

Русская христианская гуманитарная академия



И. Р. Тантлевский

Очерки по истории еврейской религиозно- философской мысли

Санкт-Петербург
Издательство РХГА
2016

ББК 63.3(5Изр)+84(0)3
T18

Igor R. Tantlevskij

Collected Essays on the History of Jewish Religio-Philosophical Thought

Тантлевский И. Р.

T18 Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 268 с.

ISBN 978-5-88812-802-2

Издание представляет собой сборник работ доктора философских наук, профессора Санкт-Петербургского государственного университета, заведующего Кафедрой еврейской культуры СПбГУ И. Р. Тантлевского по библеистике, кумранистике, иудейским псевдэпиграфам, теолого-религиозной проблематике, истории философии. Каждой работе предпослана аннотация на русском и английском языках.

ББК 63.3(5Изр)+84(0)3

ISBN 978-5-88812-802-2

© И. Р. Тантлевский, 2016
© Издательство РХГА, 2016
© Санкт-Петербургский
государственный университет, 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Светлов Р. В. Библия, Спиноза и европейская рациональность.	5
Тантлевский И. Р. Ощущения <i>sub specie aeternitatis</i> как возможный «залог бессмертья». <i>Вступительное слово автора</i>	11
Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях.	19
Автор источника «Y» в Книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи.	43
Фрагмент Благословения Яакова <i>Быт.</i> 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа мужской силы в религиозно-политической декларации.	63
Оптимизм Экклесиаста	72
Образ сотерологической фигуры «Подобного сыну человеческому» в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109].	94
Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of Ancient Authors' Accounts of Them and the Qumran Community's World-View.	113
Искариот (Ἰσκαριώθ): «Тот, кто видел знамение» (אִסְקָרִיּוֹת(ׁ)/אִסְקָר(ׁ), (<i>'i)sqar(i)'ôṭ/yisqar(i)'ôṭ?</i>)	132
Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» (<i>Сефер Йецура</i>). Предисловие, перевод, комментарии.	144
Тетраграмматон и концепция единой Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы.	201
Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы».	206
Понятия <i>Natura naturans</i> и <i>Natura naturata</i> в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения «Природы»: <i>tôlādāh</i> и <i>teḇa'</i>	234
Сотериология Спинозы	240

CONTENTS

R. V. Svetlov. The Bible, Spinoza and European Rationality.....	5
I. R. Tantlevskij. The Author's Foreword: Perceptions <i>Sub Specie Aeternitatis</i> as a Possible "Pledge of Immortality".....	11
Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings.....	19
The Author of Source "Y" in Genesis as a Proclaimer and Ideologist of the Emerging Israeli Empire Being Created by David.....	43
The Fragment of Jacob's Blessing <i>Gen.</i> 49:10 and Its Interpretation in Qumran: Implicit Allegory of the Organ of Man's Power in a Religious-Political Declaration.....	63
Optimism of Ecclesiastes.....	72
Image of the Soterological Figure of "One Like a Son of Man" in Jewish Literature of the Hellenistic Period and Its Possible Prototype in Psalm 110.....	94
Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of Ancient Authors' Accounts of Them and the Qumran Community's World-View	113
Iskarioth (Ἰσκαριώθ): the "One Who Saw a Sign" (ארת(י)סקר(א)/ארת(י)סקר, (<i>'i</i>)sqa <i>(i)</i> 'ōt/ <i>yisqa</i> (<i>i)</i> 'ōt)?	132
The Book of Abraham, Which is Called The Book of Formation (<i>Sefer Yetzirah</i>). Preface, translation, commentaries	144
Tetragrammaton and Conception of Single God's Substantia in Augustine's "Confessions", Book VII and in Spinoza's Teaching ..	201
Spinoza's <i>Deus et Natura</i> in Context of Maimonides's and Gikatilla's Views on God's Acts in the "Nature's" Formation	206
The Notions <i>Natura Naturans</i> and <i>Natura Naturata</i> in Spinoza's Philosophy as Possible Correlates of Two Jewish Terms for the "Nature's" Designation: <i>Tōlādāh</i> and <i>Ṭeba'</i>	234
Spinoza's Soteriology	240



Р. В. Светлов

БИБЛИЯ, СПИНОЗА И ЕВРОПЕЙСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ

Эта книга представляет собой сборник избранных работ Игоря Романовича Тантлевского — нашего современника, авторитетного гебраиста, библеиста, кумрановеда и историка философии. В известной степени это — подведение некоторого промежуточного итога исследований истории еврейской культуры и философии, впрочем, как мы увидим, не только их. Начинается она с Адама, прародителя человечества, и заканчивается Спинозой — величайшим еврейским и европейским мыслителем Нового времени. Проблемы добра, зла, бессмертия, духовной природы человека, обсуждаемые в первом очерке, можно назвать и антропологическими и богословскими. Сотериологические представления Спинозы, являющиеся предметом завершающих разделов, напрямую связаны с европейской метафизикой, с формированием того явления, которое мы привыкли называть «новоевропейским субъектом». Таким образом, в публикуемых материалах мы видим темы богословские, историко-культурные, религиоведческие, филологические, философские. Все это отмечено нами не для того, чтобы еще раз продемонстрировать широту научных изысканий и академическую фундированность исследований И. Р. Тантлевского. Для нас важнее четкое осознание

автором необходимости комплексного подхода к изучению философского-религиозного наследия. Времена методического пуризма уходят в прошлое, мы прекрасно понимаем, что ни один из текстов, которые являются предметом анализа историка философии, не может быть понят без привлечения огромного «вспомогательного» материала, связанного с историческим, идейным, культурным, порой даже материальным контекстом, в которых он создавался. И эти контексты зачастую убедительно свидетельствуют в пользу того, что стереотипные и традиционные интерпретации привычных текстов пора сдавать в утиль.

Комплексность связана не только с подходом к каким-то определенным источникам, но и к самому предмету этой книги. По нашему мнению, им является не только история еврейской религиозной, богословской и философской мысли, но и в целом — история формирования европейской рациональности. Достаточно дать краткий очерк тематики предлагаемых материалов, чтобы убедиться в истинности этого суждения.

Итак, первая статья, «Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях», посвящена израильско-иудейским представлениям о происхождении человека, его природе, сути того явления, которое получило название грехопадения, первым идеям о духовной природе проточеловечества.

Вторая, «Автор источника "У" в Книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи», трактует так называемого «Яхвиста», одного из основных письменных источников Пятикнижия, не только как автора, выражающего некоторый религиозный взгляд на антропо- и социогенез, но и как активного участника в деле идеологического оформления великодержавия Израиля. Религиозный дискурс подразумевает «дискурс власти», причем не абстрактный, а имеющий отношение к вполне очевидным историческим реалиям.

Третья, «Фрагмент Благословения Йакова *Быт.* 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория ор-

гана мужской силы в религиозно-политической декларации», ставит важнейший вопрос о новых подходах к герменевтике древнего текста. Филологический и историко-культурный анализ показывает, что древний текст не просто был полисемантическим, но и читался как полисемантический: один и тот же символ адресует нас к разным, однако символически связанным, пластам культурной реальности времени его создания.

Четвертая, «Оптимизм Экклесиаста», переворачивает традиционную оценку экзистенциальных настроений, присутствующих в Книге Экклесиаста. Более того, в ней усматриваются основания для оценки человека и его деятельности «с точки зрения вечности», в результате чего знаменитое библейское произведение оказывается возможно прочесть оптимистически — как с точки зрения перспектив загробного воздаяния, так и с точки зрения возможности познания мира.

Пятая, «Образ сотерологической фигуры "Подобного Сыну Человеческому" в иудейской литературе эпохи эллинизма и его возможный прототип в Псалме 110[109]», показывает важность осознания того, что эсхатологическая и сотериологическая струя всегда присутствовала в библейской литературе и именно поэтому она с такой легкостью превратилась в важный момент дискурса в иудаизме эллинистической эпохи и в раннем христианстве¹.

Шестая, посвященная возможным арамейским этимологиям названия секты ессеев², пытается рассмотреть есей-

¹ Ср. также, например: *Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. 1997. Т. 7. № 3–4. С. 193–213; Idem. Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle. 1999. Т. 8. № 3. С. 195–212. Idem. Melchizedek Redivivus in Qumran. Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. 2004. Т. 12. № 1. С. 1–79; Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.*

² См. также, например: *Tantlevskij I. Etymology of "Essenes" in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle. 1999. Т. 8. № 3. С. 195–212; Тантлевский И. Р. Фатализм ессеев // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 316–324; Idem, Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии //*

ское движение не только как одну из реплик меняющегося иудаизма эллинистической эпохи, но помещает его в общий контекст той эпохи, позволяя, с одной стороны, увидеть параллели с фаталистическими идеями античной мысли, с другой же — осознать, в каком смысле мудрость (в том числе есейская) понималась в этот период как терапия/излечение и забота о человеческой природе.

Седьмая, «Искарриот: "Тот, кто видел знамение"», посвящена прозвищу Иуды — Искарриот, которое толкуется автором как свидетельство о некотором знамени или откровении, полученным этим библейским персонажем (или его отцом). При этом в своем изначальном употреблении этот эпитет едва ли имел негативный оттенок, приобретенный лишь после предательства Иудой Христа.

Восьмая представляет собой публикацию перевода (а также академического комментария к нему) «Книги Авраама, называемой "Книгой Созидания"» — одного из самых интересных произведений мистико-гностического толка, возникших в иудейской среде. Будучи комментарием на первую главу Книги Бытия, она показывает, как Божественная воля формирует мироздание, характеризующееся психосоматической связностью и даже единством. Строго говоря, перед нами очень рациональная и дискурсивная картина космо- и антропогенеза, в основании которой лежит представление о конечной разумности универсума и о возможности человеку общиться к этой разумности.

Девятая, «Тетраграмматон и концепция единой Божественной субстанции в "Исповеди", кн. VII Августина и в учении Спинозы», перебрасывает мостик от библейского Откровения к европейской онтотеологии, показывая, что границы онтологической тематики, проявившейся у Августина и в текстах Спинозы, заданы пассажем библейской книги «Исход» 3:14–15.

Десятая, «Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию

"Природы"», пересматривает «пантеистические» трактовки учения Спинозы, показывая, что в его текстах, в частности в письмах, имплицитно присутствуют основания трактовать отношения между Богом и Природой Порожденной в «трансцендентистском» духе, характерном для средневековой еврейской философии.

Одиннадцатая, «Понятия *Natura naturans* и *Natura naturata* в философии Спинозы как возможные корреляты двух еврейских терминов для обозначения "Природы": *tôlādāh* и *tebā'*», еще более приближает Спинозу к еврейской философской традиции, показывая, что на уровне семантики сопоставляемых терминов спинозовские трактовки природ могут проистекать (или быть соотнесены) из понятий «природы как порождения» и «природы как отпечатка» еврейской философской литературы.

Двенадцатая, «Сотериология Спинозы», обращена к трактовке нидерландским мыслителем концепта спасения. Интерпретации Спинозой истинной свободы и интеллектуальной деятельности явно перекликаются с пониманием Аристотелем высшего интеллекта, а также с некоторыми идеями раввинистической литературы.

Приведенный синопсис показывает, что своей важнейшей задачей И. Р. Тантлевский считает не только прояснение каких-то важных деталей в истории еврейской культуры, религии и мысли, но рассмотрение ее в историческом контексте формирования новоевропейской рациональности. Именно поэтому в книге уместны все существенные для этого темы — от библейского предания об антропогенезе до связи религиозно-пророческого дискурса с политическим, от проблемы воздаяния и спасения до семантики библейских и релевантных им текстов, от предпосылок онтотеологии до учений о разумности мироздания, об интеллекте и его свободе³. В этих работах в одинаковой мере уместны и Аристотель, и эллинизм, и рефлексия Спинозы над картезианским понятием субстанции. Книга демонстрирует, что европейская ра-

³ Ср., например: *Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 137–148.*

циональность и субъективность появились не как результат некой ментальной и культурной революции, случившейся на заре Нового времени, но стали результатом длительного процесса, в котором были задействованы и религия, и философия, и политика, и литература, в том числе пророческого типа. И еврейская религиозно-философская традиция играла в этом процессе важную роль.

Литература

Тантлевский И. Р. Мелхиседек и Метатрон в иудейской мистико-апокалиптической традиции. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012.

Тантлевский И. Р. Фатализм ессеев // Вестник РХГА. 2013. Т. 14. № 3. С. 316–324.

Тантлевский И. Р., Светлов Р. В. «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 54–66.

Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 137–148.

Tantlevskij I. R. Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle. 1997. Т. 7. № 3–4. С. 193–213.

Tantlevskij I. Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle. 1999. Т. 8. № 3. С. 195–212.

Tantlevskij I. Melchizedek *Redivivus* in Qumran. Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle. 2004. Т. 12. № 1. С. 1–79.

Tantlevskij I., Svetlov R. Predestination and the Essenism // Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8. № 1. С. 50–53.



И. Р. Тантлевский

ОЩУЩЕНИЯ SUB SPECIE AETERNITATIS КАК ВОЗМОЖНЫЙ «ЗАЛОГ БЕССМЕРТЬЯ»

Вступительное слово автора

Под мышцами вечности (עולם)...

Второзаконие 33:27а

На небе и на земле есть вещи, Горацио,
которые и не грезились вашей¹ философии.

Шекспир. Гамлет (I, 5, 167–168)

I

Мое преклонение перед философией как поистине «царским искусством» и изначально возвышающейся над другими наукой, осмысляющей и наделяющей смыслом все сущее, изначально зиждется на нескольких постулатах, основанных скорее не на дискурсе, а на интуитивном постижении (своего рода «образном броске мышления»), можно даже сказать, «непосредственном знании». При этом отправной точкой служит утверждение Экклесиаста о том, что Бог «вложил вечность (עולם, *hā-‘ôlām*) в сердце» человека (3:11)². «Сердце» в Еврейской Библии — это синоним средоточия личности, ее самости, сознания, разума; библейский чело-

¹ Вар.: «нашей» (The First Folio, 1623).

² Ср.: Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 145.

век мыслит, принимает решения, оценивает, ощущает и т. п. именно «сердцем»³. *’ôlām* же — «вечность», «но не в смысле неподвижной изъятости из времени (как ее понимали античные авторы. — *И. Т.*), а в смысле совокупности и полноты времени»⁴. В то же время он «объемлет всю Вселенную»⁵ не только во временном, но и в пространственном отношении⁶. То есть можно сказать, что *’ôlām* образует некую ткань вселенской пространственно-временной целостности, не воспринимаемую непосредственно (NB: значение корня, от которого произведен сам термин *’ôlām*, — «сокрыть»⁷). Однако «внутри» *него* могут являться в кульминационные моменты — глобального и индивидуального характера — вечная «Слава» (*kābôd*; изначальное значение термина: «сущность»; «существо»; «присутствие») Господа, возможно мыслившаяся как его имманентная основа, звучать Слово Бога, и, с другой стороны, молитва с псалмом, обращенные к Нему, и в целом вершится история мира и отдельного человека. Индивидуум же имеет возможность «приобщиться» к «Славе»

³ Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был врач и мыслитель Алкмеон Кротонский (конец VI — первая половина V в. до н. э.). См., например: *Калкидий*. Комментар. к «Тимею» Платона, 246; ср.: *Теофраст*. Об ощущениях, 25; ср. также: *Гиппократ*. О священной болезни, 14, 17; *Платон*. Федон, 96а–b; *Аристотель*. Вторая аналитика, В 19.100 а 3.

⁴ *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории // *Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 269, примеч. 24. См. также: *Idem*. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // *Типология и взаимосвязь литератур древнего мира* / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 229 и след.

⁵ Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения Вселенной иудеи, начиная, по крайней мере, с эпохи эллинизма, употребляли термин *hak-kôl*, букв. «всё» (ср. также, например: *Иер.* 10:16, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

⁶ *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия. Мифология и история // *Финикийская мифология*. СПб.: Летний сад, 1999. С. 211. Ср. также: *Brin G.* The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001. С. 277–293.

⁷ Ср. др.-греч. параллель: αἰδιός, т. е. «вечность», «вечное», коррелирует с αἰδής, «невидимый» (это слово засвидетельствовано уже у Гесиода).

Господа⁸, перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b)⁹. Во *Втор.* 33:27 бытие человека аллегорически определяется как пребывание «под мышцами (ср. “под мышками” (?))¹⁰. — *И. Т.*) вечности (*zērō ‘ōt ‘ōlām*)».

Мысль Экклесиаста, засвидетельствованная в стихе 3:11, коррелирует с идеей Спинозы о том, что человек воспринимает самое себя и мир *sub specie aeternitatis*, и это является свидетельством «вечности», т. е., по всей вероятности, предсуществования и индивидуального бессмертия¹¹, его разумной души (*mens*¹²). Так, в пятой части своей «Этики» еврейско-нидерландский философ приводит нам важнейший пример интуитивного (resp. «непосредственного»¹³) постижения — «переживание» вечности собственной души, включая «ощущение» ее преэксистенции:

Невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде Тела, так как в Телe не существует никаких следов его и так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы ощущаем и испытываем (осознание того), что мы вечны (*sentimus experimurque nos aeternos esse*). Ибо Душа (*Mens*) ощущает вещи, которые она воспринимает разумением, не менее тех, которые она имеет в памяти. Ведь очами для Души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому, хотя мы и не помним о своем существовании прежде Тела, однако мы ощущаем, что Душа наша, поскольку она заключает в себе сущность Тела с точки зрения вечности (*sub aeternitatis specie*)¹⁴,

⁸ Ср.: *Тантлевский И. Р.* Сотериология Спинозы // *Вопросы философии.* 2016. № 5. С. 148–154, 157–159.

⁹ Ср.: *Тантлевский И. Р.* Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях // *Вопросы философии.* 2015. № 6. С. 141–153.

¹⁰ Термин *zērō‘* имеет значение «предплечье».

¹¹ См.: *Тантлевский И. Р.* Сотериология Спинозы. *Passim*.

¹² Или: «дух»; «разум».

¹³ *Нид.*: *onmiddelyk*; см.: *Спиноза.* Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии. Ч. II. Гл. XXII [*Spinoza: Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925 (Unveränd. Nachdruck ibid. 1972).* Bd. I, 101.3–12], XXVI [*Ibid.*, 112.7–14].

¹⁴ Букв.: «под видом/формой вечности».

вечна (aeternam esse) и что существование ее не может быть определено временем или выражено длительностью (т. 23, сх.)¹⁵.

Данный пассаж, как кажется, не оставляет сомнений в том, что, по мысли Спинозы, душа человека не является органической функцией тела, а приходит в него как бы *извне*, подобно «деятельному уму» у Аристотеля, — из «вечности» приходит и в «вечность» уходит; правда, последнего удостаивается душа не всякого человека¹⁶...

Сам же Аристотель за две тысячи лет до Спинозы, анализируя в трактате «О душе» (кн. III, гл. 5, 430a16–25) сущность «деятельного ума», замечает, что

только существуя отдельно, (он) есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, переходя и без деятельного ума ничего не может мыслить...

Парадоксальным образом получается, что личность вечно ощущает свою самость, индивидуальность, собственное «я» вне соотношения себя со своей памятью: в разных ипостасях личности ее воспоминания, естественно, могут быть различными, но вне зависимости от их меняющейся конкретики в те или иные периоды ее бесконечного существования в тех или иных ипостасях она вечно воспринимает, ощущает себя как именно *вот эта самая личность*, не теряет своей индивидуальности.

Аристотель, говоря в «Никомаховой этике» (кн. X, гл. 7, 1177a11–1178a8) об «уме» (νοῦς) как наивысшей части души, который «то ли сам божественен (θεῖον)», то ли является «самой божественной (частью) (τὸ θεῖότατον) в нас», отмечал, что чем интенсивнее мудрый способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. А посему

¹⁵ Spinoza. Opera. Bd. II, 251.29–252.15.

¹⁶ Ср., например, следующее утверждение Спинозы:

Невежда (ignarus) живет, <...> как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать (имеется в виду прекращение внешних восприятий по земной кончине. — И. Т.), одновременно перестает и существовать (et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit). Наоборот, разумный (sapiens), <...> познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, никогда не прекращает своего существования (nunquam esse desinit). (Этика, ч. V, т. 42 [Spinoza. Opera. Bd. II, 264.17–22]).

надо, насколько допускает возможность, обрести бессмертие (*ἀθανατίζειν*) и делать всё ради жизни, соответствующей наилучшему (*τὸ κράτιστον*) в самом себе: право, если по объему это малая (часть) (*μικρόν*), то по силе и ценности она всё далеко превосходит. Видимо, сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (*τὸ κύριον καὶ ἄμεινον*) (частью его). А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчиненная уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

II

«Линия Платона» ведет к мысли о том, что если подобное генерируется, воспринимается и познается подобным, то всякий размышляющий, т. е. воспринимающий и порождающий идеи, может констатировать субстанциональное существование идеального как в себе, так и вовне, на объективном уровне¹⁷. Поистине с не меньшим «удивлением»¹⁸, чем то бывало у Платона и Аристотеля по своим поводам, мы постигли в последнее время и то, что всё земное пронизывает виртуальная инфор-

¹⁷ Идея предшествует своему выражению как в понятиях, абстракциях и т. п., так и в разнообразных формах материального воплощения, а мыслительный процесс — как мы это рефлексируем чисто эмпирически — управляется некоей сущностью, которую Спиноза удачно обозначает в своей философской системе термином *mens*; так что идеальное *de facto* оказывается для нас первичным по отношению к своему «воплощению». Мысль оказывается своего рода прорывом в «вечность», равно как и предвосхищением «вечности»; человек же в мыслительном процессе не только приближается к «вечности», но и привносит ее «элементы» в мир сей.

¹⁸ По Платону (Тезет, 155d), «начало философии» (*ἀρχὴ φιλοσοφίας*) лежит в свойстве человека испытывать изумление, «удивляться» (*θαυμάζειν*); в формулировке Аристотеля это звучит как «*μᾶλλον ἐστὶ τοῦτο τοῦ φιλοσόφου τὸ θαυμάζεσθαι*», что С. С. Аверинцев интерпретирует как «ищущему мудрости свойственно состояние удивления» (Аггада в учительном контексте // Вавилонский Талмуд. Антология Аггады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца). Т. 1 / Пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана; под общ. ред. р. А. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ; Израильский институт талмудических публикаций, 5761–2001. С. XIX).

мационность — своего рода аналог «царства теней», которая ощущается — скажем так, используя знаменитую «пещерную» аллгорию Платона в модернизированном виде, — подобием «многомерного» *реального* идеального мира.

Человек, зная, что смертен по плоти, тем не менее, не может осознать свое небытие, да и психологически его принять, и по преимуществу ощущает себя самое и действует так, как если бы он был бессмертен, что, с одной стороны, сближает его с животным миром (животное ведь не осознает своей смертности), а с другой — является для субъекта «залогом бессмертья», одной из важнейших внутренних основ веры в вечность индивидуального духа. А особо это выявляется в экзистенциальных ситуациях:

Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смертного таит
Неизъяснимы наслажденья —
Бессмертья, может быть, залог!
И счастлив тот, кто средь волненья
Их обретать и ведать мог.

А. С. Пушкин. Пир во время чумы

Можно предположить, что именно осознание своей плотской смертности, конечности своего бытия на земле выделило homo из животного мира и превратило его в угрюмого homo sapiens. В психологическом же стремлении субъективно преодолеть конечность собственного существования, в попытке найти путь к индивидуальному бессмертию, выявив в себе не только плоть, но и дух, ощутив свою самую *rag excellence* именно в нем, духе, и поверив в возможность «в конце» выйти за пределы гибнущей плоти¹⁹, homo sapiens превращается в оптимистичного homo sapiens *sapiens*, которого отличает наличие воображения, способность к созиданию и занятиям

¹⁹ Ср.: Иов 19:25–27:

«Я знаю, Избавитель мой жив,
и (в) конце (т. е. по кончине Иова. — *И. Т.*) над прахом встанет Он,
после того, как моя кожа (здесь: плоть. — *И. Т.*) уничтожится;
и вне плоти моей (т. е. выйдя за пределы своей изгнившей плоти. — *И. Т.*)
я (т. е. дух Иова. — *И. Т.*) увижу Бога,
я сам увижу (Его),
мои глаза увидят (с. духовный взор Иова. — *И. Т.*) —
(я сам), не другой (человек)...».

искусством, и... чувство юмора. Интуитивное ощущение *неконечности* своего существования непосредственно коррелирует с представлением о том, что мир не ограничивается лишь воспринимаемым органами чувств и даже мыслимым или пригрезившимся. Это субъективное ощущение во многом лежит в основе того, что мы называем *верой*²⁰, на базе которой формируются и зиждутся религиозные представления и мораль.

С другой стороны, нейробиология говорит о том, что релевантные возможности наличествующего у современного человека мозга используются им лишь в незначительной мере. Если это так, то сие, по-видимому, означает, что человеческий мозг в физиологическом отношении не мог появиться и развиваться в ходе *эволюции*, а наоборот, — получается, что человек *a priori* наделен высокоразвитым мозгом, которым он постепенно «овладевает», «осваивая» его — как это ни покажется парадоксальным — интеллектуально/*resp.* духовно (в самом широком смысле этих понятий) уже в течение десятков тысяч лет (NB: при его практически неизменных физиологических параметрах — объеме, конфигурации и т. д.). Огромные «неосвоенные» возможности мозга человека предопределяют прогресс человечества в грядущие века. В то же время все это могло бы свидетельствовать о том, что библейская креационистская концепция оказывается более убедительной гипотезой происхождения человека современного типа, чем эволюционистская. А мы как раз открываем наш сборник статьей о праотце Адаме в Библии...

С другой стороны, следует иметь в виду библейскую мысль о *сущностном* различии, начиная с происхождения, духа и

²⁰ Л. Шестов говорит о вере как о «втором измерении мышления». Нам представляется, что вера прямо коррелирует с интуитивным познанием. Называя последнее «третьим родом познания», Спиноза полагает, что именно из него «необходимо возникает» «вечная любовь» души к Богу, в чем и «состоит наше спасение, или блаженство, или Свобода (*nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas*)» (ср., например: «Этика». Ч. V. Т. 36, кор. и сх. [*Spinoza. Opera. Bd. II, 258.26–259.15*]).

плоти, идею, которая в конечном счете и лежит в основе представленных нами на суд читателя размышлений.

«Не вечно (*lě-‘ōlām*) Духу Моему (*rûhî*) бороться (или: “пребывать”; см.: 4Q Commentary on Genesis A i 2. — И. Т.) в человеке (*bā-‘ādām*; созданном “из праха земного (*hā-‘āḏāmāh*)”, см.: *Быт.* 2:7. — И. Т.), поскольку он есть плоть...» (*Быт.* 6:3).

И возвратится прах в землю, которою он был,
а дух (*hā-rûḥ*) возвратится к Богу, Который его дал
(*Эккл.* 12:7).

Литература

Аверинцев С. С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 206–266.

Аверинцев С. С. Вавилонский Талмуд. Антология Агады с толкованиями раввина А. Эвен-Израэля (Штейнзальца). Т. 1 / Пер. и коммент. У. Гершовича и А. Ковельмана; под общ. ред. р. А. Эвен-Израэля (Штейнзальца) и С. Аверинцева. Иерусалим; Москва: Институт изучения иудаизма в СНГ; Израильский институт талмудических публикаций, 5761–2001. С. XV–XIX.

Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 89–114.

Тантлевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. 2014. № 11. С. 137–148.

Тантлевский И. Р. Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 141–153.

Тантлевский И. Р. Сотериология Спинозы // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 147–162.

Шифман И. Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология. СПб.: Летний сад, 1999. С. 185–324.

Brin G. The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001.

Spinoza: Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck *ibid.* 1972. Bd. I–II.



АДАМ НЕ–СМЕРТНЫЙ, СМЕРТНЫЙ И БЕССМЕРТНЫЙ В БИБЛЕЙСКИХ АНТРОПОГЕНИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ*

В статье анализируются ключевые аспекты израильско-иудейских представлений о сущности природы человека, его лиминальной позиции между мирами земным и потусторонним и о вхождении в земной мир смерти. При этом основное внимание уделяется рассмотрению концепций антропогонии, представленных в Книгах Бытия (1:1–6:4; Священнический источник и Яхвист), Иезекиила (28:1–19) и Иова (15:7), с привлечением релевантного материала из других книг Еврейской Библии. Сделана попытка выявить возможные параллели к библейским концепциям Проточеловека, засвидетельствованные в аморейских генеалогиях. Привлекаются также источники эллинистического периода, содержащие материалы по финикийским антропогеническим представлениям.

Igor R. Tantlevskij

Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings

The author analyses key aspects of the Israeli-Judahite views concerning the essence of human nature, man's liminal position between the other world and the terrestrial one, as well as concerning the entry of death into the earthly world. Special attention is given to the consideration of the anthropogony concepts attested in the Book of Genesis (1:1–6:4; the Priestly Source and the Yahwist), Ezekiel (28:1–19) and Job (15:7) against the background of relevant data contained in some other books of the Hebrew Bible. The author makes an attempt to reveal possible parallels to Biblical concepts of the Protoman, attested in the Amorean genealogies. The article also deals with some sources of the Hellenistic period that contained materials on the Phoenician anthropogony views.

* Опубликовано: *Вопросы философии* 6 (2015). С. 141–153.

Открывающий Библию рассказ о сотворении Вселенной¹ и человека содержит ключевые доктринальные аспекты израильско-иудейских представлений о сущности природы человека, его лиминальной позиции между мирами земным и потусторонним и о вхождении в мир дольний смерти. В Книге Бытия засвидетельствованы две основные антропологические концепции: одна из т. н. Священнического источника (в *Быт.* 1:1–2:4а; 5:1–2), другая — из источника Яхвист (в *Быт.* 2:4b–3:24)². Согласно концепции Священнического источника, Человек является венцом Творения и способ его создания, вероятно, принципиально отличается от того, как были сотворены все другие сущности. В *Быт.* 1:26 сообщается о замысле Бога сотворить Человека, а в 1:27 — о его творении, но не говорится о том, что Человек был сотворен через *речение* Божье, как другие объекты мироздания. В отличие от животных, «производимых» землей и водой (1:20, 24), Человек творится Богом непосредственно. Бог сотворил Человека «по Образу Своему», «как подобие» Бога (1:26)³. Термин «Образ» относится к Богу⁴, термин «подобие» — к Человеку⁵. Согласно версии Священнического источника, особь мужского пола (*захáр*), т. е. Мужчина, и особь женского пола (*некевá*), т. е. Женщина, были сотворены одновременно; при этом и Мужчина, и Женщина именуются в данном источнике единым термином — *'adám*, Человек. Слово *'adam* употребляется в Библии как для обозначения конкретного человека, так и человека вообще, *человечества* (в ряде контекстов примордиальной истории данный термин может быть интерпретирован и как имя собственное — Адам). Стихи *Быт.* 1:26–27, по всей вероятности, подразумевают то, что здесь имеется в виду *духовное* «подобие» Человека (как *Мужчины*, так и *Женщины*) Божественному «Образу»⁶, а не какое-то внешнее⁷. Этот аспект имплицитно подразумевает бессмертие человеческой души⁸. В рассказе Священнического источника о создании Человека употребляется глагол *барá*, который в Библии используется исключительно при описании творческой активности Бога; при этом никогда не указывается материал, из которого творится объект, дабы

не допускать аналогий с деятельностью человека, — вероятно, подразумевается, что объект творится «из ничего»⁹ (NB: в связи с созданием растений и животных в *Быт.* 1:11–12, 20–21, 24 сказано, что они сотворены из «земли» и «воды»). С самого начала *захар*-Мужчина и *некева*¹⁰-Женщина осознают свои половые различия и соответствующие функции и способны к размножению (ср.: *Быт.* 1:28: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: “Плодитесь и размножайтесь...”»). Земля и животные отдаются во владение людей (*Быт.* 1:2). Первоначально допускалось, что люди и животные будут вести вегетарианский образ жизни (*Быт.* 1:29–30); это могло подразумевать, что смерть и насилие вошли в мир не с необходимостью¹¹.

Концепция Священнического источника о вхождении в мир смерти не засвидетельствована в Книге Бытия, во всяком случае эксплицитно. В то же время в этом источнике зафиксирована традиция, согласно которой праведный Енох, «ходивший с Богом», в возрасте 365 лет, т. е. в очень раннем для допотопных патриархов возрасте¹², был «взят» Богом (*Быт.* 5:22–24), что интерпретировалось (по крайней мере, в эпоху Второго Храма) как вознесение его на небеса. Аналогичное представление засвидетельствовано в Библии в *4 Цар.*, гл. 2 в отношении пророка Илии, вознесшегося по окончании земной жизни на небо в буре на огненной колеснице (ср.: *Мал.* 3:23[4:5])¹³.

II

Версия Творения источника Яхвист, представленная в *Быт.* 2:4b–3:24, имеет существенные отличия от концепции Священнического источника. Прежде всего, согласно версии Яхвиста, Человек (*ха-’адам*; определенный артикль *ха-* при слове *’адам* не позволяет интерпретировать этот термин первоначально как имя собственное — Адам) был «образован»/«сформирован» «из пыли земли (*ха-’адамá*)¹⁴» еще до «образования» растений и животных и даже до упорядочения земной массы, земных процессов¹⁵ (*Быт.* 2:6–7). Понятие «пыль» (*’афáр*) первозданной земли, вероятно, может быть сопоставлено с засвидетельствованным в Книге

Притч 8:26 представлением о «начальных пылинках (‘аферóт) мира» (прообраз атомистической доктрины?). Согласно данной версии, Человек-’адам (позднее обозначаемый также как *’иш*, Мужчина/Муж) создается Господом Богом в два этапа: его плоть была *сформирована* — в *Быт. 2:7–8* употреблен глагол *йацáр*, являющийся также техническим термином для обозначения деятельности горшечника, «придающего форму» глине, — из земной пыли; затем Человек был оживлен/одушевлен Дыханием Господа Бога (указание на этот второй этап отсутствует в рассказе о сотворении животных; см.: *Быт. 2:19*¹⁶). Что касается Женщины/Жены, евр. *’ишá* (так «названа» Человеком-’адамом, «ибо взята от Мужчины», евр. *’иш*¹⁷), то она была создана самой последней — после растений и животных — и обозначается не как *’адам*, а (косвенно) как «помощь» (*’эзер*; гесп. помощник), «соответственная/соответствующая ему» (*Быт. 2:18, 20*). Плоть женщины оказывается «построенной» (употреблен глагол *банá*, досл.: «строить») не из «пыли земной», а из высокоорганизованного материала — «одного из ребер» мужчины. (Используемый при описании создания Женщины термин *целá* имеет не только значение «ребро», но также и «сторона»; при последней интерпретации, как кажется, проясняются слова *Быт. 2:24*: «...и прилепится (человек, вступивший в брак. — *И. Т.*) к жене своей, и станут плотью единой».) Согласно источнику Яхвист, так же как и Священническому источнику, Мужчина и Женщина творятся как *единичные* сущности, в отличие от животных, которые создаются целыми *видами*¹⁸. Первоначально предполагалось, что люди будут питаться плодами древесными (*Быт. 2:16*; ср.: *2:9*), т. е. будут вегетарианцами, что естественно в условиях, когда смерть еще не вступила в мир (см. ниже).

Сразу же после создания Человека-’адама — еще до образования животных и Женщины — Господь Бог «насадил Сад в ‘Эдене/Сад ‘Эдена», где и поместил его. В *Быт.*, гл. 2–3 ‘Эден имеет географическую локализацию (Месопотамия)¹⁹. Но в то же время это Сад, где может пребывать Господь Бог (3:8 и след.); это — «Сад Господа», «Сад Бога»²⁰, что подразумевает *потусторонность* Рая. Показательно, что в угаритской поэме

о борьбе бога Баала (Балу) с Пожирающими и Раздирающими термин *‘dn* (= евр. *‘эдэн*) в значении «нега» употреблен именно для обозначения потустороннего Райского мира²¹ [Шифман 1999¹, 45 и след., 254, 272]. Протолюди занимают в *‘Эдене* лиминальное положение — они оказываются сопричастны миру потустороннему, ангелоподобным существам (*‘элох́им* «боги»; ср.: *Быт.* 3:5,22,24; см. также: *Иез.* 28:1–19).

«Посреди Сада» «произрастил» Господь Бог Древо жизни, т. е. бессмертия²², как это явствует из текста *Быт.* 3:22 (см. ниже), и Древо познания добра и зла²³. Человеку Господь Бог разрешил есть от всякого дерева в Саду, но запретил вкушать плоды от Древа познания добра и зла (*Быт.* 2:16–17). Женщина к моменту провозглашения этого запрета еще не была создана...

И были оба наги, Человек и его Женщина, и не стыдились (*Быт.* 2:25; ср.: 3:7, 10–11).

* * *

По наущению Змия запрет был нарушен... Религиозно-философская интерпретация библейского рассказа о грехопадении прародителей вызывает целый ряд затруднений, начиная с пассажа *Быт.* 2:16–17, который обычно переводят следующим образом:

И заповедал Господь Бог Человеку, говоря: «От всякого дерева в Саду ты будешь есть; а от Древа познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, непременно умрешь».

Но ведь Человек, вкусив запретных плодов, не умер. Поэтому пассаж *Быт.* 2:16–17 может (и, вероятно, должен) быть истолкован в том смысле, что Человек, сотворенный *не-смертным* и имевший потенциальную возможность стать бессмертным, — ведь ему не запрещено было вкусить с Древа жизни/бессмертия, — вкусив запретный плод с Древа познания добра и зла, становится *смертным*, с этого момента он *начинает умирать*: «...ибо в день (т. е. с того времени), в который ты вкусишь от него, смертью ты будешь/станешь умирать (*мот тамут*; досл.: “умирать ты будешь умирать”»).

То, что Адам, плоть которого была создана из примордиальной «пыли земной», после грехопадения становится смертным по плоти — и вместе с ним весь животный мир, сотворенный из «земли» уже после поселения Адама в Саду Эдена, — имплицитно подразумевается в стихе *Быт.* 3:17²⁴, где сообщается, что «земля» (*ха-’адамá*) стала «проклятой» Господом Богом из-за нарушения Человеком Его запрета. Змий солгал Женщине: «Нет, не станете умирать» (3:4), т. е. не станете смертными, если отведаете от плодов Древа познания добра и зла. А предостережение Господа Бога (2:17; 3:3) реализовалось. И это констатирует Господь Бог, обращаясь к Адаму после грехопадения:

В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься (*Быт.* 3:19).

Смерть вошла в мир — и перед изгнанием из Сада Эдена Человек и его Женщина получают «одежды кожаные (‘ор)» (*Быт.* 3:21), заменившие «опоясания», сшитые ими себе сразу после грехопадения из «смоковых листьев» (3:7).

* * *

Согласно Книге Бытия 3:22 и 3:5, основными характеристиками обитателей потустороннего мира, обозначаемых как *элохим*-«боги», было *знание добра и зла* (ср. библейское обозначение духов потустороннего мира, в т. ч. духов предков²⁵, как «знающие (духи)») и *бессмертие*. Судя по рассказу о грехопадении Прародителей, основные моральные категории — добро и зло — изначально имманентны миру небожителей и актуализируются в отношении мира сего не в полной мере в силу временной ограниченности земной жизни субъекта. В результате свою окончательную реализацию идея справедливости, равно как и справедливое воздаяние, находят именно в потустороннем — *вечном* — мире (об идее загробного воздаяния в Еврейской Библии см. ниже, раздел VII). При этом воздаяние коррелирует не со статусом, родом занятий и т. п. личности, а с этической составляющей ее поступков, реали-

зуемых в соответствии с обретенной ею свободой воли (как прямого следствия познания добра и зла):

«Если будешь вершить добро, разве не (принесет это) возвышение (или “вознесение”. — *И. Т.*)? А если не будешь вершить добро, то у входа грех — *gbṣ*²⁶; и к тебе влечение его, (однако) ты (можешь) властвовать над ним» (*Быт.* 4:7).

Таким образом, уже само воздержание от добрых дел ведет ко греху. Предполагают, что в данном стихе *gbṣ* (масоретская огласовка: *gōbēṣ*) соответствует аккадскому термину *rābiṣum*, которым в вавилонских магических текстах часто обозначается враждебная демоническая сила, «злое пресмыкающееся», лежащее, притаившись, у входа и подстерегающее свою жертву [Спейзер 1963, 32 и след.; Хук 1991, 110]. Персонализирующий грех *gbṣ*, притаившийся «у входа» в Рай (контекст свидетельствует о том, что события происходят неподалеку от Сада ‘Эдена, пред «Лицом Господним» [*Быт.* 4:14, 16]), может быть соотнесен (если не отождествлен) со Змием, соблазнившим прародителей и за то изгнанным вместе с ними из Райского сада.

Вкушение плодов с Древа познания добра и зла (*тов ва-ра’*), прежде всего, приводит к осознанию Прародителями своей наготы и вызывает чувство стыда, что, в частности, является символическим выражением актуализации у них функции воспроизведения. Заметим в данной связи, что в Еврейской Библии «доброй»/«благой» (*тов*) считается вещь, если она функционально соответствует своему назначению [ср.: Бычков 1981, 24]. И вот Человек-Адам нарек Женщину Евой, евр. *Хавва́*, букв.: «Дающая жизнь»; т. е. потеряв индивидуальное бессмертие (во плоти), люди обретают бессмертие родовое...

Можно также говорить о том, что библейское понятие «знание/ведение добра и зла» коррелирует с понятием «совесть». В Еврейской Библии отсутствует термин, идентичный слову «совесть» в европейских языках (ср.: греч. ἡ συνείδησις; лат. *conscientia*, т. е. букв.: «со-знание/ведение», *resp.* *совесть*). Здесь в качестве внутреннего судии, оценивающего поступки и помыслы личности, выступает «сердце» (*лев/левáв*)²⁷ — «сдалище» *сознания*, разума, качеств, чувств²⁸. Многие библей-

ские герои слышат также Глас Божий, сообразуя с ним образ мысли и этику поведения.

III

Приведенная выше интерпретация рассказа о вхождении в земной мир смерти, как кажется, находит имплицитную параллель в аморейско-сутийских²⁹ генеалогиях, привлечение которых представляется вполне корректным, ибо протоизраильтяне (библейские патриархи), по-видимому, происходили из этой группы западных семитов, обитавших в конце III — первой половине II тыс. до н. э. в Месопотамии, а примордиальная библейская генеалогия в ряде ключевых аспектов, по всей вероятности, коррелирует именно с аморейскими родословиями [см., например: Дьяконов 1992; Тантлевский 2007, 19–27; Idem 2016, 95–101]. В версии аморейской генеалогии, зафиксированной в надписи вавилонского царя Самсуилуны (ок. 1749–1712 гг. до н. э.), на первом месте стоит *Harḫaḡu*. И. М. Дьяконов [там же, 55] восстанавливает первоначальную аморейскую форму как **Arʿaḡu*, что означает «обнаженный». Заметим в данной связи, что в древнеближневосточных обществах существовало представление о святости наготы [Дьяконов 1990, 44 и след.]. Фигура аморейского *Harḫaḡu*, вероятно, соответствует библейскому Человеку до грехопадения — еще не-смертному «обнаженному» (*ʿāḡōm*; см.: *Быт.* 2:25³⁰) Проточеловеку (или, может быть, точнее, Прообразу человека). Судя по версии Яхвиста, «космический» характер и не-смертность Проточеловека до грехопадения обуславливаются уже тем, что он создается Господом Богом прежде упорядочения земных и атмосферных процессов и создания растений и животных (ср.: *Быт.* 2:4b–7). Отметим в данной связи, что в Книге Иова 15:7 засвидетельствована концепция, согласно которой «первый Человек (*ʿĀdam riʾšōn*)» «был создан прежде холмов», т. е. еще до упорядочения, или даже прежде, мира (ср., например: *Притч.* 8:25–26; также: *Пс.* 90[89]:2[3]).

На втором месте в вавилонской версии аморейской генеалогии стоит *Madara/Maddaḡu*, что, вероятно, означает «(Мать-)

Земля». Этот образ может коррелировать с библейским концептом 'адамы-«земли»³¹, из примордиальной «пыли» которой была создана плоть Человека. В *Быт.* 4:10–12 «земля»-'адама персонифицируется. А согласно *Быт.* 1:11–12 и 24, Бог повелевает «земле» (*ха- 'áрец*) «произрастить» и «произвести» все виды растений и земных животных.

Далее в вавилонской надписи следует *Ṭubtī*, «Мое благословение». В ассирийской же версии аморейской генеалогии, составленной для царя Шамши-Адада I (ок. 1813–1781 гг. до н. э.), *Ṭudiya* [= *Ṭubtī*]³² стоит во главе списка. *Ṭubtī* — это, возможно, еще одна ипостась Человека *до грехопадения*, Человека, которого «благословил Бог» и который поставлен Им владыкой над землей и над всеми животными (*Быт.* 1:28; ср.: 2:19–20³³).

Четвертая фигура аморейской генеалогии в вавилонской версии — *Yamūta*, авассирийской — *Adamu*, resp. 'Адам. Слово *Yamūta* означает «Он умер»/«Он умирает/умрет»/«Умирающий» [Дьяконов 1992, *ibid.*], т. е. «Смертный». Эта фигура коррелирует с библейским Человеком-Адамом, ставшим *смертным* (по плоти) после обретения трансцендентного знания добра и зла. В момент грехопадения «космический» Проточеловек, — благословенный Творцом и участвовавший в процессе создания Господом Богом животного мира (наречение имен³⁴) и даже (в пассивной форме) в сотворении Женщины, — потеряв свою не-смертную сущность, «*умирает*»; его место занимает *смертный* человек 'Адам.

IV

Отголоски представлений о первоначально не-смертном Проточеловеке можно, как представляется, обнаружить и в тексте книги библейского пророка Иезекиила 28:1–19, в котором засвидетельствована традиция, согласно которой «Эден, Сад Божий», находился на «Святой Горе Божьей»; вероятно, здесь имеется в виду «космическая» Гора — Обитель Бога. Проточеловек был «помазанным керувом (синод. “херувимом”. — *И. Т.*), чтобы осенять»; т. е. первоначально он был

сотворен как ангелоподобное существо. Его одежды, приготовленные в день его сотворения, «были украшены всякими драгоценными камнями», и он «расхаживал среди огнистых камней». Он «совершен был в путях со дня сотворения» своего — «печать совершенства, полнота мудрости и венец красоты»³⁵. Но вот Проточеловек возгордился и провозгласил себя «богом», поставил ум свой «наравне с Умом Божиим», вознамерился сесть на «Седалище Бога». Посему Всевышний «низвергнул» «керува осеняющего» — Проточеловека — «с Горы Божьей», «из среды огнистых камней» «на землю», где он становится смертным человеком^{36, 37}.

Образ Проточеловека соотносится Иезекиилом с согрешившим против Бога «царем Тира». Допускают [ср., например: Мазар 1986, 81 и след.], что упомянутый фрагмент из гл. 28 как-то коррелирует с тирской эпической традицией, которую пророк Иезекиил, проживавший в вавилонском плену в поселении Тель-Авив на канале Евфрата Кевар, мог узнать от обитателей Бит-Цурайи, колонии тирских изгнанников (расположенной в окрестностях Ниппура на Кеваре). Данное финикийское поэтическое произведение, как предполагается, могло быть создано в X – IX вв. до н. э., в эпоху величия Тира. В свете сказанного кажется уместным сопоставить пассаж *Иез.* 28:1–19 с рассказом об антропогонии, содержащимся в «Финикийской истории» Геренния Филона Библского (ок. 64–141 гг. н. э.)³⁸. Филон воспроизводит ханаанейско(–аморейскую) космогонию и антропогонию, содержащуюся в сочинении финикийца Санхунйатона, жившего в Берите (совр. Бейрут в Ливане), вероятно, в XII – XI вв. до н. э.³⁹ По словам Филона Библского, он сам перевел сочинение Санхунйатона на греческий. В то же время в его рассказе ощущаются значительные элементы эллинистических воззрений [ср., например: Эбах 1979; Баумгартен 1981; Оден, Аттридж 1981]. В тексте Филона говорится о трех протомужах — или, может быть, точнее, Первочеловеке в трех «ипостасях», — по-греч.: *Эон*, *Протогон* и *Ген*. Наименование *Эон* соответствует здесь финикийскому ‘*Улбм*, «Вечность» гесп. «Вечный». Заметим в данной связи, что неоплатоник Дамасский (ок. 458 — после 538 г. н. э.),

воспроизводя в сочинении «О первых принципах», 125 космогонии по финикийскому мудрецу Моху⁴⁰ (который, как и Санхунйатон, написал «Финикийскую историю»), неоднократно говорит о божественном *‘Уломе* (NB: финикийская вокализация слова передана верно), коррелятом которого выступает «космический *Эон*» (I, 217, 27). Нонн из Панополя (V в. н. э.) в «Деяниях Диониса», XL, 430–433, воспроизводя тирское антропологическое предание, упоминает о проживавших в районе будущего города Тира первозданных мужах, «сверстников вечного мира», которых «одних видел» *Эон*, «рожденный из одного с ними начала». Протолюди характеризуются как «непорочное порождение небрачной почвы, самобытный образ которых тогда родился от невозделанного, незасеянного ила». (Заметим *ad hoc*, что Платон в «Государстве», III, 414с–415с упоминает о финикийском мифе, в котором, в частности, рассказывается о том, как бог вылепил людей из земли.)

Исходя из упомянутых выше материалов, можно предположить, что наименование *Эон* в космогонии Санхунйатона/Филона Библского может быть интерпретировано как *Вечный человек* и соотнесено с фигурой библейского не-смертного «космического» Проточеловека до грехопадения. В этой связи кажется уместным привести текст *Быт.* 3:22:

И сказал Господь Бог: «Вот, Человек (*ха-’адам*) стал как один из Нас (ср. Сам Господь Бог и обитатели потустороннего мира⁴¹. — *И. Т.*), зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от Древа Жизни (т. е. бессмертия. — *И. Т.*), и не вкусил, и не стал жить вечно».

Иными словами, поскольку до грехопадения Человеку было *не запрещено* вкушать с этого Древа, он был потенциально *вечен*, в идеале мог стать *Вечным человеком*. (Ср. зафиксированное в *Быт.* 3:19 обращение Господа Бога к 'Адаму *после* грехопадения: «В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты, и в прах возвратишься»; т. е. теперь человек *стал* смертен по плоти.) Фраза «*Эон* нашел, (как получать) с деревьев пищу», возможно, сопоставима с *Быт.* 2:16, 3:2 (ср.: 3:6) о вегетарианском питании *не-смертных* Мужчины и Женщины в Райском саду до грехопадения.

Фигура же *Протогона*, т. е. Перворожденного/Первозданного человека, вероятно, сопоставима с «Первым Человеком», «рожденным» «прежде холмов», о котором говорится в Книге Иова 15:7.

И. Ш. Шифман [1999², 217] справедливо, на наш взгляд, допускает, что упоминаемые в «Финикийской истории» Филона Библиского имена *Гена* и его жены *Генеи* (греч. γένος — «рождение», «род», «семья», «потомок», «потомство» и т. д.) являются переводом финикийских терминов *špḥ и *špḥt⁴² — «семья, родственники, потомство, потомок». Думается, что образы *Гена* и *Генеи* — первой на земле супружеской пары *смертных* людей⁴³, поселившейся в Финикии (т. е. в Ханаане), — коррелируют с библейскими образами Человека и его Женщины, ставших *смертными* после грехопадения, или, другими словами, ставших *Адамом-Человечеством* (ср. прародителем человечества) и *Хаввой* (Евой)-«Дающей жизнь», «матерью всех живущих» (*Быт.* 3:20).

V

Первоначально в библейском рассказе о сотворении Человека и его грехопадении роль «космического»/мирового дерева играет Древо познания добра и зла. Древо Жизни, т. е. бессмертия, находится как бы в тени. Хотя Господь Бог не запрещает Человеку вкушать от его плодов, тот не ест их: поскольку до грехопадения Человек *не-смертен* — он находится *вне исторического времени*, в «космической» (до-смертной) реальности, — то плоды этого Древа ему не нужны. Вкушение запретного плода с Древа познания добра и зла знаменует собой возникновение новой реальности, начало исторического времени — в котором рождаются, живут и *умирают*. Платой за способность познания добра и зла оказывается *актуализация зла* для человека — он становится *смертным* по плоти.

Проточеловек исчезает («умирает»), его место занимает земной человек. Он, «подобно Богу (и “богам”, т. е. ангелоподобным существам; ср.: *Быт.* 3:22), знает добро и зло»⁴⁴ и, следовательно, обладает свободой воли, выбора по совести; он получает возможность размножаться, *и он смертен*. Функции

«космического»/мирового дерева переходят к Древу Жизни. Но теперь оно недоступно человеку: это Древо находится в другой реальности и охраняется персонажами потустороннего мира — керувами (*Быт.* 3:24); так что попытаться отве-дать от его плодов можно, лишь перейдя в мир иной. Впро-чем, в земном мире возникает свое «древо жизни» — *Хавва* (Ева), т. е. «Дающая жизнь»; ее «плоды» также дают человеку «жизнь»-бессмертие — в потомстве.

Можно допустить, что смерть как *возможность* (включая понятие смерти) появилась в мироздании в момент сотворе-ния в Райском саду Древа Жизни, т. е. *бессмертия*; ибо этот акт предполагает, что существует или появится (*может по-явиться*) некто потенциально или актуально *смертный*, ана-логично тому, как сотворение Древа познания добра и зла предполагает, что есть или может появиться некто, (перво-начально) *не знающий*, как отличить одно от другого. И еще один момент: как было отмечено выше (раздел II), согласно *Быт.* 3:21, после грехопадения 'Адам и Ева были высланы из Рая в *кожаных* одеждах.

VI

В источнике Яхвист библеисты выделяют документ, ко-торый обозначают как Яхвист I⁴⁵, или: «номадический», «юж-ный», «светский» и т. д. источник. Так вот, согласно засвиде-тельствванной в нем традиции (см.: *Быт.* 6:1–4), смерть входит в мир после того, как «сыны Божьи» (т. е. обитатели потустороннего мира), «знающие добро и зло» (ср.: *Быт.* 3:5, 22), «стали входить» к дочерям Человека⁴⁶/человеческим:

И сказал ГОСПОДЬ: «Не суждено Духу Моему быть в человеке (*ба-'адам*) вечно (*ле-'олам*)⁴⁷, поскольку он также есть и плоть; пусть будут дни его сто двадцать лет⁴⁸» (*Быт.* 6:3).

Вероятно, вступление женщин в связь с небожителями мыс-лилось как возможность обрести/актуализировать бессмер-тие, во всяком случае, для потомства. Будучи познаны «сына-ми Божьими», женщины порождают «исполинов»-«героев» (*Быт.* 6:4) и, вероятно, становятся причастны потусторонне-му знанию (знанию добра и зла). Как замечает И. М. Дьяконов

[1992, 53] в связи с рассказом Книги Бытия о грехопадении Прародителей в Райском саду, «мотив, связывающий соитие с обретением познания и в то же время — смертности... известен и по эпосу о Гильгамеше (Энкиду)». Но в версии данного библейского источника смерть актуализируется в результате коитуса женщин с представителями потустороннего мира, что нарушало установленный мировой порядок.

В этом же источнике содержится рассказ, подразумевающий еще одну попытку людей обрести бессмертие — построить «башню, вершина которой находилась бы на небесах», дабы «сделать себе имя (*шем*)» (*Быт.* 11:1–9). Под фразой «сделать себе имя», т. е. обрести новую сущность, здесь, вероятно, подразумевается попытка получить бессмертие благодаря посещению небес — потустороннего мира бессмертных небожителей⁴⁹. (Показательно, что в *Быт.* 6:4 дети «сынов Божьих», т. е. небожителей, и дочерей человеческих — «исполины»/«герои» — обозначаются как «извечно (издревле) люди имени».)

Итак, попытки привлечь «небо» на землю или самим взойти на небо, дабы обрести таким образом бессмертие *во плоти*, оказались тщетны. Человек становится смертным телесно, но в процитированном выше стихе *Быт.* 6:3 содержится также указание на Божественное происхождение человеческого духа, его сопричастность извечно существующему Духу Божьему (см.: *Быт.* 1:2), что подразумевает бессмертие духовное...

VII

Как было ранее отмечено, в силу трансцендентного происхождения *знания добра и зла*, свою окончательную реализацию идея справедливого воздаяния находит, согласно отраженным в ряде библейских произведений представлениям, именно в потустороннем мире. Плоть человека смертна — и истинное воздаяние дух человека получает на небесах. Например, Экклесиаст, основываясь, вероятно, на тексте *Быт.* 6:3 — «Не суждено Духу Моему быть в человеке вечно, поскольку он также есть и плоть...», — подводит итог своим размышлениям таким утверждением:

И возвратится прах в землю, которую он был,
а дух (*ха-руах*) возвратится к Богу, Который его дал (12:7).

В пользу того, что автор имеет здесь в виду именно бессмертие духа, свидетельствует *Эккл.* 3:21, когда в ходе своих раздумий Экклесиаст в определенный момент засомневался:

Кто знает, что дух (*руах*) человека возносится ввысь,
а дух скота — тот нисходит вниз, в землю? (ср.: 8:7).

В стихе *Эккл.* 3:11 говорится, что Бог «вложил вечность (*ха-’олам*) в их (т. е. людей. — *И. Т.*) сердце» (термин «сердце» в Библии часто коррелирует именно с «духом» человека; оно, вероятно, полагается его «вместилищем»). По наблюдениям и разумению Экклесиаста, в земной жизни воздаяние праведнику и нечестивцу далеко не всегда реализуется; однако он интуитивно «знает», что оно переходит (должно переходить) за пределы земного бытия (8:11–14), где праведника ждет «благо» (*тов*). В итоге человек получает в качестве воздаяния эквивалент того, что он сам и свершил в своей земной жизни [см. далее: Тантлевский 2014].

Ряд пассажей из других библейских произведений также позволяют заключить, что помимо концепции о переходе *всех духов (душ)* умерших в подземную обитель — евр. *Ше’ол* — в Израиле и Иудее существовало и представление о восхождении духов почивших праведников и мудрецов к Господу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире⁵⁰; духи же неправедных нисходят в Шеол и пребывают там. Например, в библейских Притчах говорится:

На дороге праведности — жизнь,
и (на) пути стези (ее) — бессмертие (*’ал-мавет*)⁵¹ (12:28).

В древневосточных языках понятие «бессмертие», как правило, передавалось термином «жизнь» (например, в эпосе о Гильгамеше, в Книге Бытия (образ «Древа Жизни»), Псалмах); и в данном стихе из Притч слово «жизнь» употреблено в параллелизме с термином «бессмертие». Следуя установке, засвидетельствованной в *Притч.* 12:28,

разумный (поднимается) вверх по пути жизни
(т. е. обретает бессмертие на небесах. — *И. Т.*),
избегнув глубин Шеола (15:24)⁵².

Аналогичные воззрения находят свое эксплицитное или имплицитное выражение в ряде Псалмов⁵³, например в Псалме 16[15]:10–11:

Ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле,
не дашь благочестивому Твоему увидеть уничтожение.
Ты дашь мне узнать путь жизни (т. е. вечной жизни. — *И. Т.*),
полноту радостей пред Лицом Твоим,
блаженство в Деснице Твоей (во)век;

или в Псалме 21[20]:4–7:

Ты встретил его благословениями Благодати,
возложил на главу его венец из чистого золота.
Жизнь (т. е. бессмертие. — *И. Т.*)⁵⁴ просил он у Тебя,
Ты дал ему протяженность дней навечно и вечно.
Велика слава его в спасении Твоем;
величием и честью Ты облек его,
возложил на него благословения навеки,
возвеселил его радостью (пред) Ликом Твоим.

Обращаясь к релевантному для рассматриваемой проблемы пассажиру из Книги Иова (19:25–27), отметим *ad hoc* знаменательность самого ее названия — ведь «Иов», евр. *יוב (Йиййóв)*, по всей вероятности, следует интерпретировать как: «Где (находится) дух предка?». То есть оно призвано выявить цель написания и самую суть данного произведения: что происходит с человеком, праведным или нечестивым, после земной кончины и есть ли загробное воздаяние? На высшей точке напряжения Иов приходит к главному своему выводу, формулировку которого предлагает выбить резцом железным на скале навеки, дабы эта мысль была сохранена для всех поколений:

«Я знаю, Избавитель мой жив,
и (в) конце (т. е. по кончине Иова⁵⁵. — *И. Т.*) над прахом встанет Он,
после того, как моя кожа (здесь: плоть. — *И. Т.*) уничтожится;
и вне плоти моей (т. е. выйдя за пределы своей изгнившей плоти. — *И. Т.*)
я (т. е. дух Иова⁵⁶. — *И. Т.*) увижу Бога⁵⁷,
я сам увижу (Его),
мои глаза увидят (sc. духовный взор Иова⁵⁸. — *И. Т.*) —
(я сам), не другой (человек)...»⁵⁹.

Вероятно, существовало также представление о том, что первоначально, сразу после гибели плоти, *все духи* (души) нисходят в Шеол⁶⁰, где происходит Суд, — в частности, исхо-

дя из Книги Притч, «взвешивание» Господом «духов» (*рухóт*; 16:2) или «сердец» (*либбóт*; 21:2, 24:12)⁶¹. Об итоговом Божественном Суде над личностью говорит и Экклесиаст (11:9, 12:7, 14; также: 3:17, 8:5–6). В этой связи индикативна этимология термина *Ше'ол*, по всей вероятности восходящего к глаголу *ша'ал* — «спрашивать», «испрашивать»; «требовать». Души нечестивцев и глупцов, отягощенные грехами, в наказание навеки остаются здесь. Души же справедливых, добродетельных и разумных воспаряют ввысь, на небеса, к своему Творцу. В свете данной доктрины становится понятен, например, загадочный стих *Пс.* 116:15 [115:6]:

Дорога⁶² в очах Господних смерть благочестивых Его.

Вероятно, именно идея восхождения духов праведников на небеса (через три дня после земной кончины (?); ср.: *Мф.* 12:40) выражается в следующих стихах книги библейского пророка Осии:

Он (Господь. — *И. Т.*) оживит нас через два дня,
в третий день поднимет нас,
и мы будем жить пред Лицом Его (6:2).

От власти⁶³ Шеола Я искуплю их,
от Смерти Я избавлю их.
Где твое уничтожение, Смерть?
Где твоя победа, Шеол? (13:14).⁶⁴

Итак, выйдя за пределы смертной плоти, в потустороннем мире дух человека (праведника) обретает *бессмертие* и теперь уже всю полноту *знания* — становится «знающим» духом (*йидде'онí*) — и входит в сообщество *'элохим*-ангелоподобных существ [см., например: Тантлевский 2007, 395–400; Idem 2013, 380–384; Idem 2016, 197–209], важнейшими характеристиками которых, согласно *Быт.* 3:22 и 3:5, было именно обладание бессмертием и знанием добра и зла.

VIII

В эпоху эллинизма израильско-иудейская концепция бессмертия находит свое диалектическое завершение: идея бессмертия души дополняется представлением об эсхатологи-

ческом воскресении тел, по крайней мере, праведников (см., например: *Дан.* 12:2, 13; *2 Макк.* 7:14, 29, 14:46; кумранские рукописи⁶⁵)⁶⁶, при котором благочестивый дух вновь соединится с воскресшей, преображенной плотью, теперь уже бессмертной. Так, например, в кумранском Благодарственном гимне 1QH^a 19:11–14 предвещается, что «снимаемые червями (тела) мертвых будут подняты из праха», «дабы предстоять» перед Господом и «быть обновленными вместе со всем сущим». В Благодарственном гимне 1QH^a 21:11–12 говорится об эсхатологическом творении «новых вещей», преображении «прежних вещей» и утверждении «новых существ/сущностей» «для вечности». В Мессеанском апокалипсисе (4Q521) из Кумрана превещается, что в Конце дней Господь через Своего Мессию «обновит (или: “изменит”. — *И. Т.*) верных Своей Мощью» и «воскресит мертвых»⁶⁷. Во *2 Макк.* 7:20–38⁶⁸ имплицитно выражена идея о творении новых тел при воскресении. Отметим также, что в *Мф.* 19:28 Иисус из Назарета говорит об эсхатологическом *палингенезе* своих адептов; в *1 Кор.* 15:42–55 апостол Павел предвещает воскресение мертвых в «нетленных» («духовных») телах, а также «изменение» тел живущих и их «облечение в бессмертие» в Конце дней (ср. также: *Филипп.* 3:20–21). Согласно кумранским рукописям, после Нового Творения⁶⁹ воскресшие праведники, свободные от «первоначального/св. первородного греха» (*néša‘ ru’šón*)⁷⁰ «греховной/виновной плоти»⁷¹, обретут «всю славу ’Адама/Человека» (*кол kavód ’Адам*)⁷² — теперь уже бессмертного в полной мере.

Литература

Айссфельдт 1964 — *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1964.

Баумгартен 1981 — *Baumgarten A. I.* The Phoenician History of Philo of Byblos: A Commentary. Leiden: Brill, 1981.

Бленкинсоп 1992 — *Blenkinsopp J.* The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible. New Haven: Yale University Press, 1992.

Дьяконов 1990 — *Дьяконов И. М.* Люди города Ура. М.: Наука, 1990.

Дьяконов 1992 — *Дьяконов И. М.* Праотец Адам. Восток (Oriens) 1, 1992. С. 51–57.

Кноль 1995 — *Knohl I.* The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Коллинз 2004 — *Collins J. J.* Introduction to the Hebrew Bible. Minneapolis: Fortress Press, 2004.

Кэмпбелл, О'Браен 1992 — *Campbell A. F., O'Brien M. A.* Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Мазар 1986 — *Mazar B.* The Philistines and the Rise of Israel and Tyre / The Early Biblical Period. Historical Essays. Jerusalem: Simor, 1986. С. 63–82.

Оден, Атридж 1981 — *Oden R. A., Attridge H. W.* Philo of Byblos: the Phoenician History: Introduction. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1981.

Спейзер 1963 — *Speiser E. A.* Genesis: Introduction, Translation, and Notes (The Anchor Bible, Vol. 1). New York: Doubleday, 1963.

Тантлевский 2007 — *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до разрушения Второго Храма. СПб.: Издательство СПбГУ, 2007.

Тантлевский 2012 — *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012.

Тантлевский 2013 — *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: Издательство РХГА, 2013.

Тантлевский 2016 — *Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Издательство РХГА, 2016.

Тантлевский 2014 — *Тантлевский И. Р.* Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. М., 2014. № 11. С. 137–148.

Фрэзер 1985 — *Фрэзер Д. Д.* Фольклор в Ветхом Завете. М.: Наука, 1985.

Харрисон 2004 — *Harrison R. K.* An Old Testament Introduction. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2004.

Хилл, Уотсон 2009 — *Hill A. E., Walton J. H.* A Survey of the Old Testament. 3rd edition. Grand Rapids, MI: Zondervan Bible Publishers, 2009.

Хук 1991 — *Хук С. Г.* Мифология Ближнего Востока. М.: Наука, 1991.

Ценгер и др. 2012 — *Zenger E. et al.* Einleitung in das Alte Testament. 8. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.

Шифман 1999¹ — *Шифман И. Ш.* О Ба'лу. Угаритское поэтическое повествование / Пер. с угаритского, введ. и коммент. М.: Наука, 1999.

Шифман 1999² — *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия — мифология и история // Финикийская мифология. СПб.: Летний сад, 1999.

Эбах 1979 — *Ebach J. H.* Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos. Stuttgart: Kohlhammer, 1979.

Эванс, Тов 2008 — *Evans C. A., Tov E. (eds.)* Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Примечания

¹ В *Быт.* 1:1 и далее для обозначения мироздания используется понятие «небо-и-земля», эквивалентное шумеро-аккадскому *ан-ки* (досл.: «небо-земля»).

² Согласно т. н. «документальной гипотезе», в основе Пятикнижия (его «протомасоретский» текст составлен в Иерусалиме, скорее всего, не позднее середины V в. до н. э.) лежат несколько письменных источников; из них обычно выделяют четыре наиболее значимых и крупных: Яхвист, Элохист, Священнический источник и Девтерономист. Данные источники, в свою очередь, основывались как на более ранних письменных документах, так и на древней устной традиции. См., например: [Спейзер 1963]; [Айссфельдт 1964]; [Бленкинсоп 1992]; [Кэмпбелл, О'Браен 1992]; [Кноль 1995]; [Коллинз 2004]; [Харрисон 2004]; [Эванс, Тов 2008]; [Хилл, Уотсон 2009]; [Ценгер и др. 2012].

³ Ср., однако, *Быт.* 5:1: «...по подобию Божию создал его».

⁴ См. также: *Быт.* 1:27, 9:6.

⁵ Ср. *Быт.* 5:3: «...и родил (Адам Сифа. — *И. Т.*) по подобию своему, как образ свой...».

⁶ Ср., например: *Иов* 33:4; также: *Иов* 32:8, 34:14–15.

⁷ Ср.: *Втор.* 4:15 и след., где выражена идея о том, что Господь не имеет никакого зримого «образа» [*темунá*; также: «форма»; «выражение»].

⁸ Ср., например: *Эккл.* 3:21 и 12:7. См. также стихи из Книги Иова, упомянутые в примеч. 6.

⁹ Ср.: 2 *Макк.* 7:28; также: *Прит.* 8:22–31.

¹⁰ Термин для обозначения особи женского пола восходит к глаголу *накав*, «делать отверстие», «прокалывать» и т. п.

¹¹ Ср., с другой стороны, слова Бога, обращенные к Ною и его сыновьям после *Потопа*: «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу; в ваши руки отданы они» (*Быт.* 9:3; Священнический источник).

¹² Согласно Книге Бытия, больше всех из них жил на земле сын Еноха Мафусал (969 лет), меньше всех — внук Еноха Ламех (777 лет).

¹³ Ср. также: *Пс.* 110[109]:1 и 4 (о Мелхиседеке).

¹⁴ По корневому значению: «красноватая земля».

¹⁵ Ср.: *Быт.* 2:4b–6 и 1:2.

¹⁶ Ср.: *Иов* 32:8, 33:4, 34:14–15.

¹⁷ *Быт.* 2:23.

¹⁸ Согласно *Быт.* 2:19–20, Господь Бог создает животных *совместно* с Человеком: именно последний дает им «имена», что является важной частью процесса их актуализации. (Ср. пролог к вавилонскому космогоническому эпосу Энума элиш-«Когда вверху»; II тыс. до н. э.) Знание имени некоей сущности давало, в определенной мере, власть над ней. (Ср.

в этой связи *Быт.* 1:28 [Священнический источник]: «Владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле»..) Согласно *Быт.* 3:20, Человек/ 'Адам дает имя и своей жене (2:23) — *Хавва* (Ева).

¹⁹ Шумеро-аккадский термин *eden/edinu*, — с которым, как предполагают, коррелирует библейское обозначение 'Эден, — имеет значение «равнина», «степь», но употребляется также и для обозначения потустороннего (подземного) мира.

²⁰ См., например: *Быт.* 13:10, *Ис.* 51:3, *Иез.* 28, 31:8–9.

²¹ Die keilalphabetische Texte aus Ugarit (Hrsg. von M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín. Neukirchen-Vluen, 1976; далее — KTU), 1.12, II:52–53.

²² В древневосточных языках понятие «бессмертие», как правило, передавалось термином «жизнь» (например, в эпосе о Гильгамеше; угаритском эпосе об Акхите; в библейских Псалмах, Книге Притч и др.).

²³ Некоторые исследователи предполагают, что первоначально в рассказе о грехопадении фигурировали Древо жизни и Древо смерти (последнее — вместо Древа познания добра и зла). Змий обманул первых людей, которые отведали от Древа смерти и тем самым лишились бессмертия; он же сам съел плод от Древа жизни и обрел бессмертие — змеи меняют кожу и таким образом, как представлялось древним, возвращают молодость. (В месопотамском эпосе о Гильгамеше именно змея крадет у этого героя найденное им на дне Океана волшебное растение, называвшееся «старый человек обретает молодость».) Другие полагают, что первоначально существовали две различные версии о грехопадении: в одной фигурировало только Древо познания добра и зла, а в другой — лишь Древо жизни; впоследствии же эти версии были объединены. [См., например: Фрэзер 1985, 29–48.]

²⁴ Ср. также: *Быт.* 5:29.

²⁵ Так же обозначали и «ведунов»/«знахарей», с ними общающихся. См., например: *Лев.* 19:31, 20:6, 27; *Втор.* 18:11; *1 Цар.* 28:3, 9; *2 Цар.* 21:6 и параллельное место во *2 Пар.* 33:6; *4 Цар.* 23:24; *Ис.* 8:19.

²⁶ Обычно этот термин интерпретируют: «лежит», «припал (к земле)», однако это истолкование нарушает грамматическую конструкцию данного стиха [см., например: Тантлевский 2007, 361 и след.].

²⁷ См., например: *1 Цар.* 24:6[5], 10, 25:31.

²⁸ Ср.: примеч. 3 к *Вступительному слову автора*.

²⁹ Амореи возводили свое происхождение к Суту/Шуту, который, вероятно, тождествен библейскому Сифу (евр. *Шет*), третьему сыну 'Адама и Евы (*Быт.* 4:25–26; 5:3).

³⁰ Ср.: *Быт.* 3:7, 10–11.

³¹ Также: «земная поверхность», «почва».

³² Или же *Dūdiya*, «Мой возлюбленный».

³³ Ср. примеч. 11.

³⁴ См. примеч. 18.

³⁵ Ср.: Пс. 8.

³⁶ Ср.: *Иез.* 31:8–9, 16–18.

³⁷ Заметим, что шумерский термин *кур*, служивший для обозначения потустороннего (подземного) мира, имел также значение «большая гора» resp. мировая гора (тж. «чужеземная страна»). Не исключена возможность какой-то связи между описанием Райской горы в *Иез.*, 28 и шумерской концепцией «Горы человека жизни (т. е. бессмертия)», на которой произрастали вечнозеленые (бессмертные) кедры (= деревья жизни?), срубив которые Гильгамеш, вероятно, рассчитывал обрести вечную жизнь. (Ср. также текст *Иез.* 31:8–9, согласно которому в «Саду Божьем», среди «деревьев Эденских», выделяются, прежде всего, кедры [ср.: стих 2].)

³⁸ См.: *Евсевий Кесарийский*. Приготовление к Евангелию, I, 10, 6–8.

