

**ВОСПРИЯТИЕ МИРОЗДАНИЯ, ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ КАК
КЛЮЧЕВОЙ ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ: НА ПРИМЕРЕ ДРЕВНИХ ЕВРЕЕВ
И ДРЕВНИХ ГРЕКОВ**

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

IGOR TANTLEVSKIY
Saint Petersburg University

PERCEPTION OF THE UNIVERSE, TIME, AND ETERNITY AS KEY FACTOR IN SHAPING
CIVILIZATIONAL IDENTITY: THE CASE OF ANCIENT JEWS AND ANCIENT GREEKS

ABSTRACT. This article offers a comparative analysis of conceptions of the universe, time, and eternity in ancient Jews and ancient Greek intellectual traditions, with particular attention to their role in shaping distinct forms of civilizational identity. The discussion begins with the semantic range of the Hebrew term *‘ōlām*, which may denote duration, a world-age, universal infinity, and, in later contexts, the world as a spatiotemporal whole. In the Hebrew Bible, God is presented as transcending both the spatial-material universe and the created duration of the world. Against this background, the article examines the Tetragrammaton, the Septuagint rendering of Exodus 3:14, and Philo of Alexandria’s philosophical interpretation of the formula *ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν*. Special attention is given to Ecclesiastes 3:11: the possible meanings of *hā-‘ōlām* are considered together with the anthropological semantics of *lēb*, “heart,” understood as mind and consciousness, and with the possibility that the verse attributes to human beings a capacity to apprehend reality *sub specie aeternitatis*. Biblical accounts of creation through divine Wisdom, Understanding, Knowledge, Word, and Plan are also reconstructed and compared with Greek cosmological models. The analysis then turns to Heraclitus’ ever-living cosmos, Aristotle’s definition of time as the number of motion, the Stoic understanding of time as the extension of motion and of worlds as cyclically recurring, and Plato’s distinction between immutable eternity and time as its moving numerical image. The comparison suggests that Greek thought predominantly organizes being in spatial terms and associates perfection with immobility, symmetry, and cyclical recurrence. The Hebrew tradition, by contrast, conceives the world as irreversible duration and history, extending from creation toward eschatological fulfilment and beyond it into infinity. A chariot wheel that simultaneously rotates and moves forward is proposed as a model for the relative cyclicity and absolute linearity of ancient

Hebrew time. These contrasting temporal ontologies inform anthropology, ethics, historiography, and aesthetics: the contemplative and plastic orientation of Hellenic culture is set against the literary, ethical, and action-centred character of biblical culture. The article concludes that conceptions of universe, time, and eternity are not secondary abstractions but constitutive structures of civilizational self-understanding.

KEYWORDS: 'ōlām; cosmos; eternity; time; Hebrew Bible; Qohelet; Plato; Aristotle; Stoicism; civilizational identity; linear and cyclical time.

* 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

Согласно отраженным в Еврейской Библии представлениям, Бог трансцендентен сотворенному Им мирозданию и 'оламу (евр. 'ōlām / 'ôlām), то есть «(мирозданной) вечности», — в специфически древнееврейском восприятии и интерпретации данного понятия¹: Он — «Бог 'олама»², «Царь 'олама»³, то есть его Творец и Господин. 'Олам имеет «начало», так что это «вечность» только в аспекте *бесконечности*.

Изначально землю основал Ты,
и деянье рук Твоих — небеса;
они исчезнут, а Ты останешься (Таким же).
Они все обветшают, подобно одежде,
и, словно одеянье, Ты переменишь их —
и они сменятся.
Но Ты — Тот (же) (wə-'attāh hû'),
и годы Твои не (могут) закончиться
(Пс. 102[101]:26–28[25–27]).

Прежде, нежели горы родились,
и Ты образовал землю и мир (tēbēl),
и от 'олама до 'олама
Ты — Бог...

¹ См. ниже.

² Быт. 21:33; Ис. 40:28.

³ Иер. 10:10; ср., например: Пс. 145[144]:13: «Царство Твое — царство всех вечностей» (malkūtāḱā malkūt kol 'ōlāmīm).

Пред очами Твоими тысяча лет,
как день вчерашний, когда он прошел...
(Пс. 90[89]:2[3], 4[5])

То есть Бог — вне счета лет, вне времени (‘ēṭ⁴), вне ‘олама, Он не *совечен* мирозданию (обозначаемому в Библии как «небо-и-земля»; «всё», ha-kkôl, sc. Вселенная⁵; «(упорядоченный) мир», tēbēl), Он — потусторонен в отношении его. Семантическое поле термина ‘ōlām, релевантное рассматриваемой проблематике, таково: «бесконечность», «(бесконечная) длительность»⁶, «(мирозданная) вечность»⁷, «не в смысле неподвижной изъятости из времени», как ее представляли себе древнегреческие мыслители, «а в смысле совокупности и полноты времени»; «иначе говоря, “‘олам” — мир как время и время как мир»⁸. Также следует иметь в виду, что, как было отмечено, ‘ōlām бесконечен, но не безначален, ибо *сотворен*. Сотворение собственно времени иносказательно выражено в *Быт.* 1:5: «И был вечер, и было утро — День Один»; календарное же время в его традиционном понимании — в *Быт.* 1:14–19 (рассказ о сотворении светил). Показательно, что в *Orif.*, 26 Филон Александрийский, комментируя *Быт.* 1:1: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν), замечает, что «начало» (ἡ ἀρχή) не следует понимать «сообразно времени» (τὴν κατὰ χρόνον), ибо «времени не было до мира, но оно возникло либо вместе с ним, либо после него»: «время есть протяженность движения мира» (διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως ἐστὶν ὁ χρόνος), то есть Филон определяет время не как самостоятельную субстанцию, а лишь как характеристику (длительность) мировых процессов.

На ‘ōlām можно было бы взглянуть и в несколько ином ракурсе: как на бесконечное «мирозданное время», объемлющее / вмещающее все сущее. В отдельных же контекстах допустимо определить значение данного понятия

⁴ Во многом синонимичный термин zētān засвидетельствован с персидского периода и означал «(установленное) время». Термин mō‘ēd использовался для обозначения определенного, установленного, назначенного времени или периода.

⁵ *Иер.* 10:16; *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9; кумранские рукописи.

⁶ В отдельных случаях присутствует оттенок, указывающий на пра-времена и далекую будущность.

⁷ Спектр значений термина ‘ōlām в Библии, иудейской эпиграфике, в рукописях Мертвого моря и манускриптах из Каирской генизы см.: Clines, ed. 2007, VI, 300–307.

⁸ Аверинцев 2004, 269, примеч. 24. Ср. далее, например: Jeremias 1930, 127; Vroman 1952, 131–133; Бычков 1981, 23; Шифман 1999, 211.

уже — как продолжительный мировой временной период, цикл, эра. М. Бубер и Ф. Розенцвейг в своем переводе Еврейской Библии интерпретируют термин 'ōlām как *Weltzeit*, то есть «мировое время».

С течением времени понятие 'ōlām все более приобретает пространственные коннотации, что засвидетельствовано, в частности, в кумранских рукописях⁹. Показательно, что в эпоху эллинизма 'ōlām передается по-гречески и как αἰών в значении «вечность», «век/эра», и как κόσμος в значении «мир», «мироздание»¹⁰.

Понятие 'ōlām неоднократно встречается в Библии и в форме мн. ч. — 'ōlāmîm, в чем можно усмотреть аспект интенсификации значения термина: «вековечность»¹¹ — но не безначальная. Встречающееся же в Библии выражение «от 'олама (и) до 'олама» (mē-(hā-)'ōlām (wə-)'ad-(hā-)'ōlām)¹², вероятно, предполагает существование представления о множественности мировых периодов, последовательно сменяющих друг друга, — не циклично повторяющихся (как в учении стоиков¹³), а переустраивающихся и, возможно, совершенствующихся: можно вспомнить в данной связи в качестве параллели представления о мирах допотопном, послепотопном, эсхатологическом. У «Трито-Исайи» идея о возникновении нового мира мыслится как представление о кардинальном прогрессивном социально-этическом переустройстве всего мирового порядка на принципах глобальной справедливости и ненасилия, аллегорически эксплицируемое как творение Богом «нового неба» и «новой земли» (Ис. 65:17–66:24)¹⁴. В эпоху эллинизма в рамках иудейского эсхатологизма выкристаллизовывается концепт будущего «вечного», то есть

⁹ Ср.: Brin 2001, 277–293. В значении «мироздание» этот термин засвидетельствован и в Мишне.

¹⁰ Значение корня, от которого произведен термин 'ōlām, — «сокрыть». Возможно, подразумевалось, что бесконечную длительность, равно как и далекое прошлое и будущее, нельзя воспринять непосредственно. (Допускают интерпретацию данного термина как «сокрытое» (ср.: Пс. 90[89]:8, а также: Кох. 12:14); «тайна», resp. «тайна времени» (ср.: Mazzinghi 2000, 147–161).)

¹¹ См., например: 1 Цар. 8:13 = 2 Хр. 6:2; Ис. 26:4, 45:17; Пс. 61[60]:5, 77[76]:8, 145[144]:13; Дан. 9:24. Иногда же термин 'ōlāmîm употребляется в значении «далекие (вековечные) пра-времена» (ср., например: Ис. 51:9; Пс. 77[76]:6; Кох. 1:10).

¹² Ср., например: 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; араб. min-'ālmā' wə-'ad 'ālmā' (Дан. 2:20).

¹³ См. ниже.

¹⁴ Ср. также, например, Пс. 102[101]:26–28, где говорится об изменении небес и земли при неизменности Бога.

бесконечного, «Царствия Божьего», а в мишнаитско-талмудический период — представление об ‘ōlām ha-bbā’, то есть «Грядущем мире»¹⁵.

Переход от одного миропорядка к другому видится пророкам эсхатологически: как День Господень, 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»¹⁶, то есть окончание эры несправедливости и страданий¹⁷. В *Иер.* 4:23 в отношении хаотического состояния опустошенной, обезлюдевшей земли после глобального катаклизма — и перед будущим Возрождением — даже употреблено понятие tōhû wā-bōhû, которое встречается в Библии только еще один раз — в *Быт.* 1:2 и обозначает там примордиальную неупорядоченность.

