

УДК 80:22

A16

**СОТЕРІОЛОГІЧНА КОНЦЕПЦІЯ «ПРОПОВІДНИКА»
(«КНИГИ ЕККЛЕЗІЯСТОВОЇ»)****доктор філологічних наук, професор, академік АН ВО України
Абрамович С. Д.***Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка,
Україна, Чернівці*

Предметом дослідження у статті є проблема сотеріологічного змісту біблійної книги Проповідника. За мету покладається аналіз структури часу в цьому творі, яка й досі часто сприймається як циклічна. Використовується еволюційна методологія, яка дозволяє підтвердити тезу про формування в цьому творі лінійної концепції часу (׀ללע– олам; тобто «рух світу до Бога-Творця») – у полеміці з язичницьким уявленням про одвічну й спонтанну циклічність матеріального буття. Ставиться питання про характер старозавітної віри в майбутнє життя й, відповідно, функцію «шеолу», який розглядається як прообраз католицького Чистилища. Проблема спасіння тут виглядає як звільнення з круговерті тілесного існування; автор також торкається питання про майбутню християнську інтерпретацію Спасителя як про наступний етап утвердження цінності особистості та її сумління. Тим само доводиться унікальна роль Книги Проповідника в формуванні європейського персоналізму, яка, на відміну від «сократичного діалогу», апелює усе ж таки до віри й надії. Це мусить скоригувати низку шаблонних тверджень про «скептицизм» Екклезіяста, які й досі популярні, в той час, коли усі оті «сумніви» є спадщиною вавилонської думки і переосмислені тут полемічно. Утім, сам метод акцентування цінностей автора через широко застосовану діалектику подолання сумнівів (який знайшов подальший розвиток у Талмуді) децю провокує його невірне тлумачення. На думку

автора, безперечно, що екклезіястова проповідь і досі широко впливає на практичну свідомість і поведінку європейця.

Ключові слова: біблійна концепція світу й людини, циклічний та лінійний час, спасіння, шеол.

доктор филологических наук, профессор Абрамович С. Д, Сотериологическая концепция экклесиаста / Каменец-Подольский национальный университет имени Ивана Огиенко, Украина, Черновцы

Предметом исследования в статье является проблема сотериологического содержания библейской книги Экклесиаста. Целью является анализ структуры времени в этом произведении, которая до сих пор часто воспринимается как циклическая. Используется эволюционная методология, которая позволяет подтвердить тезис о формировании в этом произведении линейной концепции времени (עולם – олам; то есть «движение мира к Богу-Творцу») – в полемике с языческим представлением об извечной и спонтанной цикличности материального бытия. Ставится вопрос о характере ветхозаветной веры в будущую жизнь и, соответственно, о функции «шеола», который рассматривается как прообраз католического Чистилища. Проблема спасения здесь выглядит как освобождение из круговерти телесного существования; автор также касается вопроса о будущей христианской интерпретации Спасителя как о следующем этапе утверждения ценности личности и ее совести. Тем доказывається унікальна роль Книги Экклесиаста в формировании европейского персонализма, которая, в отличие от «сократического диалога», апеллирует все же к вере и надежде. Это должно скорректировать ряд шаблонных утверждений о «скептицизме Экклесиаста», до сих пор популярных, в то время, когда все эти «сомнения» является наследием вавилонской мысли и переосмыслены здесь полемически. Впрочем, сам метод акцентирования ценностей через широко применяемую диалектику преодоления сомнений (и который нашел дальнейшее развитие в Талмуде) несколько провоцирует его

неверное толкование. По мнению автора, бесспорно, что проповедь Экклезиаста и до сих пор широко влияет на практическое сознание и поведение европейца.

Ключевые слова: библейская концепция мира и человека, циклический и линейное время, спасение, шеол.

Ph. D. hab. (filologia), Prof., Abramovych S. D. SOTERIOLOGICALLY CONCEPT BY ECCLESIASTES / Kamenetz-Podolsk National University n. a. Ivan Ogienko, / Ukraine, Chernivtsi.