³⁹ Существуют и более поздние датировки времени жизни Санхунйатона [см. далее, например: Шифман 1999², 193 и след.].

⁴⁰ Мох, вероятно, был родом из Сидона. Согласно Страбону (XVI, 2, 24, 9–12) и Сексту Эмпирику (IX, 363), Посидоний из Апамеи сообщал, что Мох был основоположником атомистического учения. Ямвлих в «Жизни Пифагора» (по происхождению, возможно, финикийца или сирийца) замечает, кроме прочего, что последний приплыл в Сидон и там встретился с «потомками» «физиолога» и «пророка» Моха и с другими финикийскими «иерофантами» (III, 14, 1–2). Имя *Мохос* (Мох), вероятно, представляет собой сокращение от *Малхос* (сем., < *malk), «царь». В связи с традицией, согласно которой Мох являлся родоначальником атомистического учения, вновь отметим идею Книги Притч 8:26 о «начальных пылинках мира» (т. е. атомах?). Не имеет ли здесь место некая контаминация традиций и не библейский ли царь (melek = финик. malk) Соломон — по традиции, автор книги Притч (ср., например: 1:1, 10:1, 25:1) — скрывается в конечном счете под загадочным именем Мох? (В этой связи заметим, что античные авторы — по крайней мере, до эпохи эллинизма в переднеазиатском регионе — подчас слабо дифференцировали евреев и финикийцев. Например, для эпического поэта Херила Самосского иудеи, жители Иерусалима, — это финикийцы, и их язык — финикийский; для Теофраста же обитатели финикийского Тира — евреи. См., например: *Иосиф Флавий*. Против Апиона, I, 173–174 и 167.)

⁴¹ Ср., например: *Быт.* 3:5; ср. также: 2 *Цар.* 14:17.

⁴² Ср. угаритское *šph.

⁴³ Ср.: *Евсевий Кесарийский*. Приготовление к Евангелию, I, 10, 9: «Из рода Эона и Протогона опять произошли смертные дети...».

⁴⁴ Ср.: *Быт.* 3:5; ср. также, например: 2 *Цар.* 14:17; *Ис.* 41:23.

⁴⁵ В отличие от Яхвиста II, т. е. собственно Яхвиста.

⁴⁶ Ср.: *Быт.* 4:17, 5:4.

⁴⁷ Возможна интерпретация: «...“Не вечно Духу Моему бороться (вар: “пребывать”»; см. кумранский текст 4Q252 [Commentary on Genesis A] 1:2. — *И. Т.*) в человеке...”».

⁴⁸ Столько прожил Моисей (*Втор.* 31:2, 34:7).

⁴⁹ В месопотамском (вавилонском) мифе об Адаме (это имя некоторые исследователи соотносят с евр. 'Адам), который был создан богом мудрости Энки (шумер.; аккад.: Эйя) «как образец человека» и наделен мудростью (ср.: *Иез.* 28:1–17; *Иов* 15:8), засвидетельствовано представление о том, что восшедшему на небо могут быть предложены хлеб и вода жизни, т. е. бессмертие. (В эпосе о Гильгамеше растение молодости произрастает на дне Океана, т. е. также в неземном мире.)

⁵⁰ Ср., например: *Пс.* 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея «вечной награды».

⁵¹ Понятие «бессмертие» (blmt) засвидетельствовано и в угаритском эпосе «Об Акхите»; КТУ1.17: vi.27. См. также примеч. 54.

⁵² Ср.: 14:27.

⁵³ Например: *Пс.* 16[15]:5–11, 17[16]:15, 21[20]:5,7, 23[22]:6, 27[26]:13, 36[35]:10, 37[36]:34–38, 41[40]:13, 49[48]:16, 56[55]:14, 61[60]:8, 73[72]:24–28, 103[102]:4–5, 116[114]:8–9, 119[118]:112, 139[138]:24, 142[141]:5–7, 143[142]:10.

⁵⁴ Ср. угаритский текст КТУ1.17: vi.25–33, где рассказывается о том, как богиня Анату предложила витязю Акхиту даровать ему «жизнь»/«бессмертие» (hum/blmt); судя по КТУ1.17: vi.30–31, «жизнь», т. е. бессмертие, может даровать человеку и бог Ба'лу.

⁵⁵ О чем свидетельствует параллельное полустишие 19:26b.

⁵⁶ Ср.: *Иов* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

⁵⁷ Или: «однако из плоти своей (т. е. по своему воскресению во плоти. — *И. Т.*) я увижу Бога». Ср.: *Ис.* 26:19, 41:14; *Дан.* 12:2, 13.

⁵⁸ Ср., например: *1 Цар.* 2:32–33; *2 Цар.* 7:16.

⁵⁹ Ср. также стихи, указанные в примеч. 57.

⁶⁰ См., например: *Пс.* 16[15]:10; 49[48]:16. Ср.: кумранский Благодарственный гимн Учителя 1QH^a 11:19 и след. [Ср. далее, например: Тантлевский 2012, 299–313.] Ср. также: *Мф.* 12:40; *1 Петр.* 3:18–19; апокрифические Евангелия Петра 10:41–42 и Никодима, 18–24.

⁶¹ Ср. соответствующие древнеегипетские представления о взвешивании сердца на суде в загробном мире (особенно гл. 125 «Книги мертвых»).

⁶² Но возможна и интерпретация: «тяжка».

⁶³ Букв. «руки».

⁶⁴ Отметим в данной связи также пассаж *1 Цар.* 2:6:

Господь умерщвляет и оживляет,

низводит в Шеол и поднимает (на небеса из Шеола? — *И. Т.*). (Ср.: *Втор.* 32:39.)

Согласно древнеиранским, в частности зороастрийским, воззрениям, души праведников также оказывались в небесном раю, в то время как души нечестивцев нисходили в подземный мир.

⁶⁵ См., например: [Тантлевский 2012, 207 и след., 275 и след.].

⁶⁶ Ср.: *Ис.* 26:19, 41:14; *Иез.* 37:1–14.

⁶⁷ Фр. 2, 2+4, 6, 12. См. далее, например: Устав общины (1QS) 4:25; см. также: *1 Енох* 45:4–5, 72:1, 91:16, *3 Ездра* 7:75.

⁶⁸ Ср.: 12:43–45.

⁶⁹ Ср.: *Ис.* 65:17, 66:22. В Храмовом свитке из Кумрана (11QT^a) 29:9 Конец дней определяется как «День Творения».

⁷⁰ Кумранский Благодарственный гимн (1QH^a) 17:13.

⁷¹ См., например, кумранские документы: Устав общины (1QS) 11:9; Свиток войны сынов Света против сынов Тьмы (1QM) 4:3, 12:11, 14:3. Ср., например: *Рим.* 6:6, 7:14, 23–24, 8:3; *Кол.* 2:1; *Гал.* 5:17, 19–21, 24.

⁷² См., например, кумранские тексты: Устав общины (1QS) 4:23; Дамаский документ (CD-A) 3:20; Благодарственный гимн (1QH^a) 4:15. Ср.: *1 Кор.* 15:40–49.



АВТОР ИСТОЧНИКА «У» В КНИГЕ БЫТИЯ КАК ПРОВОЗВЕСТНИК И ИДЕОЛОГ СОЗДАВАЕМОЙ ДАВИДОМ ИЗРАИЛЬСКОЙ ИМПЕРИИ*

На основе анализа ряда пассажей из Книги Бытия, относимых сторонниками «документальной гипотезы» к так называемому источнику «У», а также нескольких других идеологически близких к нему текстов Пятикнижия, высказывается предположение, что автор данного источника выступил в начале царствования Давида в качестве провозвестника и идеолога создаваемой царем Израильской империи.

I. R. Tantlevskij

*The Author of Source «Y» in Genesis as a Proclaimer and Ideologist
of the Emerging Israeli Empire Being Created by David*

On basis of the analysis of some passages from *Genesis*, which are attributed by the supporters of the "documentary hypothesis" to the so-called source "Y", as well as proceeding from several other texts of the Pentateuch closely connected to it from the ideological point of view, the present author supposes that the writer of this «source» acted as a proclaimer and ideologist of the emerging Israeli empire in the beginning of David's reign.

I

Так называемый источник Яхвист (сокращенно обозначаемый буквой «У» — по начальной букве Тетраграмматона — Имени Бога YHWH, засвидетельствованном в данном источнике с самого начала его повествования) является, согласно «документальной гипотезе», одним из четырех основных пись-

* Опубликовано: *Вестник РХГА* 16, 3 (2015). С. 182–191. В данную версию работы внесены значительные дополнения.

менных источников Пятикнижия [4, с. 43–56]. Исследователи датируют источник «У» в диапазоне приблизительно пятисот лет [см., например: 21, с. 9–27; 13, с. 48–50; 5, с. 11–98, 305–313 и др.]. Так, Г. фон Рад [20, с. 1–78] и его последователи [ср.: 24, с. XXVII] рассматривали автора источника «У» в качестве придворного историка эпохи «Соломонова просвещения», который работал в Иерусалиме около 950 г. до н. э. и стремился в своем сочинении обосновать «легитимизацию» объединенного Израильского царства. Ряд исследователей, начиная еще с Ю. Велльхаузена, полагают источник «У» памятником иудейской придворной историографии допленного периода, т. е. датируют его IX–VII вв. до н. э. [ср.: 12, с. 12]. По мнению Х. Х. Шмида [22], источник «У» не мог быть создан ранее VII в. до н. э., ибо его автор, как представляется этому исследователю, знал идеи пророков VIII–VII вв. до н. э., в то время как пророки не были знакомы с источником «У». Наиболее же поздние датировки данного документа относятся т. н. библейскими минималистами к периоду вавилонского плена иудеев (VI в. до н. э.), и даже к после пленному периоду (V в. до н. э.); дополнения же и отдельные ревизии источника «У» продолжались, с их точки зрения, вплоть до конца IV в. до н. э. [см., например: 25; 26; 27; ср.: 18; 19, с. 209–230]. Некоторые исследователи выделяют в источнике «У» две параллельные традиции — «У» I («первоначальный» источник, называемый также: «номадическим»; «южным»; «светским») и «У» II — собственно источник «У» [см., например: 6, с. 258; 2, с. 403 и след., 419 и след.].

По подсчетам К. Левина [18; 19], около 82 процентов текста источника «У» приходится на Книгу Бытия. В этой связи отдельные исследователи ограничивают присутствие данного источника в Пятикнижии текстом Книги Бытия или даже только главами *Быт.* 1–36 [16, с. 249–330]. С другой стороны, по мнению Р. Е. Фридмана [14], текст источника «У», наоборот, выходит за пределы Пятикнижия, и его части можно обнаружить в Книгах Иисуса Навина, Судей, 1 и 2 Самуила и 1 Царей (= 1–3 Царств).

Источник «У», используя как изустные, так и записанные предания и эпос (например, Книгу войн Господних; *Числ.* 21:

14–15), помещает древнейшую историю Израиля в широкий контекст общечеловеческой истории, начиная с антропогенеза (рассказ об Адаме и Еве). Автор источника «У» обнаруживает глубокий интерес к южному региону страны (территории колена Йехуды); в частности, именно он содержит основные материалы о патриархе Аврааме, обычно ассоциирующемся с Южным Ханааном. Этот источник утверждает традицию о двенадцати сыновьях Йакова-Израиля — эпонимах двенадцати колен (племен) Израиля и репрезентирует прямое легитимное генеалогическое преемство по линии: Авраам — Исаак — Йаков-Израиль. В данном источнике эксплицитно выражен этический характер иудаистской монотеистической религии. Из всех других источников Пятикнижия он представляется наиболее «антропоцентричным», одновременно утверждая неисповедимость Высшего Замысла и аподиктичность его реализации, веру и покорность Верховной Силе. В этом источнике личности, персонифицирующие народ Израиля, оказываются орудиями формирования мировой истории.

По нашему мнению, автор источника «У» в своем труде не обосновывает легитимность уже построенного государства Израиль примерно за два десятилетия до его распада (произошедшего около 931 г. до н. э.), как полагал Г. фон Рад и его последователи, — он, как нам представляется, работает примерно на полстолетия раньше, в самом конце XI — начале X в. до н. э., т. е. вскоре после вхождения Давида во власть (ок. 1009[1002/1]–969 гг. до н. э.), и является идеологом *становящейся* Израильской империи, вероятно, одной из первых — если не первой — в мировой истории. (В исторической науке первой империей обычно называют Ассирийское царство, возникшее в IX в. до н. э.; см.: 4, с. 78–80.) Думается, что автор источника «У» по преимуществу не констатирует успехи государственного строительства и территориальных приобретений Давида, а *вдохновляет* царя и его окружение, народ Израиля в целом, на эти *будущие* свершения, подобно тому, как через полтысячелетия, в период персидского владычества в Иудее, пророки Аггей и Захария будут вдохновлять в конце VI в. до н. э. вернувшихся из вавилонского плена иудеев не только постро-

ить новый Храм в Иерусалиме (работы были завершены около 516 г. до н. э.), но и возродить независимое Иудейское государство:

Скажи Зеруббавелу (потомок Давида. — *И. Т.*), наместнику Иудеи, так:

«Потрясу Я небо и землю;
и опрокину престолы царств,
и уничтожу силу царств у народов,
и опрокину колесницы и колесничих,
и падут кони и всадники их —
каждый — от меча брата своего.
В тот день, —
слово Господа воинств, —
Я возьму тебя, Зеруббавел, сын Шеалтиэла, раб Мой, —
слово Господа, —
и сделаю тебя подобным (перстню-)печатке (Моей);
ибо тебя избрал Я», —
слово Господа воинств (*Агг.* 2:21–23;
см. также, например: *Зах.*, гл. 3, 6, 8–9).

При этом автор источника «У» использует древние обетования и традиции, в ряде случаев, вероятно, редактируя и корректируя их со своей важнейшей установкой — вдохновить соплеменников/сограждан на построение в будущем великого государства. Ниже мы приводим как наши соображения касательно датировки создания источника «У», так и относительно его *Sitz im Leben* в целом.

II

1. Акцентированное употребление автором источника «У» — представителем южного колена, Йехуды, — в повествовании об Иосифе (евр.: Йосеф) имени «Израиль» (в противоположность источникам «Е» (*Элохист*) и «Р» (*Священнический источник*), почти постоянно использующих в данном рассказе имя «Йаков»; ср. также: *Быт.*, гл. 35) и изображение Иосифа (отца Эфраима и Менаше — эпонимов двух главных северных израильских колен) как спасителя всех потомков Израиля, думается, однозначно указывают на период единого Израильского царства как время создания данного документа. «Израиль» как общее обозначение северных колен *par excellence* (возможно

даже, как полагают некоторые исследователи, первоначально только объединения четырех колен: Эфраима (главы союза), Менашше, Биньямина и Гил'ада) встречается уже в надписи на Стеле фараона Мернептаха (ок. 1208/1207 г. до н. э.). В эпоху отдельных царств «Израиль» — это наименование Северного царства, наряду с названиями «Иосиф», «Эфраим» и «Шомерон» («Самария»). Трудно себе представить, чтобы автор источника «У», происходивший из колена Йехуды и живший на его территории, мог расставлять акценты именно таким образом как в период до создания единого Израильского царства, так и после его распада.

К эпохе Давида, вероятно, следует отнести и формирование нашедшего отражение в источнике «У» представления о том, что эпонимы ключевых северных колен — Иосиф (= Эфраим и Менашше) и Биньямин (из него происходил первый царь Израиля — Саул) — являются детьми *младшей*, но любимой жены Йакова-Израиля.

Именно источник «У» содержит подробный рассказ об обретении Йаковом в борьбе с *'ēlōhīm* имени Израиль (*Быт.* 32:24–32[25–33]), предлагая читателю также *этимологию* этого имени, ставшего впоследствии обозначением народа и государства. (Источник «Р» лишь констатирует само наречение Богом Йакова именем Израиль во время явления ему в Бет-Эле [*Быт.* 35:10]; ср. также: *3 Цар.* 18:31 и *4 Цар.* 17:34; ср. далее: 4, с. 87–96.) Поскольку смена имени символизирует важнейшую перемену в жизни его носителя, а «лежащая в основе этого концепция, вероятно, во многом та же, что и при принятии царем особого тронного имени, — данное событие знаменует новую эру»[24, с. 127], то этот рассказ автора источника «У» (воспроизводящий древнюю традицию) мог имплицитно подразумевать наступление для Израиля новой эры в его борьбе за доминирование в Восточном Средиземноморье:

«Не Йаков должно быть впредь имя твое, а Израиль (*yisrā'ēl*), ибо ты боролся (*śārītā*) с *'ēlōhīm* и людьми (*'ānāšīm*), и превозмог» (*Быт.* 32:29[28]).

Какова бы ни была *первоначальная* этимология имени Израиль [ср.: 1, с. 17–19; 4, с. 89–96], но в эпоху государственно-

го строительства, войн, территориальной экспансии и т. п. каждый израильтянин легко мог усматривать в нем значение «Да сразит Бог»/«Бог сразит (сражает)» (*Йисрэ/а-'Эл*), sc. врагов носителя этого имени, в данном случае — государства *Израиль*. [См. далее: 4, с. 88 и след.]

2. В *Быт.* 15:18–21 засвидетельствован пассаж из источника «У», согласно которому «ГОСПОДЬ заключил завет с Авраамом (позднее названным Авраамом; см.: *Быт.* 17:5 [источник «Р»]). — И. Т.), сказав:

“Потомству твоему даю Я землю эту, от Египетской реки до Большой реки, реки Евфрат: кенеев, кениззеев, кадмонеев, хеттов, перизеев, рефаимов, амореев, ханаанеев, гиргашеев и иевусеев”».

Именно такую территорию занимает, согласно библейским историческим повествованиям, Израильское государство при царе Давиде. (Ср. также: *3 Цар.* 5:1[4:21]; *2 Пар.* 9:26 о государстве Соломона.) Исследователи обычно предлагают эмендацию, читая вместо «Египетская река» (*nāhār*), т. е. Нил, «Египетский поток» (*naḥal*; «поток», «ручей», «вади»; ср., например: *Числ.* 34:5; *И. Нав.* 15:4,47), имея в виду Вади эль-Ариш, отделяющий Ханаан от Синайского полуострова. Однако в рамках «имперской» государственной идеологии автора источника «У» допустимо и ожидание им того, что территория Израиля будет включать, например, землю «Гошен» (этот географический термин употребляет именно автор источника «У» в своем повествовании об Иосифе) — регион «пастухов»-скотоводов (ср.: *Быт.* 46:34; 47:1–6) на востоке Нильской дельты, где во все эпохи обитало много семитов, а израильтяне проживали, согласно традиции, несколько столетий (ср.: *Быт.* 15:13). Немного ранее, в *Быт.* 13:10, автор источника «У» выражает свое восхищение «землей Египта», упоминая о ней в параллелизме с «садом Господним». А в *Быт.* 12:10–20 он приводит рассказ о том, как Сара (букв.: «правительница», «княгиня»; аккад.: «царица») даже стала на время женой фараона.

Что касается «Хрониста» (*1 Пар.* 13:5), то он, вероятно, понимает под «Египетской рекой» Шихор («Воды Гора»), т. е. нильский канал, но, может быть, и водянистые болота во-

круг и между озером Менцале и Горькими озерами (ср. также ниже), тянувшиеся вдоль линии современного Суэцкого канала:

И собрал Давид весь Израиль, от Шихора Египетского до входа в Хамаг...

Для «Девтерономистического историка» Шихор — граница Ханаана на юго-западе: «От Шихора, что пред Египтом...» (*И. Нав.* 13:3; ср. также: *3 Цар.* 5:1, где по отношению к территории Израиля при царе Соломоне использована фраза: «...и до границы Египта»). Отметим в данной связи, что в тексте *Исх.* 23:31 (фрагмент так называемой «Книги Завета», вероятно, из источника «У») юго-западная граница Израиля определяется как: «От Тростникового моря (מִים סוּף)». Последнее наименование часто интерпретируется — вслед за древнегреческой и древнеримской традициями — как «Красное море»; и тогда речь здесь может идти об Эйлатском (Акабском) или Суэцком заливе. Однако термин מַי (yām) может служить не только для обозначения моря, но и другой большой акватории, например озера или большой реки (Нила, Евфрата). Слово же סוּף (sûf; от египет. *twf(y)*) — это «папирус», «тростник», «тростниковый стебель». Поэтому многие современные исследователи склонны, например, думать что в *Исх.* 13:18, 15:4, 22 под מַי סוּף (yām sûf), которое переходили израильтяне после исхода из Египта, подразумеваются поросшие тростником (папирусом) болота со сладковатой водой, находящиеся вокруг и между озером Менцале и Большим и Малым горькими озерами, располагавшимися вдоль линии современного Суэцкого канала и, возможно, в рассматриваемый период еще соединявшимися проливами с Красным морем.

Знаменательно, что приведенный в *Быт.* 15:18–21 список народов, которые будут подвластны потомкам Авраама, т. е. израильтянам, — это несколько расширенный (за счет кенеев, кениззеев, кадмонеев и рефаимов) по отношению к «стандартному» перечень тех народов, которые проживали на территории собственно Ханаана до прихода сюда израильтян (ср., например, список из семи народов, засвидетельствованный во *Втор.* 7:1, *И. Нав.* 3:10 и 24:11). Обитавшие в Негеве племе-

на кенеев и кениззеев были ассимилированы коленом Йехуды уже на раннем этапе. Рефаимы — обитавшие как к западу от реки Иордан (ср., например: *И. Нав.* 17:15, *2 Цар.* 21:15–22; неоднократно упоминаемая в Библии Долина рефаимов была расположена к ю.-з. от Иерусалима), так и в Заиорданье (регионы Моава и Аммона, весь Башан) — ко времени появления израильтян в Ханаане по сути исчезли с исторической арены (ср., например: *Втор.* 2:10–12, 20–22, 3:11, 13). Наименование «кадмонеи», букв. «восточные», носит неопределенный характер и, вероятно, могло, к примеру, относиться к бедуинам, кочевавшим главным образом к востоку от Ханаана, — вплоть до Харрана (ср., например: *Быт.* 29:1 и 25:6). Иными словами, текст *Быт.* 15:18–21 прямо говорит о покорении израильтянами народов Ханаана, а вот о запредельных территориях какая-либо конкретика отсутствует. Можно лишь высказать спекулятивные догадки о том, что «кенеев и кениззеев» имплицитно намекают на «египетско-эдомское» направление экспансии, «кадмонеи» — на «евфратское», а «рефаимы» — на «заиорданское». По сути данный перечень соответствует ситуации первой половины царствования Давида, когда он нанес поражения филистимлянам, выдвигавшимся даже к Долине рефаимов, и сумел сократить территорию Филистии до узкой приморской полосы; присоединил к Израильскому царству ханаанейские города Шаронской и Изреэльской долин и Галилеи. Таким образом, практически весь Ханаан оказался под контролем Израильского царства.

Но ни об овладении землями потомков Лота, т. е. моавитян и аммонитян (хотя упоминание о будущем покорении рефаимов, бывших современниками Авраама [ср.: *Быт.* 14:5 и *Втор.* 2:9–11, 20–22а, 3:11, 13], на это может имплицитно намекать), ни земель хореев, на которой впоследствии стали обитать эдомитяне (хореев также были современниками Авраама; ср.: *Быт.* 14:6 и *Втор.* 2:12, 22b), ни землями Дамаска и Цовы (на которых будут образованы арамейские царства) и т. д. — т. е. землями тех, кого громил и покорял Давид в течение последующего времени своего царствования уже за пределами Израиля, — в списке *Быт.* 15:18–21 нет. Вероятно, это

объясняется тем, что территория Израиля «от Египетской реки до Евфрата» — это пока *проект* автора источника «У», сподвижника Давида: он констатирует современный периоду создания данного произведения завоевания Давида в Ханаане, но затрудняется с конкретикой относительно предстоящего покорения других стран в рамках своей «имперской» доктрины. В итоге проект в целом удалось реализовать в оба направления экспансии — от Нила и до Евфрата; в частности, что касается «египетского» направления, то царство Давида, судя по приведенному выше пассажиу *1 Пар. 13:5*, продвинулось до восточного нильского рукава (канала; или же линии водянистых болот от Менцале до Горьких озер) — «Шихора Египетского».

3. Тексты *Быт. 12:1–3, 18:18, 22:17–18, 26:4* и *28:14* (ср. также: *15:1*), являются яркими свидетельствами в пользу того, что источник «У» создавался (составлялся/редактировался) в эпоху единого Израильского царства, превращающегося в государство имперского типа. Во всяком случае, в этих текстах автор данного источника явно предстает как идеолог (формирующейся) державы именно такого типа:

«Уходи (призыв Господа к Авраму. — *И. Т.*) из страны своей, с места рождения своего, из дома отца своего, в землю, которую Я укажу тебе.
И Я сделаю тебя великой нацией (*gôy*),
и благословлю тебя, и возвеличу имя твое — станешь благословением!
Я благословлю благословляющих тебя,
а проклинающего тебя — прокляну!
Благословятся тобою
все сообщества земли (*mišpəḥōt hā- 'ādāmāh*)!» (*Быт. 12:1–3*).

Исходя из того, что первоначальными значениями слова *mišpāḥāh* являются: «категория», «класс», подразделение», Э. А. Спейзер [24, с. 86] справедливо, на наш взгляд, указывает, что «акцент здесь делается на политических сообществах».

Показателен также текст *Быт. 18:18*, где тот же источник приводит следующие слова Господа:

«Авраам непременно станет нацией (*gôy*) великой и могучей (или: «многочисленной»; ср. также: *Быт. 15:1*. — *И. Р.*), и благословятся им все народы земли (*gôyê hā- 'āreṣ*)».

В отличие от слова *‘ām*, «народ», термин *gôu*, «нация», — по преимуществу политический и предполагает государственно-территориальное образование, этническое родство кланов, языковую общность.

Лаконично о великом (политическом) наследии потомков патриарха говорит и *Быт.* 15:1:

Не бойся, Аврам,
Я — твой Щит (רָצַח, *māgēn*)!
Награда твоя будет очень велика.

Это первый в Библии текст, в котором использована аллегория «Щита» для выражения идеи о Господе как Защитнике праведника. В Песни Моисея во *Втор.* 33:29 Господь — «Щит» всего Израиля. Чаще всего эта аллегория встречается в Псалмах, приписываемых традицией авторству Давида.

Источниковая принадлежность текста 22-й главы Книги Бытия не поддается точному определению. Обычно она относится к документам «Е» и «У», однако по стилю и глубинному содержанию очень близка именно к источнику «У», хотя и подвергнувшемуся определенной редакционной правке. Во всяком случае, стих 18 бесспорно может быть отнесен к последнему источнику. Согласно *Быт.* 22:17–18, УНВН-Господь сказал Аврааму:

«(17) Я непременно благословлю тебя, и умножу потомство твое, как звезды на небесах и как песок на берегу морском; и овладеет потомство твое вратами врагов своих.

(18) И благословятся потомством твоим все народы земли (*gôuê hā-’āreṣ*) — потому что послушался ты гласа Моего».

Далее, в тексте *Быт.* 26:4 (источник «У») Господь возвещает Исааку такое обетование:

«И сделаю потомство твое многочисленным, как звезды небесные, и отдам потомству твоему все земли эти; и будут благословляться потомством твоим все народы земли (*gôuê hā-’āreṣ*)».

Наконец, согласно источнику «У», в *Быт.* 28:14 УНВН-Господь предрекает Якову в Бет-Эле следующее:

«И будет потомство твое (столь многочисленным), как прах земной, и ты распространишься к западу и к востоку, к северу и к югу, и благословятся тобою и потомством твоим все сообщества земли (*mišpēhōt hā-’āḏāmāh*)!».

Иными словами, согласно обетованиям, засвидетельствованным в *Быт.* 12:1–3, 18:18, 22:17–18, 26:4 и 28:14, Израиль должен стать титульной нацией большого государственного образования, простиравшегося, согласно *Быт.* 15:18–21, «от Египетской реки до Большой реки, реки Евфрат». И генеалогия потомков Авраама, главная линия которой идет через Исаака к *Йакову-Израилю*, а priori легитимизирует эту доктрину.

Впоследствии священнический источник «P», развивая данную идею, коррелирует само имя Авраам с понятием «отец многих наций (*gôyim*)» (*Быт.* 17:5). А «Девтерономист» (составлявший свой документ в эпоху отдельных царств или в период вавилонского изгнания), ссылаясь на обетования Господа патриархам Аврааму, Исааку и *Йакову*, подтверждает контроль Израиля (в период единого царства при Давиде и Соломоне) над территориями от пустынь Синая на юге до Ливана на севере и от Евфрата на востоке до Средиземного моря на западе (*Втор.* 1:7–8, 11:24; см. также: *И. Нав.* 1:4; ср.: *1 Цар.* 5:1[4:21]; 5:4[4:21]; *2 Хр.* 8:3–4 о границах царства Соломона).

4. Одной из загадок автора источника «Y» является то, что в своем рассказе о создании мира и первой пары людей — Мужчины/Адама и Женщины/Евы (*Быт.* 2:4b–3:24) — он систематически употребляет сочетание YHWH *’Ēlōhîm*, т. е. Господь Бог. Исключение составляет лишь диалог Змия и Женщины (*Быт.* 3:1–5; ср. также: *Быт.* 4:25), в котором оба собеседника используют только термин *’Ēlōhîm/’ēlōhîm* (ср.: *Быт.* 3:5); это, вероятно, объясняется тем, что согласно концепции автора источника «Y», тогда еще Имя Бога YHWH не было открыто обитателям земли (см.: *Быт.* 4:26 [«Y» II], а также следующий параграф данного раздела; ср., однако: *Быт.* 4:1 [«Y» I]). Обращает на себя внимание тот факт, что за пределами рассказа источника «Y» о творении мироздания и человека сочетание YHWH *’Ēlōhîm* в Пятикнижии более нигде не встречается — за исключением стиха *Исх.* 9:30, где Моисей использует его один раз в своей речи, обращенной к фараону. По мнению исследователей, первоначально в источнике «Y» в *Быт.* 2:4b–3:24 употреблялся в соответствии с обычной практикой его автора только Тетраграмматон YHWH, а обозначение *’Ēlōhîm*, Бог, было добавлено редактором под влиянием и для корреляции с открывающим

Пятикнижие рассказом священнического источника «Р» о сотворении мира и человека, использующим термин *'Ēlōhîm*. Высказывается также предположение, что слово *'Ēlōhîm* выступает здесь как детерминатив — «Бог» — при Тетраграмматоне. Однако данные объяснения вызывают вопросы: почему это было сделано только здесь? нужен ли израильтянину «детерминатив» при Имени *YHWH*, чтобы понять, что речь идет о Боге?

При ответе на эти вопросы надо иметь в виду, что *Быт.* 2:4b–3:24 содержит рассказ о космогенезе, антропогенезе и пребывании первой пары людей в Саду Эдена — до ее изгнания из него и познания Адамом Евы, т. е. до момента, предполагающего последующее разделение людей на семьи, роды, этносы. Можно допустить, что в данном тексте (возможно, первоначально предназначавшемся для самостоятельного функционирования) историк эпохи единого Израильского царства — автор источника «У» — обращается не только к иудейско-израильскому читателю, почитателю *YHWH*-Господа, но и ко всем неизраильским подданным государства (как к уже вошедшим в его состав, так и предполагаемым к присоединению в будущем); именно для последних он и «поясняет», что *YHWH* — это *'Ēlōhîm* (слово, понятное тогда всем семитам и несемитам), Который является единственным Творцом «земли-и-неба» (*Быт.* 2:4b), т. е. Вселенной. В свете данного предположения показательно, что еще одно использование сочетания *YHWH 'Ēlōhîm* в Пятикнижии, в Книге Исхода (9:30), употреблено при обращении именно к иноземцу — фараону, вероятно исходя из тех же соображений (если, конечно, здесь это не случайное воспроизведение этого сочетания).

5. В отличие от источников «Е» (*Исх.* 3:13–15) и «Р» (*Исх.* 6: 2–3), согласно которым Имя *YHWH*-Господа было открыто Моисею, автор источника «У» выражает убеждение в том, что Имя *YHWH* стало известно людям еще во времена Шета и его сына Эноша (*Быт.* 4:26 [«У» II]) — если даже не вскоре после изгнания Адама и Евы из Сада Эдена (ср.: *Быт.* 4:1 [«У» I]), — и его знали, в частности, и Ной, и патриархи. По засвидетельствованным в Книге Бытия генеалогиям, все человечество восходит именно к Шету и его сыну Эношу (букв. «Человек») — как бы «новому»

Адаму (букв. «Человек»), ибо потомство Каина погибло во время Всемирного потопа, который пережили только потомок Шета Ной и его семейство.

Иными словами, автор источника «У» утверждает, что Имя УНВН-ГОСПОДА было открыто непосредственно всему человечеству на заре его истории — в отличие от других источников, включая литературу библейских пророков, согласно которым религия УНВН-ГОСПОДА будет возведена миру и станет ему доступной через израильтян/иудеев (ср., например: *Ис.*, гл. 2; *Мих.*, гл. 4; и др.). Этот автор вполне мог рассчитывать на то, что данная доктрина окажется основой единой монотеистической религии для многих народов строящейся Израильской империи.

6. Выдвигаемая в рассказе источника «У» о вавилонском столпотворении идея моногенеза языка (*Быт.* 11:1–9), который, судя по предшествующим главам Книги Бытия, являлся еврейским, возможно, призвана обосновать легитимность языка титульной нации в будущей Израильской империи как единого государственного языка и средства межнационального общения.

7. Анахронистические упоминания филистимлян в источнике «У», вероятно, объясняются тем, что ко времени его написания филистимляне играли чрезвычайно важную роль в судьбе израильтян [24, с. 200]. Это относит нас к периоду до того времени, когда Давид нанес им несколько сокрушительных поражений — вероятно, в начале X в. до н. э. — тем самым не только навсегда устранив угрозу Израилю с их стороны, но и, по-видимому, сделав подконтрольной ему большую часть территории Филистии. Именно с данной ситуацией могут коррелировать следующие слова Ноя, которые приводит источник «У» (*Быт.* 9:26–27):

«Благословен ГОСПОДЬ,
Бог Шема!
А Ханаан пусть будет рабом ему.
Да даст Бог пространство Иефету,
и будет он обитать в шатрах Шема.
А Ханаан пусть будет ему рабом».

Как раз в первой половине царствования Давида ханаанеи и были полностью покорены израильтянами, а йевусейский Иерусалим стал уже на рубеже II и I тысячелетий столицей Израиля.

Филистия сокращается до средиземноморской полосы и, вероятно, оказывается в подконтрольном Израилю положении, а многие филистимляне и другие представители «народов моря» (= Йефет) служат Давиду («керети и пелети», филистимские воины из Гата; и др.), т. е. «обитают в шатрах Шема (= Израиль)» в прямом смысле.

III

Сейчас невозможно сказать с определенностью, являлся ли автор источника «У» составителем и редактором Завещания Йакова-Израиля (*Быт.* 49:1–27), но по ряду идеологических аспектов это поэтическое произведение в дошедшем до нас виде весьма близко к нему. Во всяком случае, историко-идеологический фон благословения Йаковом Йехуды (*Быт.* 49:8–12) позволяет говорить о том, что данный текст в существующей редакции составлен в эпоху единого Израильского царства при Давиде, а стих *Быт.* 49:10 («Не отойдет скипетр (*šēḇeṭ*) от Йехуды, и жезл (*mēḥōqēq*) от ног его...»); см. подробно о возможных интерпретациях данного пассажа в: [3, с. 412–417; 4, с. 103–109]) относится к самому Давиду, происходившему из колена Йехуды.

Колену Йехуды, по сути, отдается первенство среди колен Израиля в Завещании Йакова (см.: 49:3–7); в *Быт.* 49:8–9 говорится о том, что Йехуду «будут восхвалять» братья его и перед ним «простираются ниц», а сам он трижды аллегорически сопоставляется со львом, который является символом царской власти (ср., например: *Притч.* 19:12; ср. также: *1 Цар.* 10:18–20 = *2 Хр.* 9:17–19; *Мих.* 5:8); в *Быт.* 49:20 упоминаются «яства царские». В то же время колена Эфраима и Менаше (= Йосеф), входившие в состав единого царства Давида и составлявшие основу северян, всячески восхваляются (*Быт.* 49:22–26), что вряд ли было бы возможно в период отдельных царств, Северного (Израиль) и Южного (Йехуда), но было политически важно для единого государства (ср.: *Втор.* 33:13–17). Но Йехуда не только главное колено среди других колен Израиля — его «рука (будет) на затылке врагов» его (*Быт.* 49:8) и «и ему — покорность народов» (*Быт.* 49:10), что мо-

жет свидетельствовать о намерениях единого Израильского царства установить (либо сохранить) контроль и над другими государственными образованиями региона. (Совершенно иная корреляция между Йехудой и Йосефом засвидетельствована в Благословении Моисея; ср.: *Быт.* 33:7 и 13–17.) То, что Йехуда сопоставляется в 49:9 с «молодым львом» (*gûr 'aryêh*; букв. «детеныш льва»), может свидетельствовать в пользу того, что данный текст создавался (редактировался) в самом начале царствования Давида.

Как нам представляется, есть один убедительный аргумент в пользу того, что составителем/редактором Завещания Йакова-Израиля был именно автор источника «У». Переход первородства к Йехуде обосновывается составителем Завещания тем, что первый сын Йакова-Израиля Реувен «осквернил» «ложе своего отца» (*Быт.* 49:4), а два других старших брата, Симон и Леви, отличаются неоправданной жестокостью (*Быт.* 49:5–7). В первом пассаже содержится явная реминисценция рассказа о том, как Реувен переспал с Билхой, наложницей своего отца, Израиля (*Быт.* 35:21–22), а во втором — аллюзия на бойню, учиненную в Шехеме Шимоном и Леви над беспомощным в тот момент вследствие только что совершенного обрезания мужским населением этого города, о чем говорится в *Быт.* 34:24–31. Но оба рассказа принадлежат автору источника «У», и в Библии об этих событиях рассказывает *только он*.

Идеология строящейся империи Давида, вероятно, находит свое отражение и в оракулах моавитского провидца Бил'ама, сына Бе'ора (синод.: Валаам, сын Веора; историчность этой личности подтверждают фрагменты его сочинения, обнаруженные при раскопках в Телль Дейр 'Алла в За-иорданье). В речениях Бил'ама содержатся благословления Израилю и предрекается его великое будущее:

Как прекрасны шатры твои, Йаков,
жилища твои, Израиль!
Как долины расстилаются они,
как сады при реке,
как алойные деревья, насажденные Господом,
как кедры при водах.

Прольется вода из ведер его,
и семя его (будет) как великие воды.
Превзойдет Агага (царь амалекитян; здесь, вероятно,
он олицетворяет врагов Израиля. — *И. Т.*) царь его,
и возвысится царство его... (*Числ.* 24:5–7).

Бил'ам предсказывает победу Израиля над Моавом, Эдомом и другими землями и народами (см.: *Числ.* 22:2–24:25; ср.: *Втор.* 23:5–6; *И. Нав.* 24:9–10; *Неем.* 13:2) — его вождь «раздробит» «череп(а) всех сынов Шета» (*Числ.* 24:17). Согласно 2 *Сам.*, гл. 8 = 1 *Хр.*, гл. 18, эти территории будут покорены царем Давидом. Особое место в развитии идеологических представлений древних евреев получил фрагмент из орacula Бил'ама *Числ.* 24:17–19, относившийся к израильскому царю, — по всей вероятности, к Давиду:

Вижу его — но не теперь;
зрю его, но не близко.
Прошествует (Септуагинта, Пишитта, Вульгата
читают *zārah*: «воссияет». — *И. Т.*) звезда от Йакова
и восстанет скипетр (*šēbet*; или: «комета» (*šābiṭ*). — *И. Т.*) от Израиля.
И раздробит виски Моава,
и череп(а) всех сынов Шета;
и окажется Эдом под владычеством,
и окажется под владычеством Сеир —
враги его (sc. «скипетра» — главы Израиля. — *И. Т.*)! —
когда Израиль проявит силу.
И станет владычествовать (муж) от Йакова,
и разрушит остаток город(ов).

IV

Сила многогранной личности Давида и его военно-политический гений оказывали колоссальное влияние не только на его современников, но и на потомков: именно это, вероятно, сыграло первостепенную роль в том, что основанная им династия — «дом Давида», несмотря на все перипетии истории и особенности его преемников, процарствовала около четырехсот лет; да и столетия спустя евреи все еще продолжали ждать ее восстановления «сыном Давида». Для сравнения: в Северном царстве (Израиль), просуществовавшем около двухсот лет и окончательно разгромленном в 722 г. до н. э. ас-

сирийцами, девятнадцать правивших там царей принадлежали к десяти различным родам или династиям.

Историчность личности царя Давида и широкую известность его могучей династии («дом Давида»), отрицаемые «минималистами», блестяще подтвердила обнаруженная в Тель Дане арамейская стела (фр. А и В 1–2), палеографически датированная серединой — второй половиной IX в. до н. э. [см., например: 2, с. 145–145, 171–173; 4, 285–289]. Факт контроля царства Давида над Моавом, о котором сообщают библейские тексты, как представляется, находит отражение и в стеле моавитского царя Меша (середина IX в. до н. э.) [см., например: 2, с. 146–148; 4, 289–292].

Раскопки в Хирбет-Кейафе (в западной оконечности возвышенности верхней Шефелы, на границе Иудеи и Филистии) выявили появление хорошо укрепленного города на территории Йехуды, вероятно, в начале царствования Давида [ср., например: 7; 8; 9]. Во всяком случае, радиометрический (C^{14}) анализ обнаруженных здесь обгоревших масличных косточек (включая тех, что были найдены в *одном* глиняном кувшине *in situ*) указывает на то, что этот город — вероятно тождественный с библейским Ша‘араимом — прекратил свое существование (возможно, был заблаговременно покинут его обитателями, после чего захвачен и частично разрушен филистимлянами), скорее всего, не позднее 970 г. до н. э. и более не заселялся вплоть до персидско-эллинистического периода. Возник же он, как полагают, в конце XI или самом начале X в. до н. э. [см.: 11, с. 881–890]. Планировка и организация строительных процессов в городе должна была включать сложные аспекты деятельности, связанные с мобилизацией рабочей силы, применением инженерных навыков, снабжением продовольствием и формированием соответствующего бюджета (предполагающего сбор, хранение и распределение налоговых средств), наличие чиновников, складских помещений, дорог, тяглогового скота, а также распространение грамотности. Все это свидетельствует о сформировавшейся уже в первой половине царствования Давида хорошо организованной государственной структуре со всеми присущими ей атрибутами — т. е. о том, наличие чего отрицали «библейские

минималисты» и представители «Тель-Авивской школы» для данного периода, но о чем говорит нам Библия.

В последние годы в ходе контролируемых учеными раскопок было обнаружено несколько западносемитских надписей на керамике, выполненных линейным алфавитным («ранним ханаанейским») письмом и датируемых периодом железного века I: в иудейских городах Бет-Шемеш (вероятно, середина XII в. до н. э.), Лахиш (XII в. до н. э.; приблизительно до 1130 г.), Хирбет-Кейафа (три; рубеж XI–X вв. до н. э.), Иерусалим (вероятно, X в. до н. э.) (ср. также алфавитную надпись из Телль эс-Сафи, т. е. филистимского Гата). [См., например: 7, с. 243–257; 10, с. 217–233; см. далее: 4, 6–11, 313–318 (здесь же можно найти подробную библиографию вопроса).] Это говорит о том, что грамотность была достаточно широко распространена в данный период в иудейском регионе, в том числе на периферии. Крупный остракон из Хирбет-Кейафы, содержащий запись — по всей вероятности, *на древнееврейском языке*, — датируемую временем *не позднее царствования Давида*, свидетельствует о том, что писцы уже тогда были способны записывать достаточно сложные тексты — в том числе, вероятно, и те, что легли в основу библейских повествований (ср., например, документы времен Давида, упоминаемые в 1–2 Пар: «Летописи/resp. Летопись царя Давида» (1 Пар. 27:24); «Записи (букв. «Речения» или «Деяния») Самуила-провидца», «Записи Натана-пророка» и «Записи Гада-прозорливца» (1 Пар. 29:29; 2 Пар. 9:29) и др.) Один из соратников Давида, по-видимому, был автором произведения, условно называемого «Историей царского двора» (см. особенно: 2 Цар., 9–20). Создаются выдающиеся поэтические произведения различного содержания (см., например: 2 Сам. 1:17–27; Пс. 57[56], 110[109]; и др.), формируются сборники общенационального эпоса («Книга войн Господних»; «Книга Праведного»; и, возможно, др.). Как представляется, при Давиде — вероятно, уже в начале его правления — работал также и автор источника «У», который, при ближайшем рассмотрении, оказывается не только одним из величайших писателей всех эпох и народов [ср., например: 24, с. XXVI и след.] и первым известным нам историком,

но и крупнейшим идеологом становящейся империи Давида — может быть, как уже было отмечено выше, *первой* империи в истории.

Литература

1. *Тантлевский И. П.* Этимология термина «Израиль» в свете борьбы сторонников монотеистического культа Господа с ханаанейским культом духов предков // Вестник РХГА 13, 3 (2012). С. 17–19.
2. *Тантлевский И. П.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2013.
3. *Тантлевский И. П.* Фрагмент Благословения Йакова *Быт.* 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа мужской силы в религиозно-политической декларации // Вестник РХГА 16, 4 (2015). С. 412–417.
4. *Тантлевский И. П.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб., 2016.
5. *Baden J. S. J, E, and the Redaction of the Pentateuch.* Tübingen, 2009.
6. *Eissfeldt O.* Einleitung in das Alte Testament. 3. neubearbeitete Aufl. Tübingen, 1964.
7. *Garfinkel Y, Ganor S.* Khirbet Qeiyafa, Vol. 1: Excavation Report 2007–2008. Jerusalem, 2009.
8. *Garfinkel Y, Ganor S, Hasel M.* Footsteps of King David in the Valley of Elah. Tel Aviv, 2012.
9. *Garfinkel Y, Ganor S, Hasel M. G.* Khirbet Qeiyafa Vol. 2. Excavation Report 2009–2013: Stratigraphy and Architecture (Areas B, C, D, E). Jerusalem, 2014.
10. *Garfinkel Y, Golub M. R, Misgav H, Ganor S.* The 'Išba'al Inscription from Khirbet Qeiyafa // Bulletin of the American Schools of Oriental Research 373 (2015). P. 217–233.
11. *Garfinkel Y, Streit K, Ganor S, Reimer P. J.* King David's City at Khirbet Qeiyafa: Results of the Second Radiocarbon Dating Project // Radiocarbon 57, 5 (2015). P. 881–890.
12. *Goeder P.* The Pentateuch: A Story of Beginnings. New York, 2005.
13. *Frevel C.* Volk Gottes/Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 10. Freiburg, 2001. S. 843–846.
14. *Friedman R. E.* The Hidden Book In The Bible. San Francisco, 1999.
15. *Ijezie L. E.* The Interpretation of the Hebrew Word 'ām in (People) in Samuel — Kings. Bern, 2007.
16. *Kratz R. G.* Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments: Grundwissen der Bibelkritik. Göttingen, 2000.
17. *Kugler R, Hartin P.* An Introduction to the Bible. Cambridge, 2009.
18. *Levin C.* Der Jahwist. Göttingen, 1993.
19. *Levin C.* The Yahwist: The Earliest Editor of the Pentateuch // Journal of Biblical Literature 126 (2007). P. 209–230.

20. *Rad G. von.* The Form-Critical Problem of the Hexateuch/The Problem of the Hexateuch and Other Essays/Trans. by E. W. T. Dicken. Edinburgh, 1966.

21. *Römer T. C.* The Elusive Yahwist: A Short History of Research // A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation/Ed. by T. B. Dozeman and K. Schmid. Atlanta, 2006. P. 9–27.

22. *Schmid H. H.* Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich 1976.

23. *Speiser E. A.* «People» and «Nation» in Israel // Journal of Biblical Literature 79 (1960). P. 157–163.

24. *Speiser E. A.* Genesis // The Anchor Bible. Vol. 1. New York, 1963.

25. *Van Seters J. J.* Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis. Louisville, 1992.

26. *Van Seters J.* The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus — Numbers. Louisville, 1994.

27. *Van Seters J.* The Pentateuch: A Social-Science Commentary. Sheffield, 1999.



ФРАГМЕНТ БЛАГОСЛОВЕНИЯ ЙАКОВА БЫТ. 49:10 И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В КУМРАНЕ: ИМПЛИЦИТНАЯ АЛЛЕГОРИЯ ОРГАНА МУЖСКОЙ СИЛЫ В РЕЛИГИОЗНО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕКЛАРАЦИИ*

Основываясь на идее о том, что термины «скипетр» (*šēbet*) и «жезл» (*mēhōqēq*), имеющие первоначальное значение «палка», «посох», могли быть употреблены в Быт 49: 10 не только как аллегория власти, но и как эвфемизм для обозначения органа мужской силы Йехуды, автор полагает, что встречающаяся здесь фразу *'aḏ ki yābō' šfi'lōh* можно интерпретировать двояко: субъектом действия может выступать в ней не только сам Йехуда, но и его «скипетр»/«жезл»; в последнем случае фраза могла бы быть переведена как: «...пока он («скипетр»/«жезл») не войдет в то, что ему (Йехуде/ потомку Йехуды) принадлежит», т. е., пока он не овладеет всем, что предназначено ему.

Возможно, автор кумранского произведения 4Q Commentary on Genesis A (4Q252), col. V, 2–5 также «играет» на нескольких значениях термина *ḥat-mēhōqēq*, включая его эвфемистическую коннотацию: это — «жезл» (в двойном значении) и в то же время — наименование лидера Кумранской общины-«Единства» (*Yaḥaḏ*) — «Законодатель» (это еще одно значение термина *mēhōqēq*), вероятно идентифицируемый с «[Истолкователем] Закона» (ср.: CD-A 6:7, 7:16, 4QFlor 1:11). (В 4Q252, col. V, 2–5 и CD-A 6:7–10, «Законодатель», по-видимому, тождественен Учителю праведности Кумранской общины.) Приверженцы «Жезла»/«Законодателя» «истолковываются» кумранским комментатором как «ноги» (автор статьи читает *hrglym*, не *hdglym*, «знамена») Йехуды. В целом же кумранское «Единство», возглавляемое «Законодателем», изображено как истинный преемник Йехуды, «хранитель «Завета царства», замещающий в определенном смысле отсутствующего легитимного Царя из колена Йехуды, — «до пришествия (*'aḏ bō'*) Праведного Помазанника,

* Опубликовано: *Вестник РХГА* 16, 4 (2015). С. 412–417.

Отрасли Давида». (NB: имя «Йехуда», sc. «истинные иудеи», использовалось в кумранских рукописях как одно из наименований всей общины.) Так что возможно, что члены кумранского «Единства», используя для самообозначения имплицитную аллегорию органа мужской силы из *Быт.* 49:10, пытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского Помазанника; другими словами, общинники, вероятно, верили, что их праведная деятельность и образ жизни («приготовления» в Иудейской пустыне) прямо способствуют приходу Мессии-Давида.

I. R. Tantlevskij

The Fragment of Jacob's Blessing Gen. 49:10 and Its Interpretation in Qumran: Implicit Allegory of the Organ of Man's Power in a Religious-Political Declaration

The author, basing on the idea that the terms “scepter” (*šēbet*) и «warder» (*mēhōqēq*) with their original meanings “rod”, “staff” could be used in *Gen.* 49:10 not only as an allegory of dominion, but also as an euphemism for the organ of Judah's male power, believes that the phrase ‘*ad ki yābō' š{i}lōh* can be interpreted in a *double entente* with the agent not only Judah, but also his “scepter”/“rod”; in the latter case, this phrase could be interpreted as follows: “until it (‘scepter’/‘rod’) enters/comes into his (Judah's / his descendant's) own/what is his”, *i.e.*, until Judah possesses what is his due.

Probably, the author of the *Qumran 4Q Commentary on Genesis A (4Q252)*, col. V, 2–5 also plays on several meanings of the word *ham-mēhōqēq*: it is “the staff”, and at the same time the denomination of the leader of the Qumran *Yahad* (“Unity”=community) — “the Lawgiver” (another meaning of the word *mēhōqēq*), who is identical with the “[Expounder of] the Law”; cf.: CD-A 6:7, 7:16, *4QFlor* 1:11. (In *4Q252*, col. V, 2–5 and CD-A 6:7–10, “the Lawgiver” seems to be none other than the Qumran Teacher of Righteousness.) The adherents of the “Lawgiver” are designated in the *Commentary* as “the legs” (the present author reads *hrglym*, not *hdglym*, “the banners”) of Judah. On the whole, the *Yahad*, headed by “the Lawgiver”, is represented in the *Commentary* as a true successor of Judah, a “keeper” of “the Covenant of kingship”, substituting in a certain sense for an absent legitimate King of Judah's tribe, “until the coming” of “the Righteous Anointed One, the Sprout of David” in the world. (NB: “Judah”, sc. the “true Judaeans”, was one of the self-denominations of the Qumran community in the scrolls.) It is not impossible that the *Yahad*, employing in the *Commentary* for its self-designation a symbol of generative power, endeavored to express in that way the belief in its direct participation in the appearance of the legitimate King-Messiah: In other words, the sectarians probably believed that their “preparations” in the Judaeen wilderness, their mode of life and activity promoted the coming of the Davidic Messiah.

I

Фрагмент благословения Иаковом Йехуды в Книге Бытия 49:10 является одним из наиболее дискуссионных текстов Священного Писания (см., например: 13; 23; 11; 9; 8 ad loc.; ср. далее: 5, а также 2, где приводятся как древние библейские переводы, так и многочисленные современные переводы Библии на основные языки мира). Дословный перевод *Быт.* 49:10 по Масоретскому огласованному тексту Еврейской Библии (см.: 1) может выглядеть так:

Не отойдет скипетр (*šēbet*) от Йехуды,
и жезл (*tēḥōqēq*) от ног его
(*mib-bēn raglāw*; букв.: «от промежности его». — *И. Т.*),
пока он (Йехуда / потомок Йехуды) не придет в Шило (*šilōh*);
и ему — покорность народов.

Термин *šēbet* обозначал «палку», которой, например, пастух погонял скот; отсюда в конечном счете и значение: «скипетр» как знак владычества. Термин *tēḥōqēq* (корень *ḥāqaq*, букв.: «вырубать») (например, в скале жилище; *Ис.* 22:16), «высекать», «вырезать» (надпись); также: «издавать закон») обозначает «предводителя», «законодателя», но также и его «посох», «жезл». Наибольшее затруднение вызывает интерпретация фразы «пока не придет в Шило» (*šylh / šilōh*; такое написание этого слова засвидетельствовано в большинстве масоретских рукописей, но только в *Быт.* 49:10; другие библейские написания: *šlh* (21 раз; ср. также: *И. Нав.* 16: 6), *šlw* (8 раз), *šylw* (3 раза)). Дело в том, что Шило (синод.: Силом) — важнейший древний культовый центр израильтян (в 14 км к северу от Бет-Эля) — располагался не на территории колена Йехуды, а во владениях колена Эфраима [18, с. 124]. А вторжение Йехуды на территорию угодного Богу, процветающего Эфраима (см.: *Быт.* 49:22–26) никак не соотносится с контекстом Завещания Иакова (*Быт.*, гл. 49), предполагающего мирное сосуществование колен.

Историко-идеологический фон Благословения Иаковом Йехуды (*Быт.* 49:8–12) позволяет говорить о том, что данный текст (по крайней мере, в дошедшей нас редакции) составлен в эпоху единого Израильского царства, а стих *Быт.* 49:10 относится к самому Давиду (ок. 1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.),

происходившему из колена Йехуды (либо, что менее вероятно, к его сыну Соломону; ок. 970/969–931 гг. до н. э.). Колену Йехуды, по сути, отдается первенство среди колен Израиля в Завещании Йакова (см.: 49:3–7); в *Быт.* 49:8–9 говорится о том, что Йехуду «будут восхвалять» братья его и перед ним «простираются ниц», а сам он трижды аллегорически сопоставляется со львом, который является символом царской власти (ср., например: *Притч.* 19:12; ср. также: *3 Цар.* 10:18–20 = *2 Пар.* 9:17–19; *Мих.* 5:8); в *Быт.* 49:20 упоминаются «яства царские». В то же время колена Эфраима и Менаше (= Йосеф), входившие в состав единого царства Давида и составлявшие основу северян, всячески восхваляются (*Быт.* 49:22–26), что вряд ли было бы возможно в период отдельных царств, Северного (Израиль) и Южного (Йехуда), но было политически важно для единого государства (ср.: *Втор.* 33:13–17). (См. далее: 21, с. 102–113.)

С другой стороны, надо иметь в виду, что в дошедших до нас библейских текстах нет указаний на какие-то особые связи Давида с культовым центром в Шило. Кроме того, судя по данным археологических раскопок, в Шило имели место значительные разрушения в результате пожара около середины XI в. до н. э. (ср.: *Пс.* 78 [77]:60; *Иер.* 7:12, 14; 26:6, 9), которые связывают с развитием наступления филистимлян после их победы над израильтянами при Афеке/Эвен-ха-Эзере (см.: *1 Цар.*, гл. 4), в результате чего они овладевают значительной частью Эфраимского нагорья. Филистимляне даже временно захватили Ковчег Завета, принесенный израильтянами к месту битвы из Шило. Так что ко времени царствования Давида Шило как культовый центр потерял свою былую первенствующую роль: по возвращении от филистимлян Ковчег Божий переносится в Гив‘у/Кирийат-Йеарим, Саул избирается на царство в Мицпе, а Давид был помазан царем над Йехудой, а потом и над всем Израилем в Хевроне, главном городе своего родного колена.

Часто встречающийся перевод: «...пока не придет (*‘ad kî yābō’*) Шило» не может считаться обоснованным по смыслу, а также по лингвистическим соображениям: в оригинале глагол употреблен в форме м. р., «Шило» же (как геогр. название) — ж. р.

С учетом этого обстоятельства некоторые исследователи (см., например: 13, с. 366) предлагают — вслед за древней мидрашистской интерпретацией, поддержанной отдельными средневековыми авторитетами, — разделить консонантное написание *šylh* на две части — *šy* и *lh*, огласовать их *šay lōh* и интерпретировать искомую фразу как: «...пока придет дань ему (Йехуде)».

Ряд же исследователей с учетом того, что данный термин засвидетельствован в *Быт.* 49:10 во многих масоретских рукописях, отдельных рукописях Самаритянской версии Пятикнижия, Таргуме Онкелоса и Сирийской версии в написании *šlh*, т. е. без буквы *йод* между *шин* и *ламед*, огласуют это слово как *šelloh = šellō*, букв.: «то, что его / то, что подобает ему» (см. далее: 10, с. 67–70). Чтение и огласовка *šelloh = šellō* подтверждаются и переводом Септуагинты. При такой вокализации рассматриваемый пассаж мог бы быть интерпретирован как: «...пока не придет тот, чей он (скипетр/жезл)»; «...пока он (Йехуда/выходец из этого колена) не войдет (в права на/гесп. получит) подобающее ему»; «...пока не придет тот, кому это принадлежит»; «...пока не придет то, что принадлежит ему (Йехуде/выходцу из этого колена)».

С другой стороны, думается, что субъектом действия в рассматриваемой фразе может быть не Йехуда/потомок Йехуды, а его «палка»/«посох», гесп. «жезл»/«скипетр». Эти термины могут выступать в данном Благословении одновременно и как символ верховенства (скипетр в руке / жезл между ног сидящего владыки) и, вероятно, как эвфемистическое обозначение фаллоса, как символ мужской детородной силы Йехуды, Йехудидов/Давида, Давидидов (ср., например: 7; 6; 3, с. 285, примеч. 7). Последняя интерпретация коррелирует с выражением *mib-bēn raglāw*, букв.: «промежность». (Слово «ноги» как эвфемизм для обозначения органа мужской силы, вероятно, употреблено в *Исх.* 4:26.) При таком понимании стих *Быт.* 49:10 мог бы быть — при чтении *šelloh = šellō* — истолкован и таким образом:

Не отклонится «скипетр» у Йехуды,
«жезл» — из его промежности,
пока он («скипетр»/«жезл») не войдет в то, что ему (Йехуде/
потомку Йехуды) принадлежит (т. е. пока он не овладеет всем,
что предназначено ему. — *И. Т.*);
и ему (Йехуде/его потомку) — покорность народов.

О том, что язык античных памятников, даже более позднего периода, может иметь скрытую для нас, но очевидную для современников семантику, писалось не раз [12, 47–52; ср.: 18, 138 и след.]. Наша интерпретация позволяет также объяснить, почему на определенном этапе *ex hypothesi* первоначальное написание *šlh = šlw* (огласовка: *šelloh = šellô*) могло быть изменено на *šylh (šîlôh)*, т. е., на нерелевантное в данном контексте географическое наименование «Шило», — можно допустить, что из благочестия. (Об отдельных чтениях, вероятно, намеренно созданных переписчиками библейских текстов, см.: 22, 247–274, особенно 259 и след., а также 58 и след.)

II

Как мы показали в ряде наших работ (см., например: 14; 15, с. 21–79; 16, с. 18–126; 17, с. 200–207 и др.; 20), в кумранских текстах можно найти разнообразные аллегории сообщества (обозначаемого как *Yahad*-«Единство»), которое выходит в Иудейскую пустыню (см.: Устав Кумранской общины [1QS] 8:13–14, 9:19–20) под знаменем стиха *Ис. 40:3*:

Голос взывает:
«В пустыне приготовьте
дорогу Господу,
выровняйте в степи
путь для Бога нашего!»

и позиционирует себя в качестве потенциального духовного земного «отца» светского Мессии-Давида, который появится «в конечные дни» именно в их среде благодаря их богоугодным устремлениям, благочестию, праведному образу жизни, всяческим благим идеям и деяниям. Так, например, в Благодарственных гимнах Учителя мы встречаемся с образами «сада», «порождающего» «плод» в виде прихода Мессии-царя (князя), а также «корней» и «ствола» Иессея (отец царя Давида), «производящими» святой давидический «Побег» (1QH^a 16:4–12). Последняя аллегория восходит к тексту Книги Исаяи 11:1, где пророк, имея в виду появление идеального Царя-Давида, предвещает:

И взойдет Побег из срубленного ствола Иессея,
и Отросток от корней его даст плод.

Иными словами, здесь община предстает как новый Иессей, который породит и взрастит «в конечные дни» нового Давида. А в так называемом Тексте «Двух колонок» (1QSa) 2:11–15 засвидетельствована знаменательная фраза:

Когда [Бог] породит (*yōlīq*) Мессию с ними (*'ittām*)... (см.: 20).

Последняя идея, возможно, имплицитно выражена и в кумранском комментарии на Быт. 49:10, засвидетельствованном в тексте *4Q Commentary on Genesis A (4Q252)*, кол. V. В дошедшем до нас документе цитируется только первая из четырех частей стиха Быт. 49:10 (с двумя разночтениями по отношению к Масоретскому тексту), однако комментируется этот стих целиком. (Правда, из-за лакун многое остается неясным.) В строках 2–5 говорится о том, что *ham-mēḥōqēq* (термин употреблен с определенным артиклем), т. е. «Жезл», он же «Законодатель» (это еще одно значение термина *mēḥōqēq*), в качестве главы «Йехуды», т. е. «истинных иудеев» — членов Кумранской общины (II в. до н. э. – I в. н. э.), олицетворяет «Завет царства» (ср.: Ис. 42:6) «до пришествия (*'ad bō*) Праведного Помазанника, Отрасли Давида (ср.: Быт. 49:10 [Таргум Онкелоса ad loc.]; ср. также: Иер. 23:5; 33:15, Зах. 3:8; 6:12; *4QFlorilegium* 1:11. — И. Т.); ибо ему (т. е. Давиду. — И. Т.) и потомству его был дан Завет царства (над) Его народом, который хранили [Разъясняющий] Учение с людьми Единства (*hay-Yahad*)», т. е. общинниками. Члены Кумранской общины истолковываются в документе как «ноги» (*hā-raglayim*) Йехуды; это имя часто используется в рукописях как самообозначение общинников. (С учетом того, что буквы *resh* и *dalet* в рукописях слабо дифференцируются, некоторые исследователи читают в кумранском Комментарии на Быт. 49:10 *had-daglayim*, «знамена», как в Самаритянском Пятикнижии [см., например: 4 ad loc.]; однако в данном контексте такое чтение представляется менее предпочтительным.)

В Дамасском документе (CD-A) 6:7–10 и 7:16 наименования «Законодатель» и «Разъясняющий Учение» служат для обозначения лидера кумранитов — Учителя праведности, кото-

рый претендовал на статус священнического Помазанника. Священнический Помазанник назван «Разъясняющим Учение» в документе 4QFlorilegium 1:11. В целом община-«ноги» и ее лидер-«Жезл» воспринимаются в данном произведении как аллегория нового Йехуды (= «истинные иудеи»), способствующего приходу в мир давидического «Праведного Помазанника». (Ср.: Дамасский документ (CD-A) 7:15–21, где общество, ожидающее и способствующее появлению своего «Князя», обозначено как «царь».)

Возможно, что члены кумранского «Единства», используя для самообозначения имплицитную аллгорию органа мужской силы из *Быт.* 49:10, пытались таким образом выразить веру в свое непосредственное участие в процессе «рождения» в мир легитимного светского Помазанника; другими словами, общинники, вероятно, полагали, что их «приготовления» в Иудейской пустыне, праведная деятельность и образ жизни прямо способствуют приходу Мессии-Давида. (Ср., например: Завещания Реувена 6:11, Йехуды 22:3, 24:1–6, Нафтали 8:2, Иосифа 19:8–12.) В данной связи представляется уместным упомянуть в качестве параллели замечание Иосифа Флавия (Иудейские древности, XVIII, 18), согласно которому ессеи «верят, что им следует прилагать усилия в особенности для пришествия Праведника», т. е., вероятно, Мессии. (Ср.: *Филастрий*. Книга против ересей, 9; *Исидор Севильский*. Этимологии, VIII, 4, 5.)

Литература

1. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Editio quarta emendata. Deutsche Bibelgesellschaft. Stuttgart, 1997.
2. *BibleWorks 9*, Software for Biblical Exegesis and Research, 2011.
3. *Амусин И. Д.* Тексты Кумрана. М., 1971.
4. *Brooke G. et al. (eds.)*. Discoveries in the Judaean Desert XXII. Qumran Cave 4. Parabiblical Texts, Part 3. By G. Brooke et al. 185–207, pls. XII–XIII. Oxford; New York, 1996.
5. *Brooke G.* 4Q252 as Early Jewish Commentary // *Revue de Qumrân* 17/65–68 (1996). P. 385–401.

6. *Carmichael C. M.* Some Sayings in Genesis 49 // *Journal of Biblical Literature* 87 (1969). P. 438–444.

7. *Good E.* The Blessing on Judah // *Journal of Biblical Literature* 82 (1963). P. 427–432.

8. *Hughes R. K.* *Genesis: Beginning & Blessing*. Repr. ed. Wheaton, 2012.

9. *Mathews K. A.* *Genesis 11:27–50:26*. New American Commentary. Vol. 1B. Nashville, 2005.

10. *Prijs L.* *Jüdische Tradition in der Septuaginta*. Hildesheim, 1987.

11. *Sheridan (ed.)*. *Genesis 12–50*. Vol. 2. Downers Grove, 2002.

12. *Светлов Р. В.* Птичник или свинопас? Животные в «Политике» и в Книге Левит // *Вестник РХГА* 14, 3 (2013). С. 45–52.

13. *Speiser E. A.* *Genesis*. The Anchor Bible. New York, 1963.

14. *Tantlevskij I. R.* Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // *The Qumran Chronicle* 8, 3 (1999). P. 195–212.

15. *Tantlevskij I. R.* Melchizedek *Redivivus* in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // *The Qumran Chronicle* Vol. 12. No. 1. Kraków; Mogilany, 2004.

16. *Тантлевский И. Р.* Мелхиседек и Метатрон в еврейской мистико-апокалиптической традиции. СПб., 2007.

17. *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб., 2012.

18. *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб., 2013.

19. *Тантлевский И. Р.* Оптимизм Экклесиаста // *Вопросы философии* 11 (2014). С. 137–148.

20. *Тантлевский И. Р.* «Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранского сообщества // *Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина* 2, 3 (2014). С. 93–99.

21. *Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб., 2016.

22. *Тов Э.* *Текстология Ветхого Завета*. М., 2001.

23. *Waltke B.* *Genesis: A Commentary*. Grand Rapids, 2001.



ОПТИМИЗМ ЭККЛЕСИАСТА*

Вопреки общераспространенному мнению о «пессимистической», «скептической» и даже «нигилистической» философии Экклесиаста, И. Р. Тантлевский, анализируя текст данного библейского произведения, приходит к выводу, что его автор в ключевых аспектах своих размышлений и при подведении их итога оказывается вполне оптимистичен в отношении получения праведниками если не земного, то, во всяком случае, загробного воздаяния; и именно эта идея наполняет (должна наполнить) смыслом и значимостью всю их жизнь и деятельность. Весьма позитивно Экклесиаст оценивает и возможности человеческого познания — как бесконечный процесс постижения постоянно изменяющегося мира. В своем исследовании автор приводит многочисленные релевантные библейские параллели к соответствующим тезисам Экклесиаста. Высказывается также ряд соображений в пользу того, что автором книги Экклесиаста мог быть иудейский наместник, потомок царя Давида Зоровавель (конец VI в. до н. э.).

I. R. Tantlevskij

Optimism of Ecclesiastes

Contrary to general opinion concerning the “pessimistic”, “skeptical”, and even “nihilistic” philosophy of Ecclesiastes, Igor R. Tantlevskij, analysing its text, comes to the conclusion that the author of this biblical book appears to be quite optimistic in crucial aspects of his reflections and in his final conclusion in point of the righteous ones requital — anyway beyond the grave, if not terrestrial; it is this belief that fills (must fill) all their life and activity with meaningfulness and importance. Ecclesiastes appreciates rather positively the possibilities of human cognition — it is a perpetual comprehension process of permanently varying world. The author adduces numerous relevant biblical parallels to the corresponding Ecclesiastes’ theses in his study. He also advances some arguments for the idea that Ecclesiastes could be composed by the Judaeen governor Zerubbabel (the end of the 6th century BCE), who was a descendant of King David.

* Опубликовано: *Вопросы философии* 11 (2014). С. 137–148. В данную версию работы внесены дополнения.

Нашел я, что создал Бог человека праведным...

Экклесиаст 7:29

I

Книга Экклесиаста является одним из трех произведений Библии (наряду с Притчами и Иовом), относящихся к т. н. литературе премудрости. Важнейшей особенностью библейской литературы этого жанра, равно как и пророческих книг, является их этико-религиозная составляющая. В конечном счете праведный образ жизни оказывается важнейшим аспектом служения Богу, так что иудаизм становится первой в мировой истории *этической* религией. Библейское знание обретается не в ходе понятийно-логического осмысления бытия, философского дискурса — его источником во многих случаях провозглашается Откровение; библейские истины оказываются результатом интуитивно-суггестивного постижения, иррационального, «непосредственного» понимания сути процессов и выражаются часто не статичной формулой, а динамичным образом, с помощью тропа и т. п. Анализируя книгу библейского мудреца или пророка, следует иметь в виду, что она содержит свидетельства, относящиеся к различным периодам его жизни и деятельности, а также и более поздние материалы, интерполированные его последователями-традентами. При этом материалы внутри самой этой книги, относящиеся к различным периодам жизни автора, не всегда располагаются в хронологическом порядке. То, что разнящиеся между собой точки зрения мудреца, высказанные им относительно одной проблемы, зафиксированы в рамках единой книги, может объясняться не только тем, что они были сформулированы в различные периоды жизнедеятельности автора, — мудрец (или компилятор-традент) стремится продемонстрировать читателю динамику своей мысли, фиксируя ее девиации, возвращение к первоначальным положениям и т. п., — но также и тем обстоятельством, что библейский любитель премудрости, стремясь выявить истину и показать ее читателю как бы

с различных точек зрения, в разных ракурсах, выражает ее, не сообразуясь с законами о «правильном мышлении». Мудрец стремится также проявить уважение к священному преданию, инкорпорировать традиционные воззрения разных эпох в свое повествование, хотя с позиций формально-логического подхода они и не всегда представляются нам (не ему!) корректно соотносящимися друг с другом. Отметим также, что в отличие от греческого философа, созерцающего и осмысляющего жизнь как бы извне, библейский мудрец обретает высшее знание, находясь и действуя «внутри жизненной ситуации» [см., например: Бычков 1981, 21 и след.].

Говоря об израильско-иудейской премудрости, следует иметь в виду, что воззрения библейских авторов коррелируют с представлением о сотворенном Богом *'оламе*¹, т. е. «"вечности", но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени» [Аверинцев 2004, 269, примеч. 24]; *'олам* — «это мир как время и время как мир», «мировое время», движущееся к Эсхатону, «мир как исторический процесс». [См., например: Аверинцев 1971, 229 и след.; Idem 2004, *ibid.*; Бычков 1981, 23 и след.; Тантлевский 2016, 13–19; ср.: Маззини 2000, 147–161; Гайденко 2006, 55 и след.; Гольт 2008, 39–57.] С эпохи эллинизма термин *'олам* приобретает также пространственные коннотации, в частности, в рукописях Мертвого моря [Брин 2001, 277–293]; его начинают соотносить с греческим термином «космос»². *'Олам* нельзя воспринять непосредственно (NB: значение корня данного термина — «сокрыть», «спрятать»), но внутри него может звучать Слово Бога, вершится история мира и отдельного человека. Библейская концепция мира-*'олама* в целом принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-*космосе*, который мыслился эллинами как некая неизменная упорядоченно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве; в определенном смысле космос и есть само пространство,местилище вещей. Древний еврей мыслит временными категориями, для него содержание мира главным образом выступает как движение во времени; древний же грек мыслит по преимуществу пространственными категориями, его мир главным образом про-

странственнен, а бытие — это существование в определенном месте космоса [Аверинцев 1971, *ibid.*; Idem 2004, 89–114; Гайденоко 2006, *ibid.*].