II

Мировоззренческий уход от переноса представлений о повторяемости, цикличности процессов в природе на ход развития человеческого общества способствовал тому, что древние евреи стали воспринимать мировые социальные процессы в аспекте *линейного* движения, а время — как *необратимое*. В их среде впервые в истории мысли «зарождается сознание истории»¹⁸, мира как исторического процесса. Священному же Писанию евреев становится присущ стиль «мистического историзма»: «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...»¹⁹

В свете представления о трансцендентности Бога сотворенным Им мирозданной временной бесконечности — ‘оламу и пространственно-вещной Вселенной — когда о Нем допустимо только сказать, что *Он есть* и *Он — Тот*

¹⁵ См., например: m. Sanh. 10:1. Ср.: *1 Ен.* 71:15–16.

¹⁶ Заметим в данной связи, что было предложено даже истолкование понятия ‘ōlām как «граница», «рубеж», «предел» (см.: Gerleman 1979, 338–349).

¹⁷ См., например: *Ис.* 2:2–4 и *Мих.* 4:1–3; *Иоил.* 4:12–18, 20–21.

¹⁸ Бердяев 1990, 68.

¹⁹ Аверинцев 1983, 276–277.

же²⁰ — можно попытаться приблизиться к пониманию сути значения Тетраграмматона. В Книге Исхода 3:14 Бог так обозначает Свое Имя: «Я Есть Тот, Кто Я Есть» ('ehyeh 'ăšer 'ehyeh), а также как «Я Есть» ('ehyeh). В следующем стихе это Имя соотнесено Самим Богом с Тетраграмматомом YHWH²¹, по всей вероятности, представляющим собой грамматическую форму 3 л. ед. ч. имперфекта породы qal глагола hāwāh (древняя форма глагола hāyāh), «быть», «существовать»; то есть Имя YHWH может быть интерпретировано как «Он Есть». Септуагинта истолковывает 'ehyeh 'ăšer 'ehyeh в Исх. 3:14 как Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν, то есть дословно: «Я Есть Сущий (Существующий; вариант: Бытийствующий; sc. Тот, Кто Есть)», а 'ehyeh как ὁ ὢν (ὢν — *part. praes. act. masc. sing.* к εἰμι), то есть «Сущий / Существующий»; при этом артикль перед причастием ὢν превращает его в субстантив, выступающий в роли имени собственного²². Бог Есть / Существует и Тожествен Себе не в смысле Своей неизменности во времени (был и будет Таким же, Тем же) и не в смысле Своей «вечности» — Он *вне* ее, а в том, что Он *подлинно, воистину* Существует вне связи с изменяющейся Вселенной. Развивая в платоническом духе²³ эту идею, равно как и мысль о том, что Бог есть Тот, Чья сущность есть само существование, Филон Александрийский утверждает в *Det.* XLIV, 160:

τῶν γὰρ ἀρετῶν ἡ μὲν θεοῦ πρὸς ἀλήθειάν ἐστι κατὰ τὸ εἶναι συνεστῶσα, ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν· οὐ χάριν ἀναγκαίως ἐρεῖ περὶ αὐτοῦ “ἐγώ εἰμι ὁ ὢν”, ὡς τῶν μετ’ αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων

Ибо из добродетелей одна есть (добродетель) Бога, существующая в соответствии с истиной бытия, поскольку и Бог — единственный, кто обладает подлинным существованием. По этой причине о Нем с необходимостью сказано: «Я Есть Сущий (Существующий. — *И. Т.*)» (Исх. 3:14), так как те, кто после Него, не существуют в смысле подлинного бытия, но лишь кажутся существующими согласно мнению (людей).

В *Mut.*, 11–13 Филон, комментируя Исх. 3:14–15 и 6:3, постулирует следующий нюанс в интерпретации Имени Бога:

ἦν οὖν ἀκόλουθον τὸ μὴδ’ ὄνομα κύριον ἐπιφημισθῆναι δύνασθαι τῷ ὄντι πρὸς ἀλήθειαν. οὐχ ὁρᾷς ὅτι φιλοπευστοῦντι τῷ προφήτῃ, τί τοῖς περὶ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ζητοῦσιν ἀποκριτέον,

²⁰ Ср., например, *Лс.* 90[89]:2[3], 102[101]:28[27].

²¹ Интерпретируется в соответствии с традицией как *Господь*.

²² Muraoka 2009, 196; Lust et al. 2015, 182. Т. Мураока специально отмечает, что артикль перед причастием (ὁ ὢν) в Исх. 3:14 превращает его в субстантив, выполняющий роль имени собственного.

²³ Ср., например: *Pl. Ti.* 29c, 37e–38a.

φησὶν ὅτι «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι; τοῦ δὲ μὴ παντάπασιν ἀμοιρῆσαι τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος προσρήσεως τοῦ ἀρίστου, δίδωσι καταχρησθαι (ὁ ἀκατονόμαστος ὢν²⁴) ὡς ἂν ὁ ὢν ὀνόματι τοιοῦτω· «κύριος ὁ θεός» <...> «τοῦτο γάρ μου» φησὶν «ὄνομα αἰώνιον», ὡς ἂν ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς αἰῶνι ἐξεταζόμενον, οὐκ ἐν τῷ πρὸ αἰῶνος <...> καταχρήσεως γὰρ ὀνόματος θεοῦ δεῖ τοῖς εἰς τὴν θνητὴν γένεσιν ἐλθοῦσιν, ἵν', εἰ καὶ μὴ πράγματι, ὀνόματι γούν προσερχόμενοι ἀρίστῳ κατ' αὐτὸ κοσμώνται. δηλοῖ δὲ καὶ λόγιον ἐκ προσώπου θεσπισθὲν τοῦ τῶν ὄλων ἡγεμόνος περὶ τοῦ μηδενὶ δεδηλωσθαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ κύριον. «ὥφθην» φησὶ «πρὸς Ἀβραάμ καὶ Ἰσαάκ καὶ Ἰακώβ θεὸς ὢν αὐτῶν, καὶ τὸ ὄνομά μου κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς». τοῦ γὰρ ὑπερβατοῦ μετατεθέντος ἐξῆς ἂν τοιοῦτος εἶη λόγος· «ὄνομά μου τὸ κύριον οὐκ ἐδήλωσα αὐτοῖς», ἀλλὰ τὸ ἐν καταχρήσει διὰ τὰς εἰρημένης αἰτίας.

Итак, отсюда следовало, что Сущему в истинном смысле невозможно приписать даже собственное имя. Разве ты не видишь, что пророку, настойчиво вопрошавшему, что следует отвечать тем, кто спрашивает о Его имени, Он говорит: «Я Есть Сущий» (Исх. 3:14), что равносильно словам: «Мне по природе свойственно быть, а не именоваться»? Но, чтобы человеческий род не остался совершенно без наименования Наилучшего, (Неименуемый Сущий) позволяет употреблять в несобственном смысле — как если бы Сущий имел имя такого рода — наименование «Господь Бог» (Исх. 3:15; ср. также: Исх. 6:2: ἐγὼ κύριος, «Я — Господь». — И. Т.) <...> «Ибо это, — говорит Он, — Мое вечное имя» (Исх. 3:15), — как имя, рассматриваемое применительно к нашему веку, а не к тому, что прежде века (ср. «вечности» в иудейском ее понимании. — И. Т.) <...> Ибо тем, кто оказался (в сфере) смертного становления, необходимо несобственное употребление Божественного имени, дабы, приближаясь если не к самой реальности, то хотя бы к наилучшему имени, они обретали устройство сообразно ему. Это показывает и изречение, возвешенное от лица Владыки всего, согласно которому Его собственное имя никому не было открыто. «Я явился, — говорит Он, — Аврааму, Исааку и Иакову, будучи их Богом, и имени Моего “Господь” (под этим ‘именем’ подразумевается — как и выше в данном пассаже — Тетраграмматон. — И. Т.) не открыл им» (Исх. 6:3). Ибо, если переставить слова гипербатона в последовательный порядок, фраза будет звучать так: «Моего собственного имени Я им не открыл», но (открыл) имя, употребляемое в несобственном смысле, по причинам, указанным выше.

III

Спектр глубинных смыслов понятия 'ōlām выявляет пассаж Книги Кохелета (Екклесиаста)²⁵ 3:10–11, формулировка которого, по-видимому, сознательно

²⁴ Конъектура П. Вендланда.

²⁵ Наименование לְהֵיטֵל Qōheleṭ можно истолковать как: «Вождь/Председатель/Глава каа́ла (לְהֵיטֵל qāhāl)», то есть сообщества, или народного собрания,

направлена автором на актуализацию контекстной неоднозначности данного термина. При этом — с учетом того, что фраза *mi-bbēli 'āšer lō'* (*Кох. 3:11b*), нигде более не встречающаяся в Библии, может быть истолкована двояко, как показано ниже, — допустимы и альтернативные интерпретации самого пассажа *Кох. 3:11b* в *Кох. 3:10–11*:

10. Я понял, что за дело поручил Бог сынам человеческим, чтобы (они) выполняли его:

11a. Все Он сделал ладным — (но) в свое время (*bə-ittō*)²⁶.

В сердце же их (*bə-libbām*) также и *hā-ōlām*²⁷ Он вложил,

b. без чего не (мог бы) постигать (*mi-bbēli 'āšer lō' yimšā*)²⁸ человек того, что создал Бог, — от начала и до конца.

Вариантное толкование Кох. 3:11b:

<...> но (так), чтоб человек не (смог) постигнуть того, что создал Бог, от начала и до конца.

Прежде чем обратиться к выявлению семантического поля понятия *hā-ōlām* в *Кох. 3:11a*, следует отметить, что термин *lēb/lēbāb*, досл. «сердце», понимаемый в библейской антропологии как орган мысли²⁹, охватывает по преимуществу следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, самость (*libbî*, «мое сердце», употребляется как синоним «я»³⁰), рефлексию, в том числе соотносящуюся с эмоциями и ощущениями, связанными с интеллектуальной деятельностью³¹. В «сердце» осуществляется

иудеев — их гражданско-храмовой общины. Также возможно толкование: «Собирающий (народное) собрание». Вариантная интерпретация: «Проповедующий в (народном) собрании», то есть Проповедник, откуда греч. Ἐκκλησιαστής.

²⁶ Ср.: *Кох. 3:1–8*.

²⁷ В Септуагинте *hā-ōlām* интерпретируется как ὁ αἰών, в Вульгате — mundus.

²⁸ Глагол *māšā'* («находить», «обнаруживать» и т. д.) в явном значении «постигать», «понимать», засвидетельствован, например, в *Кох. 7:27*.

