

«МОЛЧАНИЕ» В ПОТУСТОРОННЕМ МИРЕ КАК НОЭТИЧЕСКИЙ ИНДИКАТОР: ОТ БИБЛИИ К МАРСИЛИО ФИЧИНО И «ГАМЛЕТУ»

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru

IGOR TANTLEVSKIY

Saint Petersburg University

“SILENCE” IN THE OTHER WORLD AS A NOETIC INDICATOR: FROM THE BIBLE
TO MARSILIO FICINO AND “HAMLET”

ABSTRACT. The author analyzes the Qumran community's views on the nature of the divine and human mind, universal “knowledge” and their correlation, as well as the community members' ideas about the transcendent world, its inhabitants and their hypothetically “silent” communication in heaven on a noetic level. An attempt is made to identify the influence of these views on the passage from the Apostle Paul in 2 Corinthians 12:4 about “inexpressible words” in Paradise. At the same time, the mystical experience of the Qumranites and “a man” (in all likelihood, Paul himself) reflected in 2 Corinthians 12:2–4 is compared. An allusion to the idea of “silent” spiritual communication, expressed by Marsilio Ficino in “Platonic Theology”, XIII, 2, 31, is also considered. The article further proposes a hypothesis concerning the influence of the conception reflected in 2 Cor. 12:2–4 and in the aforementioned passage of Ficino's “Platonic Theology” upon Shakespeare—particularly upon the way in which, in “Hamlet”, the playwright characterizes the ontological essence of the earthly world as “words, words, words” (II, 2, 210), in contrast to the heavenly world, which he characterizes as “silence” (V, 2, 395: “the rest is silence,” that is, “further (*i.e.*, in the heavenly world)—silence”).

KEYWORDS: Judean heterodox spiritual tradition, the transcendent world, Qumran soteriology, the concept of “silence” in heaven, the Psalms, the Apostle Paul, Hesychasm, Marsilio Ficino, “Hamlet”.

* 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 University, <https://rscf.ru/project/24-18-00479/>

I

В Псалмах 94:17 и 115:17 потусторонний мир — согласно представлениям тогдашних иудеев, часто именуемый как Шеол¹, — характеризуется *одним* словом — dūmāh, «молчание» / «тишина»:

«Если бы Господь не был мне в помощь,
то уже поселилась бы душа моя в (обители) молчанья».

«Не мертвые будут восхвалять Господа,
Не (те) все, кто нисходят в (обитель) молчанья²».

Эти пассажи коррелируют с бытовавшим в отдельных иудейских кругах пессимистическим³ воззрением на подземную обитель духов умерших людей, Шеол, которое с горечью и так емко характеризует Кохелет (Екклесиаст):

«... нет ни дела, ни умозаключенья,
ни познания, ни мудрости в Шеоле,
куда ты (т. е. твой дух. — И. Т.) уходишь» (9:10).

С другой стороны, в той же Книге Псалмов мы находим упоминания о «молчании» души в контексте, который мог интерпретироваться и в сотериологическом ракурсе:

«Однако <у>⁴ Бога душа моя (хранит) молчанье (dūmiyyāh),
от Него — мое спасенье» (62:2).

«Однако у Бога душа моя (хранит) <молчанье>⁵,
ибо от Него (исходит) надежда моя» (62:6).

Но, как представляется, ничто в Еврейской Библии не находит даже отдаленной параллели с содержанием пассажа из апостола Павла 2 Кор. 12:2–4, отразившего мистический опыт «мужа» (вероятно, апостол здесь имеет в виду самого себя), «который был восхищен на третье небо», «в Рай», где «слышал» «неизрекаемые (неизреченные) слова / произносимые (непроизнесенные, scil. невыражаемые) речения (ἄρρητα ῥήματα)», «которые невозможно человеку выразить». Таким образом, общение, взаимоотношения, обмен ин-

¹ Относительно отражения представлений о Шеоле в Еврейской Библии см., например: Tantlevskij et al. 2024.

² Ср., например: 4[2] Эзр. 7:32.

³ См., например: Тантлевский 2025, 1021–1035.

⁴ Ср.: Пс. 62:2: lē'lōhîm, «у Бога».

⁵ Так в отдельных масоретских манускриптах; в большинстве: dōmmî.

формацией, мыслями, передача знания и т. п. осуществляются в Раю, согласно Павлу, не в вербально-понятийном выражении, как на земле, а на уровне, не предполагающем слов в человеческом их понимании и восприятии, и, тем более, «вымолвленных / произнесенных / сказанных» — то есть, как-либо выраженных — *вслух*.

Как представляется, на генезис и эволюцию подобного рода представлений в среде иудеев и первых христиан проливают свет кумранские рукописи. Так, члены Кумранской общины (II в. до н. э. – I в. н. э.)⁶ полагали, что Бог

создал (yṣr) разумение (bynh) для всех стремящихся к знанию (d't) <...> всякий разум — извечен (kwl škl m'wlm hw') (4Q299 4QMysteries^a, фраг. 8, 7–8).

Данная доктрина предполагает, что разум человека изначально оказывается сопричастен вечному Разуму Бога (ведь иначе он не может полагаться «извечным»!). Как одно из следствий этого, у человека есть потенциальный дар непосредственно ноэтически приобщаться к элементам Знания, содержащегося в Божественном Разуме. Одно из ключевых обозначений Бога в кумранских рукописях — «Бог Знания ('l / 'lwhy d't / d'wt')»⁸.

В качестве определенной параллели к кумранской идее о том, что «всякий разум — извечен», можно указать на следующую мысль Кохелета:

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

В сердце (же) их (bə-libbām; т. е. в сердца людей. — И. Т.) также и вечность (hā-'ōlām) Он вложил <...> (Кох. 3:10b–11).

Слово «сердце» (lēb) в данном пассаже выступает как синоним «разума», разумной интуиции⁹. Обобщенное же значение понятия 'ōlām: сотворенный

⁶ Относительно сектантской принадлежности Кумранской общины и ее тесной связи (вплоть до полного отождествления) с движением ессеев см., например: Tantlevskij 2016, 61–75; Tantlevskij et al. 2021.