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

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

Выявляя же свою относительную имманентность мирозданию, Господь «проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом... Деяния Господа — это Его *Личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл лишь *Его народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*» [Элиаде 1994, 73]. В представлении израильтян и иудеев время линейно, необратимо — это *историческое* время. Время переживается в Библии и как эсхатологический процесс. Будучи сотворено Богом, оно имеет *начало*, равно как и будет иметь *конец*³ — «Конец дней», «День Господень»-День Воздаяния, знаменующий собой переход от истории (или, может быть, точнее, «предыстории») человечества к эпохе с новыми, отличными от «исторических», характеристиками духовной и материальной жизни, состоянием време-

ни и порядком вещей («новое небо и новая земля»; Ис. 65:17, 66:22). В Библии мы встречаемся с самыми ранними в мировой словесности подлинно *историческими* произведениями. Как замечает Н. Бердяев [1990, 68], «еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы; именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало “исторического”». Авторы древнееврейских исторических повествований впервые создали художественную прозу в собственном смысле этого слова, т. е. неритмизованную художественную прозу, которую не знала ни шумерская, ни вавилонская, ни древнеегипетская (последняя, вероятно, до середины I тыс. до н. э.) литературы. Но библейский мир «не только претендует на историческое бытие, — Писание заявляет, что его мир — единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим» [Ауэрбах 1976, 35]. Персонажи и события Библии «обладают реальностью особого рода. Библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность» [Гуревич 1972, 98].

Что касается древних греков, то для них время циклично, его символом является круг. История — 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» [Бычков 1981, 23]. 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» [1977, 201; подробнее см., например, в: Тахо-Годи 1969, 107–157]. Израильтянин и иудей, функционирующий в *‘оламе*, «мире как истории», воспринимает бытие как процесс, а не как данность; античный же человек, по выражению О. Шпенглера [1993 I, 136, 505], принадлежит настоящему, «миру как природе»; он есть «неподвижное точечное бытие», человек, который «никогда не *становился*, а всегда *был*». [См. далее: Тантлевский 2016, 13–36.]

II

Греческий термин *Экклесиаст* является переводом оригинального еврейского названия книги *Кохэлет*, означающего «Проповедующий в (народном) собрании»⁴; этот термин более не встречается в Библии. «Проповедник» обозначает себя также как: «сын Давида, царь в Иерусалиме» (1:1; ср.: 1:12); тот, кто «над Иерусалимом» (1:16; 2:7, 9). Такая полуанонимность автора «вполне соответствовала традиционным восточным представлениям о мудрецах и их премудрости: помимо морального или житейского поучения, премудрость должна была содержать и элемент головоломки. Отсюда — помимо странного самообозначения автора — и многие метафорические, двусмысленные и просто темные его высказывания» [Дьяконов 1973, 725; см. далее: Инграм 2006]. Сыном царя Давида был Соломон, откуда традиционное отождествление автора данного произведения с царем Соломоном⁵. Однако обозначение «сын Давида» применялось чаще всего по отношению к *потомку* Давида. Поскольку Соломон был царем большого Израильского царства (можно даже сказать, мини-империи), то титулы «царь в Иерусалиме», тот, кто «над Иерусалимом», скорее коррелируют с правителем Иудеи в тот период, когда она представляла собой маленькую территорию с центром в Иерусалиме. Присутствие арамейских оборотов и административной лексики, впервые введенной династией Ахеменидов, указывает на персидскую эпоху в истории Иудеи, когда арамейский язык становится здесь вторым разговорным языком. Именно к началу персидской эпохи территория Иудеи значительно сократилась. Осенью 539 г. до н. э. основатель Ахеменидской империи персидский царь Кир II (559–529 гг. до н. э.) захватил Вавилон и, видимо, не позднее 538 г.⁶ издал декрет, согласно которому иудейским пленникам, находящимся в Месопотамии, следует «возвратиться в Иерусалим, что в Иудее, и построить Дом Господа, Бога Израиля»⁷, разрушенный вавилонянами при захвате Иерусалима еще в 586 г. до н. э. «Возвращение в Сион» из Вавилонии — народное движение, сопоставимое с Исходом израильтян из Египта. Первая, небольшая, группа переселенцев во главе с «князем

Йехуды» Шешбацаром (вероятно, тождественным с Шенацаром [1 Пар. 3:18], сыном иудейского царя Иехонии; см. ниже), уходит в Иудею через незначительный промежуток времени после декрета Кира. Основная же масса иудейских переселенцев появляется в стране в начале правления персидского царя Дария I (522–486 гг. до н. э.) и возглавляется наместником (*пехá*) Иудеи Зоровавелем (*Зеруббавéл*), сыном Салафила, внуком уведенного в изгнание в Вавилон иудейского царя-Давида Иехонии, которого многие иудеи рассматривали в качестве последнего *легитимного* допленного иудейского царя [см.: Тантлевский 2013, 189 и след.], и первосвященником Исусом, сыном Иоседека. С 520 г. до н. э. резко интенсифицируются работы по возведению (восстановлению) Храма в Иерусалиме. Иудеев вдохновляют к активизации работ пророки Аггей⁸ и Захария⁹. Новый (Второй) Храм был возведен иудеями к 516 г. до н. э. (см.: *Эзр.* 6:15). В Книгах Аггея и Захарии отразились чаяния иудеев на восстановление иудейской государственности во главе с потомком царя Давида Зоровавелем:

«Потрясу Я небо и землю;
и опрокину престолы царств,
и уничтожу силу царств у народов...
В тот день, —
слово Господа воинств, —
Я возьму тебя, Зоровавель,
сын Салафила, раб Мой, —
слово Господа, —
и сделаю тебя подобным (перстню-)печатке (Моей);
ибо тебя избрал Я», —
слово Господа воинств (*Агг.* 2:20–23).
Вот что говорит Господь воинств:
«Вот человек, имя его — Отросток (*Цéмах*¹⁰);
от места своего он ответится
и построит Храм Господень.
Построит он Храм Господень;
и возвеличится, и, воссев,
властвовать будет на престоле своем...» (*Зах.* 6:12–13).

Таким образом, Зоровавель, «сын Давида», стал правителем слепопленной Иудеи с центром в Иерусалиме в составе Персидской империи, светским главой самоуправления иудейской гражданско-храмовой общины. Поскольку на протя-

жении эпохи Второго Храма никакой другой потомок Давида, официально стоящий во главе иудейского сообщества, нам неизвестен, кажется правдоподобным допустить, что именно Зоровавель (менее вероятно, Шешбацар) и мог являться автором книги *Кохелет*, которая в Септуагинте получает греческое название *Экклесиаст*. Авторство Зоровавеля, родившегося и выросшего в среде иудейской высшей аристократии, проживавшей в изгнании в Вавилонии (аккад. *Зеруббавел* означает «семя Вавилона», т. е. «родившийся в Вавилоне»), могло бы как-то объяснить тот факт, что в Книге Экклесиаста мы встречаемся с употреблением еврейских слов в иных значениях, чем в других произведениях Библии, или вообще в них не встречающихся, а также присутствие почти дословных совпадений с месопотамским «Эпосом о Гильгамеше». В стихе *Эккл.* 4:17 [5:1] упоминается функционирующий «Дом Бога» (ср.: 8:10); отсюда можно заключить, что данная книга была написана после 516 г. до н. э., когда Иерусалимский Храм был восстановлен.

Большинство исследователей датируют Экклесиаст III в. до н. э., т. е. периодом, когда Иудея находилась под властью эллинистического Птолемеевского Египта. При этом, например, в стихах 9:14–15, где говорится, что в «маленьком городе», осажденном «великим царем», нашелся мудрый бедняк, который спас «тот город своею мудростью», но которого, впрочем, никто не вспоминает, усматривают намек на осаду Сиракуз в 214–212 гг. до н. э. римлянами во главе с консулом Марком Марцеллом и, соответственно, на мудрого жителя этого города Архимеда. Впрочем, под «великим царем» здесь скорее может подразумеваться какой-либо вавилонский или персидский царь, неудачно осаждавший некий городок, а не римский консул, тем более что римляне все-таки взяли Сиракузы осенью 212 г. до н. э., когда погиб и сам Архимед (далеко не бедняк), память о котором сохранили многие античные историки, начиная с Полибия. В стихе 10:16 — «Увы, тебе, страна, чей царь — юноша (*на'ар*)» — усматривают намек на восшествие на египетский престол пятилетнего Птолемея V Елифана (204–180 гг. до н. э.). В то же время термин *на'ар* может употребляться здесь и в своем другом значении — «невольник»

(ср. в противоположность следующий стих 10:17: «Блаженна ты, страна, чей царь — свободный»), а также использоваться в *double entante*. Если это так, то, как представляется, в данном стихе автор Экклесиаста — *ex hypothesi* Зоровавель — мог намекать на депортацию в Вавилонию своего деда, Иехонию. Восемнадцатилетний юноша Иехония процарствовал в Иудее всего три месяца и, вероятно, весной 597 г. до н. э.¹¹ с семьей и десятью тысячами своих подданных¹² был депортирован в Вавилон. Туда же отсылаются сокровища Храма и царского дворца. Через несколько лет после депортации царя Иехонии Иудея пала под ударами вавилонян, а Храм в Иерусалиме был разрушен¹³.

Древнейшие дошедшие до нас рукописные фрагменты Книги Экклесиаста — из 4-й пещеры Кумрана — палеографически датируются приблизительно серединой II в. до н. э.

III

Литература по Книге Экклесиаста внушительна [см., например, библиографию в: Сёу 1997; Мёрфи 1998; Кедди 2002; Кристиансон 2007; Бартоломью 2009; Браун 2011; Эннс 2011 и др.]. Однако практически все исследования объединяет оценка Экклесиаста как произведения «скептического», «пессимистического» и даже «нигилистического». В качестве примера приведем суждения ученых, осуществивших или редактировавших в последние десятилетия научные переводы Экклесиаста на русский язык. И. М. Дьяконов говорит о его «скептицизме по отношению к вере в загробную жизнь и воздаянию, так поражавшим позднейших читателей, возросших в христианской традиции» [1973, 725–726]. Э. Г. Юнц, опубликовавший свой перевод Книги Экклесиаста в журнале «Вопросы философии» в 1991 году [№ 8], пишет так: «...Циклические процессы в природе, устойчивая размеренность законов мироздания, в которой греческие философы усматривали высшую гармонию, для Экклесиаста — лишь бессмысленное, бесцельное вращение по кругу, безысходный тупик. Ничтожность и суетность человеческого бытия он подчеркивает, настойчиво повторяя энергичное и короткое слово “хевель”, “бессмыслица, нелепость, вздор, чепуха”. Скептицизм его распространяется

на все сферы человеческой деятельности: богатство (5, 10), власть (4, 16; 8, 9), равно как и созидательный, творческий труд (2, 21; 4, 4) для него бессмысленны... В избранность человека как существа разумного и в загробное существование он тоже не верит... На посмертное воздаяние рассчитывать тоже не приходится...» [1991, 140 и след.]. М. Г. Селезнев во вступительной статье к переводу рассматриваемой библейской книги замечает: «Всеохватывающий пессимизм Экклесиаста, как кажется, вступает в конфликт уже не только с философией книги Притч, но и вообще с тем религиозным видением мира, которое составляет суть Ветхого Завета» [2004, 5; см. далее, например: Секине 1991, 3–54; Рижский 1995; Андерсон 1997; Шифман 2007, 168 и работы, упомянутые выше]. Действительно, в глазах Экклесиаста всякая деятельность и добродетельный образ жизни теряют смысл и цену при условии, если¹⁴:

Участь сынам человека и участь скоту —
 одна (и та же) им участь:
 как тому умирать, так и этим;
 един дух у всех,
 и нет преимущества (в этом) у человека перед скотом.
 Ибо все — тщета:
 все уходит в место одно,
 все — из праха, и все возвратится в прах (3:19–20).

Всё, как всем: одна участь праведному и нечестивому,
 благому и чистому — и нечистому,
 и приносящему жертвы, и не приносящему жертвы,
 как благому, так и грешному,
 (как) клянущемуся всуе, (так) и боящемуся (давать) клятву.
 Это зло — во всем, что делается под солнцем,
 ибо участь одна для всех (9:2–3).

В рамках данной концепции подземная обитель почивших, Шеёл (о нем см. ниже), мыслится в самых мрачных тонах:

Нет ни дела, ни замысла, ни знания, ни мудрости
 в Шеоле, куда ты уходишь (9:10).
 ...мертвые ничего не знают (9:5).

Но даже в контексте этих действительно пессимистических размышлений и идей, периодически выражаемых в Книге Экклесиаста в той или иной форме, проблескивает луч надежды:

Кто знает, что дух (*рúах*) человека возносится ввысь,
а дух скота — тот нисходит вниз, в землю? (3:21; ср.: 8:7).
Но у всех живущих есть надежда... (9:4).

Таким образом, Экклесиасту, помимо идеи о нисхождении всех духов в Шеол, ведома и концепция восхождения духа (праведного и мудрого человека; см. ниже) на небеса, к Творцу. В течение жизни Экклесиаст в своих размышлениях склоняется то к одной, то к другой концепции; в зависимости от этого меняется и тон его книги, его умонастроения и выводы о том, чему же следует человеку посвятить свою жизнь, какой образ жизни вести, что делать. И в конце сочинения, после невероятного по своей экспрессии и образности описания приближения кончины человека и его ухода «в свой вечный дом» (*'эл бет оламó*), автор заключает свои записи,¹⁵ подводя итог размышлениям своей жизни, таким утверждением:

И возвратится прах в землю, которою он был,
а дух (*ха-руах*) возвратится к Богу, Который его дал (12:7).

Заметим, что Божественный дух в человеке противопоставляется плотскому началу уже в Книге Бытия 6:3 («Не вечно (*ле-олам*) Духу Моему бороться [или: “пребывать”¹⁶. — *И. Т.*] в человеке [*ба-адám*; созданном “из праха земного (*ха-адамá*)”, см.: *Быт.* 2:7. — *И. Т.*], поскольку он есть плоть...»)¹⁷. Образы и тропы заключительной главы Книги Экклесиаста трудно поддаются интерпретации, но в свете высказанного автором убеждения о возвращении духа к Богу (12:7) можно предположить, что фраза «и зацветет миндаль (*хаш-шакéd*)» (12:5) в качестве аллегии «ухода человека в свой вечный дом» может быть понята как указание на его переход к новой (загробной) жизни: в Стране Израиля миндаль [*Prunus amygdalus*] расцветает в конце января–начале февраля, *первым* из плодовых деревьев, — как провозвестник весны, возрождения¹⁸. (NB: глагол *шакáд*, имеющий тот же консонантный состав, что и слово *шакед*, означает «бодрствовать».) Образ же разрывающегося «серебряного шнура» (12:6), символизирующего земную кончину, может быть понят как разрыв связи между духом и плотью.

Изначальная дифференциация человеческого духа и плоти и имплицитное их противопоставление выражены Экклесиастом и в стихе 11:5 (при этом дух оказывается первичен):

Не знаешь ты, откуда появился дух (*ха-руах*),
как и кости (откуда) в утробе беременной...

Заметим в данной связи, что у древних евреев, равно как у финикийцев и угаритян, существовало представление о двух душах, пребывающих в человеке, точнее, «душе» и «духе»: *прѣ* (евр. *нефеш*) и *г(w)ћ* (евр. *руах*)¹⁹. «Душа»-*нефеш*²⁰ находится в крови живого существа — человека или животного²¹, являясь его *жизненной силой*, и погибает вместе с плотью. Слово *руах* встречается в Библии 387 раз. Основные значения этого термина: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (поддерживающее жизнь человека и животных); «дух»; «сознание», «разум», «границы сознания (разума)». В древнегреческом переводе Еврейской Библии, Септуагинте, это слово 277 раз интерпретировано как *пнеума*²². По библейским представлениям, дух является средоточием *личности, самости* человека (по сути, тождественен с его «я»), носителем его разума (рассудка, разумения и т. п.), сознания и связан с сердцем²³ (термин *лев/левáv*, букв.: «сердце», часто фигурирует в Писании как синоним «внутреннего» человека, «седалище» разума, качеств, чувств и т. п.).

В связи с приведенным выше стихом *Эккл.* 12:7, провозглашающим возвращение духа окончившего свой земной путь человека к Богу, отметим, что ряд пассажей из библейских произведений, созданных/составленных ранее или же примерно в одно время с Экклесиастом, позволяют заключить, что помимо концепции о переходе *всех духов (душ)* умерших в Шеол существовало и представление о восхождении духов почивших праведников и мудрецов к Господу на небеса, что является их наградой в потустороннем мире²⁴; духи же остальных нисходят и остаются в Шеоле²⁵. Например, в Притчах (сборник составлен не позднее персидского периода в истории Иудей) 12:28 прямо говорится:

На дороге праведности — жизнь,
и (на) пути стези (ее) — бессмертие (*'ал-мавет*).
Разумный (поднимается) вверх по пути жизни (т. е. обретает бессмертие на небесах. — *И. Т.*),
избегнув глубин Шеола (Притчи 15:24)²⁵.

Аналогичные воззрения находят свое эксплицитное или имплицитное выражение в ряде Псалмов²⁶, например в Псалме 16[15]:10–11:

Ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле,
не дашь благочестивому Твоему увидеть уничтожение.
Ты дашь мне узнать путь жизни (т. е. вечной жизни. — *И. Т.*),
полноту радостей пред Лицом Твоим,
блаженство в Деснице Твоей (во)век.

Релевантный для рассматриваемой проблемы материал содержится также в Книге Иова, созданной, по всей вероятности, в персидский период. Фигура главного героя «являет собою столь нужный для философской притчи тип "человека вообще", пример "открытого" религиозного опыта, образец как бы "естественной" праведности, не прикрепленной к какому-либо моменту истории древнееврейского народа» [Аверинцев 1973, 717]. Автор данного произведения, возможно, коррелирует несчастья благочестивого и праведного Иова с участью иудейского народа, прошедшего ок. 621 г. до н. э. религиозную реформу, в результате которой было установлено единое централизованное Богослужение в Иерусалимском Храме, очищенное от каких-либо языческих элементов, но потерявшего родину и оказавшегося в вавилонском плену на грани национальной гибели. Однако, подобно Рабу Господа в Книге Исаяи 52:13–53:12, персонифицирующего жестоко пострадавший от вавилонян, но возрождающийся иудейский народ, раб Господа Иов (42:7–8) также был возрожден Богом к жизни, обрел новых детей и имущество. (Ср. также образ восстающего из мертвых народа Израиля у Иезекиила, гл. 37.)

Значение имени главного героя книги — *Иов*, масоретская вокализация: *'huôb*, — знаменательно: его, вероятно, следует интерпретировать как «Где дух предка (праотца)?» (*'ēy ('ôb*). Таким образом, название книги выявляет цель написания и самую суть данного произведения: что происходит с человеком, праведным или нечестивым, после земной кончины, и есть ли загробное воздаяние? На высшей точке напряжения Иов приходит к главному своему выводу, который предлагает вырезать резцом железным на скале²⁸ навеки, чтобы он был доступен для всех поколений:

«Я знаю, Избавитель мой жив,
и (в) конце (т. е. по кончине Иова²⁹. — *И. Т.*) над прахом встанет Он,
после того, как моя кожа (здесь: плоть. — *И. Т.*) уничтожится;
и вне плоти своей (т. е. выйдя за пределы своей изгнившей плоти. — *И. Т.*)
я (т. е. дух Иова³⁰. — *И. Т.*) увижу Бога³¹,
я сам увижу (Его),
мои глаза увидят (ср. духовный взор Иова; ср., например: *1 Цар.* 2:32–
33; *2 Цар.* 7:16. — *И. Т.*) —
(я сам), не другой (человек)...» (19:25–27)³².

В рамках библейских концепций, содержащих представления о загробном воздаянии праведникам (на небесах) и нечестивцам в Преисподней, Шеол изображается в негативных тонах и рассматривается по преимуществу как обитель унылого существования подобия (тени) человека (ср.: *Эккл.* 9:5, 10) или же как эквивалент фактической потери индивидуальности, разрушения личности, гибели, небытия³³. Это — страна мрака, беспорядка (*Иов.* 10:21–22) и безмолвия (см., например: *Пс.* 94[93]:17); согласно отдельным представлениям, здесь отсутствуют контакты с Богом (ср., например: *Пс.* 6:5–6, 30[29]:9[10], *Ис.* 38:18³⁴). Одним из эвфемизмов для обозначения Шеола, вероятно, является термин *Белыйá ал* (= **bal(i) ya l(ê)*)³⁵, который может быть интерпретирован как «(Место, из которого) никто не поднимется (восстанет)»³⁶ (ср. *Иов.* 7:9: «сошедший в Шеол не поднимется»); библейское же выражение «человек (люди) *Белыйá ала*», видимо, служит для обозначения тех, кому уготовано попасть в Преисподнюю.

Вероятно, существовало также представление о том, что первоначально, сразу после гибели плоти, все души (души) нисходят в Шеол³⁷, где происходит Суд, — в частности, судя по Книге Притч, «взвешивание» Господом «духов» (*рухóт*; 16:2) или «сердец» (*либбóт*; 21:2, 24:12)³⁸. В связи с упоминанием о Божественном Суде над личностью в потустороннем мире (ср.: *Эккл.* 11:9, 12:7,14; также 8:5–6) особое звучание приобретает этимология термина *Ше'ол*, по всей вероятности восходящего к глаголу *ша'ал* — «спрашивать», «испрашивать»; «требовать». Души нечестивцев и глупцов, отягощенные грехами, в наказание навеки остаются здесь. Души же справедливых, добродетельных и разумных воспаряют ввысь, на небеса,

к своему Творцу. В свете этой доктрины становится понятен, например, загадочный стих *Пс.* 116:15 [115:6]:

Дорога³⁹ в очах Господних смерть благочестивых Его.

Вероятно, именно идея восхождения духов праведников на небеса (через три дня после земной кончины (?)⁴⁰) выражается в следующих стихах Книги пророка Осии (ок. середины VIII в. до н. э.):

Он (Господь. — *И. Т.*) оживит нас через два дня,
в третий день поднимет нас,
и мы будем жить пред Лицом Его (6:2).

«От власти⁴¹ Шеола Я искуплю их,
от Смерти Я избавлю их.
Где твое уничтожение, Смерть?
Где твоя победа, Шеол?» (13:14).

Отметим в данной связи также пассаж *1 Цар.* 2:6:

Господь умерщвляет и оживляет,
низводит в Шеол и поднимает (sc. на небеса из Шеола? — *И. Т.*)⁴².

По наблюдениям и разумению Экклесиаста, в земной жизни воздаяние праведнику и нечестивцу далеко не всегда реализуется; однако он интуитивно «знает», что оно переходит (должно переходить) за пределы земного бытия:

Оттого, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,
осмеливаются сыны человека делать зло;
оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время.
Но также знаю я (и то),
что будет благо (*тов*) боящемся Бога, тем, кто боится Его.
А нечестивцу не будет блага, не продлятся дни его, (ускользнут)
как тень⁴³,

потому что Бога он не боялся.

Такая тщета свершается на земле:

есть праведники, которых постигает то, что заслуживали бы дела
нечестивцев,

и есть нечестивцы, с которыми бывает то, чего заслуживали бы
деяния праведников (8:11–14).

Данный пассаж может быть понят в том смысле, что дни земной жизни человека, сколь продолжительны они ни были бы (ср.: *Эккл.* 6:3, 6), «с точки зрения вечности-*олама*», все равно ускользнут «как тень», — и для нечестивца они «не продлятся» за пределами земной жизни, ибо его дух низойдет в Шеол, где

станет подобием тени (ср.: *Эккл.* 3:19; 9:10). А вот дух боящихся Бога непременно вкусит «благо» — если и не на земле (см.: *Эккл.* 8:14), то у Бога (*Эккл.* 12:7), вознесшись ввысь (ср.: *Эккл.* 3:21).

В заключительной части книги и в приписке древнего редактора к ней тоже делается акцент на воздаянии. Обращаясь к юноше, Экклесиаст говорит:

И знай, что за все это (т. е. за все твои деяния. — *И. Т.*) приведет тебя Бог на Суд (11:9; ср.: 3:17, 8:5–6).

В своем заключении редактор Экклесиаста также утверждает:

Ибо всякое деяние Бог приведет на Суд —
(Суд) над всем сокрытым, хорошим и худым (12:14).

Человек должен помнить о своем Создателе с юных дней, а не только тогда, когда наступит глубокая старость (*Эккл.* 12:1). И вот тогда по земной кончине его «дух возвратится к Богу, Который его дал» (*Эккл.* 12:7), а не уйдет в Шеол.

Экклесиаст также весьма оптимистичен в отношении возможностей человеческого познания — это бесконечный процесс постижения постоянно изменяющегося мира:

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим: все Он создал прекрасным — в (пределах) своего срока, в их же (т. е. людей. — *И. Т.*) сердце⁴⁴ вложил еще и вечность (*ха-’олам*), — хотя человек и не может постигнуть дел, которые вершит Бог, от начала и до конца (3:10–11; ср.: 7:29).

В то же время термин *ха-’олам* может быть здесь интерпретирован и как вселенская пространственно-временная целостность [ср.: Тантлевский 2016, 14–19], «мир» (имея в виду охват человеческой мыслью мироздания, а возможно, и выражение идеи о духе человека как «микрокосме»), или же как «тайна»⁴⁵, «сокрытое» (ср.: *Пс.* 90[89]:8, а также: *Эккл.* 12:14).

Итак, ко времени написания Книги Экклесиаста реализовались пророчества о возрождении иудейского народа, его возвращении из вавилонского плена и восстановлении Храма Господа в Иерусалиме. «Проповедующий в (народном) собрании» теперь концентрирует свое внимание на судьбе конкретного индивида. Не скрывая своих самых мрачных мыслей (которые временами посещают и каждого читателя его книги), Экклесиаст в ключевых аспектах своих размышлений и при под-

ведении их итога — как явствуют из анализа приведенных выше пассажей книги — оказывается вполне оптимистичен в отношении получения праведниками если не земного, то, во всяком случае, загробного воздаяния; и именно эта идея наполняет (должна наполнить) смыслом и значимостью всю их жизнь и деятельность.

Литература

Аверинцев 1971 — *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / Отв. ред. П. А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 206–266.

Аверинцев 1973 — *Аверинцев С. С.* Книга Иова // Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. И. Брагинский. М.: Художественная литература, 1973. С. 563–625, 716–720.

Аверинцев 2004 — *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-Классика, 2004. С. 89–114.

Андерсон 1997 — *Anderson W. H.* Qoheleth and Its Pessimistic Theology: Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature. Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1997.

Ауэрбах 1976 — *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. А. В. Михайлова. М.: Прогресс, 1976.

Бартоломью 2009 — *Bartholomew C.* Ecclesiastes. Ada, MI: Baker Academic Press, 2009.

Бердяев 1990 — *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М.: Наука, 1990.

Браун 2011 — *Brown W. P.* Ecclesiastes: Interpretation. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2011.

Брин 2001 — *Brin G.* The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston; Cologne: Brill, 2001.

Бычков 1981 — *Бычков В. В.* Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981.

Гайденко 2006 — *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Герлеман 1979 — *Gerleman G.* Die sperrende Grenze: Die Wurzel 'lm im Hebräischen // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. B. XCI. 1979. S. 338–349.

Гольт 2008 — *Gault B. P.* A Reexamination of 'Eternity' in Ecclesiastes 3:11 // *Bibliotheca Sacra*. Vol. CLXV. 2008. P. 39–57.

Гуревич 1972 — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.

Дьяконов 1973 — *Дьяконов И. М.* Книга Экклесиаст // Поэзия и проза Древнего Востока / Общ. ред. *И. Брагинский*. М.: Художественная литература, 1973. С. 638–652, 724–727.

Инграм 2006 — *Ingram D.* Ambiguity in Ecclesiastes. New York, NY: T. & T. Clark, 2006.

Кедди 2007 — *Keddie G. J.* Ecclesiastes. Darlington, England: Evangelical Press, 2002.

Кристиансон 2007 — *Christianson E. S.* Ecclesiastes Through the Centuries. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2007.

Маззини 2000 — *Mazzinghi L.* Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11 // *Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno* / Ed. R. Fabris. Bologna: EDB, 2000. P. 147–161.

Мёрфи 1998 — *Murphy R. E.* Ecclesiastes: World Biblical Commentary. Vol. 23a. Dallas, TX: Th. Nelson, 1998.

Рижский 1995 — *Рижский М. И.* Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. Новосибирск: Наука, 1995.

Секине 1991 — *Sekine S.* Qohelet als Nihilist // *Annual of the Japanese Biblical Institute*. Vol. XVII. 1991. S. 3–54.

Селезнев 2004 — *Селезнев М. Г.* О книгах Притч, Экклесиаста и Иова // *Ветхий Завет / Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова*. Ред. серии М. Г. Селезнев. М.: Российское Библейское общество, 2004.

Сёу 1997 — *Seow C. L.* Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday, 1997.

Тантлевский 2012 — *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2012.

Тантлевский 2013 — *Тантлевский И. Р.* История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.: Издательство РХГА, 2013.

Тантлевский 2016 — *Тантлевский И. Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Издательство РХГА, 2016.

Тахо-Годи 1969 — *Тахо-Годи А. А.* Ионийское и аттическое понимание термина “история” и родственных с ним; Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним // *Вопросы классической филологии*. М.: Издательство МГУ, 1969. Т. II. С. 107–126; 126–157.

Шифман 1993 — *Шифман И. Ш.* Угаритский эпос. М.: Наука, 1993.

Шифман 2007 — *Шифман И. Ш.* Ветхий Завет и его мир. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2007.

Шпенглер 1993 — *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. К. А. Свасьяна. М.: Мысль. Т. I. 1993.

Элиаде 1994 — *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. Н. К. Гарбовского. М.: Наука, 1994.

Эннс 2011 — *Enns P.* Ecclesiastes. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2011.

Юнц 1991 — *Юнц Э. Г.* Книга Экклесиаста / Пер., предисл., коммент. // Вопросы философии. М., 1991. № 8. С. 139–154.

Примечания

¹ Первоначальные значения данного термина: «век»; «далекое будущее», «далекое прошлое»; «продолжительность»; «всегда» (с футурологическим оттенком).

² В «пространственном» значении это слово встречается в Мишне (кодифицирована ок. 210 г. н. э.).

³ Предлагается интерпретация термина *олам* как «граница», «рубеж», «предел» [Герлеман 1979, 338–349].

⁴ Евр. *кахал* — «(народное) собрание»; «сообщество».

⁵ Согласно Вавилонскому Талмуду (трактат Бава Батра, 14б–15а), запись Книги Экклесиаста относится ко времени правления иудейского царя Езекии (729[715]–686 гг. до н. э.).

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

⁷ См.: *Эзр.* 1:1 и след.; 5:13–17; 6:2 и след.; 2 *Пар.* 36:22 и след.

⁸ Книга Аггея состоит из четырех пророчеств, произнесенных им в 520 г. до н. э.

⁹ Первая часть Книги Захарии (гл. 1–8) содержит пророчества и видения, датируемые 520–518 гг. до н. э.

¹⁰ См. также: *Зах.* 3:8. Ср.: *Иер.* 23:5, 33:15, где под обозначением «Отрок праведный» подразумевается идеальный правитель-давидид (ср. также: *Ис.* 11:1).

¹¹ Ср.: 4 *Цар.* 24:12 и 2 *Пар.* 36:10.

¹² См.: 4 *Цар.* 24:10–16; 2 *Пар.* 36:9–10; также: *Иер.* 29:1–2, 27:20.

¹³ Сторонники датировки Экклесиаста эллинистическим временем усматривают стоическое влияние на отдельные доктрины, выраженные в этой книге. Например, И. Ш. Шифман [2007, 166 и след.] видит «прямую параллель» учению стоиков о многочисленности «вечностей», из которых одна сменяет и точно повторяет другую, в пассаже *Эккл.* 1:9–10: «...То, что было, — это то, что будет, и то, что сделано, — это то, что будет делаться, и нет ничего нового под солнцем. Есть нечто, о чем говорят: “Смотри на это, новое оно!” (Но это) уже было в вечностях (*ле-олаим*), которые были перед нами». Впрочем, термин *ле-олаим* может быть интерпретирован в данном контексте как «в

веках» и просто указывать на прошлые времена (ср.: 1:11). Ср.: Пс. 41[40]:13; 90[89]:2[3]; 103[102]:17; 106[105]:48; Дан. 2:20; 1 Пар. 16:36; 29:10; Неем. 9:5.

¹⁴ Приводимые ниже переводы фрагментов из Экклесиаста осуществлены автором статьи по изданию: *Biblia Hebraica Quinta*; Qohelet (ed. Y. A. P. Goldman).

¹⁵ Фраза «Суета сует, — сказал Экклесиаст, — все суета», помещенная в начале произведения (1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся после ее окончания (12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения. Пассаж 12:9–14 представляет собой прозаическую приписку редактора Книги Экклесиаста (возможно, его преемника и/или ученика) со стихотворной вставкой.

¹⁶ См.: кумранский текст 4Q252 (Commentary on Genesis A) i 2.

¹⁷ Ср. также, например: Числ. 16:22, 27:16.

¹⁸ Ср. также: Числ. 17:16–24[1–9].

¹⁹ В угаритских текстах мы также встречаемся с «субстанцией», обозначаемой как brlt (1. «дух»; «жизненная сила»; 2. «чувство голода»; «аппетит»; «вкус»); этимология этого слова неясна, какие-либо корреляты в других семитских языках неизвестны. В *Die keilalphabetische Texte aus Ugarit* (Hrsg. von M. Dietrich, O. Loretz, J. Sanmartín; далее — КТУ) 1.18: iv.24–26, 36–37; 1.19: ii.38–39, 43–44 («Об Акхите») и КТУ1.16: vi.11–12 («О Карату») прš-«душа» (уподобляющаяся «дыханию»-rh) и brlt (уподобляется пчеле?) употребляются в поэтическом параллелизме. По мнению И. Ш. Шифмана [1993, 167 и след.], библейской параллелью угарит. brlt может являться евр. *нешамá*, «дыхание» (также «существо, имеющее дыхание»; «живое существо»); ср., например: Быт. 2:7, 7:22; 3 Цар. 17:17; Ис. 2:22, 42:5; Иов 27:3; Дан. 10:17.

В Библии встречается понятие «Дыхание Господа» (Ис. 30:33); «Дыхание Бога» (Иов 4:9, 37:10), «Дыхание Всемогущего» (Иов 32:8, 33:4); ср. также: 2 Цар. 22:16/Пс. 18[17]:16.

²⁰ Основные библейские значения слова *нефеш*: «(дыхательное) горло» (resp. шея); «дыхание»; «(дыхание) жизни», «жизнь (на земле)» (ок. 280 раз); «живое существо» (в том числе по отношению к животным); «люди»; «человек» (ок. 220 раз); «душа» (как средоточие и выражение ощущений, чувств, восприятий); «мертвая душа», «мертвый человек», «труп». Термин *нефеш* использовался также в странах Восточного Средиземноморья, в том числе у древних евреев, для обозначения надгробных памятников и гробниц (могил), т. е. «мест отдохновения» (ср. евр.: *ниптáш* Ni.; букв.: «передыхать») *смертной души*-прš. (Ср.: Быт. 12:5, где термин *хан-нефеш*, возможно, использован для обозначения некоего памятного объекта (объектов), связанного с культом духов предков; может быть — это памятник с родовой гробницы.) Судя по угаритским ритуальным текстам КТУ1.105,106,109, прš могло быть объектом жертвоприношения. В Септуагинте термин *нефеш* 600 раз переведен как *псюхэ*.

²¹ См.: *Быт.* 9:4–5; *Лев.* 17:10–12, 14; *Втор.* 12:23–24; ср.: *Иер.* 2:34.

²² Термины «дух» (*руах*) и «душа» (*нефеш*) в еврейской литературе (прежде всего поэтической, например в Псалмах или же кумранских Благодарственных гимнах) подчас употребляются взаимозаменяемо, практически как синонимы. Воззрения о *руах* и *нефеш* и их соотношении и взаимосвязи, по всей вероятности, менялись с течением времени и различались в различных социальных кругах.

²³ Ср., например: *Исх.* 28:3, 35:5, 21–22, *Втор.* 34:9, *Ис.* 29:24, 40:13, 59:21, 65:17, *Иер.* 3:16–17, *Иез.* 11:5, 19, 18:31, 20:32, 36:26, *Иов* 20:3, 32:8(!), *Пс.* 77[76]:7, 1 *Пар.* 28:12, 2 *Пар.* 29:31.

²⁴ Ср., например *Пс.* 119[118]:112, где, вероятно, выражается идея «вечной награды».

²⁵ Возможно, во время сакральных действий, связанных с культом предков и, вероятно, происходивших в отдельных случаях на кладбищах, в гробницах (ср., например: *Суд.* 9:26–29 и 9:9, 13; *Ис.* 65:4; *Пс.* 106[105]:28), духи почивших призывались на землю.

²⁶ Ср.: 14:27. Раздел Книги Притч 10:1–22:16, из которого приведены цитаты, озаглавлен: «Притчи Соломона» (10:1).

²⁷ 16[15]:5–11, 17[16]:15, 21[20]:5, 7, 23[22]:6, 27[26]:13, 36[35]:10, 37[36]:34–38, 41[40]:13, 49[48]:16, 56[55]:14, 61[60]:8, 73[72]:24–28, 103[102]:4–5, 116[114]:8–9, 119[118]:112, 139[138]:24, 142[141]:5–7, 143[142]:10.

²⁸ Некоторые исследователи усматривают здесь намек на грандиозную по размерам Бехистунскую надпись (ок. 519 г. до н. э.) персидского царя Дария I, составленную на древнеперсидском, эламском и аккадском языках.

²⁹ О чем свидетельствует параллельное полустипише 19:26б.

³⁰ Ср.: *Иов* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

³¹ Или: «однако из плоти своей (т. е. по своему воскресении, во плоти. — *И. Т.*) я увижу Бога». Ср.: *Ис.* 26:19, 41:14; *Дан.* 12:2, 13.

³² Ср. также: *Иов* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15.

³³ О других засвидетельствованных в Еврейской Библии концепциях Шеола см., например: [Тантлевский 2013, 272–377].

³⁴ Ср., однако: *Пс.* 139[138]:7–8; *Ис.* 7:11; 1 *Цар.* 28:16–19.

³⁵ Ср. особенно: 2 *Цар.* 22:5–6/*Пс.* 18[17]:5–6.

³⁶ Предлагаются также истолкования термина *белиййа'ал* как: «бесплезный», «никчемный»; «разрушение», «уничтожение».

³⁷ См., например: *Пс.* 16[15]:10: «...ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле...»; 49[48]:16: «Но Бог избавит душу мою от руки Шеола, так как Он возьмет меня (ср. к Себе оттуда. — *И. Т.*)». Ср. кумранский Благодарственный гимн Учителя 1QH^a 11:19 и след., автор которого восклицает: «Я благодарю Тебя, Господи, за то, что Ты избавил душу мою от Ямы (т. е. Шеола. — *И. Т.*), и из Аваддона (возможно, низший и наиболее

темный уровень Шеола, где аннигилируются души нечестивцев. — *И. Т.*) Шеола Ты поднял меня на вечную высоту (т. е. на небо. — *И. Т.*)...». [Ср. далее, например: Тантлевский 2012, 299–313.] Ср. также: *1 Петр.* 3:18–19 («... потому что и Христос, чтобы привести нас к Богу, однажды пострадал за грехи наши, праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в Темнице (т. е. Шеоле. — *И. Т.*) духам, пойдя, проповедовал...»), *Мф.* 12:40, апокрифические Евангелия Петра (10:41–42) и Никодима, 18–24, где говорится о нисхождении Иисуса в Шеол до своего воскресения и вознесения на небеса.

³⁸Ср. соответствующие древнеегипетские представления о взвешивании сердца на суде в загробном мире (особенно 125-ю гл. «Книги мертвых»).

³⁹Некоторые исследователи интерпретируют: «тяжка».

⁴⁰Ср.: *Мф.* 12:40.

⁴¹Букв.: «руки».

⁴²Ср. также: *Втор.* 32:39.

Согласно древнеиранским, в частности зороастрийским, воззрениям, души праведников также оказывались в небесном раю, в то время как души нечестивцев нисходили в подземный мир.

⁴³Ср.: *1 Пар.* 29:15; *Иов* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Эккл.* 6:12.

⁴⁴Ср. перевод Септуагинты: «...а также даже вечность (τὸν αἰῶνα) вложил в их сердце...».

⁴⁵Resp. «тайна времени» [ср.: Маззини 2000, 147–161].



ОБРАЗ СОТЕРОЛОГИЧЕСКОЙ ФИГУРЫ «ПОДОБНОГО СЫНУ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМУ» В ИУДЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ЭПОХИ ЭЛЛИНИЗМА И ЕГО ВОЗМОЖНЫЙ ПРОТОТИП В ПСАЛМЕ 110[109]*

В статье делается попытка выявить библейские истоки образа «Подобного сыну человеческому» в Дан. 7:13–14, включая «Древний греческий перевод» данного пассажа, а также выявить некоторые параллели к этой фигуре в иудейской литературе эллинистического периода и в Новом Завете. Особое внимание при этом уделяется рассмотрению и интерпретации Псалма 110[109]. Обращаясь к иудейским текстам эпохи эллинизма, автор специально останавливается на анализе Апокрифа Даниила (4Q246=4QpsDan^d), кумранском «Гимне самопрославления» (4Q491^c, фр. 1) и фрагменте 'Exagōgē, 68–82 Иезекиила Трагика.

I. R. Tantlevskij

Image of the Soterological Figure of “One Like a Son of Man” in Jewish Literature of the Hellenistic Period and Its Possible Prototype in Psalm 110

The author tries to reveal Biblical sources of the image of “One Like a Son of Man” in *Dan. 7:13–14*, including the “Old Greek translation” of this passage, as well as to reveal certain parallels to this figure in Jewish literature of the Hellenistic period and in the New Testament. At this, special attention is given to the interpretation of Psalm 110. Considering Jewish texts of the epoch of Hellenism, the author dwells specially on the analysis of the Apocryphon of Daniel (4Q246=4QpsDan^d), the Qumran “Self-glorification Hymn” (4Q491^c, fr. 1), and the fragment of the 'Exagōgē, 68–82 by Ezekiel the Tragedian.

* Опубликовано: *Scholé* 9, 2 (2015). С. 316–330. В данную версию работы внесены дополнения.

I

Арамейский пассаж Книги Даниила (приобрела современный вид к концу 165–164 г. до н. э.¹ в Иудее), засвидетельствованный в 7-й главе, стихах 13–14, оказал основополагающее влияние на формирование как иудейских, так и христианских мессианско-эсхатологических представлений:

Видел я (т. е. Даниил. — *И. Т.*) в ночных видениях,
и вот, с облаками небесными
будто бы сын человеческий (*kēbar 'ēnāš*;
или: «(некто), подобный сыну человеческому». — *И. Т.*) шел,
и до Древнего Днями (т. е. Бога. — *И. Т.*) дошел,
и к Нему его подвели.
И ему дано владычество, и почет, и царство,
чтобы все народы, племена и языки ему служили;
владычество его — владычество вечное, которое не прейдет,
и царство его не разрушится.

Эсхатологический царь мира в *Дан.* 7:13–14, вероятно, тождествен «Мужу»/«Подобному сыну² человеческому (Человеку)», упоминаемому в *Дан.*, гл. 10–12 и «Святейшему Помазанному» в *Дан.* 9:24(25)³. Трансцендентный «Муж»/«Подобный сыну человеческому», будучи *вселенским* правителем, видимо, мыслится составителем Книги Даниила как превосходящий по своему положению Михаила, Князя Израиля (ср., например: *Дан.* 10:13, 10:21–11:1, 12:1). В частности, когда «Подобный сыну человеческому» воюет с (небесными) покровителями Персии и Греции, Михаил, «один из первых Князей», выступает как его помощник. Автор Откровения Иоанна 1:13–16 явно отождествляет фигуры «Подобного сыну человеческому» (*Дан.* 7:13) и «Мужа»/«Подобного сыну человеческому» из *Дан.*, гл. 10–12⁴.

В то время как в оригинальном тексте Книги Даниила указывается на подобие трансцендентного и предсуществующего вселенского царя *человеку*, создатель т. н. Древнего греческого перевода данного произведения в своей интерпретации пассажа *Дан.* 7:13, видимо, стремится подчеркнуть *двойственную природу* этой фигуры⁵:

...и вот, на облаках небесных
будто бы (*hōs*) сын человеческий шел
и будто бы (*hōs*) Древний Днями подходил...

Это истолкование, вероятно, коррелирует со стихами *Дан.* 7:22а: «...доколе не пришел Древний Днями» и 27b: «...Царство Которого (т. е. Всевышнего. — *И. Т.*) — Царство вечное, и все власти будут служить и повиноваться Ему»). Можно предположить, что данная греческая интерпретация *Дан.* 7:13 учитывается и в новозаветных произведениях *Ин.* 14:9–11 и *Откр.* 1:13–14, 3:21.

В связи с приведенным греческим истолкованием *Дан.* 7:13 отметим также пассаж, начинающий описание эсхатологического Суда в *Дан.* 7:9–10:

Видел я (Даниил. — *И. Т.*),
что престолы были поставлены,
и Древний Днями воссел... (*Дан.* 7:9а),

и параллель к этому описанию в обнаруженной в Кумране на арамейском языке «Книге исполинов» (4Q Book of Giants^b ar):

Я (исполин 'Охийа. — *И. Т.*) видел во сне этой ночью <...>:
Вот, Владыка Небесный на землю спустился.
И престолы расставлены;
и Великий Святой восс[ел...]⁶. (Ср.: Иоиль 4[3]:12.)

Возможно, определенный свет на генезис приведенной выше интерпретации *Дан.* 7:13 в «Древнем греческом переводе» проливает фрагмент написанной по-гречески трагедии «Исход» ('*Exagōgē*; букв.: «Выведение»), 68–82 еврейского драматурга Иезекиила (проживал в Египте в конце III — первой половине II в. до н. э.), в котором в уста Моисея вкладывается следующий «визионерский» рассказ:

На вершине Синая увидел я нечто, подобное престолу,
огромному такому по размерам, что касался он облаков небесных.
Сидел на нем Человек (*phōs*⁷) благородной наружности
с венцом на голове и жезлом в одной руке;
другой рукой он сделал знак мне.
Приблизился я и встал перед престолом.
Вручил он мне жезл и сесть предложил на престол,
и дал мне венец; затем сам он сошел с престола.
Увидел я землю всю вокруг:
и то, что под ней (т. е., вероятно, Шеол⁸. — *И. Т.*), и то, что над ней,
на небесах.
После пал к ногам моим сонм звезд, и счел их число я.
Прошли мимо меня они, словно ряды людей вооруженных...⁹

Думается, что в данном фрагменте трагедии Иезекиила «Исход» содержатся реминисценции из библейской Книги Исхода 24:9–11 о восхождении Моисея, Аарона и их спутников на гору Синай:

...И увидели Бога Израиля, и под ногами Его (было) как бы нечто мощенное из сапфира¹⁰, как само небо чистое... (стих 10),

а также стихов 1:26–27 из книги тезки драматурга, пророка Иезекиила:

Над твердью же, что над головами их, — подобие престола по виду будто бы из камня сапфира; а вверху, на подобии престола этого, — подобие как бы образа Человека (*'ādām*). И от образа чресл его и выше видел я как бы (сверкание) хашмала¹¹, охваченного как бы неким огнем; а от образа чресл его и ниже я видел как бы некий огонь; и сияние окружало его. (Ср. также: *Иез.* 8:2.)¹²

Возможно, Иезекиил Трагик умышленно избрал для обозначения сидящего на престоле «Чловека» термин *phōs* (поэтический эквивалент слова *ánēr*), дабы, по аналогии с упомяннутыми пассажами из Книги пророка Иезекиила, намекнуть на его светозарность (ср. греч. термин *phōs*, «свет»)¹³.

В связи с описаниями видения небесного престола в приведенных выше пассажах приведем также еще один дошедший до нас древнегреческий фрагмент — в пространной версии «Орфики»¹⁴ (ок. 155–145 гг. до н. э.), 25–33, цитируемый еврейским александрийским философом Аристубулом (середина II в. до н. э.) и зафиксированный Евсевием Кесарийским в сочинении «Приготовление к Евангелию» XIII, 12, 5 (здесь же присутствует мотив «апофеоза» личности)¹⁵:

И никто не видел Правителя смертных,
за исключением единственного человека,
отдаленного потомка народа халдеев¹⁶.
Ибо ему было известно о пути Звезды,
и как осуществляется движение Сферы вокруг земли;
и та, и другая двигались по кругу,
но каждая — вокруг своей оси.
Он пролетел в духе через воздух
и через воду Потока¹⁷.
Комета возвестила эти события¹⁸ —
его рождение было могучим¹⁹.
Да, после этого он утверждён
на великих небесах на золотом престоле.

Божественный характер небесной мессианской фигуры «Подобного сыну человеческому» в Дан. 7:13–14 переосмысливается в обнаруженном в Кумране произведении, условно обозначаемом как Апокриф Даниила (Псевдо-Даниил), или же Арамейский апокалипсис (4Q246=4QpsDan^d)²⁰. В частности, во фрагменте 1:6–2:9 сохранились следующие слова:

...И он] будет назван... Бог Ве]ликий²¹ (['l r]b '22)²³,
и Его именем он будет обозначаться (*wbšmh ytknh*).
Сыном Бога (*brh dy 'l*) он будет называться,
и Сыном Всевышнего (*br 'lywn*) они назовут его...²⁴
Подобно искрам, которые ты (т. е. Даниил. — И. Т.)
видел,
таким будет царство их (т. е. языческих врагов истинного
Израиля. — И. Т.)...
Народ будет попирать другой народ,
а город — (другой) горо[д],
покуда не встанет он с Богом²⁵,
и всем он дарует покой от меча.
Его царство (будет) вечным царством,
и все его пути — в праведности²⁶.
Он будет суди[ть] землю праведностью,
и все будут творить мир.
Меч с (лица) земли исчезнет,
и все страны будут ему поклоняться²⁷.
Бог Великий — Сила его,
и (окажет поддержку) ему в ведении войны;
народы Он отдаст в его руку,
и всех их Он низвергнет пред ним.
Владычество его — владычество вечное...²⁸

Таким образом, автор Апокрифа Даниила делает акцент на том, что эсхатологический царь — это скорее *земная* личность, достигшая *небесного*, даже *божественного*, достоинства и почитания — его «назовут», т. е. признают «Сыном Бога»²⁹. Если бы автор Апокрифа Даниила имел в виду ангела или тем более архангела (как полагают некоторые исследователи), он вряд ли стал бы особо подчеркивать, что центральный персонаж произведения будет *признан* «сыном Божьим» — ведь данное обозначение (равно как и наименование «бог»/«боги», 'l/'lym, 'lhyt) является одним из обычных названий ангелов в Библии и более поздней еврейской

литературе, включая рукописи Мертвого моря. Параллелизм в пассаже Апокрифа Даниила 1:9–2:1: «[... И он] будет назван... [Бог Ве]ликий, и Его именем он будет обозначаться. Сыном Бога он будет называться, и Сыном Всевышнего они назовут его» предполагает (если реконструкция верна), что эсхатологический царь будет назван 'l, т. е. «богом»/«Богом», или 'dny, т. е. «Господином»/«Господом» ('Адонáй³⁰) (см. далее раздел II); во всяком случае, в пользу этого в данном контексте свидетельствует фраза «и Его именем он будет обозначаться»³¹. В Пс. 45[44]:7–8 идеальный праведный царь дважды обозначен как «бог» ('lhym); в Исх. 22:27 этот термин также, вероятно, употреблен по отношению к царю; в Ис. 9:5[6] идеальный царь назван 'l gbr, «бог-витязь» (ср. также: Пс. 82[81]:1, 6). Отметим также, что автор обнаруженного в Кумране Мессиянского апокалипсиса (4Q521) на еврейском языке, предрекая на основе ряда релевантных библейских пассажей сотерологическую миссию эсхатологического Мессии, которому «будут внимать небеса и земля» и который воссядет на «престоле вечного Царства», говорит именно о деяниях 'Адоная-Господа на земле; так что создается впечатление, что здесь Мессия как бы имплицитно отождествляется с 'Адонаяем в том, что касается Его земной эсхатологической миссии.

В связи с обозначением эсхатологического царя «Сын Бога»/«Сын Всевышнего» отметим, что в кумранском еврейском тексте, условно называемом «Молитвой Эноша» (4Q369; 4Q499, фр. 47+48)³², сохранились, в частности, такие слова:

И Суд Свой благой³³
 прояснил Ты для него [...]
 в вечном свете (т. е., вероятно, на небесах. — И. Т.).
 И сделал Ты его Себе сыном перворо[дным]
 (bn bkw[r]^{34,35}; ср.: Пс. 89[88]:27–28[26–27] о царе
 Давиде.³⁶ — И. Т.) [...]
 Ве[нец] небес и славу облаков Т[ы] возложил [на него...]
 и Твой ангел мира (пребывает) в его сообществе.
 И... ему праведные законы,
 как Отец с[ыну Своему...].

II

В поисках возможного библейского прообраза фигуры «Подобного сыну человеческому» следует, как нам представляется, обратиться, прежде всего, к Псалму 110[109]³⁷. Некоторые исследователи рассматривают это произведение как интронизационный оракул, вероятно, сочиненный для царя Израиля Давида (ок. 1009[1002/1001]–969 гг. до н. э.) пророком Натаном или кем-то из придворных поэтов³⁸. Это происходит в тот период, когда в Израиле появляется новая идеология, согласно которой царь в определенной мере оказывается наделенным элементами святости и может отправлять священнический культ. Давид ревностно исполнял священнические функции, уподобляясь в этом отношении древнему владыке Иерусалима Мелхиседеку, «царю» и «священнику Бога Всевышнего» (*Быт.* 14:18–20). Впоследствии же авторство данного Псалма было приписано самому Давиду, и, соответственно, упоминаемая в стихах *Пс.* 110[109] 1 и 5 личность «господина», «сидящего одесную ГОСПОДА», перестает отождествляться с самим этим древним израильским царем (ср., например: *Мф.* 22:42–45, *Мк.* 12:35–37, *Лк.* 20:41–44; *Деян.* 2:34–35; ср. также: *1 Кор.* 15:24–26; *Евр.* 1:13), а интерпретируется — по крайней мере, в отдельных кругах — как фигура «порожденного» Богом царя-священника, который будет послан на землю для спасения мира в критические для иудеев дни. В нашем переводе Псалом 110[109] выглядит следующим образом:

(1) Давида. Псалом.

Речение ГОСПОДА (YHWH) господину моему ('dny; 'adoniy):

«Воссядь³⁹ одесную Меня,
доколе Я не сделаю врагов твоих
подножием для ног твоих».

(2) Жезл силы твоей
пошлет ГОСПОДЬ (YHWH) с Сиона:

«Правь посреди врагов твоих;

(3) почет с тобой⁴⁰
в день силы твоей,
во славе святости.

От чрева зари (или: «от чрева, <прежде> зари». — *И. Т.*)⁴¹,
<подобно> росе, Я породил тебя⁴² (ср.: *Пс.* 2:6–7, 12;
89:27–28. — *И. Т.*)».

- (4) Поклялся ГОСПОДЬ (YHWH)
и не раскается:
«Ты священник вовек (*l' wlm*)
по слову Моему (*l' dbrty*), Мелхиседек».
(Вариантная интерпретация: «Ты Священник вовек по
чину⁴³ (или: "благодаря", "ради"; но, возможно, также: "по
словам/слову") Мелхиседека». — *И. Т.*)
- (5) Мой господин (*' dny*; *' адони*) одесную Тебя.
(Ср.: стих 1 и *Пс.* 80[79]:18[17];
или: «Господь (*' Адонай*) одесную Тебя...». — *И. Т.*)
Он разобьет в день гнева своего царей;
(6) будет судить народы,
наполнит (землю) трупами,
будет разбивать головы (или: «глав», «главных». — *И. Т.*)
в земле обширной (или: «во многих странах». — *И. Т.*)
- (7) Из потока на пути будет пить,
и потому вознесет главу (стихи 1-7).

Фраза, засвидетельствованная в стихе 4 Псалма 110[109] — «Ты священник вовек по слову Моему, Мелхиседек», — возможно, воспроизводит древнюю ханаанейскую посвяtitельную формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима. «Мелхиседек» (букв. «царь праведности») же здесь выступает скорее как традиционный титул владыки города. Иными словами, оказывается, что «Мелхиседек», или новый «Мелхиседек», в данном Псалме — это сам Давид, легитимный наследник древних царей Иерусалима, претендующий, так же как и они, на священнические функции. Таким образом, исходя из текстов *Быт.*, гл. 14, и *Пс.* 110[109], читатель мог допустить, что священство Бога Всевышнего, Творца неба и земли, и царственность существовали в Иерусалиме изначально. Мелхиседек предстает как прообраз вечного (и, таким образом, в определенном смысле «возвращающегося»), праведного, порожденного Богом царя-(перво)священника (прототип Давида, царя-Давида). (При этом фраза «Я породил тебя» в 110[109]:3, как и в *Пс.* 2:7, могла изначально подразумевать то, что Господь наделил царя (перво)священническими функциями.) [См.: Тантлевский 2016, 272 и след.]

Судя по кумранским произведениям Мидраш Мелхиседека (11Q13) и Песни субботнего всеожжения (или: Ангельская литургия; 4Q401, фр. 11, 3; 11Q17, кол. 2, 7; ср. также: Завещание

‘Амрама, 4Q544=4Q ‘Amram^b ar) именно так (т. е.: «Ты священник вовек по слову Моему, Мелхиседек») интерпретировали фразу стиха 4 Псалма 110[109] кумраниты, почитавшие Мелхиседека в качестве божественного главы ангелов и ангелоподобных существ и, вероятно, Первосвященника небесного Храма. По их представлениям, он обитает на небе, но в конечные дни должен будет явиться на землю, «дабы искупить (грехи) всех сынов [Света и] люд[ей] ребия [Мелхи]седека» и учинить «Суд Бо[жий]» над нечестивцами, Велиалом и его духами. [См., например: Tantlevskij 2004; Тантлевский 2012, 254–312; Idem 2014, 101–107.] Такая интерпретация данного стиха Псалма 110[109] также проясняет мысль, заложенную в Евр. 7:1–3.

Автор же стихов *Дан. 7:13–14* вполне мог коррелировать описываемого им трансцендентного и предсуществующего «Подобного сыну человеческому» с «Господином», «сидящим одесную ГОСПОДА» (*Пс. 110[109]:1, 5*), к которому когда-то обращался создатель данного Псалма. Так и в Евангелиях стихи *Пс. 110[109]:1, 5* и *Дан. 7:13–14* истолковываются как относящиеся к *единой* сотерологической фигуре (см., например: *Мф. 26:63–64; Мк. 14:61–62; Лк. 22:69*; ср. также: *Лк. 21:27; Деян. 2:31–36; 1 Фес. 4:16–17; Откр. 1:7–8, 13–16*)⁴⁴.

В связи с концепцией божественности эсхатологического царя отметим, что Псалом 45[46], авторство которого приписывается «сынам Кораха», содержит следующее «вразумление» об идеальном царе:

Ты прекраснее сынов человеческих,
была излита милость на уста твои;
посему благословил тебя Бог навеки (*l'wlm*)...
Трон твой, бог (*'lhym*), во веки вечные (*'wlm w'd*):
жезл царства твоего — жезл правоты.
Возлюбил ты праведность и возненавидел нечестие;
посему помазал тебя (*mšhk*), бог (*'lhym*), Бог твой (*'lhyk*)
ееем радости более товарищей твоих (3, 7–8).

Нам представляется, что т. н. Гимн самопрославления из Кумрана (4Q491^c, фр. 1, 4–12) в своей первоначальной редакции мог быть создан как Песнь Мессии — пребывающего на небесах «Господина» (*Пс. 110[109], 1, 5*) — «Подобного сыну человеческому» (*Дан. 7:13–14*)⁴⁵:

[...Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных, могучий престол в сообществе богов (*ks' 'wz b' dt 'lym*)

(т. е. небожителей-ангелов и вознесшихся на небеса праведников. — *И. Т.*)
Никто из царей древности (или: «царей Востока». — *И. Т.*) не восседает на нем,

и вельможи их н[е приблизятся к нему.

Никто н[е сравнится с] моей славой (*[lw]' dwmy [l]kbwdy*).

Никто не (сможет) быть восхищен (на небеса. — *И. Т.*) вне моего посредства (*zwlyt*; букв.: «вне/помимо меня». — *И. Т.*),

и никто не сможет противостоять мне...

Я причислен к богам (*'lym*)

и утвержден в святом сообществе...

Мой [жре]бий — пребывать во Славе Святой [Оби]тели (*[m'wnhqwds]*)...

Кто сравнится со мной во славе моей (*wmy' bkbwdy ydmh ly'*)?..

Никакое учение не сравнится с [мои]м [учением]⁴⁶.

Кто может позволить (себе) нападки в отношении меня, когда я откры[ваю свои уста]?

Кто сдержит поток моей речи?

Кто сможет бросить мне вызов

и уподобиться мне на моем суде⁴⁷?..

{Начало т. н. «Песни праведных», строки 13–16;}

Исполнитесь радостью, о праведные, с Богом [...]

в Святой Обители воспойте Ем[у...]

[...воз]вещайте в выражениях счастья,

[восклищайте в] вечной радости без кон[ца...]

дабы поднять рог⁴⁸ [Его] Месс[ии] (*mš[yhw]*)...,

возвестить о его (или: «Его». — *И. Т.*) могучей руке...

Исходя из содержания приведенного текста, можно заключить, что персонаж, рецитирующий «Гимн самопрославления», мыслится автором произведения личностью, занимающей одну из главных (если не высшую) позицию в небесной иерархии: он восседает на «могучем троне» в ангельском сообществе; никто не может быть восхищен на небеса и спастись вне его посредничества; никто не может противостоять ему, и *никто не сравнится с ним в его славе* — даже на небесах⁴⁹. Последнее утверждение относительно *несравненности* во славе заслуживает особого внимания. В пространной и, очевидно, более поздней редакции «Гимна самопрославления», которая была включена в кумранский сборник «Благодарственных гимнов»⁵⁰, зафиксирована фраза: «Кто подобен мне среди богов (т. е. ангелов; *tu kmwpy b'lym*. — *И. Т.*)?!» (4Q431 1:14⁵¹). Данный

пассаж мог появиться в одной из (промежуточных) редакций рассматриваемого «Гимна самопрославления» — и, вероятно, до его включения в тот сборник «Благодарственных гимнов», который первоначально был создан харизматическим лидером Кумранской общины, обозначаемым в рукописях как Учитель праведности (II в. до н. э.). (Ср., например, восклицание автора Благодарственного гимна Учителя (1QH^a) 15:28: *tu kmwkh b 'lym 'dwnu*, «Кто подобен Тебе среди богов, Господь?!», воспроизводящее текст Книги Исхода 15:11; ср. также фрагмент Благодарственного гимна Учителя (1QH^a) 18:8–9: «Ты — Князь богов⁵²... И нет никого помимо Тебя (*w yn zwltk*)!».) Слова *tu kmwkh b 'lym*, т. е. «Кто подобен мне среди богов?!», по всей вероятности, являются перефразированием знаменитого пассажа из Победной песни Моисея (Исх. 15:11): *tu kmkh b 'lm YHWH* — «Кто подобен Тебе среди богов, Господь?!». Показателен в данной связи также стих Исаи 44:7: «Кто подобен Мне? Пусть ответится». В свете этих и многих других библейских стихов⁵³, констатирующих Несравненность Господа, можно допустить, что лицо, рецитирующее «Гимн самопрославления», намекает таким образом на свою божественность.

С другой стороны, может создаться впечатление, что герой «Гимна самопрославления» (4Q491^c, фр. 1) как бы полемизирует с идеей, выраженной в имени архангела-покровителя Израиля *Миха'эл* (Михаил), означающем «Кто, как Бог?»/«Кто подобен Богу?» и, следовательно, репрезентирующем идею о Бесподобности Господа, прямо выраженную в ряде текстов Священного Писания, таких как Исх. 15:11, Ис. 44:7 и др. Возможно также, что, имея в виду имя *Миха'эл*, он имплицитно (святоотатственно) «отвечает» на поставленный в нем вопрос и позиционирует себя выше архангела.

Утверждение лица, декламирующего «Гимн самопрославления», о том, что никто из «царей древности/Востока» не достоин воссесть на его могучий трон среди «богов», вместе с его заявлением о несравненности во славе, предполагает, что здесь, вероятно, подразумевается трон *Мессии-Царя* (или даже Трон Славы Бога, уготованный для Мессии) (ср. пассаж «Гимна самопрославления» 4Q491^c, фр. 1, 15–16: «... дабы под-

нять рог [Его] Месс[ии]..., возвестить о его могучей руке...»; Благодарственный гимн 4Q427, фр. 7, 1:12: «Не чистым золотом я увен[чива]ю себя...»). В упоминании о «царях древности» в данном контексте можно усмотреть аллюзии на тесты *Ис.*, гл. 14 и *Иез.*, гл. 28. Так, в *Ис.* 14:13–14 мы читаем о царе Вавилона⁵⁴:

А говорил ты в сердце⁵⁵ своем:
«Взойду на небо,
выше звезд Божьих ('l) вознесу престол мой,
и сяду на горе в общине (sc. небожителей. — *И. Т.*),
на краю Севера (или Цафона — священной [здесь:
«космической»] горы. — *И. Т.*).
Взойду на высоты облачные,
буду подобен Всевышнему ('dmh l'lywn)».

А в *Иез.*, гл. 28 зафиксированы следующие слова о царе крупнейшего финикийского приморского города-государства Тира⁵⁶:

Так сказал Господь YHWH: «За то, что вознеслось сердце твое, и ты говоришь: “Я бог ('l), восседаю на седалище Божьем ('lhum; или “богов”. — *И. Т.*), в сердцеvine морей”...» (стих 2⁵⁷);

«Ты был помазанным керувом, чтобы осенять; и Я поставил тебя на святой горе Божьей ('lhum)» (стих 14), т. е. «космической» горе.

Утверждение декламирующего «Гимн самопрославления» о том, что его «[жре]бий быть во славе Святой [Оби]тели»⁵⁸, т. е., по всей вероятности, в небесном Храме⁵⁹, а также убежденность в том, что только при его посредстве человек может войти в небесную Обитель, предполагают, что он рассматривает себя в качестве Первосвященника мироздания⁶⁰.

К упомянутым выше текстам и идеям восходит представление о «двух властях на небесах», развиваемое в последующей иудейской мистико-гностической литературе⁶¹ и нашедшее также отражение в ряде полемических пассажей в раввинистических сочинениях.

Литература

Bentzen A. (1933) Zur Geschichte der Zadokiden // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 10 [51]. S. 173–176.

Bowker J. W. (1967) Psalm CX // *Vetus Testamentum* 17. P. 31–41.

Boyarin D. (2012) *The Jewish Gospels: The Story of the Jewish Christ*. New York, NY.

Dahood M. (1970) *Psalms III, 101–150. Introduction, translation, and notes with an appendix The Grammar of the Psalter*. New York, NY.

Eissfeldt O. (1964) *Einleitung in das Alte Testament*. 3. neubearbeitete Aufl., Tübingen.

Hengel M. (2007) *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion* / Trans. by J. Bowden. Eugene, OR.

Hartman L. F.; Di Lella A. A. (1978) *The Book of Daniel. Introduction, translation with notes, and commentary*. New York, NY.

Lafargue M. (1985) *Orphica // The Old Testament Pseudepigrapha*. Ed. by J. H. Charlesworth. New York, NY. Vol. II. P. 795–801.

McNamara M. (2000) *Melchizedek: Gen 14, 17–20 in the Targums, in Rabbinic and Early Christian Literature // Biblica 81*. P. 1–31.

Светлов П. В. (1998) *Гнозис и экзегетика*. СПб.

Светлов П. В. (2012) *Тувал-каин, Гипсий, Платон и возможные ближневосточные корни образа софиста в одноименном диалоге Платона // Вестник РХГА 13, 3. С. 44–51.*

Schäfer P. (2012) *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton, Oxford.

Segal M. (2014) *Who is the 'Son of God' in 4Q246? An Overlooked Example of Early Biblical Interpretation // Dead Sea Discoveries 21*. P. 289–312.

Tantlevskij I. R. (1997) *Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle 7, 3/4*. P. 193–213.

Тантлевский И. Р. (2000) *Книги Еноха. Арамейские фрагменты книг Еноха из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга небесных дворцов. Сефер Ёецира-Книга Созидания*. М.

Tantlevskij I. R. (2004) *Melchizedek Redivivus in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle 12, 1. Special issue. Kraków–Mogilany.*

Тантлевский И. Р. (2007) *Мелхиседек и Метатрон в еврейской мистико-апокалиптической традиции*. СПб.

Тантлевский И. Р. (2012) *Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана*. СПб.

Тантлевский И. Р. (2013а) *Еврейская Библия. Поздние Пророки / Перевод с древнееврейского, комментарии, предисловие, глоссарий и другие приложения, научная редакция Игоря Тантлевского. При участии Михаила Вайскопфа; общая редакция Александра Кулика*. М.

Тантлевский И. Р. (2013б) *История Израиля и Иудеи до 70 г. н.э.* СПб.

Тантлевский И. Р. (2014) *Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка*. СПб.

Тантлевский И. Р. (2016) Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.

Wise M. (2000) מִי כְמוֹנֵי בְּאֵלִים, A Study of 4Q491^c, 4Q471^b, 4Q4277 and 1QH^A 25:35–26:10 // Dead Sea Discoveries 7. P. 173–219.

Примечания

¹ См., например: Hartman, Di Lella 1978, 14. Допускают, что стихи Дан. 12:11 и 12:12, а также молитва в Дан. 9:4–20 могли быть добавлены позднее.

² Вар.: «сынам».

³ В Дан. 10:5–6,16, возможно, содержится аллюзия на Иез. 1:26–28, 8:2–3.

⁴ Ср. особенно: Дан. 10:5–6.

⁵ При условии, что этот пассаж дошел до нас в своем аутентичном виде, ибо здесь можно допустить и невольную ошибку переписчика, и христологическую интерполяцию.

⁶ 4Q530, фр. 2, кол. ii + 6 + 7 кол. i + 8–11 + 12(?), 16–17.

⁷ Поэтический эквивалент слова *ánér*.

⁸ Подземная обитель почивших.

⁹ Ср. примеч. 31. Ср. также сочинение Иосифа Флавия «Против Апиона», I, 279, где этот иудейский историк пишет, что египтяне считали Моисея «мужем замечательным и божественным (*theion*)». Ср. также, например: трактаты Филона Александрийского «О Моисее», I, 158, 189–191; «О жертвоприношениях Авеля и Каина», 8–10; «О добродетелях», 177.

¹⁰ Или: «ляпис-лазури»; «хрусталя».

¹¹ Этот термин трижды встречается в Книге пророка Иезекиила (1:4, 27; 8:2); Септуагинта интерпретирует евр. *хаимáл* как *'élektron*, «янтарь», также «электр» — яркий, янтарного цвета сплав золота (4 части) и серебра (1 часть); Вульгата: *electrum* (ср. также аккад.: *elmešu* — неидентифицируемый драгоценный камень, упоминаемый в мифологических контекстах [ср. балт.: *helmes-elmez*]).

¹² Ср.: *Откр.*, гл. 4–5.

¹³ См. также: Тантлевский 2000, 91–92; Tantlevskij 2004, 58–59.

¹⁴ Еврейский александрийский писатель и историк Артапан (III–II вв. до н. э.) зафиксировал традицию, согласно которой Моисей был учителем Орфея. См.: *Евсевий Кесарийский*. Приготовление к Евангелию, IX, 27, 3. (Ср. обсуждение различных следов библейского и в целом западносемитского воздействия на образность античной философской культуры: Светлов 2012, 44–51.)

¹⁵ См. далее: Тантлевский 2000, 95–96; Tantlevskij 2004, 59–60.

¹⁶Вероятно, подразумевается Моисей. (Ср.: 40–41.) В трактате «О жизни Моисея», 5 Филон Александрийский говорит о Моисее как о халдее, обученном астрономии.

Допускают также возможность отождествления данной фигуры с Авраамом, который был родом из Ура Халдейского (*Быт.* 11:27–32; ср.: *И. Нав.* 24:2–3). Например, Артапан пишет о том, что Авраам обучал египетского царя астрологии (см.: *Евсевий Кесарийский*. Приготовление к Евангелию, IX, 18, 1). Ср.: Псевдо-Евподем (до I в. до н. э.): «Авраам жил с египетскими жрецами в Гелиополе и многому их обучил: он разъяснял им (проблемы) астрологии и другие науки, говоря, что получили это знание вавилоняне и он сам. Однако открытие их (наук) он приписывал Еноху. (Так что) не египтяне, а Енох первым открыл астрологию» (*Евсевий Кесарийский*. *Ibid.*, IX, 17, 8). (Ср. в данной связи, например, «Астрономическую книгу Еноха» из Кумрана, коррелирующую с 1 [Эфиопский] Енох, гл. 72–82.) Аврааму приписывается создание *Сэфер Йецира́*–«Книги Созидания» (вероятно, II–VI вв. н. э.), в которой астрологии уделено значительное внимание.

¹⁷Вероятно, имеется в виду окружающий землю Океан, или верхний, небесный Океан. Согласно библейским представлениям, над небесной твердью-куполом помещаются верхние воды Океана (см.: *Быт.* 1:6–10); под землей находятся нижние воды Океана (нижний Океан; ср.: *Быт.* 49:25, *Втор.* 33:13; ср. также: *Притч.* 8:24а). Ср. далее «Астрономическую книгу» — 4QEnastr^b ar (4Q209), 13 (*1 Енох* 77:3) и комментарии в: Тантлевский 2000, 146–147; ср.: 2014, 71–72.

В верхней части одной из неопунических стел из Горфы (отражающей, как можно предположить, более ранние пунические представления) изображена человеческая душа, отправляющаяся в царство богов и пересекающая небесный Океан на дельфине (на некоторых пунических стелах — на птице или корабле), а под ним (Океаном), по обе стороны от «дерева жизни», располагаются птицы, символизируя атмосферу.

¹⁸Ср. фрагмент из оракула Бил'ама (Валаама), сына Бе'ора (*Числ.* 24:17):

Вижу его — но не теперь;

зрю его, но не близко.