²⁹ 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 Алкмеон Кротонский (конец VI — первая половина V в. до н. э.). См., например: Нр. *Morb. Sacr.* 14, 17 («...переводчик сознания — это мозг»); *Calc. In Ti.* 246; ср.: *Pl. Phd.* 96a–b; *Arist. APost.* II, 19, 100a3 и след.; *Thphr. Sens.* 25. Ср. также: *Arist. Metaph.* I, 5, 986a22.

³⁰ Ср., например: *Кох. 7:25*.

³¹ Ср., например: *Кох. 2:10, 5:19*: «радость» / *Притч. 14:10*: «горечь».

рациональная и когнитивно-эпистемологическая деятельность, оно приобретает и хранит мудрость и знание, что эксплицитно выражено прежде всего в Книге Кохелета³², — в отличие от «плоти», ассоциируемой с «глупыми» наслаждениями³³. «Сердце» выступает также в качестве внутреннего судии, оценивающего поступки и помыслы личности³⁴. Особо отметим, что именно в Книге Кохелета — как ни в каком другом библейском произведении — слово *lěb*, «сердце», употребляется в значении, весьма близком к понятию «сознание»³⁵. Об этом свидетельствуют, например, такие авторские формулы, встречающиеся в данной книге, как «говорил я с сердцем своим»³⁶; «сказал я в сердце своем»³⁷. Особо отметим, что термин *lěb*, «сердце», в ряде случаев употребляется в параллелизме с понятием «дух» (*rûaḥ*) и, по сути, сближается с ним семантически (ср., например, параллелизм в Книге Притч касательно «взвешивания» Господом «духов» (*rûḥôṭ*)³⁸ / «сердец» (*libbôṭ*)³⁹); возможно, «сердце» также могло рассматриваться и как обозначение своего рода «седалища» духа.

Понятие же *hā-ʿōlām*, как было отмечено, подразумевает *бесконечно длящийся* мирозданный процесс / «мир» как мирозданную «вечность» (но специфическую — не безначальную), противопоставляемый Кохелетом всему *преходящему* — возникающему и погибающему во «времени» (*ʿēṭ*; *Кох.* 3:11a). Немного ранее о преходящести вещей и деяний в мире сем Кохелет говорит так:

Для всего есть (свой) срок (*zəṣmān*),

³² Ср. далее, например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24.

³³ Ср., например: *Кох.* 2:3 и след.

³⁴ Ср., например: 1 *Сам.* 24:6[5], 10, 25:31.

³⁵ В аналогичном семантическом аспекте можно в отдельных случаях интерпретировать и термин «душа» (*nefeš*), особенно в Книге Псалмов. Ср., например, *Пс.* 42[41]:6:

Зачем ты унываешь, душа моя (*naṣṣî*),
и ропщешь на меня?
Уповай на Бога!
Ибо я еще возблагодарю Его
(за) спасения, (исходящие от) Лика (Его).

³⁶ *Кох.* 1:16.

³⁷ *Кох.* 2:1, 15–16, 3:17–18.

³⁸ *Притч.* 16:2.

³⁹ *Притч.* 21:2, 24:12.

и время (‘ēṭ) — для всякого дела под небесами (3:1⁴⁰).

Поскольку слово lēb, «сердце», часто синонимично в Еврейской Библии термину «разум», мудрец Кохелет, вероятно, выражает в пассаже 3:11aβ мысль об охвате разумом постигающего мир субъекта всего сущего в его бесконечной динамике⁴¹. С другой стороны, человек, познающий мироздание, имеет надежду на актуализацию «вложенного» Богом в его «сердце», sc. разум / разумный дух, ‘олама-«вечности» в этом процессе, который для мудреца, по-видимому, мыслится *не имеющим конца*⁴², а сам человек / его разумный дух рассматривается как своего рода *микрокосм*. С учетом же того, что, как было отмечено, в Книге Кохелета lēb, «сердце», не раз — причем нарочито — употребляется в значении, очень близком к понятию «сознание», включая рефлекссию, можно предположить, что автор здесь имеет в виду и способность

⁴⁰ См. далее: *Кох.* 3:2–8. Ср. также: примеч. 4.

⁴¹ В качестве античной параллели ср.: *de An.* III, 8, 431b20–24, где Аристотель, в частности, замечает, что «некоторым образом душа (ἡ ψυχή) есть все сущее (τὰ ὄντα)»; «знание (ἡ ἐπιστήμη) же оказывается некоторым образом тем, что познается, а ощущение — тем, что ощущается». С другой стороны, можно допустить, что Аристотель высказывает здесь мысль о том, что, с эпистемологической точки зрения, душа познающего мир человека, объемля мироздание, как бы становится тождественной со всем сущим (см. далее: Тантлевский 2018, 86–89).

⁴² Имплицитные указания на бессмертие духа человека можно усмотреть также, например, в *Кох.* 3:17, 12:5bα–γ. См. далее подробно: Tantlevskij 2019, 48–57; Тантлевский 2023, 340–350; Тантлевский 2025; ср.: Tantlevskij et al. 2024.

человека к когнитивно-эпистемологическому взгляду на мир с точки зрения «вечности»⁴³, а также его способность к универсальной рефлексии⁴⁴.

Анализируя отраженную в пассаже *Кох.* 3:11аβ мысль — «в сердце же их также и hā-‘ōlām Он вложил» — как в гносеологическом, так и в онтологическом аспектах — трудно не усмотреть содержащийся здесь намек на доктрину о неконечности существования духа человека (точнее, его разумного духа — исходя из содержания всей Книги Кохелета).

Не исключена возможность, что в *Кох.* 3:11 автор имплицитно полемизирует с пассажем «Яхвиста»⁴⁵, засвидетельствованным в *Быт.* 6:3: «Пусть не пребывает дух Мой в человеке вечно / sc. бесконечно (lā-‘ōlām)...», одновременно предлагая переосмысление выраженной в данном пассаже идеи — а

⁴³ Не исключена возможность, что постулируемый глубоким знатоком древнееврейского языка и Еврейской Библии Б. Спинозой ракурс *sub specie aeternitatis* — «с точки зрения вечности» (досл. «под видом / формой вечности») в конечном счете восходит именно к *Кох.* 3:11. (Ранняя формулировка Спинозы в его KV менее категорична — *sub quadam specie aeternitatis*, то есть «под некоторой формой вечности»; SO II, 39, 16–17.) NB: в ТТР, гл. VI Спиноза приводит начальный пассаж *Кох.* 3:11аα в своей интерпретации (*Deum omnia probe in eorum tempus ordinavisse*, то есть: «Бог всё надлежащим образом упорядочил в своё время...»), а затем цитирует в переводе на латынь *Кох.* 3:14, где lā-‘ōlām интерпретирует как *in aeternum* («навечно»), то есть воспринимает ‘ōlām как «вечность» (SO III, 95.26–29).

Спиноза утверждает, что разумная душа / дух (*mens*) человека представляет, воспринимает и познает себя и мир *sub specie aeternitatis*, и это является доказательством ее «вечности», resp. бессмертия. Например, в EV, т. 23, сх. (SO II, 251.29–252.15) философ эксплицирует феномен интуитивного (ср. его учение о *scientia intuitiva*) постижения, дающего «непосредственное» (*onmiddelyk*; KV II, гл. XXII [SO I, 101.3–12], XXVI [I, 112.7–14]) знание, говоря о своего рода *переживании* вечности собственной души, включая «ощущение» ее предсуществования. В частности, Спиноза замечает, что «мы ощущаем и испытываем (sc. переживаем. — И. Т.), что мы вечны» (*sentimus, experimurque, nos aeternos esse*; SO II, 296.3–4). Ср. далее также, например, SO II, 300.5–6: «... Душа вечна, поскольку она представляет вещи под видом / формой вечности» (... *Mentem aeternam esse, quatenus res sub aeternitatis specie concipit*). См. далее, например: Тантлевский 2016, 147–162.

⁴⁴ Заметим также, 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*.

⁴⁵ Согласно распространенной точке зрения, почти все материалы источника, условно называемого *Yahwist* (по начальной букве Тетраграмматона YHWH — Имени Бога), сосредоточены в Книге Бытия (см., например: Levin 1993; Idem 2007, 209–230; Kratz 2000, 249–330).

именно, имея в виду, что здесь, как и во фрагменте из того же источника, зафиксированном в *Быт.* 3:22: «...как бы не... стал (человек. — *И. Т.*) жить вечно / resp. бесконечно (*lā-‘ōlām*)», понятие *‘ōlām* относится к сотворенному Богом человеку как к сущности духовно-плотской (*Быт.* 6:3), психосоматической (*Быт.* 3:22)⁴⁶ и в этом отношении дезинтегрируемой с годами, а не подразумевает, что сам дух человека смертен.

При интерпретации пассажа *Кох.* 3:11aβ уместно иметь также в виду следующее. Одно из значений термина *‘ōlām* — «длительность» (в том числе в отношении далекого прошлого и далекого будущего), часто — длительность бесконечно длящаяся⁴⁷. В ракурсе последнего аспекта можно сказать, что *hā-‘ōlām* может обозначать мир, вселенную как *длительность*. И здесь уместно вспомнить идею А. Бергсона о том, что «вселенная длится» (*l'univers dure*), в ее основе лежит «длительность» (*la durée*) — как и в основе человеческого сознания, которое по сути своей и есть, по Бергсону, длительность^{48,49}. А поскольку в Книге Кохелета, как уже отмечалось, слово *lēb*, «сердце», употребляется в значении, очень близком к понятию «сознание», 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* в аспекте «длительности».

IV

Кохелет имплицитно мыслит бесконечными круговращения небесных сущностей (на примере Солнца) и земных стихий (на примере ветра) — в параллелизме с утверждением, что «Земля остается (прежней) бесконечно (*lā-*

⁴⁶ Ср. также: *Пс.* 146[145]:3–4.

⁴⁷ Clines, ed. 2007, VI, 300 и след.

⁴⁸ Bergson 1908, 11.

⁴⁹ А. Бергсон познакомился с иудаистскими мировоззренческими представлениями еще в детстве (ср., например: Hude 1989, 30). Не исключено, что концепция Бергсона о «длительности» Вселенной возникла в том числе и под влиянием библейской концепции *‘олама* (Тантлевский 2018, 13, примеч. 3).