⁷ Формально d'wt — мн. ч.

⁸ Термин d't имеет следующий спектр значений: «знание», «познание», «понимание», «распознавание», «уразумение» (см.: Clines (ed.) 1995, II, 457–459).

⁹ В Еврейской Библии, в частности, в ее так называемых книгах премудрости, термин lēb/lēbāb, досл.: «сердце», объемлет по преимуществу когнитивный спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (libbi, «мое сердце», употребляется как синоним «я»; ср., например: Кох. 7:25), рефлексии (ср., например: Кох. 1:16), интуиции, а также эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: Кох. 2:10; 5:19; Притч. 14:10). По сути, «сердце» — это синоним разумного духа человека (ср., например: Кох. 1:17; 6:9; 7:28).

Богом «поток времени, вмещающий все сущее»¹⁰, мир как временная и пространственная целостность. Таким образом, Кохелет, вероятно, выражает в данном своем изречении и идею о сопричастности разума человека к 'оламу-«вечности», и мысль об охвате разумом постигающего мир субъекта всего сущего, и уверенность в способности разума человека к универсальной рефлексии.

Согласно кумранским рукописям, «Разум» (škl) / «Разумение» (bynh) Бога — «Источник Знания (mqwr d't)»¹¹ для тех, кто «вразумляет» кумранитов; глава общинников — это «передатчик Знания» (mlyš d't)¹², воспринимаемого из Божественного «Разума». При этом гносеологическая активность кумранских лидеров, именовавшихся mškylym, т. е. «разумеющие», «мудрствующие»¹³, носила по преимуществу характер непосредственного интуитивного «духовного» обретения знания, включая ноэтические элементы. Эти когнитивные акты иногда описываются как непосредственные озарения. Например, в одном из т. н. Благодарственных гимнов засвидетельствовано следующее восклицание:

«Я благодарю Тебя, Господи,
за то, что Ты исполнил светом лик мой для Завета Твоего¹⁴ <...>
И как ясная заря явился Ты мне
для (излучения) [совер]шенного Света <...> (1QH^a 12:5–6)¹⁵.

В кумранских текстах отчетливо выражена восходящая к Еврейской Библии¹⁶ доктрина творения мироздания через посредствующее «звено» — Бо-

и др.; *Иов.* 32:8): в нем происходит интуитивно-ноэтическая, 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).

¹⁰ Ср.: Бычков 1981, 23.

¹¹ 1QS 10:12.

¹² 1QH^a 10:13; 4QpPs37 1:19.

¹³ Mškyly (ед. ч.) — это формально причастие м. р. (от глагола škl в каузативной породе *Hiph.*). В контекстах кумранских манускриптов этот термин может быть истолкован и как «вразумляющий». Ср.: *Дан.* 11:33, 35; 12:3, 10.

¹⁴ В данном пассаже можно допустить реминисценцию *Исх.* 34:29–35.

¹⁵ Ср. также, например: 1QH^a 15:24–25.

¹⁶ Идея творения трансцендентным Богом мироздания через Свои «Мудрость» / «Разум» / «Знание» — выступающие как Божественные созидательные силы — засвидетельствована, например, в: *Притч.* 3:19–20; *Иер.* 10:12 = 51:15; ср. также: *Пс.* 33[32]:6. (Ср. далее, например: *Притч.* 8:22–31 и *Сир.* 24:3 и след.; 11Q Ps^a Sirach, Sir. 51:13 и след.)

жественное «Знание» (d't). Однако кумранская теологическая мысль привносит в иудейскую креационистскую концепцию фундаментальное дополнение: первоначально мироздание и вся мировая история возникают в идеальной форме в «Замысле» (mḥšbh / mḥšbt, mzmh¹⁷; также: «Мысль», «План», «Схема», «Проект»), scil. *Плане-Проекте*, Бога, который в дальнейшем реализуется в духовных и материальных сущностях и вещах мироздания через посредство силы Божественного «Разума»^{18,19}.

В кумранских «Песнях субботнего всесожжения» (Šîrôt 'Ôlat ha-ššabbāt) отразилось представление об отдельных категориях небесных духовных сущностей («духов»; gwhwt). В частности, в данном сочинении нередко упоминаются «божества ('lym / 'lwhym)». Также среди небожителей, судя по кумранским рукописям, мыслились и вознесшиеся на небеса духи почивших праведников и мудрецов. Согласно Уставу общины, им уготованы

вечная радость в бесконечной жизни²⁰ (šmkt 'wlmym bḥyy nṣh), и венец славы, и одеяние величия в вечном Свете (1QS 4:7–8).

Засвидетельствованы даже попытки «доказать» кумранской пастве истинность данного сотериологического кредо общины через описание мистико-экстатического опыта «восхождения» на небеса. Например, автор одного из Благодарственных гимнов (1QH^a 11:19–23), вероятно, лидер общинников, именуемый в рукописях как Учитель праведности, уверяет своих адептов:

«Я благодарю Тебя, Господи, за то, что избавил Ты душу мою от Ямы²¹ (šḥt),

¹⁷ См. в релевантном контексте: Masik (MasShirShabb) *Masada Songs of the Sabbath Sacrifice* 1:1.

¹⁸ См., например: 1QS 1QSerekh ha-Yaḥad 3:15–17, 11:11; 1QM 1QWar Scroll 17:5; Masik (MasShirShabb) 1:2–3; 4Q402 (4QShirShabb^c) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice^c, fpar. 4, 12–13. См. далее также: 1QS 11:18–20 = 4QS^j 5–7; 1QH^a 9:19–20; ср.: 1QM 13:2; 1QH^a 5:6, 12:13, 19:7–8, 21(верх):7; CD-A Damascus Document 2:3–4.