Проществует звезда (*kwkb*) от Йакова

и встанет скипетр (*šēbet*; при огласовке *šābiṭ*: «комета». — *И. Т.*)

от Израиля...

В данном пассаже первоначально подразумевался будущий идеальный израильский царь (ср. *Числ.* 24:14, где события относится к «конечным дням» или «концу дней»). С эпохи эллинизма этот стих начинает интерпретироваться в мессианском смысле. (Ср., например, кумранские тексты: 4Q Testimonia, 12–13; 1QM («Свиток войны») 11:6 и след.; ср. также интерпретацию *Числ.* 24:7a-b, 17 в Септуагинте.) В «Дамасском документе» (CD-A) 7:18–19 фраза «шествоует звезда от Йакова» соотносится с миссией «Истолкователя Учения» (= лидер Кумранской общины — Учитель праведности), а сам он прямо отождествляется со «звездой». В апокрифическом Завеща-

нии Левия 18:3 (греч.) рассматриваемый пассаж из Книги Чисел отнесен к Новому Священнику — Священническому Мессии. Рассказ о вифлеемской звезде (*Мф.*, гл. 2), вероятно, коррелирует с *Числ.* 24:17. В *Откр.* 22:16 Иисус как «корень и потомок Давида» (ср.: *Ис.* 11:1) называет себя «звездой яркой, утренней». В Иерусалимском Талмуде, Таанит, IV, 2, 67d аллегорию «звезды» из оракула Бил'ама относят к лидеру Второй Иудейской войны с Римом (132–135[136] гг. н. э.), «князю Израиля» Шимону Бар-Кохбе (арам.: «Сын звезды»), признанному многими, в частности рабби Акивой, Мессией. Таргумы интерпретируют стих *Числ.* 24:17 как относящийся к светскому Мессии. Наконец, из сочинений ряда отцов Церкви и сообщения мусульманского автора Мухаммада аль-Шахрастани известно, что иудаистская секта досифеев отождествляла со «звездой от Иакова» — sc. Мессией основателя своего движения Досифея (Достана; III–II вв. до н. э.).

Ср. также, например: *Дан.* 12:3; *1 Енох* 104:1 и след. (где воскресшие в Конце дней праведники уподобляются звездам).

¹⁹ Ср. кумранский «Благодарственный гимн Учителя» 1QH^a 11:6–18, где поэт аллегорически изображает рождение Мужа — «Чудесного советника» («Чудо-советника») «с его могуществом» (см.: *Ис.* 9:5[6]).

С другой стороны, здесь, возможно, содержится намек на «связанное с процессом инициации “перерождение” вследствие небесного путешествия»; см.: Lafargue 1985, II, 799–800, n. k.

²⁰ Литературу по возможным интерпретациям данного произведения можно найти, например, в: Segal 2014, 289–312.

²¹ Ср., например: *Пс.* 76[75]:2.

²² Ср. 4Q2462:7: 'l rb' b' ylh. Ср. также: *Дан.* 2:45.

²³ Возможны также интерпретации: «[...И он] будет назван [Богом Ве] ликим»; «[...И он] будет назван... [Бога Ве]ликого...».

²⁴ Ср. текст Благовещения Гавриила, засвидетельствованный в *Лк.* 1:32–35.

²⁵ В связи с предложенным переводом данной фразы ср. ниже: кол. 2, 7–9; ср. также: кумранский Комментарий на Исайю^a (4Q161), фр. 8–10, 3:18–22.

²⁶ Или: «в истине».

²⁷ Или: «перед ним склонятся (падут ниц)».

²⁸ В созданном по-еврейски псевдэпиграфе «Откровение Гавриила» (текст, написанный чернилами на каменной таблице, палеографически датируется рубежом эр) Архангел Гавриил предвещает (Даниилу?; ср.: *Дан.* 8:16 и след., 9:21 и след.), что в ближайшее время «зло разрушится перед справедливостью» (А, 19–21). См. далее: Тантлевский 2013б, 313.

²⁹ Ср., например: Премудрость Соломона 2:13,18 (ср.: стих 16), где автор говорит о «праведнике», который называет себя «сыном Господа», «сыном Бога» (ср. также: 5:5).

³⁰ В эпоху после вавилонского плена, по крайней мере с III в. до н. э. (что подтверждает Септуагинта), в силу ограничительной интерпре-

тации третьей заповеди (*Исх.* 20:7, *Втор.* 5:11: «Не произноси Имени ГОСПОДА (YHWH), Бога твоего, напрасно...»), связанной, прежде всего, с благоговением перед сакральностью Имени ГОСПОДА YHWH (а также, вероятно, с усилением универсалистских и прозелитических тенденций, желанием подчеркнуть для иноверцев, что Бог Израиля есть *Господин* над всем мирозданием, *Бог* всего человечества), евреи перестают *произносить* Имя YHWH, говоря вместо него: 'Адонай, т. е. *Господь* (букв. «мой Господа»).

³¹ Ср. кумранский арамейский фрагмент 4Q545 (4Q Visions of 'Amram^c ar), 1, 1:17–18, в котором говорится следующее (судя по контексту и в свете *Исх.* 7:1 [ср.: 4Q374 (4Q Aposcraphon of Moses^a), фр. 2, 2:6], вероятно, о Моисее [или об антагонисте Мелхиреши', т. е. Мелхиседеке?]): «[...] ты будешь Богом ('l), и ангелом Бога (ml'k 'l) ты будешь назв[ан...].» См. также: 4Q543 (4Q Visions of 'Amram^a ar), фр. 3, 1.

³² Некоторые исследователи полагают, что эта молитва (или, скорее, предречение) возникла под влиянием стиха *Быт.* 4:26:

У Шета также родился сын, и он нарек ему имя Энош. Тогда (и) начало призываться Имя YHWH (ГОСПОДЬ; или: «Имя ГОСПОДА». — *И. Т.*)

Ср.: Кн. Юбилеев 4:12. С другой стороны, именно отец Эноша Шет (третий сын Адама и Евы), согласно раввинистической традиции, рассматривался как прародитель Мессии и почитался как провидец. (О славе Шета/Сифа и его литературной деятельности ср.: Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, 49:16[18]; 1 Енох 85:8–9; Кн. Юбилеев 19:24; кумранский фрагмент 4Q417, 2, 1:15–17; 2 (Славянский) Енох 33:10; *Иосиф Флавий.* Иудейские древности, I, 67–71.) Гностическая секта сифиан отождествляла Сифа с Мессией и считала его автором семи книг. (Ср., например: Три стелы Сифа (Nag Hammadi Codex VII, 5); Евангелие египтян (Nag Hammadi Codex III, 2 and IV, 2); ср. также: Второй трактат великого Сифа (Nag Hammadi Codex VII, 2). У Георгия Синкелла («Избранная хронография», I, 16–17) засвидетельствована традиция о вознесении Сифа к ангелам, которые рассказали ему о падших ангелах, развращении человека, Потопе и пришествии Мессии; допускают, что это сообщение восходит к апокрифической Книге Шета/Сифа, вероятно, еврейского происхождения.

³³ Или: «приговоры (законы) Твои благие».

³⁴ Буквы «каф» и «вав» в слове *bkwr* плохо различимы.

³⁵ Ср. кумранский фрагмент: 4Q458, 15, 1.

³⁶ Ср. далее, например: *Пс.* 2:6–7; 110[109]:3 (см. ниже, раздел II); 2 *Цар.* 7:14–1 *Пар.* 17:13 и кумранские произведения Текст «Двух колонок» (1Q Sa) 2:11–12 и 4Q Florilegium 1:9–13.

³⁷ Ср., например: Тантлевский 2000, 71–99; 2007, 18–48; 2012, 274–313; 2014, 98–118; Tantlevskij 2004, 9–37, 52–56.

³⁸ См., например: Bentzen 1933, 173–176; Bowker 1967, 31–41; ср.: Eissfeldt 1964, 138–139, 279, 993. Существуют гипотезы и о более позднем проис-

хождении данного Псалма; наиболее радикальная из них допускает, что это — интронизационный гимн, написанный для хасмонейского первосвященника и правителя Иудеи Шимона Маккавея (142–134 гг. до н. э.) [ср.: *1 Макк.* 14:35,41]. Ср.: Da Hood 1970, 112 и след.; McNamara 2000, 17.

³⁹ На престоле; ср., например: *Пс.* 2:4; 9:8; 45[44]:7; 61[60]:8 («Да восседает (yšb) он (царь. — *И. Т.*) (на)веки пред Богом...»); 102[101]:13.

⁴⁰ Согласно масоретской огласовке: «народ твой».

⁴¹ Септуагинта: *prò heōsphōrou*; аналогично Сирийская версия.

⁴² Вокализация и интерпретация в соответствии со многими еврейскими рукописями и толкованием Септуагинты (аналогично интерпретируют Ориген и Сирийская версия). Стандартная масоретская вокализация подразумевает перевод: «юность твоя».

⁴³ «По должности/положению/званию» и т. п., или: «на манер»; данная интерпретация восходит к Септуагинте.

⁴⁴ О новозаветной христологии в контексте иудейского мессианизма и эсхатологии см., например: Hengel 2007; Schäfer 2012; Boyarin 2012.

⁴⁵ В свете кумранского «Мидраша Мелхиседека» (11Q13) и текста Песен субботнего всеожжения, или Ангельской литургии 4Q401=4Q ShirShabb^b, фр. 11 (ср. также: Завещании Амрама; 4Q544=4QAmram^b ar) мы допускаем, что данный Гимн мог быть изначально создан как небесная Песнь Мелхиседека, но, возможно, и как Песнь вознесшегося на небеса Учителя праведности Кумранской общины. (Не исключена также возможность, что сам Учитель праведности — автор многих Благодарственных гимнов — сочинил первоначальную версию «Гимна самопрославления», таким образом создавая у адептов представление о своем последующем вознесении и высокой позиции на небесах.) См. далее, например: Тантлевский 2000, 95–97; 2007, 44–57; 2012, 299–302; 2014, 111–118; Tantlevskij 1997, 193–213; 2004, 52–66.

⁴⁶ См. также: 4Q431 1:13; 4Q427, фр. 7, 1:7.

⁴⁷ Возможно, имеется в виду эсхатологический Суд.

⁴⁸ *Рог* — символ мощи, удачи, благополучия и т. п.

⁴⁹ Ср., например: *Филипп.* 2:9–10.

⁵⁰ Гимн в редакции 4Q491^c занимает пространство, в котором мог бы поместиться текст, состоящий из 571 буквы (в данной рукописи имеется много лакун); пространная же редакция Гимна, включенная в сборник «Благодарственных гимнов» (4Q431, 1; 4Q427, 7; 1QH^a 25:35–26:10), занимает пространство 864 букв (исключая заголовков); см.: Wise 2000, 214.

⁵¹ Ср.: фрагмент Благодарственного гимна 4Q427 7, 1:8.

⁵² Ср. *Дан.* 11:36: «Бог богов».

⁵³ См., например: *Исх.* 18:11, *1 Цар.* 2:2, *3 Цар.* 8:23; *Ис.* 40:18, 25, 44:8, 45:21, 46:9, *Иер.* 10:6–7, 49:19, 50:44, *Пс.* 71[70]:19, 77[76]:14, 83[82]:2, 86[85]:8, 89[88]:7, 9.

⁵⁴ В гл. 14 Кн. Исаяи, вероятно, имеется в виду ассирийский царь Саргон II (721–705 гг. до н. э.), рассматривавший себя, прежде всего, как «царь Вави-

лона» (что видно, в частности, из его титулатур). См. об этом подробнее: Тантлевский 2013б, 175–176.

⁵⁵ По представлению древних евреев (как и ряда других древневосточных народов), сердце — синоним «внутреннего» человека, средоточие личности, «седалище» («вместилище») разума, разумной «души», совести, качеств, чувств.

⁵⁶ Вероятно, имеется в виду Этбаал III (ок. 591/90–573/2 гг. до н. э.). См., например: Тантлевский, пер. и коммент., 2013а, 479.

⁵⁷ Ср. также: стих 9.

⁵⁸ Ср.: *Втор.* 26:15; *Иер.* 25:30; *Зах.* 2:17; *Пс.* 68[67]:6; 2 *Пар.* 30:27. Ср. также: кумранские тексты 1Q М 12:2; 1Q Sb 4:24–28.

⁵⁹ Ср.: *Пс.* 26[25]:8; 2 *Пар.* 36:15 и пассажи, упомянутые в предыдущем примечании.

⁶⁰ Отметим в данной связи, что в произведении, условно называемом «Дамасский документ» (вероятно, последняя треть II — самое начало I в. до н. э.) и созданном в общине, по всей вероятности, не тождественной, но тесно связанной с Кумранской конгрегацией, неоднократно говорится о Посещении (*hpqwdh*) земли Самим Богом ('*l*) (например: 4Q266 [=4Q D^a], фр. 1 а–b, 2; фр. 3, 3:22; фр. 11, 19(?); 4Q267 [=4Q D^b], фр. 9, 5:2(?); 4Q270 [=4Q D^c], фр. 7, 2:13; CD-A 7:9, 7:21–8:3, CD-B 19:6, 11–13, 15; см. также: 4Q Sapiential Work A^c [= 4Q417], фр. 2, 1:7–8); вероятно, автор(ы) данного произведения верили, что это Посещение будет осуществлено через «Мессию (от) Аарона и (от) Израиля» (4Q266, фр. 10, 1:12; CD-A 12:23–13:1, 14:9, CD-B 19:10–11, 20:1), т. е. Мессию, объединяющего функции священнического и светского Помазанников. Согласно «Дамасскому документу», Мессия «искупит грех» (CD-A 14:19) правоверных (функция священнического Мессии) и «предаст мечу» (CD-A 7:9–8:3; CD-B 19:10–15) нечестивцев из Израиля и внешних врагов иудеев (функция светского Мессии).

⁶¹ См. подробнее об этом: Тантлевский 2000; 2007; 2014; см. также: Светлов 1998, 43–117.



FURTHER CONSIDERATIONS ON POSSIBLE ARAMAIC ETYMOLOGIES OF THE DESIGNATION OF THE JUDAEAN SECT OF ESSENES (Ἐσσαῖοι / Ἐσσηνοί) IN THE LIGHT OF ANCIENT AUTHORS' ACCOUNTS OF THEM AND THE QUMRAN COMMUNITY'S WORLD-VIEW*

Basing on some most typical aspects of the religio-philosophical outlook and activities of the Judaeen sect of the Essenes, as well as the Qumran community (the 2nd cent. B.C.E. – 1st cent. C.E.), apparently associated with them, the author considers principally three possible Aramaic etymologies of the designation Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί:

(1) Since, according to reiterated Josephus Flavius' accounts and the Dead Sea scrolls' evidences, the Essenes and the Qumranites, closely associated with them, believed in predestination and foretold the future, they could be called: *those, who believe in predestination*, sc. the “fatalists”, “determinists”; or: *those, who predict fate*, i. e. the “foretellers”. This hypothetical etymology is derived from the Aramaic word *ħaššayyā*’ (*m. pl. in st. det.*; resp. *ħš(‘)(y)yn* in *st. abs.*) reconstructed by the author from the term *ħšy/ħš*’ (“what man has to suffer, predestination, fortune”) after the model: $C_1aC_2C_2aC_3$ (normally designations of persons by their profession, usual activity, etc. are formed after it).

(2) In the present author's opinion, the Qumran community held itself allegorically to be the “root(s)” and “stock” of Jesse, giving life to the “holy» Davidic “Shoot” (see: *Isa. 11:1*); or, in other words, the Qumranites appear to have considered their *Yahad* (lit.: “Unity/Oneness”) the personification of a new Jesse, who would “beget” and “bring up” a new David. (Cf., e. g., *1QS*,

* Опубликовано: *Schöle* 10, 1 (2016). P. 61–75.

II, 11–12: “When [God] begets (*yôlîd*) the Messiah with them (*'ittâm*; i. e. the sectarians. — *I. T.*...)” Proceeding from this doctrine, one can assume the etymology of the designation Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί from the Aramaic-Syriac spelling of King David father’s name *Jesse* — *'Īš(š)ay* (this spelling is attested in *1 Chr.* 2:13 as well). Cf. also the spelling Ἐσσσαῖοι, attested in the *Panarion* (*Haer.* XXIX, 1,4; 4,9; 5,1) by Epiphanius of Salamis, who derived this designation of the sect from the name *Jesse* (Ἐσσαῖ).

(3) The Essenes’ and the Qumranites’ aloofness from this world and their striving for interrelations with the other world could be a reason, by which they came to be regarded as “liminal” personalities and nicknamed (probably, with a tinge of irony) after the name of “*rephaites*” (Heb. Masor. vocalization: *rēfā'im*; but the original vocalization seems to have been: *rōfē'im*, lit.: “healers”, sc. “benefactors”) of former times, whom they really recalled in some key aspects of their outlook and religious practice. In this case, the designation θεραπευταί, “healers”, — applied in Jewish Hellenized circles, primarily, in Egypt, to the members of the (*ex hypothesi*) Essenean communities of mystic-“gnostic” trend, to which the Qumran community appears to have appertained as well, — could be in fact a Greek translation of the Hebrew term *rōfē'im*. It also seems natural to assume that this designation of the sectarians could be interpreted/translated by the uninitiated by the word *'āsayyā' / 'āsên*, meaning “healers”, “physicians” (with a connotation: “thaumaturges”), in the Aramaic-speaking milieu of the region of Syria-Palestine. Both Greek and Aramaic translations of this hypothetical sectarians’ designation, or rather their nickname, could be made by uninitiated outsiders without any connection with the special “mystical” connotation of the Hebrew term *rp'ym* — it could simply be a literal translation of this word.

И. Р. Тантлевский

К вопросу о возможных арамейских этимологиях обозначения иудейской секты ессеев (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) в свете сообщений о них античных авторов и мировоззрения Кумранской общины

Основываясь на нескольких наиболее характерных аспектах религиозно-философских воззрений и деятельности иудейской секты ессеев, а также Кумранской общины (II в. до н. э. — I в. н. э.), по-видимому, тесно связанной с ними, автор рассматривает ряд возможных арамейских этимологий обозначения Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί.

1) Поскольку, согласно неоднократным сообщениям Иосифа Флавия и свидетельствам рукописей Мертвого моря, ессеи и кумраниты верили в предстигнацию и занимались предсказанием будущего, то они могли быть прозваны *верящими в предопределение*, sc. «фаталистами», «детерминистами»; или же *предсказателями судьбы*, sc. «прорицателями». Эта гипотетическая этимология может восходить к арамейскому слову *ħššayyā'* (*m. pl.* в *st. det.*; соответственно *ħš' (')yyn* в *st. abs.*), реконструируемому от термина *ħšy/ħš'* («участь (человека)», «судьба», «предстигнация») по модели: $C_1aC_2C_2aC_3$ (обычно по ней образуются обозначения лиц по их профессии, привычной деятельности и т. п.).

2) По мнению автора статьи, Кумранская община аллегорически позиционировала себя в качестве «сада», приносящего «плод» в виде пришествия Мессии-Царя, «корня» и «(главного) ствола» Иессея, от которого произойдет «святой» Давидический «Побег» (см.: *Ис.* 11:1); или, другими словами, кумраниты, вероятно, рассматривали свою общину-*yahad* (букв. «единство», «единение») в качестве персонификации «нового Иессея», который «породит» и «взрастит» «нового Давида». (Ср. *1QS*a, II, 11–12: «Когда [Бог] породит (*yôhîd*) Мессию с ними (*'ittâm*; т.е. с членами общины. — И. Т.)...».) Исходя из данной доктрины, можно предположить этимологию наименования Ἐσσαιῶν/Ἐσσηνοί от арамейско-сирийского написания имени отца царя Давида Иессей — Ḳs(š)ay (это написание засвидетельствовано также в *1 Xp.* 2:13). Ср., в то же время, написание Ἐσσαιῶν, засвидетельствованное в «Панарионе» (*Haer.* XXIX, 1, 4; 4, 9; 5, 1) Епифания Саламинского, который возводил это обозначение секты к имени Иессей (Ἐσσαι).

3) Отстраненность ессеев и терапевтов от мира сего и их стремление к взаимоотношениям с потусторонним миром могли стать причиной того, что они стали рассматриваться в отдельных иудейских кругах в качестве «лиминальных» личностей и получили прозвище (возможно, с оттенком иронии) «рефаимы» (евр. масор. огласовка: *rēfā'im*; но изначальная вокализация, вероятно: *rōfē'im*, букв. «целители», «врачи»), которых они действительно напоминали в ряде ключевых аспектов своих воззрений и религиозной практики. В этом случае, обозначение θεράπευται, букв. «целители», «врачи», — применявшееся в еврейских эллинистических кругах, прежде всего, в Египте, по отношению к (гипотетически) ессейским общинам мистико-«гностического» толка, к каковым, по-видимому, принадлежала и Кумранская община, — могло быть, в действительности, переводом еврейского термина *rōfē'im*. Также кажется естественным предположить, что в арамеоязычной среде палестино-сирийского региона это обозначение сектантов могло переводиться словом *'āsayyā'/'āsēn*, означающим «целители», «врачи» (с вероятной коннотацией: «чудотворцы») по-арамейски. Как греческий, так и арамейский переводы данного гипотетического обозначения сектантов, — или даже, скорее, их прозвища, — могли быть сделаны непосвященными лицами без всякой связи с особой «мистической» коннотацией еврейского термина *rp'yim* — это мог быть просто буквальный перевод данного слова.

I. The Essenes as “foretellers”-“fatalists”

The correct etymology of the designation Ἐσσαιῶν/Ἐσσηνοί (unmeaning in Greek), *i. e.* the “Essenes”, Judaeen sect flourished in the 2nd century B.C.E. — 1st century C.E., was unknown or at least doubtful for many uninitiated Jews nearly from the start of its

emergence, as one can conclude, for example, from the following note attested in Philo of Alexandria:

This name (*sc.* Ἐσσαῖοι. — *I. T.*), though in my opinion the form of the Greek is inaccurate, is derived from holiness (ὁσιότητος)¹.

Describing the appearance of three principal Jewish sects, Josephus Flavius singles out the attitude towards predestination (εἰμαρμένη; lit. “lot”, “fate”, “destiny”, *sc.* Providence) as the main aspect of religious “schools” separation in Judea in the middle of the second century B.C.E. (*Antiquitates Judaicae*, XIII, 171–173). At this, the very essence of the Essenes’ doctrine, according to Josephus, is “that all things are best ascribed to God” (*Antt.*, XVIII, 18). In *Antt.*, XIII, 172, he mentions:

The genus of the Essenes affirm, that fate (τὴν εἰμαρμένην) governs all things, and that nothing befalls men but what is according to its (determination).

The widely spread Essenes’ practice of the prediction of future events (including personal fates), well known to Josephus Flavius², was likely to be based on their belief in predetermination. In *Antt.*, III, 214–218, Josephus speaks of the Judaeen high priest’s breastplate and describes its role in the process of predictions. At this, he transcribes the Hebrew word *hōšen* for a “breastplate” as ἐσσήν, and correlates the latter term with the Greek λόγιον, “oracle”³ (cf. the Septuagint’s correlate term λογεῖον). Thus, it is not impossible that Josephus perceived the implicit meaning “prediction” in the designation Ἐσσηνοί.

Pliny the Elder (*Historia Naturalis*, V, 15, 17) asserts that the numbers of the Essenes (*Esseni*) “are fully recruited by multitudes of strangers that resort to them, driven thither to adopt their usages by the tempests of fortune”. The mention of fortuna (this term correlates with the εἰμαρμένη in Josephus’ account) in this context can imply the Essenes’ belief in predestination, according to which the sectarians, as they thought, found themselves in the community.

The doctrine of absolute predestination plays a key role in religious outlook of the Qumran community⁴, and it is considered to be one of the most fundamental arguments in favour of the widespread Qumranites’ identification with the Essenes⁵. All is predetermined in the world — in heaven and on earth; and there is neither the past, nor the future for God: all is the present for Him, all is the eternal “now”⁶. A Qumran Hebrew etymological and semantic

equivalent of the term εἰμαρμένη, used by Josephus, is the notion *gôrāl*, “lot”, “share”, *sc.* destiny, frequently attested in the scrolls⁷. Judging by the sectarian manuscripts, mainly the so-called *Pesharim* (*i. e.* Commentaries on the Prophets and Psalms), the members of the Qumran community, like the Essenes (*cf.* in this connection especially Josephus’ *Bellum Judaicum*, II, 159), predicted the fates of the whole world, as well as of certain individuals⁸.

In the light of these considerations it seems most natural to correlate the hitherto unclarified etymology of the term Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί⁹ with the Aramaic notion *ḥšy*¹⁰/*ḥš*¹¹, which is interpreted by M. Jastrow as “what man has to suffer, predestination, fortune”¹². The term *ḥšy* is attested in the Midrash on the Book of Lamentations, or *Eichah Rabbah* (89:14; *ib.* 20), which, along with the *Bereshith Rabbah* and the *Pesiqta de-Rab Kahana*, is the oldest composition of the midrashic literature. It is written in the so-called Jewish Palestinian Aramaic, which “continued, as opposed to the other Western Aramaic languages of the middle stage, one of the written Old Aramaic languages of the western branch”¹³. One can try to reconstruct a conjectural noun (*m. pl.*) of the same root after the model $C_1aC_2C_2aC_3$ (normally designations of persons by their profession, usual activity, etc. are formed after it) as *ḥaššayyā*¹⁴ in *st. det.*, resp. *ḥš(‘)(y)yn* in *st. abs.* The etymology of the term Ἐσσαῖοι / Ἐσσηνοί derived from this hypothetical term appears to be relevant not only semantically, but also linguistically. In connection with the correspondence of the beginnings spelling *cf., e. g.*, the following transcriptions attested in Hellenistic sources: *Ḥammôṭ* is normally rendered as Ἐμμαοῦς¹⁵; *ḥōšen* — as ἔσσην¹⁶; as to the Greek “endings” -αῖοι / -ηνοί, they can represent transcriptions of the Aramaic endings -*ayyā* / -*în* (*pl. m.* in *st. det.* and *pl. m.* in *st. abs.* respectively) plus the Greek ending *m. pl.* -οί proper.

Thus, if the suggested derivation of the Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί’s etymology from the reconstructed Aramaic term *ḥšy(y) / ḥš(‘)(y)yn* is correct, then the “Essenes” are:

1) *Those, who predict fate*, the “foretellers”. In *Antt.*, XIII, 311 (*cf. also: BJ*, I, 78), Josephus Flavius even mentions a special school of the Essenes, who “learned the art of foretelling things to come” (it flourished at the end of the 2nd cent. B.C.E.). (*Cf. also especially:*

BJ, II, 159.) The Essenes had the “foreknowledge (πρόγνωσιν; ‘pre-determination’. — *I. T.*) of future events given by God” (*Antt.* XV, 373; cf. *ib.* 379: “...many of these (Essenes) have, by their excellent virtue, been thought worthy of this knowledge of divine revelations”).

2) *Those, who believe in predestination*, that is to say, the “fatalists”, “determinists”¹⁷.

II. The Essenes as the personification of a new “Jesse“, begetting a new “David“

Josephus Flavius, obviously sympathizing with the Essenes, remains silent concerning their Messianic expectations, in all probability, deliberately — for reasons of safety. It seems that one can reveal the only remark of this character in *Antt.*, XVIII, 18, according to which the Essenes “believe that they ought to strive especially for the approach of the Righteous One (τοῦ δικαίου τὴν πρόσοδον)“. (Cf.: *Jer.* 23:5, 33:15.)

On the other hand, we know that it was already at the early stage in the history of the Qumran community that the sectarians came to regard their *Yahad* (lit. “Oneness”, “Unity”=community) as a potential spiritual earthly “father” of a lay Messiah (while God is his Heavenly Father), who, according to their expectation, would arise just in the midst of them in the “latter days”, owing to their pious mode of life (in particular, to their eschatological “preparations” in the Judaeen wilderness) and righteous activities¹⁸. In one of the earliest Qumran documents — *1Q Rule of the Congregation (1QS)*, II, 11–12, it is said:

When [God] begets (*yôlîd*) the Messiah with them (‘*ittâm*; *i. e.* the sectarians. — *I. T.*)...¹⁹

The author of the Qumran *Thanksgiving Hymn 1QH^a* XI, 7–10²⁰ depicts eschatological “woes” of the community, begetting (*sc.* promoting by means of its righteous activities the coming of) a “Wonderful Counsellor with his might” (*Isa.* 9:5), *i. e.* the Davidic King-Messiah²¹. (Cf., *e. g.*: *Jer.* 30:21; cf. also: *Rev.* 12:1–6.)

The author of the *4Q Commentary on Genesis A (4Q252)*, V, 2–5²² plays on several meanings of the word *ham-mêḥôqēq* in his

commentary on *Gen.* 49:10²³: it is “the staff”, and at the same time the denomination of the leader of the Qumran *Yaḥad*-“Unity” — “the Lawgiver” (an other meaning of the word *mēḥōqēq*), who is identical with the “[Expounder of] the Law” (cf.: *CD-A VI*, 7, VII, 16; *4QFlorilegium I*, 11). (In the texts *4Q252*, V, 2–5 and *CD-A VI*, 7–10, “the Lawgiver” seems to be none other than the Qumran charismatic leader, named the Teacher of Righteousness.) The adherents of the “Lawgiver” are designated in the *Commentary* as “the legs” (we read *hā-raglayim*, not *had-daglayim*, “the banners”²⁴) of Judah. On the whole, the *Yaḥad*, headed by “the Lawgiver”, is represented in the *Commentary* as a true successor of Judah, a “keeper” of “the Covenant of kingship”, substituting in a certain sense for an absent legitimate King of Judah’s tribe, “until the coming” (‘*ad bō*’) of “the Righteous Anointed One, the Shoot of David”²⁵ in the world. (NB: “Judah” is one of the self-denominations of the Qumran community in the scrolls.) It is not impossible that the *Yaḥad*, employing in the *Commentary* a symbol of generative power for its self-designation, endeavoured to express in that way the belief in its direct participation in the appearance of the legitimate Davidic King-Messiah.

In the light of some passages of the Qumran *Thanksgiving Hymns* (see, e. g.: *1QH^a XVI*, 4–12; *XIV*, 14–16), using the allegorical plant illustrations, one can also say that the sectarians held themselves to be a “garden”, bearing fruit in the coming of the King-Messiah, the “root(s)” and “stock” of Jesse, giving life to the “holy» Davidic “Shoot”-*nēṣer* (see: *Isa.* 11:1). In several other Qumran documents²⁶, the passage of *Isa.* 11:1–5 is directly connected with the appearance of the legitimate Davidic Messiah in the midst of the community, and its priestly leaders are depicted as his teachers and advisors²⁷. In other words, the members of the Qumran community appear to have considered their *Yaḥad* the personification of a new Jesse, who would “beget” and “bring up” a new David. (NB: In the Bible²⁸ and in the Qumran scrolls²⁹, the term ‘*āb*’ is used not only in its direct meaning “father”, “begetter”, but also has a connotation “advisor”, “teacher”.)

Since the Qumran sect apparently laid the foundations of the Essenean movement, it seems to the present author possible to suppose that the designation “Essenes” could be eventually de-

rived from the name of King David's father — Jesse (Heb. *Yīšay* [or *Yīššay*³⁰]; the name's Aram. and Syr. form *ʾĪšay* is attested in *1 Chr.* 2:13). The etymology of the sect's denomination from Jesse was proposed in the *Panarion* (*Haer.* XXIX, 1,4; 4,9) by Epiphanius of Salamis, who cited *Ps.* 132:11 ("From the fruit of your belly I will place on your throne") as a main biblical proof-text for its confirmation. This Christian author believed that Ἴεσσαῖοι³¹ (= Ἐσσαῖοι), including their Egyptian branch — θεραπευταί (lit. "healers", "physicians"; or "worshippers")³², described "in Philo's treatises", and, first of all, "in his book *περὶ Ἴεσσαίων*" (5, 1)³³, were none other than early Judaeo-Christian ascetics³⁴. The spelling Ἴεσσαῖοι was apparently derived from the Hebrew form of the name Jesse — *Yīšay* / *Yīššay* (cf., e. g., the Septuagint's transcription of this name as Ἴεσσαί and Josephus' one as Ἴεσσαῖοις). As for the designation Ἐσσαῖοι, it could be derived from the Aramaic/Syriac spelling of the name — *ʾĪšay*³⁵. (As a parallel to the transcription of the first syllable one can mention, e. g., Josephus' and Origen's transliteration of the word *ʾiššāh*, "woman" in Hebrew, as ἔσσα (*Antt.* I, 36) and ἔσσά (*Epist. ad Africanum*, I, 82, 84) respectively; in the Septuagint, the Aramaic equivalent of *Yīšay*/*Yīššay* — the name *ʾIttay*/*ʾĪttay* is transcribed as Ἐθθεῖ, Ἐσθαεῖ.) In this connection let us note that medieval Jewish scholars transcribed the Greek Ἴεσσαῖοι as *ʾysy ʾy*³⁶ (cf. also the Modern Hebrew spelling of the "Essenes" as *ʾysym*).

Etymology of the designation Ἴεσσαῖοι from "Jesse" — or its other possible etymologies of "Messianic" character — appears to give an opportunity to answer an intriguing question: why is this denomination not found in the New Testament, nor its Semitic original in the old Rabbinic literature? It seems that those Jews, as well as early Christians, who knew or only suspected the true meaning of the term "Essenes", did not employ this designation, because they could consider it to be blasphemous (as, for example, Jews avoided, and sometimes abstain nowadays, from usage of the term "Christians").

On the other hand, it is also not impossible that the hypothetical Semitic original of the designation of the community — (*ʾ*)*yšy* / (*ʾ*)*yšyn* could be taken in uninitiated circles not as derived from the proper name *Yīšay*, but in its literal sense — as the "wealthy

(people)” (from material or/and spiritual points of view). Echoes of such an interpretation, in the present author’s opinion, could be found in Philo’s treatises *Quod omnis probus liber sit*, XII, 77 and *De vita contemplativa*, II, 13. In the first work, Philo of Alexandria says that the Ἑσσαῖοι “called themselves the ‘wealthiest (people)’ (πλουσιώτατοι)”, since they are moderate in needs, and this is tantamount to an abundance. In the second composition, the philosopher defines the θεραπευταί (who, as it was noted above, in all probability represented an Egyptian branch of the Essenes) as those who have got “the wealth of insight (τὸν βλέποντα πλοῦτον)”. Some Greek-speaking Jews of the Diaspora (including Philo himself) may also have connected the denomination Ἑσσαῖοι/Ἑσσηνοί with the term ἔσσία (Doric form of the word οὐσία; cf.: Lat. *esse, essentia*), meaning “essence”, “property” and probably known to the educated public from Plato’s treatise *Cratylus*, 401. (NB: these Greek and Latin terms are possibly congeneric with the Hebrew *yēš/’iš*, “substance”; “existence”=“there is” [the name *Yīšay* is apparently derived from this very word].) From the point of view of this correlation, the “Essenes” could probably be considered as those, who investigate the *essence* of God and the Universe³⁷, and, at the same time, as those, who have obtained imperishable *property*.

III. The Essenes as new “rephaites”

In the Qumranites’ view, the border between the transcendent and the earthly worlds is relatively “transparent” on both sides, *i. e.* not only angel-like beings can descend from the heavens and stay in their community³⁸, but also certain representatives of this world are able to visit the heavenly one. In particular, it follows from some of the *Thanksgiving Hymns* (*e. g.*: 1QH^a, XI, 19–23; XII, 27–29), as well as from the so-called *Self-glorification Hymn* (4Q491^c) and its recension(s) included in the *Thanksgiving Hymns* collection³⁹, the author of which informed his adherents of his heavenly “voyage(s)” and of his firm belief that on finishing his terrestrial path he would stay with the heavenly beings in the celestial Council. Further, judging by these fragments of the *Hymns*, the Qumran

Rule of the Discipline (see, e. g.: 1QS, IV, 8), the *Songs of the Sabbath Sacrifice* (or the *Angelic Liturgy*; 4Q400–407; 11Q17)⁴⁰, etc., the Qumranites evidently believed that the departed righteous and wise (first of all, their own dead comrades) came to be angel-like beings (who are designated, in particular, *'ēlîm*, “gods”). This view is obviously attested also in the following fragment of the *War Scroll* (1QM), XII, 1–2:

For there is multitude of the holy ones in the heavens, and the hosts of angels are in Thy Holy Abode, [praising] Thy [Name]. And Thou hast established in [a community] for Thyself the elect of Thy holy people (*i. e.* the departed righteous ones. — *I. T.*). [The] list (“book”. — *I. T.*) of the names of all their host⁴¹ is with Thee in the Abode of Thy Holiness, and the num[ber of the righ]teous in Thy Glorious Dwelling⁴².

In the light of the texts mentioned above, and especially the hymnic fragment of 4Q491^c and its recension(s), one can assume that «gods» (*'ēlîm*/*'ēlôhîm*), mentioned in the Qumran *Songs of the Sabbath Sacrifice*, are not only the angelic beings, but also the deified departed righteous⁴³.

An implicit parallel to this Qumranic conception one can find in the text of *BJ*, II, 154, in which Josephus Flavius notes that the Essenes believe that the souls, “when they are set free from the bounds of the flesh”, “rejoice and mount upwards” (see further: *BJ*, II, 153–158, and especially, 153; *Antt.*, XVIII, 18). Hippolytus of Rome writes in his *Philosophumena* (IX, 27), that the Essenes admit that the body will resurrect and remain immortal, exactly like the soul which is already immortal, and, separated (*sc.* from the body. — *I. T.*), rests till the Judgement in a pleasant and effulgent place, which the Hellenes would call, had they heard (about it), the Islands of the Blessed”.

Judging by Philo of Alexandria (*DVC*, II, 11–13), the Therapeutae (dwelling mostly in Egypt; see below) practiced mystical heavenly “voyages” in a certain ecstatic state:

Let the genus of the Therapeutae, constantly accustoming itself to contemplation, aspire to consider the Being, ascend above the visibly perceived sun... Like frantic Bacchantes and Corybantes⁴⁴, they are seized with an exaltation till they see what they long for.

* * *

However, searching for certain possible parallels and sources of the Qumranites' and the Essenes' views concerning the ascent of the departed righteous members of their community to the heavens and their transition into the category of "gods", *i. e.* the angel-like beings, one should primarily pay attention not to the corresponding Hellenic/Hellenistic (or Iranian) religious views, but rather to the relevant local old Canaanite/Ugaritic and old Israelite-Judahite people's beliefs and practices associated with the cult of the dead⁴⁵. It is natural to suppose *a priori*, that some of these traditions and practices still existed in certain heterodox (esoteric) Judaeon circles during the Hellenistic and Early Roman periods, or, at least, could be revived and modified among them in one or another form (as, for example, the Qumranites and the Essenes seem to have employed old solar calendar, used in the pre-Exilic epoch, in its somewhat remodeled form⁴⁶). For instance, one can see certain points of contiguity between the corresponding views and lifestyles of the Qumranites/Essenes and the old Canaanite/Ugaritic and Israelite-Judahite conception of the so-called *rēfā 'îm* (or rather *rōfē 'îm* [Ugaritic *rp 'um*; Phoenician *rp 'm*], *i. e.* "healers", *sc.* "benefactors"⁴⁷; see below), who are referred to as "gods"⁴⁸ in ancient sources, and their mystic and esoteric cultic associations, crystallizing around the cult of a god or a hero, called, in particular, *marzēḥîm* (Hebrew, *sg.* *marzēḥ*; Ugaritic *marzaḥu* or *marziḥu*)⁴⁹. In all probability, the departed ones continued to be considered the members of the *marzēḥîm* and hence were invisibly "present" at their communal sacred meals, funerary rites, religious feasts, etc. (Cf., *e. g.*, the Ugaritic text *KTU1.161* ["On the Rephaites"], 2–10, according to which the spirits of the deified ancestors were invited to the house of *marzaḥu* during the New Year festival.) Such cultic associations are also attested in later cultures in the region of Syria-Palestine.

Along with the "rephaites of old" (divine ancestors), dwelling in the other world, — this could be the heavens or/and the netherworld⁵⁰ — the existence of the "rephaites of earth ('*ars*⁵¹; or 'land', 'country')" is attested in some Ugaritic texts. These are likely to have been called also the "gods of earth" ('*ilm 'arṣ*). The "earthly"

rephaites (as well as the “sons of the rephaites”; cf.: *2 Sam.* 21:16, 18 and 20; *1 Chr.* 20:4 and 6, 8), *i. e.* probably those, who live on earth⁵², seem to have been the *liminal* personalities, who acquired special initiation and consecration — which apparently presupposed the experience of mystical death and subsequent rebirth to a new life in the process of accomplishment of a ritual act — and through this also sacral knowledge opening the way during a lifetime into spheres usually accessible only for the dead — into the other world — and drawing nearer to the association of “gods”, *i. e.* the other world beings⁵³. There was a belief that they could periodically come into contact with the other world, and probably even visit it in a certain ecstatic state. Their connection with the other world has been reflected, in particular, in the fact that the terms used for their designations coincided with the denominations of the other world dwellers, with whom they associated; cf., *e. g.*, in the Hebrew Bible: the other world and the earthly *rēfā ’îm* / [*rōfē ’îm*]-“healers”; the knowing spirits and those (witch doctors), who invoke the knowing spirits — *yiddē ’ônîm*; the ancestors’ spirits and those, who invoke the ancestors’ spirits — *’ôhôt*.

Some basic aspects of the rephaites’ conception appears to have been distorted in, and in many cases deleted from, the Jewish orthodox written records extremely negative towards the cult of the departed and contacts with them in any form⁵⁴. On the same plane one should consider the Masoretic vocalization of the very word for spirits of the dead — *rp ’ym* — as *rēfā ’îm*, “impotent ones», instead of the most probable original *rōfē ’îm*, “healers». This is corroborated, for instance, by the fact that the Septuagint translates the term *rp ’ym* in *Isa.* 26:14 and *Ps.* 88:11 as *ἰατροί*, *i. e.* reads it as *rōfē ’îm*. On the other hand, in *2 Chr.* 16:12, — where it is said of King Asa’s “seeking” help from the *rōfē ’îm*, *i. e.* “healers», and not from the Lord, — the former seem to be none other than spirits of the dead. The vocalization *rēfā ’îm*, “impotent ones», “powerless”, — instead of the original *rōfē ’îm*, “healers”, “benefactors”, — could arise as a polemical and simultaneously pejorative reaction to the designation of the worshipped ancestors (primarily, the prominent ones; cf., *e. g.*: *Lev.* 24:15; *1 Sam.* 28:13) by the term *’êlîm* / *’êlôhîm* (“gods”), meaning literally “powerful”, “strong”, “potent ones”.

Philo of Alexandria called the Essenean communities *thiasoi* (a designation of Greek cultic associations), including *syssitia* (sc. communal meals)⁵⁵. The term θιάσος could well be correlated with the Hebrew *marzēh* (see, e. g.: *Jer.* 16:5 [LXX]), resp. Aramaic *marzēhā*, for, in particular, both associations included cultic banquets connected with cult of the departed (cf., e. g.: *Deut.* 26:14; *Judg.* 9:26–29 (cf. also: 9:9, 13); *Isa.* 65:4; *Ps.* 106:28). Josephus Flavius compares the Essenes' mode of life with that of the Pythagoreans (*Antt.*, XV, 371)⁵⁶, probably implying thus an esoteric character of their associations. Both Philo and Josephus, depicting the Essenes, hint at the sacral character of their meals and liturgy; exactly the same one can say about the Therapeutae's practice in Philo's description of them.

In the light of what was said above concerning the rephaites and the mystical beliefs and practice of the Essenes and the Qumranites, it seems plausible to suppose that the sectarians' aloofness from this world and their striving for contacts and relations with the other world could be a reason, by which they came to be nicknamed (probably, with a tinge of irony) after the designation of *rēfā 'im*/resp. *rōfē 'im*, lit. "healers", whom they really recalled in some key aspects. In this case, the designation θεραπευταί, "healers", — applied in Jewish Hellenized circles⁵⁷, primarily, in Egypt, to the members of the (*ex hypothesi*) Essenean communities of mystic-"gnostic" trend, to which the Qumran community appears to have appertained as well, — could be in fact a Greek translation of the Hebrew term *rōfē 'im*. It also seems natural to assume that this designation of the sectarians could be interpreted/translated by the word 'āsayyā / 'āsên, meaning "healers", "physicians" (with a connotation: "thaumaturges"; cf., e. g.: *Y. Yoma*, III, 40^d, bottom of page), in the Aramaic-speaking milieu of the region of Syria-Palestine⁵⁸. NB: Both Greek and Aramaic translations of the sectarians' designation could be made by uninitiated outsiders without any connection with the special "mystical" connotation of the Hebrew term *rp 'ym* — it could simply be a *literal* translation of this word.

Whether or not the Essenes and the Therapeutae were healers in actual fact, is unknown. In Philo's opinion, the Therapeutae were not physicians in the proper sense, for they cured not bodies, but souls —

from their passions and vices (*DVC*, I, 2)⁵⁹. The presence of women-Therapeutrides in the community also corroborates this conclusion. (On the other hand, judging by, e. g., *1 Sam.* 28:3, 7, 9, women were among those, who practiced communion with spirits of the departed.) Josephus' remark that the Essenes "inquire after such roots and medicinal stones as may cure distempers" (*BJ*, II, 136), probably, means simply that they didn't consult actual physicians. The Dead Sea scrolls remain silent of medical activity of the Qumran sectarians. Thus, if the Essenes-Qumranites were in fact called *rōfē 'īm* by Hebrew-speaking outsiders, this term implied, in all probability, that they were "healers" *out of this world*, like the rephaites of former times, whom they strikingly resembled. In conclusion, let us mention that, judging by the *Panarion*, XXIX, 4, 9–10, Epiphanius of Salamis knew a tradition, according to which the designation Ἴεσσαῖοι (= Ἴεσσαῖοι) had been eventually derived from the word, meaning "in Hebrew" θεραπευτής/ἰατρός, lit. "healer"/"physician".

Literature

Лёзов С. В. (2009) Арамейские языки // Языки мира. Семитские языки. М., С. 414–496.

Тантлевский И. Р. (1994) История и идеология Кумранской общины. СПб.

Тантлевский И. Р. (2000) Книги Еноха. М.; Иерусалим.

Тантлевский И. Р. (2012) Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. Санкт-Петербург.

Тантлевский И. Р. (2013а) История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. СПб.

Тантлевский И. Р. (2013b) Фатализм ессеев // Вестник РХГА 14, 3. С. 316–324.

Тантлевский И. Р.; Светлов Р. В. (2014b) «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии // *Schole* 8, 1. С. 54–66.

Тантлевский И. Р. (2014d) «Когда [Бог] породит Мессию с ними...»: Идея рождения Мессии Израиля в лоне Кумранской общины // Вестник ЛГУ им. А. С. Пушкина 2, 3. С. 93–99.

Тантлевский И. Р. (2014e) Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии 11. С. 137–148.

Тантлевский И. Р. (2015) Фрагмент Благословения Йакова *Быт.* 49:10 и его интерпретация в Кумране: имплицитная аллегория органа муж-

ской силы в религиозно-политической декларации // Вестник РХГА 16, 4. С. 413–419.

Шифман И. Ш. (1999) О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. М.

Albright W. F., Mann C. S. (1969) Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect // *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance* / Ed. by M. Black. London. P. 11–25.

Assen B. A. (1996) The Garlands of Ephraim; Isaiah 28:1–6 and the “marzeah” // *Journal for the Study of the Old Testament* 71. P. 73–87.

Beall T. S. (2000) Essenes // *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* / Ed. by L. Schiffman, J. VanderKam. Oxford. Vol. I. P. 262–268.

Ben-Dov J. (2008) *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context.* Leiden.

Brooke G. et al., eds. (1996a) Discoveries in the Judaean Desert XXII. Qumran Cave 4. Parabiblical Texts, Oxford; New York, Part 3. P. 185–207, pls. XII–XIII.

Brooke G. (1996b) 4Q252 as Early Jewish Commentary // *Revue de Qumrân* 17/65–68. P. 385–401.

Carmichael C. M. (1969) Some Sayings in Genesis 49 // *Journal of Biblical Literature* 87. C. 438–444.

Dalman G. (1960) *Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch.* Darmstadt.

De Lagarde P. Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Göttingen, 1889.

Eshel H. (2008) *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State.* Grand Rapids, 2008.

Fletcher-Louis C. H. T. (1998) Heavenly Ascent or Incarnational Presence Revisionist Reading of the “Songs of the Sabbath Sacrifice” // *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 37, 1. P. 367–399.

Fletcher-Louis C. H. T. (2000) Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among the Dead Sea Scrolls // *Dead Sea Discoveries* 7, 3. P. 292–312.

Fletcher-Louis C. H. T. (2002) *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls.* Leiden.

Good E. (1963) The Blessing on Judah // *Journal of Biblical Literature* 82. P. 427–432.

Jastrow M. (1926) *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature.* London; New York.

Köhler L., Baumgartner W. (1996) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament.* Tübingen, 1996, vol. III.

Maier Ch., Daenfus E. M. (1999) “Um mit ihnen zu sitzen, zu essen und zu trinken” — Am 6, 7; Jer 16, 5 und die Bedeutung von marzeah // *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 111. S. 45–57.

McLaughlin J. L. (2001) *The marzeah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence*. Leiden; Boston; Cologne.

Rossi A. dei (1866) *Me'or Einayim*. Wilna.

Sokoloff M. (2002) *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd ed. Ramat-Gan; Baltimore; London.

Tantlevskij I. R. (1995) *The Two Wicked Priests in the Qumran Commentary on Habakkuk // The Qumran Chronicle, Appendix C*.

Tantlevskij I. R. (1997a) *The Historical Background of the Qumran Commentary on Nahum // Hellenismus. Beiträge zur Erforschung von Akkulturation und politische Ordnung in den Staaten des hellenistischen Zeitalters / Herausgegeben von Bernd Funck. Tübingen. S. 329–338*.

Tantlevskij I. R. (1997b) *Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls (Thanksgiving Hymns, War Scroll, Text of Two Columns) and Their Parallels and Possible Sources // The Qumran Chronicle 7, 3/4. P. 193–213*.

Tantlevskij I. R. (1999) *Etymology of “Essenes” in the Light of Qumran Messianic Expectation // The Qumran Chronicle 8, 3. P. 195–212*.

Tantlevskij I. R. (2003) *The Wisdom of Solomon, the Therapeutae, and the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle 11, 1/4. P. 107–115*.

Tantlevskij I. R. (2004) *Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls // The Qumran Chronicle 12, 1 (Special issue)*.

Tantlevskij I. R., Svetlov R. V. (2014a) *Predestination and Essenism // Schole 8, 1. P. 50–53*.

Tantlevskij I. R. (2014c) *Etymology of the Nickname Iskariot(h) (Ἰσκάριωθ/ Ἰσκαριώτης): the “One Who Saw a Sign” (אסקר(י)אות / יסקר(י)אות, ('i)sqar(i)'ôṭ / yisqar(i)'ôṭ) or the “One Who Slandered/Betrayed a Sign” (אשקר(י)אות / ישקר(י)אות, ('i)šqar(i)'ôṭ / yišqar(i)'ôṭ)? // Schole 8, 2. P. 545–548*.

Taylor J. E. (2010) *The Name “Iskariot” (Iscaiot) // Journal of Biblical Literature 129, 2. P. 363–383*.

Toorn van der K. (1996) *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life*. Leiden.

VanderKam J., Flint P. (2002) *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*. Foreword by E. Tov. New York.

Wise M. (1993) *4QMMT and the Sadducees: a Look at a Recent Theory // The Qumran Chronicle 3, 1/3. P. 71–74*.

Wise M. (2000) *מי כמוני באלים*, A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q4277 and 1QH^A 25:35–26:10 // *Dead Sea Discoveries 7, 3. P. 173–219*.

Примечания

¹ Philo of Alexandria. *Quod omnis probus liber sit*, XII, 75. See also: *Ibid.*, 91; *Idem. Apologia* (1) (in: Eusebius of Caesarea. *Praep. Evang.*, VIII, 11). Cf.: Josephus Flavius. *Bellum Judaicum*, II, 119; Hippolytus of Rome. *Philosophumena*, IX, 18, 3.

² See, e. g.: Josephus Flavius. *BJ*, I, 78–80; II, 111–113, 159; *Antiquitates Judaicae*, XIII, 311–313; XVII, 346–348; XV, 371–379; XVII, 345–348. Cf. also: Hippolytus. *Philosophumena*, IX, 27.

³ *Antt.*, III, 163, 217.

⁴ On the *Sitz im Leben* of the Qumran Community and its scrolls in Judaea of the Hellenistic Period see, e. g.: VanderKam, Flint 2002; Eshel 2008; Tantlevskij 2013a, 243–302.

⁵ See, e. g.: Wise 1993, 71–74.

⁶ See, e. g.: *1QH^a* IX (= 4Q432 2), 7–34; *1QS* IX, 24–25; *1QpHab* VII, 13–14, etc. Cf., e. g., *1QH^a* [IX], 23–24: “Everything is engraved before You... for all the periods of eternity, for the numbered seasons of eternal years in all their appointed times”. On the basis of the main Qumran manuscripts’ analysis one can conclude that, according to the sectarians view, the idea/plan of the entire future Universe arises originally in God’s Mind (*bīnāh*, *sēkel*), and the world itself comes into existence by His Knowledge (*da’at*), Wisdom (*hokmāh*), Thought (*maḥšābāh/maḥšēbet*). Cf., e. g.: *1QS* XI, 11; *1QH^a* IX (= 4Q432 2), 7–34. See further in detail, e. g.: Tantlevskij 1994, 281–297; *Idem* 2013b, 316–324; *Idem*, Svetlov 2014a, 50–53; *Idem*, Svetlov 2014b, 54–66.

⁷ Cf. also the Hebrew notions *ḥēleq* in the meaning “share”, “portion”, “lot” (e. g.: CD-B XX, 10, 13) and *tē’ûdāh*, “destiny”, “predestination” (e. g.: *1QH^a* IX, 19).

⁸ See, e. g.: Tantlevskij 1995; Tantlevskij 1997a, 329–338.

⁹ The lists of the most widespread etymologies of the denomination “Essenes” hitherto proposed one can find, e. g., in: Tantlevskij 1997b, 193–213; *Idem* 1999, 195–212; *Idem* 2013a, 280; Beall 2000, I, 262–268.

¹⁰ See: Sokoloff 2002, 217.

¹¹ Jastrow 1926, 508.

¹² M. Sokoloff (2002, 217), however, leaves this term without any interpretation.

¹³ Лёзов 2009, 459. Works written in Jewish Palestinian Aramaic were composed *par excellence* in Galilee.

¹⁴ Cf., on the other hand: Jastrow 1926, 508.

¹⁵ Albright, Mann 1969, 108.

¹⁶ Moreover, one should bear in mind that the original pronunciation of the sect’s name could begin with *Ē-*, not *’E-*.

¹⁷ See, e. g.: Tantlevskij 2013b, 316–324.

¹⁸ See further: Tantlevskij 2012, 200–207; *Idem* 2015.

¹⁹ See further, e. g.: Tantlevskij 2012, 198–207; *Idem* 2014d, 93–99.

²⁰ Cf. also: 4Q428 (4QH^b), fr. 2; 4Q432 (*par* 4QH^a), fr. 4, col. I.

²¹ Cf., e. g.: *1 Enoch* 62:4–8; *Test. of Joseph* 19:8.

²² Published in: Brooke *et al.*, eds. (1996a), 185–207, pls. XII–XIII; see also: Brooke (1996b), 385–401.

²³ It seems that the terms “scepter” (*šēḫeṭ*) и «warder» (*mēḥōqēq*) with their original meanings “rod”, “staff” could be used in *Gen.* 49:10 not only as an allegory of dominion, but also as an euphemism for the organ of Judah’s male power. (Cf., e. g.: Good 1963, 427–432; Carmichael 1969, 438–444.) The present author believes that the phrase ‘*ad kī yāḥō*’ *š{i}lōh* can be interpreted in a *double entente*, with the agent not only Judah, but also his “scepter”/“rod”; in the latter case, this passage could be rendered as follows: “until it (‘scepter’/‘rod’) enters/comes into his (Judah’s / his descendant’s) own/what is his”, i. e., until Judah possesses what is his due.

²⁴ This reading is attested in the Samaritan Pentateuch.

²⁵ Cf.: *Jer.* 23:5, 33:15; *Zech.* 3:8, 6:12.

²⁶ E. g., the *Commentary on Isaiah* (4QpIsa^a), fr. 8–10 (col. III), 11–25; 4Q285 (4QSefer ham-Milḥamah), fr. 5, 2–4 (= 11Q14, fr. 1, col. I, 10–13); 1QSb (1QRule of Benedictions), col. V.

²⁷ Cf., e. g.: *Isa.* 11:3–4 and 4QpIsa^a, fr. 8–10, 22–25; cf. also: *Deut.* 17:17–20 and 11Q Temple Scroll^a 56:20–57:15.

²⁸ Cf., e. g.: *Gen.* 45:8; *Judg.* 17:10, 18:19; 2 *Ki.* 2:12.

²⁹ Cf., e. g.: 1QH^a XVII, 30–31, 35–36.

³⁰ On this possible vocalization see, e. g.: De Lagarde 1889, 44.

³¹ This spelling is also attested in: Nilus the Ascetic. *Tractatus de monastica exercitatione*, 3; he considered the Essenes to have been a pre-Christian Jewish sect.

³² Cf., e. g.: Tantlevskij 2003, 107–115.

³³ Cf., e. g., the following title of a Latin translation of the treatise “On Contemplative Life” by Philo of Alexandria: *Philonis Judaei liber de statu Essaeorum, id est Monachorum, qui temporibus Agrippae regis monasteria sibi fecerunt*.

³⁴ Cf.: Eusebius of Caesaria. *Historia Ecclesiastica*, II, 16–17.

³⁵ The addition of a prosthetic *’aleph* before *yod* was a wide spread practice in Jewish Palestinian Aramaic (as well as in Mishnaic Hebrew). See, e. g.: Dalman 1960, 100; cf., e. g.: Taylor 2010, 377; Tantlevskij 2014c, 547.

³⁶ Cf., e. g.: Rossi 1866, 90–97.

³⁷ Cf., e. g.: Philo. QOPL, XII, 80; *Idem*. DVC, *passim*; Josephus. BJ, II, 136.

³⁸ See, e. g.: 1QSa, II, 3–9; 1QS, XI, 8; cf., e. g.: 4QD^b (Damascus Document^b), fr. 17, I, 6–9; 11Q14 (11Q Sefer ham-Milḥamah), fr. 1, II, 14–15; 4Q369 (Prayer of Enosh (?)), fr. 1, II, 9.

³⁹ See in detail, e. g.: Tantlevskij 1997b, 193–213; *Idem* 2000, 92ff.; *Idem* 2004, 67ff.; *Idem* 2012, 299–313. Cf., e. g.: Wise 2000, 173–219.

⁴⁰ Some fragments of this composition were discovered at the fortress of Masada as well.

⁴¹ Cf. the passage *BJ*, II, 142, in which Josephus notes that the Essenes keep secret “both the books belonging to their sect and the names of the angels” — probably in order to prevent the possibility of their unauthorized invoking by uninitiated outsiders. (Cf., e. g.: *Gen.* 32:30; *Judg.* 13:17–18; cf. also: *1 Sam.* 28:8–14.)

⁴² Cf.: *Dan.* 12:3; cf. also, e. g.: *1 Enoch* 39:6–41; ch. 102–104.

⁴³ See also: Tantevskij 1994, 236–241, 275; *Idem* 1997b, 193–213. Cf., e. g.: Fletcher-Louis 1998, 367–399; *Idem* 2000, 292–312; *Idem* 2002.

⁴⁴ Cf., e. g., Plato’s treatises *Banquet*, 218b; *Phaedrus*, 253a; *Ion*, 533e. (Corybantes were the priests of the Phrygian Great Mother Cybele, whose cult was notable for its licentiousness and state of frenzy.)

⁴⁵ See, e. g.: Tanlevslij, 1997b, 193–213; *Idem* 2004, 67–79; *Idem* 2012, 313–346.

⁴⁶ Cf., e. g.: Tanlevslij 2004, 69; Ben-Dov 2008.

⁴⁷ Cf.: Köhler, Baumgartner 1996, III, 1274f.

⁴⁸ In some Ugaritic texts, the rephaites dwelling in the abode of gods, including spirits of the departed kings and heroes, the righteous and wise, were called, e. g.: “star-gods”, “those-of-the-stars” “in the heavens”, “divine ancestors”, “protectors”. See, e. g.: Tantevskij 2004, 71.

⁴⁹ On the *marzēhîm* see, e. g.: Assen 1996, 73–87; Maier, Daenfus 1999, 45–57; McLaughlin 2001.

⁵⁰ Cf., e. g.: Tantevskij 2013a, 372–401; *Idem* 2014e, 142–145.

⁵¹ According to an alternative supposition, the expression *rp’i’arš* in KTU1.15: iii.3, 14 should be interpreted as “the rephaites of the underworld” (see, e. g.: Toorn 1996, 210 and n. 14). Cf., e. g.: *Ps.* 16:3.

⁵² In particular, the “earthly” rephaites were the heroes of the Ugaritic epos *Danillu* and *Karatu* (cf., e. g.: KTU1.15: iii.2–4 = 13–15). Cf.: *Deut.* 3:11–13; *Josh.* 12:4–5, 13:12 about Og, King of Bashan.

⁵³ In the Hebrew Bible, the term of the same consonant spelling — *rp’ym* (Masoretic vocalization: *rēfā’im*) — is also used several times as a general term for the designation of some Canaanite and Transjordanian peoples of giants.

⁵⁴ Shifman 1999, 198, 242–244.

⁵⁵ Cf.: Toorn 1996, 225.

⁵⁶ *QOPL*, XII, 85f.; *Apologia*, (5) [in: Eusebius of Caesarea. *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11].

⁵⁷ Cf.: Hyppolitus. *Philosophumena*, IX, 27.

⁵⁸ Cf., e. g., Philo. *DVC*, III, 21: “This genus lives everywhere, for it is incumbent on both Hellas and barbarians to join the perfect virtue...”

⁵⁹ Etymology of Ἑσσηνοὶ/Ἑσσηνοί from *’āsayyā’/’āsên* had been proposed before the discovery of the Dead Sea scrolls. Cf., e. g.: Jastrow 1926, 93. Selective bibliography on this etymology see, e. g., in: Tantevskij 2004, 79, n. 259.

⁶⁰ Cf. also: Eusebius of Caesarea. *Historia Ecclesiastica*, II, 17, 1–24.



ИСКАРИОТ (Ἰσκάριωθ): «ТОТ, КТО ВИДЕЛ ЗНАМЕНИЕ» (אות(י)סקר(א)/יסקר(י)אות, ('i)sqar(i)'ôṭ/yisqar(i)'ôṭ)?*

В статье предлагается этимология прозвища Иуды «Искарriot», возводящая его к еврейско-арамейскому глаголу סקר, *sāqar/s^eqar*, и существительному ל(י)א, 'ôṭ/'ôṭ (широко засвидетельствованному в Еврейской Библии и встречающемуся в Талмуде [= араам. אא, אאא]), так что само прозвище может интерпретироваться как «тот, кто видел знамение» (ср., напр., *Ин.* 2:23, 4:48, 6:2, 14, 30, где упоминаются «видевшие знамения» [ἐθεώρων τὰ σημεῖα; 6:2] и пошедшие вслед за Иисусом; использованные в этих стихах глаголы θεωρέω и ὀράω соотносятся с глаголом סקר, *sāqar/s^eqar*, «смотреть», «видеть», «вглядываться», а существительное σημεῖον (мн. ч. σημεῖα) коррелирует с ל(י)א, 'ôṭ/'ôṭ, “знак”). Гипотетически «положительный» характер прозвища Иуды, возможно, объясняет то, почему евангелисты не приводят читателю его интерпретацию.

Альтернативная этимология прозвища Иуды «Искарriot» может восходить к еврейско-арамейскому глаголу שקש, *šāqar/s^eqar* («лгать», «обманывать», «клеветать», sc. «нарушать (договор и т. п.)», «предать» [это значение засвидетельствовано в самаритянском арамейском]), и тому же существительному ל(י)א, 'ôṭ/'ôṭ: «Искарriot» — это «тот, кто оболгал/resp. предал знамение», т. е. тот, кто мог выступить лжесвидетелем в отношении Иисуса (ср.: *Мф.* 26:59 и след.; *Мк.* 14:55 и след.; ср. также: *Ин.* 6:70).

Igor R. Tantlevskij

Iskarioth (Ἰσκάριωθ): the “One Who Saw a Sign”
(אות(י)סקר(א)/יסקר(י)אות, ('i)sqar(i)'ôṭ/yisqar(i)'ôṭ)?

The article derives Judas's nickname *Iskarioth* (Ἰσκάριωθ) from the Hebrew/Aramaic verb סקר, *sāqar/s^eqar*, and the noun ל(י)א, 'ôṭ/'ôṭ, widely used in Biblical Hebrew and attested in the Talmud (=Aramaic אא, אאא), and interprets it as the “one who saw/gaze upon a sign” (cf., e. g., *John* 2:23, 4:48, 6:2,14,30 mentioning those who

* Опубликовано: *Вестник РХГА* 15, 4 (2014). С. 212–219.

«saw signs» [ἑθεώρουν τὰ σημεῖα; 6:2] and came to be Jesus's followers; the verbs θεωρέω and ὁράω used in these passages correlate with the Hebrew/Aramaic רָחַץ, *sāqar/s^cqar*, “to look (at), see, gaze (upon)”; and the noun σημεῖον (pl. σημεῖα) correlates with the term Π(Ι)Σ, *’ōl/’ōl*, “sign”). The *ex hypothesi* “positive” character of Judas's nickname possibly explains the evangelists' renunciation of its interpretation.

As an alternative etymology of Judas's nickname *Iskarioth* one can derive it from the Hebrew/Aramaic verb רָחַץ, *sāqar/s^cqar* (“to lie, deceive, slander”, sc. “to violate (a treaty, etc.)”, “to betray” [the latter meaning is attested in Samaritan Aramaic]) and the same noun Π(Ι)Σ, *’ōl/’ōl*: the “one who slandered/*resp.* betrayed a sign”, *i. e.* the one who brought false evidence against Jesus (cf.: *Matt.* 26:59 ff.; *Mk.* 14:55 ff.; cf. also: *Jn.* 6:70).

Ὡς δὲ ἦν ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις ἐν τῷ πάσχα ἐν τῇ ἑορτῇ, πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει...

И когда он был в Иерусалиме на празднике Пасхи, то многие уверовали во имя его, видя знамения, которые он творил...

Евангелие от Иоанна 2:23

...εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε.

...Иисус тогда сказал ему: «Вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес».

Евангелие от Иоанна 4:48

...ἤκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.

...за ним последовало множество народа, потому что видели знамения, которые Он творил над больным.

Евангелие от Иоанна 6:2

Οἱ οὖν ἄθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.

Тогда люди, видевшие знамение, сотворенное им, сказали: «Это истинно тот пророк, которому должно прийти в мир».

Евангелие от Иоанна 6:14

Εἶπον οὖν αὐτῷ· τί οὖν ποιεῖς σὺ σημεῖον, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμέν σοι; τί ἐργάζῃ;

На это сказали ему: «Какое же ты сделаешь знамение, чтобы мы увидели и поверили тебе? Что ты произведешь?».

Евангелие от Иоанна 6:30

В отличие от ряда других еврейско-арамейских фраз и обозначений (включая прозвища некоторых апостолов), приводимых в греческих транслитерациях в Новом Завете, прозвище предателя Иуды — Искарот — остается во всех четырех Евангелиях без интерпретации. (Вообще, значения отдельных

арамейских терминов, остающихся без непосредственного истолкования, легко выявляются по контексту или параллельному полустушию, где употреблено синонимичное греческое слово (см., напр.: *Мф.* 6:24 и 6:19 и след. (ср.: *Лк.* 16:9–13 и 1–8); *Мф.* 5:22); такие же термины, как ἀλληλουϊά (*Откр.* 19:1, 3, 4, 6), ἀμήν, ὠσαννὰ, ὁ Ναζωραῖος / ὁ Ναζαρηθός и некоторые другие вошли в раннехристианскую лексику без перевода; см. также ниже.) Чем это можно объяснить? Допускают, что интерпретация термина «Искарриот» уже могла быть не ясна писавшим по-гречески евангелистам [см., напр. 3, с. 52]. С другой стороны, отказаться от объяснения значения прозвища Иуды своим читателям новозаветные авторы могли и умышленно. (Возможно, это предположение справедливо и по отношению к устным традициям, лежащим в основе Евангелий.) Почему? Может быть потому, что прозвище Искарриот вполне могло возникнуть еще до предательства Иуды — до того, как «вошел в него Сатана» (*Лк.* 22:3; *Ин.* 13:2, 26–27; ср.: *Мф.* 27:3–5), — и, следовательно, не обязательно носить негативный характер. Судя же по *Ин.* 6:71, 13:2, 26, это прозвище вообще было родовым: Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτου, букв.: «Иуда, (сын) Симона Искарриота». (В ряде манускриптов [К, Δ, Π, f1 и др.] в *Ин.* 6:71 вместо Ἰσκαριώτου написано Ἰσκαριώτην.) В то же время, если предположить, что прозвище Иуды содержало положительные коннотации, то возможно, что автор Евангелия от Иоанна умышленно «переносит» его на Иудинаго отца, дабы не соотносить с предателем Иисуса ничего позитивного. Во всяком случае, во всех четырех Евангелиях наименование «Искарриот» применяется к Иуде еще до того, как он предал Иисуса. И вот как раз потому, что данное «первоначальное» прозвище могло нести какое-то «позитивное» содержание, евангелисты, возможно, и не представили читателю его интерпретацию, дабы с самого начала повествования не вызывать никаких иных, кроме негативных, ассоциаций в отношении Иуды. Не исключена возможность, что с аналогичным подходом мы встречаемся и в случае с Кайафой, т. е. иудейским первосвященником Иосифом, прозвищем или родовым именем которого было Кайафа (Καϊ(ά)φα(ς); см.: *Иосиф Фла-*

вий. Иудейские древности, XVIII, 95; ср.: 35). Возможно, данное прозвище представляет собой другую, помимо Κηφᾶς, греческую передачу арамейского слова כְּרָא (kērāʾ), «скала»; Кифой (Κηφᾶς), по-греч. Петром, Иисус нарек апостола Симона (Ин. 1:42). В посланиях апостола Павла Симон почти во всех случаях упоминается просто как Κηφᾶς (1 Кор. 1:12, 3:22, 9:5, 15:5; Гал. 1:18, 2:9, 11, 14. В Гал. 2:7–8: Πέτρος (дважды)). (С другой стороны, на «оссуарии Кайафы» [не все исследователи убеждены в его подлинности] засвидетельствованы написания: «כְּרָא/כְּרָר, сын Йехосефа»; на «оссуарии Мирйам» — «Йешуа, сын כְּרָר, священник» (ср.: Тосефта, Йевамот 1: 10: «дом כְּרָר»); см. далее: [2, с. 481–487; 14, с. 74–95; 7, с. 233–243].)

Прозвище Искарриот засвидетельствовано в двух формах: Ἰσκαριώθ и (ὁ) Ἰσκαριώτης (написание с определенным артиклем [ὁ Ἰσκαριώτης] зафиксировано в Мф. 10:4, Ин. 12:4, 14:22; встречающееся в нескольких рукописях написание ὁ Ἰσκαριώθ в Мк. 14:10 (ℵ^c, L, Θ, Ψ, 565, 892) следует, вероятно, считать вторичным; варианты написания: Σκαριώθ, Σκαριώτης [рукопись Безэ (D; V в.)], resp. Пешитта: s^ckaryoutaʾ). Эти две засвидетельствованные формы позволяют предположить, что «Иуда обозначался еврейским или арамейским наименованием, транслитерируемым как Ἰσκαριώθ, но передаваемым в греческой форме как Ἰσκαριώτης» ([12, с. 368], здесь же указаны варианты написания прозвища Искарриот в отдельных манускриптах). С другой стороны, отметим, что еврейская и арамейская *tav* в конечной позиции могла транслитерироваться не только через греческую *tetu*, но и через *tau* (например, название озера תַּבְּרַת, Киннерет, в Евангелиях транслитерируется как Γεννησαρέτ (Мф. 14:34; Мк. 6:53; Лк. 5:1; у Евсевия Кесарийского в косвенных падежах: πρὸς τῇ Γεννησαρίτιδι λίμνῃ (Ономастикон, 58, 11) и τὴν Γεννησαρίτην λίμνη (Ономастикон, 120, 28); см.: [12, с. 381]). В основных рукописях наиболее раннего из Евангелий — от Марка — засвидетельствовано только написание Ἰσκαριώθ (3:19, 14:10; также: Лк. 6:16).

Среди основных предложенных этимологий термина «Искарриот» выделяют следующие (список приводится по: [12, с. 368]; ср., напр.: [6, с. 1091–1096]):

1. אִישׁ קַרְיֹוֹת, 'iš qārīyōt, т. е. «муж (из) Кариота»; или при огласовке 'iš qārīyūōt, «муж городов», т. е. «горожанин», гипотетически иерусалимец. Неустановленный до настоящего времени Кариот в Моаве коррелируют с упоминаемым в *Ам.* 2:2 и *Иер.* 48:24, 41 местом (haq-)qārīyūōt, букв. «города». (Ср.: *Иер.* LXX 31:24, 41: Καριώθ; *Ам.* 2:2: αἱ πόλεις, «города»). Евсевий Кесарийский в Ономастиконе, 120, 1 говорит о Кариоте «в стране Моава, согласно Иеремии». Возможно, у пророков подразумевается Кирийатаим в окрестностях Медевы [Мадабы] в Моаве.)

2. От лат. sicarius («кинжальщик»; от sica, «кривой кинжал»); греч. σικάριος; араб. سِيقْرِيْن, sīqārīn; при этом в начале слова реконструируется протетический 'алеф.

3. От реконструируемого араб. слова اِسْقَارِيَا, 'išqarūā, «лжец», с добавлением в начале слова гипотетического протетического 'алефа. Засвидетельствованное в еврейском вавилонском арамейском слово «лжец» выглядит как אַשְׁקָרָא/שַׁקָּרָא, šaqqā(')rā' ([9, с. 1177]; см. также: [10, с. 566]; в сирийском то же значение имеет слово shaqqara', а термин shaqqaroutha' означает «ложь», «лжесвидетельство» [8, с. 568, 595]).