‘ōlām)» (Кох. 1:4b–6). С другой стороны, через Книгу Кохелета рефреном проходит мысль о том, что человек по бренности своей плоти⁵⁰ может надеяться в мире сем лишь на родовое бессмертие: «Род уходит, и род приходит...» (Кох. 1:4a)⁵¹. А вот «дух» его бессмертен индивидуально⁵²: подобно тому, как rû^aḥ-«ветер» «возвращается на круги свои» (Кох. 1:6), rû^aḥ-«дух» праведного и мудрого человека⁵³ «возвращается к Богу, Который дал его» (Кох. 12:7b)⁵⁴, оказываясь, таким образом, истинной частицей Божественного Духа. Совершив полный «круг», — включающий как мир небесный, так и мир земной, — дух индивидуума как бы соединяет свое начало с концом и обретает бесконечное бытие в небесном «солнечном» мире⁵⁵.

Особо отметим, что, согласно Кох. 12:7b⁵⁷, «дух» (rû^aḥ) человека — как *активная* самостоятельная сущность — по смерти тела *сам* возвращается к Богу: «...дух возвратится (tāšûḇ) к Богу...», то есть, по мысли автора, он *движет сам себя*⁵⁸.

Кохелет, вероятно, согласует для себя такую «реконструкцию» данного *единократного* «круговорота» души человека следующим образом:

⁵⁰ См.: Кох. 12:7b.

⁵¹ Ср. также, например: Кох. 2:11, 5:14–15, 6:12.

⁵² См., например: Tantlevskij 2019, 48–57.

⁵³ Через всю Книгу Кохелета проходит мысль о решающем благе «мудрости» (ḥokmāh) и «справедливости / праведности» (šedeq) для человека и о благом воздаянии ему за приверженность им. Так что можно предположить, что тем самым Кохелет полагает, что к Богу на небеса восходят только духи «праведников и мудрецов» (ha-ššaddîqîm wə-ha-ḥākāmîm). См. далее: Тантлевский 2025, 1021–1035.

⁵⁴ Ср.: Быт. 6:3.

⁵⁵ Данное воззрение в определенной мере соотносится с эллинскими представлениями о том, что мудрые и праведные души, наделенные частицей эфира, возвращаются по смерти тела, в котором они пребывали, в «божественный» эфир высшего неба (см.: Тантлевский 2023, 340–350). О ранних греческих концепциях загробной жизни см., например: Edmonds 2020, 545–565; Svavarsson 2020, 593–611.

⁵⁶ Об элементах концепции бессмертия духа человека, засвидетельствованных в Книге Кохелета, см.: Tantlevskij 2019, 48–57; Тантлевский 2023, 340–350.

⁵⁷ Ср. также: Кох. 3:21a.

⁵⁸ Показательно, что нигде в Книге Кохелета «дух» (rû^aḥ) человека не соотносится с его «дыханием» (nəšāmāh). Ср., с другой стороны, Быт. 2:7; Иов. 32:8, 33:4, 34:14.

«Все, что (по)является, — преходяще» (*Кох.* 11:8b⁵⁹)⁶⁰, то есть все, что имеет начало, возникает — в том числе тело человека (из праха взятое и в прах возвращающееся⁶¹), — относится к миру преходящих явлений. Являющиеся в мир возвращаются в «землю», которая пребывает «бесконечно» (*Кох.* 1:4b)⁶². Бог не имеет ни начала, ни конца, Он истинно вечен; следовательно, дух, который Бог «дал» человеку (*Кох.* 12:7b)⁶³, является, по сути, частицей Его Духа, и в этом отношении дух человека не просто бессмертен, но и в определенном смысле *совечен* Божьему Духу. С другой же стороны, именно поэтому «нет человека (*ʿādām*, *eo nomine*⁶⁴ бrenного *по плоти*. — *И. Т.*), властного над духом (своим), (могущего) удерживать дух...» (*Кох.* 8:8a).

В корреляции с реконструируемым рассуждением Кохелета выявляется следующая античная параллель. По мысли Гераклита, поскольку «на окружности круга начало и конец — общие» (ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας)⁶⁵, мировые стихии и светила, вращающиеся по кругу, «бессмертны» (ἀθάνατοι⁶⁶)⁶⁷. Согласно Алкмеону Кротонскому, «люди» «умирают» (по плоти) «из-за невозможности соединить начало с концом» (διὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὴν ἀρχὴν τῷ τέλει προσάψαι) (*Ps.-Arist. Pr.* XVII, 3, 916a33–35), ибо биологический предел человека обусловлен линейным характером его физического существования. Однако этот фатальный разрыв между началом и концом земного бытия компенсируется иной, круговой динамикой высшего начала в человеке.

Ἀλκμαίων... ἀθάνατον αὐτὴν φησι εἶναι διὰ τὸ εἰκέναι τοῖς ἀθανάτοις· τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὥς αἰετὶ κινουμένη· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς αἰετὶ, σελήνην καὶ ἥλιον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον (*Arist. de An.*, 405a29–33).

⁵⁹ Ср.: *Кох.* 5:15.

⁶⁰ Согласно Диогену Лаэртию (*D.L.* IX, 19), Ксенофан первым провозгласил, что «все возникающее / рождающееся тленно» (πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτὸν ἐστί). Гераклит выразил аналогичную идею следующим образом: «Родившиеся жить хотят иметь и (смертные) участи...» (γενόμενοι ζῶειν ἐθέλουσι μόρους τ' ἔχειν; дословная цитата в: *Clem. Al. Strom.* III, 14, 1; DK B 20).

⁶¹ См.: *Кох.* 12:7a; ср., например: *Быт.* 2:7; 3:19, 23; *Иов.* 34:15; ср. также: *Быт.* 6:3.

⁶² Ср. также, например: *Пс.* 104 [103]:5.

⁶³ Ср., например: *Быт.* 6:3; *Иов.* 32:8, 33:4, 34:14.

⁶⁴ «Человек»-*ʿādām* «образован» Господом Богом «из праха земли (*ha-ʿādāmāh*; по корню собств.: «краснозем»)» (*Быт.* 2:7–8 [источник *Yahwist*]); ср. также: *Быт.* 3:19 [источник *Yahwist*].

⁶⁵ DK B 103.

⁶⁶ Ср.: DK B 62.

⁶⁷ Ср., например: *Arist. Ph.* VIII, 8, 264b27; *Philo. Opif.* XIII, 44.

Алкмеон (говорит), что она (душа) бессмертна, поскольку подобна бессмертным (существам); это свойство принадлежит ей, так как она вечно движется; ведь и все божественное движется непрерывно и вечно: Луна, Солнце, звезды и все Небо.

Развивая данную интуицию Алкмеона, Платон переводит ее на язык метафизики. Он акцентирует внимание на том, что душа (ψυχή) не просто вовлечена в космический круговорот, но «движет саму себя» (τὸ αὐτὸ κινεῖν), а самодвижущееся (τὸ αὐτοκίνητον) по определению есть движущееся вечно (τὸ ἀκίνητον) — таким образом, душа бессмертна (*Phdr.* 245c5–8; ср.: *Lg.* 895e).

V

В отдельных книгах Еврейской Библии нашло отражение становление воззрения о том, что Бог сотворил мир не непосредственно, а через когнитивную посредствующую сущность (прежде всего Мудрость/с. Премудрость; ḥokmāh⁶⁸), выражающую Его творческую волю⁶⁹. Тем самым подчеркивается потусторонность Бога творимому Им миру и принципиальное отличие Его сущности от мироздания. При этом в отдельных пассажах имплицитно засвидетельствовано также представление о том, что и сама посредствующая креационистская сила сотворена и, таким образом, не единсущна Богу. Вот, например, что утверждает персонифицированная Мудрость (ḥokmāh) в Книге Притч:

«Господь обрел меня началом пути Своего,
прежде древнейших деяний своих⁷¹.
От (создания мирозданной) вечности (mē-‘ōlām) утверждена я,
от начала, прежде (созидания) земли.

⁶⁸ В Библии термин ḥokmāh (*pl. abs. int.*: ḥokmōt) имеет следующее семантическое поле: «умение», «навык» (в профессионально-технических аспектах, административных вопросах, военном деле и т. д.); «опытность», «прозорливость», «рассудительность»; «мудрость» (Израиля и народов); «Мудрость»/«Премудрость» Бога, Его Духа. В Книге Кохелета, «мудрствовавшего под солнцем» (*Koh.* 2:19), этот термин в ряде контекстов (см., например: *Koh.* 7:23, 25; 8:16–17) может быть соотнесен с греческим понятием «философия». См. далее: Clines, ed. 1996, III, 222 и след.

⁶⁹ Становление этих воззрений, вероятно, следует отнести еще к периоду до вавилонского плена иудеев или же к его начальной фазе, т. е. ко времени не позднее первой четверти VI в. до н. э.

⁷⁰ Высказывается также суждение о том, что «по отношению к Богу Премудрость представляет собой как бы воплощение Его воли». (Аверинцев 1977, 153).

⁷¹ Ср.: *Sir.* 24:10.

Когда еще не было (первозданных) бездн (təhōmōt)⁷²,
 я родилась (ḥōlālî),
 когда еще не было источников, обильных водою.
 Прежде, нежели водружены были горы,
 прежде холмов я родилась (ḥōlālî),
 когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,
 ни начальных пылинок мира (təbēl)⁷³.
 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 человеческими⁷⁴»
 (Притч. 8:22–31).

В Книге Иова⁷⁵ засвидетельствовано представление о Мудрости (ḥokmāh), коррелирующее с только что приведенным пассажем из Книги Притч:

(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
 (Иов. 28:23, 25–27).

В Книге Притч 3:19–20 данная креационистская доктрина засвидетельствована в более общем и, условно говоря, развернутом виде:

Господь Мудростью (bə-ḥokmāh) основал землю,
 утвердил небеса Разумом (bi-təbûnāh);

⁷² Вероятно, имеются в виду нижний, подземный, и верхний, небесный, первозданные Океаны.

⁷³ Представление о «начальных пылинках мира» в *Притч.* 8:26, возможно, соотносится с античным представлением об «атомах».

⁷⁴ Ср., например: *Притч.* 8:12–13, 20, 32b.

⁷⁵ חִכְמָה 'ḥokmāh.

Его Знанием (bə-da'tô) (первозданные) бездны разверзлись,
и облака кропят росю.

Это воззрение прямо соотносится с Книгой Иеремии 10:12 = 51:15:

Он сотворил землю Силою Своею (bə-kôḥô),
утвердил мир Мудростью Своею (bə-ḥokmâtô)
и Разумом Своим (û-bi-təḥûnāṭô) распростер небеса⁷⁶.

Доктрина о творении мироздания «Словом» Божьим также имплицитно предполагает, что мир создается Богом не непосредственно. При этом «Слово» как «посредник» явно не единосушно Творцу.