¹⁹ Ср. платоновскую концепцию вечного, неизменного, умопостигаемого (перво)образа (τὸ παράδειγμα; «модель», «образец»), в соответствии с которым вечносущий бог-демиург создает космос (*Тимей* 28b–48e, 50c и др.). Космогоническую параллель к кумранской креационистской доктрине, как представляется, можно усмотреть и у Анаксагора, полагавшего, что «Ум» (νοῦς) «предрешает вообще все (γνώμη) γὰρ περὶ πάντος πᾶσαν ἰσχύει» и «все знает (πάντα ἔγνω)». «И (все) то, чему суждено быть, — как и то, что было, то, чего теперь нет, и (все) то, что есть теперь и будет в будущем, — все (это) упорядочил Ум (πάντα διεκόσμησε νοῦς)...» (пер. по изданию: Graham (ed.) 2010, 290; ср.: Laks, Most (eds.) 2016, 70, 72).

²⁰ Досл.: «в вечной жизни».

²¹ Т. е. из Шеола.

и из Шеола (уровня) Аваддона²² поднял Ты меня (h'lytny) на вечную высоту²³;
и я расхаживал по беспредельной равнине.

И я узнал, что есть надежда у того,
кого сотворил Ты из праха, дабы (войти) в сообщество вечное.

И дух (rwḥ) сокрушенный очистил Ты от греха большого,
дабы он мог предстоять в (одном) ряду с воинством святых (qwdšym)
и войти в единство с общиной сынов небес (bny štym).

Уготовил Ты мужу²⁴ жребий вечный (пребывать) с духами Знания
(rwḥwt d't) <...>²⁵.

Еще в одном благодарственном гимне засвидетельствовано такое ожидание его автора:

«... И я явлюсь в сиянии (whwp'ty) в семикратном C[вете] (b'[wr] šb'tym),

²² Аваддон (досл.: «уничтожение») — возможно, низший уровень Шеола, где уничтожаются души нечестивцев. Аваддон упоминается в *Пс.* 88[87]:12; *Притч.* 15:11, 27:20; *Иов.* 26:6, 28:22, 31:12. Ср.: *Откр.* 9:1–11.

²³ Т. е. на небеса.

²⁴ Естественно, праведному человеку.

²⁵ Принципиально иное «доказательство» возможности существования души отдельно от тела описано в отрывке из комментариев *in R.* Прокла (2.122.22 и след. Kroll): «А то, что душа может входить в тело и выходить из него, показывает описанный у Клеарха человек, который воздействовал душеизвлекательным посохом (ψυχολκῶ ῥάβδῳ) на спящего отрока и тем убедил, как говорит Клеарх в своей книге «О сне», божественного Аристотеля в том, что душа отделяется от тела и что она входит в тело и пользуется им как временным пристанищем (цит. по: Штерн 1997, I, 49 и след.; ср.: Ogden 2002, 171)». Вероятно, этот человек тождествен упоминаемому Иосифом Флавием в *Ар.* 1.176–183 иудею из Келесирии (частью которой была Иудея), говорившему по-гречески; здесь приводится рассказ Аристотеля — засвидетельствованный его учеником Клеархом из Сол Кипрских в первой книге трактата «О сне» (до нас не дошел) — о встрече Стагирита и его беседах с этим иудеем (NB: «подлинные слова» (1.176) Аристотеля о нем), которые, по всей вероятности, могли иметь место в Мизии около 347–344 гг. до н. э. (Ср. также *Clem. Str.* 1.15.70.2: «Клеарх Перипатетик говорит, что знал некоего иудея, который учился у Аристотеля»). См. далее, например: Тантлевский 2019, 199–200; подробное исследование: Галанин 2025, 235–261.

Что касается образа «душеизвлекательного посоха», то он может быть своего рода рефлексией представлений о керикционе (κηρύκειον) самого «филантропичного» (φιλάνθρωπος) из богов — «психопомпа» / «психагога» Гермеса.

в С[вете, который уго]товил Ты для Славы Своей»²⁶ (1Q H^a 15:24)²⁷.

В благодарственном гимне 1Q H^a 17:25, автор заявляет о своем «венце славы» (klyl kbwd) и «вечном могуществе» (gbwrt 'wlm).

В кумранском произведении, условно обозначаемом как Гимн самопрославления (4Q491с, фраг. 1, 4–12), автор, среди прочего, восклицает (и ему, вероятно, вторят его адепты²⁸):

«[...Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных, могучий престол в общине богов ('lum; т. е. небожителей. — И. Т.).

Никто из царей Востока²⁹ не воссядет на нем <...>

Я причислен к богам ('lum)

и утвержден в святой общине <...>

Я причисле[н] к богам ('lum)

[и с]лава [моя] — вместе с сынами Царя (т. е. с ангелами. — И. Т.) <...>»

В пространной и, очевидно, более поздней редакции Гимна самопрославления, которая была включена в кумранский сборник Благодарственных гимнов³⁰, засвидетельствовано также и такое вызывающе тщеславное восклицание-вопрос:

«Кто подобен мне среди богов (my kmwny b'lum)!?» (4Q 431, фраг. 1, 14³¹)³².

Кумраниты отдавали себе ясный отчет в том, что когнитивная коммуникация «божеств знания ('ly d't)³³ / «духов знания и разума / света (rwḥy

²⁶ Ср. далее, например: 1QH^a 11:3, 12:5, 17:26. (Ср.: *Исх.* 34:29–30, 35; 4Q374, фраг. 2, 2:8. Ср. также: *Матф.* 17:2; *Мк.* 9:2–3; *Лк.* 9:29.)

²⁷ Ср.: *Дан.* 12:3:

И разумные (wə-ha-mmaškilim) будут сиять, как сияние тверди (небесной), и обратившие многих к справедливости — как звезды, во веки вечные.

²⁸ Ср.: 4Q491с, фраг. 1, 13–16.

²⁹ Или: «царей древности»; ср., например: *Ис.* 14:13–14; *Иез.* 28:2, 14.

³⁰ См., например: Wise 2000, 214.

³¹ Ср.: 4Q427, фраг. 7, 1:8.

³² Ср. в противоположность, например: *Исх.* 15:11; *Ис.* 44:7; *Дан.* 11:36. Ср. также: 1QH^a 15:28, 18:8–9.

