



Тантлевский И. Р.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

СПб.: ПХГА, 2016. 268 с.
ISBN 978-5-88812-802-2

УДК 82-95 (229.91) (22.05)
DOI: 10.31802/2658-4476-2019-4-4-239-245

Сборник работ доктора философских наук, заведующего кафедрой еврейской культуры СПбГУ профессора Игоря Романовича Тантлевского охватывает ряд библейских и постбиблейских тем еврейской литературы, вплоть до учения Б. Спинозы. Поскольку часть из этих публикаций встречается и в других сборниках автора, и к тому же между самими опубликованными в данном сборнике статьями имеются пересечения, включая почти буквальные повторы, плодотворнее (или, выражаясь языком эмпириокритицизма, «экономичнее») будет не останавливаться в рецензии на каждой из них в отдельности, а рассмотреть наиболее значимые и нетривиальные идеи, предложенные в этой книге на суд читателя.

И. Р. Тантлевский — это видно и по другим его трудам — является убеждённым сторонником наличия в Ветхом Завете спиритуалистической идеи бессмертия человека, что довольно редкий случай в современной иудаике. Как правило, исследователи останавливаются на многочисленных свидетельствах древнееврейских представлений, согласно которым в Шеоле нет ни молитвы Богу, ни какой-либо деятельности и этот Шеол есть *дом собрания всех живущих* (Иов. 30, 23). Это не значит, что они рассматривают ранние библейские воззрения как материалистические, сводящие жизнь к функционированию тела; скорее, речь идёт о единстве духа и тела, при повреждении одного из которых не может нормально существовать и другое. Шеол — место покоя и апатии, не-жизни, хотя в современной терминологии можно говорить о наличии в нём «сознания» или «вспышек сознания»¹.

1 Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев, 2006. С. 28.

Напротив, И. Р. Тантлевский лишь мимоходом упоминает известные библейские пассажи, располагающие других авторов думать о проблеме смерти в Библии так, как сказано выше, и делает упор на немногочисленных высказываниях, которые можно понять противоположным образом. В целом ряде случаев это либо стихи, наилучшим образом поддающиеся толкованию только с точки зрения идеи воскресения, либо разного рода метафоры оживления (а также «жизни» в Шеоле), которые только с большой натяжкой можно принять за выражения идеи жизни после смерти. Но некоторые из аргументов автора представляются более весомыми.

Так, Тантлевский обращает внимание на загадочные слова Екклесиаста: $\text{גַּם יִתֵּן לְהַיָּתֵּן בְּלִבָּא} / \text{gam } \textit{yet-hā-šōlām nātan b-libbām}$ (Еккл. 3, 11), которые он трактует так же, как они понимаются в традиции Септуагинты: Бог «дал вечность в сердце» ($\tau\acute{o}\nu \alpha\iota\omega\nu\alpha \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\rho\delta\acute{\iota}\alpha$) человека (с. 12)². Значение $\text{לְהַיָּתֵּן} / \textit{šōlām}$ — «вечность» — исследователь связывает с глаголом $\text{לָצַף} / \textit{šālam}$ — «завешивать», «закрывать». По мнению Тантлевского, речь здесь идёт о том, что человек создан с мыслью о вечности, с «ощущениями *sub specie aeternitatis*» (там же), которые побуждают его стремиться к бессмертию посредством совершения добрых дел. Само бессмертие при этом понимается спиритуалистически, как вознесение духа к Богу, хотя автор не отрицает и наличия в библейских текстах надежды на воскресение (с. 41, примеч. 57). В конечном итоге, целью автора оказывается сопряжение библейской идеи бессмертия с *amor Dei intellectualis* Спинозы, что достижимо только посредством поздних иудейских мистиков. Понятно, что перспектива телесного воскресения плохо вписывается в эту линию, в связи с чем Тантлевский оставляет воскресение буквально в маргиналиях своих статей.

Автор удовлетворительно, на наш взгляд, объясняет общий корень $\text{לָצַף} / \textit{šālam}$, «закрывать», и $\text{לְהַיָּתֵּן} / \textit{šōlām}$, «век», тем что «*олам* нельзя воспринять непосредственно» (с. 74). Иными словами, «век» изначально был идеей необозримой длительности, которая противопоставлялась наблюдаемому течению событий; фактически, противопоставлялась актуальной памяти как незапамятное. Но дело, вероятно, не в том, что «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 пространственен, а бытие — это существование

2 Синодальный перевод наследует традицию Вульгаты: «Вложил мир в сердце их».

