

«ЧТО ЕСТЬ ЧЕЛОВЕК?» (Пс. 8:5):
ДВА ВОЗЗРЕНИЯ ИУДЕЕВ НА ПРИРОДУ ЧЕЛОВЕКА
В ПЕРСИДСКИЙ ПЕРИОД

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru

IGOR TANTLEVSJ
Saint Petersburg University

“WHAT IS MAN?” (Ps. 8:5): TWO JUDAEANS’ VIEWS ON HUMAN NATURE IN THE PERSIAN PERIOD

ABSTRACT. The article deals with the Judaeans’ perception and interpretation of the doctrine of existential nature — proclaimed by the Torah in *Gen.* 6:3 in the Persian period, but going back to the ancient source Yahwist, — about the finitude of man in his fleshly hypostasis, but leaving open for readers the question about the afterlife of the spirit. The author shows that the Judaeans basically formed two answers to the question of the essential nature of man, the “last” question of his existence, identification and self-identification as an individual. One point of view is most clearly expressed by the compiler of the Book of Job: man’s body is ultimately destroyed without hope of restoration, and his spirit — even the wisest and most righteous — descends into Sheol and practically completely loses its individuality, depersonalizes (cf. also, for example, *Ps.* 104[103]: 29–30; 146[145]:3–4, etc.). The author of the Book of Qoheleth makes no secret of the fact that he is well aware of this extremely pessimistic doctrine. At the same time, the idea of the decisive good of “wisdom” and “justice/righteousness” for man and of the good reward for his adherence to them “there” (*šām* [*Qoh.* 3:17], i.e., in the otherworld) runs through his book. One may suppose that he thereby assumes, at least implicitly, that only the spirits of the “righteous and wise” ascend to God in heaven (*Qoh.* 12:7b; cf. also: *Qoh.* 3:21a) — thus appearing to be a true particle of the divine Spirit, — while the spirits of the rest descend to Sheol. According to Qoheleth, the “spirit” of man — as an active independent entity — on the death of the flesh returns to God on its own (not God taking it!) and — probably as a consequence — is not correlated with “breath” anywhere in the book (as opposed to relevant passages in the Book of Job and several other biblical texts).

KEYWORDS: “ultimate” question of existence, the essence of man’s nature, problem of identification and self-identification of the individual, Genesis 6:3, Job, Qoheleth.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>

I

Около 444 г. до н. э. в истории иудейского народа произошло судьбоносное событие: «священником» и «книжником»¹ Эзрой, прибывшим из Вавилона в Иерусалим по повелению персидских властей², после соответствующей подготовки была представлена народу «Тора³ Моисея, которую дал Господь, Бог Израиля⁴»⁵. Проведенная при этом религиозно-политическая реформа⁶ предполагала, что данный документ станет основополагающим Законом иудейской гражданско-храмовой общины, который ее члены будут обязаны неукоснительно соблюдать, а, следовательно, и тщательно изучать⁷. По мнению большинства исследователей, данная Тора была не чем иным, как известным нам Пятикнижием Моисеевым⁸. Б. Спиноза даже предположил, что сам Эзра и был составителем Пятикнижия⁹.

С самого начала¹⁰ Тора становится важнейшим объектом дискуссий в иудейской гражданско-храмовой общине. При этом конкретного индивида,

¹ Евр. *sōfēr* (арам. *sāfar*); в отношении Эзры этот термин, вероятно, используется в качестве обозначения чиновника высокого ранга.

² Согласно *Эзр.* 7:7–8, это путешествие произошло в седьмой год персидского царя Артаксеркса. По всей видимости, речь здесь идет об Артаксерксе I Макрохейре (465–424 гг. до н. э.), и тогда появление Эзры в Иерусалиме следует датировать 458 г. до н. э.

Отдельные исследователи полагают, что Эзра прибыл в Иерусалим в седьмой год Артаксеркса II Мнемона (404–358 гг. до н. э.), когда персидский наместник в Иудее Неемия (445–433 гг. до н. э. и после перерыва — до 424 г. до н. э.) уже сошел с исторической арены. Существует также точка зрения, согласно которой деятельность Эзры протекала в период второго наместнического срока Неемии.

³ Евр. *tôrāh* (от корня *uḥ*, «указывать», «учить») досл. означает «Научение», resp. «Учение», «Наставление».

⁴ В *Неем.* 8:1: «Книга Торы Моисея». В указе персидского царя Артаксеркса эта книга названа по-арамейски «Закон (*dātā'*) Бога Небесного» (*Эзр.* 7:12). В Септуагинте термин *tôrāh* передается как *νόμος*, т. е. «Закон».

⁵ См.: *Неем.*, гл. 8–9.

