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag in Kevelaer, 1986; Lewis Th. J. Cults of the dead in Ancient Israel and Ugarit. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1989; Moor J. C. de. Concepts of afterlife in Canaan // Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas. Münster, 2014. Bd. 45. P. 373–388.

¹⁰⁷ См.: Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита. С. 81 и след. (относительно рефаимов). См. также: Шифман И. Ш. О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / пер. с угаритского, введ. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Наука, 1999. С. 198, 242–244; Он же. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология / сост. Н. К. Герасимова. СПб.: Летний Сад, 1999. С. 270 и след.; Toorn K. van der. Family religion in Babylonia, Syria and Israel. P. 151–177, 225–235. Анализируя феномен пророчества, М. Элиаде замечает, что неопит, прошедший через обряд мистической, ритуальной смерти, возрождается для нового способа бытия, делающего возможным познание. «Посвященный — это не только “новорожденный” или “воскресший”; он человек, который знает; ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка... Он познает священные тайны: мифы о богах и происхождении мира, истинные имена богов, назначение и происхождение ритуального инструментария, используемого во время церемоний посвящения» и т.п. «Оглядываясь на всю религиозную историю человечества, мы постоянно встречаем эту идею: посвященный — это тот, кто узнал тайны, т.е. тот, кто знает» (Элиаде М. Священное и мирское. М.: Издательство МГУ, 1994. С. 117).

¹⁰⁸ Ср. также значение термина *yālīd* в *Быт.* 14:14.

¹⁰⁹ Хетты (*ḫtum*) упоминаются в Еврейской Библии как великий народ, чья земля простиралась «от Пустыни и Ливана... до Великой реки, реки Евфрат...

и до Великого моря, где заходит солнце» (И. Нав. 1:4), а также как этническая группа, которая обитала в Ханаане во времена патриархов и вплоть до эпохи царства Соломона (см., например: *Быт.* 15:20, 23:3; *Втор.* 7:1; *Суд.* 3:5; 2 *Хр.* 8:7 и др.).

¹¹⁰ По поводу *marzeḥim* см., например: *Spronk K.* Beatific afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. P. 170, 196–202; *Lewis Th. J.* Cults of the dead in Ancient Israel and Ugarit. P. 80–94; *Loretz O.* «Marziḥu» im ugaritischen und biblischen Ahnenkult; zu Ps 23; 133; Am 6, 1–7 und Jer 16, 5.8 // *Mesopotamica — Ugaritica — Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992* / hrsg. von M. Dietrich, O. Loretz. Neukirchen-Vluyn: Kevelaer, 1993. S. 93–144; *Smith M. S.* The Ugaritic Baal cycle. Leiden: Brill, 1994. Vol. 1: Introduction with Text, Translation and Commentary of *KTU* 1.1–1.2. P. 140–144; *Gangloff F., Haelewyck J.-C.* Osee 4:17–19; un marzeḥ en l'honneur de la déesse Anat? // *Ephemerides theologicae lovanienses*. 1995. Vol. 71. P. 370–382; *Seow C. L.* Ecclesiastes. P. 235 и след.; *Asen B. A.* The garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the «marzeḥ» // *Journal for the Study of the Old Testament*. 1996. Vol. 71. P. 73–87; *Maier Ch., Doerrfus E. M.* «Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken» — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von «marzeḥ» // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1999. Bd. 111. S. 45–57; *McLaughlin J. L.* The marzeḥ in the prophetic literature: References and allusions in light of the extra-biblical evidence. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001; *Miralles Marciá L.* Marzeḥ y thíasos: una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007; см. также: *Baslez M.-F.* Du marzeḥ aux «confréries joyeuses». La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé // *Ritual, religion, and reason. Studies in the Ancient world in honour of Paolo Xella* / ed. by O. Loretz, S. Ribichini, W. G. E. Watson, J. Á. Zamora. Münster: Ugarit-Verlag, 2013. P. 491–503.

¹¹¹ Ср., например, текст *KTU* 1.20, 21, 22, 108 («О рапайтах»); 1.161 («Описание жертвоприношения молящих»). Ср. также, например: *Втор.* 26:14; *Ис.* 65:4; *Ам.* 6:7; *Иер.* 16:5; *Пс.* 106[105]:28.

¹¹² Ср., например, текст Сифре Бемидбар, 131, в котором культ мертвых, связанный с языческим божеством Ба'ал-Пе'ором, обозначается как *marzeḥ*.

¹¹³ Ср., например: *Spronk K.* Beatific afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East. P. 202; *Miralles Marciá L.* Marzeḥ y thíasos: una institución convivial en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo. Ср. также аттические культовые сообщества, называвшиеся оргеонами.

¹¹⁴ Представления о рефаимах и сообщества, основанные по типу *marzeḥim*, вероятно, продолжали бытовать в модифицированном виде и практиковаться в гетеродоксальных иудейских религиозных кругах и столетия спустя, например, среди представителей некоторых эзотерических ессеиско-кумранских групп мистико-гностического толка. Подробнее об этом см.: *Tantlevskij I. R.* Elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text

of Two Columns) and their parallels and possible sources // The Qumran Chronicle. 1997. Vol. 7, № 3/4. P. 193–213; *Idem*. Melchizedek *Redivivus* in Qumran. P. 67–79; *Idem*. Further considerations on possible Aramaic etymologies of the designation of the Judean sect of Essenes (Εσσαιῶν/Εσσηνοί) in the light of the ancient authors accounts and the Qumran community world-view // Scholte. 2016. Vol. 10, № 1. P. 61–75. Ср.: Baslez M.-F. Du marzeah aux “confréries joyeuses”. La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé. P. 491–503.

¹¹⁵ В этих текстах из Книги Чисел говорится о замещении левитами первенцев Израилевых, освященных Богом для Себя во время Исхода (см.: Исх. 13:2, 12 и др.). В замене первенцев левитами усматривают отголоски борьбы с языческим культом предков (см.: Milgrom J. Numbers. The Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia; N. Y.; Jerusalem: Jewish Publication Society of America, 1990. P. XXXIII, XXXVI и Комментарии к Числ. 3:11–14).

¹¹⁶ Можно предположить, что в установлении, согласно которому прикоснувшийся к мертвому телу человека или к гробнице будет нечист семь дней и должен совершить очищение водой и пеплом рыжей телицы (Числ., гл. 19), нашел отражение отголосок полемики с культом мертвых (ср., например: Ис. 65:4.)

¹¹⁷ Текст из гробницы Саха в Нэ (Фивы), относящийся к раннему периоду правления Аменхотепа IV.

¹¹⁸ О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование. С. 242.

¹¹⁹ См. примеч. 91.

¹²⁰ Ср. также, например: Pl. Phaed. 80d, 107a и 107c–114c.

¹²¹ Аваддон (досл.: «уничтожение») — вероятно, одна из частей Шеола, предназначенная для особых грешников. См. ниже.

¹²² Отметим, что в Пс. 48[47]:2–3 (Масоретский текст) гора Сион, отождествляемая со Святой Горой Господа, то есть Храмовой Горой (совр. название), соотносится с Цафоном — горой, на которой, согласно ханаанейской мифологии, располагались дом и трон бога Ба'ала и которая в определенном смысле сама деифицировалась. Географически гора Цафон (досл. «север») — угарит. *Цапану*; хетт. *Hazzi*, откуда Κάσιον/Casius греко-римских авторов — идентифицируется с Джебель эль-Акра' (араб. «Лысая гора»; 1759 м), горой, расположенной приблизительно в 40 км к северу от Угарита.

¹²³ Ср. также: *Притч.* 15:11. Цафон, олицетворяющий вышний мир, и земля оказываются здесь как бы «извлеченными» Богом из ничего и исчерпывают собой все мироздание — вне них «пустота», «ничто».

¹²⁴ Ср. также: *Ам.* 9:2; *Иов.* 11:8.

¹²⁵ Ср.: *Мф.* 22:32; *Мк.* 12:26–27; *Лк.* 20:37–38.

¹²⁶ *Быт.* 25:8 (об Аврааме), 17 (об Измаиле), 35:29 (об Исааке), 49:29, 33 (о Йакове); *Числ.* 20:24 (об Аароне; ср. также: 20:26); 27:13 и *Втор.* 32:50 (об Аароне и Моисее), *Числ.* 31:2 (о Моисее). Ср. также: *Быт.* 47:30; *Втор.* 31:16.

¹²⁷ *Пятикнижие Моисеево* / с досл. рус. пер. О. К. Штейнберга. Нью-Йорк: Фонд призыва к совести, 1977. Комментар. к *Числ.* 20:24.

¹²⁸ В Суд. 2:10; 2 Цар. 22:20 (= 2 Хр. 34:28). Ср.: Быт. 49:29 (о Йакове; «Священнический источник»). Ср. также: Деян. 13:36 (о Давиде).

¹²⁹ Ср.: 2 Хр. 35:22–24.

¹³⁰ «Человечество состоит в большем числе из мертвых, чем из живых».

¹³¹ См.: гл. 1, примеч. 31.

¹³² С другой стороны, согласно Ис. 14:9, цари и вожди народов *сидят* в Шеоле на престолах своих.

¹³³ О гробнице Давида говорится и в Новом Завете (Деян. 2:29).

¹³⁴ Возможно, она опускается в тех случаях, когда иудейские цари погребались не в родовой царской гробнице, а в индивидуальной (ср., например: 2 Цар. 21:18 [ср.: 2 Хр. 33:20]; 21:26).

¹³⁵ Поскольку девятнадцать правивших в Израиле царей принадлежали к десяти различным династиям, «Девтерономистический историк», возможно, и избегает говорить о «приобщении» их костей «к предкам» в *родовых* царских гробницах. Но относительно израильских царей нередко указывается место их погребения (Тирца, Самария).

¹³⁶ О погребениях в Древнем Израиле и Иудее см. подробно, например: *Su-riano M. A history of death in the Hebrew Bible*. N. Y.: Oxford University Press, 2018.

¹³⁷ Авaddon упоминается в Пс. 88[87]:12; Прит. 15:11, 27:20; Иов. 26:6, 28:22, 31:12. Ср.: Откр. 9:1–11.

¹³⁸ Ср. греческие представления о Тартаре.

¹³⁹ В римский период среди иудеев получает распространение представление об особых, отдельных частях, или пространствах, Шеола, предназначенных для душ праведников и нечестивцев (до Дня Страшного Суда). Ср. притчу Иисуса о бедном Лазаре (Лк. 16:19–31).

¹⁴⁰ «И ходил Енох с Богом, и не стало его, ибо взял его Бог».

¹⁴¹ См.: *Тантлевский И. Р.* Царь Давид в Библии и истории. Ср.: кумранский Мидраш Мелхиседека (11QMelch); Евр. 7:1–3. Ср. также: *Тантлевский И. Р.* Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] // Scholer. 2015. Vol. 9, № 2. С. 316–330; Он же. Псалом 110 [109] как источник концепций «деификации» личности Мелхиседека в иудейской и раннехристианской традициях // Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии: сб. матер. XXVI науч. конф. СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2018. С. 171–186.

¹⁴² Ср., например: Пс. 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея «вечной награды».

¹⁴³ 16[15]:5–11, 17[16]:15, 21[20]:5, 7, 23[22]:6, 27[26]:13, 36[35]:10, 37[36]:34–38, 41[40]:13, 49[48]:16, 56[55]:14, 61[60]:8, 73[72]:24–28, 103[102]:4–5, 116[114]:8–9, 119[118]:112, 142[141]:5–7, 143[142]:10.