в определённом месте космоса» (с. 74–75)³. Сомнительно, чтобы такое противопоставление могло исторически осуществиться в чистом виде; оно (в случае как евреев, так и греков) напоминало бы односторонность фантастических жителей Лапуты — страны, описанной Гулливером у Дж. Свифта, один глаз у каждого из которых всегда был поднят вверх. Едва ли значение עֹלָם / *śōlām* могло быть просто перенесено с «века» на «мир», когда в концептуализации мирового пространства вдруг возникла необходимость⁴. Скорее, это слово изначально просто обозначало и век, и мир, как «всё необозримое» для органов чувств, одним из которых являлась память. Что человек не мог увидеть ни наяву, ни во сне или воображении, то он и называл עֹלָם / *śōlām*.

Ещё один аргумент И. Р. Тантлевского заключается в том, что термин «Шеол», «преисподняя, страна теней», восходит к глаголу שָׁאַל / *šāʔal*, «спрашивать» (с. 85). Таким образом, там происходит судебное разбирательство с допросом умершего. Эта точка зрения едва ли может вызвать обоснованные возражения против себя, учитывая не только такие контексты, как Еккл. 3, 17 и 11, 9, но также параллели в вавилонской литературе, где чрезвычайный минимализм загробного мира сочетается с наличием в нём божественного суда⁵.

Человек в Библии, как она проинтерпретирована в данной книге, не просто является бессмертным: он и предвечен, и, по-видимому, предшествует времени. Согласно Тантлевскому, в Быт. 2, 4 сотворение человека описывается как акт, предшествующий «упорядочению земной массы, земных процессов» (с. 21). Очевидно, что в свете Быт. 2, 4–6 это слишком сильное утверждение, которое требует, по меньшей мере, скрупулёзной текстологической аргументации, которая здесь отсутствует⁶. Но такое толкование, по-видимому, позволяет автору

3 В этом утверждении И. Р. Тантлевский ссылается на следующие труды: *Аверинцев С. С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур древнего мира / ред. П. А. Гринцер. М., 1971. С. 206–266; *Гайденко П. П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.

4 Аналогичный случай — превращение латинского термина *saeculum* из «века» в «мир» на самом деле лишь подтверждает наши сомнения, потому что *saeculum* приобрёл значение «мир» не в смысле «вселенная», а в смысле «мир-община», т. е. «свет» (откуда «светский»), тем самым наследуя еврейскому понятию «век сей» (הָעוֹלָם הַזֶּה / *hā-śōlām haz-ze^h*, ср. Рим. 12, 2) в противопоставлении «веку грядущему» (עוֹלָם הַבָּא / *śōlām hab-bā^ʔ*).

5 См.: Погребальные таблетки из Суз // Ассиро-Вавилонский эпос / пер. с шумер. и аккад. В. К. Шилейко. СПб., 2007. С. 351–352.

6 Тантлевский ещё приводит стих Иов. 15, 7: הָרִאשׁוֹן אָדָם תְּהַלֵּךְ וְלִפְנֵי גְבוּעוֹת הוֹלֵלֵת / *hā-rīšōn ʔādām tiwwālēd w-lipnē^ʔ ḡbāśōt hōlālītā* со своим толкованием: «Первый Человек был создан

соединить с ветхозаветным текстом эзотерическое позднеиудейское учение об Адаме Кадмоне (первоначальном Адаме), в свою очередь, связанное с мистикой Божественной колесницы через трактат «Шиур Кома» (предположительно, V–VIII вв. н. э.), представляющий Бога как антропоморфное космическое тело. Хотя сам Тантлевский не упоминает этих идей, его построения обретают завершённость лишь с их учётом.

Нетривиальные мысли высказываются исследователем и со стороны политической истории. В статье «Автор источника “Y” в книге Бытия как провозвестник и идеолог создаваемой Давидом Израильской империи» Тантлевский выдвигает смелую гипотезу, согласно которой Израиль, по-видимому, был первой империей в мире (с. 45). Для этого ему приходится реинтерпретировать завет об истреблении ханаанеев как их включение в состав еврейского государства⁷, а также истолковать слова из благословения Господом семени Авраама: *...благословятся в нём все народы земли* (Быт. 18, 8 и др.) — как относящиеся только к народам, вошедшим в состав царства Давида или призывавшимся войти в него (с. 52–53). Имя Израиль, вопреки прямому указанию Быт. 32, 28 (29MT)⁸, Тантлевский переводит как «Бог сразит», подразумевая, главным образом, военные успехи Израиля времён Давида (с. 48).