4. В еврейском вавилонском арамейском засвидетельствован термин אַשְׁקָרָא, s'qartā', «красная краска» [9, с. 829]; согласно палестинским источникам, красная краска אַשְׁקָרָא, siqrā', делается из скального лишайника (*fucus*) [13, с. 986]. В еврейском палестинском арамейском глагол אַשְׁקָרָא означает «красить (в красный цвет)». В арабском слово šuqra может иметь значение «румяный цвет лица» (saqqara, предположительно, «красильщик»). Отсюда возникла гипотеза, что прозвище Искарриот может означать «рыжий», «румяный» и т. д. При этом в начале слова реконструируется протетический 'алеф.

5. Иуда неоднократно обозначается в Евангелиях как ὁ παραδίδούς (*Мк.* 14:42, 44, *Мф.* 26:25, 46, 48, 27:3; *Ин.* 18:2, 5, 21:20), т. е. «тот, кто выдает», sc. «предатель» (ср., напр.: *Мф.* 10:4; *Мк.* 3:19; *Лк.* 6:16). В *Ис.* 19:4 Септуагинта переводит еврейский глагол כָּכַר, sikkēr (порода pi'el) через греч. παραίδωμι, «передавать (в руки кому-то)», «предавать». Исходя из этого допускается, что прозвище Искарриот, возможно, означает «предатель». При этом в начале слова, возводимого к упомянутому

еврейскому глаголу, реконструируется протетический *'алеф*.

6. Тот же глагол ככ в еврейском языке в породе qal и в арамейском в породах re'al и ra'el может иметь, кроме прочего, значение «душить» [13, с. 992–993]. На этом основании реконструируют вероятный арамейский термин ж. р. (с протетическим *'алефом*) אלקריתא, 'iskāryûtā', со значением «удушение», который мог стать прозвищем Иуды; согласно *Мф.* 27:5 Иуда удавился. В латинском переводе текста Оригена (Коммент. на *Мф.*, 35) сохранился пассаж, в котором последний замечает, что «слышал предположение» о том, что, «следуя еврейской интерпретации, предатель Иуда (должен) называться “удушенным” (exsuffocatum)» [цит. по: 12, с. 379] (ср., однако, рассказ апостола Петра о смерти Иуды в *Деян.* 1:18).

Перечисленные выше предполагаемые этимологии прозвища Искарриот основываются на еврейских или арамейских терминах, пока не засвидетельствованных в источниках, а лишь реконструируемых авторами данных предположений; при этом только в первой из перечисленных гипотез и, при определенном допущении, шестой реконструируется семитский термин, конечный сегмент которого мог бы передаваться через греческое -ώθ. Кроме того, в рамках данных гипотез не получает объяснение то, почему традиции, лежащие в основе евангельских текстов, и опирающиеся на них все четыре евангелиста не приводят интерпретацию прозвища «Искарриот», как это происходит с прозвищами других апостолов: Симон-Кифа-Петр, т. е. «Скала»/«Камень»; Иаков Зеведеев и Иоанн, брат Иакова, которые были наречены Βοανηργής (*Мк.* 3: 17), т. е. «сынами грома» (υἱοὶ βροντῆς; вероятно, из арам. בנירגא, bēnē rēgāšā', «сыны шума»); «Фомой» (Θωμάς), арам. כמא, Tē'ōmā', т. е. «Близнецом», Δίδυμος (*Мф.* 10:3; *Мк.* 3:18; *Лк.* 6:15; *Ин.* 11:16; 20: 24, 21: 2; *Деян.* 1:13), был прозван, вероятно, апостол Иуда («не Искарриот»; *Ин.* 14:22); еще один Симон имел прозвище ὁ Καναῖος (*Мф.* 10:4; *Мк.* 3:19; от арам. qanā'an; это наименование активных участников борьбы с Римом, вероятно, было хорошо известно в широких слоях ранних христиан, особенно после Первой Иудейской войны), т. е. «ревнитель» (ὁ ζηλωτής; *Лк.* 6:15; *Деян.* 1:13). Заметим также, что в случае, если в осно-

ве прозвища человека лежит цвет его волос и т. п., новозаветный автор указывает это в переводе: Συμὼν ὁ καλούμενος Νίγερ — «Симон, называемый Черным» (*Деян.* 13:1), равно как и место его происхождения: Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαΐδᾶ τῆς Γαλιλαίας — «Филипп, который был из Вифсаиды Галилейской» (*Ин.* 12:21; см. также: 1:44).

Если в основе прозвища Искарriot лежал негативный термин (термины), не было смысла его скрывать: так, евангелисты открыто называют Иуду «предателем» (ὁ παραδίδους, προδοτής; см. выше), «вором» (κλέπτης; *Ин.* 12:6); ср. также *Ин.* 6:70: διάβολος, «клеветник», «обвинитель».

Упоминание прозвища Искарriot, причем без интерпретации, но в идентичном написании всеми евангелистами свидетельствует о его присутствии, как минимум, уже в ранних слоях традиции, но, скорее всего, именно о его аутентичности. Поскольку трудно себе представить, что значение прозвища «Искарriot» авторы Евангелий не могли прояснить у иудеохристиан, знавших еврейский и говорящих по-арамейски, то вполне можно допустить, как было отмечено выше, что это прозвище умышленно не переводилось в священных текстах по религиозно-идеологическим соображениям.

Мы реконструируем этимологию прозвища Ἰσκαριώθ (вар.: Σκαριώθ; Пешитта: s^ekaruouta^ʿ) от еврейско-арамейского глагола קרַע, sāqar (библ.: קרַע; засвидетельствован в породе pi^el)/s^eqar (засвидетельствован уже в Таргуме Иова; 20:9, 28:7), «смотреть», «видеть», «узреть», «обозревать», «вглядеться» [13, с. 1021; 10, с. 388] и существительного קרַע, ʾōt/ʾōt, «знак», «знамение», широко употребляемого в Библии и засвидетельствованного в Талмуде [13, с. 36] (= араб. كَرَعَ, كَرَعًا), т. е. от обозначения קרַע קרַע, sāqar/s^eqar ʾōt, соответственно — קרַע קרַע(ק), (ʾi)sqar(ʾi) ʾōt, которое может быть интерпретировано как «тот, кто видел/узрел (некое) знамение» (см. также наше замечание в: [1, с. 163, пр. 259]), а именно одно из тех знамений (σημεῖα; в Новом Завете данный термин часто употребляется в значении «чудо»), о которых написано или «не написано» (*Ин.* 20:30) в Евангелиях. Это могло быть некое знамение, о видении которого объявил Иуда еще до того, как Иисус начал осуществление своей миссии; знамение, которое, как мог заявить Иуда, при-

вело его к Иисусу в ученики; знамение, которое было явлено Иисусом именно ему (возможно, как одному из наиболее ранних учеников), и т. п.

В связи с предлагаемой реконструкцией возможного семитского прототипа прозвища «Искарриот» заметим, что появление протетического *'алефа* (явление, нередкое в арамейском и мишнаитском еврейском) могло быть обусловлено чрезмерной длиной сложного слова, вызвавшей элизию гласного, наиболее удаленного от ударного слога, и, вследствие этого, столкновение двух слогов. Отметим также, что в еврейских и арамейских именах и обозначениях, составленных из двух слов, может использоваться парагогический *йод* для их соединения в единый термин; например, это явление засвидетельствовано в именах некоторых из лидеров падших ангелов в кумранских арамейских фрагментах Книги стражей (=1 Енох 1–36), палеографически датируемых II–I вв. до н. э. (4QEn^{a-c} ar), например: שָׂהַרִיִּ'ֵּל, Šaharî'el, «Луна Бога»; טוֹרִיִּ'ֵּל, Ṭûrî'el, «Гора Бога»; יוֹמִיִּ'ֵּל, Yômî'el, «День Бога» (вар.: יַמִּיִּ'ֵּל, Yammî'el, «Море Бога»); שֵׁמִיִּהַזָּח, Šemîhazah, «Имя видел»; דָּנִיִּ'ֵּל, Danî'el, «Судил Бог», или: «Судья (от) Бога» (в *Иез.* 14:14, 20, 28:3 засвидетельствовано написание имени древнего мудреца Даниила без буквы *йод* — דָּנָאֵל); יְהַדִּיִּ'ֵּל, Y'hadî'el, «Поведет Бог», и др. Написание имени одного из ангелов встречается как с «соединительным» *йодом* — זֵיקִיאֵל, так и без него — זֵיקֵל, Zêq(i)'el, «Вспышка молнии Бога», или «Падающая звезда (от) Бога». В греческих транслитерациях имен падших ангелов этот «соединительный» *йод* передается через *йоту* (например, טוֹרִיאֵל — Τουρίήλ/Τουριήλ); в отдельных случаях отсутствующий в еврейско-арамейских именах «соединительный» *йод* воспроизводится в греческих и эфиопских передачах данных наименований (напр.: רָמִיִּ'ֵּל — Ραμίήλ, Râmi'el, «Гром Бога», и др.). (См. сравнительную таблицу имен падших ангелов в Книге стражей в: [4, с. 31–37].) Ad hoc заметим, что значения приведенных выше наименований падших ангелов, как и имена других падших ангелов, упоминаемые в Книге стражей, подразумевают, что они мыслились как небожители, первоначально исполнявшие отнюдь не негативные функции. От-

метим также, в Вашингтонском кодексе четырех Евангелий (V в.) в Мк. 3:19 засвидетельствовано написание прозвища Иуды без *йоты*: Ἰσκαρώτης.

С другой стороны, если глагол использовался в форме имперфекта (ср., напр.: *Ин.* 6:2) — יסַר, *yisqar* (ср., напр., маоретские огласовки араам. глаголов породы *re'al* в имперфекте 3 л. м. р. ед. ч.: יַבַּר (*Дан.* 7:25); שָׁלַט (*Дан.* 5:7); יַשֵּׁר (*Дан.* 4:24)), то вообще отпадает необходимость в реконструируемом начальном протетическом 'алефе, ибо евр.-араам. י־ (*yis-*) в греч. написании может передаваться как ἰσ- (ср., напр.: Ἰσραήλ, *Yísgrā'ēl* — Ἰσραήλ). Таким образом, прозвище в форме Ἰσκαρ(ῶ)της могло бы точно транслитерироваться греческими буквами как Ἰσκαρ(ι)ώθ, *Искаp(ι)от*.

Существование арамейского языка и еврейского вернакуляра в Иудее в начале христианской эры позволяет допустить возникновение в тот период отдельных обозначений, фраз, пассажей и т. п. (особенно религиозного содержания) «смешанного» арамейско-еврейского типа (ср., напр.: *Пс.* 22 [21]:2 и *Мк.* 15:34, *Мф.* 27:46; варьирование *קוּמ/קוּמִי* («встань»; императив ж. р.) в различных рукописях *Мк.* 5:41), включая, возможно, и термин «Искариот».

Знамение для иудеев было важнейшим подтверждением истинности миссии пророка, а также сотерологической, мессианской фигуры. Об этом говорят и многие пассажи в Евангелиях. Особую значимость играло «знамение с неба (σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ)» (напр.: *Мф.* 16:1, 24:30, *Лк.* 11:16, 21:11), «знамения в солнце, и луне, и звездах (σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις)» (*Лк.* 21:25; ср., напр.: *Деян.* 2: 19; *Откр.*, гл. 12). Цитата из Евангелия от Матфея: «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки и дадут великие знамения (σημεῖα μεγάλα)... скажут вам: "Вот, (Он) в пустыне..."» (24:24–26; ср.: *Мк.* 13:21–22; ср. также: *Ис.* 40:3) может быть сопоставлена с сообщением иудейского историка Иосифа Флавия («Иудейские древности», II, 259) о том, что те, кто «стремились к восстанию (против Рима. — *И. Т.*) и коренным переменам, подталкивали народ к безумствам, выводили его в пустыню (т. е. Иудейскую пустыню. — *И. Т.*), уверяя, что Бог явит им там знамения освобождения (σημεῖα ἐλευθερίας)» (ср.

также, напр.: *Деян.* 21:38 и «Иудейскую войну» Иосифа Флавия, II, 261 и след.).

Процитированные в эпиграфе к данной статье пассажи *Ин.* 2:23; 4:48; 6:2, 14, 30 (см. также: 6:26; ср., напр.: *Лк.* 19:37) сообщают о тех, кто «видели видения» (ἐθεώρουν τὰ σημεῖα; *Ин.* 6:2) и «уверовали» через это в миссию Иисуса. Использованные здесь глаголы θεώρῶ и ὁράω коррелируют с ἑρα, sāqar/s^oqar, «видеть», а σημεῖον (мн. ч. σημεῖα) — с ἡ(ῶ)κ, 'ōt/'ōt, «знамение». Можно допустить, что одним из таких «увидевших знамение» и «уверовавших» в Иисуса как Христа, вероятно, и был Иуда, ставший вследствие этого его учеником и получившим прозвище *Искарриот*, т. е. «видевший/узревший знамение». Употребление глагола ἑρα, sāqar/s^oqar в данном прозвище, возможно, обусловлено небесным характером знамения; отметим, что от данного глагола образовано засвидетельствованное в еврейском палестинском арамейском существительное ἡρα, sāqōr, «астроном» [10, с. 387] (ср. в данной связи фрагмент 57:15–26 из апокрифического гностического Евангелия Иуды Искариота: «“Подними твои глаза и посмотри на облако и свет внутри него, и звезды, окружающие его. Путеводная звезда — это твоя звезда”. Иуда поднял свои глаза и увидел светящееся облако, и он вошел в него. Стоявшие на земле услышали голос, исходящий из облака...»; относительно данного произведения см., напр.: [5]).

С другой стороны, как было отмечено выше, прозвище Искариот могло перейти к Иуде от отца — ср. *Ин.* 6:71, 13:2, 26: «Иуда, (сын) Симона Искариота». Из сообщений Иосифа Флавия мы знаем о бурных временах в Иудее, наступивших после смерти царя Ирода, многочисленных восстаниях и т. п. В тот период в стране появлялись харизматические вожди, в одно из «знамений» которых и мог уверовать Симон, отец Иуды.

А вот Евангелист Лука рассказывает нам о праведном жителе Иерусалима Симоне, который в младенце Иисусе (евр. «спасение») «увидел спасение» (2:30) и в свете пророчества Исаяи 7:14 о «знамении» (ἡρα, 'ōt) Израилю в виде рождения Еммануила (ср.: *Мф.* 1:23 и *Лк.* 1:31) истолковал как «знамение» (σημεῖον) его будущую миссию в целом (2:34).

Р. S. Если все же прозвище «Искарриот» несет негативное содержание, то оно могло восходить к еврейско-арамейскому глаголу קרשׁ, šāqar/š^cqar («лгать», «обманывать», «клеветать», sc. «нарушать (договор и т. п.)», «предавать» (это значение засвидетельствовано в самаритянском арамейском [11, с. 929]) и тому же существительному קרשׁ, 'ōt/'ōt: «Искарриот» — это «тот, кто оклеветал/гесп. предал знамение» (см. также наше замечание в: [1, с. 163, пр. 259]), т. е. мог выступить лжесвидетелем в отношении Иисуса (ср.: *Мф.* 26:59 и след.; *Мк.* 14:55 и след.). В *Ин.* 6:70 сам Иисус называет Иуду διάβολος, что может интерпретироваться как «клеветник», «обвинитель». (Ср. фигуру «Человека лжи» ('iš hak-kāzāb) из Кумрана, выступившего предателем по отношению к Учителю праведности Кумранской общины [ср., напр.: 1, с. 129–131].)

Литература

1. *Тантлевский И. Р.* Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. СПб.: Издательство РХГА, 2011 (репринт: 2012).
2. *Cotton H. et al.* (eds.). *Corpus Inscriptionum Iudaeae // Palaestinae*. Vol. 1: Jerusalem. Part 1: 1–704. Berlin: Walter de Gruyter, 2010.
3. *Dalman G.* *The Words of Jesus / Trans. D. M. Kay.* Edinburgh: T&T Clark, 1909.
4. *Dacy M.* *The Fallen Angels in the Book of 1 Enoch Reconsidered // Henoch* 33, 1 (2011). P. 31–37.
5. *Kasser R., Meyer M., Wurst G., with Ehrman B. D.* (eds.). *The Gospel of Judas*. 2nd ed. Washington, DC: National Geographic Society, 2008.
6. *Klassen W.* *Judas Iscariot // Anchor Bible Dictionary*. Vol. 3. New York: Doubleday, 1992. P. 1091–1096.
7. *Rollston C. A.* *Epigraphic Notes on the Ossuary of Mariam, Daughter of Yeshua: Limning the Broad Tableau // Israel Exploration Journal* 62, 2 (2012). P. 233–243.
8. *Smith P.* *A Compendious Syriac Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1903.
9. *Sokoloff M.* *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2002.
10. *Sokoloff M.* *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. 2nd. ed. Ramat Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, 2002.

11. *Tal A.* A Dictionary of Samaritan Aramaic. Leiden: Brill, 2000.
12. *Taylor J. E.* The Name “Iskarioth” (Iscaiot) // *Journal of Biblical Literature* 129, 2 (2010). P. 363–383.
13. *Yastrow M.* A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Jerushalmi, and the Midrashic Literature. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam’s Sons, 1903.
14. *Zissu A., Goren Y.* “The Ossuary of ‘Miriam Daughter of Yeshua Son of Caiaphas, Priest [of] Ma’aziah from Beth ‘Imri’ // *Israel Exploration Journal* 61, 1 (2011). P. 74–95.



КНИГА АВРААМА, НАЗЫВАЕМАЯ «КНИГОЙ СОЗИДАНИЯ» (СЕФЕР ЙЕЦИРА)

Предисловие

Двадцать две буквы —
Он вырезал их, высек их,
взвесил их, (взаимо)заменял их, сложил их,
и создал посредством них душу¹ всего созданного
и душу всего, что должно быть создано в будущем².

Тот, кто уразумеет книгу эту и будет блюсти ее,
может быть уверен, что станет наследником мира
грядущего... Безмерна будет мудрость всякого,
заглянувшего в нее. Всякому занимающемуся
ею, и изучающему ее, и познающему ее тайны,
откроются тайны мира высшего и мира нижнего;
и он может быть уверен, что станет наследником
мира грядущего. И эта книга, прозванная Тайной
Перехода, от которой зависит весь мир, да не бу-
дет передана никому иному, но только отклонив-
шемуся от зла и боящемуся Бога, и ожидающему,
и уповающему на своего Создателя...³

I

Предлагаемое вниманию читателя малое по объему произведение — Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» (евр. ספר יצירה — *Séfer Йецира́*; см.: гл. V, § 13), — бесспорно, является одним из наиболее влиятельных сочинений мистико-гностического толка в истории мировой мысли. Это написанное на

иврите произведение претендует на выявление сущностных элементов космогенеза и антропогенеза, открытие глубинных основ мироздания, описание фундаментальных принципов функционирования Вселенной и человека. На основании содержания заключительной, пятой⁴, главы сочинения его авторство традиционно приписывается патриарху Аврааму — отсюда название книги: «Книга букв Авраама, отца нашего», или просто «Книга Авраама, отца нашего». В этой связи представляется в высшей степени любопытным, что, судя по тексту гл. V, § 8b⁵ (ср.: гл. II, § 2), созвездие Дракона (כּוֹכַב תְּלִי' *Telí'*) оказывается находящимся в середине неба, как это и имело место в эпоху патриархов, т. е. приблизительно в XVIII–XVII вв. до н. э. (Ныне, в результате девиации земной оси, в центре неба находится Малая Медведица.) То, что анонимный автор книги не упоминает Тору (Пятикнижие) и Моисея, говорит о человеке вообще — мужчине и женщине, — а не о евреях специально, возможно, также имплицитно свидетельствует о попытке приписать произведение «отцу многих народов» (*Быт.* 17:4–6), Аврааму, а также лишний раз подчеркивает универсальный характер этого уникального в истории еврейской литературы произведения. Упоминание о Завете обрезания (гл. I, § 3; гл. V, § 10), вероятно, ассоциируется с *Быт.* 17:10–14, где говорится о том, что знаменем Завета между Богом и Авраамом и его потомками будет именно обрезание крайней плоти.

Однако по языковому стилю произведение сближается с Мишной (и отчасти сочинениями еврейской мистики *Меркавы*⁷), так что по лингвистическим особенностям ее возникновение вряд ли могло иметь место до II в. н. э. Вообще, допускают, что «Книга Созидания» была создана между II и VIII/IX вв. н. э., вероятнее всего, в III–VI вв. палестинским евреем (в ней, видимо, присутствуют и постталмудические интерполяции)⁸. Книга дошла до нас в краткой версии (от 1300 слов), *ближе всего стоящей к первоначальному тексту произведения*, пространной версии, а также в т. н. версии Саадии Гаона (882–942 гг.), легшей в основу его философского комментария на *Сефер Йецира* — «Книгу Созидания», написанного в 931 г. Одна из ре-

дакий краткой версии послужила основой первого печатного издания данного произведения (с комментариями), осуществленного в Мантуе в 1562 г. (вариант пространной версии был помещен в приложении).

Сефер Йецира, т. е. «Книга Созидания», представляет собой своего рода комментарий на первую главу Книги Бытия (евр. название: *Бере'шит*, «В начале», — с этого слова начинается сама книга и вся Библия) и является центральным произведением еврейской эзотерической космогонической традиции — *Ма'асе Бере'шит* (Учение о Начале). «Книга Созидания» рассматривает процесс творения мироздания Господом «тридцатью двумя чудесными путями Мудрости», которые суть десять *сефирот* — «чисел» (ספירות) *без ничего* (בלמה) и *двадцать две буквы основания* (כ"ב אותיות) — двадцать две буквы еврейского алфавита (т. н. палеоеврейский (финикийский) алфавит — по сути, древнейший в мире⁹); эти сущности оказываются глубинными основаниями, принципами и первоэлементами мироздания. В конечном счете *в основе мира лежат простое число и буква*. Отметим, что термин *сефирот*, впервые в истории мысли вводимый в оборот автором «Книги Созидания» в значении *предвечные идеальные «числа»*, может также интерпретироваться как «области», «сферы». Впоследствии он переосмысливается и, став центральным понятием каббалы, употребляется для обозначения сложной и подвижной структуры Божественных сил, «десяти стадий эманации, испускаемой *Эн-Соф*¹⁰, образующих область манифестации Бога в Его различных атрибутах»¹¹.

Мироздание во всей своей духовной и материальной полноте предстает в *Сефер Йецира* как взаимосвязанное и взаимозависимое целое: виртуальные первопринципы и протосущности по Воле Бога актуализируются и постепенно трансформируются во взаимопереходящие духовные и материальные области и элементы бытия. Перед умственным взором читателя *созидается* Вселенная, в которой *преодолены границы между априорными первопринципами, духовным и материальным*. Этот *переход* от высшего к низшему (NB: одно из наименований книги — סוד העיבור, т. е. «Тайна Перехода»), это созидательное взаимопроникновение сущностей миро-

здания, в центре которого стоит человек-«*нэфеш*» (נפש; евр. «душа»), рассматриваемый как психосоматическое единство, который *смог постигнуть* тайны, законы процесса сотворения мира (NB: одно из названий книги — הלכות יצירה, т. е. «Законы Созидания») и уразуметь свое место в нем, — залог того, что он способен вернуться к своему Создателю.

II

О *сефирот* говорится в первой главе «Книги Созидания». Это — *глубинные принципы мироздания*, связанные с Началом (креационистский аспект) и Концом (эсхатологизм) мира-‘олама (семантическое поле этого понятия также включает *временной* аспект¹²), Добром и Злом (этический аспект), а также с шестью пространственными измерениями (высота, глубина, четыре стороны света).

И Господин Единственный,
Бог, Царь верный
правит всеми ними
из Своей Святой Обители.
И вековая Вечность (гл. I, § 7).

Сефирот представляют собой замкнутую, взаимосвязанную систему:

Десять сефирот без ничего —
внедрен их конец в их начало,
<а их начало — в их конец>¹³,
подобно тому, как пламя связано с (пылающим) углем.
Ибо Господин — Единственен,
и нет второго по отношению к Нему.
И пред одним, что ты сочтешь? (гл. I, § 6).

Первые четыре *сефирот* коррелируют с «Духом Бога Живого» (ср.: *Быт.* 1:2), «Ветром (или Дыханием) из Духа», «Водой из Ветра» и «Огнем из Воды» (гл. I, § 10–13). Однако вряд ли их (как и шесть других *сефирот*, связанных с шестью пространственными измерениями) можно отождествлять с самими первоэлементами творения, ибо реальные элементы мироздания как *пространственно-временной структуры*, средоточием которой является человек (как микрокосм), — не только материальные¹⁴, но и (многие) духовные¹⁵ — появляются

посредством взаимодействия 22 букв еврейского алфавита (см. ниже), в том числе и «огонь», «вода», «ветер» (гл. III, § 2 и след.). *Сефирот*-«числа» в «Книге Созидания» — это, вероятно, некие «принципы», на которых строится Вселенная и зиждутся ее первоэлементы. Определение «без ничего» (בלִימָה; в некоторых рукописях пишется раздельно: מָה בלִימָה)¹⁶, по всей видимости, подразумевает как их «нематериальность», так и «недуховность» — они трансцендентны сотворенному миру духов и вещей. Отметим в этой связи, что термин מָה בלִי встречается в Библии один раз; он использован в Книге Иова 26:7 в значении «ничто» — как *отсутствие* чего-либо до Творения мира и за пределами данного мироздания. (Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения сотворенной Вселенной, начиная, по крайней мере, с эпохи эллинизма, в еврейском языке употребляется термин הכל, *хак-кол*, букв. «всё» [ср. также, например: *Иер.* 10:16=51:19, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9] — т. е. антоним понятия מָה בלִי/מָה בלִי, «без ничего», «ничто».) Можно говорить и о взаимозависимости между *сефирот* и элементами творения.

В *Сефер Йецира*, возможно, присутствует идея «расширяющейся» Вселенной (гл. V, § 2):

И (они) непрерывно расширяются вековечную Вечность, и они — это «руки („мышцы“; „силы“ — *И. Т.*) мироздания (ср.: *Втор.* 33:27. — *И. Т.*)».

В описании *сефирот* засвидетельствованы элементы мистики *Меркавы* (Престольной колесницы), восходящей к первой главе Книги пророка Иезекиила.

Десять *сефирот* без ничего —
их (про)явление как видение молнии,
и их предел — бесконечен.
И Слово Его с ними,
подобно «бегу туда и обратно» (*Иез.* 1:14),
и по Его повелению, как буря, они устремляются,
и пред Его Престолом они падают ниц (гл. I, § 8¹⁷).

Фразу «как видение молнии», очевидно, следует интерпретировать не в смысле мгновенности, эфемерности *сефирот*, или же, например, как указание на их яркость, но как троп, выражающий их *вневременность*¹⁸ (миг — прообраз вечности) или

«ничтожность». В данном пассаже также аллегорически выражается приоритет Господа-Творца над *сефирот* — «принципами» устройства Вселенной.

Согласно гл. I, § 11, буквы творятся Богом посредством второй *сефиры*:

Два: Ветер (или: «Дыхание». — *И. Т.*) из Духа.
Он (Бог. — *И. Т.*) вырезал и высек посредством него двадцать две буквы основания:
три матери,
семь двойных
и двенадцать простых,
но один Дух¹⁹ (исходит) из них²⁰.

С другой стороны, согласно гл. I, § 14, комбинациями букв, составляющих Имя Господа Бога YHWH, т. е. букв *Йод, Хе, Вав*, «запечатаны» шесть последних *сефирот*.

В главах II–V анализируются «двадцать две буквы основания», посредством комбинаций которых были сотворены духовные и материальные сущности и существа наличного мироздания, в том числе человек.

(а) Двадцать две буквы —
Он вырезал их, высек их,
взвесил их, (взаимо)заменял их, сложил их,
и создал посредством них душу (**שפ**) всего созданного
и душу всего, что должно быть создано в будущем.
Каким образом?
(б) Он взвешивал их, (взаимо)заменял их:
'алеф со всеми ними и все с 'алефом,
бет со всеми ними и все с бетом,
и (всех их) переставлял по кругу.
Из этого следует: они <выходят> двумястами <тридцатью> одними вратами²¹,
из которых творится все (гл. II, § 3).

Фраза «...и создал посредством них... душу (**שפ**) всего, что должно быть создано в будущем», возможно, подразумевает представление о предсуществовании души.

Этические нормы в конечном счете также зиждутся на комбинациях букв:

Двадцать две буквы основания,
установленные в (созвездии) Дракона,
на колесе с двумястами тридцатью одними вратами;

вращается (это) колесо вперед и назад.

И вот знак:

если к добру, (то) выше, чем наслаждение (אשׁוֹנֵג 'онег ['айин-
нун-гимел]),

если ко злу, (то) хуже²², чем болезнь (אשׁוֹנֵג 'онег ['айин-
'айин]) (гл. II, § 2).

Диалектический дуализм этики с четко выраженной доктриной универсального воздаяния книги засвидетельствован в следующей сентенции:

Также всякую вещь —

«одно против другого сотворил Бог» (ср.: *Эккл.* 7:14. — *И. Т.*):

добро против зла —

добро из добра

и зло из зла.

Добро выявляет зло,

а зло выявляет добро;

доброе сокрыто (т. е. «уготовано». — *И. Т.*) для добрых,

а злое сохранено для злых (гл. V, § 9).

В целом в «Книге Созидания» раскрывается тайное значение букв в трех сферах творения: человеческой, звездно-планетарной и сфере ритмического движения времени в продолжение года.

III

Говоря о возможных неиудейских параллелях и влиянии на «Книгу Созидания», исследователи указывают на египетское представление о творческой силе различных звуков; мистическое использование чисел в Вавилонии; работу Филона Библиского (ок. 50 — после 138 г. н. э.) о финикийских буквах, в которой они интерпретируются как символы (египетских) богов и одновременно как космические «элементы»; отдельные аспекты эллинистических фонетических учений, доктрины неопифагорейцев, неоплатоников (особенно Плотина и Прокла), «Проповеди» Псевдо-Клементя, сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, греческие магические папирусы, гностический трактат «Пистис София» и т. д. Если мистика чисел в «Книге Созидания» и испытала определенное внешнее влияние, то, с другой стороны, это произведение содержит аутентичные еврейские идеи о тайне букв, простейших элементов, из которых складываются все слова языка.

Важнейшее значение для текстологии и истории изучения и интерпретации *Сефер Йецира* — «Книги Созидания» имеют докаббалистические религиозно-философские комментарии на нее, созданные Саадией Гаоном в 931 г.²³; Дунашем ибн-Тамимом из Кайруана (Тунис; ок. 890 — после 955/6 г.) в 955/6 г.²⁴; Шаббетаем Донноло из Ории (Южная Италия; 913 — после 982 г.) между 946 и 982 гг. (вероятно, ближе к последней дате)²⁵; и Йехудой бен-Барзиллаем из Барселоны около середины XII в.²⁶ На «Книгу Созидания» было создано также множество каббалистических комментариев теософско-теургического и экстатического характера, связанных, прежде всего, с учением о *сефирот* (в том числе комментарии Исаака Слепого, Нахманида, Авраама Абулафии, Иосифа Гикатиллы, Исаака Лурии и др.)²⁷. Писались и комментарии магического характера. Проживавшие в Южной Германии и Северной Франции во второй половине XII — XIII в. еврейские мистики *Хасиде Ашкеназ* («Благочестивые Ашкеназа») рассматривали эту книгу как руководство по магии и связывали ее с традицией о сотворении *гблема* — искусственного человека-слуги (созидаемого из смеси особо чистых земли и воды с помощью соответствующих комбинаций букв из «Книги Созидания», соотносящихся со всеми частями «тела»)²⁸. В этой связи хотелось бы обратить внимание, что уже в самой «Книге Созидания» — *Сефер Йецира*, гл. V, § 10, вероятно, содержится намек на то, что Авраам, постигнув тайную силу чисел и букв, практиковал магические действия:

Когда узрел Авраам, отец наш, —
и глядел, и смотрел, и исследовал, и уразумел,
и вырезал, и высек, и сложил,
и образовал («создал». — И. Т.),
и (это) ему удалось...

IV

В «Книге Созидания» для обозначения творческой активности Бога в древнейших сохранившихся рукописях всех версий употребляются глаголы *ברא* (*נברא*), «творить»; *צר/צר*, «образовывать», «формировать», «создавать», «созидать»; *קקק*,

«вырезать», «чертить», «гравировать»; **צב**, «высекать», «выбивать»; **עש**, «делать»; а также ряд глаголов, акцентирующих внимание на этапах процесса Творения: **צרף**, «складывать», «присоединять»; **המיר**, «менять», «заменять»; **שקל**, «взвешивать». Глагол **ברא**, *bará'* («творить»), используется в Библии исключительно в тех случаях, когда субъектом действия выступает Сам Господь Бог; при этом никогда не указывается *material*, из которого что-либо творится, дабы не допускать аналогий с деятельностью человека. В частности, этот глагол употребляется для обозначения творческой активности Бога в первой главе Бытия. Впрочем, предполагают, что глагол **ברא**, «творить», не присутствовал в первоначальной версии «Книги Созидания» и появляется в тексте этого произведения вследствие попыток представить творческий процесс как *Creatio ex nihilo* (Творение из ничего)²⁹. (Ср., однако: гл. II, § 4 и примеч. 143.) Глагол **יצר**, *ya'ácr*, является техническим термином для обозначения деятельности горшечника, «придающего форму» глине. Но он употребляется также и для обозначения творческой активности Господа Бога. В частности, этот глагол используется в *Быт.* 2:7–8 и 19 при описании *создания* человека и животных «из земли». Прочие упомянутые глаголы также употребляются для обозначения отдельных аспектов деятельности художника или ремесленника. Можно было бы ожидать, что книга, описывающая Творение Богом мироздания посредством десяти *сефирот*-«чисел» *без ничего* и двадцати двух букв *основания* (т. е. нематериальных сущностей — творческих «орудий») и являющаяся по сути комментарием на первую главу Бытия, будет озаглавлена **ספר בריאה**, *Сефер Бериа́'*, т. е. «Книга Творения» (**בריאה** — отглагольное существительное от **ברא**, «творить»), а не **ספר יצירה**, *Сефер Йецира*, т. е. «Книга Созидания» (**יצירה** — отглагольное существительное от **יצר**, «формировать», «созидать»). Отчего книга все же получает в конечном счете последнее название? Или если глагол **ברא**, «творить», как полагают, изначально не присутствовал в «Книге Созидания», то почему? Что это, попытка отхода от концепции *Creatio ex nihilo*? Думается, в свете сказанного выше можно допустить, что традиционное заглавие

данного произведения — ספר יצירה, *Сефер Йецира*, т. е. «Книга Созидания» (равно как и возможное отсутствие глагола ארב, «творить», в его первоначальной версии), имплицитно подразумевает, что это не только книга, говорящая о *Творении* Господом Богом мироздания, но и руководство, позволяющее по его адекватному постижению *создавать* магическим путем новые сущности из уже сотворенного материала³⁰.

V

В основу предлагаемого вниманию читателей перевода положен текст древнейшей дошедшей до нас рукописи краткой версии «Книги Созидания»: Parma 2784.14 (Bibliotheca Palatina), De Rossi 1390, fols. 36b-38b. Итальянский полукурсив. 1286 год³¹. 1883 слова³². Расположение текста перевода внутри параграфов организовано в соответствии с его интерпретацией переводчиком.

В переводе мы также учитываем все основные варианты, представленные в пространной версии и версии Саадии (прежде всего, по древнейшим манускриптам), подчас дающие лучшие (а в ряде случаев, возможно, первоначальные) чтения. Древнейшей сохранившейся рукописью, содержащей пространную версию, является манускрипт: Bibliotheca Apostolica Vaticana (Cat. Assemani) 299 (8), fols. 66a — 71b. X век. 2737 слов. Квадратное письмо, схожее с письмом свитка из Каирской генизы, содержащего версию «Книги Созидания» Саадии Гаона. Последний манускрипт (Cambridge University Library, Taylor-Schechter K21/56 + Glass 32/5 + Glass 12/813. Восточный квадратный шрифт. X век. 2066 слов) является самой ранней дошедшей до нас рукописью, представляющей версию Саадии.

Примечания

¹ Относительно спектра значений термина נפש («душа») см.: примеч. 131 к тексту перевода *Сефер Йецира*.

² *Сефер Йецира*, гл. II, § 3 (пармская рукопись краткой версии книги; см. ниже: V).

³ Там же, гл. V, § 13.

⁴ Деление книги на пять глав, которого мы придерживаемся в предлагаемом вниманию читателя переводе, зафиксировано во всех ранних рукописях краткой версии «Книги Созидания». Предполагают, что самым ранним было разделение книги на четыре главы, что зафиксировано, в частности, в древнейшей дошедшей до нас рукописи пространной версии, хранящейся в Ватиканской библиотеке (см. ниже: V). В ряде манускриптов краткой версии (со второй половины XIV в.) и первых печатных изданиях «Книги Созидания» мы уже встречаемся с делением этого произведения на шесть глав.

⁵ Нумерация параграфов здесь и далее приводится по нашему переводу пармской рукописи, содержащей краткую версию «Книги Созидания». (В различных изданиях и переводах тех или иных редакций краткой версии данного произведения нумерация параграфов может различаться.)

⁶ Допускают арамейское или, возможно, вавилонское происхождение данного термина.

⁷ См.: Предисловие к переводу Книги небесных Дворцов.

⁸ Точка зрения, согласно которой *Сефер Йецира* возникает в середине I в. н. э. (см., например: *Liebes Y. תורת היצירה של ספר יצירה* [англ. название: *Ars Peotica in Sefer Yetsira*]. Tel Aviv, 2000. P. 229 f.) считается малоуправдоподобной.

⁹ Алфавитное письмо, называемое также исследователями «квазиалфавитным консонантным линейным письмом», было изобретено в ханаанском регионе. Северо-западное семитское письмо конца II тысячелетия до н. э., состоявшее из 22 знаков, явилось родоначальником практически всех алфавитных письменностей мира и некоторых слоговых. Алфавитное письмо, позволявшее делать записи *любого* характера, точно передавать мысль, быстро и легко усвояемое, компактное, в огромной мере способствовало развитию науки и литературы, распространению знаний во всех слоях общества, демократизации культуры. Оно позволило адекватно записать Слово Божье, библейские произведения. Во второй половине I тыс. до н. э. иудеи переходят на т. н. квадратное («ассирийское» или арамейское) письмо, каковым и пользуются до настоящего времени.

¹⁰ Сокровеннейшая сущность Бога обозначается каббалистами как *Эн-Соф*, т. е. *Бесконечность*. Она действует во всей Вселенной, имеет атрибуты, представляющие определенные аспекты Божественной природы. Они составляют стадии Божественной сущности, Божественные проявления Его сокрытой жизни, мистические *сефирот*-качества *Эн-Соф*. При этом *сефирот* — это сферы Божественной реальности, а не вторичные или промежуточные сферы, лежащие между миром и Вселенной (как у неоплатоников «промежуточные ступени» между Единым Абсолютом и чувственным миром). Для обозначения *сефирот* каббалисты используют более или менее устойчивую терминологию и располагают их в определенной последовательности: 1. *Кéter Эйлón* — «Высший Венец» Бога.

2. *Хохма* — «Мудрость», или Предвечная Идея Бога. 3. *Бина* — «Разум» Бога. 4. *Гедула* — «Величие» или *Хесед* — «Милость», Любовь Бога. 5. *Гевура* — «Могущество» или *Дин* — «Суд». 6. *Рахамим* — «Жалость (Сочувствие)» Бога; эта *сефира* выполняет функцию посредничества между предыдущими двумя. По отношению к этой *сефире* употребляется также название *Тиферет*, «Красота». 7. *Нецах* — «Вечность» Бога. 8. *Ход* — «Величие» Бога. 9. *Цаддиц* — «Праведник» или *Йесод* — «Основа» всех творческих сил в Боге. 10. *Малхут* — «Царство» Божье или *Атара* — «Корона». В *Сефер хаз-Зохар* («Книга сияния») *Малхут* обычно обозначается как *Кенэсет Исраэль*, т. е. мистический прообраз *обицины Израиля*, или как *Шехина*, Божественное Присутствие. Как замечает Г. Шодем (Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 271 и след.), «таковы десять сфер Божественного проявления, в которых Бог выходит из Своей тайной Обители. Все вместе они образуют „сведенную в единство Вселенную“ Божественной жизни, „мир единства“, *‘алма де-йихуда...*». В каббале «совокупность десяти *сефирот*, образующая древо *сефирот*, понимается как динамическое единство, в котором раскрывается жизнедеятельность Бога». (Идель М. Каббала: новые перспективы. М.; Иерусалим, 2010. С. 436.)

Согласно каббалистическим представлениям, каждая *сефира* соотносится с одним из членов человеческого тела: *Кетер* — с головой; *Гедула* и *Гевура* — с руками; *Тиферет* — с туловищем; *Ход* и *Нецах* — с ногами; *Йесод* — с детородным органом (знаком Завета); *Малхут* — с женским началом. Как замечает М. Идель, «классическая каббалистическая теософия включает в себя и развитую антропоморфную иерархию, и динамическое взаимодействие между членами этой иерархии... Лейтмотив божественной антропоморфной десятикомпонентной структуры, послужившей орудием творения мира, стал частью еврейской мысли с древнейших времен; можно полагать, что эта десятиричная структура и стала основой концепции *сефирот* в *Сефер Йецира*». (Ibid. С. 201.)

По учению каббалистов, каждая из десяти *сефирот* коррелирует с одним из десяти имен Бога.

¹¹ Идель М. Ibid. С. 436.

¹² См.: примеч. 13 к переводу «Книги Созидания».

¹³ В пармской рукописи краткой версии «Книги Созидания» фраза, заключенная в угловые скобки, является маргинальным дополнением.

¹⁴ Согласно гл. I, § 12, земной хаос (протоматерия) творится посредством Воды (*сефира*).

¹⁵ Согласно гл. I, § 13, Престол Славы и такие небесные сущности как *’офаннимы*, *серафимы*, святые *хаййот* и служебные ангелы, творятся посредством Огня (*сефира*).

¹⁶ Исследователи и переводчики также интерпретируют этот термин как: бесконечные, замкнутые, абстрактные, несказуемые, абсолютные, бескачественные (*сефирот*).

¹⁷ См. также: § 5 и примеч. 45 к переводу «Книги Созидания»; ср.: § 13.

¹⁸ Термин *ḡr* имеет значения: «предел», «(предельный) период»; «смерть», «уничтожение».

¹⁹ Или: «Дыхание»; «дух».

²⁰ Или: «один Дух в них».

²¹ Число сочетаний из двух различных букв (независимо от их порядка) при общем числе букв еврейского алфавита — 22 — составляет 231.

²² Букв.: «ниже».

²³ Это одно из наиболее ранних произведений Саади Гаона. Версия Саади лежит в основе комментария на *Сефер Йецира* Йехуды ха-Леви (до 1075–1141 гг.) в четвертой части его книги «Кузари».

²⁴ Дунаш комментировал краткую версию книги; при этом он имел в своем распоряжении редакцию, еще более краткую, чем та, что зафиксирована в дошедших до нас лучших манускриптах.

²⁵ Донноло комментирует версию, близкую к пространной, но не совпадающую ни с одной из сохранившихся рукописей.

²⁶ Подобно Дунашу ибн-Тамиму, Йехуда бен-Барзиллай основывается на краткой версии «Книги Созидания», но ему известна и пространная версия.

²⁷ *Сефер Йецира* комментировали и христианские каббалисты и мыслители, в том числе Пико делла Мирандола, Агриппа Неттесгеймский, Иоганн Рейхлин. Этим произведением живо интересовались масоны.

²⁸ В трактате *Санхедрин*, 65b засвидетельствована легенда, согласно которой рабби Ханина и рав Хошайя (IV в.), изучившие произведение под названием *Сефер Йецира*, создали трехлетнего тельца и съели его.

²⁹ Например, как замечает А. П. Хейман (см.: примеч. 32), «нет такого параграфа в *Сефер Йецира*, в котором бы глагол *ברא* был засвидетельствован во всех версиях и рукописях» (Р. 36).

³⁰ В трактате *Шу"ур Кома*, относящемся к мистике *Меркавы*, «предвечный человек» именуется *йоцёр бере' шйт*, т. е. «творец Вселенной».

³¹ Richler B., *Beit-arié M. Hebrew Manuscripts in the Bibliotheca Palatina in Parma*. Jerusalem, 2001. P. 314 и след.

³² Издание: *Hayman A. P. Sefer Yesira*. Tübingen, 2004. Близкое сходство с этой рукописью обнаруживает манускрипт: Paris 809/2, fols. 93a–94a. Италия, ок. 1500 г. Изящный полукурсив, переходящий в курсив.

Глава I

1. Тридцатью двумя чудесными¹ путями Мудрости²
вырезал³ УАН⁴,
ГОСПОДЬ⁵ воинств^{6, 7},
Бог Израиля,
Бог Живой^{8, 9},
Бог Всемогущий^{10, 11},
«Высокий и Возвышенный,
Пребывающий вечно —
и свято Имя Его» (Ис. 57:15)¹²
Он сотворил мироздание Свое¹³
тремя¹⁴ *сефарим*¹⁵ («числения»; «(группы) письмен». — И. Т.)¹⁶:
(через) *сефер* («письмо (буква)»¹⁷; «писание»; «книга». — И. Т.),
и *сефар* («число»¹⁸, «счет», «мера». — И. Т.),
и *сиппур*¹⁹ («речь». — И. Т.)^{20, 21}.

2. Десять *сефирот* (букв.: «цифр», «чисел». — И. Т.) без ничего²²
(«ничто»²³. — И. Т.)^{24, 25};
и двадцать две буквы²⁶ основания²⁷:
три матери,
<и семь>²⁸ двойных,
и двенадцать простых.

3. Десять *сефирот* без ничего —
по числу десяти пальцев,
пять против²⁹ пяти, —
и Завет Единственного (т. е. Бога³⁰. — И. Т.)³¹
точно в середине —
в завете³² языка
и в обрезании³³ <крайней плоти>^{34, 35}.

4. Десять *сефирот* без ничего —
десять, а не девять,
десять, а не одиннадцать;
уразумей мудростью³⁶
и умудрись разумом³⁷;

испытай их,
 исследуй их,
 и вырази³⁸ слово³⁹ явственно
 (или: «установи (всякую) вещь в ее первожданности
 (сущности)⁴⁰». — И. Т.),
 и помести Соз(и)дателя на Место Его⁴¹.

5. Десять *сефирот* без ничего —
 сдержи рот свой от разговора,
 сдержи сердце свое от размышления⁴²;
 и если побежало сердце твое —
 возвратись на место⁴³,
 ибо так сказано:
 «{Подобно} бегу туда и обратно»⁴⁴ (Иез. 1:14)⁴⁵, —
 и на этом основании⁴⁶ заключен Завет.

6. Десять *сефирот* без ничего —
 внедрен⁴⁷ их конец в их начало,
 <а их начало — в их конец>⁴⁸,
 подобно тому, как пламя связано с (пылающим) углем.
 Ибо Господин — Единственен,
 и нет второго по отношению к Нему^{49, 50}.
 И пред одним, что ты сочтешь?

7. Десять *сефирот* без ничего —
 у них десять мер⁵¹ бесконечных:
 глубина⁵² Начала⁵³
 и глубина Конца,
 глубина Добра
 и глубина Зла,
 глубина Выси,
 глубина Низа,
 глубина Востока,
 глубина Запада,
 глубина Севера
 и глубина Юга.
 И Господин Единственный,

Бог, Царь верный
правит всеми ними
из Своей Святой Обители.
И вековечная Вечность⁵⁴.

8. Десять *сефирот* без ничего —
их (про)явление⁵⁵, как видение молнии,
и их предел⁵⁶ — бесконечен⁵⁷.
И Слово Его с ними⁵⁸,
подобно «бегу туда и обратно⁵⁹» (*Иез.* 1:14),
и по Его повелению, как буря, они устремляются,
и пред Его Престолом они падают ниц⁶⁰.

9. Двадцать две буквы основания⁶¹:
три матери,
семь двойных
и двенадцать простых⁶².

10. Десять *сефирот* <без ничего>⁶³:
одна (*сефира*): Дух Бога Живого⁶⁴, —
благословенно и благословляемо Имя Его —
Простирающего миры⁶⁵.
Глас, и Дыхание (или «Ветер»⁶⁶. — *И. Т.*)⁶⁷, и Слово^{68, 69} —
и это есть Дух Святой⁷⁰.

11. Два (т. е. вторая *сефира*. — *И. Т.*): Ветер
(или: «Дыхание». — *И. Т.*) из Духа⁷¹.
Он (Бог. — *И. Т.*) вырезал и высек⁷² посредством него⁷³
двадцать две буквы основания:
три матери,
и семь двойных,
и двенадцать простых,
но один Дух⁷⁴ (исходит) из них^{75, 76}.

12. Три: Вода из Ветра (или: «Дыхания». — *И. Т.*)⁷⁷.
Он вырезал и высек посредством нее⁷⁸
«тоху и боху» (*Быт.* 1:2)⁷⁹,

«ил и месиво (из глины)» (Ис. 57:20);
вырезал⁸⁰ их, как своего рода клумбы,
возвел⁸¹ их, как своего рода стены,
распростер⁸² их, как своего рода навес⁸³.

13. Четыре: Огонь из Воды.

Он вырезал {их}⁸⁴ и высек посредством него
Престол Славы;

и 'офаннимов⁸⁵, и 'серафимов⁸⁶,

и святых хаййот⁸⁷ <со> служебными ангелами⁸⁸.

А из трех из них (или: «из этих трех». — И. Т.)⁸⁹

Он основал Свою Обитель,

как сказано:

«(Он) делает Своими ангелами⁹⁰ ветра (или „духов“. — И. Т.),
служителями Своими — всполохи огня» (Пс. 104[103]:4)⁹¹.

14. Пять: Он запечатал Вось.

Он избрал три простых (буквы)

и установил⁹² их в Своем Великом Имени⁹³.

И запечатал ими шесть пределов (мироздания).

И оборотился к Верху⁹⁴,

и запечатал его⁹⁵.

Шесть: Он запечатал Низ.

И оборотился к Низу,

и запечатал его⁹⁶.

Семь: Он запечатал Восток.

И оборотился <по направлению к нему>⁹⁷,

и запечатал его⁹⁸.

Восемь: Он запечатал Запад.

И оборотился вслед ему,

и запечатал его⁹⁹.

Девять: Он запечатал Юг.

И оборотился направо,

и запечатал его¹⁰⁰.

Десять: Он запечатал Север.

И оборотился налево,

и запечатал его^{101, 102}.

15. Вот десять *сефирот* без ничего:
 Дух Бога Живого,
 и Ветер (или: «Дыхание». — *И. Т.*), Вода, Огонь,
 Верх, Низ,
 Восток, Запад, Север, Юг¹⁰³.

Глава II

1. Двадцать две буквы¹⁰⁴,
 вырезанные Голосом,
 высеченные Ветром (или «Дыханием». — *И. Т.*),
 установленные во рту¹⁰⁵ в пяти местах¹⁰⁶:
 (буквы) א, פ, ט, צ (‘алеф, хет, хе, ‘айин)¹⁰⁷;
 ב, ג, מ, ע¹⁰⁸ (бет, вав, мем, пе)¹⁰⁹;
 ל, ם¹¹⁰, כ, ק (гимел, ‘йод», каф, қоф)¹¹¹;
 ד, ט, ל, ו, נ (далет, тет, ламед, нун, тав)¹¹²;
 ז, ס, ש, ר, ז¹¹³ (зайин, самех, шин, реш¹¹⁴, цаде)^{115, 116}.

2. Двадцать две буквы {их} основания¹¹⁷,
 установлен<ные>¹¹⁸ в (созвездии) Дракона (*Тели*)¹¹⁹,
 на колесе¹²⁰ с двумястами <тридцатью> одними¹²¹ <вратами>¹²²;
 вращается (это) колесо вперед и назад.
 И вот знак¹²³:
 если к добру, (то) выше, чем¹²⁴ наслаждение¹²⁵
 (גזז ‘онег [‘айин-нун-гимел]. — *И. Т.*),
 если ко злу, (то) ниже¹²⁶, чем болезнь¹²⁷
 (זגג нега [нун-гимел-‘айин]. — *И. Т.*)¹²⁸.

3. (а) Двадцать две буквы —
 Он вырезал их, высек их,
 взвесил их, (взаимо)заменял их¹²⁹, сложил¹³⁰ их,
 и создал посредством них душу¹³¹ всего созданного
 и душу всего, что должно быть создано в будущем^{132, 133}.

(б) Каким образом?
 Он взвешивал их, (взаимо)заменял их:

'алеф¹³⁴ со всеми ними и все с 'алефом,

бет¹³⁵ со всеми ними и все с бетом¹³⁶,

и (всех их) переставлял по кругу¹³⁷.

Из этого следует: <они выходят>¹³⁸ двумястами <тридцатью> одними¹³⁹ <вратами>¹⁴⁰,

из которых творится все¹⁴¹.

Из этого следует: всякая речь

и все созданное¹⁴²

происход<я>т посредством одного Имени.

4. Он создал из пустоты¹⁴³ вещество^{144, 145},

и сделал <несуществующее>¹⁴⁶ существующим^{147, 148},

и высек огромные столбы¹⁴⁹ из (пустого) пространства¹⁵⁰

(или: «воздуха». — И. Т.),

которое нельзя осязать¹⁵¹.

И вот знак¹⁵²:

5.¹⁵³ Пармская рукопись (краткая версия)

אל בת גש דר הק רץ זף חע עף ין כם. אב גת דש הר וק זץ חף טע יס כן לכ
 אג דת הש ור זק חץ טף יע כס לן בם. אד בג הת וש זר חק טץ יף כע לס מן
 אה בד ות זש חר טק יץ כף לע¹⁵⁴ מס גן או בה גד זת חש טר יק כץ לף מע נף
 אז בו גה חת טש יר כק לץ מף נע דס. אח בז גו דה טת יש כר לק מץ נף סע
 אט בח גו דו ית כש לר מק נץ סף הע. אי בט גח דו הז לת מש כר סק עץ וף¹⁵⁵

אל כך גי דט הח וז מת נש סר עק פץ
 אם בל גך די הט וח נת סש ער פק זץ
 אן במ גל דכ הי וט זח סת עש פר צק
 אס בן גם דל הך וי זט עת פש צר חק
 אע כס גן דם הל וך זי חט פת צש קר
 אף בע גס דן הם ול זך חי צת קש טר
 אץ כף גע דס הן ומ זל חך טי קת רש
 אק בץ גף דע הס ון זם חל טך רת יש
 אר בק גץ דף הע וס זן חם טל יך שת
 אש בר גק דץ הף וע זס חן טם יל כת
 את בש גר דק הץ וף זע חס טן ים כל

Ватиканская рукопись (пространная версия)

אל בת גש דר הק וץ זף חע טס ין כם
 אב גת דש הר וק זץ חף תע ים כן לס
 אד בג הת וש זר חק טץ יף כע לס מן
 או בה גד זת חש טר יק כץ לף מע נס
 אח בזו גו דה טת יש כר לק מץ נף סע
 אי בט גה דז הו כת לש מר נק סץ עף
 אל בך גי דט הח וז מת נש סר עק פץ
 אן במ גל דך הי וט זח סת עש פר צק
 אע בס גן דם הל וך זי חט פת צש קר
 אץ בף גע דס הן ום זל חך טי קת רש
 אר בק גץ דף הע וס זן חם טל יך שת.
 אש בר גק דץ הף וע זס הן טם יל כת
 אג דת הש ור זק חץ טף יע כם לן במ
 אה בד ות זש חר טק יץ כף לע מס גן
 אז בו גה חת טש יר כק לץ מף נע דס
 אט בח גז דו ית¹⁵⁶כש לר מק נץ סף הע
 אך בי גט דח הן לת מש נר סק עץ וף
 אם בל גך די הט וח נת סש ער פק זץ
 אס בן גם דל הך וי זט עת פש צר חק
 אף בע גס דן הם ול זך חי צת קש טר
 אק בץ גף דע הס ון זם חל טך חת יש
 את בש גר דק הץ וף זע חס טן ים כל.

6. Он созерцает и (из)меняет,
 делает все созидаемое и все изреченное:
 одно Имя.

И знак для этого дела¹⁵⁷:

двадцать <два>¹⁵⁸ предмета <в>¹⁵⁹ од<ном>¹⁶⁰ теле^{161, 162}.

Глава III

1. Три матери: **א, מ, ש** (*’алеф, мем, шин*).

Их основа —

чаша права¹⁶³

и чаша вины¹⁶⁴,

и язык закона, устанавливающий равновесие¹⁶⁵ между ними.

2.¹⁶⁶ Три матери: **א, מ, ש** (*’алеф, мем, шин*) —

великая тайна, сокровенная и чудная¹⁶⁷,

и запечатанная шестью печатями¹⁶⁸;

и от <них>¹⁶⁹ происходят огонь¹⁷⁰, и вода¹⁷¹, и ветер^{172, 173},

и разделяются (они¹⁷⁴ на) мужское и женское^{175, 176}.

3. Три: огонь, и вода, и ветер;

огонь — вверху,

вода — внизу

и ветер (или: «Дыхание». — *И. Т.*) — между ними¹⁷⁷.

И вот знак того обстоятельства,
что огонь выпаривает воду^{178, 179}.

4. Три матери: *א, מ, ש* (*'алеф, мем, шин*) —

мем возвышает,

а *шин* шипит,

а *'алеф* — закон¹⁸⁰,

устанавливающий равновесие между ними.

5.¹⁸¹ Три матери: *א, מ, ש* (*'алеф, мем, шин*) —

и от них родились три отца,

от которых было сотворено все.

6. Три матери: *א, מ, ש* (*'алеф, мем, шин*) —

в мироздании: ветер, вода, огонь.

Небеса сотворены первоначально¹⁸² из огня¹⁸³,

а земля сотворена из воды,

а <воздух> (вар.: «свет»¹⁸⁴. — *И. Т.*) сотворен из ветра

(или: «Дыхания». — *И. Т.*)

(и) устанавливает равновесие¹⁸⁵ между ними¹⁸⁶.

7. Три матери — *א, מ, ש* (*'алеф, мем, шин*) —

в году: огонь, и вода, и ветер.

Горячее сотворено из огня,

холодное сотворено из воды,

а влага¹⁸⁷ — из¹⁸⁸ ветра,

устанавливающего равновесие между ними.

8. Три матери — *א, מ, ש* (*'алеф, мем, шин*) — в человеке

(«человечестве»; букв.: «душе»/«Душе»¹⁸⁹. — *И. Т.*).

Голова сотворена из огня,

а чрево — из воды,

а тело — из¹⁹⁰ ветра,

устанавливающего равновесие между ними.

9. Три матери — **א, ה, ש** (*'алеф, мем, шин*).

Он начертал их, и высек их,
и (взаимо)заменял их¹⁹¹, и образовал («создал». — *И. Т.*)
с помощью них¹⁹²
три матери в мироздании,
и три матери в году,
и три матери в лице («душе»¹⁹³. — *И. Т.*) мужского пола
и женского пола.

10. Он воцарил (букву) **א** (*'алеф*) над ветром¹⁹⁴
и повязал ей венец¹⁹⁵, —
и сочетал¹⁹⁶ их (т. е. буквы. — *И. Т.*) одну с другой —
и запечатал¹⁹⁷ <ею>¹⁹⁸
воздух в мироздании,
и влагу¹⁹⁹ в году²⁰⁰,
и тело²⁰¹ у (живой) души
(или: «у человека (человечества)». — *И. Т.*)²⁰².
(у лица) мужского пола *'алефом, мемом, шином (א, ה, ש)*,
а женского пола — *'алефом, шином, мемом (א, ש, ה)*.

11. Он воцарил (букву) **ה** (*мем*) над водой²⁰³,
и повязал ей венец, —
<и сочетал их (т. е. буквы. — *И. Т.*) одну с другой>²⁰⁴ —
и запечатал²⁰⁵ ею²⁰⁶
землю в мироздании,
и холодное в году,
и {плод²⁰⁷}²⁰⁸ чрево у (живой) души²⁰⁹.
(у лица) мужского пола — *мемом, шином, 'алефом (ה, ש, א)*,
а женского — *мемом, 'алефом, шином (ה, א, ש)*.

12. Он воцарил букву **ש** (*шин*) над огнем²¹⁰
и повязал ей венец, —
и сочетал их (т. е. буквы. — *И. Т.*) одну с другой —
и запечатал²¹¹ ею
небеса в мироздании,
и горячее в году,

и голову у (живой) души²¹²:
 (у лица) мужского пола — *шином, мемом, 'алефом (ш, ז, כ)*,
 а женского — *шином, 'алефом, мемом (ш, כ, ז)*.

Глава IV

1. Семь двойных (букв):

ב, ל, ט (*бет, гимел, далет*),

כ, פ, ר, נ (*каф, пе, реш, тав*).

Они выступают в двух произношениях²¹³.

Их основание: жизнь и мир,

мудрость и богатство,

и плодородие²¹⁴, и миловидность²¹⁵, и владычество²¹⁶.

Они выступают в двух произношениях²¹⁷:

бет-вет, гимел-гимел, далет-далет,

*каф-хаф, пе-фе, реш-реш*²¹⁸, *тав-тав*, —

*дагеш*²¹⁹ и *рафе*^{220, 221},

(соответственно²²²) мягкости и твердости,

форме силы и слабости²²³.

(Они) двойные (буквы), потому что они (содержат)

противоположности²²⁴:

противоположность²²⁵ жизни — смерть,

противоположность мира («благополучия». — *И. Т.*) — зло²²⁶,

противоположность мудрости — глупость,

противоположность богатства — бедность,

противоположность плодородия — опустошение,

противоположность миловидности — уродство²²⁷,

противоположность владычества — рабство.

2. Семь двойных (букв) —

ב, ל, ט (*бет, гимел, далет*),

כ, פ, ר, נ (*каф, пе, реш, тав*)²²⁸ —

соответственно семи пределам²²⁹:

место пределов

и Святое Место,

место, уготованное в месте, — один²³⁰,

два — пределы Верха,
три — пределы Низа,
четыре — пределы Востока.
пять — пределы Запада,
шесть — пределы Севера²³¹,
семь — пределы Вековечности;
Святой Дворец²³² уготован²³³ в середине,
и Он (или: «он». — *И. Т.*) подъемлет²³⁴ всех их.

3. Семь двойных (букв):

ב, ל, ת (*бет, гимел, далет*),

כ, פ, ר, נ (*каф, пе, реш, тав*).

Он вырезал их, и высек их,
и сочетал их²³⁵, и образовал с помощью них
планеты в мироздании²³⁶,
и дни в году²³⁷,
и врата в человеке²³⁸ —
по семи.

4. (Вот) каким образом Он сложил²³⁹ их:

два камня строят два дома;
три (камня) строят шесть домов;
четыре (камня) строят двадцать четыре дома;
пять (камней) строят сто двадцать домов;
шесть (камней) строят семьсот двадцать домов;
семь (камней) строят пять тысяч сорок (домов)²⁴⁰.
Отсюда и далее исходи, и сосчитай
то, что рот не может вымолвить²⁴¹,
и то, что ухо не может услышать²⁴².

5.²⁴³ И посредством них были вырезаны:

семь твердей²⁴⁴,
и семь земель²⁴⁵,
и семь часов²⁴⁶,
и семикратное²⁴⁷.

Поэтому Он возлюбил септениер²⁴⁸ под небесами.

6. ²⁴⁹ И вот <семь> планет в мироздании:
 Солнце, Венера, Меркурий,
 Луна, Сатурн, Юпитер, Марс.
 И дней в году:
 семь дней Творения (*Бере'шит* [Быт. 1:1])²⁵⁰.
 И семь врат в человеке:
 два глаза, и два уха, и (две) ноздри, и рот²⁵¹.

Глава V²⁵²

1. Двенадцать простых (букв):

א, א (*хе, вав*),

ב, ב (*зайн, хет*),

ג, ג (*тет, йод*),

ד, ד (*ламед, нун*),

ה, ה (*самех, айин*),

ו, ו (*цаде, коф*).

Их основание:

зрение, слух,

обоняние, речь²⁵³,

питание, совокупление²⁵⁴,

действие, движение²⁵⁵,

гнев, смех,

размышление, сон²⁵⁶.

2. Их мера — двенадцать диагональных границ²⁵⁷:

северо-восточная граница,

юго-восточная граница,

верхняя восточная граница,

нижняя восточная граница,

нижняя северная граница,

северо-западная граница,

верхняя северная граница,

нижняя западная граница,

юго-западная граница,

верхняя западная граница,

нижняя южная граница,
верхняя южная граница.

И (они) непрерывно²⁵⁸ расширяются вековечную Вечность, и они — это «руки²⁵⁹ („мышцы“; „силы“. — *И. Т.*) мироздания (ср.: *Втор.* 33:27. — *И. Т.*)»²⁶⁰.

3.²⁶¹ (а) Он сделал их (т. е. 12 простых букв. — *И. Т.*) своего рода (судебной) тяжбой,

и Он расположил их как своего рода боевой (порядок):
«И одно против другого сделал Бог» (*Еккл.* 7:14).

(б) Три —

каждая стоит по отдельности;

семь спорят —

три против трех,

и одна — <закон>²⁶², устанавливающий равновесие
между ними.

Двенадцать стоят в боевом (строю):

три любят,

а три ненавидят,

три оживляют,

а три умерщвляют.

Бог, Царь верный, властвует над всеми ними.

Одна над²⁶³ тремя,

а три над семью,

а семь над двенадцатью,

и все они связаны друг с другом²⁶⁴.

4.²⁶⁵ (а) Двенадцать <простых (букв)>:

ק, ח (хе, вав),

י, פ (зайин, хет),

ט, ו (тет, йод),

ל, נ (ламед, нун),

ס, ז (самех, айин),

צ, ק (цаде, коф).

Он вырезал их, и высек их,

и взвесил их, и (взаимо)заменял их,

и образовал посредством них двенадцать созвездий²⁶⁶

в мироздании,
двенадцать месяцев в году,
двенадцать основных членов тела (букв. «вождей». — И. Т.)
у человека.

(b) И вот двенадцать созвездий в мироздании:

Овен (*Тале*),
Телец (*Шор*),
Близнецы (*Те'омим*),
Рак (*Сартан*),
Лев (*Арйе*),
Дева (*Бетула*),
Весы (*Мо'знайим*),
Скорпион (*Ақрав*),
Стрелец (*Қашшат*),
Козерог (*Геди*),
Водолей (*Дели*),
Рыбы (*Дагим*).

И вот двенадцать месяцев в году²⁶⁷:

*нисан*²⁶⁸, *'иййар*²⁶⁹, *сиван*²⁷⁰,
*таммуз*²⁷¹, *'ав*²⁷², *'эллул*²⁷³,
*тишре*²⁷⁴, *мархешван*²⁷⁵, *кислев*²⁷⁶,
*тевет*²⁷⁷, *шеват*²⁷⁸, *'адар*²⁷⁹.

И вот двенадцать основных членов тела в человеке:

правая рука, левая рука,
правая нога, левая нога,
и две почки,
печень, и желчный пузырь,
селезенка, желудок-*хемсес*²⁸⁰,
желудок-*қева*²⁸¹, желудок-*қурқеван*²⁸².

5. Три матери,
и семь двойных,
и двенадцать простых²⁸³.

6. Вот двадцать две буквы,
 <на которых основал>²⁸⁴ (мироздание) УАН,
 ГОСПОДЬ воинств,
 Бог Живой,
 Бог Израиля,
 «Высокий и Возвышенный,
 Пребывающий вечно —
 и свято Имя Его» (Ис. 57:15)²⁸⁵.

7. Три отца и их потомки²⁸⁶,
 и семь захватчиков²⁸⁷ и их воинства,
 и двенадцать диагональных границ²⁸⁸.
 И доказательство сему — свидетельства²⁸⁹ верные:
 мироздание, год и душа («человек». — *И. Т.*)²⁹⁰.

8. (а) (Существует) закон десяти, и трех,
 и семи, и двенадцати.
 И (они) назначены быть²⁹¹
 над Драконом (*Тели*)²⁹²,
 и (небесной) сферой²⁹³,
 <и> сердцем.

(б) Дракон в мироздании как царь на своем престоле²⁹⁴;
 (небесная) сфера в году как царь в провинции²⁹⁵;
 сердце в человеке²⁹⁶ как царь на войне.

9.²⁹⁷ Также всякую вещь —
 «одно против другого сотворил²⁹⁸ Бог²⁹⁹» (ср.: *Еккл.* 7:14. — *И. Т.*):
 добро против зла³⁰⁰ —
 добро из добра
 и зло из зла.
 Добро выявляет зло,
 а зло выявляет добро;
 доброе сокрыто (в смысле: «уготовано». — *И. Т.*) для добрых³⁰¹,
 а злое сохранено для злых^{302, 303}.

10. Когда узрел Авраам, отец наш, —
 и глядел, и смотрел, и исследовал, и уразумел,

и вырезал, и высек, и сложил³⁰⁴,
и образовал («создал». — *И. Т.*),
и (это) ему удалось³⁰⁵, —
(тогда) открылся ему Господин всего^{306, 307};
и посадил его на Лоно Свое,
и поцеловал его в голову³⁰⁸,
и назвал его «возлюбленным» Своим³⁰⁹
(см.: *Ис.* 41:8; *2 Хр.* 20:7. — *И. Т.*),
и именовал его сыном Своим;
и заключил Завет с ним
и с потомством его навек.
«И он уверовал в Господа,
и Он вменил это ему в праведность» (*Быт.* 15:6)³¹⁰.
Он заключил с ним Завет
между <десятью> пальцами ног его —
и это Завет обрезания³¹¹.
Он заключил с ним Завет
между десятью пальцами рук его —
и это Завет языка.
Он привязал двадцать <две>³¹² буквы к языку его.
И Вездесущий³¹³ открыл ему тайну Свою³¹⁴.
Он протянул их³¹⁵ через воду,
опалил их огнем,
сотрясал их ветром,
обжигал их семью <планетами>³¹⁶,
управлял ими³¹⁷ двенадцатью созвездиями³¹⁸.

11. (1) Воздух, и влага, и тело;

земля, холод и чрево;

небеса, и тепло, и голова.

Это *א, ב, ש* (*'алеф, мем, шин*).

(2) Сатур<н>³¹⁹, Суббота и рот;

Юпитер, первый (день) недели (т. е. воскресенье. — *И. Т.*)

и правый глаз;

Марс, второй (день) недели (т. е. понедельник. — *И. Т.*)

и левый глаз;

Солнце, третий (день) недели (т. е. вторник. — *И. Т.*)

и правая ноздря;
 Венера, четвертый (день) недели (т. е. среда. — *И. Т.*)
 и левая ноздря;
 Меркурий, пятый (день) недели (т. е. четверг. — *И. Т.*)
 и правое ухо;
 Луна, шестой (день) недели (т. е. пятница. — *И. Т.*)
 и левое ухо.
 Это **ב, ג, ד** (*бет, гимел, далет*),
ה, ו, ז, ח (*каф, пе, реш, тав*).

(3) Овен, *нисан*, печень;
 Телец, *'иййар*, желчный пузырь;
 Близнецы, *сиван*, селезенка;
 Рак, *таммуз*, желудок-*<хе>мсес*³²⁰;
 Ле<в>³²¹, *'ав*, правая почка;
 Дева, *'эллул*, левая почка;
 Весы, *тишре*, желудок-*куркеван*;
 Скорпион, *мархешван*, желудок-*кева*;
 Стрелец, *кислев*, правая рука;
 Козерог, *тевет*, левая рука;
 Водолей, *шеват*, правая нога;
 Рыбы, *'адар*, левая нога.
 Это **ה, ו** (*хе, вав*), **ז, ח** (*зайин, хет*),
ט, י (*тет, йод*), **כ, ל** (*ламед, нун*),
מ, נ (*самех, айин*), **ס, פ** (*цаде, коф*).

- 12.** (1) Три враждебных³²², и вот они:
 язык, и печень, и желчный пузырь.
 (2) Три любящих:
 сердце, и уши, и глаза³²³.
 (3) Три оживляющих:
 две ноздри и печень с левой (стороны).
 (4) Три умерщвляющих:
 два нижних (выводящих) отверстия и рот³²⁴.
 (5) Три, которые подвластны (человеку):
 руки, и ноги, и рот.
 (6) Три неподвластны (человеку):
 его два глаза, и его уши, и его ноздри.

- (7) Три сообщения худы для уха:
проклятие, и святотатство³²⁵, и дурной слух.
- (8) Три сообщения благи для уха:
благословение, и добрая весть, и восхваление.
- (9) Три вида худы для глаза:
прелюбодеяние³²⁶, и дурной глаз, и вороватый взгляд³²⁷.
- (10) Три вида прекрасны³²⁸ для глаза:
стыдливость, и добрый взгляд³²⁹, и взгляд³³⁰,
(заслуживающий) доверия.
- (11) Три (лица) худы на язык:
говорящий в присутствии доносчика³³¹,
и говорящий устами одно, а сердцем другое,
и говорящий сверх меры³³².
- (12) Три (вещи) благи для языка:
молчание, и сдержанность на язык, и правдивость в речах.

13.³³³ Тот, кто уразумеет книгу эту и будет блюсти³³⁴ ее, может быть уверен, что станет наследником³³⁵ мира грядущего.

Это Книга Авраама, отца нашего, — да будет мир ему, — называемая «Книгой Созидания».

Безмерна будет мудрость всякого, заглянувшего в нее. Всякому, занимающемуся ею, и изучающему ее, и познающему ее тайны, откроются тайны мира вышнего и мира нижнего; и он может быть уверен, что станет наследником мира грядущего. И эта книга, прозванная Тайной Перехода (или: «Интеркаляция»³³⁶. — *И. Т.*)³³⁷, от которой зависит весь мир, да не будет передана никому иному, но только отклонившемуся от зла и боящемуся Бога, и ожидающему, и уповающему на своего Создателя, в соответствии с тем, как сказано: «Милость окружает уповающего на Господа» (*Пс.* 32[31]:10), и говорит(ся): «Израиль будет спасен Господом спасением вечным; не будете вы посрамлены и не будете обесчещены во веки вечные» (*Ис.* 45:17)³³⁸.