⁶ Вероятно, при поддержке тогдашнего персидского наместника в Иудее Неемии (ср.: примеч. 2).

⁷ Ср., например: *Эзр.* 7:10.

⁸ См., например: Rabinowitz 2007, 751.

⁹ Spinoza Opera 1925/1972, В. III, VIII, 103–114; IX, 115.11–13. Ср.: *ibid.* IX, 115–127 о возможности последующих уточнений составленных Эзрой библейских книг.

¹⁰ Ср.: *Неем.* 8:8, 13.

естественно, должен был прежде всего волновать аспект экзистенциального порядка лично для него и его близких — как воспринять и истолковать следующую провозглашенную официальным Учением доктрину:

И сказал Господь¹¹: «Пусть не пребывает (lō' yādōn)¹² дух Мой (rūḥî) в человеке (bā-'ādām) вечно (lā-'olām) из-за ошибки их (bə-šaggām¹³; т. е. из-за ослушания прародителей, отведавших запретный плод с Древа познания добра и зла в Саду Эдена¹⁴. — *И. Т.*). Он (человек. — *И. Т.*) (стал лишь) плотью (bašār)¹⁵. И будет дней его — сто двадцать лет¹⁶» (*Быт.* 6:3 [Y])¹⁷.

Инкорпорированный в Пятикнижие древний иудейский источник¹⁹, условно называемый Yahwist (сокр. — Y; к нему восходит и процитирован-

¹¹ Имя Бога YHWH — Тетраграмматон — передается в соответствии с традицией как Господь.

¹² Вариант интерпретации: «Не вечно духу Моему бороться (или: “пребывать”; ср.: кумранский текст 4Q252 Commentary on Genesis A i 2. — *И. Т.*) в человеке, поскольку он есть плоть...» Текстологический анализ *Быт.* 6:3 см., например, в: Bernstein 1994, 421–427.

¹³ Вокализация -ām подтверждается многими масоретскими рукописями.

¹⁴ См.: *Быт.*, гл. 3 [Y].

¹⁵ Ср. понятие: «Бог духов всякой плоти» (*Числ.* 16:22, 27:16).

¹⁶ Согласно традиции, засвидетельствованной у Девтерономиста, в возрасте ста двадцати лет умер Моисей (*Втор.* 34:7; см. также: *Втор.* 31:2).

¹⁷ По начальной букве Тетраграмматона YHWH — Имени Бога, засвидетельствованном в данном библейском документе с самого начала его повествования. Создается впечатление, что почти все материалы источника Y сосредоточены в Книге Бытия (см., например: Levin 1993; Idem 2007, 209–230; Kratz 2000, 249–330). Ср., с другой стороны, например: Friedman 1999.

¹⁸ Знаменательно, что данное утверждение помещено в контексте рассказа источника Yahwist о попытке людей обрести благодаря женщинам бессмертие для своего потомства — через их соитие с ангелами (небожителями) — «сынами Божьими» (*Быт.* 6:1–4). В нарративе этого же источника о стремлении людей построить башню с «вершиной на небе» и таким образом «сделать себе имя» (см.: *Быт.* 11:1–9), т. е. обрести *новую сущность*, вероятно, подразумевается их попытка получить бессмертие уже благодаря непосредственному посещению небес — потустороннего мира бессмертных небожителей. Однако попытки привлечь «небо» на землю или самим взойти на небо, дабы обрести таким образом бессмертие *во плоти*, оказались тщетны.

¹⁹ Не исключена возможность, что этот источник восходит еще ко времени раннего периода царствования Давида. См.: Тантлевский 2020, 81–134.

ный пассаж), обосновывает, почему первоначально *не-смертная* пара первых людей — ведь первоначально от Древа Жизни, т. е. *бессмертия*²⁰, им не только не было запрещено вкушать²¹, но даже предполагалось, что они могут отведать плод и от него тоже (ср.: *Быт.* 2:16, 3:2) — становится *смертной*²². Трагический же результат грехопадения прародителей передается и их потомству, и «последний вопрос бытия» решается однозначно:

В поте лица твоего
будешь есть хлеб,
пока не возвратишься в землю
(‘ad šûbkā ‘el ha-’ădāmāh),
из которой ты взят, —
ибо прах (‘āfār) ты,
и в прах возвратишься (*Быт.* 3:19 [Y]).

Итак, «человек»-’ădām, который был «образован» (yāṣar)²³ Господом Богом «из праха²⁴ земли²⁵ (ha-’ădāmāh; по корню собств.: “краснозем”)²⁶ и оживлен Его «дыханием» (nəṣāmāh²⁷)²⁸ (*Быт.* 2:7–8 [Y]), после грехопадения становится конечен, а его личность, по сути, полностью отождествляется с его плотью.