³³ См.: 4Q400 (4QShirShabb^a), фраг. 2, 1; 4Q401 (4QShirShabb^b), фраг. 14, 1:7; 4Q403 (4QShirShabb^d), фраг. 1, 1:31, 38; 4Q404 (4QShirShabb^e), фраг. 2 + 3AB, 13; 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 4, 5, 69, 6, 58, 57, строка 6; фраг. 23, 1:8.

d't wbynh³⁴ / 'wr³⁵», «[мо]гучих разумом в познании Вечности³⁶ ([g]bwry škl bd't 'wlmym³⁷)»³⁸ на небесах принципиально отличается от людской на земле. И соответственно небесные «чудесные слова (dbry pl')»³⁹ никак не соотносятся со словами мира сего.

«[Что] есть приношение нашего брэнного языка (lšwn 'rpnw) (в сравнении) со знанием бог[ов] (bd't 'l[ym])?!»

Интерпретировать данную сентенцию можно в свете засвидетельствованного в кумранских рукописях, в частности в «Песнях субботнего всесожжения»⁴⁰, представления об особых небесных «языках знания» (lšwny d't), сосуществующих с языками людей на земле. В 4Q503 (4QpapPrQuot) 4QDaily Prayers^a, фраг. 7-9, 3-4, например, сказано так:

«[... И мы,] сыны Твоего Завета, благословляем [Твое Имя] вместе со всеми подразделениями [света ... со все]ми языками знания (lšwny d't)».

Индикативным в данной связи представляется следующий пассаж из 4Q403 (4QShirShabb^d) 4QSongs of the Sabbath Sacrifice^d, фраг. 1, 1:36:

whgw kbwdw blšwn kwl hwgy d't ...

В Еврейской Библии глагол hāgah употребляется как в «коммуникативном» значении: «говорить (синоним dbr в Pi.)» (также: «высказывать» / «сказать» (с асс.), «произнести», «изречь» и т. п.), так и в «когнитивном»: «размышлять», «обдумывать», «мыслить». В кумранских рукописях этот глагол употребляется именно в последнем значении, за исключением отрывка 4Q403 (4QShirShabb^d), фраг. 1, 1:36–37⁴¹. В сохранившемся же без лакун и приведенном выше пассаже из строки 36 он употреблен, как представляется, в *double entente* и, соответственно, может быть интерпретирован *двояко*:

«И говорите (о) Его Славе языком всех, изрекающих знание...»

³⁴ См., например: 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 17, 3.

³⁵ 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 4, 5, 69, 6, 58, 57, строка 10.

³⁶ Согласно древнееврейским представлениям, 'олам ('ōlām), «вечность-мир», необратимо движется вперед. Засвидетельствовано и воззрение о том, что он может смениться другим 'оламом, и что эта последовательная смена не повторяющих друг друга 'оламов составляет необратимо-линейную «Вечность» ('ōlāmîm).

³⁷ Вариантная интерпретация: «вечных вещей / сущностей».

³⁸ См., например: 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 13, 5.

³⁹ См., например: 4Q403 (4QShirShabb^d), фраг. 1, 1:11; 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 13, 7.

⁴⁰ 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 23, 2:12.

⁴¹ Clines, ed. 1995, II, 487.

«И изреките Его Славу языком всех, *мыслящих* знание... (курсив наш. — И. Т.)».

То есть, глагол *hgh* может здесь использоваться кумранитами для указания на передачу информации не обычными словами «бренного языка», а *мысленно*. Ведь общение происходит на небесах на *духовном* уровне между *духовными* сущностями. И понятно, что на земле такого рода «слова» можно назвать «неизреченными» (как это и делает апостол Павел), а воспроизвести «услышанное» *духом* духовное (подобное постигается подобным!) земными словами никак нельзя.

Отсюда возникает и представление о «суждениях молчания (*mšpty*⁴² *šqt*)»⁴³ и «тихом безмолвии (*dmmt šqt*; scil. *полном* безмолвии / тишине в земном понимании. — И. Т.) благословляющих бо[г]ов...»⁴⁴.

Рефлексии интуитивных озарений членов Кумранской общины, воспринимаемых в том числе и как небесные «суггестии» в потоке «семи-кратного света», могли найти выражение в представлении также и о *световой* коммуникации на небесах: например, в 4Q403 (4QShirShabb^d), фраг. 1, 2:35 говорится о «тех, кто делают знание светящимся (*m'yry d't*) среди всех божеств света (*'ly 'wr*)»⁴⁵.

С другой стороны отметим, что согласно тексту уставного характера 1QSa 2:8–9 и сочинению 11Q14 (4QSefer ha-Milhamah), фраг. 1, 2:14–15, члены Кумранской общины верили, что «святые ангелы» посещали их сообщество (во всяком случае пребывали в нем во время сакральных действий) — естественно, незримо и безмолвно.

Ad hoc заметим, что подобного рода воззрения, по всей вероятности, сыграли ключевую роль в генезисе исихазма-молчаливчества, адепты которого в своем стремлении уйти от пороков мира сего, стремились предвосхитить

⁴² В отношении данной интерпретации слова *mšpt* ср., например: 4Q404 (4QShirShabb^e), фраг. 4, 7–8: *mšpty pyhw*, «суждения уст Его».

⁴³ 4Q400 (4QShirShabb^a), фраг. 1, 2:11.

⁴⁴ 4Q405 (4QShirShabb^f), фраг. 19, 7.

⁴⁵ Теология божественного Света имеет фундаментальное значение в кумранских рукописях, а самоназвание кумранитов «сыны Света», по сути, являет квинтэссенцию кредо общины. При этом надо иметь в виду, что речь идет о божественном духовном свете, который соотносился кумранитами с природой того света, что был сотворен Богом в первый день Творения (*Быт.* 1:3), отличной от природы света небесных светил, созданных в четвертый день Творения (*Быт.* 1:14–19). Этот божественный Свет прямо коррелирует с этикой; ср., например, 1QS 3:19–20:

«В истоке Света — (становление) природы Правды... В руке Князя Света власть над всеми сынами праведности, путями Света они расхаживают».

как синхронное им «молчание» (в обыденном его понимании) на небесах⁴⁶, так и состояние духовных сущностей в Грядущем мире.