Примечания

¹ Или: «таинственными».

² כִּכְמָה *Хохма*. В *Притч.* 3:19–20, 8:22–31 и *Иер.* 10:12=51:15 эксплицитно выражается идея о творении Богом мироздания через Свою «Мудрость» (כִּכְמָה), «Разум» (חִכּוּנָה), «Знание» (דַּעַת), «Силу» (כֶּחֶל). Ср. далее, например: *Сир.* 24:3 и сл.; 11QP^a *Sirach*, *Sir.* 51:13 и след.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также: 16:12, 18:15–16); *1 Ен.* 90:38; *Юб.* 12:4 и др. В Уставе Кумранской общины (1QS) 11:11 сказано: «Его Знанием (или: „посредством Его Знания“. — *И. Т.*) все получило существование...».

В каббалистических текстах *Хохма*-Мудрость — наименование второй *сефиры* (первое реальное проявление *Эн-Соф* (Бесконечного), содержащее идеальный план всех миров). См. далее: примеч. 10 к Предисловию к переводу «Книги Созидания».

³ קָקַק; «высек», «выгравировал»; «начертал».

⁴ הַי — сокращенная форма Имени Бога — Тетраграмматона YHWH.

⁵ Имя Бога יהוה — Тетраграмматон — передается в цитатах в тексте книги в соответствии с традицией как ГОСПОДЬ (заглавными буквами).

⁶ Имеются в виду воинства небесные (ангелы, духи; звезды, планеты), но, возможно, и воинство Израиля; не исключена, впрочем, возможность того, что под «воинствами» могут подразумеваться все вещи мироздания.

⁷ В некоторых рукописях пространной версии:

«Тридцать два чудесных пути Мудрости
вырезал YAH,
ГОСПОДЬ воинств...».

⁸ То есть реально существующий, способный действовать, в отличие от рукотворных идолов, которые суть ничто («мертвы»). Возможна также интерпретация: «Бог жизни (живых)».

⁹ В некоторых рукописях краткой версии дополнение: «и Царь мироздания» (מֶלֶךְ עוֹלָם); или: «Царь вечности»). Обозначение מֶלֶךְ עוֹלָם засвидетельствовано в Книге Иеремии 10:10; обозначения אֱלֹהֵי עוֹלָם, אֱלֹהֵי עוֹלָם, т. е. «Бог вечности», — в Книгах Бытия 21:33 и Исаяи 40:28. Ср.: примеч. 13.

¹⁰ אֱלֹהֵי שָׁדַי; перевод обозначения שָׁדַי как «Всемогущий» (которого придерживаются Септуагинта и Вульгата), вероятно, восходит к интерпретации термина *Шаддай* как *ша* — «который» и *дай* — «достаточно», т. е. «Тот, Кто Самодостаточен» (ср., например: Вавилонский Талмуд, *Хагига*, 12a). Некоторые исследователи сопоставляют термин *Шаддай* с аккадским словом *šadû*, «гора» и переводят Имя *Эл Шаддай* как «Бог Горы» (имеется в виду мировая Гора, Обитель Бога). Ср.: *Иер.* 18:14, где שָׁדַי (масоретская огласовка — *садай*) — «склоны» (горы) или «вершины»?.

¹¹ В некоторых рукописях дополнение: «Милосердный и Прощающий».

¹² В версии Саадии вместо цитаты из Исаяи написано: «Свято и внушает страх Имя Его, Пребывающего вечно».

¹³ Во флорентийской рукописи пространной версии (библиотека Mediceo-Laurentiana, Pluteo II 5/9, fols. 227a–230a. Италия, XVI век, курсив) и двух рукописях краткой версии (библиотека Klau [Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion], Cincinnati 523/21. XV век, сефардский полукурсив; Российская государственная библиотека (Москва), коллекция Гинцбурга 133/15, fols. 198a–199a. Германия или Италия; конец XV или начало XVI века), а также комментариях Дунаша ибн-Тамима и Йехуды бен-Барзилла фраза ברא את עולמו, «Он сотворил мироздание Свое», отсутствует.

Первоначальное значение термина 'олам: «век»; «далекое будущее», «далекое прошлое»; «продолжительность»; «всегда» (с футурологическим оттенком). Сотворенный Богом 'олам в определенной мере совпадает с *потоком времени*. С другой стороны, можно сказать, что 'олам вмещает в себя время и несет в себе все сущее. Это — «мир как история» или «мировое время» по преимуществу (в переводе Еврейской Библии М. Бубера и Ф. Розенцвейга — “Weltzeit”, «мировое время»). А. Иеремияс (Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. 4. Aufl., Leipzig, 1930. S. 127), истолковывая עולם как некую пространственно-временную целостность, интерпретирует этот термин как «Weltlauf», «движение мира», т. е. «ход вещей». В эпоху эллинизма термин 'олам все более приобретает пространственные коннотации, в частности в рукописях Мертвого моря; его начинают соотносить с греч. κόσμος. В «пространственном» значении это слово встречается в Мишне. (NB: корень עלם имеет значение «сокрыть», «спрятать» — 'олам как *поток времени* не может быть воспринят непосредственно, тем более чувственно.)

¹⁴ «Посредством трех»; или: «с тремя».

¹⁵ На полях: דברים, т. е. «слова», «речения» или «вещи». Эта интерпретация была известна и Йехуде бен-Барзиллау.

¹⁶ Термины ספר/ספרים (*сефарим/сефер-сефар-синпур*) полисемантически и допускают многообразные интерпретации.

¹⁷ Ср., например: Дан. 1:4.

¹⁸ Ср.: 2 Хр. 2:16.

¹⁹ Во многих рукописях всех версий зафиксировано написание ס(י)פור.

²⁰ *Сефарим, сефер, сефар, синпур*, а также *сефирот* (см. ниже: § 2 и след.) — однокоренные слова.

²¹ Ср., например: *Быт.*, гл. 1 [также: 4Q422 (Paraphrase of Genesis-Exodus), кол. 1, 6]; *Пс.* 33[32]:6, 9. Ср. далее концепцию Филона Александрийского о Логосе (Λόγος), посредством которого Сущий сотворил мироздание. Ср. также: Иоанн 1:3. (NB: первое значение греч. λόγος — «исчисление».)

²² בלי מה: такое раздельное написание засвидетельствовано в нескольких рукописях. Ср. следующее примеч.

²³ בלימה: в пармской рукописи зафиксировано слитное написание.

²⁴ В тексте Книги Иова 26:7 говорится о том, что Бог «распростер Цафон (здесь: космическая (мировая) гора. — И. Т.) над пустотою (על תהו),

повесил землю над ничем (על בלי מה)». Цафон, олицетворяющий вышний мир, и земля здесь оказываются как бы «извлеченными» Богом из ничего и исчерпывают собой все мироздание — вне них «пустота», «ничто».

²⁵ В рукописи пространной версии из Ватиканской библиотеки (Cat. Assemani 299 (8), fols. 66a–71b; X в.; в дальнейшем: ватиканская рукопись) пространной версии следующая ниже часть второго параграфа отсутствует.

²⁶ Имеются в виду 22 буквы еврейского консонантного алфавита, вероятно репрезентирующие основные «элементы» мироздания.

²⁷ יסוד, йесод. В каббалистической литературе Йесод-Основа — одно из двух наименований девятой сепиры, основы («опоры») всех творческих, действующих сил в Боге. См. далее: примеч. 10 к Предисловию к переводу «Книги Созидания».

²⁸ См.: гл. I, § 9; гл. IV, § 1 и след.; гл. V, § 5 и след.

²⁹ Или: «соответственно».

³⁰ См.: гл. I, § 6 и § 7.

³¹ Или: «единственный Завет».

³² Маргинальное чтение, подтверждаемое многими рукописями (в том числе манускриптами краткой версии): במלה, «в слове» (но, возможно: «в обрезании»).

³³ במילה; при чтении במלה в предшествующей фразе (см. предыдущее примеч.) в оригинале получается игра слов: מלה (*millāh*) — «слово», «речь» и מילה (*mīlāh*) — «обрезание».

³⁴ המעור; маргинальное чтение, подтверждаемое рядом рукописей. В основном тексте ошибочно написано: הצער.

³⁵ Ср.: гл. V, § 4.

³⁶ חכמה, хохма. Ср.: примеч. 2.

³⁷ בינה, бина. В каббалистической литературе Бина-Разум — наименование третьей сепиры — Божественный Разум, в котором сокровенный прообраз обретает конкретность и форму. См. далее: примеч. 10 к Предисловию к переводу «Книги Созидания».

³⁸ Букв. «установи».

³⁹ דבר; или «вещь»; также: «дело».

⁴⁰ Букв.: «чистоте», «невинности».

⁴¹ В некоторых рукописях пространной версии дополнение: ומידתן עשר שאין להן סוף, «и десять мер бесконечных у них».

⁴² По представлению древних евреев (как и ряда других древневосточных народов), сердце — синоним «внутреннего» человека, средоточие личности, «седалище» разумной «души», совести, качеств, чувств и т. д. Ср.: примеч. 3 к Вступительному слову автора.

⁴³ למקום; термин המקום (букв.: «место») может употребляться и в качестве обозначения Бога, подразумевая, что Он — *Вездесущий, Объемлющий все*

сущее (ср.: гл. V, § 10 и примеч. 228). Ср.: *Иер.* 23:24; *Иез.* 3:12. Ср. также: Филон Александрийский. О снах, I, 62–63; Бере'шит Рабба 68:9. (См. далее нашу статью: «Сотериология Спинозы», раздел 1.)

⁴⁴ Маргинальное чтение: «бегать туда и обратно». Ср.: гл. I, § 8.

⁴⁵ В ряде рукописей пространной версии последний пассаж выглядит следующим образом:

«...и если бежит сердце твое,
(дабы) возвратиться на то место, откуда ты начал (букв. „вышел“ — *И. Т.*),
помни, что так сказано:
„И *ха-хаййот* (букв.: ‘животные.’ — *И. Т.*) бегают туда и обратно“ (*Иез.* 1:14).

Ср. образ *хаййот*-«животных», несущих Божественную Престольную Колесницу, в Книге пророка Иезекиила, гл. 1 (в *Иез.* 1:5: «подобие четырех животных»). Ср. также: гл. I, § 8 и § 13.

⁴⁶ Или: «и в отношении этого».

⁴⁷ Букв.: «вонзен», «воткнут».

⁴⁸ Маргинальное дополнение.

⁴⁹ В пространной версии это предложение выглядит следующим образом:

«Узнай и обдумай,
и составь (мысленный) образ (того),
что Господин — Единственен
и Соз(и)датель — Один (*ה'יצר אחד*),
и нет второго по отношению к Нему»;

в версии Саадии:

«Узнай и обдумай, и составь (мысленный) образ (того),
что Соз(и)датель — Один,
и нет никого, помимо Него».

⁵⁰ Ср., например: *Исх.* 15:11; *Втор.* 6:4; *Ис.* 44:7; *Пс.* 89[88]:7, 83[82]:2, 77[76]:14; *Иов* 23:13.

Здесь можно усмотреть скрытую полемику с представлением о Логесе как «втором боге» у Филона Александрийского или же, например, с кумранскими воззрениями на божественный характер Мессеианской фигуры. (См.: *Tantlevskij I. R. Melchizedek Redivivus in Qumran? Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls.* Kraków; Mogilany, 2004; *Тантлевский И. Р. Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана.* СПб., 2012. Ср. также представления об ангеле *Йах'о'эле* (*Йо'эле*) в мистике *Меркавы* — Божественного Престола и еврейских апокалипсисах; в еврейской гностической литературе этот ангел упоминается как «Малый *Йах'о*»; это обозначение применялось и по отношению к Меѓатрону. В Книге небесных Дворцов 12:1, 48C:7, 48D:(90) Меѓатрон обозначен как «Малый *УНВН*». Ср. далее: Вавилонский Талмуд, *Хагига*, 15a; Санх едрин, 38b.)

⁵¹ «Свойств», «качеств»; «основ».

⁵² *עומק*; в смысле «принцип».

⁵³ *ראשית*; ср.: *Быт.* 1:1.

⁵⁴ Маргинальное чтение и версия Саадии из Каирской генизы (Cambridge University Library, Taylor-Schechter K21/56 + Glass 32/5 + Glass 12/813. Восточный квадратный шрифт. X век [ниже: версия Саадии из Каирской генизы]): «... (во) веки вечные». Ср.: IV, § 2 и V, § 2.

⁵⁵ Или: «вид».

⁵⁶ תכלית; или: «цель», «назначение».

⁵⁷ «Не имеет конца». Значения термина קק приведены в примеч. 18 к Предисловию. Маргинальное чтение: סוף, «конец».

⁵⁸ Или: «в них».

⁵⁹ В ряде рукописей пространной версии слово ושוב (здесь: «и обратно») пропущено.

⁶⁰ Ср.: примеч. 45.

⁶¹ Возможна также интерпретация: «Двадцать две буквы — основание».

⁶² В пространной версии дополнение: «И Дух — один из них».

⁶³ Это чтение подтверждают все рукописи, представляющие все версии произведения. В пармском манускрипте краткой версии (Parma 2784.14 [Bibliotheca Palatina], De Rossi 1390, fols. 36b–38b; ниже: пармская рукопись) здесь: כלומר, «то есть».

⁶⁴ В пространной версии и версии Саадии здесь приведен пассаж из Пс. 93[92]:2: «Утвержден Престол Твой искони...» с изменением масоретского «Престол Твой» на «Престол Его».

⁶⁵ שלחי העולמים ... אלהים; о термине עולם, 'олам см.: примеч. 13.

⁶⁶ Высказывается также предположение, что термин רוח используется здесь и в ряде других пассажей как синоним слова אריר, «воздух»; ср.: гл. III, § 6.

⁶⁷ Ср.: Бытие 1:2b: «...и Дух Божий (רוח אלהים; или: „Божественный (sc. сильный) Ветер“ — И. Т.) (про)носился над водами». [Основные библейские значения термина rûāḥ: «ветер», «ветерок», «дуновение»; «дыхание» (поддерживающее жизнь человека и животных); «дух»; «сознание», «разум», «границы сознания, разума». В Септуагинте это слово 277 раз переведено как πνεῦμα и 52 как ἄνεμος. Здесь и в § 11 обыгрываются два основных значения термина rûāḥ — «ветер» и «дух» — в контексте Бытия 1:2.

⁶⁸ В пространной версии: דיבור, «Речь».

⁶⁹ В версии Саадии фраза קול רוחו ודבר отсутствует.

⁷⁰ Ср. Бытие 1:2 и след. Относительно творения мироздания Глаголом Божьим см. также, например: Псалом 33[32]:6: «Словом (בדבר) Господа сотворены небеса и Духом уст Его все их воинство»; 33:9: «Ибо Он сказал — и стало; Он повелел — и явилось». См. также: примеч. 21.

⁷¹ Ср.: примеч. 66 и 67.

⁷² Сочетание חצב וקק часто встречается в книге для выражения творческой активности Бога.

⁷³ То есть Ветром (или: Дыханием) от Духа; или Духом(?). Здесь и далее в § 12 и § 13 в аналогичном контексте перевод **בַּה** как «в нем/ней» представляется маловероятным.

⁷⁴ Или: «Дыхание»; «дух».

⁷⁵ Или: «один Дух в них».

⁷⁶ В пространной версии последняя фраза гласит: «И Дух (или: „Дыхание“; „дух“ — *И. Т.*) в каждой из них». В версии Саадии этот пассаж выглядит следующим образом:

«(*Сефира*) два: Ветер (или: „Дыхание“ — *И. Т.*) от Духа.

Он вырезал и высек в нем (вар.: „в них“ — *И. Т.*)

четыре ветра небесных —

восток и запад,

север и юг.

И Дух в каждом их них».

⁷⁷ Ср.: гл. III, § 3 и след.

⁷⁸ **בַּה** здесь согласуется с **מים**, букв. «Воды» (мн. ч. м. р.). В ряде рукописей пространной версии и в версии Саадии: **בַּה**, «им», т. е. Ветром (Дыханием) (ж. р.). Возможен также перевод: «посредством них», т. е. Воды и Ветра (Дыхания).

⁷⁹ В *Быт.* 1:2 состояние первобытного хаоса выражается, в частности, понятием **תהו ובהו**, *toḥu va-boḥu*. Это выражение встречается в Библии еще один раз, в *Иер.* 4:23, где оно употреблено по отношению к хаотическому состоянию опустошенной, обезлюдившей земли *после глобального катаклизма* — и перед будущим Возрождением: «Смотрю я на землю — и вот, бесформенна и пуста (**תהו ובהו**), на небеса — и нет света на них». Ср. также: *Ис.* 34:11: «...и Он протянет по ней (по земле Эдома. — *И. Т.*) (мерную) веревку опустошенья (**תהו**) и отвес запустенья (**בהו**)». Ср. также: примеч. 83.

⁸⁰ То есть организовал.

⁸¹ Букв.: «установил».

⁸² Букв.: «покрыл»; «защитил».

⁸³ В пространной версии и версии Саадии содержится следующее дополнение (в краткой версии засвидетельствовано в рукописи: Leiden Warn. 24/5, Cod. Or. 4762, fol. 140b–142a [ок. 1540 года]):

«И Он излил снег (в версии Саадии: „воду“ — *И. Т.*) на них,

и (тот) сделался пылью („почвой“ — *И. Т.*),

как сказано:

„Ибо снегу Он сказал: ‘Стань землей’ “ (*Иов* 37:6).

Toḥu — это зеленая черта («вервь». — *И. Т.*), окружающая мир.

Boḥu — это склизкие камни, погруженные в Бездне (**בהו**); „в первобытном Океане“ — *И. Т.*),

между которыми выходит вода (см.: Вавилонский Талмуд, *Хагига*, 12а;

Иерусалимский Талмуд, *Хагига*, 77с. — *И. Т.*)».

В версии Саадии есть также дополнение: «...как сказано: „И протянет по ней вервь *тоху* и камни *боху*“ (Ис. 34:11)». (В библейском тексте имеются в виду «мерная вервь хаоса (*תָּוֶן*)» и «каменные (отвесы) опустошения (*אבני בהה*)», протянутые Богом над разоренной землей Эдома.)

⁸⁴ Местоименный суффикс избыточен, что подтверждает версия Саадии.

⁸⁵ Имеются в виду таинственные небесные живые колеса, наделенные глазами, которые описаны в видениях пророка Иезекиила (см.: *Иез.* 1:15–20 и 10:12 и след.).

⁸⁶ Букв.: «пылающие», «сжигающие». В *Ис.* 6:1–7 ангелы-*серафимы* стоят вокруг Престола Господа. Они имеют человеческий облик (упомянуты лицо, ноги и руки) и «по шести крыл». Один из ангелов коснулся горящим углем с жертвенника пост Исайи и таким образом очистил его от греха. Ср. далее: 1 Енох 61:10, 71:7; 2 Енох 19:6 (А В), 29:3 (В); Вавилонский Талмуд, Хагига, 12b; Рут Рабба 5:4; Деварим Рабба 11:10. [Термин *сераф* (мн. ч. *серафим*) употребляется в Библии также для обозначения ядовитых («жгучих») змей, в том числе летучих (*Ис.* 14:29; 30:6).]

⁸⁷ Ср.: примеч. 45.

⁸⁸ Ср., например: *Иез.*, гл. 1; *Ис.*, гл. 6. Ср. также: *Откр. Ин.*, гл. 4–5.

⁸⁹ Возможны следующие варианты интерпретации этой фразы: 1) имеются в виду буквы «Йод», «Хе», «Вав», составляющие Имя Господа Бога YHWH (см.: гл. I, § 14); 2) имеются в виду три ангельские группы: *’офаннимы*; *серафимы*; *хаййот* вкупе со служебными ангелами (ср. следующую ниже цитату из *Пс.* 104[103]:4); 3) Дух/Дыхание/Ветер; Вода; Огонь; 4) три группы букв: матери, двойные, простые; 5) три матери: **א**, **ב**, **ש**.

⁹⁰ Или: «посланниками».

⁹¹ В версии Саадии текст выглядит следующим образом:

«Четыре: Огонь из Ветра (или: „Дыхания“. — *И. Т.*)»

[так в рукописи из Каирской генизы; вар.: „...из Воды“. — *И. Т.*].

Он вырезал и высек посредством него

Престол Славы,

и все вышние воинства,

ибо так написано:

“(Он) делает ангелов Своих ветрами” и т. д. (*Пс.* 104[103]:4)».

⁹² «Зафиксировал».

⁹³ В ряде рукописей пространной редакции дополнение: **יהו** — Йод-Хе-Вав. В рукописи версии Саадии из Каирской генизы написано: **הוי** (т. е. эти буквы выписаны в алфавитном порядке). Имена **יהו** и **הוי** — это сокращенные формы Тетраграмматона YHWH — Йод-Хе-Вав-Хе. Далее в этом параграфе в пространной версии и версии Саадии следуют перестановки этих же букв (см.: примеч. 95–96, 98–101). Ср. также: примеч. 4.

⁹⁴ В версии Саадии перед этой фразой читаем: «Он запечатал Высь (**רום**)».

⁹⁵ В ватиканской рукописи пространной версии и версии Саадии из Каирской генизы дополнение: «посредством **יהו**».

⁹⁶ В ватиканской рукописи пространной версии и версии Саадии из Каирской генизы дополнение: «посредством ןי».

⁹⁷ В пармской рукописи краткой версии написано «к Низу», что является явной опiskeй.

⁹⁸ В ватиканской рукописи пространной версии и версии Саадии из Каирской генизы дополнение: «посредством ןי».

⁹⁹ В ватиканской рукописи пространной версии дополнение: «посредством ןי»; в версии Саадии из Каирской генизы — «посредством ןי».

¹⁰⁰ В ватиканской рукописи пространной версии дополнение: «посредством ןי»; в версии Саадии из Каирской генизы — «посредством ןי».

¹⁰¹ В ватиканской рукописи пространной версии дополнение: «посредством ןי»; в версии Саадии из Каирской генизы — «посредством ןי».

¹⁰² *Ориентация* предполагает: впереди — *восток*, позади — *запад*, справа — *юг* и слева — *север*.

¹⁰³ В более поздних рукописях краткой версии, в пространной версии и версии Саадии текст данного параграфа расширен:

«Вот десять *сефирот* без ничего:

Одна (*сефира*): Дух Бога Живого,

два (т. е. вторая *сефира*. — *И. Т.*): Ветер (или: „Дыхание“. — *И. Т.*) из Духа,

три: Вода из Ветра (или: „Дыхания“. — *И. Т.*),

четыре: Огонь из Воды

[в версии Саадии из Каирской генизы здесь дополнение: „Вьсь из Воды“. — *И. Т.*],

и Вьсь Вверху, и Низ,

Восток, Запад, Север, Юг».

¹⁰⁴ В более поздних рукописях краткой версии, в пространной версии и версии Саадии: אַרְוֵיָהּ סֹד, «буквы основания».

¹⁰⁵ Или: «Ртом».

¹⁰⁶ Имеются в виду «места» образования перечисляемых ниже букв в речевом аппарате. В связи с данным пассажем заметим, что фонологи расходятся в вопросе о классификации согласных по месту образования. Ср., например: *Коган Л. Е., Лёзов С. В. Древнееврейский язык // Языки мира. Семитские языки. М., 2009. С. 308–315.*

¹⁰⁷ То есть 4 gutturales (гортанные).

¹⁰⁸ В оригинальном тексте, где буквы выписаны справа налево, здесь использована конечная форма (софит) буквы *pe* — ם, завершающей данную группу букв.

¹⁰⁹ То есть 4 labiales (губные).

¹¹⁰ В пармской рукописи здесь ошибочно написана буква ך (*зайин*).

¹¹¹ То есть 4 palatales (небные).

¹¹² То есть 5 linguales (язычные).

¹¹³ В оригинальном тексте здесь использована конечная форма (софит) буквы *cade* — ך; аналогично в тексте V, § 1 и § 4 использована конечная форма буквы *nun* — ן. См. также: примеч. 108.

¹¹⁴ Ср.: примеч. 218.

¹¹⁵ То есть 5 dentales (зубные).

¹¹⁶ Пространная версия (цит. по ватиканской рукописи) и версия Саадии (цит. по рукописи из Каирской генизы) содержат следующее дополнение к данному параграфу:

«Они связаны с кончиком языка,
как пламя (связано) с (пылающим) углем.

א, ה, פ, ע ('алеф, хе, хет, 'айин) произносятся задней частью языка
и горлом (букв.: «домом глотания». — *И. Т.*).

ב, ג, ז, ט (бет, вав, мем, пе) произносятся между губами
и с участием кончика языка.

ד, ו, כ, ק (гимел, йод, каф, қоф) отсекаются на трети языка.

ל, מ, נ, י, פ (далет, тет, ламед, нун, тав) произносятся кончиком языка
с голосом.

צ, ש, ז, ח (зайин, самех, шин, реш, цаде) <произносятся> между зубами
и с участием ненапряженного (букв.: «спящего». — *И. Т.*) языка».

Выраженную в данном пассаже фонетическую теорию некоторые исследователи сопоставляют с учением арабского лингвиста Аль-Халиля (ок. 710–775/791 гг.), разработанного им в трактате Китаб Аль-Айин.

[В связи с данным параграфом ср. космогоническую концепцию т. н. «Мемфисского теологического трактата».]

¹¹⁷ Или: «Двадцать две буквы — их основание». В ряде рукописей краткой версии и в пространной версии слово ׀סדו, «основание», употреблено без местоименного суффикса, что представляется корректным чтением. В некоторых рукописях краткой версии написано ׀סדו, т. е. употреблен местоименный суффикс ж. р. мн. ч.

¹¹⁸ Так в рукописях всех редакций. В пармской рукописи: «установлен».

¹¹⁹ Это чтение зафиксировано также в парижской рукописи (809/2, fols. 93a–94a [Zotenberg H. Catalogue des manuscrits Hébreux et Samaritains, Fonds Hébreu (Paris, 1866). P. 137]. Италия, ок. 1500 г.) краткой версии. Ср. ниже: гл. V, § 8.

¹²⁰ «Кругу»; «сфере».

¹²¹ В пармской рукописи, как и в ранних версиях пространной редакции, ошибочно написано «двести двадцать один». В версии, находившейся в распоряжении Саадии, в следующем параграфе также стоит «двести двадцать один», однако сам Саадия исправляет эту цифру на «двести тридцать один». См. по этому поводу примеч. 139.

¹²² Здесь и в следующем параграфе в пармской рукописи ошибочно написано ׀עשׂרים, «двадцать», вместо ׀עשרים, «врата».

¹²³ Или: «и это есть знак». Во многих рукописях всех версий присутствует дополнение: «для слова (дела)» или «этому» (לדבר).

¹²⁴ Или: «сверх».

¹²⁵ Или: «удовольствие».

¹²⁶ Вероятно, в смысле «хуже».

¹²⁷ «Рана»; «боль».

¹²⁸ В рукописях краткой версии встречается вариант:

«Нет в добре (ничего) выше, чем наслаждение,
и нет во зле (ничего) ниже, чем болезнь».

¹²⁹ То есть делал их сочетания и перестановки.

¹³⁰ Или: «испытал».

¹³¹ Возможно, здесь термин **נפש**-*нефеш* использован в значении «жизнь». Обычно же этот термин в «Книге Созидания» относится к «человеку» («человечеству») как *психосоматическому* единству.

Основные значения слова **נפש** в Библии: «(дыхательное) горло» (*resp.* шея); «дыхание»; «(дыхание) жизни», «жизнь (на земле)»; «живое существо» (в том числе по отношению к животным); «люди»; «человек»; «душа» (как средоточие и выражение ощущений, чувств, восприятий); но также: «мертвая душа», «мертвый человек», «труп». (В связи с последним значением отметим, что термин **נפש** использовался в странах Восточного Средиземноморья, в том числе у древних евреев, для обозначения надгробных памятников и гробниц (могил), т. е. «мест отдохновения» (ср.: глагол **נפש** *Ni*; букв.: «передыхать») *смертной души-нефеш*. В Библии термин **נפש** в значении «гробница» не засвидетельствован; ср., однако, *Быт.* 12:5, где «**נפש**, которую (или: „которые“ — *И. Т.*) сделали в Харране» и которую Аврам (Авраам) берет с собой в Страну Ханаана, — это, возможно, некий памятный объект (объекты), связанный с культом духов предков, может быть, памятник с родовой гробницы [обычно **נפש** интерпретируют здесь: «души», «люди»; в оригинале термин употреблен в ед. ч. с определенным членом].) «Душа»-*нефеш* находится в крови живого существа — человека или животного (см.: *Быт.* 9:4–5; *Лев.* 17:10–12, 14; *Втор.* 12:23–24; ср.: *Иер.* 2:34), являясь его *жизненной силой* (отсюда одно из значений данного термина — «жизнь»), и, вероятно, погибает вместе с плотью. (В Септуагинте слово **נפש** 600 раз переведен как ψυχή.) Следует иметь также в виду, что термины «душа» (**נפש**) и «дух» (רוח; см.: примеч. 67) в еврейской литературе различных периодов иногда могут употребляться взаимозаменяемо, практически как синонимы.

¹³² В версии Саадии, зафиксированной в манускриптах из Каирской генизы и Британской библиотеки (Harley 5510 [*Margoliouth G. Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum (London, 1899–1935) 754/6*], fols. 107a–110a; итальянский полукурсив XIV–XV вв.), фраза об использовании букв в процессе Созидания отсутствует; в оксфордской рукописи (Bodleian Library Pockocke 256 [*Neubauer A. Catalogue of the Hebrew Manuscripts in the Bodleian Library (Oxford, 1886) 1533*], восточный полукурсив; Багдад, 1262 г.), содержащей эту же версию книги, в данном пассаже отсутствует слово **נפש**:

«...и образовал посредством них все созданное
и все, что должно быть создано в будущем».

¹³³ Здесь, возможно, выражается идея о предсуществовании души. (Ср. предыдущее примеч.)

¹³⁴ א — первая буква еврейского алфавита.

¹³⁵ ב — вторая буква еврейского алфавита.

¹³⁶ В ватиканской рукописи пространной версии зафиксировано дополнение: «гимел (ג — третья буква еврейского алфавита. — *И. Т.*) со всеми ними и все с гимелом».

¹³⁷ «Поочередно».

¹³⁸ Это чтение подтверждается практически всеми основными рукописями. В пармской рукописи здесь ошибочно написано בַּי (бет [буква]).

¹³⁹ Число сочетаний из двух различных букв (независимо от их порядка) при общем числе букв еврейского алфавита — 22 — составляет 231. В ранних рукописях здесь ошибочно написано «двести двадцать один».

¹⁴⁰ Ср.: примеч. 121.

¹⁴¹ Эта последняя фраза присутствует еще только в парижской рукописи (809/2, fols. 93a–94a [Cat. Zotenberg. P. 137]) краткой редакции.

¹⁴² В пространной версии и версии Саади порядок обратный: «все созданное и всякая речь».

¹⁴³ Вероятно, имеется в виду первозданная пустота. В Библии термин תָּהוּ (тоху) означает: «пустыня»; «пустота»; «ничто» (см. также: *Сир.* 41:10); в рукописях Мертвого моря: «ничто», «небытие»; «пустошь»; мишнаитский иврит: «оцепенение», «неподвижность»; «пустошь»; Талмуд и Мидраш: «опустошение»; «тщета».

Возможно, впрочем, термин תָּהוּ здесь означает хаос. Ср.: гл. I, § 12 и примеч. 79.

¹⁴⁴ Нечто осязаемое; (конкретная) реальность.

¹⁴⁵ Ср.: Бере'шит Рабба 1:5.

¹⁴⁶ В пармской рукописи ошибочно: אַוֵּן. Чтение אַוֵּן подтверждается как рукописями краткой версии, так и большинством рукописей пространной версии и версии Саади.

¹⁴⁷ «То, чего нет, тем, что есть».

Возможна также интерпретация данного пассажа: «И сделал Свое отсутствие Своим Присутствием».

¹⁴⁸ В ватиканской и оксфордской рукописях (Bodleian Library Ms. Mich. 9 [Cat. Neubauer 1531], fols. 95a–103b; ашкеназский курсив; вероятно, ок. 1300 г.) пространной версии данный пассаж сформулирован следующим образом: «И сделал его (вещество. — *И. Т.*) огнем, и оно существует».

¹⁴⁹ Также: «страницы (книги)», «колонки (текста)».

¹⁵⁰ Ср., например: Йевамот, 67b: אַוֵּיר הָעוֹלָם, «мировое пространство». Слово אַוֵּיר ('авір) произведено от греческого ἄηρ и появляется в еврейском языке только в мишнаитскую эпоху. (Ряд контекстов позволяет, как

кажется, предположить, что слово רָאָה не присутствовало в исходной версии «Книги Созидания».)

В библейский период у евреев, вероятно, отсутствовало представление о воздухе как некой субстанции; и следовательно, *рӯах*—дух, по-видимому, рассматривался ими как нечто «невоздушное», нечто субстанционально отличное от «материи» мира сего.

¹⁵¹ «Ощутить»; букв.: «схватить».

¹⁵² В рукописи из Каирской генизы, представляющей версию Саади, данный параграф выглядит следующим образом:

«И вышло из *тохув* вещество,
и Он сделал его, и здесь оно, существует.
И Он высек огромные столбы
из неосязаемого (пустого) пространства
(или: „воздуха“. — И. Т.)».

¹⁵³ Данный параграф, представляющий собой сочетания буквенных пар еврейского консонантного алфавита, приводится не только по пармской рукописи краткой версии, но и по ватиканскому манускрипту пространной версии как содержащему наименьшее количество ошибок. В последнем, впрочем, содержится 242 комбинации букв вместо требуемых 231 (см.: примеч. 139) из-за 11 повторов и присутствует одна ошибка (см.: примеч. 156). Текст данного параграфа в пармской рукописи краткой версии очень близок к ватиканской рукописи, однако содержит пропуск вследствие гомеотелевта. Текст параграфа воспроизводится в соответствии с его расположением в упомянутых манускриптах.

Данный параграф отсутствует в дошедших до нас рукописях версии Саади.

¹⁵⁴ Здесь должно было бы быть בָּו .

¹⁵⁵ Позднейший корректор исправил это сочетание на בָּו .

¹⁵⁶ Ошибка; должно быть בָּו .

¹⁵⁷ Или: «слова»; «вещи».

¹⁵⁸ В пармской рукописи ошибочно пропущено слово «два».

¹⁵⁹ Это чтение подтверждается многими рукописями краткой и пространной редакции. В пармской рукописи и некоторых других рукописях краткой версии и двух рукописях пространной версии: «и одно тело».

¹⁶⁰ В пармской рукописи отсутствует буква ב в слове בָּוּב .

¹⁶¹ Данный параграф отсутствует в версии Саади.

¹⁶² Ср.: Вавилонский Талмуд, трактат Берахот, 55а: «Рав Йехуда сказал от имени Рава: „Бецалэл (ср.: Исх. 31:2 и след. — И. Т.) умел сочетать буквы, посредством которых небо и земля были сотворены“».

О сотворении мира посредством букв Божественного Имени УАН см.: Вавилонский Талмуд, Менахот, 29b; также: Массехет Хехалот, 7.

О сотворении мира посредством буквы **ב** (бет) см.: Иерусалимский Талмуд, *Хагига*, 77с; также: Бере'шит Рабба 1:10.

¹⁶³ **זכור** *зехут*; при огласовке *закрут*: «чаша ясности, прозрачности».

¹⁶⁴ Или: «долга».

¹⁶⁵ Букв.: «(пребывающий) коленопреклоненным», «преклоняющийся»; «выносящий решение (в споре)»; также «перевешивающий», «определяющий, куда склонится чаша весов».

¹⁶⁶ В версии Саадии этот параграф открывается следующей фразой [= гл. I, § 9 в пармской рукописи краткой версии]:

«Двадцать две буквы основания:
три простых,
семь двойных
и двенадцать простых».

¹⁶⁷ В версии Саадии дополнение: «и славная».

¹⁶⁸ «Перстнями-печатками».

¹⁶⁹ Так в ряде рукописей краткой версии; в пармской рукописи: «от нее (т. е., вероятно, от **א-ב-ש** „тайны“)».

¹⁷⁰ **שא** 'эш (*'алеф-шин*).

¹⁷¹ **מים** *майим* (*мем-йод-мем*).

¹⁷² Некоторые исследователи допускают, что здесь слово **רוח** употреблено в значении «воздух», «эфир» (ср. следующий параграф в пространной версии и версии Саадии).

Порядок слов «огонь», «вода», «ветер» в различных рукописях варьируется.

¹⁷³ В рукописи из Каирской генизы, содержащей версию Саадии, здесь дополнение: «из которых сотворено все (**שמהם נברא הכל**)».

¹⁷⁴ То есть **א, ב, ש** (*'алеф, мем, шин*), или же «огонь», «вода», «ветер».

¹⁷⁵ NB: слова **שא**, «огонь», и **רוח**, «дух/ветер», употребляются и в мужском и в женском родах. Слово **מים**, «вода», — мужского рода (мн. ч.), однако в талмудической литературе встречается форма мн. ч. **מימות**, т. е. формально с окончанием ж. р.

¹⁷⁶ В пространной версии данный параграф завершается следующим образом:

«...и запеленована (**א-ב-ש** [*'алеф-мем-шин*]-„тайна“: — *И. Т.*) в мужское и женское.

Узнай, и обдумай, и составь (мысленный) образ (того), что огонь выпаривает воду».

Версия Саадии содержит также следующий подпараграф:

«*'Алеф-мем-шин* —

запечатаны печатью (вар.: „шестью печатями“: — *И. Т.*) и запеленованы в мужское и женское.

Узнай, и обдумай, и составь (мысленный) образ (того), что огонь выпаривает воду».

¹⁷⁷ Во многих рукописях всех версий эта фраза выглядит так:

«...и ветер — закон, устанавливающий равновесие между ними».

¹⁷⁸ В пространной версии и в версии Саадии по рукописи из Каирской генизы этот параграф выглядит так:

«Три матери: *'алеф-мем-шин*;

порождение небес (תולדות השמים) *Быт.* 2:4а) — огонь,

порождение воздуха (איר) — дух (רוח),

порождение земли — вода;

огонь — вверху,

вода — внизу,

а ветер — закон, устанавливающий равновесие между ними».

Высказывается точка зрения, согласно которой использование в тексте «Книги Созидания» как термина רוּחַ, так и слова אֵוֶר представляет собой попытку передать на иврите различие между греческими понятиями αἰθήρ (воздух в его верхних слоях, эфир) и ἄήρ (воздух в его нижних слоях).

¹⁷⁹ Ср.: трактат «Тимей» (31b–32c) Платона: «Бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли... поместил между огнем и землей воду и воздух, после чего установил между ними возможно более точные соотношения... Так он сопряг их, построив из них небо, видимое и осязаемое. На таких основаниях и из таких составных частей родилось тело космоса... При этом каждая из четырех частей вошла в состав космоса целиком: устроитель составил его из всего огня, из всей воды, и воздуха, и земли, не оставив за пределами космоса ни единой их части или силы». (Пер. С. С. Аверинцева.)

¹⁸⁰ В некоторых рукописях краткой и пространной версий перед словом רוּחַ, «закон», присутствует слово רוּחַ, употребляемое здесь, возможно, в значении «дыхание».

¹⁸¹ Нижеследующие пять параграфов отсутствуют в версии Саадии.

¹⁸² Или: «(в) начале».

¹⁸³ Ср.: мидрашистское истолкование слова שמים, «небеса», как אש ומים, т. е. «огонь и вода»; см.: Вавилонский Талмуд, Хагига, 12а; Бере'шит Рабба 4:7.

¹⁸⁴ В пармской рукописи краткой версии написано אור ('ор), «свет», вместо слова איר ('авир), «воздух», засвидетельствованного во всех других манускриптах.

¹⁸⁵ «Решает спор».

¹⁸⁶ То есть между огнем и водой.

¹⁸⁷ «Насыщенность (влагой)»; «изобилие».

¹⁸⁸ В ватиканской рукописи пространной версии предлог опущен.

¹⁸⁹ По поводу значений термина שפּשׁ (нефеш) см.: примеч. 131.

¹⁹⁰ В ватиканской рукописи пространной версии предлог опущен.

¹⁹¹ «Складывал», «комбинировал», т. е. делал их сочетания и перестановки; или: «плавил»; «испытал».

¹⁹² В ряде рукописей краткой и пространной версий вместо «и образовал с помощью них» написано «и запечатал ими».

¹⁹³ См.: примеч. 131.

¹⁹⁴ Или: «в ветре».

¹⁹⁵ **כתר** *кетер*; употребленный здесь глагол **קשר**, «повязывать» предполагает, что имеется в виду венец-тюбан. (Ср.: Вавилонский Талмуд, Менахот, 29b.)

В каббалистической литературе *Кетер* — название первой *сефир*ы. См. далее: примеч. 10 к Предисловию к переводу «Книги Созидания».

¹⁹⁶ Или: «складывал», «соединил».

¹⁹⁷ В ряде рукописей краткой версии, в пространной версии и версии Саади: «и образовал» (**יצר**).

¹⁹⁸ Аналогично в версии Саади; ср. также два последующих параграфа. В пармской рукописи здесь: «ими».

¹⁹⁹ Или: «изобилие».

²⁰⁰ В мантуанском печатном editio princeps: **היה בנשמה**.

²⁰¹ Или: «грудь».

²⁰² В ряде рукописей краткой версии, в пространной версии и версии Саади здесь: «у душ мужского и женского пола».

²⁰³ Или: «в воде». Здесь игра слов: буква **מם** *мем* — **מים**, *майим* («вода»).

²⁰⁴ Эта фраза присутствует во многих рукописях краткой версии, в пространной версии и версии Саади (за исключением рукописи из Каирской генизы); см. также предыдущий и последующий параграфы.

²⁰⁵ В пространной версии и версии Саади: «образовал».

²⁰⁶ В ряде рукописей краткой версии: «ими» (ср.: примеч. 198).

²⁰⁷ В ряде рукописей краткой версии, в пространной версии и версии Саади слово «плод» (**פרי**) отсутствует.

²⁰⁸ Фраза «плод чрева» часто встречается в Библии, но здесь слово «плод» не соотносится с контекстом.

²⁰⁹ Во многих рукописях краткой версии и в пространной версии данный параграф заканчивается словами: «...и чрево у душ мужского пола и женского пола»; в версии Саади: «...и чрево у (живых) душ (или: “человечества”. — *И. Т.*)».

²¹⁰ Или: «в огне».

²¹¹ В пространной версии и версии Саади: «образовал».

²¹² Во многих рукописях краткой версии, в пространной версии и версии Саади данный параграф заканчивается словами: «...и голову у лиц мужского пола и женского пола».

²¹³ Букв.: «двумя языками».

²¹⁴ Букв.: «семья».

²¹⁵ «Прелесть», «привлекательность»; «милость».

²¹⁶ В версии Саадии дополнение: «и рабство».

²¹⁷ В пространной версии дополнение: «ибо они представляют два рода противоположностей».

²¹⁸ Согласный \aleph может быть денто-альвеолярным (ср.: гл. II, § 1) или веларным.

²¹⁹ Для различения смычного и спирантного (щелевого) произношения букв группы *bagad kavat* (см.: примеч. 223) масореты ввели особый значок — *dagésh* (точка внутри буквы), которым отмечали смычный согласный. Этот *dagésh* называется «слабым» (в отличие от «сильного», который выглядит так же, но используется с целью удвоения согласных).

²²⁰ То есть отсутствие *dagésh*; см. предыдущее примечания.

²²¹ Фраза «*dagésh* и *rafé*» отсутствует в пространной версии и версии Саадии.

²²² В пространной версии и версии Саадии присутствует слово כנגד.

²²³ Звуки b, g, d, k, p, t (условное обозначение — *bagad kavat*) бывают в двух комбинаторных вариантах: 1) смычный, называемый также «сильный», и 2) спирантный, называемый также «слабый»: \aleph — \aleph , \aleph — \aleph , \aleph — \aleph , \aleph — \aleph , \aleph — \aleph . Такое двойственное произношение было не всегда: в древнейшее время эти звуки имели лишь одно, смычное, произношение, затем через этап некоторой аспирации они в определенных звукосочетаниях стали спирантами, а именно: \aleph (без *dagésh* слабого) произносилась как «в»; \aleph — обозначал спирантный твердонебный звук; \aleph — как интердентальный звук, приблизительно как th в англ. слове father; \aleph — как «х»; \aleph — как «ф»; \aleph — приблизительно как th в англ. слове thing. Смычные варианты этих фонем имеют место в абсолютном начале слова и внутри слова после согласного, закрывающего слог, а также при геминации. Спирантный вариант — в конце слога, если нет геминации, и в начале слога после долгого гласного или *шва подвижного*.

²²⁴ Или: «потому что они (взаимо)заменяемы».

²²⁵ Или: «вместо».

²²⁶ В пространной версии: «война».

²²⁷ «Безобразия».

²²⁸ В пространной версии и версии Саадии здесь следует такой текст (переводится по ватиканской рукописи пространной версии):

«Семь, а не шесть,
семь, а не восемь, —
шесть направлений,
соответствующих шести сторонам;
и Святой Дворец (היכל קדש) уготован в середине.
„Благословенна Слава Господа от места своего
(или: “Его”; ממקומו. — И. Т.)“ (Иез. 3:12).
Он — Место мира Своего (מקומו של עולמו),
но Его мир — не есть Его место (מקומו).

И Он подьмет всех их».

(Последнее предложение отсутствует в версии Саади.) Ср. далее: примеч. 43.

Ср.: Бере'шит Рабба 68:9: «Бог — Место мира, но мир не является его местом».

²²⁹ «Краям»; «границам».

²³⁰ Счет явно должен начинаться с «пределов Верха». См. далее следующее примеч.

²³¹ В пармской рукописи краткой версии явно пропущено упоминание о «пределах Юга» (или просто «Юге»; **יָוֵם**), присутствующее в ряде других рукописей краткой версии.

²³² **דְּשֵׁן הַיְכָל**; или: «Дворец Святости», т. е., вероятно, Небесный Храм. Термин *ḥeḥál* восходит к шумер. *é.gal* («большой дом») через аккад. *ekallu* («царский дворец, собственность»). В Библии он используется для обозначения большого храмового зала и Храма в целом; также употребляется для обозначения царского дворца.

²³³ Или: «утвержден».

²³⁴ Возможен перевод: «поддерживает».

²³⁵ В пространной версии и версии Саади дополнение: «взвешивал их и (взаимо)заменял их».

²³⁶ Имеются в виду Солнце, Венера, Меркурий, Луна, Сатурн, Юпитер, Марс.

²³⁷ Имеются в виду семь дней Творения (прообраз недели).

²³⁸ Имеются в виду глаза, уши, ноздри и рот.

²³⁹ То есть скомбинировал.

²⁴⁰ В связи с данным пассажем А. Кирхер подсчитал количество возможных комбинаций двадцати двух букв еврейского алфавита: 1 124 000 727 777 607 680 000. (Oedipus Aegyptiacus. Rome, 1663. Т. II. P. 250 и след.)

²⁴¹ В пространной версии и версии Саади здесь дополнение: «и то, что глаз не может увидеть».

²⁴² Приводимый в данном примечании широко известный параграф, состоящий из семи подпараграфов (соответственно семи «двойным» буквам), отсутствует в краткой версии «Книги Созидания» (а также не упоминается у Дунаша бен-Тамима и Йехуды бен-Барзиллая; ср., однако, пассажи гл. III, § 9–11 и гл. V, § 11 в нашем переводе), но присутствует в пространной версии и версии Саади:

(1) «Он воцарил (букву) *бет* (**ב**),

и повязал ей венец, —

и сочел их (буквы. — *И. Т.*), одну с другой, —

и образовал посредством нее Сатурн (**שַׁבְּתַי** *Шаббетай*) в мироздании,

и Субботу (**שַׁבַּת** *Шаббат*) в году,

и рот у человека (**פֶּה**).

[Несколькими параграфами ниже в пространной версии и версии Саадии в аналогичном контексте присутствует добавление: «и жизнь, и смерть»; в связи с данным дополнением и соответствующими добавлениями (взяты в квадратные скобки) в следующих ниже подпараграфах данного параграфа ср.: гл. IV, § 1. — *И. Т.*]

(2) Он воцарил (букву) *гимел* (ג),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Юпитер (קדוץ *Цёдек*) в мироздании,

и первый (день) недели (т. е. воскресенье. — *И. Т.*) в году,

и правый глаз у человека

[„и мир (שׁוֹמֵר; ‘благополучие’), и зло“. — *И. Т.*].

(3) Он воцарил (букву) *далет* (ד),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Марс (מאדים *Ма’ддím*) в мироздании,

и второй (день) недели (т. е. понедельник. — *И. Т.*) в году,

и левый глаз у человека

[„и мудрость, и глупость“. — *И. Т.*].

(4) Он воцарил (букву) *каф* (כ),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Солнце (חמה *Хамма*) в мироздании,

и третий (день) недели (т. е. вторник. — *И. Т.*) в году,

и правую ноздрю у человека

[„и богатство, и бедность“. — *И. Т.*].

(5) Он воцарил (букву) *пе* (פ),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Венеру (נחה *Нóгах*) в мироздании,

и четвертый (день) недели (т. е. среду. — *И. Т.*) в году,

и левую ноздрю у человека

[„и семья (плодородие), и опустошение“. — *И. Т.*].

(6) Он воцарил (букву) *реш* (ר),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Меркурий (כוכב קמה *Кохáв Хамма*) в мироздании,

и пятый (день) недели (т. е. четверг. — *И. Т.*) в году,

и правое ухо у человека

[„и миловидность, и уродство“. — *И. Т.*].

(7) Он воцарил букву *тав* (ת),

и повязал ей венец, —

и сочетал их, одну с другой, —

и образовал посредством нее Луну (לבנה *Леванá*) в мироздании,

и шестой (день) недели (т. е. пятницу. — *И. Т.*) в году,

и левое ухо у человека»

[„и владычество, и рабство“. — *И. Т.*].».

(Перевод выполнен по ватиканской рукописи пространной версии «Книги Созидания».)

²⁴³ Этот параграф отсутствует в версии Саадии.

²⁴⁴ Имеются в виду тверди *небесные* (ср.: *Быт.* 1:6–8); их названия перечисляются в следующем параграфе в пространной версии.

²⁴⁵ Их названия перечисляются в следующем параграфе в пространной версии.

²⁴⁶ В некоторых рукописях краткой версии: «Суббот» или «дней»; во флорентийской рукописи пространной версии (Bibliotheca Mediceo-Laurentiana, Pluteo II 5/9, fols. 227a–230a): «врат».

²⁴⁷ Букв.: «семь раз». В пространной версии: «дней».

²⁴⁸ שביעי. В ряде рукописей краткой версии и в пространной версии здесь дополнение: «во всяком деле» («во всем»; как интерпретация: «превыше всего»).

²⁴⁹ Этот параграф отсутствует в версии Саадии.

²⁵⁰ То есть семь дней Творения, описанные в Книге Бытия 1–2:4а.

²⁵¹ В пространной версии и версии Саадии в данном параграфе присутствует дополнение, которое считается относящимся к древнему (возможно, первоначальному) слою «Книги Созидания»:

«Он разделил свидетельства
и поставил их каждое по отдельности:
мироздание отдельно,
год отдельно,
человека (אדם; „душу“ — *И. Т.*) отдельно».

²⁵² Как было отмечено в Предисловии (см.: примеч. 4), деление книги на пять глав засвидетельствовано в наиболее ранних рукописях краткой версии «Книги Созидания».

²⁵³ В ряде рукописей пространной версии здесь написано זמן, «время», «досуг».

²⁵⁴ אכילת; букв.: «употребление».

²⁵⁵ Букв.: «хождение».

²⁵⁶ В следующем параграфе в пространной версии и версии Саадии повторяются «двенадцать простых букв» и делается акцент на том, что их именно столько; в краткой версии это повторение отсутствует.

²⁵⁷ В некоторых рукописях краткой версии: «по диагонали»; לכוון (א) — слово греческого происхождения.

^В пространной версии и версии Саадии здесь дополнение: «расщепляющиеся на шесть поверхностей (куба), ограниченных в каждом направлении».

²⁵⁸ «Постоянно».

²⁵⁹ זרועות; рука от кисти до плеча.

²⁶⁰ Это предложение отсутствует в версии Саадии. Ср.: гл. IV, § 2.

Ср. далее: *Сефер хаз-Зохар*, Бере'шит, I, 1а и след. [*Сефер хаз-Зохар*, «Книга сияния», — самое известное и влиятельное каббалистическое произведение, автором которого, по-видимому, являлся Моше де Леон (1250–1305) — была создана в Кастилии на арамейском языке ок. 1280 г. Эта книга, основная часть которой представляет теософско-каббалистический комментарий на Тору, пытается раскрыть тайну Творения и выявить функции *сефирот*. В ней, как и в сочинениях Моше де Леона на иврите, говорится о преобразовании Ничто в Бытие из предвечной «первоначальной точки» — мистического центра, вокруг которого кристаллизуется креационистский процесс, — и о постепенном ее расширении. Это учение удивительным образом коррелирует с современными астрофизическими концепциями космологической *сингулярности*, т. е. состояния Вселенной в первоначальный момент т. н. Большого взрыва, характеризующегося бесконечной плотностью и температурой вещества, и последующего расширения возникшей Вселенной.]

²⁶¹ В пространной версии и версии Саадии нижеследующему тексту данного параграфа предшествует пассаж, содержащийся в сокращенной форме в гл. V, § 4а настоящего перевода.

²⁶² Слово ר(ו)ן, «закон» присутствует здесь в некоторых рукописях краткой версии, в пространной версии и версии Саадии.

²⁶³ Или: «на»; букв.: «на вершине».

²⁶⁴ В пространной версии и версии Саадии присутствует дополнение: «И знак сего: двадцать два объекта в одном теле».

²⁶⁵ В версии Саадии этот параграф отсутствует.

²⁶⁶ מִלְּוִיָּם; также «знаки зодиака».

²⁶⁷ Относительно еврейского лунно-солнечного календаря см. примеч. 336.

²⁶⁸ Март — апрель.

²⁶⁹ Апрель — май.

²⁷⁰ Май — июнь.

²⁷¹ Июнь — июль.

²⁷² Июль — август.

²⁷³ Август — сентябрь.

²⁷⁴ Сентябрь — октябрь.

²⁷⁵ Октябрь — ноябрь.

²⁷⁶ Ноябрь — декабрь.

²⁷⁷ Декабрь — январь.

²⁷⁸ Январь — февраль.

²⁷⁹ Февраль — март.

²⁸⁰ Собственно, omasum, или третий желудок у жвачных животных. В большинстве раввинистических комментариев данный термин интер-

претируется как желудок человека, «перемальвающий» пищу. Виленский гаон и последующие комментаторы полагали, что под этим обозначением подразумевается тонкая кишка (*дақин*). Возможно также, что здесь имеется в виду пищевод. (Этой и последующими двумя справками [примеч. 281–282] мы обязаны любезности Б. Г. Доббза.)

²⁸¹ Собственно, *abomasum*, или четвертый желудок у жвачных животных. Маймонид, интерпретируя стих Второзакония 18:3, приходит к выводу, что применительно к человеку данный термин может обозначать первый из пищеварительных органов, пищевод. В Талмуде и Зоҳаре основная функция *қева* у человека — способствовать сну; таким образом, под *қева* подразумевается поджелудочная железа. (Вар.: собственно желудок.)

²⁸² Этот термин обычно употребляется для обозначения второго желудка (домашней) птицы. В книге Зоҳар слово *қурқеван* используется для обозначения желудка человека. Но, возможно, в нашем тексте имеется в виду кишечник (кишки).

²⁸³ Следующий ниже параграф, состоящий из двенадцати подпараграфов (соответственно двенадцати «простым» буквам), отсутствует в краткой версии «Книги Созидания» (ср., однако, пассажи гл. III, § 9–11 и гл. V, § 11 в нашем переводе; ср. также: примеч. 242), но присутствует в пространной версии и версии Саади:

- (1) «Он воцарил букву *хе* (ח),
и повязал ей венец, —
и сочетал их (буквы. — *И. Т.*), одну с другой, —
и образовал посредством нее Овна (אֵלֶּבֶט *Тале*) в мироздании,
и *нисан* в году,
и печень у человека (שֶׁפֶּט).

[В еще одном параграфе пространной версии и версии Саади (в краткой версии он также отсутствует), по сути повторяющем в сокращенной форме данный параграф, присутствует добавление: „зрение и слепоту“; аналогичные дополнения содержатся и в следующих ниже подпараграфах данного параграфа (они берутся в квадратные скобки). — *И. Т.*]

- (2) Он воцарил букву *вав* (ו),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Тельца (אֵלֶּבֶט *Шор*) в мироздании,
и *'ийяр* в году,

и желчный пузырь у человека
[„слух и глухоту“. — *И. Т.*].

- (3) Он воцарил букву *зайин* (ז),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Блинецов (אֵלֶּבֶט *Те'омим*) в мироздании,
и *сиван* в году,
и селезенку у человека
[„обоняние и отсутствие обоняния(?)“. — *И. Т.*].

- (4) Он воцарил букву *хет* (ח),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Рака (חַרְטָן *Сартан*) в мироздании,
и *таммуз* в году,
и желудок-*хе*мсе^с у человека
[„речь и немоту“. — И. Т.].
- (5) Он воцарил букву *тет* (ט),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Льва (הַיָּיִט 'Арийе) в мироздании,
и *'ав* в году,
и правую почку у человека
[„питание и голод“. — И. Т.].
- (6) Он воцарил букву *йод* (י),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Деву (בְּחֻלָּה *Бетула*) в мироздании,
и *'эллул* в году,
и левую почку у человека
[„деяние и паралич (однорукость)“. — И. Т.].
- (7) Он воцарил букву *ламед* (ל),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Весы (מֵאזְנַיִם *Мо'знайим*) в мироздании,
и *тишре* в году,
и желудок-*куркеван* у человека
[„совокупление (букв.: “действие”) и оскопление“. — И. Т.].
- (8) Он воцарил букву *нун* (נ),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Скорпиона (עֲקָרָב 'Ақрав) в мироздании,
и *мархешван* в году,
и желудок-*кева* у человека
[„хождение и хромоту“. — И. Т.].
- (9) Он воцарил букву *самех* (ס),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Стрельца (קַשְׁשׁוֹת *Кашшат*) в мироздании,
и *кислев* в году,
и правую руку у человека
[„гнев и невозмутимость“. — И. Т.].
- (10) Он воцарил букву *'айин* (ע),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Козерога (גְּדִי *Геди*) в мироздании,
и *тевет* в году,
и левую руку у человека

[„смех и печаль“. — *И. Т.*].

(11) Он воцарил букву *цаде* (צ),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Водолея (דל"ו *Делі*) в мироздании,
и *шеват* в году,
и правую ногу у человека

[„мысль и неразумие“. — *И. Т.*].

(12) Он воцарил букву *коф* (ק),
и повязал ей венец, —
и сочетал их, одну с другой, —
и образовал посредством нее Рыб (דגים *Дагим*) в мироздании,
и *'адар* в году,
и левую ногу у человека

[„сон и бессонницу(?)“. — *И. Т.*].

(Перевод версии Саадии по рукописи из Каирской генизы.)

Следующий параграф, также отсутствующий в краткой версии, в версии Саадии из Каирской генизы выглядит следующим образом:

«И все они связаны с Драконом (דל"ו *Телі*),
и (небесной) сферой,
и сердцем».

²⁸⁴ Эта фраза восстанавливается на основе других рукописей краткой версии; аналогично в пространной версии. (В древнейшей рукописи пространной версии, ватиканской, этот параграф отсутствует.) В версии Саадии: «вырезал» (קצ"ו).

²⁸⁵ Ср.: гл. I, § 1. В пространной версии и версии Саадии в данном параграфе присутствуют дополнения традиционного мидрашистского характера.

Следующий же параграф отсутствует в краткой версии (переведено по ватиканской рукописи, содержащей пространную версию):

«Двенадцать снизу,
и семь сверху, на их вершине,
и три на вершине семи.
И из трех из них Он основал Свою Обитель.
И все они завяжут от Одного (или: „от одной“. — *И. Т.*), —
и нет второго по отношению к Нему, —
Царь Единственный в Своем мироздании,
ибо Он Единственен и Имя Его Единственно».

Ср.: гл. I, § 6 и примеч. 50.

²⁸⁶ Или: «порождения»; также «поколения»; «родословия».

²⁸⁷ Или: «завоевателей», «покорителей». В ряде рукописей пространной версии: «семь звезд (כוכבים)».

²⁸⁸ Или: «краев», «пределов».

²⁸⁹ Или: «свидетели».

²⁹⁰ В пространной версии и версии Саади содержатся также позднейшие дополнения к данному параграфу.

²⁹¹ Букв.: «чиновники», «назначенные лица». В версии Саади: «и (они отдают) приказания».

²⁹² לִּי ; букв.: «крюк».

²⁹³ גִּלְגַּל ; букв.: «колесо», «круг»; возможно также здесь: «круговорот», «цикл».

²⁹⁴ То есть неподвижен, располагаясь в центре неба. Отсюда следует интерпретация, что ось Земли направлена на созвездие Дракона, как обстояло дело во времена патриархов (около XVIII–XVII вв. до н. э.).

²⁹⁵ То есть обходит все царство кругом.

²⁹⁶ В версии Саади: «в теле» (בְּנֶפֶשׁ).

²⁹⁷ В пространной версии приводимому ниже в нашем переводе тексту предшествует в данном параграфе следующий пассаж:

«Итог предмета:

в некоторых (случаях) эти соединены с теми,

а те — с этими;

те противоположны этим,

а эти противоположны тем;

эти соответствуют тем,

а те соответствуют этим;

и если не существует этих,

не существует (и) тех».

В версии Саади параграф состоит только из приводимого в данной сноске текста.

В пространной версии (за исключением ватиканской рукописи) в этом параграфе повторен также пассаж, зафиксированный в ее тексте пятью параграфами выше: «И все они связаны с Драконом...». (См.: примеч. 283.)

²⁹⁸ В библейском масоретском тексте, равно как и во многих рукописях краткой версии «Книги Созидания», в данном пассаже употреблен глагол עָשָׂה, «делать» (так же и в гл. V, § 3а). В ватиканской и других рукописях пространной версии здесь употреблен глагол בָּרָא, «творить».

²⁹⁹ В масоретском тексте, как и во многих рукописях краткой версии, слово Бог здесь выписано с определенным артиклем: הַאלהים.

³⁰⁰ В одной рукописи XV в., содержащей краткую версию (Klau Library [Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion], Cincinnati 523/21), присутствует дополнение: «и зло против добра».

³⁰¹ В одной парижской рукописи краткой версии XIV в. (802/5, fols. 57b–59b [Cat. Zotenberg. P. 135]; итальянский полукурсив) написано: לְצַדִּיקִים, «для праведников».

³⁰² В той же парижской рукописи зафиксировано: לְרָשָׁעִים, «для нечестивцев».

³⁰³ Здесь, вероятно, выражается идея загробного воздаяния.

³⁰⁴ То есть скомбинировал; или: «испытал»; «обжег».

³⁰⁵ Возможно, здесь содержится намек на фразу *Быт.* 12:5: «души (הנפשות), которые сделали в Харране». Ср. далее: примеч. 131.

³⁰⁶ В ряде рукописей пространной версии и в оксфордской рукописи версии Саадии (Bodleian Library Pockocke 256 [Cat. Neubauer 1533]) дополнение: «Святой, Благословен Он».

³⁰⁷ В версии Саадии после этого пассажа следует заключающая данный параграф фраза: «Он провозгласил в отношении него такое изречение: “Прежде, чем <Я образовал тебя> во чреве, Я знал тебя (*Иер.* 1:5)”, и далее».

³⁰⁸ Во многих версиях отсутствует фраза «и посадил его на Лоно Свое, и поцеловал его в голову».

³⁰⁹ אוהבו; или: «другом Своим».

³¹⁰ В пространной версии здесь дополнение: «И Он призвал на него Славу Господа, как написано: “Прежде, чем Я образовал тебя во чреве, Я знал тебя (*Иер.* 1:5)”, и далее».

³¹¹ ברית המילה; Ср.: гл. I, § 3 и примеч. 33.

³¹² Число «два» присутствует во всех других рукописях краткой версии; в нашем манускрипте оно пропущено явно по ошибке.

³¹³ См.: примеч. 43 и 228. В большинстве рукописей пространной версии: «Святой».

³¹⁴ В ватиканской рукописи пространной версии: «тайну».

³¹⁵ באש здесь написано по ошибке (ср. следующую строку), что подтверждают другие рукописи краткой версии, а также манускрипты пространной версии.

³¹⁶ Слово כוכבים, «звезды», «планеты» присутствует в одной рукописи XV в., содержащей краткую версию (Klau Library [Hebrew Union College — Jewish Institute of Religion], Cincinnati 523/21), и рукописи XIV в., в которой зафиксирована пространная версия (British Library, Add. 15, 299 [Cat. Margoliouth 752/13], fols. 79–81b, ашкеназское квадратное письмо).

³¹⁷ В мантуанском editio princeps: «излил их» (נתכן).

³¹⁸ Во всех рукописях краткой версии, за исключением пармского манускрипта и примыкающей к нему парижской рукописи (802/2, fols. 93a–94a [Cat. Zotenberg. P. 137]), этот параграф является последним. Предполагается, что первоначальная версия «Книги Созидания» заканчивалась именно здесь.

³¹⁹ В парижской рукописи краткой версии: שבתאי.

³²⁰ В парижской рукописи краткой версии: המסס; в пространной версии и версии Саадии: מס(י)ס(ה).

³²¹ В парижской рукописи краткой версии, в пространной версии и версии Саадии написание: אריה.

³²² В парижской рукописи краткой версии: שונאים, «ненавидящих».

³²³ В пространной версии и версии Саадии из Британской библиотеки порядок такой: «глаза, и уши, и сердце».

³²⁴ В парижской рукописи краткой версии: האף, «нос».

³²⁵ В версии Саадии из Британской библиотеки: בוז, «позор», «посрамление».

³²⁶ В параллельном месте в пространной версии и версии Саадии из Британской библиотеки: «взгляд, (склоняющий) к прелюбодеянию».

³²⁷ Букв.: «глаз».

³²⁸ Во многих рукописях пространной версии: טובות, «благие».

³²⁹ Букв.: «глаз».

³³⁰ Букв.: «глаз».

³³¹ В параллельном месте в пространной версии и версии Саадии из Британской библиотеки: «говорящий в присутствии ближнего своего дурное».

³³² Текст двух последних строк в пространной версии и версии Саадии из Британской библиотеки может быть переведен так: «и клеветник, и говорящий устами одно, а сердцем другое».

³³³ Писец помещает данный колофон в центре страницы единым блоком в скобках.

³³⁴ Или: «будет хранить».

³³⁵ Букв.: «сыном».

³³⁶ Термин ע(י)בור может употребляться в раввинистической литературе в значениях: провозглашение полного месяца; провозглашение високосного года (когда вводится второй месяц 'адар).

Полный месяц (מלא' male') еврейского лунно-солнечного календаря (в котором месяцы отсчитываются по луне, а годы — по солнцу) состоит из 30 дней, а неполный месяц (חסר' ḥaser) насчитывает 29 дней. Месяцы нисан, сиван, 'ав, тишре, шеват и — в високосном году — 'адар I всегда полные; 'ийяр, таммуз, 'эллул, тевет и 'адар ('адар II в високосном году) всегда неполные; (мар)хешван и кислев состоят из 29 или 30 дней. Таким образом, обычный год состоит из 353, 354 или 355 дней, а високосный год насчитывает 383, 384 или 385 дней.

³³⁷ Возможен также перевод: «Книга Зачатия (sc. мироздания; в переносном смысле)».

³³⁸ Ватиканская рукопись пространной версии завершается следующим колофоном:

«Это Книга букв Авраама, отца нашего,
которая называется: „Законы Созидания“ (הלכות יצירה).
Безмерна будет мудрость всякого, заглянувшего в нее».



ТЕТРАГРАММАТОН И КОНЦЕПЦИЯ ЕДИНОЙ БОЖЕСТВЕННОЙ СУБСТАНЦИИ В «ИСПОВЕДИ», КН. VII АВГУСТИНА И В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ*

Автор высказывает предположение, согласно которому интерпретация Тетраграмматона, засвидетельствованная в *Исх.* 3:14, оказала непосредственное влияние на становление представления о единой, вечной и бесконечной Божественной субстанции, отраженной в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы.

Igor R. Tantlevskij

Tetragrammaton and Conception of Single God's Substantia in Augustine's "Confessions", Book VII and in Spinoza's Teaching

The author supposes that the Tetragrammaton's interpretation, attested in *Ex.* 3:14, exerted direct influence on the formation of the conception of single, eternal, and infinite God's substantia, reflected in Augustine's "Confessions", Book VII and in Spinoza's teaching.

Согласно библейской книге «Исход» 3:14, Имя Бога YHWH — Тетраграмматон, — интерпретируемое в соответствии с традицией как *Господь*, представляет собой форму 3 л. ед. ч. имперфекта породы qal глагола *hāwāh* (древняя форма глагола *hāyāh*), «быть», «существовать». Данная форма, как отмечает Спиноза в «Богословско-политическом трактате», выражает «на еврейском языке <...> (все) три времени существования»

* Опубликовано: *Schole* 9, 2 (2015). С. 350–352.

[гл. II; см.: *Spinoza*: Opera (далее: SO), III, 38.24–25]. Таким образом, Имя Господа может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. Согласно *Исх.* 3:14, Сам Господь так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*)»¹, sc. «Я есмь Сущий». Септуагинта интерпретирует *'ehyeh* в *Исх.* 3:14 как *eîmî*, «есмь» и *ho 'ôñ* (part. praes. к *eîmî*); Вульгата: *sum*, «есмь» (*Исх.* 3:14a) и *est* (3 л. ед. ч. к *sum*; *Исх.* 3:14b).

I

В кн. VII «Исповеди» Августин сообщает (гл. 10, 16 и след.), что в процессе своего мистического опыта он постиг слова книги «Исход» 3:14 «*ego sum qui sum*» (латинский перевод Вульгаты), — т. е. «Я есмь, Кто (Я) есмь», — как указание, что «истинно существует только то, что пребывает неизменным» (*id enim vere est, quod incommutabiliter manet*): по сути, «не существует того, что не есть Ты» (sc. Бог; <...> *non esse* <...>, *quoniam id quod es non sunt*; гл. 11, 17). В гл. 14, 21 Августин пишет, что отказался от мысли о «двух субстанциях» (*duarum substantiarum*; т. е. от дуализма: Бог и творение). А это имплицитно предполагает, что он утвердился во мнении об истинном существовании только одной субстанции — Божественной: «в Тебе все заключено, но по иному, не как в (некоем) месте...» (*in te cuncta finite, sed aliter, non quasi in loco*; гл. 15, 21; ср. также кн. XI, гл. 11, 13: «<...> создано то, что создано, через Тебя и в Тебе (*per te atque in te fiunt*)»; «Ты бесконечен, но не “разлит” в пространстве (букв.: «месте». — *И. Т.*), конечном или бесконечном» (гл. 20, 26). «Ты — Единый Вечный (*solus aeternus*) — начал действовать не после бесчисленных промежутков времен; ибо все промежутки времен, которые прошли и которые пройдут, не ушли бы и не пришли, если бы Ты не действовал и не пребывал» (гл. 15, 21). По сути, Августин коррелирует — вплоть до отождествления — Сущего и истинно сущее/бытие.

Знаменательно в данной связи, что одной из двух цитат из Павла, приводимых Августином (гл. 9, 15) непосредственно перед описанием своего мистического видения в гл. 10,

в котором ему было открыто истинное значение положения «ego sum qui sum» (Исх. 3:14), являются слова апостола, засвидетельствованные в Деян. 17:28:

...in te (в Вульгате: *in ipso enim*. — И. Т.) *vivimus et movemur et sumus*,
...в Тебе (в Вульгате: «ибо в Нем». — И. Т.) мы живем, и движемся,
и существуем.

II

По нашему ощущению, монистическо-панентеистическая система Спинозы, зиждущаяся на положении: *Deus, sive substantia*, т. е. Бог, или субстанция — единая, вечная и бесконечная, — в своей основе также восходит к интерпретации Тетраграмматона в Исх. 3:14. Разумеется, у нас нет оснований говорить о том, что рассуждения Августина повлияли тем или иным образом на становление данной концепции Спинозы; отметим только, что свидетельством интереса последнего к творчеству этого христианского философа является присутствие в его домашней библиотеке издания: *Epitome Augustini Operum omnium / per Ioannem Piscatorium Lithopolitanum... comportatum*, 1539, содержащего тематические фрагменты из сочинений Августина, включая отдельные главы из «Исповеди».

В «Богословско-политическом трактате» Спиноза говорит о Тетраграмматоне YHWH как об Имени, которое указывает «на абсолютную сущность (*essentiam*) Бога, без отношения к сотворенным вещам» (гл. XIII [SO III, 169.7–9]), и интерпретирует его так: Тот, Кто «всегда существовал, существует и всегда будет существовать» (гл. II [SO III, 38.22–23])². В раннем своем произведении, «Кратком трактате о Боге, человеке и его благополучии», ч. I, гл. 4, Спиноза, явно имея в виду интерпретацию Тетраграмматона, восходящую к Исх. 3:14, пишет о «Боге, Который теперь, прежде и на всю вечность неизменен и есть, был и останется» [SO I, 39.9–11]. Положение «на всю вечность неизменен (*in alle eeuwigheid onveranderlyk is*)», возможно, призвано здесь имплицитно указать на *безотносительность* «абсолютной сущности Бога» как субстанции, выражаемой Тетраграмматомом, к *Natura naturata*, «Природе порожденной»³.