The subject of research in the paper is the problem of the soteriological content of the biblical book of Ecclesiastes. The aim is to analyze the structure of time in this text, which is still often perceived as cyclical. Author uses the evolutionary methodology that confirms the thesis about formation of the linear concept of time there (עולם – olám, the movement of the world to the God-Creator). It contraries to pagan ideas about the eternal and spontaneous recurrence of material existence. Author studies the question of a future life in the Old Testament and, consequently, of the function of Sheol, which is regarded as the prototype of the Catholic Purgatory too. The problem of Salvation is considered here like a release from the whirl of bodily existence. Author examines the question of the future Christian interpretation of the Savior as the next stage of the approval of the value of the individual and his conscience. That proves a unique role in Ecclesiasties in shaping on European personalism, which, unlike the "Socratic dialogue", still appeals to faith and hope. This should correct of popular stereotyped assertions of "skepticism of Ecclesiastes", which this "doubts" are the legacy of Babylonian thought and rethought polemic here. However, the method by emphasizing the value used the dialectic of overcoming doubt (and which was developed in the Talmud further) provokes of its misinterpretation. According to the author, doubtless that the preaching of Ecclesiastes is still has widely influence on the practical consciousness and behavior of the Europeans.

Keywords: biblical concept of the World and Man, cyclic and linear Time, Salvage, Sheol.

Книга מֵגִלַּת קוֹחַ עֵלֶת (Мегилат КохЕлет) – «Сувій Проповідника», здавна відома нашому читачеві за старовинним грецьким перекладом Септуагінта під назвою «Екклезіяст» (κκλησιαστής), а в українському перекладі – ще й як «Проповідник»¹, зазвичай розцінюється як несподіване для сакрального тексту свідоцтво сумнівів і коливань у вірі. Вже перші рядки цієї книги створюють образ вічного кругообігу речей, що гнітить своєю безглуздістю – тут нема опори для свідомості, яка рефлектує. І автор цієї книги, який представився читачеві, як людина, що мала всю повноту царської влади в Єрусалимі, якби ото й справді розгублений перед цією невідворотною і механічною круговертю, немов останній жебрак: «Рід відходить і рід приходить, земля ж перебуває повіки. Так само і сонце сходить, і сонце заходить і поспішає до свого місця, де має сходити. Вітер віє на південь, і звертає на північ: знай крутиться та й крутиться, повіваючи, та й знов повертається до своїх кругобігів. Усі ріки течуть у море, та море не наповнюється. До місця, звідки течуть ріки, туди вони повертаються знову. Усякі речі втомлюють людину, а чому - ніхто не каже. Око не насититься баченим, вухо не наповниться слуханим. Те, що було, є те саме, що буде; те, що зробилось, є те саме, що зробиться. Нема нічого нового під сонцем. Як є щось, про що кажуть: «Глянь: ось нове!» - то воно вже давно було у віках, які були перед нами. Немає згадки про минулих, та й про тих, що будуть потім, - не згадають про них ті, що прийдуть опісля» (Проп. 1: 4-11).

Усе це поверхневий або ж тенденційно налаштований читач звичайно приймає за чисту монету, аж до того, що дехто знаходить тут навіть атеїстичний настрій [4, с. 148]. Дослідники, що трактують Екклезіяста як скептика, стомленого повторюваністю речей, складають чимале число². Зосередимося на одному репрезентативному для нашої теми прикладі. Так, А. Єсін, «відомий талановитий літературознавець і культуролог» (як сказано в

анотації до його навчального посібника), знаходить в Екклезіяста «сильне втілення циклічного часу – на противагу християнському» [5, с. 96]. Ідея циклічності / лінійності часу справді принципово важлива: адже, строго кажучи, від безвихідної загибелі можна врятуватися не у Часі, який є атрибутом матерії, а у Вічності, що лежить за межами матеріального світу. Але насправді поняття Вічності й ідея порятунку в ній формувалися в юдейській думці довго і важко, та ніколи не відхилялася від головного вектора: אֱלֹהִים(олám); тобто продиктований вдячністю та любов'ю «рух світу до Бога-Творця». Текст Екклезіяста виникає в середостінні найдавніших суперечок про всі ці інтелігібельні речі.