¹⁴⁴ Ср. также: Иов. 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

¹⁴⁵ Ср. *Кох.* 9:10: «... нет ни работы (“деяния”, “действия”. — *И. Т.*), ни размышления, ни знания, ни мудрости в Шеоле...»

¹⁴⁶ См., однако: *Пс.* 139[138]:7–8; *Ис.* 7:11; 1 *Сам.* 28:16–19.

¹⁴⁷ См.: *Cross F. M., Freedman D. N. A Royal Psalm of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18 // Journal of Biblical Literature.* 1953. Vol. 72. P. 22, n. 6.

¹⁴⁸ Предлагаются также такие истолкования термина *bəliyya‘al*, как «бесполезный», «никчемный»; «разрушение», «уничтожение».

¹⁴⁹ См., например: *Пс.* 16[15]:10: «...ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле...»; 49[48]:16: «Но Бог избавит душу мою от руки Шеола, так как Он возьмет меня (с. к Себе оттуда. — *И. Т.*)». Ср. кумранский Благодарственный гимн 1QH^a 11:19 и след. (вероятно, середина II в. до н. э.), автор которого, предвосхищая свое будущее спасение или же вспоминая свой небесный «воляж» в некоем экстатическом состоянии, восклицает:

«Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты избавил душу мою от Ямы
(то есть Шеола. — *И. Т.*),
и из Аваддона Шеола Ты поднял меня на вечную высоту
(то есть на небо. — *И. Т.*) ...»

¹⁵⁰ Ср. соответствующие древнеегипетские представления о взвешивании сердца на суде в загробном мире (особенно 125-ю главу «Книги мертвых»). В какой мере древнеегипетское учение о «психостасии» могло повлиять на данные пассажи из Книги Притч остается предметом дискуссии.

¹⁵¹ Ср.: *Ис.* 5:23, где термин *‘ēqeb* употреблен в значении «награда».

¹⁵² Некоторые исследователи интерпретируют: «тяжка».

¹⁵³ Авторство Книги Притч (евр. *mišlê*, мн. ч. от *māšāl*, «сентенция», «афоризм», «поговорка», «пословица», с. «притча»; также: образное пророчество) традиция приписывает царю Соломону (см., например: *Притч.* 1:1, 10:1, 25:1). Однако она составлена из материалов, относящихся к различным периодам (ср., например: 25:1), а отредактирована, возможно, уже в после пленную эпоху. См., например: *Fox M. V. Proverbs 1–9 / A new translation with introduction and commentary // The Anchor Bible.* N. Y.: Doubleday, 2000. P. 6–12, 48–50; *Idem. Proverbs 10–31 / A new translation with introduction and commentary // The Anchor Bible.* N. Y.: Doubleday, 2009. P. 504–508.

Основополагающая идея Притч помещена сразу после заглавия (1:1) и введения ко всей Книге Притч (1:2–6):

Страх (пред) Господом — начало познания! (1:7а; см. также: 9:10а).

Далее в Книге Притч следуют наставления отца сыну (1:8–7:27), призывающего его искать мудрости, отклоняться от зла и злодеев, и — акцентированно — избегать общения с чужими женами. Сама мудрость персонифицируется и выступает с хвалебными речами: *Притч.* 1:20–33; 8:1–36; 9:1–12. Мудрость зовет людей на пир с ней (9:1–12); глупость персонифицируется с гулящей женщиной (9:13–18). Далее следуют «Притчи Соломона» (10:1–22:16), сентен-

ции и афоризмы, оформленные в виде двустий. За ними помещены «Речения мудрецов» (22:17–24:22), в определенной мере коррелирующие с первой частью Книги Притч. Вслед за ними расположены «Другие слова мудрецов» (24:23–34). Далее помещены «Притчи Соломона, которые собрали люди Хизкийяху, царя Иудеи» (25:1–29:27). И завершают Книгу Притч приложения (30:1–31:31): «Речения Агура, сына Йаке, массаита» (30:1–14) [Масса — потомок Ишмаэла (*Быт.* 25:14; *1 Хр.* 1:30); племя массатов обитало к востоку от Иудеи]; так называемые «Числовые притчи-эпиграммы» (30:15–31) [ср.: *Ам.* 1:3–2:8; *Пс.* 62[61]:12; *Притч.* 6:16; *Иов* 5:19, 39:35; *Кох.* 4:12, 11:2]; «Слова Лемуэла, царя массаитов, которыми его поучала мать» (31:1–9); гимн достойной жене (31:10–31).

¹⁵⁴ Употребление слова «жизнь» в значении *вечная* «жизнь» засвидетельствовано в древнеближневосточных текстах, в том числе в Эпосе о Гильгамеше. Ср. также, например, угаритский текст KTU 1.17.vi.25–33, где рассказывается о том, как богиня Анату предложила витязю Акхиту даровать ему «жизнь»/«бессмертие» (*hym/blmt*); судя по KTU 1.17.vi.30–31, «жизнь», то есть бессмертие, может даровать человеку и бог Ба'лу.

¹⁵⁵ Понятие «бессмертие» (*blmt*) засвидетельствовано и в угаритском эпосе «Об Акхите» (KTU 1.17.vi.27). См. также предыдущее примеч.

¹⁵⁶ Ср.: *Притч.* 14:27, а также 15:24:

Разумный (поднимается) вверх по пути жизни
(то есть, вероятно, обретает бессмертие на небесах; ср. примеч. 154. — *И. Т.*),
избегнув глубин Шеола.

¹⁵⁷ 16[15]:5–11, 17[16]:15, 21[20]:5, 7, 23[22]:6, 27[26]:13, 36[35]:10, 37[36]:34–38, 41[40]:13, 49[48]:16, 56[55]:14, 61[60]:8, 73[72]:24–28, 103[102]:4–5, 116[114]:8–9, 119[118]:112, 139[138]:24, 142[141]:5–7, 143[142]:10.

¹⁵⁸ Ср. также, например:

Жизнь (то есть бессмертие; ср. примеч. 154. — *И. Т.*) просил он
(то есть царь. — *И. Т.*) у Тебя,
Ты дал ему протяженность дней навечно и вечно (*Пс.* 21[20]:5).

¹⁵⁹ Ср., например: *Мф.* 12:40.

¹⁶⁰ Книга Осии открывает библейское собрание книг Двенадцати малых пророков. Пророчества Осии, сына Беэри, проживавшего в Северном (Израильском) царстве, относятся к периоду между серединой VIII в. до н. э. и падением столицы Израиля Шомерона ок. 722 г. до н. э. Тематически и композиционно книга делится на две основные части: 1) гл. 1–3, включающие биографические элементы, описания символических актов пророка и автобиографическое приложение, и 2) пророчества в гл. 4–14 (также подразделяемые на две части: гл. 4–11 и гл. 12–14), в которых обличается Израиль/Эфраим за отсутствие «правды», «милости» и «знания Бога», грехи и идолопоклонство, а также пред-

рекается опустошение Самарии; если же Израиль раскается и обратится к Господу, то будет возрожден Им. Обличения, высказываемые пророком прежде всего в адрес Северного царства, распространяются им и на Иудею.

¹⁶¹ Досл. «руки».

¹⁶² Ср. также: *Втор.* 32:39.

¹⁶³ См., например: *Hartman L. F., Di Lella A. A. The Book of Daniel. Introduction, translation with notes, and commentary // The Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 1978. P. 14.* Некоторые исследователи допускают, что стихи *Дан.* 12:11 и 12:12, а также молитва в *Дан.* 9:4–20 могли быть добавлены позднее. Ср., с другой стороны: *Seow C. L. Daniel. Louisville; L.: Westminster John Knox Press, 2003. P. 9:* «В конце ко всей книге был добавлен постскрипtum (12:5–13) (вероятно, где-то весной 163 г. до н. э.), чтобы обновить заключительное откровение в 10:1–12:4» (см. также: *Ibid.* P. 191–196). Подробный многоаспектный анализ Книги Даниила можно найти, например, в коллективном исследовании: *The Book of Daniel. Composition and reception: in 2 vol. / ed. by J. VanderKam, P. W. Flint. Leiden: Brill, 2002.*

¹⁶⁴ Согласно *1 Енох* 108:3, души нечестивцев, имена которых вычеркнуты из *Книги жизни*, после предварительных мучений огнем в некоей невидимой (или пребывающей в состоянии хаоса) пустыне, уничтожаются (ср. также, например: *1 Енох* 22:10–13). Аналогичная идея зафиксирована и в тексте Устава Кумранской общины (1QS) 4:9–14, где говорится, что после жестоких мучений в «темных областях» (Шеола) души нечестивцев будут подвергнуты «уничтожению без остатка и (возможности) спасения».

¹⁶⁵ Доктрина о телесном воскресении мертвых засвидетельствована также в рукописях Мертвого моря, а также ряде иудейских псевдоэпиграфов эпохи эллинизма и более позднего времени. См., например: *Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994. С. 231–240 и др.; Он же. Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012. См. также примеч. 89.*

¹⁶⁶ См. гл. 2, примеч. 3.

¹⁶⁷ Ср. также: кумранский Храмовый свиток (11QT^a) 60:17–20; ср. также, например: *2 Цар.* 21:6.

¹⁶⁸ Терафим (по форме мн. ч.) — домашние божки, как полагают, культовые изображения предков. В *1 Цар.* 19:13–16 терафим — это, по всей вероятности, статуя в человеческий рост (в данном пассаже слово употреблено в значении ед. ч.). В *Суд.* 18:24 (ср.: 17:5) культовые изображения, которые забрали из домашнего святилища Михи даниты, обозначены как *'ēlōhîm* («боги»), то есть термином, который мог служить для обозначения духов праотцов.

¹⁶⁹ См. гл. 2, примеч. 35.

¹⁷⁰ Ср. далее также: *Лев.* 19:27–28; *Втор.* 14:1–2; *Ис.* 15:2; *Иез.* 27:31; *Мих.* 1:16; *Иер.* 16:6.

¹⁷¹ Септуагинта и Таргум предполагают чтение: *ha-ššāḏîq*, «праведный».

¹⁷² Вероятно, имеется в виду время конечного суда (ср., например: *Иер.* 27:7; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; ср. также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3).

¹⁷³ Как уже было отмечено выше, присутствие местоименного наречия места *šāt* подтверждается всеми основными версиями. Таргум и Иероним интерпретируют данный пассаж как указание, относящееся к грядущему миру.

¹⁷⁴ Досл.: «зло человека (человечества) большое (великое)».

¹⁷⁵ Ср.: *1 Хр.* 29:15; *Иов* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Кох.* 6:12.





ГЛАВА 5

АЛЛЕГОРИИ ЖИЗНИ, СМЕРТИ И БЕССМЕРТИЯ В КНИГЕ КОХЕЛЕТА

И вот идет человек к своему вечному
дому <...>

(Кох. 12:5с_а)

I

В своем произведении, особенно во второй его части, автор Книги Кохелета в ряде случаев соотносит природные и хозяйственные процессы с жизнью и жизнедеятельностью человека, используя аллегории, метафоры, тропы, эвфемизмы и другие литературные приемы. Одним из таких примеров может служить стих Кох. 11:6:

Путру сей семя твое
и вечером не давай отдохнуть руке твоей.
Ибо не знаешь ты, что́ удастся — то или это,
или же то и другое (удастся) одинаково хорошо.