²⁰ Ср.: *Быт.* 2:16–17, 3:2–3; ср.: *Быт.* 3:22. В древневосточных языках понятие «бессмертие», как правило, передавалось термином «жизнь» (например, в эпосе о Гильгамеше; угаритском эпосе об Акхите; в ряде текстов Еврейской Библии и др.).

²¹ См.: *Быт.* 3:22. Ср.: *Быт.* 2:9.

²² См.: Тантлевский 2015, 141—153.

²³ Данный глагол является техническим термином для обозначения деятельности горшечника, «придающего форму» глине. (Евр. uṣēṭ, «горшечник», по форме является активным причастием м. р. от yāṣar).

²⁴ Вариантная интерпретация: «комья» (Speiser 1963, 16).

²⁵ Или: «почвы».

²⁶ Согласно *Быт.* 2:19, животные также были «образованы» Господом Богом из «земли».

²⁷ В Еврейской Библии встречается понятие «дыхание Господа» (nišmat YHWH; *Ис.* 30:33); «дыхание Бога» (nišmat ‘Ēlōh, nišmat ‘Ēl; *Иов.* 4:9, 37:10), «дыхание Всемогущего» (nišmat Šadday; *Иов.* 32:8, 33:4); ср. также: 2 *Сам.* 22:16 / *Пс.* 18[17]:16.

²⁸ Евр. nəṣāmāh может иметь также значения: «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). См. далее: Clines (ed.) 2011, V, 779.

II

Автор Книги Иова, составленной в дошедшем до нас виде, по всей вероятности, не ранее обнаружения Торы²⁹, — во всяком случае, ее составителю не мог не быть знаком источник *Yahwist*³⁰ — также является сторонником идеи о предопределенной *конечности* человека и по плоти и по духу. Среди наиболее репрезентативных в данной связи пассажей выделим следующий:

Кто назначил Его (править) землей,
и кто поставил (Его управлять) всем (обитаемым) миром?
Если Он обратит к Себе сердце Свое (*libbô*; т. е. примет решение. — *И. Т.*),
дух Свой³¹ (*ruḥô*) и дыхание Свое (*nišmātô*) к Себе заберет (*ye'ēsôf*),
(тогда) погибнет всякая плоть вместе,
и человек (*'ādām*) во прах (*'āfār*) возвратится (*Иов. 34:13–15*).

Даже мудрейший образован «из глины (*mē-ḥōmer*)» (*Иов. 33:6*), и его ждет аналогичная участь.

Составитель Книги Иова также твердо уверен, что дух человека «нисходит»³² в Шеол³³, откуда ему уже нет возврата³⁴. Так что интерпретировать приведенную фразу *Иов. 34:13–15* можно единственно в таком смысле: когда Бог лишает человека дыхания, — иначе говоря, человек испускает свой дух

²⁹ См. обзор мнений, например, в: Роре 1973, XXXII–XL.

³⁰ Или, по крайней мере, его ключевые доктрины, равно как и релевантные народные религиозные верования.

³¹ Менее вероятно: «дух ее», т. е. земли.

³² В *Иов. 21:13* употреблен глагол *nāḥaṭ*, «нисходить», «спускаться».

³³ См.: *Иов. 3:13–22*, 7:9–10, 10:21–22, 11:8, 14:7–22, 15:13–16, 16:22, 21:13, 21, 26, 24:19–20, 26:6, 29:22, 38:17. Ср. также, например: Роре 1973, 60.

Относительно концепций Шеола в Еврейской Библии см. далее, например: Tantlevskij et al. 2024.

³⁴ Ср., например, *Иов. 10:21*: «... пойду — и (уже) не вернусь (*lō' 'āšûb*) — в страну тьмы и тени смертной» (ср. далее: *Иов. 14:10*, 12, 14; ср. также, например: 2 *Сам. 12:23*; *Пс. 88*[87]:11–13). В этой связи показательно, что одним из эвфемизмов для обозначения Шеола, по-видимому, является термин *bəliyu'a'al* (ср. особенно: 2 *Сам. 22:5–6* = *Пс. 18*[17]:5–6 и [Cross, Freedman 1953, 22, п. 6]), который может быть интерпретирован как «(место, из которого) никто не поднимется (или: “восстанет”)»; ср. *Иов. 7:9*, где это представление сформулировано так: «сошедший в Шеол не поднимется (*lō' ya'āleh*)» (ср. также библейское обозначение «человек (люди) Белийя'ала (*bəliyu'a'al*)).

С другой стороны, предлагаются и такие истолкования термина *bəliyu'a'al*: «бесполезный», «никчемный»; «разрушение», «уничтожение».