Однак, перш, ніж перейти до розгляду сотеріологічної концепції Книги Екклезіяста, необхідно сказати кілька слів й про методологічні засади підходу до даного матеріалу, і про дослідницькі позиції, що не збігаються з позицією А. Єсіна.

Передусім необхідно подолати інерцію впливу секуляризованої свідомості XIX–XX ст. з її гіперкритицизмом щодо усього, пов'язаного з релігією. Перша реакція такої свідомості на тільки-но знайдені «глиняні книги» Месопотамії була, хочеться сказати, злорадною – Біблія, мовляв, нічого нового в традиційні сюжети шумерсько-аккадської словесності не внесла: «Читаючи ці чудові творіння давнини [месопотамські оповіді про потоп, гімнографія та ін.; С. А.], мимоволі дивуєшся величезній схожості їх з тими творами, які ми в нашому невіданні вважали за оригінальні», – писав в 1901 р В. Бітнер [3, с. 167], який популяризував одночасно і науку, і окультизм.

До того ж, з тих пір, як ідея «Історія почалася в Шумері» утвердилася в свідомості, схоже, що в цій області став непомітно діяти богословський текстологічний принцип: що раніше, то і достовірніше. Схоже, що для багатьох важливіше те, хто перший сказав А, а не те, що, сказавши А, слід сказати Б.

Туга матеріального існування, почуття безвихідною ув'язнення в самому лише природному бутті, спрага Вічності відчувалися дуже чітко вже в шумеро-вавілонському епосі про Гільгамеша. Останній, пам'ятаємо, раптом збагнув, що від майбутнього жаху смерті не врятують ані сотні збезчещених під стінами Урука дівчат, ані героїчні перемоги над велетнем Хумбабою та жахливим биком, хоча вони й дають, начебто, усі підстави «зробити собі ім'я» на гранітних скелях...

Між тим, в даній ситуації важливе не те, хто першим підняв питання про поневолення людини природою та її циклами, а те, хто першим запропонував вихід з цього стану. Біблійна свідомість не тільки абсорбує язичницькі моделі, але й активно з ними полемізує. І оскільки, згідно з цілком вірною думкою Н. Фрая, довго ігнорована літературознавством Книга книг фактично визначає весь світогляд цивілізованої людини і являє собою для неї певний «код життя», слід, нарешті, поставитися до біблійної концепції світу і людини всерйоз, визнавши, що у даній ситуації важливе не саме лише інтелектуальне знання, але більш містке поняття мудрості [Ref. 2, s. 43]. Це вимагає певного зсуву наших звичних уявлень. Бо навіть смерть, що сприймалася язичницьким свідомістю (та й нашим неязичницьким сьогоденням) переважно як жах і абсурд, у Книзі Екклезіяста раптом набула характеру надії.

У зв'язку з цим потрібно чітко поставити питання: чи напевно тут панує ідея циклічності часу, абсолютно язичницька й, по суті своїй, дійсно глибоко песимістична?З

Звичайно, стародавні євреї, незважаючи на гостре бажання ізолюватися від навколишнього язичницького світу, тим не менш постійно змушені були входити з цим світом в найтісніші контакти. Чого варте одне вже одруження Соломона (що йому формально приписується авторство Книги Проповідника) 4 на єгипетській принцесі, котре спричинилося, як вважають, до досить серйозних зрушень у ставленні до суворої Мойсейової традиції 5. Але ця

відкритість чужому світові тривала відносно недовго. Після спроби Антіоха Епіфана знищити юдейську культуру і несподіваного спалаху духовного колабораціонізму, євреї зрештою масово відкинули контакти з паганізмом; виникла навіть негласна заборона на «грецькі книги», які мудрець Йоканнаан, наприклад, знущально дозволяв читати «коли завгодно, але тільки щоб не вдень і не вночі», через що апеляція до язичницької мудрості стала в юдейській думці немислима.