С учетом того, что термин *yād*, досл. «рука», может в отдельных случаях использоваться как эвфемистическое обозначение мужского полового органа¹, параллелизм «сей семя» — «не давай отдохнуть руке своей», вероятно, подразумевает корреляции: семя человеческое — семя растений; зачатие (ср.: Кох. 11:5) — восхождение семян. Можно допустить, что в Кох. 11:5–6 в целом присутствует имплицитная аллегория появления на свет человека, метафорически соотносимая с природными и сельскохозяйственными процессами: дух в человеке — ветер (ср. Кох. 5а: «как не знаешь ты, откуда появился дух (*hā-rûḥ*); или: ««...каков путь (у) ветра»». — И. Т.)²...»); семя человеческое — семя растений.

Но, безусловно, наиболее ярким примером такого стиля изложения — и смысловым апогеем всего произведения — является

концовка книги — пассаж *Кох.* 12:5b–7. Так, автор Книги Кохелета, указав в ее заключительной части на преимущества молодых лет над старостью и изобразив последнюю в ряде метафор удручающего характера (11:7–12:5a), завершает свое произведение (текст 12:5b–7), используя серию аллегорий, выявление значения и логики которых вызывает затруднение, равно как и интерпретация самого текста в целом. В нашем переводе этот пассаж Книги Кохелета выглядит следующим образом:

5bα. И зацвел³ миндаль;
 5bβ. и отяжелела саранча (или: «рожковое дерево». — И. Т.);
 5bγ. и осыпался каперс —
 5сα. и вот идет человек⁴ к своему вечному дому,
 5сβ. и будут кружить по (базарной) улице (наемные) плакальщики
 6aα. до той поры, пока не порвется серебряный шнур. —
 6aβ. И треснет золотая чаша,
 6bα. и разобьется кувшин над источником,
 6bβ. и расколется сосуд над колодцем.
 7a. И возвратится прах в землю, которою он и был,
 7b. а дух возвратится к Богу, Который его дал.

Представляется целесообразным начать наш анализ приведенного текста с рассмотрения аллегорий «миндального дерева», «саранчи» и «каперса».

I. В Иудее миндальное дерево (*šāqēd*⁵; лат. *Prunus amygdalus*)⁶ начинает цвести со второй половины января (часто еще до появления листочков на дереве), *первым* из плодовых деревьев страны, — как провозвестник «пробуждающейся» (NB: глагол *šāqad*, имеющий тот же консонантный состав, что и слово *šāqēd*, означает «бодрствовать», «бдеть»⁷) весны, возрождения природы. (Именно в это время, согласно Мишне (Рош хаш-Шана, I, 1), наступает «Новый год для деревьев» — 1 шевата, согласно школе Шаммая; 15 шевата, согласно школе Гиллеля.) Это обстоятельство априори делает маловероятным распространенное мнение о том, что образ «цветущего миндаля» в *Кох.* 12:5bα (наряду с образами «отяжелевшей саранчи» (или «рожкового дерева»; см. ниже: параграф II) в *Кох.* 5bβ и «осыпавшегося каперса» в *Кох.* 5bγ) мог использоваться автором Книги Кохелета в качестве «растительной» аллегии старости⁸.

Миндаль цветет до середины марта, плоды же его (использовавшиеся в древности в пищу, для изготовления масла, в производстве косметики, духов, в медицине, при бальзамировании и т.п.)⁹ созревают долго, вплоть до сентября (ср., например, Притчи Ахикара 2:7 (Syr. A): «Сын мой, не спеши, как миндальное дерево, первым выпускать бутоны, ибо его плоды будут поедаться последними...»¹⁰). Поэтому даже если допустить маловероятную интерпретацию: «и цветы миндаля *опадут*»¹¹ и т.п., то это отнюдь не может служить аллегорией *близости* кончины человека — скорее уж подразумевать важный этап в процессе его взросления на пути к зрелости.

Цветок миндального дерева (*gābîʿ*, досл. «чаша», «чашка»; Исх. 25:33–34, 37:19–20) имеет форму чашечки. С учетом того, что в Кох. 12:6aβ–b человек (точнее, его плоть; см. ниже: параграф II) трижды соотносится с различными сосудами, а также принимая во внимание время цветения миндального дерева, можно предположить, что фраза «и зацвел миндаль» содержит аллгорию рождения человека¹² — «пробуждения» к жизни — и его юных, радостных, светлых дней.

II.1. «Саранча» (*ḥāḡāb*), sc. мигрирующая фаза кузнечика (*Schistocerca gregaria*), широко распространена на Ближнем Востоке. Размножение саранчи (большинство особей имеют в длину 2–4 см) обычно происходит в мае — июне¹³. При спаривании самец подвешивает к концу брюшка самки сперматофор, состоящий из основной части, «флакона», содержащего сперматозоиды, и дополнительной — сперматофилакса, представляющей собой клейкое питательное вещество. Подвешенный к брюшку самки сперматофор с *утяжеляющим* его сперматофилаксом затрудняет движения самки и мешает повторному спариванию. Яйцекладка же обычно происходит во второй половине лета.

Глагол *yistabbēl*, используемый в Кох. 12:5bβ (форма *Hithpaʿel* больше нигде не встречается в Еврейской Библии), произведен от корня *sbl*, «носить (груз, бремя)», «быть нагруженным», который засвидетельствован в других местах Библии в породах *Qal* и *Puʿal*; в последней форме он означает, скорее всего, «быть беременной» (Пс. 144[143]:14). Таким образом, интерпретация «и *отяжелела* са-

ранча» вполне согласуется с особенностями размножения саранчи, описанными выше.

В целом фразу «и отяжелела саранча» можно истолковывать как аллерию зрелых, *продуктивных* лет человеческой жизни.

II.2. С другой стороны, однако, резонно указывают и на то, что используемый в *Кох.* 12:5b α - γ «между словами “миндаль” и “каперс” термин *ḥāḡāb* (досл. “саранча”, собственно “кузнечик”), как кажется, относится, скорее всего, не к насекомым, а к какому-то виду растений. Например, слово *locust*, “саранча”, в английском языке используется по отношению к широкому кругу растений, произрастающих в разных частях мира и имеющих стручки, напоминающие по форме это насекомое¹⁴. Такая ассоциативная связь между формой насекомых и стручками определенных видов деревьев, по-видимому, имела место также и в Леванте. Например, греческое слово *ákris*, “саранча”, обычно употребляемое по отношению к насекомому, могло также относиться к стручкам рожкового дерева. Уже давно высказывалось предположение, что “саранча”, употребляемая в пищу Иоанном Крестителем (*Мф.* 3:4, ср. также: *Лк.* 15:16. — *И. Т.*), могла в действительности быть такого рода стручками, имевшими форму “саранчи” <...> Многие толкователи античного времени принимали эту “саранчу” за бобовые стручки. К примеру, данная интерпретация термина *ákris* присутствует в Евангелии эбионитов, и ей следуют Афанасий, Хрисостом и другие¹⁵. Таким образом, представляется, что на территории Леванта в древности термин “саранча” мог использоваться и для обозначения определенных видов растений. В частности, уместно предположить, что термин *ḥāḡāb* может относиться к растению, вероятно рожковому дереву (*ḥārûb*), чьи стручки напоминают саранчу»¹⁶.

Отметим также, что слово *ḥāḡāb*, «саранча», в *Кох.* 12:5b β традиционно рассматривалось фигурально, в частности как термин, подразумевающий пенис. В Вавилонском Талмуде, Шаббат, 152а, сказано, что *ḥāḡāb* в данной фразе относится к *'gbwt*, подразумеваемая мужской половой орган (ср.: *šîr 'āḡābîm*, «любовная песнь», в *Иез.* 33:32; *'āḡābātāh*, «ее похоть», в *Иез.* 23:11; глагол *'gb* означает «иметь (сексуальное) вожеление»). Такой аллегорической

интерпретации придерживались также Раши и Ибн Эзра¹⁷. Как представляется, данная аллегория могла возникнуть вследствие запаха цветков рожкового дерева (ибо специфический резкий аромат, исходящий от них, напоминает запах мужской спермы) и особенно формы его плодов: бобовые стручки вечнозеленого дерева *Ceratonia siliqua*¹⁸, обычно известного как рожковое дерево, или «саранчовое дерево» (англ. *locust tree*), имеют длину около 10–20 см и ширину до 3–4 см и по форме и даже текстуре часто напоминают мужской половой орган в состоянии эрекции.

Плоды рожкового дерева начинают созревать с мая, и их собирают вплоть до конца октября (когда в Израиле усиливается выпадение осадков). Свежие плоды имеют острый вяжущий вкус и поэтому непригодны для еды; их собирают недозрелыми и раскладывают на земле для полного дозревания. Мякоть содержит до 48–56% сахара. Стручками рожкового дерева питаются различные животные (козы, овцы, коровы и др.)¹⁹. На этом дереве не живут паразиты, вследствие чего оно считается священным у многих народов. В 1 Енох 32:4 рожковое дерево уподобляется Древу познания добра и зла в Саду Эдена.

Таким образом, обе альтернативные интерпретации пассажа Кох. 12:5b β — «и отяжелела саранча» или «и отяжелело рожковое (досл. “саранчовое”. — И. Т.) дерево» — равным образом могут быть истолкованы как аллегорические указания на зрелый, *плодотворный/продуктивный* период жизнедеятельности человека.

III. Третья «растительная» аллегория — «и осыпался каперс» (12:5b γ). Данная фраза, вероятно, предполагает то, что с каперса облетели листья²⁰. Куст каперса (*Capparis spinosa*)²¹ цветет непрерывно с апреля — мая по октябрь, а созревание его плодов растягивается с июня по октябрь. В течение этого периода можно собирать цветочные почки (по форме напоминающие ягоды и служившие средством для возбуждения аппетита, а также рассматривавшиеся как афродизиак) и молодые плоды по мере их созревания. Корни каперса собирают поздней осенью. Листья куста каперса облетают в декабре, когда на территории исторической Иудеи начинается сезон интенсивных дождей.

Аллегория куста каперса, осыпающегося к зиме, явно коррелирует с метафорическим описанием старости и приближения смерти в *Кох.* 12:1b–2:

<...> придут дни худые
и настанут годы, о которых ты скажешь:
«Нет мне в них удовлетворения»;
<...> (для тебя) затмится солнце,
и свет, и луна, и звезды,
и вновь будут находить тучи вслед за дождем.

Таким образом, можно предположить, что текст *Кох.* 12:5b α – γ содержит аллегии земного рождения человека, становления его личности, зрелости и старости в корреляции с тремя ботаническими явлениями (либо двумя растительными и одним животным), которые имеют место в Иудее в течение года — примерно со второй половины января по декабрь.

II

<...> и вот, идет человек к своему вечному дому,
и будут кружить по (базарной) улице (наемные) плакальщики
до той поры, пока не порвется серебряный шнур (12:5c α –6a α).

В свете сказанного выше данная аллегория разрывающегося «серебряного шнура» (*Кох.* 12:6a α), символизирующая земную кончину, может быть понята как разрыв связи между духом и плотью человека (ср.: *Кох.* 12:7). Вслед за этим Кохелет приводит три аллегии смерти, выраженные через разбивающиеся сосуды («золотая чаша», «кувшин», некий «сосуд»), символизирующие человеческое тело:

И треснет золотая чаша,
и разобьется кувшин у/над источником,
и расколется сосуд²² у/над²³ колодцем (12:6a β –b).

На наш взгляд, в этих аллегориях латентно присутствует и аллюзия на пребывающий в человеке дух, символизируемый оливковым маслом (в «золотой чаше») и водой (в «кувшине» и в «сосуде»); прямо эти жидкости не упоминаются автором Книги Кохелета,

но, исходя из контекста, они имплицитно подразумеваются. Когда их временные вместилища, сосуды (символизирующие бренное тело человека), оказываются разбитыми, они должны вернуться к своему вечному Источнику, каковой во втором и третьем аллегорических образах, вероятно, и подразумевается под обозначениями «источник» и «колодец» — библейскими символами жизни, а у Кохелета, возможно, — вечной жизни²⁴. В качестве параллели можно указать на то, что в *Иер.* 2:13 и 17:13 Господь обозначается как «Источник (*maqôr*) живой воды» (ср.: *Пс.* 36[35]:10: «Ибо с Тобой источник жизни, в свете Твоем мы увидим свет»).