Тетраграмматон YHWH, который исследует Спиноза в «Богословско-политическом трактате», в «Этике» коррелирует с латинским обозначением «*Deus*», т. е. Бог / resp. «*Deus, sive substantia*», т. е. «Бог, или субстанция (букв.: “сущность”)». Иными словами, философ рассматривает Тетраграмматон, в основе которого лежит особая форма еврейского глагола «быть», как обозначение *Вечносущего*, объемлющего *сущее*, бытие. Спиноза провозглашает, что из его учения «самым ясным образом следует, <...> что Бог един (*Deum esse unicum*), то есть, <...> что в природе вещей (существует) только одна субстанция»⁴, и неоднократно подчеркивает в своих произведениях, что «все, что только существует, существует в Боге...»⁵. Любопытно, что при этом Спиноза ссылается на то же самое место из «Деяний апостолов» (17:28), что и Августин в контексте интерпретации им *Исх.* 3:14:

Вместе с Павлом и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится в Боге и в Боге движется (*omnia... in Deo esse, et in Deo moveri*)⁶. <...> Однако если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что Бог и Природа (под которой они разумеют некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они полностью ошибаются»⁷.

Примечания

¹ Ср.: Осия 1:9б.

² Аналогично истолковывали Тетраграмматон Авраам Ибн Эзра (Комментарий на Пятикнижие, Исход, 3:14–15) и Маймонид (Наставление для растерянных, I, 63).

³ Ср., например: *Этика*, II, т. 10, сх. 1 [SO II, 49.9]; т. 13, л. 7, сх. [SO II, 58.10–13]. Ср. также: т. 20, кор. 2 [SO II, 21.7–10].

⁴ *Этика*, I, т. 14, кор. 1 [SO II, 12.17–18]; см. также: II, т. 4, док.: “*Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. p. 1.)*”, «Бог — един (по кор. 1 т. 14, ч. I)» [SO II, 44.11–12].

⁵ *Этика*, I, т. 15 [SO II, 12.24–25]. Данная мысль выражается Спинозой и в таких, например, формах: «Все вещи в Природе объединены в одном целом, именно в Боге» (Краткий трактат о Боге, человеке и его благополу-

чии, II, 22 [SO I, 101.21–22]); «Все заключается в одной вещи, т. е. в Самом Боге» (там же, II, 24 [SO I, 104.19–20]); «Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога (по т. 15); следовательно, Бог (по кор. 1 т. 16) есть причина существующих в Нем вещей» (Этика, I, т. 18, док. [SO II, 20.2–4]; см. также: там же, I, т. 17, док.; т. 28, сх.; т. 29, док. и сх.; и т. д.

⁶ Ср. также, например: «Бог есть имманентная причина (*causa immanens*) всех вещей, а не действующая извне (*non vero transiens*)» (Этика, I, т. 18 [SO II 19.34–35]), «причина всех вещей, которые в Нем (*quae in ipso sunt*)». См. также, например, «Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии», I, 3, где Спиноза пишет, что Бог «есть имманентная (*inblyvende*), а не действующая извне причина (*overgaande oorzaake*), так как Он все производит в Себе Самом, а не вне Себя, и вне Его вообще ничего нет (*omdat buyten hem niets nied en is*)» [SO I, 35.19–21].

⁷ Письмо LXXIII [SO IV, 307.6–8,11–14].



DEUS ET NATURA У СПИНОЗЫ В КОНТЕКСТЕ ВОЗЗРЕНИЙ МАЙМОНИДА И ДЖИКАТИЛЫ НА ДЕЯНИЯ БОГА ПО СОЗИДАНИЮ «ПРИРОДЫ»*

Автор статьи рассматривает натурфилософские воззрения Спинозы в контексте креационистско-космологических представлений средневековых еврейских мыслителей, прежде всего Маймонида и Джикатилы. При этом особое внимание уделяется выявлению, с одной стороны, относительных контекстуальных дифференциаций омонимичных понятий, а с другой — корреляций релевантных обозначений. Например, автор стремится выявить в системе Спинозы следующее соответствие: 'Ēlōhīm (Бог как «Совокупность Сил») — Deus, sive omnia Dei attributa — Natura naturans. В отличие от монистическо-панентеистической системы Спинозы, во многих еврейских креационистских и эманационно-эмерджентных учениях «Природа» (*haṭ-ṭēba'*) рассматривается как «Отпечаток» (NB: корень *ṭāba'* означает «отпечатывать», «чеканить»), «отпечатанный» 'Ēlōhīm, что служит аргументом в пользу обоснования постулата о *трансценденности* Вечносущего мирозданию.

Igor R. Tantlevskij

*Spinoza's Deus et Natura in Context of Maimonides's
and Gikatilla's Views on God's Acts in the "Nature's" Formation*

The author considers Spinoza's natural philosophy views in the context of some creationistic and cosmological conceptions of medieval Jewish thinkers, primarily, those of Maimonides and Gikatilla. At this, special attention is given, on the one

* Опубликовано: *Вопросы философии* 3 (2016). С. 170–185.

«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062)»; Санкт-Петербургский государственный университет.

This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project № 15-18-00062); Saint-Petersburg State University.

hand, to revealing of homonymous notions relative contextual differentiations, and, on the other, — of relevant designations correlations. *E.g.*, the author endeavors to reveal the following correspondence in Spinoza's system: the 'Ēlōhīm (God as the "Aggregate of Powers") — *Deus, sive omnia Dei attributa* — *Natura naturans*. In many Jewish creationistic and emanational-emergent teachings, as opposed to Spinozan monistic and panentheistic system, "the Nature" (*haʿ-tebaʿ*) is considered to be "the Imprint" (NB: the root *tābaʿ* means to "imprint", to "mint") "imprinted" by the 'Ēlōhīm, and this aspect can be interpreted as a way to emphasize the Eternal Being's *transcendence* in connection to the Universe.

I. Корреляция понятий *Deus, sive substantia* и *Deus, sive omnia Dei attributa* в философии Спинозы

...мир был сотворен на святом языке¹.

Берешит Рабба, XVIII, 4

В седьмой главе *Богословско-политического трактата* (далее — *БПТ*) Спиноза [1925/1972 III, 105.23–29²] говорит о несомненной аутентичности «значения слов еврейского языка», полученного от иудеев³. По ощущению переводчика *Этики* на иврит Я. Клацкина [1924, XVII–XX], Спиноза хотя и писал латыни, — ибо его целевая аудитория не читала по-еврейски, — но задумывал и воспринимал свою философскую систему на еврейском языке [ср.: Harvey 2002, 114, примеч. 28], так что в определенном смысле латинский текст можно рассматривать как мысленный перевод философа, так и не овладевшего латынью в совершенстве, с иврита. Я. Грунтфест [1979, 103–128] показал, что специфические описания частей речи, даваемые Спинозой в составлявшемся им *Компендиуме грамматики древнееврейского языка*, соотносятся исключительно с еврейским языком⁴. У Харви [2002, 110 и след.] же констатирует, что в *Компендиуме* «субстантивное существительное (т. е. имя собственное или имя нарицательное) и инфинитив ("чистое, подлинное существительное") соответствуют субстанции (*substantia*), имена прилагательные и глаголы — атрибутам (*attributa*), причастия и наречия — модусам (*modi*)». С учетом данного факта Харви даже допускает такую поста-

новку вопроса: «Не является ли *Этика* Спинозы его проекцией древнееврейского языка на Бога или Природу?».

В *БПТ* Спиноза говорит о Тетраграмматоне YHWH⁵ (традиционная интерпретация: Господь) как об Имени, которое указывает «на абсолютную сущность Бога, без отношения к сотворенным вещам» (гл. XIII [III, 169.7–9]), и интерпретирует его так: Тот, Кто «всегда существовал, существует и всегда будет существовать» (гл. II [III, 38.22–23])⁶. «Иными словами», заключает У. Харви [2002, 110], Тетраграмматон — «еврейское Существительное Существительных для Спинозы» — «обозначает *Deus, sive substantia*», т. е. «Бог, или субстанция».

Тетраграмматон прямо соотнесен с глаголом *hūh* (*hāyā*), «быть», в *Исх.* 3:14–15 и, как говорит Спиноза [III, 38.24–25], выражает «на еврейском языке... (все) три времени существования». Отметим, что и в раннем своем произведении, *Кратком трактате о Боге, человеке и его благополучии* (далее — *КТ*), ч. I, гл. 4, Спиноза, явно имея в виду интерпретацию Тетраграмматона, восходящую к данному библейскому тексту, пишет о «Боге, Который теперь, прежде и на всю вечность неизменен и есть, был и останется» [I, 39.9–11]. Положение «на всю вечность неизменен (*in alle eeuwigheid onveranderlyk is*)», возможно, призвано здесь имплицитно указать на безотносительность абсолютной сущности Бога как субстанции, выражаемой Тетраграмматомом, к *Natura naturata*, «Природе порожденной»⁷.

Представленную выше интерпретацию, вероятно, можно рассматривать как рецепцию и развитие Спинозой сказанного Маймонидом (Моше бен Маймон; 1135–1204) в *Наставлении для растерянных* (далее — *Наставление*), ч. I, гл. 61, 63 — которое он читал в переводе с иудео-арабского⁸ на еврейский, осуществленном Шемуэлем ибн Тиббоном (ок. 1165–1232)⁹, — о Тетраграмматоне как об «Имени, относящемся исключительно» к Господу¹⁰, Имени «непроизводном», «указывающем на некоторое понятие, в коем нет соучастия (*šrkh*; или: “общности”; в переводе Ибн Тиббона: *hištattēfūt*. — *И. Т.*) между Ним и тем, что Он есть», что «указывает на Его сущность (*d'th*; Ибн Тиббон: *ʿašmō*. — *И. Т.*), да превознесется Он, не примеси-

вая к этому ничего из сотворенного», «Имени ясном (*šēm ham-měšôrāš*; или “Имени обособленном”. — *И. Т.*), поскольку указывает не на атрибут (*šph*; Ибн Тиббон: *tō’ar*. — *И. Т.*), а только на чистое существование и ни на что другое. И абсолютное существование предполагает Его вечное бытие, то есть что Он — Необходимо-Сущий (у Ибн Тиббона: *mēḥūyuab ham-měšî’ût*. — *И. Т.*)». Маймонид также замечает в *Наставлении*, ч. I, гл. 61:

Что же касается остальных имен, то все они, будучи производными, указывают на атрибуты (*šp’t*; Ибн Тиббон: *tē’ārīm*), (то есть) не просто на сущность, а на сущность, обладающую атрибутами (*d’t šp’t*; Ибн Тиббон: *ešem ba’al tē’ārīm*. — *И. Т.*). Поэтому они могут внушить ложную мысль о множественности...

Развитие теолого-философской интерпретации библейских «имен» Бога, предложенной Маймонидом, можно, как представляется, найти в *БПТ*, гл. XIII [III, 169.9–20], где Спиноза вслед за процитированным выше пассажем о Тетраграмматоне пишет:

Поэтому евреи и утверждают, что только это Имя Бога есть собственное (*proprium*), остальные же суть нарицательные; и действительно, остальные имена Бога, будут ли они существительные или прилагательные, суть *атрибуты* (*attributa*; курсив наш. — *И. Т.*), которые Богу соответствуют, поскольку Он рассматривается в отношении к сотворенным вещам или проявляется через них (*quatenus cum relatione ad res creatas consideratur, vel per ipsas manifestatur*). Так, слово *’Ēl* (чуть ниже Спинозой дается его интерпретация: *potens*, т. е. «сильный», «могучий», «могущественный». — *И. Т.*), или с парагогической буквой «*he*» — *’Ēlôāh*, означает, как известно, не что иное, как «сильный» (*potentem*; «мощный». — *И. Т.*), и служит лишь преимущественным определением Бога, подобно тому, как мы Павла называем «Апостолом» <...>. Чтобы охватить все (*omnes*) (силы Его мощи; *virtutes eius potentiae*. — *И. Т.*) вместе, это имя употребляется во множественном числе со значением единственного (т. е. *’Ēlôhîm*. — *И. Т.*).

Иными словами, Спиноза находит в Священном Писании общий термин для обозначения атрибутов Бога — *’Ēlôhîm*. NB: Именно этот термин (традиционный его перевод: «Бог») единственно и используется для обозначения Творца в открывающем Библию рассказе *Быт.* 1:1–2:4а о сотворении мира и человека¹¹.

Как заметил еще К. Фишер [2005, 336 и след.] в отношении учения Спинозы об атрибутах субстанции, «атрибуты Бога

суть его силы... И чем иным они могли бы быть? Связь — самая простая: атрибут относится к Богу, или к субстанции, как сила к причине, как первичная сила к первичному существу»; в бесчисленных атрибутах выражается «полнота силы Бога». И действительно, уже в *КТ*, ч. II, гл. XIX [I, 90.24–29,32–34] Спиноза, размышляя о «действиях» атрибутов, замечает:

...Все действия (al de uytwerkingen), которые, как мы видим, необходимо зависят от протяжения, должны быть приписаны этому атрибуту, как это обстоит с Движением и Покоем. Ибо если бы в Природе не было этой действующей силы (kracht van uytwerkinge), то они были бы невозможны (хотя бы у ней было много других атрибутов)... То же самое, что мы говорили здесь о протяжении, мы скажем также о мышлении и обо всем, что существует.

Таким образом, исходя из сказанного выше, можно предположить, что Спиноза коррелирует понятие *Deus, sive omnia Dei attributa*¹², т. е. «Бог, или все атрибуты Бога», с библейским обозначением Бога *’Ĕlōhîm*, интерпретируемым: «*Бог как Совокупность Сил*». (Тогда понятие Спинозы *Deus, sive substantia constans infinitis attributis*, т. е. «Бог, или субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов»¹³, может быть соотнесено с сочетанием двух обозначений Бога — Тетраграмматона и *’Ĕlōhîm*, которое встречается в Библии, начиная с *Быт. 2:4b*.) При этом еврейский термин *’Ĕlōhîm*, «употребляемый во множественном числе со значением единственного» и выражающий «все» (*omnes*) «силы Его мощи», resp. «атрибуты» (*attributa*), оказывается соотнесенным с идеей Спинозы о бесконечно многих «вечных» и «бесконечных» атрибутах Бога, из которых человеку дано воспринимать и взаимодействовать с модусами только двух: *cogitatio*, «мышление», и *extensio*, «протяжение».

Если Тетраграмматон указывает, согласно Спинозе, «на абсолютную сущность Бога, без отношения к сотворенным вещам» (ср. у Маймонида: «...указывает на Его сущность, <...> не пришевая к этому ничего из сотворенного»), то *’Ĕlōhîm* — это Бог, Который «рассматривается в отношении к сотворенным вещам», т. е. «Бог, или/и»¹⁴ все Его атрибуты» (ср. у Маймонида: «...сущность, обладающая атрибутами»). Таким образом, по видимому, именно термин *’Ĕlōhîm*, а не Тетраграмматон Спиноза мог мысленно соотносить с *Natura (naturans)*, т. е. «Природой

(порождающей)» (см. ниже: разд. IV). Кроме того, думается, что в трудах Спинозы одиночно употребляемый латинский термин *Deus*, «Бог», может подразумевать — *в зависимости от контекста* — как понятие *Deus, sive substantia*, вероятно мысленно коррелируемое философом с Тетраграмматомом YHWH, так и понятие *Deus, sive omnia Dei attributa*, соотносимое автором, как можно допустить, с библейским термином *’Ēlōhîm* — Бог.

В разделе III будут рассмотрены возможные параллели между описанными выше воззрениями Спинозы на сущность Тетраграмматона и обозначение Бога как *’Ēlōhîm* с релевантными идеями, засвидетельствованными в книге Йосефа Джикатилы *Ореховый сад* (напечатана в 1615 г.), в свете раввинистическо-мидрашистской традиции, соотносящей процесс творения мира с *’Ēlōhîm* как Богом Правосудия.

II. Корреляция «Божественного» и «природного» в концепции создания мира Маймонида. «Скрижали» как аллегория мироздания

И скрижали были делом Бога;
и письма, начертанные
на скрижалях, были
письмена Божии.

Исх. 32:16

В исследовательской литературе высказывалось предположение о том, что идея Спинозы, выраженная понятием *Deus, sive/seu Natura*, могла возникнуть под влиянием Маймонида [Pines 1963, XCVI, примеч. 66; Idel 2000, 88–90, 103–104, 106 и др.; Harvey 2007, 88–90; 93, примеч. 6; ср.: Fraenkel 2006, 169–215]¹⁵. Оценивая корректность данной гипотезы, рассмотрим релевантные пассажи из написанного Маймонидом на иврите кодекса *Мишне Торá* («Повторение Торы») и его *Наставления*. В связи с последним трудом Маймонида следует иметь в виду, что сам автор специально отмечал, что его содержание включает *не один* смысловой уровень: помимо эксплицитно выраженных доктрин, здесь содержатся и глубинные элементы учения, засвидетельствованные имплицитно.

В первой книге *Мишне Тора*, в ее первом разделе — «Основопологающих законах Торы» (4:2), Маймонид, говоря о четырех «основопологающих элементах всех сотворенных (сущностей)», т. е. природных стихиях: огне, ветре (resp. воздухе), воде и земле, из которых — в той или иной пропорции — состоят все тела мироздания, отмечает, что их передвижения происходят

<...> не по их разумению и воле, а согласно <...> природе, которая отпечатана в них (*ṭēba' še-niṭba' bāhem*).

В этом пассаже засвидетельствована часто встречающаяся в еврейской средневековой философской литературе корреляция глагола *ṭāba'*¹⁶ («отпечатывать», «делать оттиск», «отчеканивать» (изображение на монете, медали); «придавать форму»/«формироваться» [арам. *ṭēba'*])¹⁷ и существительного *ṭēba'* («чекан на монете», «монета»¹⁸; нечто *формируемое*: «элемент», «существо», но также и само «вещество»; позднее: «естество», «характер» [по-греч. букв.: «отпечаток»]; «Природа»). В данном контексте в термине *ṭēba'* явно выявляется его корневое значение: «отпечаток»¹⁹, а само это слово выступает у Маймонида как синоним понятия «форма» (*ṣûrā*). Именно вследствие полученной «формы» (в аристотелевском ее понимании) объект становится тем, что он есть. Исходя из космогонических представлений Маймонида, можно допустить, что субъектом непосредственных действий по «отпечатыванию» «отпечатков»-форм здесь подразумевается Активный Интеллект (Действующий Разум). [Ср. также, например: Idel 2000, 104.]

В начале своего *Наставления* (ч. I, гл. 1) Маймонид называет эту форму «формой природной» (*l-ṣwrh l-ṭbyyh*; Ибн Тиббон: *haṣ-ṣûrā haṭ-ṭib'it*) или «формой видовой» (*l-ṣwrh l-nwyh*; Ибн Тиббон: *haṣ-ṣûrā ham-mînit*), чему в Библии, по его мнению, соответствует термин *ṣelem*, «образ» (по крайней мере, во многих случаях). Под «природной формой» Маймонид имеет в виду

тот эйдос, посредством которого вещь субстанцируется и становится тем, что она (есть); это ее истинная сущность в качестве вот этого существа. В человеке таковым эйдосом является то, из чего происходит человеческое постижение; именно ввиду этого интеллектуального постижения сказано (о человеке): «По образу Бога сотворил его» (*Быт.* 1:27).

<...> В речении «Сделаем человека по образу Нашему» (*Быт.* 1:26) будет подразумеваться видовая форма, каковой является интеллектуальное постижение, а не конфигурация и очертания²⁰.

«Конфигурации и очертаниям» в Библии соответствует термин *tō'ar* («облик», «вид»), и их Маймонид называет «формой искусственной» (*ʿl-šwrh ʿl-šn'uh*; Ибн Тиббон: *haš-šūrā ham-mēlā'kiyūit*). Термин «видовая форма» философ использует не только по отношению к субстанциальной форме человека (интеллект), но и по отношению к его «душе», определяющей его как особый вид из рода живых существ.

Замечая, что библейский термин *dēmūt*, «подобие», означает, кроме прочего, «уподобление в эйдосе», Маймонид — в связи со сказанным о человеке, что тот создан «по образу Бога и по подобию Его» (см.: *Быт.* 1:26–27; 5:2), — констатирует, что

нет тут подобия по истинной сути (т. е. в объективной реальности. — *И. Т.*) — оно имеется лишь на первый взгляд <...> (Только) из-за Божественного Разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он (создан) «по образу Бога и по подобию Его» <...> (ч. I, гл. 1; ср. далее: I, 2; III, 8).

Философ, вероятно, подразумевает соединение Активного Интеллекта с интеллектом человеческим, в результате чего последний актуализируется. Как отмечает М. А. Шнейдер [2000, 56 и след.], «с точки зрения Ибн Сины (980–1037), которой, с некоторыми оговорками, придерживается Рамбам, эта функция Активного Интеллекта является особым частным случаем деятельности Активного Интеллекта, наделяющего формами все живые тела». В *Мишне Тора* (I, 1, 4:8–9) в связи со стихом *Быт.* 1:26 Маймонид замечает:

Душа всякой плоти — это ее форма (*šūrātō*), которую дал ей Бог (*hā-'ēl*), а превосходящее разумение, находящееся в душе человека, — это форма человека, совершенного в своем разумении. И об этой форме сказано в Торе: «Сделаем человека по образу Нашему, как подобие Наше», то есть таким, чтобы у него была форма, понимающая и постигающая разум, лишённые материи (*gōlem*), — например, ангелов (*ham-mal'ākīm*) которые суть форма без материи, — и тем самым уподобляющаяся им <...> Это разум, который есть форма души, и о форме души написаны слова «по образу Нашему, как подобие Наше» <...> Эта форма души не составлена из основополагающих элементов, чтобы распасться на них,

<...> ибо она от Господа, с небес <...> Она разумеет и постигает разумы, отделенные от материи, и разумеет Творца всего (*bôrê' hak-kôl*) и пребывает вечно, во веки веков²¹.

Активный Интеллект, как можно предположить [см., например: Idel 2000, 90], подразумевается Маймонидом в качестве непосредственного источника «действий» при сотворении животных в тексте *Наставления*, III, 32:

Если ты вникнешь в Божественные действия (*'l-'p'ol 'l-'l'hyh*; Ибн Тиббон: *hap-pe'ullôt ha-'elôhiyyôt*) — я имею в виду природные действия (*'l-'p'ol 'l-'tby'uh*; Ибн Тиббон: *hap-pe'ullôt ha-tib'iyuôt*), — то из них тебе станет ясна (благая) искусность Божества (*'l-'l'h*) и Его мудрость при сотворении живых существ <...>.

Ad hoc заметим, что, по мнению Ш. Пинеса [1963, ХСVI, примеч. 66], «выражение Спинозы “Бог или Природа” могло появиться, по крайней мере, отчасти», именно «под влиянием этого отрывка из *Наставления*». Думается, что в свете приведенных выше пассажей из произведений Маймонида можно допустить, что выражение «природные действия» подразумевает здесь деятельность Активного Интеллекта по созданию «природных», иначе говоря, «видовых», «форм» животных.

Одним из наиболее загадочных²² текстов *Наставления*, в которых говорится о возникновении «природных существей», является глава 66 части I:

«И скрижали были делом Бога (*ma'ăšê 'elôhîm*)» (*Исх.* 32:16a). Этими словами (Писание) желает сказать, что существование их было природным (*tby'uh*; Ибн Тиббон: *tib'it*) (или: “<...> они были природным сущим”. — *И. Т.*), а не искусственным, ибо все природные сущности (*'l-'mwr 'l-'tby'uh*; букв.: “природные дела/вопросы”; “естественные предметы”; Ибн Тиббон: *had-dēbārîm ha-tib'iyuîm*. — *И. Т.*) называются «делом (*ma'ăšê*) Господа».

И далее Маймонид, раскрывая содержание того, что конкретно может подразумеваться под обозначением «дело Господа», называет (ссылаясь на *Пс.* 107[106]:24, 104[103]:24, 16, 8:4, 33[32]:6) в качестве примера ряд «дел» (*ma'ăšîm*) Господа: «растения (включая “кедры ливанские”), животные, ветер, дождь и тому подобное», а в дальнейшем своем рассуждении также «небеса» и «звезды в небесных сферах». На первый взгляд процитированный выше пассаж может быть

понят следующим образом: скрижали стоят в одном ряду с другими «делами» Господа Бога. Однако возможно и иное истолкование приведенного текста: Маймонид подразумевает, что наименование «дело Бога»/«дело Господа» служит *общим* обозначением «всех природных сущностей/естественных предметов» в их совокупности, и именно «скрижали» символизируют эту совокупность вселенских объектов.

Следующее понятие, которое разбирает в тексте ч. I, гл. 66 Маймонид, — это *mikṭab ʿēlōhîm*, «письмена Божии» (*Исх.* 32:16b). Философ настойчиво подчеркивает, что для их начертания Богом не создавался никакой «инструмент». Ссылаясь на мишнаитский трактат «Авот», V, 6, Маймонид полагает «письмена на скрижалях» (*mikṭab hal-lûhôt*) одним из десяти упоминаемых в данной мишне «изначальных творений» (*maʿăšē bĕrēʾšît*). В то же время Маймонид подчеркивает, что и «письмена Божии», и «природные сущности/естественные предметы» исходят из единого источника — «изначальной (“первой”) воли». Подытоживая сказанное в гл. 66, в начале 67-й главы философ прямо соотносит «все, что было создано» этой «волей», с описанием Творения (*bĕrēʾšît*) в Книге Бытия (1:1–2:4a), давая понять читателю, что в предыдущей главе им была аллегорически изложена концепция создания мироздания. Обратим внимание на то, что интерпретатору этой концепции следует иметь в виду, что в стихе *Исх.* 32:16, истолковываемом Маймонидом, речь идет о «первых скрижалях», сделанных Самим Богом, которые не были переданы Моисеем Израилю (скрижали же, явленные Израилю, «вытесал», по повелению Господа, Моисей; *Исх.* 34:1,4; *Втор.* 10:1, 3).

Можно допустить (с учетом космогонии аль-Фараби (ок. 870–950), оказавшего существенное влияние на Маймонида), что «каменные» (см.: *Исх.* 24:12, 31:18; *Втор.* 9:10 и др.) «скрижали», обозначаемые в *Исх.* 32:16a как «дело (*maʿăšē*) Бога», — это аллегория первоматерии, созданной творческой энергией Активного Интеллекта, а «письмена», «вырезанные» на них, — это различные формы (ср. приведенный выше фрагмент из *Мишне Тора*, I, 1, 4:2, где Маймонид говорит об «отпечатывании» форм-«отпечатков»), включая видовую форму

человека, его душу. Отметим в данной связи, что в тексте *Наставления*, ч. I, гл. 28 Маймонид, комментируя Исх. 24:10²³, соотносит Божественное происхождение первоматерии (*ʿl-mʿdh ʿl-wly*; Ибн Тиббон: *ha-ḥōmer hā-rīʾšōn*) с засвидетельствованным в данном стихе словом *maʿāše* (букв.: «дело»; «работа», «изделие»), интерпретируемым как «нечто, сделанное» Им.

Представляется допустимым и такое истолкование текста гл. 66, ч. I: «скрижали» — аллегория всей совокупности «природных сущностей/естественных предметов», а «письмена», нанесенные на них, — это полученные ими «природные» формы, в том числе и природная субстанциальная форма человека, т. е. интеллект (см.: ч. I, гл. 1).

Многие комментаторы предлагают также и такую аллегорическую интерпретацию, сформулированную М. А. Шнейдером [2000, 347 и след.] следующим образом: «Потенциальный интеллект (скрижали) назван “делом Божьим” за его способность воспринимать любые умопостигаемые формы (<...> в особенности хорошо эпитет “Божье” сочетается с концепцией Ибн Рушда (1126–1198), считавшего потенциальный интеллект эманацией Активного Интеллекта), “письмена Божьи” — нетелесные формы, начертанные на нем Активным Интеллектом, то есть приобретенный разум».

Образ «письмен», «вырезанных» на «скрижалях из камня», — весьма удачная аллегория нетелесной «формы» (ср. особенно в данной связи талмудический трактат *Шаббат*, 104а, согласно которому вырезанные буквы пронизывали скрижали *насквозь*) и «материи». Возможно, имплицитная аллюзия на этот образ в креационистском контексте содержится уже в *Сэфер Йецира*, т. е. «Книге Созидания», являющейся древним (создан, вероятно, между II и VI вв.) мистико-гностицистским комментарием на 1-ю главу Книги Бытия, где с самого начала автор сообщает читателю о том, что Господь, Бог Израиля, «сотворил Свой мир» (ср.: *Быт.* 1:1), «вырезав» (*ḥāqāq*; «высек», «выгравировал»; «начертал») его «десятью *сефирót*» (здесь: предвечные идеальные «числа») и «двадцатью двумя буквами основания», т. е. буквами еврейского алфавита (гл. I, 1 и след.)²⁴. Сочетание глаголов *ḥāqāq wəḥāšab*, «выре-

зал и высек», часто встречается в этой книге для выражения творческой активности Бога: т. е. мироздание как бы рассчитывается и пишется и таким образом актуализируется... Показателен в данной связи, например, текст гл. II, 3(а):

Двадцать две буквы —
 Он вырезал их, высек их <...>
 и сформировал (*wəšār*) посредством них все сформированное (*hay-yāšūr*)
 и все, что должно быть сформировано (*lāšūr*) в будущем²⁴.

Итак, «вырезанные»/«высеченные» Богом буквы оказываются своего рода *формами* (евр. ед. ч.: *šūr(ā)*), т. е. теми сущностями, посредством которых «формируются», т. е. субстанцируются, все объекты мира.

В одном из песнопений Шеломо ибн Гебироля (1021/1022 — между 1052 и 1058 гг.) содержится реминисценция текста *Книги Созидания*, гл. I, 14:

Он избрал три простых (буквы)
 (имеются в виду буквы *he, waw, yod*, из которых состоит Тетраграмматон, — *Yod-He-Waw-He*. — И. Т.)
 и установил их в Своем Великом Имени.
 И запечатал (*wəḥātam*) ими шесть пределов (мироздания).

Но Ибн Гебироль видоизменяет данный пассаж, вводя в последней фразе параллельно с глаголом *ḥātam*, «запечатывать», часто используемым в *Сефер Йецира* при описании процесса создания мироздания, также глагол *tāḥa'*, «отпечатывать» («оттискивать»; «отчеканивать»):

Он отпечатал (*tāḥa'*) шесть пределов, запечатанных (*ḥātūmim*) Его Именем²⁶.

По мнению М. Иделя [2000, 103²⁷], одним из источников идеи об использовании глагола *tāḥa'* в контексте описания создания Вселенной мог быть арабский Комментарий на *Книгу Созидания* (931 г.) Саадии Гаона (882–942), в котором засвидетельствована мысль о том, что Творец

отпечатал (*tb'*; Бен Йосеф²⁸: *hiṭbi'a'*) каждый элемент в соответствии с его природой (*tb' h*; Бен Йосеф: *tiḥ' o*), той, которая присуща ему²⁹.

В связи с изложенными выше возможными интерпретациями образа «скрижалей» у Маймонида, обращает на себя внимание следующее замечание Авраама Абулафии (1240 — по-

сле 1291), — сообщавшего, что получил предание о тридцати шести тайнах, содержащихся в *Наставлении*, — в его *Сэфер ха-Хéшек* («Книга (страстного) желания»):

«Скрижали» — это омоним как для внутренних природных существ, — согласно методу 'atbaš³⁰, «Скрижали» (*lūhōl*³¹) тождественны *kissē'* («Престол». — И. Т.), который (по гематрии³² [81] тождественен. — И. Т.) *teba'* («Природа». — И. Т.), — так и для внешних существ, будучи скрижалями из камня³³.

С точки зрения М. Иделя [2000, 91], Абулафия хочет сказать здесь, что термин «скрижали» подразумевает как «скрижали сердца» человека, т. е. его интеллектуальные и творческие способности, так и «внешние объекты». Однако термин *teba'* (по корневому значению: «отпечаток»), коррелируемый с «внутренними природными существами», может быть воспринят и как аллегория совокупности «форм», а материал, из которого были изготовлены скрижали, — «камень», как аллегория (прото)материи. В *Сэфер Сипрэ Тора* («Книга тайн Торы») — одном из трех комментариев Авраама Абулафии относительно тайн Маймонидова *Наставления* — в связи с текстом его ч. I, гл. 66 комментатор замечает:

...«Сотворил Бог ('Ēlōhîm)³⁴ (*Быт.* 1:1): в природных формах, в престольных формах³⁵.

Употребляемые с определенным артиклем *ha-* термины «Природа» (*haṭ-teba'*) и «Престол» (*hak-kissē'*), имеющие одинаковую с обозначением 'Ēlōhîm-Бог гематрию, — 86, прямо соотносятся и даже отождествляются Авраамом Абулафией также и в ряде других его произведений³⁶. Вероятно, одним из оснований для такой корреляции/идентификации является стих *Ис.* 66:1, в котором *небо-и-земля*, т. е. Вселенная, resp. «Природа», рассматриваются как «Престол» Господа. На этом вопросе мы остановимся подробнее в следующем разделе в связи с релевантными пассажами у Йосефа Джикатилы, ученика Авраама Абулафии.

III. «Природа» (*haṭ-ṭeḅa'*) как «Отпечаток» 'Ēlōhîm-Бога и Божественный «Престол» (*hak-kissē'*) в учении Джикатилы

«В начале сотворил 'Ēlōhîm» (*Быт.* 1:1), то есть в начале Природы сотворен Престол посредством имени 'Ēlōhîm, которое возникает при созидании (мира).

Йосеф Джикатила. Ореховый сад, fol. 5

М. Идель [2000, 102 и след.] замечает, что «поскольку гематрия Elohim=Ha-Teva' встречается в столь многих работах, то трудно определить одно конкретное произведение, повлиявшее на идентификацию Спинозой Deus и natura». Тем не менее этот израильский ученый допускает, что таким источником могла быть книга Йосефа Джикатилы (1248 — после 1305) *Гиннат эгбз* («Ореховый сад»³⁷), напечатанная в 1615 г. в Ханану (Германия) и «считавшаяся классикой Каббалы». Именно под влиянием этого произведения, по его мнению, и могла возникнуть сентенция Спинозы Deus, sive/seu Natura (*Этика*, ч. IV, предисл.; т. 4, док.); и оно же могло оказать влияние на формирование у философа представлений о Natura naturans и Natura naturata [ср. также: Harvey 2007, 88 и след.].

С нашей же точки зрения, концепция создания мироздания и воззрения на «Природу», представленные в книге Йосефа Джикатилы, принципиально несовместимы с системой Спинозы, но их интерпретации Тетраграмматона и имени Бога 'Ēlōhîm близки. Йосеф Джикатила [1615, fol. 5c, 5d, 12d, 13a, 13b], продолжая традицию, засвидетельствованную у Авраама Абулафии, несколько раз соотносит в своем сочинении *Ореховый сад* термины 'Ēlōhîm-Бог и *haṭ-ṭeḅa'* («Природа») со словом *hak-kissē'* («Престол»), гематрии которых равны (см.: разд. II). При этом он констатирует «уникальность» и «обособление» Тетраграмматона и выявляет творческую активность имени 'Ēlōhîm:

Создание мира (*hiddūš*³⁸ *hā- 'ōlām*) — работа (ср.: *Быт.* 2:2–3. — *И. Т.*) (по созиданию) Природы (*haṭ-ṭeḅa'*; или: «работа Природы». — *И. Т.*), которая (Природа) есть тайна 'Ēlōhîm, ибо Природа — это тайна Престола (*hak-kissē'*), в соответствии с Его речением: «Небеса — Престол Мой, а земля — Подножие (“Стул”. — *И. Т.*) (для) ног Моих» (*Ис.* 66:1) <...>. Имя 'Ēlōhîm возникло при создании Природы, тогда как Тетраграмматон не возник при создании мира, ибо это (Имя) — уникально [Джикатила 1615, fol. 5c].

«В начале сотворил *’Ēlōhîm*» (*Быт.* 1:1), то есть, в начале Природы (*haṭ-ṭēbā’*) сотворен Престол (*hak-kissē’*) посредством имени *’Ēlōhîm*, которое возникает при созидании (мира). И сказано: «сотворил *’Ēlōhîm*», а не сказано: «(сотворил) Тетраграмматон»; заметь, что Имя Тетраграмматон сокрыто при Творении, а имя, которое является обозначением для созидания, — это имя *’Ēlōhîm*, связанное с Природой, ибо посредством него отпечатаны все естества (или: «существа», «элементы»; по корневому значению: «отпечатки». — *И. Т.*) (*huṭbē’ ū kol haṭ-ṭēbā’ im*), согласно описанию Творения (в *Быт.* 1:1–2:4а. — *И. Т.*) [*Ibid.*, fol. 5d].

Обозначение (*kinnûy*³⁹) <...> *’Ēlōhîm* указывает на создание Природы (*ḥiddūš haṭ-ṭēbā’*), ибо Он, будь Он Благословен, осуществил все спланированное Им, отпечатав все естества (*še-ḥiṭbī^a’ kol haṭ-ṭēbā’ im*), и извлек их из сущности Своего Имени [там же, fol. 16b].

Всякое естество (*ṭēbā’*) имеет продолжительность и находится на своем месте, будучи отпечатано (*mūṭba’*) именем *’Ēlōhîm*, которое означает мощь (*hak-kō^aḥ*), силу (*hā-ḥōzeq*) и осуществление (*haq-qiyū^um*) [*Ibid.*, fol. 13c].

Уникальное (*ham-mēyūhād*) Имя указывает на обособление (*hay-yihūd*), а имя *’Ēlōhîm* указывает на действие (*hap-pē’ ūllā*), <...> (которое) извлечено было из силы (*mik-kō^aḥ*) [*Ibid.*, fol. 16b].

Итак, ключ к раскрытию «тайны» *’Ēlōhîm* — «Природа» — «Престол» Йосеф Джикатила видит в тексте Книги пророка Исайи 66:1–2:

Так говорит ГОСПОДЬ:
 «Небо — Престол Мой,
 а земля — Подножие (для) ног Моих.
 Какой же дом можете построить вы Мне
 и где место, (пригодное) для отдохновения Моего?
 Всё это рука Моя сотворила —
 так возникло все это», —
 речение ГОСПОДА.

В данном тексте «небо-и-земля», «всё это»⁴⁰, т. е. Вселенная, resp. «Природа», — предстает как *полный* Престол ГОСПОДА (у Исайи написан Тетраграмматон), сотворившего его для Себя. Из этих стихов явствует также, что ГОСПОДЬ мыслится пребывающим вне сотворенного Им мира, который служит Престолом, на котором Он может восседать.

Йосефом Джикатиллой творение «Природы» соотносится с Божественным именем *’Ēlōhîm*, которое «возникает», т. е. актуализируется, и проявляется как совокупность творческих

сил Вечносущего, обозначающегося Тетраграмматонем, при «создании Природы». Эта точка зрения коррелирует с раввинистическо-мидрашистской традицией, соотносящей процесс творения мира с *’Ēlōhîm* (именно этим именем обозначается Создатель в *Быт.* 1:1–2:4а) как Богом Правосудия⁴¹. Так, например, в мидраше *Берешит Рабба*, XIV, 1 говорится:

«(Царь) правосудием утверждает землю» (*Притч.* 29:4а) — (это означает), что Он сотворил мир (*hā-’ōlām*) Справедливостью (или: «Судом». — *И. Т.*), как сказано: «В начале сотворил Бог (*’Ēlōhîm*)» (*Быт.* 1:1)...

Тетраграмматон, по учению Йосефа Джикатилы, не имеет прямого контакта с творимым мирозданием — мир непосредственно создается именем *’Ēlōhîm*, которое выступает как бы в качестве «Печати»/«(Перстня-)Печатки», посредством которой «отпечатываются» все элементы-«отпечатки», составляющие «Природу»-«Отпечаток», которая предстает как «Престол» Господа Бога. «Природа», включающая как духовные, так и материальные объекты, которые Господь «извлек из сущности Своего Имени», т. е. «из сущности» Тетраграмматона, будучи «отпечатана» *’Ēlōhîm*, воспроизводит облик своей «Печати» — «Престол» Бога «адекватен» Восседающему на нем — это символически и отражают одинаковые гематрии (86) слов *’Ēlōhîm* — *haṭ-ṭēba’* («Природа») — *hak-kissē’* («Престол»), как мог рассуждать Йосеф Джикатила (и, возможно, его предшественник, Авраам Абулафия). В то же время ясно, что «Печать»/«Печатка» не тождественна «отпечатанному» ею. В акте Творения происходит лишь «соприкосновение» Творца с творимым, накладывающее на последнее Божественный (*’Ēlōhîm*) «отпечаток». В своем Комментарии на первую главу Книги Бытия Йосеф Джикатила выражает это следующим образом:

Знай, что всякое естество несет печать Царя⁴².

Возможно, здесь, как и в ряде приводившихся выше текстов, содержится аллюзия на сентенцию из Мишны (*Санхедрин*, IV, 5) относительно создания рода человеческого — с экстраполяцией ее содержания на все творимое мироздание. Мишнаитский же пассаж гласит:

<...> человек отчеканивает (*tōḇē^a*) сто монет (*maṭḇē' ôl*) одним чеканом (*ḥōlām*; букв.: «печатью», «печаткой». — И. Т.), и все они подобны одна другой. Царь царей царей, Святой, будь Он Благословен, отпечатал (*tāḇa'*; «отчеканил». — И. Т.) каждого человека печаткой (*bēḥōlāmō*; «чеканом». — И. Т.) Первого Человека⁴³, но ни один из них не подобен другому.

Джикатила, подобно, например, Маймониду до него и Спинозе после (см.: разд. I), говорит о предвечности, «уникальности», «обособлении» Тетраграмматона — Имени, «сокрытого при Творении» и выражающего глубинную сущность, *субстанциальность* Божества. Имя же *'Ēlōhîm*, коррелируемое им с «силой»/«мощью» и «действием», «извлеченным из силы», может быть соотнесено с *атрибутами* Сущего, актуализирующимися/проявляющимися в процессе творения и входящими в соприкосновение с создаваемым мирозданием, представляющем собой совокупность как духовных/мыслящих, так и материальных/протяженных объектов. (С другой стороны, как заметил учитель Джикатилы Авраам Абулафия в *Книге желания*, имя *'Ēlōhîm*, кроме прочего, «обозначает Его атрибут, посредством которого Он, Слава Ему, отделен от других сущностей»⁴⁴.)

* * *

Итак, использование глагола *tāḇa'* в различных породах в активной и пассивной формах в семантическом поле «отпечатывать (resp. формировать) естество/элемент» в неформленном «веществе»/материи при описании процесса творения мироздания засвидетельствовано в текстах на еврейском языке, начиная, по крайней мере, с середины XI в. При этом то, что формируется («отпечатывается»), т. е. *ṭēḇa'*, «естество», воспринимается именно как «отпечаток»/«оттиск», — в том числе, вероятно, букв еврейского алфавита, актуализирующих формируемое «вещество», сущности и компоненты Вселенной⁴⁵. (Как отмечалось выше, уже *Книга Созидания* эксплицитно говорит о том, что в основе мира лежат в качестве первоэлементов простое число и 22 буквы алфавита [см. далее, например: Сефер Йецира 2014, 233–245].)

Думается, что обобщенный образ «Природы» как «Отпечатка» (*haṭ-teba'*), — состоящего из единичных «отпечатков» (*tēbā'im*; resp. «естества»), — «отпечатанного» *'Ĕlōhîm* (термин по своему корневому значению репрезентирует «Силы» Бога), использовался в ряде креационистских и эманационно-эмерджентных теолого-философских системах средневековых еврейских мыслителей именно для того, чтобы не только избежать какого бы то ни было отождествления Творца и Его Творения, но и допущения о непосредственном контакте Вечнотсущего, обозначаемого с помощью Тетраграмматона, с созидаемой «Природой», и тем самым усилить в этих системах доводы в пользу обоснования постулата о трансцендентности Создателя миру (по крайней мере, относительной). «Отпечаток», сколь бы он ни был близок к «образу» своей «Печати»/«Печатки» (resp. «Чекана»), — естественно, не тождественен ей, sc. не сопричастен ее «сущности»/«естеству». Одинаковая же гематрия символизирует лишь «подобие» «отпечатка» сделавшей его «Печати»/«Печатки» — аналогично тому как, например, чекан на монете отображает изображение своего штемпеля, — а не выражает их субстанциональное тождество. (Ср. у Аристотеля в «Политике», 1257a.40: *...ho charaktēr êtéthē tou̓ posou̓ sēmeîon*; «...чекан (букв.: “отпечаток”. — И. Т.) выбит (на монете) как знак количественного достоинства...»). С другой стороны, образ «Природы» как «Отпечатка» *'Ĕlōhîm* наводил на мысль о Вселенной как *экспрессии* Бога в Его *импрессии*...

IV. Deus, sive Natura и Deus, et Natura в концепции Спинозы

Если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что Бог и Природа (Deus, & Natura) <...> суть одно и то же, то они полностью ошибаются.

*Из письма [LXXIII] Б. де Спинозы
к Г. Ольденбургу⁴⁶*

В рамках монистическо-панентеистической системы Спинозы — в отличие от упомянутых выше теолого-философских концепций — «Бог есть имманентная причина (*causa*

immanens) всех вещей, а не действующая извне (non vero transiens)»⁴⁷, «причина всех вещей, которые в Нем (quae in ipso sunt)», так что «все пребывает в Боге и в Боге движется (Omnia <...> in Deo esse, et in Deo moveri)⁴⁸,⁴⁹; с другой стороны, «Он вездесущ, наполняет все (he is overal, alles vervult)...»⁵⁰, пребывает «везде (ubique) в соответствии со Своей сущностью»⁵¹. Представление о том, что Бог «наполняет все», обнаруживается и в Еврейской Библии (ср., например: *Ис.* 6:3b, *Иез.* 3:12b, *Иер.* 23:24; *Ам.* 9:2, *Пс.* 139[138]:2–10), и в аггадической традиции (*Берахот*, 10а; *Пирке де-рабби Элиэзер*, 32 (вар.); *Ваййикра Рабба*, IV; *Деварим Рабба*, II; и др.), а доктрина о Боге как «Месте» (*ham-tāqôm*) мира и Его вездесущности, которой Спиноза придерживается, по его словам, в том числе и «вместе со всеми древними евреями (cum antiquis omnibus Hebraeis), насколько можно догадываться по некоторым (их) традициям»⁵², присутствует в раввинистической традиции⁵³ и экзегезе (ср.: *Берешит Рабба*, LXVIII, 9: Бог — «Место мира, но Его мир не является Его местом»), также у Филона Александрийского⁵⁴ и ряда средневековых еврейских философов (например, у Хасдая Крескаса в сочинении «Свет Господень»), мистиков (ср., например, «Песнь единства» (втор. пол. XII в.), III: «Все в Тебе, и Ты во всем; Ты заполняешь все и объемлешь все») и каббалистов (ср., например: «Бог есть все сущее, но не все сущее есть Бог» (Моше Кордоверо; 1522–1570)⁵⁵)⁵⁶.

Спиноза предполагает «порождение» Богом мира модусов (= *Natura naturata*⁵⁷, «Природа порожденная») внутри *единой* субстанции, так что Он изначально не трансцендентен Вселенной, и она не «иноприродна» по отношению к Нему. Понятие же *Deus, sive omnia Dei attributa*, предположительно соотносимое Спинозой с обозначением Бога *’Ēlōhîm*, т. е. термином, интерпретируемым: «Бог как Совокупность Сил» (см.: разд. I), коррелирует с «Природой порождающей», *Natura naturans*. (Последнее понятие, судя по *КТ*, I, VIII [I, 47.27–28], было заимствовано философом у «томистов», которые разумели под ним Бога в качестве «Существа (как они это называли) вне всех субстанций», но кардинально им переосмыслено.) Если термин *haṭ-ṭēba*ᶜ («Природа»), т. е. мир как «отпечатывание»,

удачно коррелирует с креационистскими и эманационными философско-религиозными концепциями происхождения Вселенной, то латинское обозначение *nātūra*, собств.: «рождение» (resp.: *naturā* — «родом», «по рождению»), восходящее к *nascor* («рождаться»), как раз релевантно системе Спинозы, подразумевающей в конечном счете субстанциальное единство всего сущего. Не исключено также, что философ коррелировал лат. *natura* с евр. термином *tōlādōt/tōlēdōt* (в сопряженном состоянии: *tōlēdōt*; букв.: «порождения» [формально — мн. ч.], resp. «происхождение»)⁵⁸, а пассаж *Быт.* 2:4а — «Вот порождение (*tōlēdōt*) неба-и-земли (гендиадис, обозначающий Вселенную. — *И. Т.*) при сотворении их» — рассматривал в качестве библейского указания на Универсум как *Natura naturata*, т. е. «Природу порожденную» (ср.: *БПТ*, гл. II [III, 39.10–14], где комментируя *Быт.* 1:2, Спиноза обозначает «упорядочиваемый» Богом и «засеваемый семенами» мир словом *natura*). Термин *tōlādāh* (ед. ч.; букв.: «порождение», от глагола *hōlīd*, «служить причиной рождения», «порождать»; «производить») использовался в значении «природа» в средневековой еврейской литературе, в частности, Авраамом ибн Эзрой (например, коммент. к *Исх.* 23:25), чьи комментарии к Библии были отлично знакомы Спинозе.

Бесконечное количество модусов каждого из бесконечного количества вечных и бесконечных атрибутов субстанции, — включая атрибуты *cogitatio et extentio*, модусы которых, как отмечает Спиноза, *только и может воспринять человек*, — предполагает, что под понятием *Natura* во фразе “*Deus, sive Natura*” у философа подразумевается нечто *бесконечно* далекое от той «Природы», о которой человеку дано сформировать какое-то представление на рационально-интуитивной основе⁵⁹, и даже от той, которую он может себе хоть как-то вообразить⁶⁰. Показательно в этом отношении следующее замечание Спинозы из письма (LXXIII) к Г. Ольденбургу [IV, 307.11–14]:

Однако если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что Бог и Природа (*под которой они разумеют некоторую массу или телесную материю*) суть одно и то же, то они полностью ошибаются (курсив наш. — *И. Т.*)».

Человек, конечно, может и расширить для себя понятие «Природы», воспринимая ее не только в модусах атрибута «протяжения», но и в модусах атрибута «мышления» (NB: в копии данного письма, которой располагал Лейбниц, вместо написания *materia corporea*, т. е. «телесная материя», за свидетельствовано написание *materia incorporea*, т. е. «материя нетелесная» [IV, 307b.30]), но это нисколько не меняет дела. По мысли Спинозы, и *Универсум в целом* не тождествен Богу. Тонкое указание на это можно усмотреть, например, в следующих рассуждениях. В Письме к Я. Остенсу (Письмо XLII; 1671 г.) Л. ван Вельтгюйзен, подвергая резкой критике *БПТ*, кроме прочего, пишет, что Спиноза «не очень далек от мысли», что «вся эта Вселенная и есть не что иное, как Бог», ибо «нет особенной разницы, сказать ли, что все с необходимостью вытекает из природы Бога или что сама Вселенная и есть Бог (*et Universum ipsum Deum esse*)» [IV, 208.29–35]. В письме (XLIII; 1671 г.) к Я. Остенсу Спиноза, поочередно категорически отвергая приписываемые ему Л. ван Вельтгюйзенем суждения и резко критикуя и не соглашаясь с его интерпретациями *БПТ*, дойдя до процитированных фраз, пишет [IV, 223.5–7/223b.22–24]:

Не буду уже и спрашивать о том, почему утверждать, что все с необходимостью вытекает из природы Бога, — (означает, как это мнится Л. ван Вельтгюйзену. — *И. Т.*) то же, или не многим от- лично (от того, чтобы утверждать): <сама> вселенная и есть Бог (*et universum <ipsum> Deum esse*).

И далее в своем письме Спиноза продолжает не соглашаться с идеями, которые ему приписывают. То есть из контекста, как представляется, следует, что Спиноза даже не видит смысла задаваться вопросом, *гесп.* доказывать, что из его идеи о том, что «все с необходимостью вытекает из природы Бога», отнюдь не вытекает идея об отождествлении Бога и Вселенной, т. е. имплицитно *отрицает такое отождествление*. Можно предположить, что *Universum* интерпретируется Спинозой как *Natura naturata*, т. е. «Природа порожденная», а *Deus, sive omnia Dei attributa*, т. е. «Бог, или все атрибуты Бога», это — *Natura naturans*, «Природа порождающая». *Deus, sive substantia*, т. е. «Бог, или субстанция», коррелирует со Все-

ленной через Свои атрибуты, но Он не отождествляется философом с ней.

Итак, можно допустить, что понятие “Natura” у Спинозы — как и понятие “Deus” — в разных контекстах предполагает различные интерпретации и корреляции (ср.: разд. I), возможно, даже более глубокие, чем только общая дифференциация *Natura naturans* — *Natura naturata*. Что касается сентенции “Deus, sive Natura”, то здесь под понятием *Natura* философ, по всей вероятности, подразумевал как раз не Универсум (как *Natura naturata*), а *Natura naturans*.

Октябрь 2014

Литература

Источники (Primary Sources)

- Cordovero 1881 — *Cordovero M. Elimah Rabbati. Brody, 1881.*
- Gabirol 1981 — *Shirê hak-Kodesh le-Rabbi Shelomô Ibn Gabirol / Ed. by D. Yarden. Vol. 1. Jerusalem, 1981.*
- Gikatilla 1615 — *Gikatilla Y. Ginnat 'Egoz. Hanau, 1615.*
- Mosheh ben Maimon 1930/1931 — *Mosheh ben Maimon. Dalâlat al-Hâ'irîn / Ed. by S. Munk, with corrections and additions by Y. Yoel. Jerusalem, 1930/1931.*
- Mosheh ben Maimon 1987 — *Mosheh ben Maimon. Moreh ha-Nevukhim / Heb. trans. by S. ibn Tibbon. Ed. Y. Even Shmuel. Jerusalem: Mosad ha-Rav Kook, 1987.*
- Saadia 1972 — *Saadia Gaon. Perush Sefer Yezirah / Ed. by Y. Kapah. Jerusalem, 1972.*
- Spinoza 1925/1972 — *Spinoza: Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972.*
- Spinoza 2006 — *Spinoza, Baruch de: Spinoza im Kontext. Lateinisch/niederländisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM. (Reihentitel: Literatur im Kontext auf CD-ROM 12). 1. Aufl. Berlin: Karsten Worm — InfoSoftWare. 2006.*
- Spinoza 2010/2011 — *Baruch Spinoza. Tutte le Opere / A cura di A. Sangiacomo. Testi originali a fronte. Milano: Bompiani, 2010/2011.*
- Маймонид 2000 — *Рабби Моше бен Маймон (Рамбам). Путеводитель Растерянных / Перевод и комментарии М. А. Шнейдера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Маханаим, 2000.*

Сефер Йецира — Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания». — Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка / Введ., пер. и коммент. И. Р. Тантлевского. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2014. С. 231–292.

Ссылки (References in Russian)

Тантлевский 2015 — *Тантлевский И. Р.* Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // *Schole. Философское антиковедение и античная традиция* 9, 2 (2015). С. 350–352.

Фишер 2005 — *Фишер К.* История новой философии. Бенедикт Спиноза. М.: АСТ, 2005.

References

Adler 2014 — *Adler J.* Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza. — *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014. P. 13–35.

Chalier 2006 — *Chalier C.* Spinoza lecteur de Maïmonide: La Question théologico-politique. Paris: Les Éditions de Cerf, 2006.

Fraenkel 2006 — *Fraenkel C.* Maimonides' God and Spinoza's Deus sive Natura // *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006). P. 169–215.

Garrett 2010 — *Garrett D.* Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal // *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Ed. by O. Koistinen. New York, NY: Cambridge University Press. 2010. P. 284–302.

Gruntfest 1979 — *Gruntfest J.* Spinoza as a Linguist // *Israel Oriental Society*, 9 (1979). P. 103–128.

Idel 2000 — *Idel M.* Deus Sive Natura — The Metamorphosis of a Dicitum from Maimonides to Spinoza // *Maimonides and the Sciences* / Ed. by R. S. Cohen and H. Levine. Kluwer Academic Publishers, 2000 [repr.: 2001]. P. 87–110.

Harvey 1981 — *Harvey W. Z.* A Portrait of Spinoza as a Maimonidean // *Journal of the History of Philosophy* 19, 2 (1981). P. 151–172.

Harvey 2002 — *Harvey W. Z.* Spinoza's Metaphysical Hebraism // *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / Ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press. 2002. P. 107–114.

Harvey 2007 — *Harvey W. Z.* Idel on Spinoza // *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6, 18 (2007). P. 88–94.

Klatzkin 1924 — *Klatzkin J.* Torat ha-Middot. Leipzig, 1924.

Klein 2014 — *Klein J. R.* "Something of It Remains": Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity // *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014. P. 177–203.

Montag 2002 — *Montag W.* “That Hebrew Word”: Spinoza and the Concept of the Shekhinah // *Jewish Themes in Spinoza’s Philosophy* / Ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press. 2002. P. 131–144.

Nadler 2004 — *Nadler S.* Spinoza’s Heresy, Immortality and the Jewish Mind. New York, NY: Oxford University Press, 2004.

Nadler (ed.) 2014 — *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

Parens 2012 — *Parens J.* Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature. Chicago: University of Chicago Press, 2012.

Pines 1963 — *Pines S.* Introduction to the Guide // *Moses Maimonides. The Guide of the Perplexed*. Vol. 1. Chicago, IL: The University of Chicago Press. 1963.

Popkin 2002 — *Popkin R.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // *Neoplatonism and Jewish Thought* / Ed. by L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press. 2002. P. 387–409.

Sluis; Musschenga 2009 — *De boeken van Spinoza*. Samengesteld door J. van Sluis & T. Musschenga. Groningen; Den Haag: Savoye LET Plain/Junicode, 2009.

Wolfson 1934 — *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vols. 1–2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

Примечания

¹ То есть на иврите; см.: *Быт.* 1:1 и след.

² Цитаты из произведений Б. Спинозы приводятся по изданию: [Spinoza 1925/1972 I–IV]. Автор статьи использует в работе поисковую систему электронного издания: [Spinoza 2006]. Учитывается также издание: [Spinoza 2010/2011]. Автор выражает признательность И. С. Кауфману за библиографические консультации.

³ По крайней мере, что касается значений ключевых теологических понятий, семантическое поле которых анализирует философ в «ясных и чистых местах» Священного Писания. Ср.: [III, 149.29].

⁴ Предложенные Спинозой аналитические характеристики частей речи еврейского языка не могут быть согласованы не только с латынью и другими европейскими языками, но и с языками семитскими: арамейским, арабским и др. См.: [Ibid., 126–127].

⁵ Тетраграматон, по-видимому, представляет собой форму третьего лица единственного числа имперфекта породы qal глагола *hāwāh* — древняя форма глагола *hāyāh*, «быть», о чем свидетельствует *Исх.* 3:14–15. Имперфект глаголов в еврейском языке может использоваться, в частно-

сти, не только как форма будущего времени, но и для обозначения действия, начавшегося в прошлом и продолжающегося в настоящем, а также многократно повторяющегося или постоянного действия и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Таким образом, Имя ГОСПОДА может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет», т. е. *Вечносущий*. (См. также нашу статью: «Тетраграмматон и концепция единой Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы» и следующее примеч.)

⁶ Аналогично истолковывали Тетраграмматон Авраам ибн Эзра (*Комментарий на Пятикнижие*, Исход, 3:14–15) и Маймонид (*Наставление для растерянных*, I, 63). До них Саадия Гаон переводил обозначение ГОСПОДА, засвидетельствованное в *Исх.* 3:14, на арабский как «Предвечный, Который не прекратил (быть)»; ср. вариант перевода сына Маймонида Авраама: «Предвечный, Который не прекращает (быть)» [цит. по: Маймонид 2000, 334].

⁷ Ср., например: *Этика*, II, т. 10, сх. 1 [II, 49.9]; т. 13, л. 7, сх. [II, 58.10–13]. Ср. также: т. 20, кор. 2 [II, 21.7–10].

Интерпретация Тетраграмматона, засвидетельствованная в *Исх.* 3:14, вероятно, оказала непосредственное влияние на становление учения Спинозы о единой, вечной и бесконечной Божественной субстанции, включая его центральное положение: *Deus, sive substantia* [см.: Тантлевский 2015].

⁸ На иудео-арабском писали евреи, проживавшие в мусульманских странах; он несколько отклоняется от классического арабского в сторону разговорного, и здесь используется еврейская графика, приспособленная для транслитерирования арабицы. В статье такие термины приводятся в латинской транслитерации, отражающей запись арабских слов при помощи еврейских букв. Цит. по: [Mosheh ben Maimon 1930/1931].

⁹ Цит. по: [Mosheh ben Maimon 1987]. В библиотеке Спинозы было венецианское издание данного перевода 1515 года [см.: Sluis; Musschenga 2009, 24].

¹⁰ Ср.: Вавилонский Талмуд, *Sota*, 38a.

¹¹ Согласно т. н. документальной гипотезе происхождения Пятикнижия, данное описание Творения мира относится к Священническому источнику.

¹² Эта формулировка засвидетельствована в *Этике*, т. 19 [II, 20.9]; т. 20, кор. 2 [II, 21.7], ср. док.: «Бог и все Его атрибуты» [II, 20.31].

¹³ *Этика*, I, т. 11 [II, 8.23].

¹⁴ Ср.: примеч. 12.

¹⁵ Библиографию работ, рассматривающих особенности рецепции Спинозой отдельных элементов учения Маймонида и его философской системы в целом, можно найти, например в: [Harvey 1981, 151–172; Chalier 2006; Parens 2012; Nadler (ed.) 2014].

¹⁶ Он употребляется в разных породах (см. ниже); здесь: *Nif'al*.

¹⁷ В Библии *tāba'*: «погружаться».

¹⁸ Также: название монеты достоинством в половину *сэлы*.

¹⁹ Ср. библейский термин *ṭabba'at*, «перстень-печатка». Ср. араб. *ṭab'*: «печатание», «запечатление»; «природа»/«естественное состояние», «характер».

²⁰ Здесь и далее переводы фрагментов из 1-й части данного произведения представлены по изданию: [Маймонида 2000].

²¹ См. также, например: Предисловие Маймонида к Комментарию на трактат «Авот»: *Шемона пераким*, гл. 1.

²² Ср., например: I, 17.

²³ «И под ногами Его (было) как бы нечто (*kě-ma'āšē*; “(некая) работа/изделие”. — *И. Т.*) мощенное из сапфира (или: “ляпис-лазури”; “хрустала”. — *И. Т.*)».

²⁴ Этот и следующий пассажи приводятся по древнейшей дошедшей до нас рукописи краткой версии *Книги Созидания*, Пармской (1286 г.). (Данное произведение цит. в статье по: [Сефер Йецира 2014, 231–292].)

²⁵ Цит. по Оксфордской рукописи (1262 г.). В Пармской рукописи в данном пассаже присутствует слово *nefeš*, «душа»:

«...» и сформировал посредством них душу всего сформированного и душу всего, что должно быть сформировано в будущем.

В версии Саадии Гаона, зафиксированной в манускриптах из Каирской генизы (X в.; самая ранняя рукопись, представляющая версию Саадии Гаона) и Британской библиотеки (XIV–XV вв.), фраза об использовании букв в Созидании отсутствует.

²⁶ *Shoken 'ad, me'az nišgab*, 14 [см.: Gabirol 1981 I, 10].

²⁷ Как отмечает М. Идель [ibid., 110, примеч. 90], еврейский глагол глагол *ṭāba'* в креационистском контексте встречается в мистическом Мидраше *'Альфа'бета' де-рабби Акива* («Алфавит рабби Акивы»), который уже существовал ко времени Саадии Гаона.

²⁸ Еврейский перевод данного произведения был осуществлен в XII в. Моше бен Йосефом.

²⁹ Цит. по: [Saadia 1972, 36]. п

³⁰ Суть этого метода заключается в том, что каждая буква в слове заменяется на букву, чей порядковый номер в алфавите тот же, но не с начала, а с конца: *'алеф-тав, бет-шин* и. т. д.

³¹ Библейское написание (без буквы *вав*).

³² *Гематрия* — подсчет числового значения слова как суммы числовых значений букв; выявление на этой основе соответствующих корреляций различных слов с одинаковыми числовыми значениями; замена одного слова на другое с равным числовым значением.

³³ Ms. New York, JTS1801, fol. 19b–20a; см. также: fol. 8b [цит. по: Idel 2000, 91].

³⁴ По мнению М. Иделя [2000, 92, 94], здесь у Авраама Абулафии, а также в приводимом в разделе III фрагменте из *Орехового сада* Йосефа Джика-

тиль, в котором тоже цитируется начало стиха *Быт.* 1:1, может подразумеваться, что 'Ēlōhīm выступает как объект действия.

³⁵ Ms. Paris, BN774, fol. 162a.

³⁶ Корреляция терминов 'Ēlōhīm — haṭ-ṭeba' — hak-kissē' с гематрией 86 засвидетельствована уже в первой дошедшей до нас работе Авраама Абулафии *Гет хаиш-Шемом* («Развод имен»): Ms Oxford, 1682, fol. 101b [см.: Idel 2000, 90 и след.; ср.: Harvey 2007, 89, 93].

³⁷ Образ взят из *Песн.* 6:11.

³⁸ Термин *hiddūš* буквально означает: «обновление»; «новое создание».

³⁹ Гематрия этого слова — 86.

⁴⁰ Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения сотворенной Вселенной, начиная, по крайней мере, с эпохи эллинизма, в еврейском языке употребляется термин *hak-kōl*, букв. «всё» (ср. также, например: *Иер.* 10:16=51:19, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

⁴¹ В качестве параллели можно упомянуть тот факт, что законоучители-*раббим* ассоциировали Тетраграмматон, истолковываемый как 'Ādōnāy-Gосподь, с Милосердием Бога, а обозначение 'Ēlōhīm-Бог — с Его Справедливым Судом, Его Карательной и Правящей Силой. (См., например: *Сифре Деварим*, XXVI (конец); *Берешит Рабба* XXXIII, 3; *Мидраш Техиллим* LVI, 3; Вавилонский Талмуд, *Берахот*, 60b; Иерусалимский Талмуд, *Берахот*, IX, 5, 13a (венецианское издание).)

⁴² Ms. New York, JTS1891 fol. 70a–b [цит. по: Idel 2000, 94].

⁴³ Ср.: *Иов* 15:7.

⁴⁴ Ms. New York, JTS1801 fol. 8b [цит. по: Idel 2000, 92].

⁴⁵ Иное истолкование данных понятий дает, например, М. Идель [см.: 2000, 103 и след.].

⁴⁶ См.: [IV, 307.11–14].

⁴⁷ *Этика*, I, т. 18 [II 19.34–35]; и др. См. также, например, *КТ*, I, 3, где Спиноза пишет, что Бог «есть имманентная (inblyvende), а не действующая извне причина (overgaande oorzaak), так как Он все производит в Себе Самом, а не вне Себя, и вне Его вообще ничего нет (omdat buyten hem niets nied en is)» [I, 35.19–21].

⁴⁸ Ср.: *Деян.* 17:28: «...в Нем мы живем, и движемся, и существуем...».

⁴⁹ Письмо LXXIII [IV, 307.7]. Данная мысль выражается Спинозой и в таких, например, формах: «Все вещи в Природе объединены в одном целом, именно в Боге» (*КТ*, II, 22 [I, 101.21–22]); «Все заключается в одной вещи, т. е. в Самом Боге» (*ibid.*, II, 24 [I, 104.19–20]); «Все, что только существует, существует в Боге...» (*Этика*, I, т. 15 [II, 12.24–25]); «Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога (по т. 15); следовательно, Бог (по кор. 1 т. 16) есть причина существующих в Нем вещей» (*ibid.*, I, т. 18, док. [II, 20.2–4]; см. также: *ibid.*, I, т. 17, док.; т. 28, сх.; т. 29, док. и сх.; и т. д.). Ср.: примеч. 47.

⁵⁰ *КТ*, I, 7, примеч. [I, 44.34–35].

⁵¹ Письмо Спинозы (LXXV; 1675 г.) к Г. Ольденбургу [IV, 313.30].

⁵² Письмо LXXIII [IV, 307.9–10].

⁵³ См., например: Мишна, *Таанит*, III, 8; Тосефта, *Незикин*, IV, 7.

⁵⁴ Филон Александрийский. О сновидениях, I, 63: «...Сам Бог обозначается (как) “Место” (*tópos*), поскольку Он объемлет всё (т. е. Вселенную. — *И. Т.*), не будучи Сам объемлем ничем...». Ср.: О бегстве и обретении, 75 о Боге как «Месте» идеального: «Бог — это и Дом, бестелесное Место бестелесных идей, и Отец всего, поскольку Он все это породил...»; ср. далее: О Херувимах, 49; Аллегории законов, I, 44.

⁵⁵ [Cordovero 1881, 24d; ср. также: 25a].

⁵⁶ Книга *Зóхар* («Сияние»), III, 225а описывает Бога как «Окружающего все миры и наполняющего все миры». (См. также, например: [Wolfson 1934, I, 296 и след.; Маймонид 2000, 88 и след.].) О возможных отголосках каббалистических и неоплатонических мотивов в учении Спинозы ср., например: [Popkin 2002, 387–409; Montag 2002, 131–144].

⁵⁷ Производный глагол *naturare* (от *natura*) известен только с конца XII в., а фраза *Natura naturata* впервые засвидетельствована в переводе Комментария Ибн Рушда на трактат Аристотеля «О небе», относящемся к началу XIII в.

⁵⁸ Данный термин в значении «природа» (человека) засвидетельствован уже в *Уставе Кумранской общины* (1QS) 3:13, 4:15 (см. также: 4QInstructions^d = 4Q418, фр. 77, 2). Ср. *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (*tôlêdôṭ*) человека...».

⁵⁹ Ср.: *Этика*, ч. II, т. 40, сх. 2 [II, 78.9–19]; ср. также, например: ч. II, т. 47, сх.; V, т. 20, сх.

Многие современные исследователи отрицают наличие у Спинозы представления об *индивидуальном* бессмертии. См., например: [Garrett 2010, 284–302; Klein 2014, 177–203, особенно с. 202; Adler 2014, 13–35; ср. далее: Nadler 2004, 132–156].

⁶⁰ Ср., например: Письмо (LXXV) Г. Ольденбургу [IV, 315.5–13].



**ПОНЯТИЯ NATURA NATURANS И NATURA
NATURATA В ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ
КАК ВОЗМОЖНЫЕ КОРРЕЛЯТЫ
ДВУХ ЕВРЕЙСКИХ ТЕРМИНОВ
ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ «ПРИРОДЫ»:
TŌLĀDĀH И ṬEḂA' ***

Автор предполагает, что Спиноза соотносил в своей философской системе латинское понятие *Natura naturans*, т. е. «Природа порождающая», с еврейским термином *tōlādāh* (var.: *tōlād*)/*tōledet*, по корню: «Природа как порождение» (в смысле активности природы), а понятие *Natura naturata*, т. е. «Природа порожденная», с еврейским термином *ṭeḂa'*, по корню: «природа-отпечаток».

Igor R. Tantlevskij

The Notions Natura Naturans and Natura Naturata in Spinoza's Philosophy as Possible Correlates of Two Hebrew Terms for the "Nature's" Designation: Tōlādāh and ṬeḂa'

The author assumes that Spinoza correlated his notion *Natura naturans* with the Hebrew term *tōlādāh* (var.: *tōlād*)/*tōledet*, i. e., according to its root, the "Nature as a begetting" (in the sense of the Nature's activity); as for his notion *Natura naturata*, the philosopher could correlate it with the Hebrew term *ṭeḂa'*, i. e., according to its root, the "Nature as an imprint".

* Опубликовано: *Schole* 10, 2 (2016). С. 377–381.

«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062)»; Санкт-Петербургский государственный университет.

This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project № 15-18-00062); Saint-Petersburg State University.

I

Спиноза, изучавший религиозно-философскую литературу на еврейском языке с ранней юности, знал иврит в совершенстве. В «Богословско-политическом трактате», гл. 7¹ философ говорит о несомненной аутентичности «значения слов еврейского языка», полученного от иудеев. Писал же Спиноза свои труды по-латыни, ибо его целевая аудитория не читала по-еврейски; однако он так и не овладел латинским в совершенстве, что признавал и сам. В свете этого кажется вполне допустимым предположение переводчика «Этики» на иврит Я. Клацкина², согласно которому Спиноза задумывал и воспринимал свою философскую систему именно на еврейском языке³, так что в определенном смысле латинский текст можно рассматривать как мысленный перевод философа с иврита. Показательно в данной связи то, что, как доказывает Я. Грунтфест⁴, специфические описания частей речи, даваемые Спинозой в составлявшемся им «Компендиуме грамматики древнееврейского языка», соотносятся исключительно с еврейским языком. Более того, предложенные Спинозой аналитические характеристики частей речи самого еврейского языка не могут быть согласованы не только с латынью и другими европейскими языками, но даже и с языками семитскими: арамейским, арабским и др.⁵ Соотнося сказанное с философской системой Спинозы, У. Харви⁶ замечает, что в «Компендиуме» «субстантивное существительное (т. е. имя собственное или имя нарицательное) и инфинитив (“чистое, подлинное существительное”) соответствуют субстанции (*substantia*), имена прилагательные и глаголы — атрибутам (*attributa*), причастия и наречия — модусам (*modi*)». С учетом данного факта У. Харви даже допускает такую постановку вопроса: «Не является ли “Этика” Спинозы его проекцией древнееврейского языка на Бога или Природу?».

II

Латинское понятие *natura*, т. е. «природа», Спиноза в разных контекстах явно интерпретирует по-разному; в ряде же

случаев он прямо говорит о *Natura naturans*, т. е. «Природе порождающей», и *Natura naturata*, т. е. «Природе порожденной». Производный от термина *natura* глагол *naturare* известен только с конца XII в. Понятие *Natura naturans*, судя по «Краткому трактату о Боге, человеке и его благополучии», I, VIII⁷, было заимствовано Спинозой у «томистов, которые разумели под ним Бога в качестве «Существа (как они это называли) вне всех субстанций», но кардинально им переосмыслено. Латинская же фраза *Natura naturata* впервые засвидетельствована в переводе Комментария Ибн Рушда на трактат Аристотеля «О небе», сделанном в начале XIII в.