Звичайно, внутрішня, типологічна подібність цього тексту до великих творів стародавніх літератур, в першу чергу вавилонської, все ж очевидна. А. Мень, згадавши дослідження, що встановлюють зв'язки між Екклезіястом з одного боку і єгипетськими, вавилонськими та античними джерелами з іншого (В. Тарн. Елліністична цивілізація; А. Н. Mc Neile. An Introduction to Ecclesiastes; М. Hengel. Judentum und Hellenismus), робить висновок: «Якщо Книга Йова близька по духу до античних трагедій, то Екклесіяста можна вважати старозавітною паралеллю до творів стоїків і епікурейців. Деякі автори навіть думали, що ця книга, настільки несхожа на інші частини Біблії, була створена під безпосереднім грецьким впливом. Насправді ж Екклесіяст – чисто східне творіння, а схожість його ідей із західною філософією легко пояснити і без гіпотези прямого запозичення. Якщо вже говорити про джерела, які живили погляди автора книги, то їх слід шукати в похмурій вавилонській мудрості» [8, с. 137]. Можливо навіть, що автором цієї книги дійсно був Зоровавель, який очолив євреїв, які повернулися після падіння Вавилону в Юдею, і в якийсь момент свого життя міг внутрішньо ототожнити себе з Соломоном [14, с. 137–148].

Книга Екклесіяста і справді написана, як згідно запевняє більшість дослідників, після закінчення вавилонського полону. Але все ж таки дійсно якось не хочеться говорити в даному випадку про «вплив». Скоріше вже ця книга є певним «критичним діалогом» з вавилонським духовним досвідом, національним твором – інакше її просто не включили б до юдейського

канонуб. Адже пафос Екклезіяста істотно відрізняється від «похмурої вавілонської мудрості»; Кохелет усе ж таки відстоїть нескінченно далеко від наївного шумерсько-аккадського Гільгамеша, який не може вирватися з кола перемог, бенкетів і плачів, подібно до того, як індуїст не в змозі вирватися з циклів реінкарнації в колесі матеріального існування – сансари.

Отож, А. Єсін усе ж таки побачив у книзі Екклезіяста щось абсолютно протилежне задумові її автора. Приписування старозавітному мудрецеві циклічного відчуття часу неправомірне і продиктоване, схоже, самою лише установкою вбити клин між Старим і Новим Заповітами, яка вітається в певних колах. А проти думки про наявність у стародавніх євреїв «циклічного часу» можна висунути серйозні заперечення.

М. Еліаде, визнаючи існування такого циклічного часу в давньоєврейській культурі, тут таки зазначає, що це явище стосується не стільки Біблії, скільки давньоєврейського фольклору, і виникає під впливом язичницьких народів, що оточували Ізраїль [16, с. 161–174]. Е. Ауербах об'єднує єврейські і християнські уявлення про час і про історію, тому що вони пов'язані з поняттям Вічності і вже тому прямо протилежні язичницькому циклізмові [2].

Г. Ольсен, підкреслюючи, що лінійність іноді спостерігається і в язичницькій думці, тим не менш, визнає: «Зрозуміло, чому виник контраст між лінійною та циклічною концепціями часу. Єврейські і християнські мислителі час від часу від'єднували себе від світу, який їх оточував <...> розглядали час як найбільш важливу в змістовному відношенні категорію, пояснюючи діянням Бога те, що у ХІХ в. почали називати порятунком історії <...> Навіть якщо залишити осторонь полемічні мотиви (прагнення спростувати язичницьких мислителів), теологічна концепція надавала цінність плинові часу та виявляла універсальний або єдиний сенс історії» [9, с. 200, 219–237]. Власне, все давно розставив по місцях С. Аверинцев, який написав про «Екклезіста» наступне: «Автор, власне, скаржиться не на що інше, як на ту саму стабільність космосу, який повертається сам до себе, [стабільність,] яка була для грецьких