Данное истолкование второй и третьей аллегорий в пассаже *Кох.* 12:6b α – β полностью соотносится со следующими — заключительными — словами автора Книги Кохелета (12:7), в которых он как бы расшифровывает свои аллегорические образы:

И возвратится прах в землю, которою он и был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал.

То есть тело человека («прах»), символизируемое керамикой в *Кох.* 12:6b α – β , возвращается в землю, которою оно и было (12:7a), а дух человека, символизируемый содержимым сосудов (то есть подразумеваемой контекстом живой водой), возвратится к Богу, Который его дал (12:7b), то есть к своему Истоку.

Что касается аллегории «золотой чаши», то она явно восходит к *Зах.* 4:2–3:

«<...> Вижу я Свительник (*mənôrāh*) весь из золота, с чашей (для масла) — наверху у него; он имеет семь лампад <...>. И около него две маслины: одна справа от чаши, другая — слева».

Термин *gullāh* («чаша», «чашка») использован у пророка Захарии для обозначения сосуда, в котором содержится оливковое масло для лампад (храмового/небесного) светильника. (NB: Существительное *gullāh* засвидетельствовано в Еврейской Библии только в *Зах.* 4:2–3 и в *Кох.* 12:6a β .) В *Зах.* 4:10b эти семь лампад обозначаются как «глаза Господа». Поскольку, согласно *Зах.* 4:14, «две маслины» — «это двое помазанников²⁵, стоящих пред Господом всей земли» (то есть первосвященник Йехошуа, сын Йехо-

цадака, и наместник Иудеи Зеруббавел), можно заключить, что в *Зах.* 4 *mānôrah*, «Светильник», символизирует Бога²⁶. Дающее свет оливковое масло, судя по *Зах.* 4:4–6 и 10b, может символизировать Дух (*rû^aḥ*) Бога (ср.: *Зах.* 4:6с), так что священнический и светский иудейские лидеры (Йехошуа, сын Йехоцадака, и Зеруббавел) — присутствующие, согласно *Зах.*, гл. 3–4, на собрании небесного суда (или совета) — оказываются «помазанными» (*Зах.* 4:14) Духом²⁷.

В свете аллегорической картины, изображенной в *Зах.* 4, и утверждения *Кох.* 12:7b («а дух возвратится к Богу, Который его дал») аллегория *Кох.* 12:6aβ — «и треснет золотая чаша» — вероятно, имплицитно подразумевает не только смерть тела («золотая чаша»), но также и то, что содержимое «золотой чаши» — «масло», символизирующее пребывавший в теле дух, — сольется с «маслом» Божественного Светоча, то есть с Духом Божиим.

Если Зеруббавел (или его потомок) действительно являлся автором Книги Кохелета, как мы это допускаем²⁸, тогда аллегория «золотой чаши» с оливковым маслом для «Светильника» приобрела бы особое, личностное звучание.

Таким образом, оказывается, что во всех трех аллегориях твердые, безвозвратно разрушенные стенки сосудов символизируют тело человека, а предполагаемое подвижное их содержимое — источники жизни (вода) и света (масло) — бессмертный дух человека, возвращающийся к своему Творцу.

Можно также допустить, что в *Кох.* 12:5α–β и 12:7a–b присутствует хиастический параллелизм: фраза «идет человек к своему вечному дому» коррелирует с утверждением «дух возвратится к Богу, Который его дал», а слова «будут кружить по (базарной) улице (наемные) плакальщики» — с утверждением «возвратится прах в землю, которую он и был». Плакальщики плачут по телу, из праха созданному и в прах возвращающемуся; дух же человека возносится к Богу в свой «вечный дом». Заметим, что в повседневном словоупотреблении фраза «вечный дом» обычно подразумевала гробницу или могилу, но в контексте *Кох.* 12:5b–7 это обозначение приобретает особые трансцендентные коннотации, по всей вероятности, коррелируя не с трупом, а с духом (NB: как отмечалось, для Кохелета в целом характерно употребление понятий в особых значениях, а также

привнесение в них нового смысла.) Показательна в данной связи, например, цитата из цитата из Луция Акция (170—ок. 86 гг. до н. э.), засвидетельствованная в *Cic. de Nat. D.* III, 41, о том, что душа Геркулеса переселилась «в вечный дом отца (*in domum aeternam patris*)»²⁹.

III

С одной стороны, Кохелет утверждает, что все в мире земном преходяще (*hebel*), и что нет человеку «прока» (*yitron*) от всего этого преходящего, суетного, и не будет ему по смерти никакого *остатка*³⁰ на земле, чтобы он ни делал (см. особенно: *Кох.* 2:11 и 5:14–15); в том числе и от него самого ничего не останется — прах возвращается в прах (см., например: *Кох.* 3:20, 12:7а). В мире дольном

для всего есть (свое) время,
и срок для всякого дела под небесами (*Кох.* 3:1);
все Он сделал ладным — (но) в свое время (*Кох.* 3:11а).

С другой стороны, Кохелету ведомо мнение о том, что существует Шеол (для духов нечестивцев) и «солнечные» Божественные небеса, куда устремляются души праведников и мудрецов, воссоединяясь со своим Истоком (ср., например: *Кох.* 3:21 и 12:7). В конце своей книги Кохелет приходит к своему главному выводу, который звучит весьма *оптимистично*: выход из бессмысленности и «бесполезности» земного «преходящего» бытия возможен и обусловлен тем, что мироздание для человека не ограничивается только земной жизнью; по смерти дух может попасть в Шеол или на Небеса, к Богу. А куда именно — это зависит от того, как он жил тут, на земле: «...И (суд) над каждым деянием — там» (*Кох.* 3:17сβ), то есть по переходе в мир иной.

Как уже было отмечено выше, предположение, что фраза «а дух возвратится к Богу, Который его дал», является не просто эвфемистическим, расхожим выражением, эквивалентным фразе «испустить дух», означающей, по сути, переход в небытие, — как полагают некоторые исследователи³¹, — подтверждается, как нам представляется, текстом *Кох.* 3:21:

Кто знает, восходит ли дух (*rû^{ah}*) сынов человеческих ввысь,
а дух животного нисходит ли вниз, в землю?³²

Данный пассаж показывает, что что Кохелет четко отличает идею восхождения духа окончившего свой земной путь человека «ввысь», то есть «к Богу», от широко распространенного среди иудеев представления о нисхождении духов умерших людей³³ и (NB!) животных в подземное царство теней³⁴.

В свете сказанного пассаж *Кох. 3:10–11* может быть истолкован весьма оптимистично и в отношении возможностей человеческого познания: для разумного духа праведника и мудреца — это бесконечно длящийся процесс постижения Вселенной, постижения, осуществляемого им *как бы с точки зрения вечности*³⁵; ведь Бог вложил в «сердце» человека *hā-’ōlām*, то есть своего рода мирозданную вечность — *непреходящность*, преодолевающую безостаточную преходящность земного мира.

В заключение данной главы и всего нашего очерка отметим один нюанс. В тексте *Кох. 11:8bβ* автор пишет:

Все, что (по)является (то есть «возникает». — *И. Т.*)³⁶, — преходяще³⁷.

То есть, все, что имеет начало, что было сотворено Богом, рано или поздно умрет, исчезнет. Но, согласно библейской традиции, Бог «вкладывает» *Свой Дух* в человека³⁸, и, следовательно, дух человека является частичкой *вечного* Духа Божьего — *безначального* и *бесконечного*; вследствие этого сам человеческий дух тоже вечен. Возвращаясь к своему Истоку, дух человека прибывает в свой «Вечный Дом» (*Кох. 12:5α*). Похоже, что именно это заключение, эксплицитно выраженное в *Кох. 12:7b* — «Дух возвратится к Богу, Который его дал», становится замковым камнем учения Книги Кохелета.

П р и м е ч а н и я

¹ Ср., например: *Ис. 57:8, 10; 65:3* (Кумран, 1QIs^a). Ср. также, например: «Устав общины» (1QS) 7:13 и «Храмовый свиток» (11QT^a) 46:13 из Кумрана. Данное значение слова *yād* засвидетельствовано в других семитских языках (прежде всего, в угаритском); впрочем, для еврейского в целом оно нехарактерно. В 12:5b слово *hāgāb*, досл. «саранча», вероятно, используется здесь в *double entente*: для обозначения плодов рожкового дерева и пениса. См.: II.2.

² Досл. «Не знаешь ты, каков путь (у) духа <...>». Вариантная интерпретация: «... откуда стало дыхание».

³ Масоретская огласовка *wā-yānēṣ* в соответствии с *Qere*: *wā-yānēs*, предполагает глагол *nṣṣ*, «цвести»; это чтение подтверждается Септуагинтой, Сиро-Гексаплрой, Пешиитой и Вульгатой.

⁴ Термин *hā-ʾādām* может быть истолкован в данном пассаже и как «человек вообще», «человечество». Ср.: *Кох*. 1:4.

⁵ Ср. игру слов в *Иер*. 1:11–12:

И было слово Господа ко мне такое:

«Что видишь ты, Иеремиа?»

А я сказал:

«Вижу жезл из миндального дерева (*šāqēḏ*)».

Тогда Господь сказал мне:

«Ты зорек; ибо Я бдителен (*šōqēḏ*) в отношении исполнения слова Моего».

Так что это наименование дерева, вероятно, подразумевает, что оно как бы не засыпает зимой. Другое наименование миндального дерева — *lūz* (*Быт*. 30:37). Так же первоначально назывался город Бет-Эл (*Быт*. 28:19; *Суд*. 1:23, 26).

⁶ См., например: *Moldenke H. N., Moldenke A. L. Plants of the Bible*. N. Y.: Ronald Press, 1952. P. 35; *Zohary M. Plants of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. P. 66.

⁷ Ср. также рассказ *Числ*. 17:16–24 [1–9] о расцветшем жезле из миндального дерева, принадлежавшем Аарону. Это чудо, подтвердившее право Аарона быть главой колена Леви, символизировало утверждение Богом Аарона в качестве первосвященника.

⁸ К тому же, поскольку цветы миндаля бывают не только белые, но и бело-розовые, и светло-розовые, то вряд ли они могли рассматриваться в качестве образа седины, как полагают некоторые исследователи (см., например: *Seow C. L. Ecclesiastes*. P. 379.)

⁹ См., например: *Быт*. 43:11.

¹⁰ Ср. *Числ*. 17:8 [23]: «...Вошел Моисей в Скинию Свидетельства, и вот, зацвел жезл Аарона <...>: вышли бутоны, расцвели цветы и созрели плоды миндаля (*šāqēḏīm*)».

¹¹ См., например: *Дьяконов И. М. Книга Экклесиаст*. С. 652. Ср., с другой стороны: *Seow C. L. Ecclesiastes*. P. 347, 361 и след.

¹² О зарождении человека ср.: *Кох*. 11:5a.

¹³ *Uvarov B. Grasshoppers and locusts: in 2 vols*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966–1977.

¹⁴ *Simpson J. A., Weiner E. S. The Oxford English lexicon*. 2nd ed. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1989. Vol. 8. P. 1093 и след.

¹⁵ См. цитаты в: *Lampe G. W. H. A patristic Greek lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961. P. 65.