(в данном и ряде других контекстов «дыхание» по существу отождествляется с «духом»³⁵; одним из первоначальных значений термина $\text{rû}^{\text{a}}\text{ḥ}$ как раз является: «дыхание» живого организма³⁶), — тело его разрушается без надежды на восстановление; дух же его в Шеоле практически полностью *теряет индивидуальность, обезличивается*³⁷. Тем более, что речь здесь (как и в ряде других аналогичных библейских пассажах) идет не только о людях, но и о животных.

³⁵ Термины «дыхание» (pəṣāmāh) и «дух» ($\text{rû}^{\text{a}}\text{ḥ}$) часто употребляются в параллелизме в качестве полных синонимов; см., например: *Ис.* 42:5; *Иов.* 12:10, 32:8, 33:4, 34:14.

³⁶ Термин $\text{rû}^{\text{a}}\text{ḥ}$ встречается в Еврейской Библии 387 раз и имеет широкое семантическое поле: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (жизни); «дух»; «сознание», «разум» (возможно, также: «границы сознания, разума» и т. п.). В Септуагинте это слово 277 раз интерпретируется как πνεῦμα («ветер»; «дыхание»; «дух»; ср.: примеч. 64). См. далее: Clines (ed.) 2011, VII, 427–440.

³⁷ Отдельно обращает на себя внимание стих *Иов.* 19:26: $\text{û-mi-bbəšārî 'eḥēzeh 'elô}^{\text{a}}\text{h}$. Его можно интерпретировать двояко:

- 1) «И вне плоти своей я (т. е. Иов. — *И. Т.*) узрю Бога».

В связи с данным истолкованием С. С. Аверинцев, датирующий обнаружение Книги Иова «скорее всего IV в. до н. э.» (Аверинцев (пер., комм.) 1973, 716), замечает: «...лишаясь плоти, я Бога узрю!.. — Для автора и для героя «Книги Иова» не существует доктрины о загробной жизни и о воскресении мертвых. Сказанное здесь можно понять как философско-поэтический парадокс: да, я должен увидеть это — хотя бы за пределами себя самого, за пределами моего существования, уже кончившись!» (ibid., 720).

- 2) «И из плоти своей я увижу Бога».

Данная интерпретация засвидетельствована, например, в Вульгате и предполагает веру в телесное воскресение мертвых в Конце дней. Однако это воззрение в действительности появляется у иудеев много позднее, чем была составлена Книга Иова (см., например: *Дан.* 12:1b–3, 13).

Поэтому наиболее вероятным истолкованием при данном прочтении стиха *Иов.* 19:26 могло бы быть то, что страдалец здесь подразумевает свое чудесное телесное исцеление, которое в итоге сотворит Бог (см.: *Иов.*, гл. 42). Ср. *Иов.* 42:5:

«Только слухом слышал я о Тебе;
ныне же глаза мои видят Тебя!»

Читатели же в разные века могли истолковывать пассаж *Иов.* 19:26–27b, исходя из своих представлений о загробной жизни.

Глагол 'āsaf, досл. «собирать», употребляемый в Библии также и в значении «умирать», «исчезать (обычно в породе *Ni*, ne'ēsaf)³⁸, имплицитно подразумевает в *Иов*. 34:14 последнюю коннотацию.

Аналогично составителю Книги Иова понимает соответствующую доктрину и автор Псалма 146[145], где говорится, что для «сына человеческого (ben-'ādām)» «нет спасения (təšū'āh):

Выйдет дух его (rûḥô), возвратится он в землю свою ('admātô).
В день тот исчезнут мысли его ('eštōnōtāw) (3–4).

Автор Псалма 104[103], как и составитель Книги Иова, эксплицитно распространяет данное представление также и на весь животный мир³⁹:

Скроешь лик Твой — тревожатся,
Заберешь дух их (rûḥām⁴⁰) — погибнут,
и в прах свой ('āfārām) возвратятся.
Пошлешь дух Твой — сотворятся (yibbārē'ūn)⁴¹;
и Ты обновишь лик (поверхности) земли (29–30).

Утверждение о том, что человек / люди «возвратятся» «в землю свою ('admātô)» / «в прах свой ('āfārām)» призвано не просто лишний раз подчеркнуть конечность человека, но и указать на бренность людей *по самой их сути*.

III

Авторитет Торы был непререкаем, но и ее *толкование* не запрещалось. Знаменательно, что практически в одно время с процессом утверждения святости Торы в Иудее заканчивается пророчество — вероятно, это были процессы взаимосвязанные. На смену пророкам приходят законоучители и мудрецы (ḥākāmîm), занимавшиеся как изучением, так и экзегетико-герменевтическими интерпретациями Торы, созданием методик выведения новых установлений на основе предшествующих и т. п. — начинается длительный процесс кристаллизации концепции «Тора не на небесах»⁴². К таким мудре-

³⁸ См.: Clines (ed.) 1993, I, 346–349.