поетів і грецьких філософів джерелом заспокоєння, розради, часом навіть захоплення і екстазу. Природні цикли не радують «Кохелета» своєю регулярністю, але стомлюють своєї косністю. "Вічне повернення", яке здавалося Піфагору високою таємницею буття, тут оцінено як порожню нісенітницю. Тому скепсис «Книги Проповідника в зібранні» є саме юдейський, а аж ніяк не еллінський скепсис; автор книги болісно сумнівається, а значить, гостро потребує не світової гармонії, але сенсу світу. Його туга є начебто підтвердженням від протилежного тієї ідеї поступального доцільного руху, яка так важлива і характерна для давньоєврейської літератури в цілому. Остільки він залишається вірним її духу» [1, с. 297].

Додамо, що саме слово КохЕлет, утворене в якості вільної поетичної імпровізації як дієприкметник жіночого роду від неіснуючого дієслова, натякає на загадкову Премудрість Божу [17, с. 139–154], яка ще відома під ім'ям одвічної Софії, що знайшло своє вираження в Книзі Премудрості Соломона. А сутність Премудрості – розуміння того, що, крім космічно-матеріальних циклів, існує ще й згадуваний вже нами поза-матеріальний рух світу до Бога як односпрямований вектор. Це була відповідь язичницькому сумніву, язичницькому недовір'ю до світу, язичницькому страху перед Sacrum (Нумінозним, за Р. Отто), яке мислилося спочатку як щось незрозуміле і вороже, і, щоби врятуватися, залишалося лише боротися з ним – шляхом підкупу жертвами або зв'язування магічними акціями.

Як пише Г. ван дер Леу, на перших стадіях становлення релігійної свідомості рятівниками, які дарували людині радість звільнення, виступали такі обдаровані незрозумілою силою речі, як вода і дерево, плоди полів і лісові звірі, нарешті – навіть власні геніталії [Ref. 1, s. 143].

З формуванням уявлення про культурного героя функція порятунку починає все більш виразно зв'язуватися з цільним образом людини. Багато в

чому такий тисячолітній герой Кемпбелла – архетипний герой-рятівник, який проходить послідовно Відчуження, Ініціацію в «чарівний світ» і, нарешті, Повернення. У першу чергу він все ж таки прагне вийти за межі матеріального буття: «Відсутність або слабкість, несформованість трансцендентної функції прирікають людину на дисгармонійне, збентежене існування, безцільні блукання в пошуках втраченого раю цілісності і краси. На Сході це називається дао – Серединний Шлях. Іноді, як показано у Кемпбелла, цей шлях тонший від волосини, але тільки він веде до порятунку. Звідси – сотериологічна (рятівна або така, що рятує) функція міфу і його героя» [6]. Але герой Кемпбелла врешті-решт повертається в звичайний світ, і в цілому цей архетип варіюється більше в язичницьких системах, побудованих на теургічному дерзанні людини, по суті – на богоборстві.

В язичницькому міфі буття як таке циркулює виключно в матеріальному світі – іншого, як кажуть, не дано. Навіть у високорозвиненому язичництві, наприклад – в індуїзмі, сфера, скажімо, думки, ідеї – просто «тонка матерія», і це залишає поле для уявлення про посмертну реінкарнацію у плоті 7. Правда, у Давньому Єгипті склалося вже і досить розвинене уявлення про загробну подорож душі, про посмертний суд над душею. Але й тут панувала теургія: передбачалося, що сам \square вже втручання в цей процес жерця-психагога і наявність в якості амулета хоч би фрагменту Книги Мертвих забезпечують будь-якому померлому порятунок на суді Озіріса.