¹⁶ *Seow C. L. Ecclesiastes*. P. 362.

¹⁷ Levy L. Das Buch Qoheleth. Leipzig: Hinrich's, 1912. S. 135; Seow C. L. Ecclesiastes. P. 362, 379.

¹⁸ См., например: *Battle I., Tous J.* Carob tree. Rome: International Plant Genetic Resources Institute, 1997. Обозначение *Ceratonia siliqua* происходит от греческого κέρατιον, «плод рожкового дерева» (от κέρας, «рог»), и латинского *siliqua*, «стручок». Единица измерения «карат», используемая при взвешивании драгоценных металлов и камней, также происходит от термина *kerátion* с учетом древней практики взвешивания золота и драгоценных камней с помощью бобов из стручков рожкового дерева, имеющих приблизительно одинаковый вес в 0,2 гр. В позднеримские времена вес монеты из чистого золота, известной как *solidus*, составлял 24 карата (боба рожкового дерева), в результате чего карат стал также обозначать степень чистоты золота: золото в 24 карата означает чистое золото и т.д.

¹⁹ Ср., например: *Лк.* 15:16.

²⁰ Относительно данной интерпретации глагольной формы *tāpēr* см., например: Seow C. L. Ecclesiastes. P. 363. См. также: примеч. 208 к переводу Книги Кохелета.

²¹ См., например: *Danin A.* Capparis in the East Mediterranean countries // *Flora Mediterranea*. 2010. Vol. 20. P. 179–185.

²² Относительно данной интерпретации существительного *glgl* см., например: *Dahood M.* Canaanite-Phoenician influence in Qoheleth // *Biblica*. 1952. Vol. 33. P. 213 и след.; Seow C. L. Ecclesiastes. P. 367. См. также: примеч. 212 к переводу Книги Кохелета.

²³ В параллелизме с '*al-ha-mmabbû'*', «у/над источником», здесь следовало бы ожидать написания '*al-ha-bbôr*', «у/над колодезем» (ср.: '*al-ha-bbôr* в *Ис.* 24:22). См.: примеч. 213 к переводу Книги Кохелета; см. далее также, например: Seow C. L. Ecclesiastes. P. 367.

²⁴ Ср. также: *Кох.* 3:17сβ.

²⁵ Досл. «двое сынов (свежего) оливкового масла».

²⁶ Ср., например: Seow C. L. Ecclesiastes. P. 10.

²⁷ Ср., например: *Ис.* 61:1–2.

²⁸ См.: «Вместо предисловия» и гл. 1 Очерка.

²⁹ Ср. также, например: *2 Кор.* 5:1.

³⁰ Как было отмечено выше, термин *yitrôn* восходит к глаголу *yātar*, «оставаться», и коррелирует со словом *yēter*, имеющим значение «остаток».

³¹ Ср., например: Seow C. L. Ecclesiastes. P. 367 и след., 382.

³² Ср.: *Кох.* 8:7.

³³ См., например: *Кох.* 3:19–20, 21b, 6:4–6, 9:10b.

³⁴ См. далее: *Tantlevskij I. R.* How to come to the correct solution? To the interpretation of the epistemological definition of the method of comparison in Aristotle (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes 7:27 // *Schole*. 2018. Vol. 12, № 1 (2018). P. 76–83; ср.: *Idem*. Possible parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's

reflections concerning the eternity and immortality of the soul in correlation with its intellectual and ethical merits // Schol. Vol. 11, № 1. P. 133 и след.

³⁵ Ср. спинозианское *sub specie aeternitatis*, «под формой вечности», ср. с точки зрения вечности. Более ранняя формулировка — *sub quadam specie aeternitatis*, «под некоторой формой вечности» («Трактат об усовершенствовании разума»; *Spinoza. Opera* / im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften; hrsg. von C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972. Bd. 2. S. 39: 16–17). Ср.: *Тантлевский И. Р.* Очерки по философии Спинозы. С. 11–13.

³⁶ Ср. «под солнцем»; досл. «все, что приходит». Ср.: *Кох.* 8:8; *Иов* 7:7, 16.

³⁷ Досл. «пар».

³⁸ См., например: *Быт.* 2:7, 6:3; *Иов.* 27:3, 32:8, 33:4. Ср. также, например: *Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6.





ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 206–266.
- Аверинцев С. С.* Древнееврейская литература // История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С. 271–302.
- Аверинцев С. С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М.: Мирос, 1987.
- Аверинцев С. С.* Агада в учительном контексте // Вавилонский Талмуд. Антология Агады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца). Т. 1 / пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана; под общ. ред. р. А. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ; Израильский институт талмудических публикаций, 2001. С. XV–XIX.
- Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 89–114.
- Акимов В. В.* Аккадский «Эпос о Гильгамеше» и библейская Книга Екклесиаста // Скрижали. Минск: Ковчег, 2013. Вып. 5. С. 39–78.
- Акимов В. В.* Библейская Книга Екклесиаста и литература мудрости Древней Месопотамии. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018.
- Акимов В. В.* Библейская Книга Екклесиаста и литературные памятники Древнего Египта. 2-е изд., испр. и доп. М.: Издательский дом «Познание»; Общецерковная аспирантура и докторантура; Православная энциклопедия, 2018.
- Акимов В. В.* Проблемные места масоретского текста Книги Екклесиаста в новом русском переводе под редакцией М. П. Кулакова и М. М. Кулакова // Скрижали. Минск: Ковчег, 2015. Вып. 10. С. 6–15.

- Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. Греческий текст / пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. М.: Канон+, 2011.
- Аристотель*. Никомахова этика / пер. и коммент. Н. В. Брагинской // Собр. соч.: в 4 т. М.: Наука, 1984. Т. 4. С. 53–294 (коммент.: с. 687–752).
- Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Прогресс, 1976.
- Афанасьева В. К.* От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.; Augsburg: Im-Werden-Verlag, 2002.
- Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
- Бикерман Э.* Евреи в эпоху эллинизма / пер. с англ. Т. Б. Менской. М.; Иерусалим: Гешарим, 2000.
- Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981.
- Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.
- Гатри У. К. Ч.* История греческой философии. СПб.: Владимир Даль, 2015. Т. 1: Ранние до сократики и пифагорейцы / пер. с англ. под ред. Л. Я. Жмудя; 2017. Т. 2: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой; 2021. Т. 3: Софисты и Сократ / пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко.
- Графов А. Э.* Книга Экклесиаста, или Проповедника // Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова / ред. серии М. Г. Селезнев. М.: Российское Библейское общество, 2004. С. 69–85.
- Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме* / введ. и коммент. М. Стерна; под. науч. и лит. ред. Н. В. Брагинской. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Гешарим, 1997. Т. 1.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.
- Дьяконов И. М.* Эпос о Гильгамеше («О все выдавшем») // Поэзия и проза Древнего Востока / общ. ред. И. Брагинского. М.: Художественная литература, 1973. С. 166–220.
- Дьяконов И. М.* Древнееврейская литература // Поэзия и проза Древнего Востока / общ. ред. И. Брагинского. М.: Художественная литература, 1973. С. 537–550.
- Дьяконов И. М.* Книга Экклесиаст // Поэзия и проза Древнего Востока / общ. ред. И. Брагинского. М.: Художественная литература, 1973. С. 638–652, 724–727. (Переизд.: *Ветхий Завет: Плач Иеремии, Экклесиаст, Песнь песней* / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана, Л. В. Маневича. М.: РГГУ, 1998.)

- Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990.
- Дьяконов И. М. Праотец Адам // Восток-Oriens. 1992. № 1. С. 51–56.
- Книга Второзакония / пер. и комм. С. В. Тищенко и М. Г. Селезнева. М.: Российское библейское общество, 2005.
- Ковельман А. Б. Эллинизм и еврейская культура. М.: Гешарим, 2007.
- Коган Л. Е., Лёзов С. В. Древнееврейский язык // Языки мира. Семитские языки. Аккадский язык. Северозападносемитские языки. М.: Институт языкознания РАН, 2009.
- Лебедев А. В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014.
- Лосев А. Ф. Стойхейон. Древнейшая история термина // Ученые записки МГПИ. 1971. Вып. 450. С. 18–26.
- Лосев А. Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.
- Мазар А. Археология Библейской земли. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1996. Кн. 2.
- Пятикнижие Моисеево / с досл. рус. пер. О. К. Штейнберга. Нью-Йорк: Фонд призыва к совести, 1977.
- Раппопорт У. От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. Ч. 1–2: Персидский период / науч. ред. М. Навон; науч. консультант Д. Шапира.
- Раппопорт У. От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. Ч. 3: Греческая экспансия; Ч. 4: Иудейство и эллинизм / науч. ред. М. Навон; науч. консультанты Д. Шапира, И. Тантлевский.
- Раппопорт У. От изгнания к независимости. Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2003. Ч. 10: Общественные институты, культура и литература в хасмонейскую эпоху / науч. ред. Д. Шапира; науч. консультант И. Тантлевский.
- Рашковский Е. Б. Кохелет, или Экклесиаст. Пер. с др.-евр. // Волшебный фонарь: альманах. 2012. Вып. 1. С. 1–31.
- Рижский М. И. Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995.
- Селезнев М. Г. О книгах Притч, Экклесиаста и Иова // Ветхий Завет. Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова / ред. серии М. Г. Селезнев. М.: Российское Библейское общество, 2004.
- Стерн М. Греческие города и распространение эллинизма на территории Страны Израйля // Раппопорт У. От изгнания к независимости.

- Еврейская история в эпоху Второго Храма. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. Ч. 4. С. 169–196.
- Струве В. В. Древнейший Иран и Средняя Азия. Создание Персидской империи Ахеменидов // Всемирная история. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. Т. 1. С. 589–596.
- Тантлевский И. Р. История и идеология Кумранской общины. СПб.: Петербургское востоковедение, 1994.
- Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012.
- Тантлевский И. Р. История Израиля и Иудеи до 70 г.н.э. СПб.: Издательство РХГА, 2013.
- Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 137–148.
- Тантлевский И. Р. Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 141–153.
- Тантлевский И. Р. Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в «Этике» Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидом раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире» // Scholē. 2015. Vol. 9. № 1. С. 137–141.
- Тантлевский И. Р. Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // Scholē. 2015. Vol. 9. № 2. С. 350–352.
- Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческого» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] // Scholē. Vol. 9. № 2. С. 316–330.
- Тантлевский И. Р. Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатили на деяния Бога по созиданию «Природы» // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 170–185.
- Тантлевский И. Р. Сотериология Спинозы // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 148–159.
- Тантлевский И. Р. Понятия Natura naturans и Natura naturata в философии Спинозы как возможные корреляты еврейских терминов для обозначения «природы»: *tôlādāh* и *ṭeḇa'* // Scholē. 2016. Vol. 10. № 2. С. 377–381.
- Тантлевский И. Р. «Под мышцами вечности...»: восприятие мира и сознание истории в контексте древнееврейских представлений об «оламе» и древнегреческих — о порядке «космоса» // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 16–28.