³⁹ См.: *Пс.* 104[103]:24–29а.

⁴⁰ Так же в LXX. В кумранском свитке 11QPs^a: «дух Твой».

⁴¹ Ср.: *Быт.* 1:21.

⁴² Наименование восходит к *Втор.* 30:12.

цам мог принадлежать и автор Книги Кохелета (греч. Екклесиаст), написавший ее, скорее всего, уже после обнародования Торы⁴³. Как бы то ни было, автор Книги Кохелета, как и составитель Книги Иова, не мог не быть знаком с доктриной Yahwist'a, выраженной в *Быт.* 6:3, но интерпретировал он ее в явно отличном духе.

С одной стороны, Кохелету хорошо известны крайне пессимистичные доктрины о конечности человека и о потере духом умершего индивидуальности в его подземной обители, Шеоле, практически полностью совпадающие как содержательно, так и терминологически с тем, что об этом говорит и составитель Книги Иова, — всякая деятельность теряет смысл при условии, если «все уходит в место одно: все возникло из праха, и все возвращается в прах» (*Кох.* 3:20; см. также: *Кох.* 2:14–15; 9:2–6); так что «одинаков дух у всех» (*Кох.* 3:19) — то есть дух человека, как и дух животного, «нисходит... в землю⁴⁴» (*Кох.* 3:21b). В рамках данной концепции Шеол мыслится, по сути, как синоним небытия (*Кох.* 9:10; см. также: 9:3b–6).

Однако Кохелету известна и альтернативная концепция — вероятность восхождения духа умершего человека на небеса:

Кто знает, восходит ли дух (rû^aḥ) сынов человеческих ввысь,
а дух животного нисходит ли вниз, в землю (lā-'āreṣ)? (*Кох.* 3:21)⁴⁵.

Кохелет в своем произведении рассматривает обе концепции, используя методику, суть которой формулирует следующим образом: rə'eh zeh māṣā'tî 'āmar ha-qqōhelet⁴⁶ 'aḥaṭ lə-'aḥaṭ li-mṣō' ḥešbôn, что можно интерпретировать так:

⁴³ В книге присутствуют заимствования из персидского языка (при полном отсутствии греческих), также наличествуют арамейские понятия, обороты и административная лексика, впервые введенная при династии Ахеменидов (см., например: Seow 1997, 12 и след.), общие еврейско-арамейские термины, употребляемые в специфических значениях (по крайней мере, с V в. до н. э.), утраченных впоследствии. Это указывает, скорее, на персидский период как время создания книги, нежели на раннеэллинистический.

⁴⁴ О вероятном использовании слова 'rṣ («земля»; «страна») для обозначения подземного мира см., например: Tsumura 1988, 260; Toorn 1996, 210. (Ср., например, *Пс.* 16[15]:3; *Ис.* 26:19.) Допускают аналогичное употребление слова 'aṣ в ряде угаритских текстов.

⁴⁵ Ср. также: *Кох.* 7:14; 11:4, 5а.

⁴⁶ В связи с чтением 'mr hqhlt вместо 'mrh qhlt ср.: *Кох.* 12:8 и LXX *ad loc.*

«Вот, что обнаружил я, — сказал Кохелет. —
(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение»
(Кох. 7:27)⁴⁷.

Таким образом, метод Кохелета заключается в том, чтобы, анализируя и сопоставляя противоположности в ходе внутреннего диалога со «своим сердцем», предложить их *разрешение*, сделать определенное *заключение* (пусть иногда и имплицитно выраженное), а не оставлять «дискурс неокончательным», «открытым»⁴⁸, без «решенья»-вывода.

О том, что Кохелет допускает, что дух человека не конечен и продолжает свое существование в той или иной форме по смерти тела можно заключить по следующим его утверждениям:

В стихах Кох. 3:10–11 говорится о том, что Бог вложил в «сердце»⁴⁹ человека *hā-’ōlām*⁵⁰, то есть, мирозданную «вечность». Термин «сердце» (разумеемое как орган мысли) употребляется в Библии в ряде случаев, по сути, как синоним духа человека, или, возможно, рассматривается как своего рода «седалище» духа. Так что, возможно, в пассаже Кох. 3:11аβ выражена идея о разумном духе⁵¹ человека как микрокосме. А также — анализируя отраженную в

⁴⁷ Слова автора (или редактора) книги: «...сказал Кохелет...», единственный раз прерывающие таким образом его рассуждения, ведущиеся от первого лица, вероятно, призваны подчеркнуть особую значимость приводимой здесь мысли — по всей видимости, дающей читателю ключ к интерпретации и пониманию всего произведения.

⁴⁸ Ср.: Kim 2018, где во главу угла ставится именно «неокончательный дискурс (open-ended discourse) о мудрости в Екклесиасте».