Однак механічна за своєю суттю ворожба, нехай і виконана «фахівцем-чарівником», явно не здатна була задовольнити: період складання світових релігій, коли формується людина нового типу (ум. між 500 – 200 рр. до н. е., «осьовий час» К. Ясперса), вже наскрізь пронизаний пошуком особистісного духовного спасіння. У буддизмі й джайнізмі, в розвиненому язичництві античного і еллінізованого суспільства поступово формується сотериологія, тобто вчення про спокуту та спасіння людини при її обов'язковому власному зусиллі (грец. σωτηρία – порятунок + λόγος – вчення, слово).

У Біблії людина – насамперед, не́феш (євр. נֶפֶשׁ – душа); втім, її душа і тіло пов'язані божественною духовною силою Ро́ах (רוּחַ), і вона здатна зрозуміти своє місце не тільки в цьому світі, але і в небесному. Але в той же час і сама вона, людина, і весь земний світ, були в якійсь початковий момент створені, а, отже, є й кінцевими. Для біблійної свідомості світ створений з нічого, точніше – меаїн (מֵאִין), «без», або «за відсутністю» <матерії>. Бог творить своїм Словом саму матерію як би з ото з нічого – ех nihilo (עַל הַלֵּלוֹ – шиболёт: у значенні безодня⁹). Земля і небо також не вічні: в Новому Завіті Христос каже: «Небо й земля пройдуть, слова ж мої не пройдуть» (Мк. 13: 31). Цей лінійно-есхатологічний час не залишає людині ніякої надії зачепитися за безперервне тілесне існування – хоча б у вигляді того жалюгідного лопуха, що виростає з мерця, про який з таким розчаруванням говорить матеріаліст Базаров, герой Тургенєва.

У Біблії порятунок полягає в пориванні до не-матеріального Абсолюту, котрий перебуває поза звичними нам рамками часу і простору. І старозавітна мудрість зовсім не билася в тенетах язичницьких уявлень про «циклічність земного часу» і про «неясність», а то й «фіктивність» загробного буття (про останній – детально трохи пізніше).

Адже останні вірші книги Екклезіяста недвозначним чином підсумовують контроверзи тексту, хитро побудованого як майже що суцільне повторення одвічних людських сумнівів, маніфестованих у багатослівній язичницькій мудрості. Але саме в цих підсумкових формулах – відповідь, саме об них, як об гранітні валуни, розбиваються хвилі, що набігають і набігають з глибин сумнівів: «Що понад це, мій сину, ось тобі осторога: писанню численних книг кінця немає, а багато науки втомлює тіло. Кінець усьому, що чути було, такий: Бога бійся і заповідей його пильнуй, бо в цьому вся людина. Усі бо діла Бог приведе на суд: усе, що тайне, чи воно добре, чи лихе» (Проп. 12: 12-14).

Тобто, Екклезіяст, як вірно помітив І. Р. Тантлевський, «цілком оптимістичний щодо отримання праведниками якщо не земної, то, у всякому разі, загробної винагороди; і саме ця ідея наповнює (повинна наповнити) сенсом і значимістю все їхнє життя і діяльність» [14, с. 137].

У цьому зв'язку дослідник вказує на ще одну дуже важливу обставину. Часто кажуть, що шеол – це якась безвихідь, подoba грецького Аїда. Але це безвихідь лише для невіруючого в майбутнє життя [15, с. 18]. Є ґрунтовні теолого-філологічні докази того, що шеол в Старому Завіті – все ж таки тимчасове страждання, а зовсім не синонім безвихідної смерті [11]. Більше того, ймовірно, існувало уявлення про те, що в шеолі відбувається суд – «зважування» душі (серця) покійного, причому душі нечестивців навіки залишалися тут, а душі праведних злітали на небеса до свого Творця [15]. Додам, що це уявлення, можливо, було запозичене у єгиптян 8, але – полемічно переосмислене: по-перше, праведники отримують винагороду, відмінну від відплати нечестивцям; по-друге, в єгиптян Небо не фігурувало як перспектива посмертної винагороди.