II

Марсилио Фичино характеризует состояние, в котором Павел «взошел на третье в божественной иерархии небо», как нахождение «в божественной абстракции души (in divina abstractione animi)» (Платоновская теология, XIII, 2, 6), когда «душа, восхищенная к Богу, пребывает очевидно ни в теле, ни вне тела (animum deo raptum nec esse evidentur in corpore nec extra corpus)» (ibid., XIII, 5, 3)⁴⁷. Это душевное состояние сродни той «свободе души (animi)», которая возникает во время сна, — давая ей возможность предвосхитить грядущий потусторонний мир и его отдельные сущностные особенности, — и которое, по мнению Фичино, описывается в словах Орфея в «Гимне божеству сна» (Орфические гимны, LXXXVI, 2–7). Свою цитату Фичино приводит по-древнегречески и сопровождает ее латинским переводом:

«Возвести смертным о будущем, о величайший пророк. Ты приходишь к душам (ad animas), сна покоем убаюканным, и, обращаясь к ним (настойчиво), пробуждаешь ты разум (mentem). Мысли духов⁴⁸ блаженных (Sententias numinum beatorum) через сон ты вносишь в них. *Безмолвно безмолвным* душам (*Silens silentibus* animis; в др.-греч. оригинале: *σιγῶν σιγῶσαις ψυχῶν*; курсив наш. — И. Т.) ты предрекаешь грядущее, тем душам (animis), чей разум (mens) чтит богов весьма тщательно» (ibid., XIII, гл. 2, 31)⁴⁹.

Идеи апостола Павла и ренессансного неоплатонизма, прежде всего М. Фичино, в той или иной форме нашли свое отражение в творчестве Шекспира⁵⁰. В свете этого можно предположить, что в «Гамлете» Шекспир характеризует бытийную суть земного мира — «сей смертной суматохи / шумихи (this mortal coil)» (Н III, 1, 75) — как words, words, words («слова, слова, слова»; Н II, 2, 210) — в противоположность миру небесному, который характеризуется им как *silence* («тишина»; «молчание», «безмолвие»; Н V, 2, 395). Послед-

⁴⁶ Не путать с «молчанием на небесах», о котором предвещается в *Откр.* 8:1!

⁴⁷ Ср.: М. Ficino, *De raptu Pauli ad tertium Caelum*. Сочинения «божественного теолога» Павла живо интересовали Фичино (см., например: Vasoli, 1999, 241–261; Conti 2016).

⁴⁸ Вар.: «божеств» / «богов».

⁴⁹ Пер. с лат. по: Ficino 2006.

⁵⁰ См., например: Тантлевский, 2024, 268–277. См. далее работы, указанные в примеч. 60.

ная характеристика небес, вполне возможно, как раз и возникает под влиянием Второго послания к коринфянам Павла 12:4 о «неизрекаемых словах» в Раю и, не исключено, — также и как аллюзия на идею о «безмолвном» духовном общении, выпавшую Марсилио Фичино в «Платоновской теологии о бессмертии души», XIII, 2, 31.

В диалогах имитирующего сумасшествия Гамлета выявляются, как минимум, два смысловых уровня: один ориентирован на собеседников и окружающих, другой — глубинный, выражающий точку зрения Гамлета (Шекспира) (ср., например: II, 2, 226–229). Контекст диалога Гамлета и Полония (первого диалога, в котором Гамлет предстает как «сошедший с ума») позволяет предположить, что фраза «слова, слова, слова» (*words, words, words*) относится принцем не к тексту читаемой им неназванной книги, а к земному миру, аллегорически обозначаемому как *the air* («воздух»; II, 2, 226; ср.: 323).

Можно допустить, что непосредственно вслед за диалогом с Полонием — в разговоре с Розенкранцем и Гильденстерном — Гамлет данную (*ex hypothesi*) характеристику бренному миру разъясняет на примере своей аллегории: *Denmark's a prison* («Дания — тюрьма»; II, 2, 262⁵¹):

ROSENCRANTZ We think not so, my lord.

HAMLET Why, then, 'tis none to you, for *there is nothing either good or bad* but thinking makes it so. To me, it is a prison (II, 2, 268–270).

РОЗЕНКРАНЦ Мы так не думаем, мой господин.

ГАМЛЕТ Ну, тогда для вас это не так; ибо *нет ничего ни хорошего, ни плохого*, но размышление делает это таковым. Для меня она — тюрьма (курсив наш. — И. Т.)⁵².

Определение / наименование, вещи, феномена и т. д. само по себе условно и субъективно и не передает их универсальной внутренней сути (ср.: “What’s in a name?..”; NB: *a name* употребляется в параллелизме с *a word*⁵³). Равным образом и аллегорические интерпретации понятий отражают лишь субъективную точку зрения («нет ничего ни хорошего, ни плохого...») — тем более, что и сами вещи и явления *сущностно* амбивалентны. Например, «как» «человек (*a man*)» «похож в действии на ангела, как похож в постижении на бога (*in*

⁵¹ См. также: 260, 265–266, 270.

⁵² Цит. по: Shakespeare, <https://shakespeare.folger.edu>

⁵³ «Ромео и Джульетта» II, 2, 46–47: “...That which we call a rose / By any other word would smell as sweet”.

action how like an angel, in apprehension how like a god)» (ср.: *Пс.* 8:5)⁵⁴; но, с другой точки зрения, его можно назвать лишь «квинтэссенцией праха» (quintessence of dust) (Н II, 2, 329–332). Равно и оценка одних и тех же феноменов мира сего подчас оказывается диаметрально противоположной; особо показательно в этом отношении утверждение ведьм в начале «Макбета»: “Fair is foul, and foul is fair”⁵⁵. Так что в определенном смысле Ф. Тютчев прав: «мысль изреченная есть ложь»⁵⁶ — во всяком случае, для всякого, кто ее не разделяет, и шире — кто не является единомышленником «изрекшего» ее⁵⁷.