- Тантлевский И. Р. Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита // Schole. 2017. Vol. 11. № 2. С. 460–465.
- Тантлевский И. Р. Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (Ethica Eudemia, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27) // Schole. 2018. Vol. 12. № 1. С. 72–85.
- Тантлевский И. Р. Мироздание в душе человека: Аристотель, De anima, III, 8, 431b.20–24 и Экклесиаст 3:10–11 // Schole. 2018. Vol. 12. № 1. С. 86–89.
- Тантлевский И. Р. Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческого» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109] // Schole. 2015. Vol. 9. № 2. С. 316–330.
- Тантлевский И. Р. Очерки по философии Спинозы. СПб.: Издательство РХГА, 2018.
- Тантлевский И. Р. Псалом 110 [109] как источник концепций «деификации» личности Мелхиседека в иудейской и раннехристианской традициях // Платоновское наследие в исторической ретроспективе: интеллектуальные трансформации и новые исследовательские стратегии: сб. матер. XXVI науч. конф. СПб.: МОО «Платоновское философское общество», 2018. С. 171–186.
- Тантлевский И. Р. Библейские и таннаитские аллюзии в «языке вражды» и «игре слов» кумранского Комментария на Книгу пророка Наума в историко-религиоведческом контексте // Новое в науке и образовании: тез. докл. Междунар. ежегодной науч.-практ. конф. Еврейского университета / отв. ред. Ю. Н. Кондракова. М.: ООО «МАКС Пресс», 2019. С. 96–99.
- Тантлевский И. Р. Царь Давид в Библии и истории. Изд. 3-е, исправленное и дополненное. СПб.: Издательство РХГА; Международная ассоциация по иудаике и еврейской культуре, 2020.
- Тантлевский И. Р. Теолого-идеологические аспекты формирования иудейской идентичности в рамках сектантского иудаизма в эпоху эллинизма (на примере Кумранской общины) // Schole. 2024. Vol. 18. № 2. С. 680–694.
- Тахо-Годи А. А. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. М.: Издательство МГУ, 1969. Т. 2. С. 126–157.
- Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним // Вопросы классической филологии. М.: Издательство МГУ, 1969. Т. 2. С. 107–126.

- Тов Э. Текстология Ветхого Завета. М.: Библейско-Богословский Институт свт. ап. Андрея, 2001.
- Учение. Пятикнижие Моисеево / введ., пер. и коммент. И. Ш. Шифмана. М.: Республика, 1993.
- Фрагменты ранних греческих философов / пер. и подг. изд. А. В. Лебедев. М.: Наука, 1989. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.
- Циркин Ю. Б. Карфаген и его культура. М.: Наука, 1987.
- Шифман И. Ш. Культура древнего Угарита (XIV–XIII вв. до н.э.). М.: Наука, 1987.
- Шифман И. Ш. Угаритский эпос. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1993.
- Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология. СПб.: Летний сад, 1999.
- Шифман И. Ш. О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / пер. с угаритского, введ. и комм. М.: Наука, 1999.
- Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. 2-е изд. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.
- Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1 / пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Мысль, 1993.
- Элиаде М. Священное и мирское / пер. с фр. Н. К. Гарбовского. М.: Издательство МГУ, 1994.
- Юнц Э. Г. Книга Экклесиаста. Пер., предисл., коммент. // Вопросы философии. 1991. № 8. С. 139–154.
- Якобсен Т. Сокровища тьмы. История месопотамской религии / пер. с англ. С. Л. Сухарева; отв. ред. И. М. Дьяконов. М.: Восточная литература, 1995.
- Abegg M., Jr., Flint P., Ulrich E. The Dead Sea Scrolls Bible: The oldest known Bible translated for the first time into English. New York, NY: HarperCollins Publishers, 1999.
- Ackroyd P. R. Chronicles — Ezra — Nehemiah // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1988. Bd. 100. P. 189–201.
- Albright W. F. Northwest Semitic names in a List of Egyptian slaves from the eighteenth century B.C. // Journal of the American Oriental Society. 1954. Vol. 74. № 4. P. 223–233.
- Amorose M. Aristotle's immortal intellect // Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. 2001. Vol. 75. P. 97–106.
- Anderson W. H. Qoheleth and its pessimistic theology: Hermeneutical struggles in wisdom literature. Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1997.

- A 'religious revolution' in Yehud? / ed. by C. Frevel, K. Psychny, I. Cornelius. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
- Aristote.* Ethique à Eudème / trad. et présentation par C. Dalimier. P.: Flammarion, 2013.
- Aristotle.* The Eudemian ethics / a new transl. by A. Kenny. N. Y.: Oxford University Press, 2011.
- Aristotle.* The Eudemian ethics / transl. and Commentary by P. L. P. Simpson. New Brunswick; L.: Transaction Publishers, 2013.
- Arnold B. N.* Necromancy and Ccleromancy in 1 and 2 Samuel // The Catholic Biblical Quarterly. 2004. Vol. 66. P. 199–213.
- Asen B. A.* The garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the «marzeah» // Journal for the Study of the Old Testament. 1996. Vol. 71. P. 73–87.
- Atkinson T.* Singing at the winepress: Ecclesiastes and the ethics of work. L.; N. Y.: Bloomsbury, T&T Clark, 2015.
- Avigad N.* Bullae and seals from a Post-exilic Judean archive. Jerusalem: Hebrew University, 1976.
- Backhaus F. J.* "Den Zeit und Zufall trifft sie alle": Studien zur Komposition und zum Gottesbild im Buch Qohelet. Frankfurt a/M: Anton Hain, 1993.
- Baden J. S. J.* E, and the redaction of the Pentateuch. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009.
- Barstad H. M.* The Myth of the Empty Land: A study in the history and archaeology of Judah during the 'Exilic' period. Oslo: Scandinavian University Press, 1996.
- Bartholomew C.* Ecclesiastes. Ada, MI: Baker Academic Press, 2009.
- Baslez M.-F.* Du marzeah aux «confréries joyeuses». La commensalité sacrée dans le Proche-Orient hellénisé // Ritual, religion, and reason. Studies in the ancient world in honour of Paolo Xella / ed. by O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J. Á. Zamora. Münster: Ugarit, 2013. P. 491–503.
- Battle I., Tous J.* Carob tree. Rome: International Plant Genetic Resources Institute, 1997.
- Beentjes B. C.* Tradition and transformation in the Book of Chronicles. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Ben-Dov J.* Head of All Years: Astronomy and calendars at Qumran in their ancient context. Leiden: Brill, 2008.
- Ben-Hayyim Z.* Literary and oral tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans. Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1977. Vol. 5.
- Ben Zvi E.* Are there any bridges out there? How wide was the conceptual gap between the Deuteronomistic history and chronicles? // Community iden-

- tity in Judean historiography: Biblical and comparative perspectives / ed. by G. N. Knoppers, K. A. Ristau. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009. P. 59–86.
- Bergson H.* L'Évolution créatrice. P.: Felix Alcan, 1908.
- Berkel T. A. van.* The Ethical life of a fragment: Three readings of Protagoras' Man Measure statement // Early Greek ethics / ed. by D. C. Wolfdorf. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 74–109.
- Bernstein M. J.* 4Q252 i 2 לא ידור רוחי באדם לעולם 2. Biblical Text or biblical Interpretation? // Revue de Qumran. 1994. Vol. 63. P. 421–427.
- Berquist J. L.* Approaching Yehud: Approaches to the study of Persian period / ed. by J. L. Berquist. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2007.
- BibleWorks 10.* Software for biblical exegesis and research. Norfolk, VA, 2015 (электронное издание).
- Bishop E. F.* A Pessimist in Palestine // Palestine Exploration Quarterly. 1968. Vol. 100. P. 33–41.
- Blenkinsopp J.* Isaiah 40–55: A new translation with introduction and commentary. N. Y.: Doubleday, 2002.
- Blenkinsopp J.* The Pentateuch: An introduction to the first five books of the Bible. L.: SCM Press, 2011.
- Bloch-Smith E.* Judahite burial practices and beliefs about the dead. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Blum E.* Studien zur Komposition des Pentateuch. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 1990.
- Brin G.* The concept of time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001.
- Brown W. P.* Ecclesiastes: Interpretation. A Bible commentary for teaching and preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.
- Bultman R.* Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum // Philologus. 1948. Bd. 97, H. 1/2. S. 17–29.
- Burnyeat M.* Aristotle's divine intellect. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 2008.
- Campbell A. F., O'Brien M. A.* Sources of the Pentateuch: Texts, introductions, annotations. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Campbell A. F., O'Brien M. A.* Unfolding the Deuteronomistic history: Origins, upgrades, present text. Minneapolis: Fortress, 2000.
- Carr D. M.* The formation of the Hebrew Bible: A new reconstruction. N. Y.: Oxford University Press, 2011.
- Chappell T.* The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity without worldcentredness in Aristotle's moral epistemology // Virtue, norms, and objectivity: Issues in ancient and modern ethics. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 233–255.

- Christianson E. S.* A time to tell: Narrative strategies in Ecclesiastes. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Christianson E. S.* Ecclesiastes through the centuries. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2007.
- Christianson E. S.* Ecclesiastes through the centuries. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2012.
- Cohen Sh.* From the Maccabees to the Mishnah. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2006.
- Cohoe C.* Nous in Aristotle's *De Anima* // Philosophy Compass. 2014. Vol. 9. № 9. P. 594–604.
- Cohoe C.* Why the intellect cannot have a bodily organ: *De Anima* 3.4 // Phronesis. 2013. Vol. 58. № 4. P. 347–377.
- Cohoe C.* Why the view of intellect in *De Anima* I 4 isn't Aristotle's own // British Journal for the History of Philosophy. 2018. Vol. 26. № 2. P. 241–254.
- Cross F. M., Freedman D. N.* A Royal psalm of thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18. // Journal of Biblical Literature. 1953. Vol. 72. P. 15–34.
- Cross F. M.* Two notes on Palestinian inscriptions of the Persian age // Bulletin of ASOR. 1969. Vol. 193. P. 19–24.
- Cross F. M.* A Reconstruction of the Judean Restoration // Journal of Biblical Literature. 1975. Vol. 94. P. 3–18.
- Crown A. D.* Redating the Schism between the Judaeans and the Samaritans // Jewish Quarterly Review. 1991. Vol. 82. P. 17–50.
- Dąbrowa E.* The Hasmoneans and their state: A study in history, ideology, and the institutions. Kraków: Jagiellonian University Press, 2010.
- Dahood M.* Canaanite-Phoenician influence in Qoheleth // Biblica. 1952. Vol. 33. P. 30–52, 191–221.
- Danin A.* Capparis in the East Mediterranean countries // Flora Mediterranea. 2010. Vol. 20. P. 179–185.
- Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und deuteronomistischem Geschichtswerk* / hrsg. von O. Eckart, R. Achenbach. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Davis E. F.* Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000.
- DCH — *The dictionary of Classical Hebrew*: in 8 vols. / ed. by J. A. Clines. Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press, 1993–2011.
- Die deuteronomistischen Geschichtswerke: Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur "Deuteronomismus" Diskussion in Tora und Vordere Propheten* / hrsg. von M. Witte, K. Schmid, D. Prechel, J. Ch. Gertz. Berlin; N. Y.: de Gruyter, 2006.