У такому світі для порятунку необхідна простягнена рука Божества і зустрічний рух людини до свого Творця. Але тут і справді поки що не виникає уявлення про якогось посередника між Богом і людиною, немає Машіаха, Спасителя, про якого через кілька століть будуть волати Пророки: тут простежується думка: Людина, допоможи собі сама! Це свідчить про незвичайне і для язичницького свідомості, і для ізраїльського ґрунту почуття цінності власної особистості. Недарма автором цієї книги пізніше став мислитися сам Соломон Премудрий.

У християнстві це почуття цінності Я ще більше зміцнюється, але виникає суттєва переакцентуація. Врятуватися відтепер можна лише через посередництво Машіаха – Христа-Спасителя, який мислиться як оте Передвічне Слово, яким Бог творив світ з нічого: це «Син», що тим самим умовно «відділився» від Отця й далі матеріалізувався в людській плоті для

порятунку створеного світу від агресії диявола. Виникає градація раба і Сина, вельми важлива для майбутньої християнської схоластики. Ісус з Назарету владно каже євреям: «Істинно, істинно кажу вам: Кожен, хто гріх чинить – гріха невольник! Невольник не перебуває в домі повсякчас – повсякчас перебуває син. Тож коли Син вас визволить, то справді станете вільні» (Ін. 8: 34-36). І ще більше ускладнюється ситуація в форматі представлення про Воскресіння Христа з мертвих. Так, для ап. Павла, який пережив екстаз виходу з тіла, дуже важливим є те, що відбувається з людським тілом після Воскресіння Ісуса (див. також: Ref. 2, s. 53).

І, нарешті, про те, чому ж отой гнітючий «циклічний час» займає в Книзі Екклезіяста як би ото центральне місце, і, відповідно опис «томління духу», точніше – ללפוט רוּחַ (халомот роах – «ловлення вітру / примари»), формально домінує, залишаючи для поетичного ствердження протилежної ідеї лише заключні вірші, здатні справити враження мало не пізньої вставки.

Справа в тому, що діалогічна філософська проза, однотипна з платонівськими текстами, стає в ту епоху одним з провідних жанрів світової літератури. Та на Сході вона формувалася не в настільки виразному логічному протиставленні pro і contra, як у постсократиків античності. Зокрема, в Стародавньому Ізраїлі з самого початку було прийнято начебто маскувати остаточну істину, яка повинна була бути прихована від «непосвячених» – скажімо, в Усну Тору (т. зв. «мерехтіння смислу», яке широко практикується в пізнішому Вавилонському Талмуді) [7, с. 149–162].

Цей прийом перейде до Філона Александрійського, а від нього – до Отця Церкви Климента Александрійського. Останній же не обов'язково міг засвоїти його від якогось палестинського юдея, який опинився в Єгипті [7, с. 160]: адже він і сам походив, подібно до Йосифа Флавія, з юдеїв, «усиновлених» Веспасіаном після падіння Єрусалиму; отже – цілком міг бути безпосереднім носієм традиції.

Але звідси – й можливість абсолютно спотвореного тлумачення Книги Екклезіяста як чергового «маніфесту світового песимізму»...

Примітки

1 Тут і далі біблійні тексти цитуються за виданням: 12.

2 Див. огляд літератури на початку розд. III у статті І. Р. Тантлевського «Оптимизм Экклезиаста» [14].

3 На цій ідеї будується, наприклад, уся орфічна релігія Піфагора.

4 Нагадаємо, що Екклезіяст входить до циклу т. зв. «Соломонових книг», об'єднаних навколо особистості цього біблійного мудреця.

5 Утім, Р. Паттай відверто фантазує, запевнюючи, буцімто Соломонів Храм став центром оргіастичного культу язичницького типу [10].

6 Не можна, звичайно, не брати до рахунку й суто національної складової: у Г. В. Синило є, безумовно, підстави говорити про «юдейську природу скепсису Кохелета» [13, с. 25]. Утім, важко відмовитися від думки, що цей «юдейський скепсис» не є якоюсь вродженою рисою єврейської натури, і що сприяв його формуванню в першу чергу сам Кохелет.