Своеобразная гипотеза об ожидании Мессии в Кумране развивается в статье «Фрагмент Благословения Иакова Быт. 49, 10 и его интерпретация в Кумране» (с. 63–71). По результатам этого исследования выясняется,

прежде холмов» (Тантлевский И. Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб., 2016. С. 26). Действительно, эти слова можно было бы понять так, и даже не со значением «создан», а со значением «начался» (ср. LXX: τί γάρ μὴ πρῶτος ἀνθρώπων ἐγενήθης ἢ πρὸ θινῶν ἐπάγης), если бы не глагол «рождаться», который неуместен в отношении *первозданного* человека. Поэтому более верным представляется следующий перевод этого стиха: «разве ты первым из людей родился или прежде холмов начал быть?» Здесь имеет место синтетический параллелизм, и говорить о том, что данное изречение предполагает рождение первого Адама «прежде холмов», без дополнительных уровней интерпретации не приходится.

7 Заметим, что сохранение части ханаанейского населения земли обетованной было, с точки зрения библейского текста, лишь следствием нарушения Израилем Божественной воли и искушением для него (Суд. 2, 3).

8 Наименование Иакова Израилем в этом стихе поясняется так: כִּי אָם יִשְׂרָאֵל כִּי־שָׂרַיְתָ עִם / כִּי יִמְ-יִסְרָאֵל / כִּי יִמְ-יִסְרָאֵל / כִּי יִמְ-יִסְרָאֵל / כִּי יִמְ-יִסְרָאֵל «но Израиль, потому что ты боролся с Богом». Это значит, что имя Израиль (יִשְׂרָאֵל) означает буквально «он будет бороться с Богом», или, учитывая функцию еврейского имперфекта, «тот, кто борется с Богом». В таком прозвании, данном от лица Самого Бога, можно видеть и ободрение, и предсказание, и даже предостережение. Другой этимологии Священное Писание не даёт, она в любом случае будет предметом догадок и толкований.

что кумраниты считали себя «Древом Иессеевым», отождествлявшимся «с “жезлом” из благословения Иакова», данного Иуде и его потомкам, и что это дерево должно было принести «плод» — «родить Мессию» (с. 68). Однако вряд ли речь идёт о физическом рождении, учитывая, что ессеи возглавлялись членами священнических семей, то есть выходцами не из колена Иуды, а из колена Левия, и к тому же, как правило, практиковали безбрачие. Сам автор в конце статьи объясняет их мессианские ожидания таким образом: «Общинники, вероятно, полагали, что их “приготовления” в Иудейской пустыне, праведная деятельность и образ жизни прямо способствуют приходу Мессии–Давида» (с. 70).

Обращаясь далее к каноническим текстам Ветхого Завета, И. Р. Тантлевский в статье «Оптимизм Экклесиаста» (с. 72–93) рассматривает эту библейскую книгу как оптимистическую в отношении возможностей человеческого познания и перспектив бессмертия. Авторство её он приписывает Зоровавелю (с. 79).

В следующей статье рассматривается таинственное лицо «Подобного Сыну Человеческому» из видения пророка Даниила (Дан. 7, 13–14) в свете ряда памятников Кумрана, позволяющих с той или иной степенью уверенности говорить о *божественности* ожидавшегося евреями Мессии. Особенное внимание уделяется Пс. 109/110. «Стих 4-й этого псалма, переводя его как «Ты священник вовек по слову Моему, Мелхиседек», Тантлевский трактует как «древнюю ханаанейскую посвятельную формулу, относящуюся к царю-священнику Иерусалима» (с. 101)». Таким образом, уже в псалме (а не впервые в его интерпретациях) «Мелхиседек предстаёт как прообраз вечного (и, таким образом, в определённом смысле “возвращающегося”), праведного, порождённого Богом царя-(перво)священника» (там же).