- Discoveries in the Judaean Desert* / ed. by E. Qimron and J. Strugnell. Qumran Cave 4.V: *Miqsat Ma'ase ha-Torah*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker*: in 3 Bdn. Griechisch und Deutsch von H. Diels; hrsg. von W. Kranz. Gebundenes Buch. Zürich; Berlin: Weidmann, 2004.
- Duncan J. A. *Ecclesiastes*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2017.
- Dussaud R. *Les Phéniciens* // Dhorm E. *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*; Dussaud R. *Les religions des Hittites et de Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*. P.: Presses Universitaires de France, 1949. P. 385–388.
- Edmonds R. *The ethics of afterlife in classical Greek thought* // *Early greek ethics* / ed. by D. C. Wolford. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 545–565.
- Ellul J. *The reason for being: A meditation on Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990.
- Enns P. *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- Eshel H. *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean state*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008.
- Estes D. J., Fredericks D. C. *Ecclesiastes and the Song of Songs*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010.
- Eswine Z. *Recovering Eden. The Gospel according to Ecclesiastes*. Phillipsburg, NJ: R&P Publishing, 2014.
- Exile and Restoration revisited: Essays on the Babylonian and Persian periods in memory of Peter R. Ackroyd* / ed. by G. N. Knoppers, L. L. Grabbe, D. N. Fulton. L.; N. Y.: T&T Clark, 2009.
- Farmer K. A. *Who knows what is good?: A commentary on the books of Proverbs and Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Publishing Company, 1991.
- Friedman R. E. *The hidden book in the Bible*. San Francisco: HarperOne, 1999.
- Fokkelman J. P. *The Book of Job in form. A literary translation with commentary*. Leiden: Brill, 2012.
- Fox M. V. *Qohelet and his contradictions*. Sheffield: Almond Press, 1989.
- Fox M. V. *Proverbs 1–9 / A new translation with introduction and commentary* // *The Anchor Bible*. N. Y.: Doubleday, 2000.
- Fox M. V. *Proverbs 10–31 / A new translation with introduction and commentary* // *The Anchor Bible*. N. Y.: Doubleday, 2009.
- Fox M. V. *A time to tear down and a time to build up: A rereading of Ecclesiastes*. Eugene, OR: WIPF, STOCK, 2010.
- Freedman D. N. *The Chronicle's purpose* // *Catholic Biblical Quarterly*. 1961. Vol. 23. P. 436–442.
- From Babylon to eternity: The Exile remembered and constructed in text and tradition* / ed. by B. Becking, A. Cannegieter, W. van der Pol. L.: Equinox, 2009.

- Galil G.* The Hebrew inscription from Khirbet Qeiyafa/Neṭa'im. Script, language, literature and history // *Ugarit-Forschungen*. 2010. Bd. 41. S. 193–242.
- Gangloff F., Haelewyck J.-C.* Osee 4:17–19; un marzeah en l'honneur de la déesse Anat? // *Ephemerides theologicae lovanienses*. 1995. Vol. 71. P. 370–382.
- Gault B. P.* A reexamination of 'eternity' in Ecclesiastes 3:11 // *Bibliotheca Sacra*. 2008. Vol. 165. P. 39–57.
- George A. R.* The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts: in 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Gera D.* Judaea and Mediterranean politics, 219 to 161 B.C.E. Leiden; N. Y.: Brill, 1998.
- Gerleman G.* Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen // *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1979. Bd. 91. S. 338–349.
- Gerson L.* The unity of intellect in Aristotle's 'De Anima' // *Phronesis*. 2004. Vol. 49. № 4. P. 348–373.
- Grabbe L. L.* An introduction to Second Temple Judaism. L.: T&T Clark, 2010.
- HALOT — The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament / L. Köhler and W. Baumgartner*; subsequently revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm with assistance from B. Hartmann, Z. Ben-Ḥayyim; ed. by Y. Kutscher, Ph. Reymond; transl. and ed. under the supervision of M. E. J. Richardson: in 5 vols. Leiden: Brill Academic Publishers, 1995–2000.
- Haggai, Malachi* // *The new American commentary*. Vol. 21A / ed. by R. A. Taylor, E. R. Clendenen. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 2004.
- Halpern B.* The First historians: The Hebrew Bible and history. Philadelphia: The Pennsylvania State University Press, 2003.
- Hanson R. S.* Paleo-Hebrew scripts in the Hasmonean age // *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. 1964. Vol. 175. P. 26–42.
- Hartman L. F., Di Lella A. A.* The Book of Daniel. Introduction, translation with notes, and commentary // *The Anchor Bible*. N.Y.: Doubleday, 1978.
- Hellenism in the Land of Israel* / ed. by J. Collins, E. Gregory. G. E. Sterling. South Bend, IN: University of Notre Dame, 2001.
- HELOT — A Hebrew and English lexicon of the Old Testament: With an appendix containing the biblical Aramaic based on the lexicon of W. Gesenius as translated by Ed. Robinson / ed. by Fr. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Hengel M.* Judaism and Hellenism: Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2013. Vol. 1: Text; vol. 2: Notes and Bibliography.
- Holladay L.* A concise Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament: Based upon the lexical work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. Leiden: Brill, 2000.

- Holmstedt R. D.* The syntactic encoding of the collaborative nature of Qohelet's experiment // *The Journal of Hebrew Scriptures*. 2019. Vol. 9.19. P. 1–27.
- Hude H.* Les Cours de Bergson // *Bergson. Naissance d'une philosophie. Actes du colloque de Clermon-Ferrand 17 et 18 novembre 1989*. P.: Presses Universitaires de France, 1990. P. 23–42.
- Ingram D.* Ambiguity in Ecclesiastes. N. Y.: T. & T. Clark, 2006.
- Interpreting Exile: Interdisciplinary studies of displacement and deportation in biblical and modern contexts* / ed. by B. E. Kelle, F. R. Ames, J. L. Wright, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2011.
- Japhet S.* I and II Chronicles: A commentary. Louisville; L.: Westminster John Knox Press, 1993.
- Jeremias A.* Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4 Aufl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1930.
- Johansen T. K.* The powers of Aristotle's soul. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jones B. W.* From Gilgamesh to Qoheleth // *The Bible in the light of the cuneiform literature: Scripture in context III* / ed. by W. W. Hallo et al. Lewiston: Edwin Mellen, 1990. P. 349–379.
- Judah and the Judeans in the Achaemenid period: Negotiating identity in an international context* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming, G. N. Knoppers. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2011.
- Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E.* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming, R. Albertz. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2007.
- Judah and the Judeans in the Persian period* / ed. by O. Lipschits, M. Oeming. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2006.
- KAI — Kanaanäische und Aramäische Inschriften* / hrsg. von H. Donner, W. Röllig: in 5 Bdn. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- Kalimi I.* The Reshaping of Ancient Israelite history in Chronicles: in 5 vols. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.
- Keddie G. J.* Ecclesiastes. Darlington: Evangelical Press, 2002.
- Kennedy W. J.* Antisthenes' literary fragments: Edited with introduction, translations, and commentary: A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the Faculty of Arts. The University of Sydney, 2017.
- Kim J.* Reanimating Qohelet's contradictory voices: Studies of open-ended discourse on wisdom in Ecclesiastes. Leiden; Boston: Brill, 2018.
- Kim U. Y.* Decolonizing Josiah: Toward a postcolonial reading of the Deuteronomistic history. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.
- Knohl I.* The Priestly Torah versus Holiness School: Sabbath and the festivals // *Hebrew Union College Annual*. 1987. Vol. 58. P. 65–117.

- Knohl I.* The Sanctuary of silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1995.
- Knoppers G. N.* Greek historiography and the Chronicler's history: A reexamination // *Journal of Biblical Literature*. 2003. Vol. 122. P. 622–650.
- Knoppers G. N.* 1 Chronicles 1–9. N. Y.: Doubleday, 2004.
- Kovelman A.* Between Alexandria and Jerusalem: The dynamic of Jewish and hellenistic culture. Leiden, 2005.
- Kratz R. G.* Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grund wissen der Bibelkritik. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.
- KTU — *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit* / hrsg. von M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Neukirchen-Vluyn, 1976. [2nd, enlarged ed.: The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places / ed. by M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Münster: Ugarit, 1995.]
- Krüger Th.* Kohelet (Prediger). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2000.
- Kugler R., Hartin P.* An introduction to the Bible. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2009.
- Lampe G. W. H.* A Patristic Greek lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Levin C.* Der Jahwist. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1993.
- Levin C.* The Yahwist: The earliest editor of the Pentateuch // *Journal of Biblical Literature*. 2007. Vol. 126. P. 209–230.
- Levine L. I.* The Ancient synagogue: The first thousand years. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Levy L.* Das Buch Qoheleth. Leipzig: Hinrich's, 1912.
- Lewis Th. J.* Cults of the dead in ancient Israel and Ugarit. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1989.
- Liverani M.* Israel's history and the history of Israel. L.: Routledge, 2014.
- Lipschits O., Blenkinsopp J.* Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian period. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2003.
- Lipschits O.* The fall and rise of Jerusalem: Judah under Babylonian rule. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005.
- Longman T.* The Book of Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Looijer G. de.* The Qumran paradigm: Critical evaluation of some foundational hypotheses in the construction of the Qumran sect. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2015.
- Loretz O.* «Marziḥu» im ugaritischen und biblischen Ahnenkult; zu Ps 23; 133; Am 6, 1–7 und Jer 16, 5.8 // *Mesopotamica — Ugaritica — Biblica*. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992. Neukirchen-Vluyn: Kevelaer, 1993. S. 93–144.

- Maier Ch., Doerrfus E. M.* «Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken» — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von «marzeah» // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1999. Bd. 111. S. 45–57.
- Martins de Jesus C. A.* Kosmos and its derivatives in the Plutarchan works on love // Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch / ed. J. Ribeiro Ferreira, D. F. Leão & C. A. Martins de Jesus. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 2012. P. 87–100.
- Mazar E.* Discovering the Solomonic Wall in Jerusalem. A remarkable archaeological adventure. Jerusalem: Shoham Academic Research and Publication, 2011.
- Mazzeighi L.* Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3, 11 // Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno / ed. by R. Fabris. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2000.
- McKenzie S. L.* 1–2 Chronicles. Nashville, TN: Abingdon Press, 2004.
- McLaughlin J. L.* The marzeah in the Prophetic literature: References and allusions in light of the extra-biblical evidence. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001.
- Meijer P. A.* A New perspective on Antisphenes. Logos, predicate and ethics in his philosophy. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.
- Meyers E. M.* The Shelomith seal and the Judean restoration: Some additional considerations // Eretz Israel. 1985. Vol. 18. P. 33–38.
- Milgrom J.* Numbers. The Jewish Publication Society Torah Commentary. Philadelphia; N. Y.; Jerusalem: Jewish Publication Society of America, 1990.
- Miralles Marciá L.* Marzeah y thíasos: una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo. Madrid: Publicaciones Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- Modrak D. K. W.* The nous-body Problem in Aristotle // Review of Metaphysics. 1991. Vol. 44. № 4. P. 755–774.
- Moldenke H. N., Moldenke A. L.* Plants of the Bible. N. Y.: Ronald Press, 1952.
- Moor J. C. de.* Concepts of afterlife in Canaan // Ugarit-Forschungen. Internationales Jahrbuch für die Altertumskunde Syrien-Palästinas. Münster: Ugarit, 2014. Bd. 45. P. 373–388.
- Murphy R. E.* World biblical commentary. Dallas, TX: Th. Nelson, 1998. Vol. 23a: Ecclesiastes.
- Nauck A.* Tragicorum Graecorum Fragmenta. Leipzig: B. G. Teubner, 1889.
- Nelson R.* Historical roots of the Old Testament (1200–63 BCE). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2014.
- Newman H.* Proximity to power and Jewish sectarian groups of the ancient period: A review of lifestyle, values, and Halakha in the Pharisees, Sadducees, Essenes, and Qumran. Leiden: Brill, 2006.