⁴⁹ В библейских книгах премудрости термин *lēb/lēbāb*, досл.: «сердце», объемлет следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (*libbî*, «мое сердце», употребляется 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»). 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.). В Еврейской Библии отсутствует термин, прямо коррелирующий с понятием «совесть»/«сознание» в древнегреческом (*συνείδησις/συνείδός*) и латинском (*conscientia*) языках; у древних евреев именно «сердце» выступает в качестве внутреннего судьи, оценивающего поступки и помыслы личности (ср., например: 1 Сам. 24:6[5], 10, 25:31).

⁵⁰ Ср.: Кох. 7:29.

⁵¹ Ср.: примеч. 36.

данном пассаже мысль и в эпистемологическом, и в онтологическом аспектах — трудно не усмотреть содержащийся здесь намек на доктрину о *не-конечности* существования духа человека. Не исключена также возможность, что тут Кохелет имплицитно полемизирует с пассажем *Быт.* 6:3: «Пусть не пребывает дух Мой в человеке вечно (lə-‘ōlām)...»

В *Кох.* 3:17 засвидетельствовано следующее размышление:

Сказал я в сердце своем:
«Праведного и нечестивого
судить будет Бог,
ибо время⁵² для каждого дела
и (суд) над каждым деянием — там (šām)»⁵³.

Присутствие местоименного наречия места šām, «там», подтверждается в данном стихе всеми основными рукописными версиями Книги Кохелета. Таргум и Иероним, которым ведомо учение о телесном воскресении мертвых в Конце дней, интерпретируют этот пассаж как указание, относящееся к Грядущему миру. Однако в контексте Книги Кохелета, написанной задолго до того, как идея телесного воскресения появилась в Иудее, данный фрагмент можно понимать в смысле предвещения загробного суда над духом почившего.

Обратимся также к заключительным строкам Книги Кохелета. Текст *Кох.* 12:5bα–γ содержит три аллегории земного рождения человека, становления его личности / зрелости и старости в корреляции с тремя ботаническими явлениями⁵⁴ (либо, что менее вероятно, двумя растительными и одним животным⁵⁵), которые имеют место в Иудее в течение года — примерно со второй половины января по декабрь.

Далее Кохелет вводит также три аллегории, знаменующие умирание:

<...> и вот, идет человек к своему вечному дому,
и будут кружить по (базарной) улице (наемные) плакальщики
до той поры, пока не порвется серебряный шнур (12:5cα–6aα).

⁵² Вероятно, имеется в виду время конечного суда. Ср., например: *Иер.* 27:7; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; ср. также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3.

⁵³ См. также, например: *Кох.* 8:5–6, 11–14, ср.: 11:9, 12:14.

⁵⁴ 5bα. И зацвел миндаль (ha-ššāqēd);

5bβ. и отяжелело рожковое дерево (he-ḥāgāb);

5bγ. и осыпался каперс (hā-’ābīyūdnāh)...

См. подробно: Tantlevskij 2019, 48–57.

⁵⁵ Если под he-ḥāgāb в *Кох.* 12: 5bβ подразумевается «саранча».

Аллегория разрывающегося «серебряного шнура» (*Кох.* 12:6aα), символизирующая акт земной кончины, может быть понята как разрыв связи между духом и плотью человека (ср.: *Кох.* 12:7).

Вслед за этим Кохелет приводит три аллегии смерти плоти, выраженные через разбивающиеся сосуды — то есть вместилища подвижных существей, вылепленные из брения и символизирующие бренное человеческое тело — вместилище духа:

И треснет золотая чаша,
и разобьется кувшин у/над источником,
и расколется сосуд⁵⁶ у/над⁵⁷ колодцем (12:6aβ–b).

Можно допустить, что в этих аллегиях латентно присутствует и аллюзия на пребывающий в человеке дух (*ru^aḥ* — наиболее подвижная субстанция), символизируемый оливковым маслом (в «золотой чаше»⁵⁸) и водой (в «кувшине» и в «сосуде»); эти жидкости прямо не упоминаются автором Книги Кохелета, но, исходя из контекста, они имплицитно подразумеваются. Когда их временные вместилища 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, вероятно, — *вечной жизни*^{59,60}.

⁵⁶ Относительно данной интерпретации существительного *glgl* см., например: Da-hood 1952, 213 и след.; Seow 1997, 367.

⁵⁷ 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). См. далее также, например: Seow 1997, 367.

⁵⁸ Аллегория «золотой чаши» коррелирует с *Зах.* 4:2–3.

⁵⁹ Ср. также: *Кох.* 3:17сβ.