Когда Гамлет говорит: «Сам сон — это всего лишь тень» (A dream itself is but a shadow; Н II, 2, 279), он (в отличие от своих ориентированных на мирскую суету собеседников), по всей вероятности, под «тенью» подразумевает *отражение образа* потустороннего мира, тем более, что термин a shadow в лексиконе Шекспира как раз употребляется, кроме прочего, в значениях «образ» (как таковой), «отражение образа»⁵⁸. В связи с аллегорией «тени»⁵⁹ отметим, что в литературе неоднократно отмечалось влияние на творчество Шекспира платонизма⁶⁰ и ренессансного неоплатонизма. Думается, что с идеями Платона Шекспир мог быть знаком, скорее, не по латинским переводам⁶¹ его трактатов, а, например, по *compendia*⁶² или в изложении своих коллег-«университетских умов», а также из общения со студентами лондонских университетов и академий. (Шекспир учился в стратфордской «грамматической школе», где изучали главным образом латынь, а также знакомились с древнегреческим языком.) Особо отметим, что на титуле *editio princeps* «Гамлета» (1603), написанного в 1601 году, засвидетельствовано, что эта трагедия

⁵⁴ Содержание гимна человеку, засвидетельствованного в Н II, 2, 327–331, является явной реминисценцией *Пс.* 8:4–8.

⁵⁵ I, 1, 13.

⁵⁶ Ср.: Ф.И. Тютчев «Silentium!»

⁵⁷ Речи «сошедшего с ума» Гамлета (и отчасти Офелии) демонстрируют никчемность слов.

⁵⁸ Ср., например: Schmidt 1902, II, s.v.; Onions 1911, s.v.; Culpeper, Hardie, Demmen 2023, II, s.v.

⁵⁹ Этот термин неоднократно встречается у Шекспира в корреляции с релевантными воззрениями платонизма, восходящими к символу «пещеры» в «Государстве», кн. 7. (Ср.: Эсхил, Прикованный Прометей, 447–453.)

⁶⁰ См., например: Cody 1969; Everett 2002, 13–15; Taylor 2004, 276–278; Gray 2007, 225–238; Quincy 2009, 103–120; Kambaskovic 2015, 17–28; Kaytor 2018, 102–117.

⁶¹ Ср.: Stritmatter 2017, 9–44.

⁶² Ср., например: Baldwin 1944.

ставилась в Оксфордском и Кембриджском университетах. Поскольку профессиональным актерам было запрещено играть в университетах, то «Гамлета» могли ставить только студенты, у которых была рукопись трагедии еще до ее опубликования и под влиянием контактов с которыми Шекспир — гипотетически — мог вносить даже некоторую правку в свой первоначальный текст.

В монологе “To be or not to be” (где Гамлет приводит свое *ultima ratio* в отношении универсальной причины предпочтения человеком продолжать владеть скорбное земное бытие) «сон» (a sleep), «сновидения» (dreams) уже выступают как метафоры состояния души в мире загробном, а понятия «умереть, заснуть (to die, to sleep)» употребляются как синонимы (Н III, 1, 68–76). Восклицание “in that sleep of death what dreams may come”, «в этом смертном сне какие сновидения могут присниться» (Н III, 1, 74), предполагает, что здесь подразумеваются обе возможные загробные обители: «небо» (heaven), scil. Рай, и «ад» (hell) (ср. также: Н III, 1, 86: “the dread of something after death...”, «страх чего-то после смерти...»). Отметим также, что Гамлет осведомлен и об отдельных «условиях» (прежде всего этико-поведенческого характера), на основании которых душа по смерти тела попадает в ту или иную потустороннюю обитель *непосредственно*, но также — и об огненном «чистилище» (Н III, 3, 77–100). Образ аналога католического представления о чистилище возникает в «Гамлете», вероятно, под определенным влиянием пассажи из Павла в *1 Кор.* 3:13–15⁶³; это некое *промежуточное* состояние душ (пребывающих в “prison house”⁶⁴), чье загробное воздаяние сразу по смерти тела не определено⁶⁵, а пребывающие в нем «духи» еще могут в «призрачном» виде (но сохраняя земные черты⁶⁶) посещать землю и разговаривать с живущими на ней⁶⁷.

⁶³ Цит. по Женевской Библии:

Every man's work shall be made manifest: for the day shall declare it, because it shall be revealed by the fire:

and the fire shall try every man's work of what sort it is.

If any man's work, that he hath built upon, abide, he shall receive wages.

If any man's work burn, he shall lose, but he shall be saved himself: nevertheless yet as it were by the fire.

⁶⁴ Н I, 5, 19.

⁶⁵ Н I, 5, 6–7, 14–28; III, 3, 89a.

⁶⁶ Н III, 4, 155.

⁶⁷ О происходящем уже на этом уровне рассказывать живущим на земле запрещено (Н I, 5, 18–19, 27–28). Потому людей так и страшит ожидающее их *неведомое* в мире потустороннем в целом.

В свете сказанного слова Гамлета

“O God, I could be bounded in a nutshell and count myself a king of infinite space,
were it not that I have bad dreams” (II, 2, 273–275)

«О Боже, я бы мог поместиться в ореховой скорлупе и считать себя царем бесконечного пространства, если бы мне не снились дурные сны»

могут быть поняты в том смысле, что, если принц избежит ада, то окажется на небесах в качестве разумной духовной сущности.

В пьесах Шекспира насчитывается около 1350 ссылок на Библию и даже прямых цитат из нее⁶⁸ — по преимуществу Женевскую Библию⁶⁹. В этой связи отметим, что в «Гамлете» «сон» как метафорический образ смерти явно соотносится Шекспиром с восходящим к Книге Даниила иудейским и христианским представлением о воскресении тел в Конце дней и воссоединении их с усопшими до Эсхатона душами (цит. по Женевской Библии):

And many of them that sleep in the dust of the earth, shall awake, some to everlasting life, and some to shame and perpetual contempt (*Dan.* 12:2–3).

But go thou (Daniel. — *I. T.*) thy way till the end *be*: for thou shalt rest and stand up in thy lot, at the end of the days (*Dan.* 12:13).

Именно так понимает посмертное состояние души Гамлета его друг со студенческой скамьи Горацио, восклицающий сразу по его кончине:

... Good night, sweet prince,
And flights of angels sing thee to thy rest (H V 2, 397–398).