В публикации на английском языке, посвящённой этимологии термина «ессеи», автор выдвигает предположение, что за греческим наименованием «терапевты» и арамейским «асайя/асен» (так реконструируется название, стоящее за греч. ἑσσαιῶν/ἑσσηνοί) стоит ивритское слово «рофеим» (רֹפְאִים / *rōpēʔim*) с его исходным значением «целители» (с. 113–131). Гипотеза хорошо документирована, так что статья сообщает много полезных сведений, однако читателю остаётся не до конца понятным, почему употреблённое Филоном Александрийским слово «терапевты» (в которое он вкладывает, действительно, значение «целители») не могло быть само по себе, безотносительно к ивриту, эквивалентом арамейского слова с тем же значением. Во всяком случае, из статьи не видно, чтобы кумраниты когда-либо называли себя רֹפְאִים / *rōpēʔim*.

Более прозрачная филологическая доказательная база сконцентрирована в другой статье, в которой автор обосновывает версию, что прозвище Иуды — Искарриот — означало «тот, кто видел знамение» — אִשְׁכַּרְיֹוֹת / (?*sqr(y)wt* (с. 132–143). Выдвигая эту гипотезу, Тантлевский освещает и другие версии этимологии прозвища Иуды, не объясняя, почему выбранная им представляется более убедительной при паритете чисто филологических доводов.

Сборник завершают три публикации о Спинозе, посвящённые в общем и целом одной и той же проблеме — взаимоотношениям Бога и мира (а также человека) в системе этого мыслителя. Согласно Тантлевскому, еврейско-нидерландский философ различает Бога и мир как *natura naturans* и *natura naturata* (с. 204, 227), причём это различие, с одной стороны, похоже на то, которое имеет место в богословской мысли блж. Августина (с. 201–205), а с другой стороны, в нём Спиноза наследует идеи средневековых еврейских философов и мистиков. Так, *natura naturans*, по-видимому, соответствует понятию תולדה / *tôldā^h*, то есть «порождение» (как процесс или действующая причина), а *natura naturata* — עֶבְאָה / *ēbā^h*, что значит «отпечаток» — аналог «модусам субстанции» у Спинозы (с. 237). Учение же Спинозы о бессмертии души соотносится с концепцией כבוד / *kābôd* — Божественной славы у иудейских мистиков (с. 257).

Книга И. Р. Тантлевского содержит много полезного для библеистов и философов материала и побуждает к размышлению, даже вызывая на себя обоснованную критику. Она едва ли может играть роль мастер-класса для начинающих исследователей, учащихся аргументировать каждое выдвигаемое ими положение, так как именно этот императив у её автора выражен далеко не в достаточной мере. Тантлевский, в сущности, выстраивает свою концепцию иудаизма, начиная с библейских источников и до современности. Он толкует все тщательно отбираемые им прецеденты истории библейского текста и его толкований в духе этой концепции, беря на вооружение, в том числе, библейскую критику, когда она помогает ему дифференцировать библейский текст и выделить в нём именно то, что наилучшим образом стыкуется с основной линией. (Не такую ли роль выполняла библейская критика и для либерального протестантского богословия?) При этом, используя шахматную аналогию, никак нельзя сказать, что все ходы в этой партии оказываются записанными. Напротив, некоторая неряшливость в цитировании, связанная, видимо, с уже достигнутым положением автора в науке, местами не позволяет читателю понять,

что в точности имеется в виду, а об отсутствии детальной аргументации во многих спорных случаях выше уже упоминалось.

Определённая неряшливость просматривается и в употреблении библейских имён: Иезекиил, Реувен, Йехуда, Нафтали, Иосиф и др. — в книге представлен ряд, в котором не выдержана до конца ни одна традиция именования. Здесь хотелось бы заметить, что без особой необходимости, связанной с филологическими штудиями, наверное, при отсылках к именам исторически значимых лиц предпочтительно придерживаться сложившейся национальной традиции. В противном случае не только создаётся эстетический хаос, но и возникает нежелательное сомнение в уважении автора к читателю, воспитанному в культурных категориях того языка, на котором он пишет.

Библиографии

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

Ассири-Вавилонский эпос / пер. с шумер. и аккад. В. К. Шилейко. СПб.: Наука, 2007.

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

Кесич В. Первый день нового творения. Воскресение и христианская вера. Киев: Пролог, 2006.

Тантлевский И. Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. СПб.: РХГА, 2016.

Илья Сергеевич Вевюрко