Что касается еврейской средневековой философской литературы, то в ней для обозначения «природы» обычно используется термин *teḥa'*, имеющий следующее семантическое поле: «чекан на монете», «монета»⁸; нечто *формируемое*: «элемент», «существо», но также и само «вещество»; позднее: «естество», «характер» (по-греч. букв.: «отпечаток»); и, наконец, собственно «природа». При этом в ряде контекстов в термине *teḥa'* явно выявляется его корневое значение «отпечаток»⁹, а само это слово подчас выступает, например, у Маймонида, оказавшего значительное влияние на Спинозу¹⁰, как синоним понятия «форма» (*ṣûrāh*). В еврейской средневековой философской литературе встречается и использование глагола *ṭāba'* («отпечатывать», «делать оттиск», «отчеканивать» (изображение на монете, медали); «придавать форму»/«формироваться» [арам. *teḥa'*])¹¹ в пассивных формах в сочетании с существительным *teḥa'* («природа»)¹² со значением «природа отпечатанная» (букв.: «отпечаток отпечатанный»)¹³. И здесь обнаруживается явная параллель с латинским понятием *Natura naturata*.

III

Спиноза предполагает «порождение» Богом мира модусов (= *Natura naturata*, «Природа порожденная») внутри *единой* субстанции, так что Он изначально не трансцендентен Вселенной и она не «иноприродна» по отношению к Нему. Понятие же *Deus, sive omnia Dei attributa*, предположительно

соотносимое Спинозой с библейским еврейским обозначением Бога *’Ēlōhîm* (по корню: «Сильный», «Могучий», «Могущественный»), т. е. термином, интерпретируемым «Бог как Совокупность Сил», коррелирует с «Природой порождающей», *Natura naturans*¹⁴. Но если термин *haṭ-ṭeḇa’* («природа»), т. е. мир как «отпечаток» (resp. Универсум в процессе «отпечатывания»), удачно соотносится с креационистскими и эманационными философско-религиозными концепциями происхождения Вселенной (в том числе у Маймонида), то латинское обозначение *nātūra*, собств.: «рождение» (resp.: *naturā* — «родом», «по рождению»), восходящее к *nascor* («рождаться»), как раз релевантно системе Спинозы, подразумевающей в конечном счете субстанциальное единство всего сущего.

Но каков тогда мог бы быть для Спинозы еврейский коррелят этому латинскому термину, во всяком случае, философскому понятию *Natura naturans*? Не исключено, что философ соотносил его с еврейским термином *tôlādāh*¹⁵/*tôledet* (букв.: «порождение» кого-то/чего-то, формально: в активном¹⁶ и пассивном смысле; от глагола *hōlîd* [*yld], «служить причиной рождения», «порождать»; «производить»), который использовался в значении «природа» в средневековой еврейской литературе¹⁷, в частности Авраамом ибн Эзрой (например, коммент. к *Исх.* 23:25), чьи комментарии к Библии были хорошо знакомы Спинозе¹⁸.

Итак, если еврейский термин *tôlādāh*, по корню: «природа как порождение» (в смысле активности природы), вполне коррелирует семантически с латинским *Natura naturans*, «Природа порождающая», то термин *ṭeḇa’*, по корню: «природа-отпечаток», может быть соотнесен с *Natura naturata*, т. е. «Природа порожденная».

Литература

Chalier C. (2006) *Spinoza lecteur de Maïmonide: La Question théologico-politique*. Paris: Les Éditions de Cerf.

Gruntfest J. (1979) *Spinoza as a Linguist* // *Israel Oriental Society* 9. P. 103–128.

Harvey W. Z. (2002) Spinoza's Metaphysical Hebraism // Jewish Themes in Spinoza's Philosophy / Ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press. P. 107–114.

Idel M. (2000) *Deus Sive Natura* — The Metamorphosis of a Dictum from Maimonides to Spinoza // Maimonides and the Sciences / Ed. by R. S. Cohen and H. Levine. Kluwer Academic Publishers. P. 87–110.

Klatzkin J. (1924) *Torat ha-Middot*. Leipzig.

Sluis J. van; Musschenga T. (2009) *De boeken van Spinoza*. Groningen; Den Haag: Savoye LET Plain/Junicode.

Spinoza B. (1925/1972) Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften / Hrsg. von C. Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972.

Тантлевский И. П. (2015a) Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в *Этике* Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонида раввинистического учения о «доле» человека в «Грядущем Мире» // Schole. Философское антиковедение и античная традиция 9, 1. С. 137–141.

Тантлевский И. П. (2015b) Тетраграмматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // Schole. Философское антиковедение и античная традиция 9, 2. С. 350–352.

Тантлевский И. П. (2016) *Deus et Natura* у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы» // Вопросы философии 3. С. 201–216.

Примечания

¹ Spinoza 1925/1972 III, 105.23–29; ср.: Ibid., 149.29.

² Klatzkin 1924, XVII–XX.

³ Ср.: Harvey 2002, 114, примеч. 28.

⁴ Grundfest 1979, 103–128.

⁵ См.: ibid., 126–127.

⁶ Harvey 2002, 110 и след.

⁷ Spinoza 1925/1972 I, 47.27–28.

⁸ Также: название монеты достоинством в половину *сэлы*.

⁹ Ср. библейский термин *ṭabba'at*, «перстень-печатка». Ср. араб. *ṭab'*: «печатание», «запечатление»; «природа»/«естественное состояние», «характер».

¹⁰ См., напр.: Chalier 2006. Ср., напр.: Тантлевский 2015a, 137–141.

^V частности, в библиотеке Спинозы было венецианское издание (1515 г.) перевода «Наставления для растерянных» Маймонида, осуществленного с иудео-арабского на еврейский Шемуэлем ибн Тиббоном (ок. 1165–1232); см.: Sluis; Musschenga 2009, 24.

¹¹ В Библии *tāba'*: «погружаться».

¹² Idel 2000, 87–110; Тантлевский 2016, 201–216.

¹³ См. далее: Тантлевский 2016, *ibid.*

¹⁴ См.: Тантлевский 2016, 203 и след.

О понятии же *Deus, sive substantia* в философской системе Спинозы см., например: Тантлевский 2015b, 350–352; Idem 2016, 202–216.

¹⁵ Вариантная форма: *tōlādōt/tōlēdōt*. В Библии этот термин встречается во мн. ч.: *tōlādōt/tōlēdōt* (в сопряженном состоянии: *tōlēdōt*).

¹⁶ Ср. *Быт.* 2:4а: «Вот порождение (*tōlēdōt*; формально мн. ч. — *И. Т.*) неба-и-земли (гендиadis, обозначающий Вселенную. — *И. Т.*) при сотворении их»; *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (*tōlēdōt*) человека...».

¹⁷ Данный термин в значении «природа» (человека) засвидетельствован уже в Уставе Кумранской общины (1QS) 3:13, 4:15 (см. также кумранский фрагмент: 4QInstructions^d = 4Q418, фр. 77, 2).

¹⁸ См.: Богословско-политический трактат, *passim*.



СОТЕРИОЛОГИЯ СПИНОЗЫ*

В статье автор останавливается на следующих аспектах философской концепции Спинозы: «Слава» Бога как источник протяженности (*extensio*) мира; «Слава» Бога и атрибут мышления (*cogitatio*); сотериологические аспекты «Славы», корреляция «Славы» Бога и «славы» человека; мера «доли» души, которая «вечна», в учении Аристотеля и его возможная рецепция Спинозой в контексте раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире»; идея преэзистенции души и ее «посттелесной» самоидентичности «во славе»; понятие «Свободы»; возможные истоки происхождения учения Спинозы об *Amor Dei intellectualis*.

Igor R. Tantlevskij

Spinoza's Soteriology

The author dwells on the following aspects of Spinoza's philosophical teaching: God's "Glory" as a source of the Universe extension; God's "Glory" and the attribute of cogitation; the "Glory's" soteriological aspects, a correlation of God's "Glory" and man's "glory"; a measure of one's mind/soul "part" which is "eternal" in Aristotle's teaching and its possible reception by Spinoza in the context of the rabbinic doctrine of one's "share in the World-to-Come"; the idea of pre-existence of the soul and the latter's "post-corporal" self-identity "in glory"; the notion of "Liberty" in Spinoza's doctrine; a possible background of the philosopher's teaching on *Amor Dei intellectualis*.

* Опубликовано: *Вопросы философии* 5 (2016). С. 147–162.

«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15-18-00062)»; Санкт-Петербургский государственный университет.

This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project № 15-18-00062); Saint-Petersburg State University.

Наше спасение, или блаженство, или Свобода <...> [состоят] в постоянной и вечной Любви к Богу, или — в Любви Бога к людям. Эта Любовь, или блаженство, называется в Священных книгах «Славой» (Gloria).

Спиноза. Этика, ч. V, т. 36, сх. [II 259.2–5]¹

1. «Слава» Бога как источник протяженности мира

Восходящая к библейским пророкам доктрина о Божественном «наполнении» «неба и земли», т. е. Вселенной, коррелирует в еврейской средневековой религиозно-философской мысли с представлением о «Славе» (*kābôd*; изначальное значение термина: «сущность»; «существо»; «присутствие») Бога как «сотворенном свете», обозначающим Его присутствие в мире. Идею о «Славе», полагаемой в качестве «сотворенного света» (евр. *’ôr nibrā’*), внес в еврейскую философию Саадия Гаон, считавший, что «Бог, остающийся бесконечным и неведомым также в качестве Творца, создал Славу как “сотворенный свет, первое из всех творений”» [Шолем 2004, 153]. (NB: Согласно *Быт.* 1:3 и след., «свет» был сотворен Богом еще до создания Им «тверди небесной» и всех ее «светил».) В *Наставлении для растерянных*, кн. I, гл. 64 Маймонид (Моше бен Маймон; 1135–1204), говоря об обозначении «Слава Господа» в Еврейской Библии, отмечает, что оно подразумевает «самость и истинность Его», а иногда имеет в виду

сотворенный свет, который Бог простирает в каком-либо месте (или: «которым Бог наполняет какое-либо место»; см. также: I, 5; III, 7. — *И. Т.*).

А в *Наставлении*, кн. III, гл. 52 у Маймонида в связи со стихом *Ис.* 6:3b («Полна вся земля Славы Его») прямо сказано, что мы всегда находимся «в присутствии Его Славы» и что

великие мужи среди наших мудрецов не обнажали свои головы, потому что полагали, что вокруг них и над ними — Слава Бога; по той же причине они мало говорили.

Моше де Леон (1250–1305) в *Сефер ха-риммбн* («Книга граната») излагает, например, такое представление:

Все связано со всем остальным вплоть до самого нижнего кольца цепи, и истинная сущность Бога вверху и внизу, на небесах и на

земле, и ничего нет, кроме Него. И это имеют в виду мудрецы, утверждая, что когда Бог даровал Тору Израилю, Он открыл ему семь небес, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы; Он разверз семь бездн перед его очами, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы. Помысли об этих вещах, и ты поймешь, что сущность Бога связана и соединена со всеми мирами и что все виды бытия связаны и соединены друг с другом, но что они происходят из Его существования и сущности².

Хасдай Крескас (ок. 1340–1410) в сочинении *Ор Адонэй* («Свет Господень»; опубликовано в 1555 г.) «развивает концепцию места как бесконечного пространства, вмещающего тела, и понимает формулу “Бог — место мира”³ как указание на присутствие Бога в мире, являющееся источником экстенсивности, протяженности последнего; таким образом, выражения “Бог — место мира” и “Полна вся земля Славы Его” (ср. также, например: *Иез.* 3:12b: “Благословенна Слава ГОСПОДА от места своего (или: „Его“; *mim-tēqōmō*. — *И. Т.*)!”; *Числ.* 14:21; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6. — *И. Т.*) оказываются близкими по смыслу⁴ (ср. ньютоновское пространство как сенсориум Бога [точнее, “*tanquam sensorium Dei*”, т. е. «как бы чувствилище Бога»; см. далее, например: *Намou* 2014, 47–72. — *И. Т.*]). На эту концепцию опирался Спиноза, приписывая Богу атрибут протяженности» [Шнейдер 2000, 89; ср., например: *Wolfson* 1934 I, 275–281; *Melamed* 2014, 204–215]. Во всяком случае, когда Спиноза пишет о Боге, что «Он вездесущ, наполняет все и пр., что относится к протяжению», пребывает «везде в соответствии со Своей сущностью»⁵, а с другой стороны, говорит, что не только человек, но и «все» (*omnia*) «вещи», «хотя и в различных степенях, однако же одушевлены (*quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*)», но одни «души» имеют «превосходство» (*praestantia*) над «другими»⁶ (ср.: *1 Кор.* 15:40–41 о том, что у различных небесных и земных «тел», и «слава» различная [см. далее: § 7]), то, скорее всего, он подразумевает — в свете *Ис.* 6:3b, *Иез.* 3:12b и *Иер.* 23:24:

«Может ли человек скрыться в каком-либо тайном месте, где Я не увидел бы его?» —
говорит ГОСПОДЬ. —
«Не наполняю (*mālē*) ли Я небо и землю?» —
речение ГОСПОДА⁷

и упомянутой выше еврейской теолого-философской традиции — именно «Славу» Бога, «наполняющую небо и землю», т. е. мироздание.

2. «Слава» Бога и атрибут мышления. Сотерологические аспекты «Славы»

В еврейской средневековой религиозно-философской мысли библейский образ Божественной «Славы» часто соотносится и отождествляется с Шехиной́ (*šəḥīnāh*; Божественное Присутствие), в том числе у Маймонида. Средневековые еврейские мыслители также неоднократно коррелируют/идентифицируют Божественную «Славу» с Интеллектом [см., например: Nagvev 2014, 105]. (Ср.: *Авв.* 2:14, где говорится о возможности «познавать Славу ГОСПОДА».) Показателен в этой связи следующий комментарий Маймонида, засвидетельствованный в Мишне Тора, II, 5, 8:2:

Так сказали древние мудрецы: «В Грядущем Мире (*'ōlām hab-bā'*) не едят, не пьют и не размножаются, <...> но праведные восседают, венцы их на их головах и наслаждаются они сиянием Шехины» (*Берахот*, 17а). <...> Слова их о том, что «праведные восседают», являются иносказанием, которое означает, что души праведных пребывают там без бремени и без тягот⁸. Подобно этому слова «и венцы их на головах их» означают, что разумение, которое они уразумели и благодаря которому они удостоились Грядущего Мира, пребывает с ними, и оно — их венец (подразумевается «приобретенный разум»; термин восходит к понятию *noûs ho thúrathen* [«ум извне (приходящий)»], разработанному Александром Афродисийским. — *И. Т.*) <...> Ведь сказано: «И вечная радость над их главами» (*Ис.* 51:11), а радость не есть нечто телесное, что можно возложить на голову; так и «венец», о котором говорят здесь мудрецы, — это разумение. А о чем сказано: «<...> наслаждаются сиянием Шехины»? — о том, что они уразумевают и постигают из истинности Пресвятого (ср. приведенную выше цитату из *Наставления*, кн. I, гл. 64 о «Славе ГОСПОДА». — *И. Т.*), благословен Он, то, что они не разумели, будучи в темном и низменном теле⁹.

Что касается Спинозы, то он явно коррелирует образ Божественной «Славы» в Еврейской Библии также с атрибутом мышления, причем «Слава» Бога и «слава» индивидуума

(NB: в Библии термин *kābôd*, «слава», в поэтических текстах употребляется как синоним человеческой «души»¹⁰, «сердца»¹¹, являющегося «седалищем» разума, «средоточием» самости личности) диалектически взаимосвязаны, и «слава» разумной души (*mens*) человека (ср.: *Этика*, ч. IV, т. 58: «Слава (*gloria*) не противна разуму, но может возникать из него» [II, 209.8]) является частью «Славы» Божественной:

Этика, ч. V, т. 36, *кор.*: ...Бог, любя Самого Себя, любит людей, и, следовательно, Любовь Бога к людям и интеллектуальная Любовь Души (или: «Духа»; «Разума». — *И. Т.*) к Богу (*Mentis erga Deum Amor intellectualis*) — одно и то же.

Сх.: Из этого мы ясно можем понять, в чем состоит наше спасение, или блаженство, или Свобода (*nostra salus, seu beatitudo, seu Libertas*); а именно — в постоянной и вечной Любви к Богу (*in constanti et aeterno erga Deum Amore*; «необходимо возникающей из третьего рода познания» (т. е. интуитивного познания)¹². — *И. Т.*), или — в Любви Бога к людям. Эта Любовь, или блаженство, называется в Священных книгах (*in Sacris codicibus*; т. е. в книгах Библии. — *И. Т.*) «Славой» (*Gloria*), и не без основания. В самом деле, относится ли эта Любовь к Богу или к Душе (*ad Mentem*), она справедливо может быть названа душевным удовлетворением (*animi acquiescentia*), в действительности не отличающимся от Славы (*Gloria*) (по опр. 25 и 30 аффектов). Ибо, поскольку она относится к Богу, она (по т. 35) есть Удовольствие (*Laetitia*; или: «Радость». — *И. Т.*), — если в данном (контексте) все еще допустимо пользоваться этим словом, — сопровождаемое идеей о Нем Самом, точно так же, и поскольку она относится к Душе (*ad Mentem*) (по т. 27).

Далее, так как сущность нашей Души состоит в одном только познании (*in sola cognitione*), начало и основа которого есть Бог (по т. 15, ч. I, и сх. т. 47, ч. II), то для нас ясно отсюда, каким образом и почему Душа (*Mens*) наша по своей сущности и существованию вытекает из Божественной природы и постоянно зависит от Бога... [II, 258.26–259.15].

То, что под «блаженством», идентифицируемым Спинозой в *Этике* с библейским понятием «Слава», философом подразумевается именно бессмертие индивидуума, явствует, например, из тех мест в *Богословско-политическом трактате* (далее — *БПТ*), где он приводит примеры библейских текстов, в которых говорится о загробном воздаянии, в том числе о «приобщении» к «славе Божьей после смерти»:

А что (религиозные) обряды нисколько не способствуют блаженству (*beatitudinem*), но касаются только временного благополучия государства, — это также ясно из самого Писания; оно за (исполнение культовых) обрядов <...> не обещается ничего, кроме телесных удобств (немного выше: «лишь удобства и удовольствия для тела». — *И. Т.*), а блаженство обещается только за всеобщий Божественный Закон (*pro solâ lege divina universali beatitudinem promittunt*). Из пророков никто яснее Исаии не учил этому¹³. Он в гл. 58 <...> рекомендует освобождение (угнетенных) и любовь («милость». — *И. Т.*) к себе и ближнему, обещая за это следующее (стих 8. — *И. Т.*):

«<...> Тогда появится, как заря, свет твой, и здоровье (*sanitas*) твое быстро расцветет, и пойдет перед тобой справедливость твоя, и слава Божья (*gloria Dei*) приобщи́т тебя (*te aggregabit*; “гебраизм, означающий время смерти...” — примеч. Спинозы [sc. переход в мир иной к праотцам. — *И. Т.*])¹⁴<...>».

<...> Итак, мы видим, что пророк обещает за освобождение (угнетенных; см.: *Ис. 58:6*. — *И. Т.*) и любовь здравый ум (*mentem sanam*) в здоровом теле, и даже славу Божью после смерти (*Deique gloriam etiam post mortem*; курсив наш. — *И. Т.*); за обряды же обещает только безопасность государства, благоденствие и плотское счастье (*corporis foelicitatem*; вар.: «материальный успех». — *И. Т.*). В Псалмах 15[14] и 24[23] нет никакого упоминания об обрядах, но только о нравственных правилах, ибо в них говорится только о блаженстве (*de sola beatitudine*) и только оно предлагается, хотя и иносказательно. Ибо несомненно, что там под «Горой» Бога и Его «Скинией» и «обитанием» в них разумеется блаженство и спокойствие духа (*beatitudinem, & animi tranquillitatem*), а не Иерусалимская гора и не скиния Моисея; эти места ведь никем не были обитаемы и находились в управлении только тех, кто был из колена Левия. Далее, все те изречения Соломона (из «Притч». — *И. Т.*), которые я привел в предыдущей главе (гл. IV. — *И. Т.*), также обещают истинное блаженство (*veram promittunt beatitudinem*) только за развитие разума и мудрости, потому именно, что благодаря ей наконец будет понят страх Божий и найдено будет познание Бога <...> [III, 70.9–13, 71.10–72.6].

Также и Асаф «уразумел (об) истинном блаженстве (смотри: Псал. 73[72])» [III, 87.32–33].

Кроме того, и Новый Завет вполне подтверждает то же самое. В нем ведь, как мы сказали, преподаются только нравственные правила, и за соблюдение их обещается Царство Небесное (*regnum celeste*; курсив наш. — *И. Т.*); религиозные же обряды апостолы упразднили, после того как Евангелие стало проповедоваться и другим народам, которые были связаны правом другого государства [III, 72. 14–18].

Прежде чем привести другие вероятные пассажи в «Священных книгах», непосредственно говорящие о «Славе» в сотерологическом контексте, которые Спиноза мог подразумевать в процитированном месте из *Этики*, отождествляя *beatitudo* и *Gloria*, обратим внимание на то, что философ, адресующийся прежде всего к христианскому читателю, не мог не учитывать, что, с одной стороны, в средневековой латыни термин *gloria* употреблялся, кроме прочего, именно в значении «вечное блаженство»¹⁵, т. е. как синоним *beatitudo aeterna*, а с другой — что «блаженство» прямо соотносится в евангельских Заповедях блаженства с «Царством Небесным» (*Мф.* 5:3, 8–10), «Царством Божьим» и «наградой на небесах» (*Лк.* 6:20, 23).

Что касается библейских пассажей, коррелирующих с представлением Спинозы о «Славе», то их можно условно подразделить на те, в которых говорится о «спасении» «славы» человека в Боге, и те, которые провозглашают спасение человека во «Славе» Бога. К первой группе относятся, например, *Пс.* 8:6, 16[15]:9–11, 21[20]:4–7 и 62[61]:8:

(Лишь) немногим Ты умалил его (человека. — *И. Т.*)
 пред ангелами (*'ēlōhîm*);
 и славой (*kābôd*), и великолепием Ты увенчиваешь его.

Возрадовалось сердце мое, возвеселилась слава моя (*kēḥôdî*),
 плоть моя также будет пребывать в уповании.
 Ибо Ты не оставишь души моей в Шеоле¹⁶,
 не дашь благочестивому Твоему увидеть уничтожение.
 Ты дашь мне узнать путь жизни (т. е. вечной жизни¹⁷. — *И. Т.*),
 полноту радостей пред Лицом Твоим,
 блаженство в Деснице Твоей (во)век.

Ты встретил его благословениями Благости (*tôb*),
 возложил на главу его венец из чистого золота.
 Жизнь (т. е. бессмертие. — *И. Т.*) просил он у Тебя,
 Ты дал ему протяженность дней навечно и вечно.
 Велика слава его (*kēḥôdô*) в спасении Твоем;
 величием и честью Ты облек его,
 возложил на него благословения навеки,
 возвеселил его радостью (*bē-šimhāh*) (пред) Ликом Твоим.
 В Боге спасение и слава моя (*kēḥôdî*)...
 прибежище мое — в Боге.

В § 7 мы процитируем также релевантные пассажи из новозаветных произведений *1 Кор.* и *1 Рим.*, к которым часто обращался Спиноза. Переходя же к рассмотрению второй группы библейских пассажей, отметим, что в *Исх.* 33:18–19 «Слава» Господа идентифицируется со «всей Благостью (*tûb*)» Его. В *Ис.* 60:1–3 засвидетельствован образ светозарной *Славы Господа*¹⁸, коррелируемой в стихах 60:19–20 со следующим пророчеством:

И будет для тебя ГОСПОДЬ вечным Светом,
и Бог твой — Великолепием твоим.

В *Иез.* 1:26–28 «Слава» описывается в антропоморфных терминах (видение «подобия как бы образа человека», восседающего «на подобии престола»).

Обратимся также к тексту из 58-й гл. Книги Исайи, особо выделенному Спинозой в процитированном выше пассаже из *БПТ*:

И пойдет пред тобою праведность твоя —
Слава ГОСПОДА обретет (приобщит. — *И. Т.*) тебя
(*ya' asfekā*) (*Ис.* 58:8b).

Данный пассаж, вероятно, интерпретируется Спинозой как указание на то, что пророк Исайя говорил о слияние души праведника по смерти плоти со «Славой» Божьей. Маймонид в *Наставлении*, кн. III, гл. 51, комментируя *Ис.* 58:8b, говорит о «вечной» активности интеллекта пророков и праведников в «познании Бога», сопровождаемой «великим удовольствием, которое неподобно телесному наслаждению» [см. далее: Harvey 1999, 447–449; 2000, 111; 2002, 111; 2014, 205; ср. также, например: Wolfson 1934 II, 311–325]. А, например, в *Мишне Тора*, I, 4, 2:3 Маймонид, комментируя фразу из *Мишны*, Хагига, II, 1:

И всякий, кто не дорожит славой своего Владыки, — лучше бы ему не являться на свет,

пишет, что «под этими словами подразумевается тот, кто не дорожит своим разумом, ведь разум и есть слава Господа».

В Книге Исайи 11:10 об ожидаемом идеальном правителе Израиля — Давидиде сказано:

...и будет местом покоя/упокоением его (*mēnūhātō*) — Слава (*kābôd*).

Особую значимость в рассматриваемом контексте имеет содержащееся в *БПТ*, гл. VI [III, 87.30–33] латентное указание

Спинозы на «принятие» Богом во «Славу» праведника в мире ином в Пс. 73[72], ибо здесь философ выражает не точку зрения авторов библейских произведений о «блаженстве» (как в гл. V), а свою собственную: псалмопевец Асаф, пройдя тернистый путь сомнений и «чуть не совратившись с истинного пути», в итоге, как полагает Спиноза, «уразумел, (что составляет) истинное блаженство (*veram beatitudinem intellexisset*)», и выразил это в данном Псалме. В частности, в Пс. 73:24 говорится:

Советом Твоим ведешь Ты меня;
а потом — <в> Славу (*kāḥôd*) примешь Ты меня.

3. Мера «доли» души, которая «вечна», в учении Аристотеля и его возможная рецепция Спинозой. Раввинистическое учение о «доле» человека «в Грядущем Мире»

«Изложив все, относящееся к нынешней жизни нашей»¹⁹, т. е. жизни в теле, Спиноза «переходит к тому, что относится (эмендация:) к Душе безотносительно к (временной) продолжительности Тела (...ad Mentem sine relatione ad durationem Corporis pertinent²⁰ (ср.: V, т. 40, сх. [II, 262.19–20]: ...de Mente, quatenus sine relatione ad Corporis existentiam consideratur; «...о Душе, поскольку она рассматривается безотносительно к существованию Тела»); дошедшее до нас чтение: ...ad Mentis durationem sine relatione ad Corpus, т. е. «...к продолжительности Души безотносительно к Телу»²¹). Из теорем 21–42 пятой части Этики можно заключить, что, по Спинозе, «слава» коррелирует с той «долей»/«частью» (*pars*) души человека, которая «вечна». Чем больше душа человека познает по второму, рациональному (*ratio*)²², но главным образом третьему (*scientia intuitiva*, «интуитивное знание»)²³ роду познания, чем больше она любит Бога «интеллектуальной Любовью» и познает Его, себя и вещи, «тем большая доля ее остается невредимой» и вкушает «спасение» (*salus*) и «блаженство» (*beatitudo*), «тем менее смерть приносит вреда» личности²⁴, а с другой стороны, «тем менее» человек «боится смерти». Приведем несколько развернутых цитат:

Т. 38, док.: Сущность Души состоит в познании (*Mentis essentia in cognitione consistit*) (по т. 11, ч. II) <...> И так, чем больше вещей познает Душа (*Mens*) по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой (*eo major ejus pars illaesa manet*; курсив наш. — *И. Т.*) <...>

Сх.: <...> Смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает Душа, и, следовательно, чем больше Душа любит Бога (*mors eo minus est noxia, quo Mentis clara et distincta cognitio major est, et consequenter quo Mens magis Deum amat*). Далее, так как (по т. 27) из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение (*acquiescentia*), какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой Души (*Mentem*) может быть такова, что та (часть) ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом (см.: т. 21), в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения (*nullius sit momenti*; курсив наш. — *И. П.*) [II, 260.13, 18–19, 23–30].

Т. 31, сх.: <...> Чем сильнее каждый в этом (т. е. третьем. — *И. Т.*) роде познания, тем лучше он знает себя самого и Бога, т. е. тем он совершеннее и блаженнее (*perfectior et beatior*) <...> [II, 256.2–4].

Т. 40, кор.: <...> Та часть души (*partem Mentem*), которая сохраняется, какова бы ни была она (по объему) (*quantacunque ea sit*; курсив наш. — *И. Т.*), совершеннее оставшейся (части). Ибо вечная часть Души (*pars Mentis aeterna*) (по т. 23 и т. 29) есть разум (*intellectus*), в силу одного которого мы называемся действующими (по т. 3, ч. III); та же часть, которая, как мы показали, погибает, есть воображение (по т. 21 [а также память; см.: т. 21, док. — *И. Т.*]), благодаря которому мы называемся страдательными (по т. 3, ч. III, и общ. опр. аффектов) [II, 262.11–16].

Возникает ощущение, что ряд приведенных выше формулировок мог возникнуть под непосредственным влиянием *Никомаховой этики* Аристотеля, базельское издание 1548 г. собрания сочинений которого (в переводе на латынь с комментариями) засвидетельствовано среди книг, которыми пользовался Спиноза²⁵. Так, в кн. I, гл. 11 (1101a35–1101b9) Аристотель прямо говорит о том, что перешедшие в мир иной предки могут пребывать там, будучи как «счастливыми» (*eudaimones*) и «блаженными» (*makarioi*; лат.: *beati*), так и «не счастливыми» (ср. также: 1100a29–30). В кн. X, гл. 7 (1177a11–1178a8) Стагирит указывает и путь, ведущий к «блаженству» (лат.: *beatitudo*): говоря об уме (*noûs*; лат.: *mens*) как наивысшей части души, кото-

рый «то ли сам божественен (*theîon*)», то ли является «самой божественной (частью) (*tò theiôtaton*) в нас» (ср., например: Платон. *Алкивиад I*, 130с, 133b–с; *Горгуий*, 493а–с; *Кратил*, 399е, 400с; *Федр*, 246а–b, 247с, 253с–е), он утверждает, что «совершенное счастье» достигается благодаря «созерцательной / resp. умозрительной деятельности (*theōrētikē*)». Чем интенсивнее мудрый способен заниматься умозрением, тем он становится мудрее и счастливее. Итак,

<...> надо, насколько допускает возможность, обрести бессмертие (*áthanatízzein*; лат.: *immortales nos ipsos facere*) и делать всё ради жизни, соответствующей наилучшему (*tò krátiston*) в самом себе: право, если по объёму это малая (часть) (*mikrón*), то по силе и ценности она всё далеко превосходит.

Видимо, сам (человек) и будет этой (частью), если она действительно (является) главной и лучшей (*tò kúrion kai ámeînon*) (частью его). А потому было бы нелепо отдавать предпочтение не жизни самого себя, а (чего-то) другого (в себе). <...> Что по природе присуще каждому, то для каждого наивысшее и доставляет наивысшее удовольствие, а значит, человеку присуща жизнь, подчинённая уму, коль скоро человек и есть в первую очередь ум. Следовательно, эта жизнь самая счастливая.

В трактате *О душе* Аристотель допускает, что «деятельный ум» (*noûs poiētikós*) человека не является органической функцией, а как бы приходит извне, оказывается в известный момент развития для него чем-то непосредственно данным и, таким образом, выступает скорее как независимая (бестелесная)²⁶ «сущность», вступающая во временную связь с «растительно-животной» душой, погибающей вместе с телом. Так, говоря в кн. II, гл. 1, 413а5–10 о «частях»/«долях» (*méré*; лат.: *partes*) души (*hē psuché*; лат.: *anima*), Аристотель замечает, что

ничто не мешает, чтобы некоторые (части души) были отделимы (от тела), так как они — не энтелехия какого-либо тела.

Далее, в кн. II, гл. 2 Стагирит высказывает следующее предположение:

Относительно же ума (в лат. пер.: *intellectus*. — И. Т.) и способности к умозрению <...> кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего (413b25 и след.²⁷)²⁸.

Согласно же кн. III, гл. 5, «деятельный ум»,

только существуя отдельно, есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот (т. е. «деятельный». — *И. Т.*) ум ничему не подвержен (возможно, здесь присутствует аллюзия на преэкистенцию «деятельного ума» человека. — *И. Т.*); ум же, подверженный воздействиям (т. е. *noûs pathetikós*. — *И. Т.*), преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить... (430a16–25)²⁹.

В приведенных выше пассажах из *Этики* Спинозы просматриваются также параллели с релевантными идеями средневековых перипатетиков, в частности с учением Маймонида о том, что обретая познание Бога, «разум, который Бог излил на человека», достигает «своего последнего/конечного совершенства» (*km'lh 'l-'hyr*)³⁰, т. е. переходит в актуальное состояние. В то же время, как нам представляется, в процитированных фрагментах из *Этики* Спинозы относительно бессмертной «доли» души человека, удостаивающейся «спасения», имплицитно содержится и реминисценция раввинистической³¹ доктрины о «доле», или «участи» (*hēleq*), человека «в Грядущем Мире (*bā-‘ōlām hab-bā’*)», широко обсуждавшаяся еврейскими средневековыми мыслителями, включая Маймонида, в рамках учений о бессмертии души и эсхатологического воскресения тел. Так, например, в приведенных выше выдержках из *Мишне Тора* (II, 5, 8:2) и *Наставления* (III, 51) Маймонид дает экспрессивное религиозно-философское описание блаженной «участи» праведников и мудрецов в загробном мире.

Согласно «сотериологическим» учениям как Аристотеля, так и Спинозы, воздаяние мудрым не «эсхатологично» — свою «долю» в мире ином каждый получает сразу по своей земной кончине. Возможно, что акцент на спасительной «доле»/«мере» (большей или меньшей) бессмертной части души разумного человека в учениях Аристотеля и Спинозы имплицитно предполагает, что эта «пропорция» мыслится не окончательной, и обоими философами допускается «прогресс» в развитии разумной души в мире ином... С другой стороны, Аристотель говорит о возможности влияния — впрочем, не решающего — событий мира сего на степень «блаженства» перешедших в мир иной предков³², что пред-

полагает наличие представления о, по крайней мере, относительной транспарентности между обоими мирами.

Судя по содержанию *Краткого трактата о Боге, человеке и его благополучии* (далее — *КТ*), учение Спинозы о душе, нашедшее отражение в данном трактате, сформировалось у молодого философа еще до его *непосредственного* знакомства с трудами Аристотеля, — во всяком случае, здесь, как представляется, не обнаруживается прямых параллелей со Стагиритом, как это, судя по изложенному выше, имеет место в *Этике*.

4. Идея преэксистенции души и ее «посттелесной» самоидентичности

Спиноза в пятой части *Этики* приводит нам важнейший пример интуитивного (гесп. «непосредственного»³³) постижения — «переживание» вечности собственной души, включая «ощущение» ее преэксистенции:

Невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде Тела, так как в Теле не существует никаких следов его и так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы ощущаем и испытываем (осознание того), что мы вечны (*sentimus experimurque nos aeternos esse*). Ибо Душа (*Mens*) ощущает вещи, которые она воспринимает разумением, не менее тех, которые она имеет в памяти. Ведь очами для Души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому хотя мы и не помним о своем существовании прежде Тела, однако мы ощущаем, что Душа наша, поскольку она заключает в себе сущность Тела с точки зрения вечности (*sub aeternitatis specie*; или: «под формой вечности». — *И. Т.*), вечна (*aeternam esse*) и что существование ее не может быть определено временем или выражено длительностью [т. 23, сх.; II 251.29–252.15].

Данный пассаж, как кажется, не оставляет сомнений в том, что, по мысли Спинозы, душа человека не является органической функцией тела, а приходит в него как бы извне (подобно «деятельному уму» у Аристотеля) — из «вечности» приходит и в «вечность» уходит... И хотя память и воображение исчезают вместе со смертью земного тела (см.: т. 21 и док.; т. 40,

кор.)³⁴, душа сохраняет самоидентичность, ощущает себя именно как вот это самое «я», что явствует, например, из следующих рассуждений философа:

Высшая добродетель Души (Mentis) состоит в познании Бога (по т. 28, ч. IV), иными словами — в познании вещей по третьему способу (по т. 25); и эта добродетель бывает тем больше, чем больше Душа (Mens) познает вещи по этому способу (по т. 24). Потому познающий вещи по этому способу переходит к высшему человеческому совершенству (summam humanam perfectionem) и, следовательно (по опр. 2 аффектов), получает высшее Удовольствие (summa Laetitia), и притом (по т. 43, ч. II) *сопровожаемое идеей о самом себе и своей добродетели* (concomitante idea sui suaeque virtutis; курсив наш. — И. Т.)... [ч. V, т. 27, док.; II 253.15–21].

Из этого рода познания (т. е. «из третьего рода познания», из которого «возникает необходимо познавательная любовь к Богу (amor Dei intellectualis)³⁵, которая «вечна» [см.: ч. V, т. 33]. — И. Т.) (по т. 27) возникает высшее, какое только может быть, душевное удовлетворение (mentis acquiescentia), т. е. (по опр. 25 аффектов) Удовольствие (Laetitia), и притом *сопровожаемое идеей о самом себе* (по т. 27), а, следовательно (по т. 30), также *сопровожаемое идеей о Боге как его причине* (concomitante idea sui (per prop. 27. hujus) et consequenter (per prop. 30. hujus) concomitante etiam idea Dei tanquam causa; курсив наш. — И. Т.) [ч. V, т. 32, док.; II 256, 16–19]³⁶.

5. Скрижаль души как аллегория приобретенного интеллекта. «Пропорции» спасения

В *БПТ*, гл. XII разумная душа (mens) человека, в которую «вписано» спасительное Вечное Слово Бога, репрезентируется Спинозой как истинная Божественная скрижаль — «истинный подлинник Божий», в отличие от скрижалей каменных.

Как сам разум (ratio), так и высказывания Пророков и Апостолов ясно гласят, что вечное слово и договор Бога (Dei aeternum verbum & pactum), и истинная религия (veramque religionem) Божественно написаны (divinitus inscriptam esse) в сердцах людей, т. е. в человеческой душе (humanae menti), и что это есть истинный подлинник Божий, который Он скрепил Своей печатью (verum esse Dei syngraphum quod ipse suo sigillo), т. е. идеей о Себе, как отображением своей Божественности [III, 158.28–33].

В начале гл. V *БПТ* Спиноза, подводя итоги сказанному им в гл. IV, утверждает, что он показал читателю, что

Божественный Закон (*legem divinam*), делающий людей истинно блаженными (*vere beatos*) и научающий истинной жизни (*veram vitam*), есть общий для всех людей; мы даже так его вывели из человеческой природы, что его должно считать врожденным (*innata*) человеческой душе (*menti*; «разуму». — *И. Т.*) и как бы написанным (*inscripta*) в ней [III, 69.5–8].

Суть же «Божественного Закона» — «любить и познавать Бога», и в этом «высшее счастье и блаженство для человека, последний конец и цель всех человеческих действий»; однако это недоступно пониманию «плотского человека» (*homo carnalis*)³⁷, который «обладает слишком скудным познанием о Боге» и «в этом высшем благе не находит ничего, что можно было бы осознать, съесть или, наконец, что могло бы вызвать плотские удовольствия» [см.: III, 60.29–61.12]. Потому, как утверждает Спиноза в схолии, заключающей его *Этику* (ч. V, т. 42),

невежда (*ignarus*; «несведующий». — *И. Т.*) живет, <...> как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать³⁸, одновременно перестает и существовать (*et simulac pati desinit, simul etiam esse desinit*). Наоборот, разумный (*sapiens*; «мудрец». — *И. Т.*), <...> познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, никогда не прекращает своего существования (*nunquam esse desinit*) <...> [II, 264.17–22].

Но «путь» к «спасению» (*salus*) и «Свободе» (*Libertas*) «Души» (*Mens*) «находят» очень немногие (*Этика*, ч. V [II, 264.15, 23–28]). Согласно ч. III *Этики*, т. 11, сх., «Душа может претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству (*perfectionem*), то к меньшему» [II, 104.31–32]; в схолии же к т. 13 ч. II Спиноза говорит о «превосходстве» одних душ над другими [II, 53.13–14]. Хотя философ и не говорит, где лежит грань между «разумным», достаивающимся вечного существования, и «плотским» «невеждой», обреченным на прекращение своего существования, однако из упомянутых выше текстов, как представляется, вытекает следующая общая «пропорция»: чем больше разумная «Душа» индивидуума «любит» Бога и эта любовь «наполняет» ее³⁹, чем больше она «познает Бога», приобщаясь к вечным Божественным ис-

тинам, и постигает активизирующие ее «адекватные идеи», которые «адекватны в Боге, поскольку Он составляет сущность этой самой Души» (там же, III, т. 1 и док. [II, 96.10–13]), или, с другой стороны, чем глубже эти идеи пронизывают интеллект человека, тем бóльшая «часть» его разумной «Души» оказывается «вечной»⁴⁰.

Используемая Спинозой аллегория: душа/сердце человека — истинная скрижаль с запечатленными/записанными на ней Божественными идеями, как можно предположить, соотносится с аллегорией Маймонида, засвидетельствованной в *Наставлении*, ч. I, гл. 66, где стих *Исх.* 32:16 относительно «письмен Божиих», «начертанных на скрижалях», интерпретируется — согласно распространенному аллегорическому истолкованию, вбирающему в себя отдельные мидраши, — в терминах средневековой перипатетической философии таким образом: «скрижали», интерпретируемые как «природное сущее», — это потенциальный интеллект; «письмена Божии», «начертанные на скрижалях», — это нетелесные интеллектуальные формы, воспринятые от Активного Интеллекта при соединении с ним активизировавшимся потенциальным разумом; иными словами, — это аллегория интеллекта приобретенного, благодаря которому душа человека обретает бессмертие.

6. «Свобода» как «спасение» души

Согласно приведенной выше (в § 2) схолии к т. 36, гл. V *Этики*, «Свобода» (*Libertas*) отождествляется Спинозой со «спасением» «Души» (*Mens*) человека во «Славе», а в начале Предисловия к гл. V *Этики*, озаглавленной: *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, т. е. «О Могуществе Разума, или о Человеческой Свободе», философ полагает свое сотериологическое учение, которое развивает в данной главе, в качестве «пути, ведущего к Свободе или блаженству Души» [II 233.7–12]. Определение же «свободы» Спиноза дает уже в раннем своем произведении *КТ*, ч. II, гл. XXVI: *Van de waare Vryheid*, т. е. «Об истинной Свободе»:

Чем больше вещи по своей сущности соединены с Богом, тем больше они имеют деятельности (de doening; это, вероятно, может быть соотнесено с представлением о «деятельном разуме» средневековых перипатетиков⁴¹. — *И. Т.*) и тем меньше страдания (min van de lyding; ср. их же представление о «страдательном/потенциальном/материальном разуме». — *И. Т.*), тем больше они свободны от изменения и гибели (vry van verandering en verderving) [I, 111.7–11].

<...> человеческая свобода (de menschelyke vryheid) <...> есть прочное существование (een vaste wezentlykheid; или: «постоянное существование»; ср. также формулировку, приводимую ниже [I, 112.17–18]: de eeuwige en bestandige duuring van ons verstand, «вечность и постоянная продолжительность нашего разума»⁴². — *И. Т.*), которое наш разум получает благодаря непосредственному соединению с Богом (de onmiddelyke vereeniging met God), с тем, чтобы вызвать в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой <...> [I, 112.7–11].

Иными словами, по Спинозе, «Свобода» — это свобода «от изменения и гибели» (в том числе обретаемая благодаря *освобождению* от аффектов; ср., например: *Этика*, ч. IV), т. е. вечное существование души. Данная интерпретация понятия «свобода» у философа, возможно, восходит в конечном счете к мидрашу *Шемот Рабба* XLI, 7: законоучители, участвующие в дискуссии, интерпретируя стих *Исх.* 32:16:

И скрижали были делом Бога; и письма, начертанные (*hārūt*) на скрижалях, были письма Божии,

предлагают огласовать термин *hrwt* не как *hārūt* («начертанный»), а как *hērūt*, «свобода», видя здесь указание на «свободе» (*hērūt*) от ангела смерти» (провозглашает рабби Нехемия) и «свободу от страданий».

7. «Слава» как «субстрат»/«носитель» души человека, «обеспечивающий» ее вечное функционирование в мире модусов атрибутов мышления и протяжения

Как представляется, в *БПТ* и *Этике* Спиноза называет и сущность, которая способна обеспечить переход души «разумно-го» человека к «спасению»–«блаженству»–«Свободе», остава-

ясь по смерти ее земного тела «в пределах» мира модусов как атрибута мышления, так и атрибута протяжения, — это «Слава» Божия, не только коррелирующая с этими двумя (как минимум) атрибутами и проявляющаяся в них, но, вероятно, по представлению Спинозы, «наполняющая», т. е. образующая их, обеспечивающая само их существование (см.: § 1 и 2), — равно как и обеспечивающая существование души человека (личная «слава», являющаяся, вероятно, частью «Славы» Божественной; см.: § 2). «Слава», как могло представляться философу, является «субстратом»/«носителем» души человека, этого «вечного модуса мышления» (*aeternus cogitandi modus*; *Этика*, V, т. 40, сх. [II, 262.22]), как до ее воплощения, так и после гибели ее земного тела, «обеспечивающим» эти ее «переходы» и ее самоидентичность (душа осознает свое предсуществование, а после смерти земного тела — даже несмотря на «потерю» памяти и воображения — ощущает себя как именно эта душа, осознает *свою* вечность; см.: § 4 и др.). Иными словами, будучи *во «Славе»/«славе»*, душа «всю вечность» оказывается причастна миру модусов *двух* атрибутов: мышления и протяжения.

Возможно, ключ к пониманию сути провозглашенного Спинозой вслед за библейскими авторами «приобщения» души к «Славе» Божией (см.: § 2), отождествляемой философом с вечным «блаженством», следует искать в *Первом послании к коринфянам Апостола Павла*, которое неоднократно цитирует Спиноза в *БПТ*, а именно в тексте *1 Кор. 15:40–50, 53*:

(Есть) и тела небесные, и тела земные; но иная слава (*he dóxa*; Вульгата: *gloria*. — *И. Т.*) небесных, иная земных. Иная слава солнца, иная слава луны, иная звезд; и звезда от звезды разнится во славе. Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, *восстает во славе* (или: «Славе»; курсив наш. — *И. Т.*); сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное (*psychikón*; здесь: смертное тело смертной души-*psyché*. — *И. Т.*), *восстает тело духовное* (*pneumatikón*; курсив наш. — *И. Т.*). Есть тело душевное, есть и духовное. Так и написано: «Первый человек Адам стал душою живою» (ср.: *Быт. 2:7*. — *И. Т.*); а последний Адам (есть) дух животворящий. Но не духовное прежде, а душевное, потом духовное. Первый человек — из земли, перстный; второй человек — с неба. Каков перстный, таковы и перстные; и каков небесный, таковы и небесные. И как мы носили об-

раз перстного, будем носить и образ небесного. Но то скажу (вам), братия, что плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия (*basileian theou*), и тление не наследует нетления. <...> Ибо тленно-му сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. (Ср. также, например: *Мк.* 10:37. — *И. Т.*)

Таким образом, в учении Павла личная «слава» (вероятно, рассматриваемая как часть «Славы» Божественной; см. ниже: *Рим.* 15:7) субстанционально идентифицируется с «духовным телом», в котором «восстает» человек для Царствия Божия, — «облеченный» «во славу» как в свое вечное «тело» *дух-рпейта* вступает в бессмертие. Свет на понимание того, как Спиноза истолковывал приведенный пассаж из *1 Кор.*, гл. 15, проливают следующие слова философа, засвидетельствованные в его Письме (LXXV; 1675 г.) к Г. Ольденбургу [IV, 314.9–315.5]:

<...> Я заключаю, что воскресение Христа из мертвых было в действительности духовным (*Christi à mortuis resurrectionem reverà spiritualem*) и было открыто только верующим сообразно с их пониманием, а именно: что Христос удостоился вечности (*Christus aeternitate donatus fuit*) и воскрес из мертвых (причем «мертвых» я здесь понимаю в том смысле, в каком Христос сказал: «Предоставьте мертвым погребать своих мертвецов» [ср.: *Мф.* 8:22; *Лк.* 9:60: «...Предоставь мертвым погребать своих мертвецов, а ты иди, благовестуй Царствие Божие»]. — *И. Т.*), дав собственной жизнью и смертью пример необычайной святости, и что он постольку поднимает («пробуждает». — *И. Т.*) из мертвых своих учеников, поскольку они следуют этому примеру его жизни и смерти. Было бы нетрудно и все евангельское учение объяснить соответственно этой гипотезе. Конечно же (в копии Лейбница: «Прежде всего». — *И. Т.*), только исходя из этой гипотезы, можно разъяснить 15-ю главу 1-го Послания к коринфянам и понять аргументы Павла, которые, если следовать общепринятой гипотезе, оказываются слабыми и легко опровержимыми; но говоря уже о том, что все то, что у евреев толковалось в телесном смысле (*carnaliter*), было истолковано христианами в духовном смысле (*Spiritaliter*).

Иными словами, Спиноза предлагает отличную от традиционных трактовку «воскресения»: это не эсхатологическое воскресение тел — «материальных» или «духовных», — соединяющихся с душами почивших, но воскресение «во Славе/славе» для «вечности» еще при этой жизни. (Ср. Послание Павла к римлянам 15:7, к которому не раз обращается Спиноза: «...Прини-

майте друг друга, как и Христос принял вас во Славу Божию», т. е. еще при этой жизни принял...) Невежда, еще живя на этом свете, по сути уже «мертв» — для вечности, а человек мудрый, еще пребывая в брэнном теле, уже воскрес для вечной жизни. Вероятно, именно эту мысль Спиноза стремился выразить и в своем раннем произведении, *КТ*, где он еще не обращался к образу «Славы»; в ч. II, гл. XXII *КТ* он, размышляя о «непосредственном познании» Бога и о «соединении» с Ним пишет:

<...> Наше первое рождение (*eerste geboorte*) произошло тогда, когда мы соединились (*vereenigde*) с телом <...>. Наше другое, или второе, рождение (*andere, of tweede geboorte*) произойдет тогда, когда мы воспримем в себе согласно познанию этого бестелесного объекта (*onlighaamelijk voorwerp*) совершенно другие (воз)действия любви (*liefde*) — настолько отличные от первых, насколько различно телесное от бестелесного, дух от плоти. (Ср. *1 Кор.* 13:12, где Павел, завершая свой хвалебный гимн любви (*ágápē*), говорит: «Теперь мы видим (лишь) загадочное (отражение) в зеркале, тогда же — лицом к лицу; теперь знаю я отчасти, а тогда познаю, подобно тому, как я сам познан». — *И. Т.*) Это может быть названо Возрождением (*de Wedergeboorte*) с тем большим правом и истиной, что из этой Любви и Соединения (*Liefde en Vereeniging*) впервые возникает вечное и неизменное постоянство (*een eeuwig en onveranderlyke bestendigheit*) <...> [*I*, 102.18–29].

Представление о бессмертии духа человека «во славе», или — что оказывается синонимичным у Павла — в «духовном теле», коррелирует с постулатом Спинозы о «единстве (*unio*; «союзе») Души и Тела»⁴³ — в рамках данной доктрины такое «единство» оказывается вечным, как вовеки пребудет и сама «Слава» Господа (см.: *Пс.* 104[103]:31).

Учение Павла о том, что у различных «тел небесных и тел земных» и «слава» «разнится», может быть соотнесено с доктриной Спинозы, засвидетельствованной в *Этике*, II, т. 13, сх. [II, 52.26–53.16], о «различной степени» «одушевленности» «всех» «вещей» в мироздании; при этом «отличие» и «превосходство» одних «душ» над «другими» коррелирует с «природой» и «способностями» их «тел».

Вместо заключения. По учению Спинозы, основным условием бессмертия разумной души (*mens*) является ее «интеллектуальная» (*sc.* рационально-интуитивная; см. выше: § 3)

«Любовь к Богу»; из этого учения также «самым ясным образом следует, <...> что Бог — един (*Deum esse unicum*), то есть <...> что в природе вещей (существует) только одна субстанция»⁴⁴. Понятие *Amor Dei intellectualis*⁴⁵, вероятно, объединяет, с одной стороны, библейскую установку на «познание Бога» человеком и идею средневековых перипатетиков, в том числе Маймонида, о достижении бессмертия души через интеллектуальное постижение (концепция «приобретенного разума»), а с другой — идею Хасдая Крескаса о достижении бессмертия души через любовь к Богу и служение Ему и в конечном счете «прилепление» (*děbēqûṭ*) к Нему (см.: *Свет Господень*, II, 6:1). По Крескасу, душа изначально связана с Богом, «и мудрецы Талмуда часто называют ее “светом”, <...> и потому отнесли свет к *Шехине*, сказав: “И наслаждаются они сиянием *Шехины*” (*Берахот*, 17а)» (там же, III, 2:2; ср. выше: § 2).

В поисках же первоисточка идеи об *Amor Dei intellectualis* у Спинозы можно было бы — *not sunt multiplicanda entia praeter necessitatum* — обратиться к изначальным религиозно-теологическим познаниям каждого иудаиста, в данном случае к древней молитве *Шемá* (букв.: «Слушай»), которую читают дважды в день, утром и вечером. Согласно Мишне (*Берахот*, II, 5), раббан Гамлиэль — вероятно, именно тот, кто, согласно *Деян.* 22:3, был учителем Апостола Павла [ср.: Chilton, Neusner 2004, 1–43], на которого так часто ссылается Спиноза и с которым не раз соглашается, — коррелировал ее рецитацию с обретением «Царства Небесного» (*malḵûṭ šāmayîm*). Основополагающими же в молитве являются открывающие ее два стиха из Второзакония 6:4–5:

«Слушай, Израиль: ГОСПОДЬ, Бог наш, ГОСПОДЬ — Един (*’ehād*)!

И любви (*wē-’āhābtā*) ГОСПОДА, Бога твоего, всем сердцем (синоним “средоточия” личности, ее “разума” и др. — *И. Т.*) твоим, и всею душою твоею, и всею силою твоею!..».

Декабрь 2014

Литература

Источники (Primary Sources)

Aristoteles 1548 — *Aristotelis Stagiritae, Philosophorum omnium*. Basileae, ex Officina Ioan. Oporini, Anno 1548.

Cordovero 1881 — *Cordovero M. Elimah Rabbati*. Brody, 1881.

Spinoza 1925/1972 — *Spinoza: Opera*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. Von C. Gebhardt. 4 Bände. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925. Unveränd. Nachdruck ibid. 1972.

Spinoza 2006 — *Spinoza, Baruch de: Spinoza im Kontext*. Lateinisch/niederländisch-deutsche Parallelausgabe auf CD-ROM. (Reihentitel: Literatur im Kontext auf CD-ROM 12). 1. Aufl. Berlin: Karsten Worm — InfoSoftWare, 2006.

Spinoza 2010/2011 — *Baruch Spinoza. Tutte le Opere / A cura di A. Sangiacomo. Testi originali a fronte*. Milano: Bompiani, 2010/2011.

Spinoza 2011 — *The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica / Ed by L. Spruit and P. Totaro*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

Маймонид 2000 — *Рабби Моше бен Маймон (Рамбам)*. Путеводитель Растерянных / Перевод и комментарии М. А. Шнейдера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Маханаим, 2000.

Ссылки (References in Russian)

Тантлевский 2014 — *Тантлевский И. Р.* Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии 11 (2014). С. 137–148.

Тантлевский 2015 — *Тантлевский И. Р.* Адам не-смертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях // Вопросы философии 6 (2015). С. 141–153.

Шодем 2004 — *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Гешарим, 2004.

References

Adler 2014 — *Adler J.* Mortality of the Soul from Alexander of Aphrodisias to Spinoza // *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy / Ed. by S. Nadler*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014. P. 13–35.

Chilton, Neusner 2004 — *Chilton B. D., Neusner J.* Paul and Gamaliel // *Bulletin for Biblical Research* 14, 1 (2004). P. 1–43.

Garrett 2010 — *Garrett D.* Spinoza on the Essence of the Human Body and the Part of the Mind That Is Eternal // *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics / Ed. by O. Koistinen*. New York, NY: Cambridge University Press. 2010. P. 284–302.

Hamou 2014 — *Hamou Ph. Sensorium Dei*. Espace et présence sensible de l'esprit chez Newton // *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1 (2014). P. 47–72.

Harvey 1999 — *Harvey W. Z. The Biblical Term 'Glory' in Spinoza's Ethics* [Hebrew] // *Iyyun* 48 (1999). P. 447–449 (English summary in 49 [2000]: 111).

Harvey 2000 — *Harvey W. Z. The Biblical Term 'Glory' in Spinoza's Ethics*. (English summary) // *Iyyun* 49 (2000). P. 111.

Harvey 2002 — *Harvey W. Z. Spinoza's Metaphysical Hebraism* // *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / Ed. by H. M. Ravven and L. E. Goodman. Albany, NY: State University of New York Press, 2002. P. 107–114.

Harvey 2007 — *Harvey W. Z. Idel on Spinoza* // *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 6, 18 (2007). P. 88–94.

Harvey 2014 — *Harvey W. Z. 'Ishq, hesheq, and amor Dei intellectualis* // *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press. P. 96–107.

Idel 1988 — *Idel M. The Influence of Sefer Or ha-Sekhel on Rabbi Moses Narboni and Rabbi Abraham Shalom* // *Idel M. Studies in Ecstatic Kabbalah*. Albany, NY: State University of New York Press. 1988. P. 63–71.

Klein 2014 — *Klein J. R. "Something of It Remains": Spinoza and Gersonides on Intellectual Eternity* // *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 2014. P. 177–203.

Manzini 2009 — *Manzini F. Spinoza: Une Lecture d'Aristote*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Melamed 2014 — *Melamed Y. Y. Hasdai Crescas and Spinoza on Actual Infinity and the Infinity of God's Attributes* // *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. by S. Nadler. Cambridge, UK: Cambridge University Press. P. 204–215.

Nadler 2004 — *Nadler S. Spinoza's Heresy, Immortality and the Jewish Mind*. New York, NY: Oxford University Press, 2004.

Niermeyer et al. 2002 — *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* / Ed. by J. F. Niermeyer, C. van de Kieft. Rev. by J. W. J. Burgers. Vol. 1. Leiden: Brill, 2002.

Sluis; Musschenga 2009 — *De boeken van Spinoza*. Samengesteld door J. van Sluis & T. Musschenga. Groningen; Den Haag: Savoye LET Plain/Junicode, 2009.

Wolfson 1934 — *Wolfson H. A. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Vols. 1–2. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934.

Примечания

¹ Цитаты из произведений Б. Спинозы приводятся по изданию: [Spinoza 1925/1972 I–IV]. Автор статьи использует в работе поисковую систему электронного издания: [Spinoza 2006]. Учитывается также издание: [Spinoza 2010/2011].

² Цит. по: [Шолем 2004, 282].

³ Доктрина о Боге как «Месте» (*ham-tāqōt*) мира и Его вездесущности, которой Спиноза придерживается, по его словам, в том числе и «вместе со всеми древними евреями (*cum antiquis omnibus Hebraeis*), насколько можно догадываться по некоторым (их) традициям» (Письмо LXXIII [IV, 307.9–10]), присутствует в раввинистической традиции (см., например: Мишна, *Таанит*, III, 8; Тосефта, *Незикин*, IV, 7) и экзегезе (ср.: *Берешит Рабба*, LXVIII, 9: Бог — «Место мира, но Его мир не является Его местом»), также у Филона Александрийского (см.: О сновидениях, I, 63; ср.: О бегстве и обретении, 75; О Херувимах, 49; Аллегии законов, I, 44) и ряда средневековых еврейских философов, мистиков (ср., например: «Песнь единства», III) и каббалистов (ср., например: Кордоверо 1881, 24d, 25a; ср. также: *Зóхар* («Сияние»), III, 225a). Ср. также: *Деян.* 17:28 и Письмо LXXIII [IV, 307.7]. См. далее пассаж, приведенный в следующем примеч.

⁴ В пространной версии *Книги Созидания* и версии этого произведения, засвидетельствованной у Саадии Гаона, содержится такой пассаж (переводится по Ватиканской рукописи пространной версии [X в.]):

«Благословенна Слава ГОСПОДА от места своего (или: „Его“ — *И. Т.*)! (*Иез.* 3:12b)».

Он — Место мира Своего,
но Его мир — не есть Его место.

⁵ См., например: *Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии* [далее — *КТ*], I, 3 [I, 35.19–21]; 7, примеч. [I, 44.34–35]; II, 22 [I, 101.21–22], 24 [I, 104.19–20]; *Этика*, I, т. 15 [II, 12.24–25]; I, т. 17, док.; т. 28, сх.; т. 18 [II 19.34–35] и док. [II, 20.2–4]; т. 29, док. и сх.; Письмо LXXV [IV, 313.30].

⁶ *Этика*, II, т. 13, сх. [II, 52.26–53.16].

⁷ Ср. также, например: *Ам.* 9:2, *Пс.* 139[138]:2–10, и др.

⁸ Ср.: *Наставление*, кн. I, гл. 11.

⁹ Цит. в пер. М. А. Шнейдера [2000, 66] с незначительными изменениями. Ср.: *Комментарий к Мишне* Маймонида (*Санхедрин*, X, 1). Ср. также, например: Платон. *Федр*, 247с–е.

¹⁰ *Быт.* 49:6; *Пс.* 7:6.

¹¹ *Пс.* 16[15]:9, 108[107]:2[1]; ср.: *Пс.* 30[29]:13[12], 57:8–9[7–8].

¹² *Этика*, V, т. 32, док., и др. тексты (см. далее ниже: § 3 и примеч. 23).

¹³ См. также: *БПТ*, гл. V [III 69.24 и след.; 162.19–22].

¹⁴ Русский перевод полустиишия *Ис.* 58:8b с еврейского приведен ниже.

¹⁵ См., например: [Нирмайер и др. (ред.) 2002 I, s. v.].

¹⁶ Согласно засвидетельствованной в Библии традиции, подземная обитель душ почивших.

¹⁷ В древнесемитских языках понятие «бессмертие» часто передавалось термином «жизнь» в релевантных контекстах (например, в эпосе о Гильгамеше; угаритских текстах; в Кн. Бытия (образ «Древа Жизни»), Псалмах, Притчах; и др.). О библейских концепциях бессмертия см., например: [Тантлевский 2014, 137–148; Idem 2015, 141–153].

¹⁸ Ср. также: *Иез.* 43:2.

¹⁹ *Этика*, V, т. 20, сх. [II, 250.17–18].

²⁰ Эмэндация В. Бартушата [Spinoza 2006, ad loc.].

²¹ См.: [II, 250.23–24; также: Spinoza 2011, 305.4].

²² *Этика*, ч. II, т. 40, сх. 2 [II, 78.9–14].

²³ *Этика*, ч. II, т. 40, сх. 2 [II, 78.15–19]. См. также, например: ч. II, т. 47, сх.; V, т. 20, сх.

²⁴ Как это ни покажется парадоксальным, но многие современные исследователи отрицают наличие у Спинозы представления об индивидуальном бессмертии. См., например: [Garrett 2010, 284–302; Klein 2014, 177–203, в частности, с. 202: «Итак, вечность (человеческого) разума у Спинозы <...> равнозначна некоему имманентному и конечному (finite) участию в бесконечной последовательности умопостижения»; Adler 2014, 13–35; ср. далее: Nadler 2004, 132–156].

²⁵ [Aristoteles 1548; в каталоге: Sluis; Musschenga 2009, 21–22; см. далее подробно: Manzini, 2009]. О возможном влиянии Аристотеля на Спинозу говорил уже Г. А. Вольфсон [Wolfson 1934]. (NB: Среди книг Спинозы засвидетельствованы и грек.–лат. лексиконы [Sluis; Musschenga 2009, 17–18,55], и, например, «Илиада» по-греч. [там же, 69]; философ обращается к греч. тексту Посланий Павла (ср., например: *БПТ*, примеч. XXVI).)

²⁶ См., например: *О душе*, II 1, 413b25 и след.; III 429a1–430a25.

²⁷ Ср. также: V, 4, 430a1–4.

²⁸ О бессмертии «ума» говорится и в *Метафизике* (1070a26, 1074b1–14).

²⁹ В своем более раннем произведении, нравственном диалоге *Евдем*, Аристотель излагает концепцию Платона о бессмертии души («всей души») и анамнесисе.

³⁰ См.: *Наставление*, кн. I, гл. 2; кн. III, гл. 27 и 54.

³¹ См., например: Мишна, *Санхедрин*, X.

³² См.: *Никомахова этика*, кн. I, гл. 11, 1100a29–30, 1101a35–b9.

³³ Нид.: onmiddelyk (см.: *КТ*, ч. II, гл. XXII [I, 101.3–12], XXVI [I, 112.7–14]).

³⁴ Ср.: Аристотель. *О душе*, III, 5, 430a16–25.

³⁵ Кор. [II, 256.22–23].

³⁶ Ср. также: ч. V, т. 36 и док.

³⁷ Ср.: *1 Кор.* 3:1 и сл.; *БПТ*, гл. IV [III, 65.16–20].

³⁸ Ср., например, пассажи из трактата *О душе* Аристотеля, указанные в примеч. 41, а также фрагмент из *КТ* Спинозы, ч. II, гл. XXVI [I, 111.7–11], приведенный в § 6.

³⁹ *Этика*, ч. V, т. 15 и док.; т. 16 и док.; т. 20, включая док.

⁴⁰ Ср.: [Garrett 2010, 284–302]; автор данной работы, однако, не усматривает в этом залог индивидуального бессмертия. См. также: примеч. 24.

⁴¹ Ср.: Аристотель. *О душе*, III, 5, 430a16–22; ср. также: II, 2, 413b25 и след.; V, гл. 4, 430a1–4. См. далее: § 3.

⁴² О «вечности» «истинного разума», который «никогда не может погибнуть», см. также: [I, 111. 12–20].

⁴³ *Этика*, II, т. 13, сх. [II, 52.22–24].

⁴⁴ *Этика*, I, т. 14, кор. 1 [II, 12.17–18]; см. также: II, т. 4, док.: “Deus est unicus (per coroll. 1. prop. 14. p. 1.)”, «Бог — един (по кор. 1 т. 14, ч. I)» [II, 44.11–12].

⁴⁵ Относительно возможных истоков этого понятия у Спинозы ср., например: [Idel 1988, 63–71; Harvey 2007, 90–92; 2014, 96–107]. Присутствие среди книг Спинозы венецианского издания 1568 г. испанского перевода «Диалогов о любви» [см.: Sluis; Musschenga 2009, 37] дает основания для дальнейшего выявления возможных латентных параллелей между идеями, выраженными в этом сочинении Йехуды Абраванеля (ок. 1465 — после 1521), и учением Спинозы об «интеллектуальной Любви к Богу».

Научное издание

Тантлевский Игорь Романович

**Очерки по истории
еврейской религиозно-философской мысли**

Директор издательства Р. В. Светлов

Ответственный редактор А. А. Галат

Художник О. Д. Курта

Корректор А. А. Борисенкова

Верстка В. А. Смолянинова

Подписано в печать: 5.10.2016

Формат 60×90 ¹/₁₆, Печать офсетная

Усл. печ. л. 17.

Заказ № 1505

Издательство РХГА

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15

Тел.: (812) 310-7929, +7 (981) 699-6595;

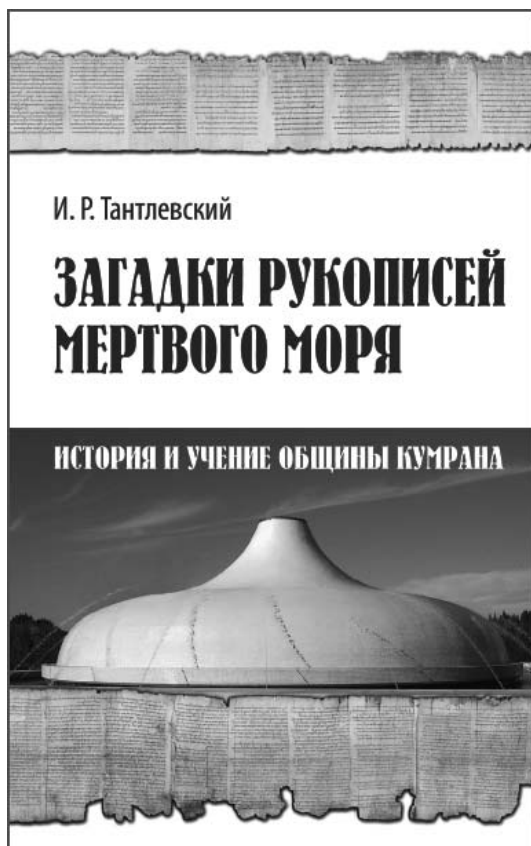
факс: (812) 571-30-75

E-mail: rhgapublisher@gmail.com

<http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38.

Издательство РХГА представляет
книги профессора И. Р. Тантлевского

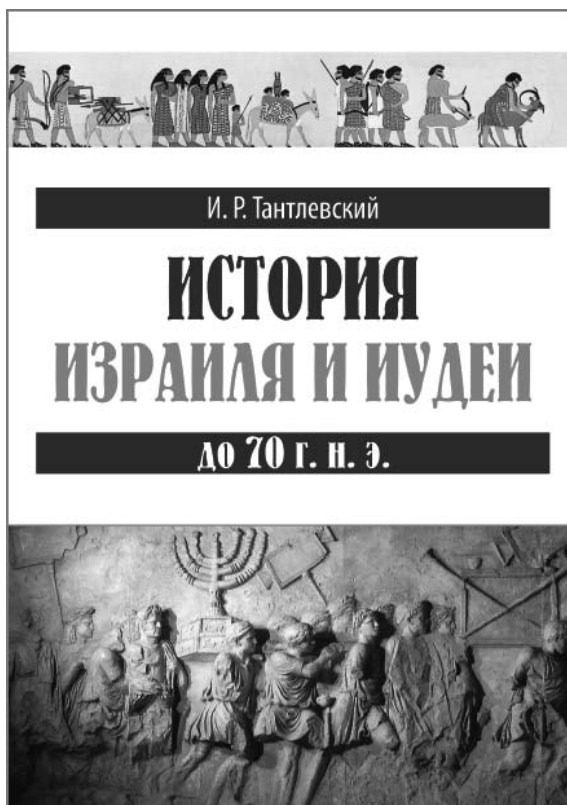


Загадки рукописей Мертвого моря: история и учение общины Кумрана. — СПб.: Издательство РХГА, 2011.— 352 с.
ISBN 978-5-88812-488-8

В предлагаемой вниманию читателя книге автор на основе анализа корпуса рукописей Мертвого моря реконструирует историю Кумранской общины (Иудея; II в. до н. э. — I в. н. э.) и выявляет ее центральные религиозные и идеологические воззрения.

Особое внимание уделяется анализу представлений мессианско-эсхатологического и мистико-гностического характера.

Издательство РХГА представляет
книги профессора И. Р. Тантлевского



История Израиля и Иудеи до 70 г. н. э. — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 432 с.

ISBN 978-5-88812-580-9

Книга является первым российским монографическим исследованием, охватывающим период от эпохи библейских патриархов до Первой Иудейской войны против Рима.

Издание рассчитано на всех, интересующихся проблемами библейской истории, историей Иудеи в эпоху эллинизма и раннеримский период, а также историей еврейской религиозной мысли.

Издательство РХГА представляет
книги профессора И. Р. Тантлевского



Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка. — СПб.: Издательство РХГА, 2014. — 302 с.
ISBN 978-5-88812-585-4

В издании представлены впервые переведенные на русский язык:

арамейские фрагменты книг Еноха из Кумрана (создавались в IV/III–I вв. до н. э.), включая реинтерпретацию отдельных пассажей «Астрономической книги» и пересмотренную реконструкцию фрагментов «Книги исполинов»;

«Книга небесных Дворцов», или «Еврейская книга Еноха» (написана на еврейском языке между II и VIII/IX вв. н. э.), —

важнейшее сочинение мистики Меркавы («Колесница»-Божественный Престол), в ряде глубинных аспектов продолжающая и развивающая мистико-эзотерическую енохическую традицию;

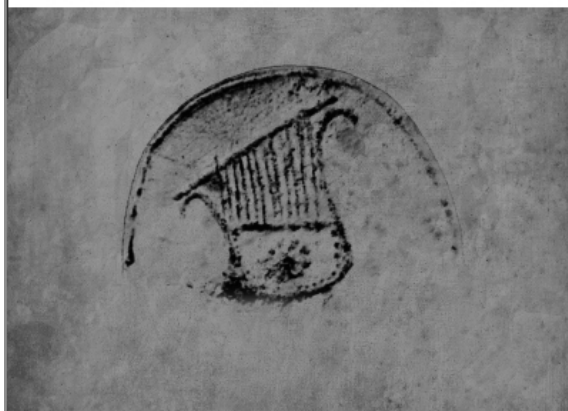
«Книга Авраама, называемая „Книгой Созидания (*Сефер Йецира*)“» (создана, вероятно, между III и VI вв. н. э.), по древнейшей сохранившейся рукописи ее краткой версии (Парма, Библиотека Палатина, 1286 год), ближе всего стоящей к архетипу, — ключевое произведение еврейской эзотерической космогонической традиции Ма‘асе Берешит (Учение о Начале).

Представляемым в книге переводам иудейских псевдэпиграфов предпосланы вводные статьи исследовательского характера. Переводы сопровождаются комментариями текстолого-филологического и историко-религиоведческого характера.

Издательство РХГА представляет
книги профессора И. Р. Тантлевского

И. Р. Тантлевский

ЦАРЬ ДАВИД И ЕГО ЭПОХА В БИБЛИИ И ИСТОРИИ



Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. — СПб.: Издательство РХГА, 2016. — 407 с.

ISBN 978-5-88812-794-0

В книге рассматриваются ключевые проблемы израильско-иудейского этногенеза и становления Израиля при царе Давиде как регионального мультиэтнического государства имперского типа в контексте межплеменных и международных отношений в Восточном Средиземноморье на рубеже II и I тысячелетий до н. э. Значительное внимание уделяется данным библейской археологии, прежде всего недавним раскопкам

в Хирбет-Кейафе, и релевантным тематике книги эпиграфическим материалам. Автор также анализирует ряд вопросов, связанных с ключевыми аспектами израильско-иудейского религиозного мировоззрения в сопоставлении с соответствующими концепциями окружавших древних евреев народов Переднеазиатского региона.