⁶⁰ В качестве параллели можно указать на то, что в *Иер.* 2:13 и 17:13 Господь обозначается как «Источник (*məqôr*) живой воды». Ср.: *Пс.* 36[35]:10:

«Ибо с Тобой источник жизни,
в свете Твоем мы увидим свет».

Предложенное истолкование второй и третьей аллегорий в пассаже *Кох.* 12:6b α – β соотносится со следующими — *заключительными*⁶¹ — словами автора Книги Кохелета (12:7), в которых он как бы расшифровывает свои аллегорические образы:

И возвратится прах в землю (hā-'āreṣ), которою он и был,
а дух (rū'h) возвратится к Богу, Который его дал.

То есть, тело человека («прах»), символизируемое керамикой в *Кох.* 12:6b α – β , возвращается в землю, из которой оно и образовано (*Кох.* 12:7a), а его дух, символизируемый содержимым сосудов (то есть, подразумеваемой контекстом живой водой), возвратится к наделившему им человека Богу (*Кох.* 12:7b), то есть к своему Истоку.

Можно допустить, что в *Кох.* 12:5c α – 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, которою он и был». Плакальщики плачут по телу, из праха созданному и в прах возвращающемуся; дух же человека возносится к Богу в свой «вечный дом». 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. (Вообще, для Кохелета характерно употребление терминов и понятий в особых значениях, а также привнесение в них нового смысла⁶².) В качестве параллели можно упомянуть цитату из Луция Акция (170 – около 86 гг. до н. э.), засвидетельствованную в *Cic. de Nat. D.* III, 41, о том, что душа Геркулеса переселилась «в вечный дом отца (in domum aeternam patris)»^{63,64}.

⁶¹ Фраза «Всеобщая преходящность, – сказал Кохелет, – все преходяще», помещенная в начале произведения (*Кох.* 1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся после ее окончания (*Кох.* 12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения. Пассаж *Кох.* 12:9–14 представляет собой прозаическую приписку редактора Книги Кохелета (возможно, его преемника и/или ученика) со стихотворной вставкой.

⁶² О словах, используемых в Книге Кохелета в особенных значениях, см., например: Schoors 2004, 3–196.

⁶³ Ср. также, например: 2 *Кор.* 5:1.

⁶⁴ Отметим, что представление о том, что тело по смерти человека возвращается в «землю», а его «дух» (πνεῦμα) / «душа» (ψυχή) — в «эфир» получило широкое рас-

Знаменательно, что, согласно Кохелету (12:7b; ср. также: *Кох.* 3:21a), «дух» (rû^{ah}) человека — как *активная* самостоятельная сущность — по смерти плоти *сам* возвращается к Богу (NB: не Бог берет его) и — вероятно, как следствие — нигде в книге не соотносится с «дыханием» (nəšāmāh).

В заключение отметим следующее: через всю свою книгу Кохелет настойчиво проводит идею о решающем благе «мудрости» (ḥokmāh)⁶⁵ и «справедливости / праведности» (šedeq) для человека и о благом воздаянии ему за приверженность им. И — хотя Кохелет об этом прямо не говорит⁶⁶ — можно предположить, что тем самым он допускает (по крайней мере имплицитно) то, что к Богу на небеса восходят только духи «праведников и мудрецов (ha-ššaddîqîm wə-ha-ḥākāmîm)» — оказываясь, таким образом, истинной частицей божественного Духа, — а духи остальных... нисходят в Шеол.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (пер., комм.) (1973) Книга Иова, *Поэзия и проза Древнего Востока*, М.: Художественная литература, 563–625, 716–720.
- Гатри, У.К.Ч. (2015) *История греческой философии*, т. I, Ранние досократики и пифагорейцы, пер. с англ. под ред. Л. Я. Жмудя, СПб.: Владимир Даль.
- Гатри, У.К.Ч. (2017) *История греческой философии*, т. II, Досократовская традиция от Парменида до Демокрита, пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль.
- Тантлевский, И.Р. (2015) Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях, *Вопросы философии* 6, 141—153.

пространение в V в. до н. э. в эллинской религиозно-философской среде. См., например: Гатри 2015, I, 590; ср. далее также, например: Idem 2017, II, 440–442; Scodel 2020, II, 979 и след.; Тантлевский 2023, 340–350. (О ранних греческих концепциях загробной жизни см., например: Edmonds 2020, 545–565; Svavarsson 2020, 593–611.)

⁶⁵ В Библии этот термин, 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; народов; индивидуальная); «Мудрость» / «Премудрость» Бога, Его Духа (Clines (ed.) 1996, III, 222–224). В Книге любомудра Кохелета (ср.: *Кох.* 2:19: «мудрствующий под солнцем») в отдельных контекстах (см.: *Кох.* 7:23, 25; 8:16–17) этот термин может быть в определенной мере соотнесен с греческим понятием «философия».