Словом (bi-dḅar) Господа небеса⁷⁷ созданы,
и духом уст Его все их воинство (Пс. 33[32]:6)⁷⁸.

Отметим также, что кумранская теологическая мысль привносит в иудейскую креационистскую концепцию фундаментальное дополнение: изначально мироздание и весь ход мировой истории возникают как идеальный

⁷⁶ Для эллинистического периода ср., например: 11Q Ps^a Sirach, *Sir.* 51:13 и след.; *Sir.* 24:3 и след.; 4Q422 (*Paraphrase of Genesis-Exodus*), кол. 1, фр. 1, 6; *Юб.* 12:4; *1 Ен.* 90:38 и др.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также: 16:12, 18:15–16). Особо отметим кумранский текст 1QS (*Serekh ha-Yaḥad*) 11:11, где засвидетельствовано представление о творении Богом мироздания через Свое «Знание» (da'at).

⁷⁷ Здесь под «небесами» и их наполнением подразумевается мир в целом. Аналогично, например, у Платона (*Ti.* 28b, 31a, 37d–38c, 40c, 41b–c и др.) и у Аристотеля (например: *de Cael.*, passim; *Ph.* VIII, 1, 251b.15–29 и др.).

⁷⁸ Ср. также, например: *Пс.* 119[118]:89–90, 147:15–18[4–7].

Еврейский философ-перипатетик Аристобул Александрийский (середина II в. до н. э.), интерпретируя описание творения мироздания в Книге Бытия (Γένεσις), гл. 1 прямо говорит о том, что «Моисей назвал все возникновение мира 'словами Бога' (ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους εἶρηκεν ὁ Μωσῆς)» (Eus. *Pr. Ev.* XIII, 12, 3–4). Ср. далее, например, у Филона Александрийского: *Sacr.* 65; *Somn.* I, 182; *Decal.* 47. В *Cher.* 127 Филон определяет «Логос Бога» как «орудие» (ὄργανον), «посредством которого был устроен мир» (ср., например: *Pl. Ti.* 37a–c). В *QE* II, 62 Филон говорит о «Логосе» Бога как о «втором боге» (ὁ δεῦτερος θεός). Ср. далее: *Idem*, *Opif.*, 24–25. Ср. также: *Ин.* 1:1–3.

Ср. доктрину Платона о «слове» (λόγος), находящемся в Душе (*Ti.* 37a–c), и восходящее к ней стоическое учение о «слове имманентном» (λόγος ἐνδιάθετος) и «слове изреченном» (λόγος προφορικός).

конструкт в «Замысле» (maḥšābāh / maḥšebet, məzimmāh⁷⁹; также: «Мысль», «План», «Схема», «Проект»), sc. в *Плане-Проекте* Бога, который в дальнейшем находит свое выражение в духовной и материальной архитектонике мироздания через посредство силы Божественного «Разума»⁸⁰.

Содержание приведенных выше библейских пассажей позволяет выявить существенные отличия еврейской креационистской доктрины от архаичных древнегреческих концепций космогенеза. Так, «в архаичной греческой философии “ум” обладает протяженностью, подобно воздуху, воде, огню, подобно всем “перво-элементам” и “началам”». Ум «уже утратил свою чисто мифологическую, образную природу, но еще не стал и чистым понятием: “ум” — это стихия, способная породить физические космосы, “ум” — это бог»⁸¹, как это в конечном счете вытекает из учений Анаксагора⁸², Ксенофана⁸³, Парменида⁸⁴. «Премудрость» и другие когнитивные креационистские божественные «посредники» в Еврейской Библии — это, конечно, не протяженные сущности, и — главное — они позиционируются как нетождественные Богу.

VI

Фундаментальным основанием античной космологии⁸⁵, предопределившим как эллинское понимание времени, так и последующую платоновскую рецепцию, выступает концепция автономии и несотворенности космоса. Эта

⁷⁹ См. в релевантном контексте: Masik (*MasShirShab*^b) 11.

⁸⁰ См., например: 1QS (*Serekh ha-Yahad*) 3:15–17, 11:11; 1QM (*Megillat Ha-Milkhamah*) 17:5; Masik (*MasShirShab*^b) 1:2–3; 4Q402 (*4QShirShabb*^c), фраг. 4, 12–13. См. далее также: 1QS 11:18–20 = 4QS^j 5–7; 1QH^a (*Hodayoth*) 9:19–20; ср.: 1QM 13:2; 1QH^a 5:6, 12:13, 19:7–8, 21(верх):7; CD-(*Damascus Document*) A 2:3–4.

⁸¹ Фрейденберг 2021, 303.

⁸² DK 59 B 12.

⁸³ DK 21 B 24, B 25.

⁸⁴ DK 28 B 3, B 8.

⁸⁵ По традиции считается, что впервые термин *κόσμος* 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)» и стал выражать, в том числе, «идею эстетической организации несвязанных элементов» (Martins de Jesus 2012, 87 и след.). Ср. также, например: Pl. *Grg.* 508a. По мнению А. В. Лебедева, «первый засвидетельствованный случай употребления термина “космос” в философском смысле — применительно к

традиция восходит к Гераклиту Эфесскому, который в знаменитом фрагменте формулирует тезис об абсолютной самодостаточности бытия:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεὶζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα

Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечноживой огонь, мерно вспыхивающий и мерно уга- сающий⁸⁶.

Время здесь еще не отделено от самого физического субстрата; оно явлено как имманентный внутренний ритм («мера») пульсации первоогня.

В классическую эпоху эта интуиция получает строгое метафизическое обоснование у Аристотеля. Стагирит исходит из того, что бог абсолютно трансцендентен миру, а его действие характеризуется совершенной «недвижностью»⁸⁷. Из этой трансцендентности Перводвигателя логически вытекает признание вечности и несотворённости Вселенной⁸⁸. По Аристо- телю, Небо (космос) безначально, а «время существовало всегда»⁸⁹. Однако, в отличие от Гераклита, Стагирит концептуализирует время не как внутреннее свойство стихии, а как внешнюю математическую структуру: «время есть число движения по отношению к предыдущему и последующему» (τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον)⁹⁰. Будучи сведена к *внешней* мере и исчислению, сущность времени у Аристотеля оказывается онтологически зависимой от субъекта: если нет того, кто осуществляет изме- рение (души/ума), то не существует и самого времени, равно как само оно немисливо в отрыве от физического движения.

Против такой экстернализации времени решительно выступила стоиче- ская школа, предложившая оригинальный синтез гераклитовского физика- лизма и учения о вечном мировом процессе. В отличие от Аристотеля, для стоиков время оказывалось не внешней мерой, а внутренним, имманентным

мирозданию» зафиксирован у Гераклита (DK 22 B 30) (Лебедев 2014, 114–115). Прежде же философы обычно использовали слово φύσις, то есть «природа».

⁸⁶ DK 22 B 30.

⁸⁷ Arist. *Metaph.* XII, 6–7.

⁸⁸ Arist. *Cael.* 283b, 26 и след.

⁸⁹ См., например: *Ph.* VIII, 1, 251b.15–29.

⁹⁰ *Phys.* IV, 11, 219b1–2.

свойством самого мирового процесса. Они определяли время как «протяженность (интервал) движения» (κινήσεως διάστημα)⁹¹ и, вероятно, понимали под этим «протяженность» самого мирового процесса⁹². Через категорию διάστημα стоики концептуализировали не только «бестелесное» (ἀσώματος)⁹³ время, но и физическое место («протяженность тела»), из-за чего время начинало трактоваться как сопутствующее состояние (παράχολουθῆμα) всего меняющегося мира, выступая своего рода «пространством для событий».

Стоики, особенно Ранняя Стоя, учили о бесконечном цикле миров, до мельчайших деталей *воспроизводящих* и *повторяющих* друг друга. Вечно возобновляющийся в последовательных циклах космос стоиков детерминирован тем, что «семенной»⁹⁴ логос / разум» (λόγος σπερματικός) в каждом космологическом цикле, следующем за мировым пожаром (ἐκπύρωσις)⁹⁵, осуществляет разворачивание сущего в строгом соответствии с неизменным порядком (τάξις) и законом (νόμος) божественного управления (διώκησις). Этот предвечный план перехода от огненной субстанции к структурированному космосу, именуемый стоиками «мироустроением» (διακόσμησις)⁹⁶, в сущности, переводит гераклитовский «мерно вспыхивающий огонь» на язык тотального космического фатализма, где время замыкается в бесконечный круг тождественных повторений.

VII

В «Тимее» Платон эксплицирует представление о созидании мира богом-демиургом, который при этом сохраняет свою обособленность⁹⁷ по отношению к создаваемой им Вселенной. По его учению, «вечность» (αἰών) пребывает

⁹¹Первым, кто употребил термин διάστημα для определения времени, был основатель школы стоицизма Зенон из Китиона (совр. Ларнака, Кипр), финикиец по происхождению: «Зенон утверждал, что время есть протяженность движения» (Ζήνων ἔφησε χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα; Stob. Ecl., I, 8, 40e, p. 104, 7 Wachsmuth (= Ar. Did., fr. 26 Diels; SVF I 93). Относительно аналогичных рассуждений Хрисиппа см., например: Stob. Ecl., I, 8, 42, p. 106, 5–23 Wachsmuth (= Ar. Did., fr. 26 Diels; SVF II 509). См. далее, например: Simpl. In Phys., 700, 21 Diels (SVF II 510); Idem. In Cat., 350, 15–17 Kalbfleisch (SVF II 510).

⁹² Simpl. In Cat., 350, 15–17 Kalbfleisch (SVF II 510).

⁹³ D.L. VII, 141; ср.: Simpl. In Phys., 700, 21 Diels (SVF II 510).

⁹⁴ Подобно тому как в семени растения уже заложена вся информация о его будущем росте, в «Семенном Логосе» заложен «план» развития всего мироздания.

⁹⁵ Реминисценция Гераклита (DK 22 B 30).

⁹⁶ См., например: D.L., VII, 137–138 (SVF II 526); Ar. Did., fr. 21 Diels (= Stob. Ecl., I, p. 129, 1 Wachsmuth; SVF II 413; LS 47A); Sext. Emp., Adv. Math., IX, 28 (SVF I 110).

⁹⁷ Ср.: Broadie 2012, 7–26.

«в единстве» (ἐν ἐνί)⁹⁸, «тождественной и неподвижной», «находится в одном и том же (состоянии)» (κατὰ ταὐτὰ ἔχον), т. е. тождественна самой себе, пребывает «неподвижно (ἀκινήτως)». Вечность можно соотнести с одним только «есть» (τὸ ἔστι):

λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστι μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δ' ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι· κινήσεις γὰρ ἔστων·

⁹⁸ *Ti.* 37d.