Эта точка зрения представлена Шекспиром и в других произведениях⁷⁰. Глагол *to rest* подчас употребляется им в значении «покойся» по отношению к душам умерших⁷¹. (NB: Горацио в *rest* (сущ.) видит *посмертный* «покой»; H V, 2, 398.)

⁶⁸ Bragg 2011, 142.

⁶⁹ Marx 2000; Noble 1970, 69–76; Hamlin 2013.

⁷⁰ Тантлевский 2024, 268–277.

⁷¹ Ср. ad hoc слова Гамлета, обращенные к духу отца: *Rest, rest, perturbed spirit* (I, 5, 204).

Однако Гамлет понимает «смертный сон» не как бессознательное состояние в полном покое вплоть до времени телесного воскресения, но как переход в *уже* функционирующий (параллельно земному) загробный мир, а «сновидения» — как его феномены — в том числе и устрашающие.

The rest в последней фразе Гамлета — “the rest is silence” (V, 2, 395) — это, вероятно, указание на переход души на следующую стадию ее существования — на небо, и может быть интерпретировано как «далее». (Но в данном контексте возможна и игра еще на одном значении слова rest — «покой» (отошедшей в лучший мир души); то есть, в контексте с приведенной фразой Горацио Шекспир употребляет здесь данный термин в double entente.) И сущность этого этапа существования души обозначается Гамлетом как «безмолвие», «молчание» / «тишина». Понимать фразу “the rest is silence” как указание на следующую за смертью плоти потерю индивидуальности, бездействие — по сути, небытие — невозможно, ибо Гамлету хорошо ведомо о существовании потустороннего духовного мира со «снами» (то есть, *событиями, феноменами* и т. п.) совершенно различного характера — как на небе, так и в аду (а также на некоей промежуточной стадии пребывания души — в своего рода «чистилище»⁷²). Да и может ли в небытии состоять награда праведнику?..

Никакие аспекты потустороннего мира — “the undiscovered country from whose bourn no traveler returns” (H III, 1, 87–88) — как кажется, нельзя конкретно никак охарактеризовать. Под “travelers” здесь, вероятно, подразумеваются именно *умершие*, души которых находятся на небе или в аду. («Дух (spirit)» же отца Гамлета является в виде «призрака (ghost)» из некоей промежуточной фазы перехода души на небо или в ад — это еще *не вполне* потусторонний мир^{73,74}). Из разряда “travelers” Шекспир *явно* исключает известных визионеров-мистиков, совершавших, по их рассказам, мистические «вояжи» на небеса в экстатических состояниях, медиумов, а также восходящие к античности рассказы о посещении загробного мира личностями прошлого, возвращавшихся к жизни⁷⁵.

⁷² Тут разожжен «очищающий огонь», здесь «тяжко» (H I, 3, 14–29; III, 3, 89).

⁷³ Хотя рассказывать о нем в конкретике уже запрещено.

⁷⁴ Возможно, на уровне «чистилища» временно пребывающие там «духи», spirits, еще используют земные слова; либо же предполагалось, что они переходят на обыкновенную речь, возвращаясь на короткое время в земной мир в виде «призраков», ghosts.

⁷⁵ Тут релевантен, прежде всего, рассказ Эра (Платон, Государство, 10, 614b–616a; ср.: Плутарх, Застольные беседы, IX, 740bc).

Но Шекспир просто не мог не учитывать и не верить рассказу одного из высших христианских авторитетов, который еще при жизни посетил небо и вернулся назад. Возможно, — по имплицитно выраженной мысли Шекспира — отходящего в лучший мир Гамлета в последний момент жизни озаряет именно воспоминание о вознесении на небо апостола Павла и его сущностное замечание о Рае в 2 *Кор.* 12:2–4...

Как представляется, на интерпретацию характеристики небесного мира как *silence* — а нет сомнения, что Гамлет, по мысли автора трагедии, погибая за честь и справедливость, должен был попасть именно на небо⁷⁶, — проливает свет рассказ Павла (а его послания, как уже было отмечено, оказали сильное воздействие на творчество Шекспира) о муже — по всей вероятности, апостол здесь имеет в виду самого себя, — «который был восхищен на третье небо», где «слышал» «неизрекаемые / непроизносимые слова» (2 *Кор.* 12:2–4; цит. по Женевской Библии):

I know a man in Christ above fourteen years ago, (whether he were in the body, I can not tell, or out of the body, I can not tell: God knoweth) which was taken up into the third heaven.

And I know such a man (whether in the body, or out of the body, I can not tell: God knoweth) how that he was taken up into Paradise, and heard words which cannot be spoken, which are not possible for man to utter^{77,78}.

⁷⁶ Ср.: Н V 2, 397–398.

⁷⁷ В др.-греч. оригинале: ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

⁷⁸ Нельзя исключить имплицитную реминисценцию 2 *Кор.* 12:2–4 и у Данте в начале «Рая», указывающего на следующего характера ограничение в получении сведений о небесном мире при его посещении в «трансперсональном» состоянии:

...perché appressando sé al suo disire, следующего

nostro intelletto si profonda tanto,

che dietro la memoria non può ire.

Veramente quant' io del regno santo

ne la mia mente potei far tesoro,

sarà ora materia del mio canto.

...близясь к чаемому страстно,

наш ум к такой нисходит глубине

что память вслед за ним идти не властна.

Однако то, что о святой стране

(del regno santo, т. е. «о святом царстве» небесном. — И. Т.)