⁶⁶ Да и возможно ли такое было публично заявить в тогдашней иудейской гражданско-храмовой общине с ее устремлением к национально-религиозному единству!?

- Тантлевский, И.Р. (2020) *Царь Давид и его эпоха в Библии и истории*, изд. 3-е, испр. и доп., СПб.: Издательство РХГА.
- Тантлевский, И.Р. (2023) Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к Книге Кохелета 12:7, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 340–350.
- Bernstein, M.J. (1994) 4Q252 i 2 l' ydwr rwby b'dm l'wlm. Biblical Text or Biblical Interpretation?, *Revue de Qumrân* 63, 421–427.
- Clines, J.A. (ed.) (1993) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. I, Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press.
- Clines, J.A. (ed.) (1996) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. III, Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press.
- Clines, J.A. (ed.) (2011) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press.
- Clines, J.A. (ed.) (2011) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. VII, Sheffield: Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press.
- Cross, F.M., Freedman, D.N. (1953) A Royal Psalm of Thanksgiving: II Samuel 22 = Psalm 18, *Journal of Biblical Literature* 72, 15–34.
- Dahood, M. (1952) Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth, *Biblica* 33, 30–52, 191–221.
- Edmonds, R. (2020) The Ethics of Afterlife in Classical Greek Thought, *Early Greek Ethics*, ed. D. C. Wolfdorf, Oxford: Oxford University Press, 545–565.
- Friedman, R.E. (1999) *The Hidden Book in the Bible*, San Francisco, CA: HarperOne.
- Kim J. (2018) *Reanimating Qohelet's Contradictory Voices: Studies of Open-Ended Discourse on Wisdom in Ecclesiastes*. Leiden; Boston: Brill.
- Levin, C. (1993) *Der Jahwist*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levin, C. (2007) "The Yahwist: The Earliest Editor of the Pentateuch", *Journal of Biblical Literature* 126, 209–230.
- Kratz, R.G. (2000) *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pope, M.H. (1973) *Job. Introduction, Translation, and Notes*, New York, NY: Doubleday.
- Rabinowitz, L.R. (2007) Pentateuch, *Encyclopaedia Judaica*, 2nd ed., eds. F. Skolnik, M. Berenbaum, vol. 15, Detroit: Macmillan Reference, 730–753.
- Scodel, R. (2020) Euripides and Ancient Greek Philosophy, *Brill's Companion to Euripides*, vol. II, ed. A. Markantonatos, Leiden; Boston: Brill, 966–987.
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY: Doubleday, 1997.
- Speiser, E.A. (1963) *Genesis. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, NY: Doubleday.
- Spinoza, *Opera* (1925/1972), im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Bd. III.
- Svavarsson, S.H. (2020) Justice and the Afterlife, *Early Greek Ethics*, ed. D. C. Wolfdorf. Oxford: Oxford University Press, 593–611.

- Schoors, A. (2004) *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of the Qoheleth*, part II, vocabular, Leuven; Paris; Dudley, MA: Peeters.
- Tantlevskij, I.R. (2019) Allegories of Life, Death and Immortality in the Book of Ecclesiastes 12:5b-7, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 48—57.
- Tantlevskij, I.R., Evmenova, E. & Gromov, D. (2024) 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* 11, 411 (<https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>)
- Toorn, K. van der (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel. Continuity and Change in the Forms of Religious Life*, Leiden; New York, NY; Köln: Brill.
- Tsumura, D.T. (1988) A 'Hyponymous' Word Pair: 'rṣ and *thm(t)* in Hebrew and Ugaritic, *Biblica* 69, 258—269.

References in Russian:

- Averintsev, S.S. (trans., comm.) (1973) *The Book of Job, Poetry and Prose of the Ancient East*, Moscow: Khudozhestvennaya Literatura, 563-625, 716-720.
- Guthrie, W.K.C. (2015) *History of Greek Philosophy*, vol. I, The Early Pre-Socratics and the Pythagoreans, trans. from English, ed. L. Y. Zhmud', St. Petersburg: Vladimir Dal.
- Guthrie, W.K.C. (2017) *History of Greek Philosophy*, vol. II, The Pre-Socratic Tradition from Parmenides to Democritus, ed. I. N. Mochalova. St. Petersburg: Vladimir Dal.
- Tantlevskij, I.R. (2015) Non-mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings, *Voprosy Filosofii* 6, 141—153.
- Tantlevskij, I.R. (2020) *King David and His Epoch in the Bible and History*, 3rd ed., revised and expanded, St. Petersburg: RCHA Publishing House.
- Tantlevskij, I.R. (2023) A Worldview Dialogue or Parallel Development of Thought: Ancient Parallels to the Book of Qoheleth 12:7, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 340—350.