Мы ведь говорим: «было», «есть» и «будет»; ей же (т. е. вечности. — *И. Т.*), подобает (одно) только «есть», согласно истинному⁹⁹ слову, тогда как «было» и «будет» следует относить к возникновению (становлению. — *И. Т.*), движущемуся во времени, ибо (эти два) суть движения¹⁰⁰.

⁹⁹ Для понимания генезиса представлений Платона об «истинном» представим следующий краткий экскурс. Ранние мыслители из Милета, впервые провозгласившие Вселенную «интеллигибельным» целым», начали соотносить «*бытие*» (как статическую основу реальности) и *становление* (наблюдаемое в явлениях). Гераклит объявил *бытие* вечным *становлением* и соотнес оба эти понятия со скрытой гармонией, являвшейся результатом действия противоположных сил» (Frankfort et al. 1971, 251 и след.). Данное становление предполагало вечный космический взаимопереход бытия и небытия, вплоть до их полного взаимопроникновения и неразрывной взаимозависимости.

Альтернативную онтологическую модель предложила элеатская школа: «Парменид объявил, что они взаимоисключают друг друга и что реально только бытие» (Ibid., 253). Как отмечает О. М. Фрейденберг, «Парменид (как и Ксенофан) делит мир на истинное и кажущееся». В этой ранней классической оптике «сущее и не-сущее соответствует идеальному и реальному, умопостигаемому (*τὸ νοητόν*) и чувственно ощущаемому (*τὸ αἰσθητόν*)» (Фрейденберг 2021, 303).

Параллельно с элеатами критически важный вклад в эту эволюцию внесла пифагорейская традиция. Именно Пифагор и его последователи совершили радикальный шаг к дуализму, разделив реальность на абстрактно-математический, умопостигаемый порядок числовых гармоний («истинное» основание космоса) и преходящий мир чувственных вещей. Согласно доксографии, они «сочли начала чисел началами всего сущего» и усматривали в них природу «души и ума» (DK 58 B 4), утверждая, что «все небо есть гармония и число» (DK 58 B 5). Более того, пифагорейское учение о метемпсихозе окончательно закрепило онтологический приоритет бессмертной и вечной души над тленным, иллюзорным физическим телом. Психофизический дуализм и вера в странствие ментального начала (*ψυχή*) фиксируются в древнейших свидетельствах о Пифагоре (DK 21 B 7), где душа мыслится автономной субстанцией, временно заточенной в телесном субстрате.

У Платона данный синтез элеатской онтологии и пифагорейского мистицизма достигает своего апогея, окончательно преломляясь через дуализм души и тела. Как резюмирует О. М. Фрейденберг, «у Платона еще больше подчеркнута оппозиция бытия и “идеи” бытия, души и тела, причем тело соответствует у него призрачному “образу”, а потому и смерти, а душа — вечному “сущему”» (Фрейденберг 2021, 303). Подтверждение этому мы находим в «Законах», где философ прямо указывает, что «тело умерших... есть образ (*εἶδωλον*), а сущее каждого из нас (*τὸν ὄντα ἡμῶν ἕκαστον*) — это то, что называется душой» (Lg. XII, 959b; см. также: Фрейденберг 2021, 303, 598).

¹⁰⁰ *Ti.* 37e–38a.

«Ум» (νοῦς)¹⁰¹ *вечносущего* бога-демиурга, взирая на *вечный* же (ζῶν ἀίδιον, «вечное живое существо»¹⁰²), неизменный, умопостигаемый «образец/первообраз» (παράδειγμα), создает в соответствии с ним космос, наделенный душой, в которой пребывает «ум»¹⁰³¹⁰⁴. При этом παράδειγμα выступает «как нечто внешнее ему (хотя бы в том смысле, что парадигма не создана им, а предана ему)»¹⁰⁵. Платон характеризует Вселенную как «подобие первообраза (μίμημα παραδείγματος), имеющее рождение и зримое»¹⁰⁶, и обозначает ее как «чувственного бога, (созданного по) образу (бога) умопостигаемого (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός)»¹⁰⁷. Платон также говорит о том, что бог-демиург создал все «живые существа» космоса (включая «небесный род богов»; οὐράνιον θεῶν γένος), «отпечатывая (их) соответственно природе первообраза (πρὸς τὴν τοῦ παραδείγματος ἀποτυπούμενος φύσιν)»¹⁰⁸.

Логическим завершением этой умопостигаемой архитектоники космоса у Платона выступает его концепция времени. Согласно диалогу «Тимей», «время возникло вместе с Небом» (космосом в целом) и родилось в соответствии с «разумом и мыслью Бога» (κατὰ λόγον καὶ διάνοιαν θεοῦ)¹⁰⁹. Реализуя свой предвечный план, Демиург создал «некое подвижное подобие вечности» (κινητὸν τινα αἰώνος εἰκόνα), функционирующее в чувственно воспринимаемом мире. Данный феномен характеризуется Платоном как «вечный образ, движущийся согласно числу» (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα), то есть собственно «время» (χρόνος)¹¹⁰.

Для Платона время — это прежде всего строгая числовая структура, которая придает ритм изменчивой материи и коррелирует с упорядоченным вращением небесных сфер. Однако, будучи лишь «подвижным образом» подлинной вневременной вечности (αἰών), такое время представляет собой, в

¹⁰¹ *Ti.* 39e, ср. также: 38c.

¹⁰² *Ti.* 37d. В *Ti.* 30c и 39e: τὸ νοητὸν ζῶν, «умопостигаемое живое существо».

¹⁰³ *Ti.* 30b и др. Об уме и душе космоса Платон говорит также в *Phlb.* 28c, 30a и *Lg.* X, 897a–c.

¹⁰⁴ См.: *Ti.* 28b–48e, 50c и др. Ср. также: *Ly.* 219c–d.

¹⁰⁵ Светлов 2020, 71.

¹⁰⁶ *Ti.* 48e–49a.

¹⁰⁷ *Ti.* 92c.

¹⁰⁸ *Ti.* 39e–40a. Ср. также: 50c–51b.

¹⁰⁹ *Ti.* 37d–38c; ср.: 39e.

¹¹⁰ *Ti.* 37d.

сущности, «дурную бесконечность»: оно обречено на перманентное циклическое повторение в пространстве становления, никогда не достигая абсолютного онтологического покоя своего первообраза.

VIII

Фундаментальную основу еврейского ментального цивилизационного кода составляет синкретизм двух составляющих: доминирование восприятия и переживания бытия как *длительности*, в том числе *бесконечной*, над его пространственным осмыслением и концепт этического монотеизма, сочетающего универсальную *сингулярность* предвечного Бога-Творца с Его партикулярным проявлением как национального Божества Израиля.

Библейская концепция мира-*олама*, то есть мирозданной «вечности» / бесконечной длительности *par excellence*, 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, вместилище вещей¹¹¹. 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 элементами¹¹². Внутри космоса «время дано в модусе пространственности: <...> 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»¹¹³. Вследствие этого древний еврей мыслит временными категориями — или, может быть, точнее, категориями длительности, — для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени. Древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом пространствен, а бытие — это существование в определенном месте космоса¹¹⁴.

Древний еврей, функционирующий в мире как потоке необратимого исторического времени, воспринимает бытие как процесс, а не как данность.

¹¹¹ Аверинцев 1971, 229 и след.

¹¹² Bergson 1889, 75–91 (где вводится различие между «чистой длительностью» и временем как «четвертым измерением пространства»); Idem 1908, 321–337, 341.

¹¹³ Аверинцев 1971, 229 и след.; см. также: Он же 2004, 89, 94–96.

¹¹⁴ Там же.

«Античная» же «душа», по определению О. Шпенглера, «есть чистое настоящее, чистое *σῶμα*, неподвижное точечное бытие (Die antike „Seele“ ist reine Gegenwart, reines *σῶμα*, unbewegtes punktförmiges Sein)»¹¹⁵; «грек» — это человек, который «никогда не становился, а всегда был (niemals wurde, sondern immer war)»¹¹⁶, он принадлежит настоящему, «миру как природе». Показательно, что в древнееврейском языке библейского периода нет термина, однозначно коррелирующего с греческим словом φύσις, то есть «природа», — только в определенной мере с ним может быть сопоставлен термин *tôlādôt* («порождение» (кого-то/чего-то)¹¹⁷, «родословие»; формально — мн. ч.), подразумевающий процесс возникновения и становления¹¹⁸.

Преимущественное восприятие древними греками мира как пространства, вмещающего совокупность богов, людей и вещей, по сути, обрекает человека на пребывание в постоянно воспроизводящемся «теперь» (*τὸ νῦν*), которое, как указывал Аристотель, является границей, разделяющей прошлое и будущее (подобно точке на линии), и не имеет длительности¹¹⁹. При этом особый «онтологизирующий» эффект на мышление древних греков оказывало повсеместное использование в их языке глагола-связки εἰμί (*inf. εἶναι*, «быть»), который выполняет не только предикативную, но также и «экзистенциальную» («я есть» в смысле «я существую») функцию. С другой же стороны, как замечает М. Хайдеггер, инфинитивная форма εἶναι «опорожняет» (*entleert*) само понятие бытия, лишая слово «быть» его живой связи с конкретным сущим и превращая его в универсальное имя¹²⁰.

Древний еврей находит мудрость и обнаруживает истину в конкретной религиозно-этической практике, основывающейся на любви к Богу¹²¹ и

¹¹⁵ Spengler 1920, 438.

¹¹⁶ Ibid., 12.

¹¹⁷ От глагола *hōlîd* [*yld], «служить причиной рождения», «порождать»; «производить».

¹¹⁸ Ср., например: *Быт.* 2:4а и *Быт.* 5:1. В связи с последним пассажем отметим, что термин *tôlādôt* в значении «природа» (человека) засвидетельствован только в пост-библейский период, а именно в Уставе Кумранской общины (1QS) 3:13, 19, 4:15, созданном, вероятно, во II в. до н. э. (см. также: 4Q418 *4QInstructions*^d, фр. 77, 2). В средневековой еврейской литературе зафиксировано слово *tôlādāh* (в ед. ч.), использовавшееся в значении «природа» в широком смысле. Термин (*ha-t*)*teba*‘ (корень *ṭāba*‘ означает «отпечатывать», «чеканить») в значении «природа» засвидетельствован уже в средневековом иврите.