я мог скопить, в душе оберегая,

предметом песни воспослужит мне (Песнь 1; пер. М. Лозинского).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бычков, В. В. (1981) *Эстетика поздней античности*, М.: Наука.
- Галанин, Р.Б. (2025) «Презентация еврейской идентичности в диалоге Клеарха из Сол О сне», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 235–261.
- Тантлевский, И.Р. (2019) «Учение Аристотеля о разумной части души в контексте “сотеариологии” Платона», *Платоновские исследования / Platonic Investigations* 10.2, 187–217.
- Тантлевский, И.Р. (2024) «Библийская сотеариология, учение М. Фичино о “питающей душе” в “Платоновской теологии” и сонет 146 Шекспира», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.1, 268–277.
- Тантлевский, И.Р. (2025) «“Что есть человек?»: два воззрения иудеев на природу человека в персидский период», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.2, 1021–1035.
- Штерн, М., ред. (1997), *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме*, русс. изд. под науч. и лит. ред. Н. В. Брагинской, т. I, М.; Иерусалим: Гешарим.
- Baldwin, T. W. (1944) *William Shakespeare's Small Latine & Lesse Greeke*, Urbana, Illinois, vols. 1–2.
- Bragg, M. (2011) *The Book of Books: The Radical Impact of the King James Bible 1611–2011*, Great Britain: Hodder & Stoughton.
- Clines, D.J.A. (1995) *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield: Sheffield University Press, vol. II.
- Cody, R. (1969) *The Landscape of the Mind: Pastoralism and Platonic Theory in Tasso's Aminta and Shakespeare's Early Comedies*. Oxford: Clarendon Press.
- Conti, D. (2016), *Il Commentarium in Epistolas Pauli di Marsilio Ficino Studio ed edizione critica*, Pisa: Scuola Normale Superiore).
- Culpeper, J., Hardie, A., Demmen, J. (2023) *Arden Encyclopedia of Shakespeare's Language*, vol. II, Bloomsbury Publishing.
- Everett, B. (2002) “Good and Bad Loves: Shakespeare, Plato and the Plotting of the Sonnets”, *Times Literary Supplement* 5179, 13–15.
- Ficino, M. (2006) *Platonic Theology*, Eng. transl. by M.J.B. Allen, Lat. text ed. by J. Hankin with W. Bowen, vol. 4, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Graham, D.W., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray, R. (2007) “Shakespeare's Sonnets, Plato's Symposium, Alchemy and Renaissance Neoplatonism”, *Shakespeare Survey 59: Editing Shakespeare*, 225–238.
- Hamlin, H. (2013) *The Bible in Shakespeare*, Oxford: Oxford University Press.
- Huttar, Ch. A. (1968) “The Christian Basis of Shakespeare's Sonnet 146”, *Shakespeare Quarterly* 19.4, 355–365.
- Kambaskovic, D. (2015) “‘Of comfort and despair’, Plato's Philosophy of Love and Shakespeare Sonnets”, *Shakespeare and Emotions. Inheritances, Enactments, Legacies*, ed. by R. S. While, M. Houlahan, K. O'Loughlin. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 17–28.

- Kaytor, D. (2018) On the Kinship of Shakespeare and Plato, *The Routledge Companion to Shakespeare and Philosophy*, London: Routledge, 102–117.
- Kroll W., ed. (1901), *Proclus. In Platonis Republicam Commentarii*, vol. 2, Lipsiae: B.G. Teubner.
- Laks, A., Most, G.W., eds. (2016) *Early Greek Philosophy*, vol. 6, part 1: Later Ionian and Athenian Thinkers. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- Marx, S. (2000) *Shakespeare and the Bible*, Oxford: Oxford University Press.
- Noble, R. (1970) *Shakespeare's Biblical Knowledge and Use of The Book of Common Prayer as Exemplified in the Plays of the First Folio*, New York: Octagon Books.
- Ogden, D., ed. (2002), *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Sourcebook*, Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- Onions, C.T. (1911) *A Shakespeare Glossary*, Oxford: Clarendon Press.
- Quincy, B. (2009) "Plato and Shakespeare on Love", *History and Philosophy Quarter* 26.2, 103–120.
- Shakespeare, W., *Tragedy of Hamlet, Prince of Denmark*, eds. B.A. Mowat, P. Werstine, Folger Shakespeare Library, <https://shakespeare.folger.edu>
- Schmidt, A. (1902) *Shakespeare-lexicon: A Complete Dictionary of All the English Words, Phrases and Constructions in the Works of the Poet*, vol. II, Berlin: W. de Gruyter & Co., G. E. Stechert & Co.
- Southam, B. C. (1960) "Shakespeare's Christian Sonnet? Number 146", *Shakespeare Quarterly* 11.1, 67–71.
- Stritmatter, R. (2017) " 'Small Latine and Lesse Greeke'. Anatomy of a Misquotation (Part 1: Setting the Stage)", *The Oxfordian Volume* 19, 9–44.
- Tantlevskij, I.R. (2016) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeian Sect of Essenes (Ἑσσαῖοι/Ἑσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 61–75.
- Tantlevskij, I.R., Gromova, E.V., Gromov, D. (2021) "Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism", *Philosophies*, 6(1).2, <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>
- 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 after-life", *Humanities and Social Sciences Communications* 11, 411 <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>
- Taylor, A. B. (2004) "Plato's Symposium and Titania's Speech on the Universal Effect of her Quarrel with Oberon", *Notes and Queries* 51.3, 276–278.
- Vasoli, C. (1999) "Considerazioni sul 'De raptu Pauli' ", in Id., *'Quasi sit Deus'. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce: Conte, 241–261.
- Wise, M. (2000) "my kmwny b'lym, A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1QH^A 25:35–26:10", *Dead Sea Discoveries* 7, 173–219.

References in Russian:

- Bychkov, V.V. (1981) *Aesthetics of the Late Antiquity*, Moscow: Nauka.
- Galanin, R. (2025) "The Representation of Jewish Identity in On Sleep by Clearchus of Soli", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 19.1, 235–261.
- Tantlevskij, I.R. (2019) "Aristotle's Teaching on the Rational Part of Soul in the Context of Plato's 'Soteriology' ", *Platonic Investigations* 10.2, 187–217.
- Tantlevskij, I.R. (2024) "Biblical soteriology, M. Ficino's doctrine of the 'nutritive soul' in 'Plato's theology' and Shakespeare's Sonnet 146", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 18.1, 268–277.
- Tantlevskij, I.R. (2025) " 'What is Man?': Two Judaeans' Views on Human Nature in the Persian Period, *Schole* 19.2, 1021–1035.