7 Лише у класичному буддизмі Хінаяни Сак'я Муні звільняє від уз тілесного, матеріального буття (сансари).

8 Попри тіла, за уявленнями єгиптян, існували ще й 8 його спіритуальних двійників Я (Бат, Ка, Рен и др.).

9 Друге значення слова шиболёт («колос») ми тут не беремо до уваги: важливіше інше – подібність до грецького поняття споконвічної безодні (χάος), описаної у «Теогонії» Гесіода.

Література:

1. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература / Сергей Сергеевич Аверинцев // История всемирной литературы: В 9 томах / АН СССР; Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького. – Т. 1. – М.: Наука, 1983.– 584 с.

2. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Э. Ауэрбах. – М: Прогресс, 1976.– 556 с.
3. Битнер В. На рубеже столетий. Обзор главнейших научных и культурных приобретений XIX века. – Первый том. / Вильгельм <Казимир> Битнер. – СПб: Издание П. П. Сойкина, 1901. – 539 с.
4. Екклезиаст // Атеистический словарь / Абдусамедов А. И., Алейник Р. М., Алиева Б. А. и др.; Под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1985. – С. 148.
5. Есин А. Литературоведение. Культурология: Избранные труды: учебное пособие / Андрей Есин. – М.: ФЛИНТА Наука, 2011. – 280 с.
6. Калина Н. Миф в современном мире [Предисловие] / Н. Калина // Дж. Кэмпбелл. Тысячеликий герой. – Электронный ресурс. – Режим доступа: www.litmir.me/br/?b=110099
7. Ковельман А. Б., Гершович У. Поэтика сокрытия: «Тэетет» и «Хагига» / Аркадий Бенционович Ковельман, Ури Гершович // Вопросы философии. – 2014. – № 11. – С. 149–162.
8. Мень А. Екклезиаст / Александр Мень // История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. – Т. 6. На пороге Нового Завета. – М.: Слово, 1993. – 622 с.
9. Ольсен Г. О циклической и линейной концепциях времени в трактовке античной и раннесредневековой истории / Г. Ольсен // Цивилизации. Вып. 2. – М.: Наука. –1993. –237 с.
10. Патай Р. Иудейская богиня / Рафаэл Патай. – Екатеринбург: У-Фактория, 2005. – 368 с.
11. Риз Г. Л. Гадес (хадес, ад) и временное пристанище умерших / Гарет Л. Риз. – Электронный ресурс. – Режим доступа: www.bibleapologet.narod.ru/statii/reese/hades.htm
12. Святе Письмо Старого і Нового Завіту / Переклав о. Іван Хоменко. – Л.: Свічадо, 2008. – 1480 с.

13. Синило Г. В. *Библия и мировая культура* / Галина Вениаминовна Синило. – Минск: Белорусский государственный университет, 2013. – 220 с.
14. Тантлевский И. Р. *Оптимизм Экклезиаста* / Игорь Романович Тантлевский // *Вопросы философии*. – 2014. – № 11. – С. 137–148.
15. Тантлевский И. Р. *Мистическая сотериология иудейских псевдо-эпиграфов* / Игорь Романович Тантлевский. – СПб, 2013. – Электронный ресурс. – Режим доступа: www.rfh.ru/downloads/Books/134393009.pdf
16. Элиаде М. *Миф о вечном возвращении* / Мирча Элиаде. – СПб: Алетейя, 1998. – 258 с.
17. Юнц Э. Г. *Книга Экклезиаста. Вступ. ст. пер. с др. евр. комм.* / Эдуард Григорьевич Юнц // *Вопросы философии*. – 1991. – № 8. – С. 139–154.
18. Van der Leeuw G. [Герард ван дер Лее<в>]. *Fenomenologia religii* / G. van der Leeuw. – Warszawa: Książka i Wiedza, 1978. – 638 s.
19. Frye N. *Wielki Kod. Biblia i literatura* / <Herman> Northrop Frye. – Przekł. A. Fulińska. Bydgoszcz : Homini, 1998. – 246 s.