¹¹⁹ См., например: *Ph.* IV, 218a, 219b–220a; VI, 231b, 233b–234a.

¹²⁰ Heidegger 1983, 73.

¹²¹ См., например: *Втор.* 6:5.

«ближнему как к самому себе»¹²², в исполнении своей Торы, досл. «Научения», и воспринимает и *переживает* ее по преимуществу как «добро» (ṭôb) и «справедливость» (šəḏāqāh/šedeq). Древний грек живет «жизнью созерцательной» (βίος θεωρητικός, по Аристотелю) и «любит мудрость» как таковую. Грек «видит» / «созерцает», *усматривает* «идею» (ἰδέα, εἶδος; собств.: «(внешний) вид», «видимость», «наружность», «образ», «форма» и т. д.)¹²³, «знание»¹²⁴, *прозревает* абстрактную истину¹²⁵. Как отмечает О. М. Фрейденберг¹²⁶, «понятие об умознении носит в античности конкретный характер: еще в эпическом языке термины “думать”, “воспринимать”, “постигать” являются синонимами “смотреть” и сопровождаются зрительными образами (“постичь глазами”, “думать, увидя” и т. д.). В дальнейшем за νοῦτόν, умопостигаемым, так и сохраняется значение «зрительности», в отвлеченном, интеллектуальном смысле (ср. наше умо-зрение)».

IX

В представлении Платона «вечность» «неподвижна» и «вечно пребывает тождественной» (τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον ἀκινήτως)¹²⁷ себе, время же — «некое подвижное подобие вечности»¹²⁸, но «идущее по кругу...» (в оригинале: κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα; досл. «идущее согласно числу вечное подобие (образ)»)¹²⁹; контекстуализация движения «по кругу» обусловлена дальнейшим платоновским описанием кругового вращения светил в *Ti.* 38a–b). Как замечает А. Бергсон, «вечность подвижности (une perpétuité de mobilité) возможна только тогда, когда она опирается на вечность неизменяемости (une éternité d'immutabilité). <...> Таково последнее слово греческой философии»¹³⁰. «Олам» же необратимо движется вперед и, как отмечалось выше, хотя и может смениться другим «оламом», но эта последовательная смена не

¹²² Лев. 19:18.

¹²³ См., например: Pl. *Prm.* 132a, *Phdr.* 247c–248e; Arist. *EN* 3, 113a.32–34 и др.

¹²⁴ Замечено, что ряд терминов древнегреческой эпистемологии, берущей начало от визуального восприятия, этимологически восходят к глаголу εἶδω, «видеть». (См., например: Bultmann 1948, 17–29.)

¹²⁵ Ср., например: Arist. *EN* III, 113a32–34: «Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (τῷ... ὁρᾶν) истину (τᾷληθές)...»

¹²⁶ Фрейденберг 2021, 303 и след.

¹²⁷ *Ti.* 38a.

¹²⁸ Ibid. 37d.

¹²⁹ Ibid. 37d.

¹³⁰ Bergson 1908, 352.

повторяющих друг друга «оламов» — периодов мирового времени — составляет движущуюся, необратимо-линейную бесконечную «Вековечность» (‘ōlāmîm). Во *Втор.* 33:27 само бытие человека метафорически характеризуется как пребывание «под мышцами («под мышками»? — И. Т.) вечности» (mi-ttaḥat zərō‘ōt ‘ōlām)¹³¹.

В древнегреческом миропонимании время мыслилось циклически, вследствие чего его символическим выражением выступал круг. (Показательно, что и в относительно поздних представлениях атрибутом Тюхе являлось колесо, *круговое* вращение которого, — «то, что было вверху, будет внизу», — символизировало переменчивость удачи.) Парадоксально, но даже и *вечный* бог Аристотеля, «мышление о мышлении»¹³², 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*)»¹³³. История в восприятии древнего грека — 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»¹³⁴. 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»¹³⁵.

¹³¹ То есть ‘ōlām здесь персонифицируется. Термин zərō‘ā имеет значения «рука», «предплечье», а также метафорически — «сила», «мощь».

¹³² Ср.: *Metaph.* XII, 9, 1074b33–35: «... [ум (бога)] мыслит сам себя, если только он превосходнейшее (τὸ κράτιστον), и мышление (его) есть мышление о мышлении (ἡ νόησις νοήσεως νόησις)».

¹³³ Bergson 1908, 350.

¹³⁴ Бычков 1981, 23 и след.

¹³⁵ Лосев 1977, 201. Приведем здесь также следующее размышление А. А. Тахо-Годи: «Если античным мыслителям плохо удавалось проводить методы историзма..., то тем более плохо удавалось им провести идею прогресса. Поскольку в качестве идеала трактовалось круговое движение, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движения человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке... Если мы скажем, употребляя для столь возвышенного античного предмета традиционный образ, что исторический процесс, проповедуемый у Платона, является движением белки в колесе, то мы совершенно точно определим сущность античного понимания истории...» (Тахо-Годи 2007, 719).

В рамках древнегреческой концепции божественной, неподвижной, тождественной себе «вечности» — вечного «есть», коррелирующего с темпоральным «теперь», оказывается в конечном счете, что изъятый из времени *статичный* миг «властвует» над течением времени. Древнееврейское же представление о линейно и необратимо движущемся «‘оламе» предполагает, что уходящая в бесконечность *вечность* «властвует» над временем.

Последнее представление (и соотносящиеся с ним релевантные воззрения) кардинально отличало мировоззрение Древнего Израиля и Иудеи также и от «мышления Древнего Востока», для жителей которого «“прошлое” было тем, к чему [они] направлялись, оно находилось “перед” — *maḥrû*, тогда как “будущее” было чем-то догоняющим “сзади”, “позади” — *warkû*»¹³⁶, что в конечном счете коррелировало с представлением о цикличности времени, но в своего рода инверсивной ее модификации.

Отметим также, что представление о том, что Бог-Творец не совечен миру, а *предвечен*, и пребывает вне созданной Им Вселенной и мирозданной длительности / «вечности»-‘олама в целом также принципиально отличало религию евреев от языческих мифо-религиозных воззрений, в рамках которых божества *имманентны* миру, 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 развитие¹³⁷. В представлении же древних евреев Бог, осуществляя Свое опосредованное воздействие на мир, «проявляет Себя не в *космическом* *Времени* (как боги других религий), а во *Времени историческом*, являющемся необратимым... Историческое событие приобретает при этом новое измерение: оно становится *теофанией* (il devient une *théophanie*)»¹³⁸. Это «измерение» и обуславливает восприятие «библейского времени» как «не преходящего», как «представляющего абсолютную ценность»¹³⁹. А потому и сам «мир историй Священного Писания не довольствуется притязанием на то, чтобы быть исторически достоверной реальностью, — он претендует на то, чтобы быть единственно истинным миром, предназначенным для безраздельного господства»¹⁴⁰. И «мы должны включить» в библейское повествование «нашу

¹³⁶ Дьяконов 1992, 51.

¹³⁷ Jacobsen 1976, 9–13.

¹³⁸ Eliade 1965, 96.

¹³⁹ Гуревич 1972, 98.

¹⁴⁰ Auerbach 2015, 17.

собственную жизнь, почувствовать себя звеньями возведенного им всемирно-исторического здания»¹⁴¹.

X

Авторы библейских книг стремятся раскрыть сущность человека и его бытия в динамике: посредством описания деяний Творца в корреляции с деятельностью личности показать развитие их взаимосвязей, выявить ход мыслительного процесса через его выражение в монологе или диалоге (в том числе «внутренних», как, например, у Кохелета), молитве, песнопении (в том числе хоровом), псалме, сентенции, поучении, поговорке и т. п. Им чужд отстраненный экфрасис, т. е. «пластически-объективизирующее» описание окружающей действительности и вещей¹⁴², столь притягательный для древнегреческих авторов. Еврейским повествователям удалось даже «выразить единовременно сосуществующие слои сознания (*der Bewußtseinsschichten*) [своих героев], накладывающиеся один на другой, и возникающий между ними конфликт»¹⁴³.

Для древнего израильтянина, участвующего в реализации Божественного Замысла, пребывающего в динамике исторических событий, в самом потоке времени, статичное и пластически оформленное отступает на второй план. И даже нечто статичное по своей сути библейские авторы репрезентируют в динамике его создания, воспроизводят реализуемые во времени этапы его формирования в мысленном взоре читателя (ср., например, описание возведения Скинии). 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, исключаяющая пластичность. <...> Люди предстают [здесь] не как объекты художественного наблюдения, но как субъекты выбора и действия»¹⁴⁴.

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: «безразлично, был ли Авраам высок и прекрасен обликом... или, возможно, мал, тщедушен и согбен: в любом

¹⁴¹ Ibid., 18.

¹⁴² Аверинцев 1971, 225 и след.; Auerbach 2015, 6–28.

¹⁴³ Auerbach 2015, 17.

¹⁴⁴ Аверинцев 1971, 230.

случае он обладал силой духа — всей силой духа, — потребной, чтобы возвести всяческое многообразие Божественного (*die Vielheit des Göttlichen*), и всякий гнев, и всю милость к Нему, непосредственно к Нему, своему Богу»¹⁴⁵.

И еще один фундаментальный аспект: «Структуру [космоса] 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»¹⁴⁶.

Если «греки сооружали своим богам храмы и статуи»¹⁴⁷ — NB: произведения статичных видов искусства в определенном смысле репрезентируют античное представление о «вечности», которой «подобает одно только “есть”», «тождественность и неподвижность» и к которой не применимы «было» и «будет», «ибо и то и другое суть движения»¹⁴⁸, — то «древние евреи славили Господа пением и музыкой»¹⁴⁹, а также — творя молитвы и рецитируя свои священные тексты.

Таким образом, древний еврей выражает свое религиозное чувство и, в конечном счете, реализует себя самого не через пространственные формы творчества, отличающиеся возможностью целостного, *единовременного*, как бы мгновенного восприятия, а через формы временные. Важнейшим аспектом оказывается то, что древнееврейские мировоззрение и культура приобретают литературоцентричный характер, формируясь по преимуществу под воздействием слова. Библейское Писание же становится для иудеев *Священным*; его регулярное публичное чтение начинает приравняться к священнодействию¹⁵⁰, а изучение становится обязанностью.

¹⁴⁵ Mann 2007, 448.

¹⁴⁶ Аверинцев 1971, 229 и след. См. также: Он же 2004, 89, 94–96.

¹⁴⁷ Бычков 1981, 24.