- Palmer C., Krause A. R., Schuller E., Screnock J.* Dead Sea Scrolls, revise and repeat: New methods and perspectives. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2020.
- Pearce L. E., Wunsch C.* Documents of Judean exiles and West Semites in Babylonia in the collection of David Sofer. Bethesda: CDL Press, 2014.
- Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?: Identifying literary works in Genesis through Kings* / ed. by Th. B. Dozeman, Th. Römer, K. Schmid. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Perry T. A.* Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes. Translation and commentary. University Park: Pennsylvania State University Press, 1993.
- Persia and Torah: The theory of imperial authorization of the Pentateuch* / ed. by J. W. Watts. Atlanta, GA : Society of Biblical Literature, 2001.
- Pope M. H.* Job / Introduction, translation, and notes // The Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 1973.
- Porten B.* Archives from Elephantine: The life of an ancient Jewish military colony. Berkeley, CA: University of California Press, 1968.
- Porten B.* Elephantine Papyri // Anchor Bible Dictionary. 1992. Vol. 2. P. 445–455.
- Prince S.* Antisthenes of Athens: Texts, translations, and commentary. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2015.
- Provan I., Long V. P., Longman III. T.* A Biblical history of Israel. 2nd ed. Louisville, KT: John Knox Press, 2015.
- Pummer R.* The Samaritans: A Profile. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- Purvis J. D.* The Samaritan Pentateuch and the origin of the Samaritan sect. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.
- Purvis J. D.* Exile and return // Ancient Israel / ed. by H. Shanks. Washington: Biblical Archaeology Society, 1988 [rev. ed.: 1999].
- Qoheleth* / ed. by E. Ulrich // Discoveries in the Judean Desert XVI. Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles / ed. by E. Ulrich et al. Oxford: Clarendon Press, 2007. P. 221–228; pl. XXVI.
- Regev E.* The Hasmoneans. Ideology, archeology, identity. Bristol: Vandehoeck & Rupprecht, 2013.
- Rendtorff R.* Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch. Berlin: de Gruyter, 1977.
- RES — *Repertoire d'épigraphie sémitique*: Académie des inscriptions et belles-lettres. Commission du Corpus inscriptionum semiticarum. P.: Imprimerie nationale, 1900.
- Römer Th.* How many books (*teuchs*): Pentateuch, Hexateuch, Deuteronomistic history, or Enneateuch? // Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch?: Iden-

- tifying literary works in Genesis through Kings / ed. by Th. B. Dozeman, Th. Römer, K. Schmid. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011. P. 25–42.
- Römer T. C. The elusive Yahwist: A short history of research // A farewell to the Yahwist? The composition of the Pentateuch in recent European interpretation / ed. by T. B. Dozeman and K. Schmid. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006. P. 9–27.
- Rose W. H. Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the early postexilic period. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Ross W. D. Aristotelis Fragmenta Selecta. Oxford: Clarendon Press, 1955.
- Rudman D. Determinism in the Book of Ecclesiastes. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Sacchi P. The history of the Second Temple period. N. Y.: T & T Clark, 2004.
- Sanderson J. An Exodus scroll from Qumran: 4QpaleoExod and the Samaritan tradition. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.
- Sandmel S. Hellenism and Judaism // Great confrontations in Jewish history / ed. by S. Wagner and A. Breck. Denver, CO: University of Denver, 1977. P. 21–38.
- Schmid K. The late Persian formation of the Torah: Observations on Deuteronomy 34 / Judah and the Judeans in the fourth century B.C.E. / ed. by O. Lipschits, M. Oeming, R. Albertz. Winona Lake, IN : Eisenbrauns, 2007. P. 233–252.
- Schmidt B. B. Israel's beneficent dead. Tübingen: Mohr Siebeck, 1994.
- Schoors A. The Preacher sought to find pleasing words: A study of the language of the Qoheleth. Leuven: Peeters, 1992.
- Schoors A. The Preacher sought to find pleasing words: A study of the language of the Qoheleth. Part 2: Vocabular. P.; Dudley, MA: Peeters, 2004.
- Schwienhorst-Schoenberger L. Kohelet. Freiburg im Breisgau: Herder, 2004.
- Scodel R. Euripides and ancient Greek philosophy // Brill's companion to Euripides. Leiden; Boston: Brill, 2020. Vol. 2 / ed. by A. Markantonatos. P. 966–987.
- Sekine S. Qohelet als Nihilist // Annual of the Japanese Biblical Institute. 1991. Vol. 17. P. 3–54.
- Sekki A. E. The meaning of *RUAH* at Qumran. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 1989.
- Seow C. L. Ecclesiastes / A new translation with introduction and commentary // Anchor Bible. N. Y.: Doubleday, 1997.
- Seow C. L. Daniel. Louisville; L.: Westminster John Knox Press, 2003.
- Seow C. L. Job 1–21: Introduction and commentary. Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans, 2013.

- Simpson J. A., Weiner E. S.* The Oxford English lexicon. 2nd ed. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 1989. Vol. 8.
- Ska J.-L.* Introduction to reading the Pentateuch. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006.
- Smith M. S.* The Ugaritic Baal Cycle. Leiden: Brill, 1994. Vol. 1: Introduction with text, translation and commentary of KTU 1.1–1.2.
- Speiser E. A.* The Epic of Gilgamesh. Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament / ed. by J. B. Pritchard. 3rd ed. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Spinoza:* Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / hrsg. von C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck *ibid.* 1972. Bd. 2.
- Spronk K.* Beatific afterlife in ancient Israel and in the ancient Near East. Neukirchen-Vluyn: Kerverlaer, 1986.
- Stackert J.* Rewriting the Torah: Literary revision in Deuteronomy and the Holiness Code. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Stern M.* Greek and Latin authors on Jews and Judaism. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974. Vol. 1.
- Stern M.* Material culture of the land of the Bible in the Persian period, 538–332 B. C. Warmister: Aris & Phillips, Israel Exploration Society, 1982.
- Suriano M.* A history of death in the Hebrew Bible. N. Y.: Oxford University Press, 2018.
- Svavarsson S. H.* Justice and the afterlife // Early Greek ethics / ed. by D. C. Wolford. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 593–611.
- Sweeney M. A.* Isaiah 1–39. With an introduction to prophetic literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- TAD — Textbook of Aramaic documents from Ancient Egypt* / ed. by B. Porten and A. Yardeni. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1993. Vol. 3.
- Tantlevskij I. R.* Two wicked priests in the Qumran Commentary on Habakkuk / Qumranica Mogilanensia. App. C. Kraków; Mogilany: The Enigma Press, 1995.
- Tantlevskij I. R.* The Historical background of the Qumran Commentary on Nahum // Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters / hrsg. von B. Funck. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. S. 329–338.
- Tantlevskij I. R.* Elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and their parallels and possible sources // The Qumran Chronicle. 1997. Vol. 7. № 3/4. P. 193–213.

- Tantlevskij I. R.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some peculiarities of messianic ideas and elements of mysticism in the Dead Sea Scrolls / The Qumran Chronicle. Kraków; Mogilany: The Enigma Press, 2004. Vol. 12.1 (special issue).
- Tantlevskij I. R., Svetlov R. V.* Predestination and Essenism // *Schole*. 2014. Vol. 8. № 1. P. 50–53.
- Tantlevskij I. R.* Further considerations on possible Aramaic etymologies of the designation of the Judaeen sect of Essenes (Ἐσσαιῶτες/Ἐσσηνοί) in the light of the ancient authors accounts and the Qumran Community world-view // *Schole*. 2016. Vol. 10. № 1. P. 61–75.
- Tantlevskij I. R.* Possible parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's reflections concerning the eternity and immortality of the soul in correlation with its intellectual and ethical merits // *Schole*. 2017. Vol. 11. № 1. P. 133–143.
- Tantlevskij I. R.* The Babylonian exile of the Judaeans and the formation of the doctrine of the bodily resurrection from the dead: From the naturalistic allegory of the collective revival of the Jews upon their expected return to Judaea through the personified image of the people's rising from the dead to the concept of individual eschatological resurrection in the flesh // *Schole*. 2020. Vol. 14. № 1. P. 26–37.
- Tantlevskij I. R., Gromova E. V., Gromov D.* Network analysis of the interaction between different religious and philosophical movements in early Judaism // *Philosophies*. 2021. Vol. 6, № 2. [https:// doi.org/10.3390/philosophies6010002](https://doi.org/10.3390/philosophies6010002)
- Tantlevskij I. R., Evmenova E. & Gromov D.* Identification of the network structure of the Hebrew Bible texts based upon the notion of the otherworld and the afterlife // *Humanities and Social Sciences Communications* 2024. Vol. 11.411. <https://www.nature.com/articles/s41599-024-02911-y>
- Tcherikover V.* Hellenistic civilization and the Jews. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.
- The Assyrian dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago.* Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1956. Vol. 5.
- The Book of Daniel.* Composition and reception: in 2 vols. / ed. By J. VanderKam, P.W.Flint. Leiden: Brill, 2002.
- The Last century in the history of Judah: The seventh century BCE in archaeological, historical, and biblical perspectives* / ed. by F. Čapek, O. Lipschits. Atlanta, GA: SBL Press, 2019.
- Toorn K. van der.* Family religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and change in the forms of religious life. Leiden; N. Y.; Cologne: Brill, 1996.
- Tsumura D. T.* A 'hyponymous' word pair: 'rš and thm(t) in Hebrew and Ugaritic // *Biblica*. 1988. Vol. 69. P. 258–269.

- Ulrich E.* The Paleo-Hebrew biblical manuscripts from Qumran Cave 4 / A time to prepare the way in the wilderness. Papers on the Qumran Scrolls by fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989–1990. Leiden: Brill, 1995. P. 103–129.
- Uvarov B.* Grasshoppers and locusts: in 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1966–1977.
- VanderKam J. C.* An introduction to early Judaism. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001.
- Walton John H., Walton J. Harvey.* The lost world of the Torah. Law as covenant and wisdom in ancient context. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2019.
- Welten P.* Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973.
- Whybray R. N.* The Second Isaiah. L.; N. Y.: T&T Clark International, 2004.
- Will E., Orrieux C.* Judaïsme – Hellénisme. Essai sur le Judaïsme judéen à l'époque hellénistique. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1986.
- Willi T.* Die Chronik als Auslegung. Göttingen: FRLANT, 1972.
- Wood A.* Incorporeal nous and the science of the soul in Aristotle's *De Anima* // International Philosophical Quarterly. 2012. Vol. 52. № 2. P. 169–182.
- Zohary M.* Plants of the Bible. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.



СОДЕРЖАНИЕ

КНИГА КОХЕЛЕТА

КНИГА КОХЕЛЕТА

<i>Перевод с древнееврейского</i>	5
Примечания к переводу.	28

ФИЛОСОФСКО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Кто и когда мог написать Книгу Кохелета?	51
--	----

ГЛАВА 1

Исторический фон. Религиозная ситуация	66
--	----

ГЛАВА 2

Книга Кохелета и библейская литература премудрости	106
--	-----

ГЛАВА 3

Мироздание в «сердце» познающего.	
Методология Кохелета: сопоставлять «одно с другим»	141

ГЛАВА 4

От преходящего к вечному, от пессимизма к оптимизму...	
<i>Воззрения о потустороннем мире и воздаянии,</i>	
<i>которые находились в поле зрения автора Книги Кохелета</i> ...	168

ГЛАВА 5

Аллегии жизни, смерти и бессмертия в Книге Кохелета.	222
Литература.	235

Научное издание

КНИГА КОХЕЛЕТА

Новый русский перевод *И. Р. Тантлевского*,
сопровожаемый примечаниями
и философско-теологическим очерком

Редактор *И. О. Дементьев*
Компьютерная верстка *О. В. Шакиров*
Дизайн обложки *О. Д. Курта*

Издательство Балтийского федерального университета им. И. Канта
236041, Калининград, ул. Александра Невского, 14
E-mail: publish@kantiana.ru

Подписано в печать 09.12.2024
Формат 60×90^{1/16}. Бум. офсетная. Печать цифровая
Усл. печ. л. 15,68. Заказ 1206

Отпечатано в типографии «Поликона» (ИП А. М. Коновалов)
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134