¹⁴⁸ Pl. Ti. 37e–38a.

¹⁴⁹ Бычков 1981, 24.

¹⁵⁰ Уже в персидский период в иудейском обществе четко осознавали, 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 величие и грандиозность только со времен царя Ирода I, поклонника эллинистических архитектурных форм?

Еврей предстает не созерцателем, а действующим субъектом. Поэтому его неприятие поклонения визуально-пластическим образам¹⁵¹ оказывается закономерным и показательным не только с религиозной, но и с мировоззренческой точки зрения. Пространственно-созерцательные установки, обуславливающие «единовременность» и как бы «мгновенность» древнегреческого мироощущения, оставляли мало места для нравственности, поскольку сущность последней проявляется лишь во взаимоотношениях людей между собой и с окружающим миром, разворачивающихся в необратимом времени. В этом смысле античность с ее идеалом божественного вечного «есть» (и соотносящегося с ним темпорального «теперь») оказывается «застывшей» *классикой*, периодически «возрождающейся». Еврейский же «динамизм» находит свое абсолютное выражение в книгах Библии: их чтение — или, возможно, точнее, *переживание* — всякий раз рождает у нового поколения отчетливое ощущение современности, актуальности, даже реального присутствия...

Символ мирозданной бесконечной длительности / «вечности», равно как и необратимого исторического времени в восприятии древнего еврея можно было бы эксплицировать как колесный круг / колесо (подобно символу Тюхе), но это колесо не просто вращающееся по кругу, а при этом и *движущееся вперед* — как бы колесо едущей колесницы. С одной стороны, древний еврей, конечно, ощущал ежегодное временное (дни, недели¹⁵², месяцы) и природное круговращение (смена времен года), наблюдал повторяющиеся сельскохозяйственные циклы и т. п., но его ежегодные праздники — это по преимуществу праздники *исторические* (даже если изначально они и имели сельскохозяйственное происхождение), а время в итоге начинает отсчитываться от Сотворения мира¹⁵³. «Колесо времени» у древних евреев вращается по кругу, но при этом *движется вперед*: таким образом, время для древнего израильтянина и иудея циклично лишь относительно, а абсолютно — *динамично*, линейно и необратимо. В ракурсе теологическом и телеологическом оно также эсхатологично, но преодолевая «конец / концы дней», переходит в *бесконечность*.

¹⁵¹ См., например, вторую заповедь Декалога: *Исх.* 20:3–6; *Втор.* 5:7–10; см. также: *Втор.* 4:15–19.

¹⁵² Древние евреи первыми в истории стали выделять *недели* (šābû'ôt) как регулярные семидневные периоды времени.

¹⁵³ Наиболее ранним дошедшим до нас источником, где это засвидетельствовано, является «Седер 'Олам Рабба» (ок. сер. II в. н. э.).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1971) Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов), *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира*, отв. ред. П.А. Гринцер, М.: Наука, 206–266.
- Аверинцев, С.С. (1977) *Поэтика ранневизантийской литературы*, М.: Наука.
- Аверинцев, С.С. (1983) Древнееврейская литература, *История всемирной литературы*, М.: Наука. Т. 1, 271–302.
- Аверинцев, С.С. (2004) Порядок космоса и порядок истории, *Поэтика ранневизантийской литературы*, СПб.: Азбука-классика, 89–114, 252–298.
- Бердяев, Н.А. (1990) *Смысл истории*, М.: Мысль.
- Бычков, В.В. (1981) *Эстетика поздней античности*, М.: Наука.
- Гуревич, А.Я. (1972) *Категории средневековой культуры*, М.: Искусство.
- Лебедев, А.В. (2014) *Логос Гераклита: реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов)*, СПб.: Наука.
- Дьяконов, И.М. (1992) Праотец Адам, *Восток-Oriens* 1, 51–56.
- Лосев, А.Ф. (1977) *Античная философия истории*, М.: Наука.
- Светлов, Р.В. (2020) «Рациональная теология: казус Филона Александрийского», *Вопросы теологии* 2.1, 65–74.
- Тантлевский, И.Р. (2015) Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 350–352.
- Тантлевский, И.Р. (2016) Сотериология Спинозы, *Вопросы философии* 5, 147–162.
- Тантлевский И. Р. (2018) Мироздание в душе человека: Аристотель, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 86–89.
- Тантлевский И. Р. (2023) Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к Книге Кохелета 12:7, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 17.1, 340–350.
- Тантлевский И. Р. (2025) "Что есть человек?" (Пс. 8:5): два воззрения иудеев на природу человека в персидский период, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 19.2, 1021–1035.
- Тахо-Годи, А.А. (2007) "Примечания" [к диалогу «Законы»], *Платон. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Ч. 2*, СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 606–730.
- Фрейденберг, О.М. (2021) *Поэтика сюжета и жанра*, науч. ред., сост. и вступ. ст. Н. В. Брагинской, СПб.: Алетейя.
- Шифман, И.Ш. (1999) Древняя Финикия. Мифология и история, *Финикийская мифология*, СПб.: Летний Сад, 185–324.
- Auerbach, E. (2015) *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 11. Aufl., Tübingen: A. Francke Verlag.
- Bergson, H. (1889) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris: Félix Alcan.
- Bergson, H. (1908) *L'Évolution créatrice*, Paris: Félix Alcan.
- Boman, T. (1952) *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Brin, G. (2001) *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, Leiden; Boston; Cologne: Brill.
- Broadie, S. (2012) *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press.

- Bultmann, R. (1948) "Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum", *Philologus* 97.1, 1–36.
- Clines, D.J.A. (ed.) (1996) *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. III: Zayin–Teth, Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Clines, D.J.A. (ed.) (2007) *The Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. VI: Samekh–Pe, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Edmonds, R.G. III (2020) "The Ethics of Afterlife in Classical Greek Thought", D.C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 545–565.
- Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- Frankfort, H., Frankfort, H.A., Wilson, J.A., Jacobsen, T. (1971) *Before Philosophy: The Intellectual Adventure of Ancient Man*. An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, Harmondsworth: Penguin Books.
- Gerleman, G. (1979) "Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, XCI, 338–349.
- Heidegger, M. (1983) *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Hude, H. (1989) Bergson, Vol. I, Paris: Éditions Universitaires.
- Jacobsen, Th. (1976) *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, CT; London: Yale University Press.
- Jeremias, A. (1930) *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*. 4. Aufl., Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Kratz, R.G. (2000) *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- 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.
- Lust, J., Eynikel, E., Hauspie, K. (2015) *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*. Third Corrected Edition, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Mann, T. (2007) *Joseph und seine Brüder*. Bd. I, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Martins de Jesus, C.A. (2012) "Kosmos and its Derivatives in the Plutarchan Works on Love", J. Ribeiro Ferreira, D.F. Leão and C.A. Martins de Jesus (eds.), *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 87–99.
- Mazzeinghi, L. (2000) "Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11", R. Fabris (ed.) *Initium sapientiae: Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno*. Bologna: EDB, 147–161.
- Muraoka, T. (2009) *A Greek–English Lexicon of the Septuagint*, Louvain; Walpole, MA: Peeters Publishers.
- Spengler, O. (1920) *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band 1: Gestalt und Wirklichkeit*, München: C. H. Beck.
- Svavarsson, S.H. (2020) "Justice and the Afterlife", D.C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 593–611.
- Tantlevskij, I.R. (2015) "Tetragrammaton and Conception of Single God's Substantia in Augustine's 'Confessions', book VII and in Spinoza's teaching", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 9.2, 350–352.

Tantlevskij, I.R. (2019) "Allegories of Life, Death and Immortality in the Book of Ecclesiastes 12:5b-7", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 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, Article 411, <https://doi.org/10.1057/s41599-024-02911-y>

References in Russian:

Averintsev, S.S. (1971) "Greek 'Literature' and Middle Eastern 'Letters'. (Confrontation and Meeting of Two Creative Principles)", P.A. Grintser (ed.) *Typology and Interconnection of Literatures of the Ancient World*, Moscow: Nauka, 206–266.

Averintsev, S.S. (1977) *Poetics of Early Byzantine Literature*, Moscow: Nauka.

Averintsev, S.S. (1983) "Ancient Hebrew Literature", *History of World Literature*, Moscow: Nauka, Vol. 1, 271–302.

Averintsev, S.S. (2004) "The Order of Cosmos and the Order of History", *Poetics of Early Byzantine Literature*, St. Petersburg: Azbuka-klassika, 89–114, 252–298

Berdyaev, N.A. (1990) *The Meaning of History*, Moscow: Mysl.

Bychkov, V.V. (1981) *Aesthetics of Late Antiquity*, Moscow: Nauka.

Dyakonov, I.M. (1992) "Forefather Adam", *Vostok-Oriens* 1, 51–56.

Freidenberg, O.M. (2021) *Poetics of Plot and Genre*, N.V. Braginskaya (ed.), St. Petersburg: Aletheia.

Gurevich, A.Y. (1972) *Categories of Medieval Culture*, Moscow: Iskusstvo.

Lebedev, A. V. (2014) *The Logos of Heraclitus: A Reconstruction of His Thought and Word (with a new critical edition of the fragments)*, St. Petersburg: Nauka.

Losev, A.F. (1977) *Ancient Philosophy of History*, Moscow: Nauka.

Svetlov, R. V. (2020) "Rational Theology: The Case of Philo of Alexandria", *Issues of Theology* 2 (1), pp. 65–74.

Shifman, I.S. (1999) "Ancient Phoenicia. Mythology and History", *Phoenician Mythology*. St. Petersburg: Letniy Sad, 185–324.

Tantlevskij, I.R. (2016) "Spinoza's Soteriology", *Voprosy Filosofii* 5, 147–162.

Tantlevskij, I.R. (2018) "The Universe in Man's Soul: Aristotle, De Anima, III, 8, 431b.20–24 and Ecclesiastes 3:10–11", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 12.1, 86–89.

Tantlevskij, I.R. (2023) "A Worldview Dialogue or Parallel Development of Thought: Ancient Parallels to the Book of Qohelet 12:7", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 17.1, 340–350.

Tantlevskij, I.R. (2025) "What is Man?" (Ps. 8:5): Two Judaeans' Views on Human Nature in the Persian Period", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*, 19.2, 1021–1035.

Taho-Godi, A.A. (2007) "Notes" [to the dialogue "Laws"], *Plato. Works in Four Volumes. Vol. 3. Part 2*, St. Petersburg: St. Petersburg State University Press; Oleg Abyshko Press, 606–730.