

DOI 10.25991/VRHGA.2020.19.1.026

УДК 111 (091)

*И. Р. Тантлевский\**

## СКЕПТИЦИЗМ КАК «АТТРИБУТ» ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ КОХЕЛЕТА\*\*

Постоянное использование автором Книги Кохелета (Екклесиаста) в ходе мыслительного дискурса метода «сопоставления одного с другим для того, чтобы найти решение», т. е. прийти к правильному умозаключению, может вызвать у читателя впечатление о его «противоречивости» — на самом деле кажущейся. Равным образом «скептические» и «пессимистические» утверждения Кохелета — это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные послышки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы. Рассматривая Книгу Кохелета с этой точки зрения, читатель может представить себе, каким образом автор данного произведения приходит к основным своим умозаключениям.

**Ключевые слова:** Кохелет, скептицизм, оптимизм, диалектическая методология.

*I. R. Tantlevskij*

*SKEPTICISM AS AN “ATTRIBUTE” OF QOHELETH’S DIALECTICAL METHODOLOGY*

The constant use of the author of the Book of Qoheleth (Ecclesiastes) — during his mental discourse — the method of “comparing one with the other in order to find a solution”, i. e. to come to the right conclusion, can evoke in the reader the impression of his “inconsistency” — in fact a seeming one. Similarly, the “skeptical” and “pessimistic” Qoheleth’s statements — this is only a judgments with which opposite or parallel premises are compared in the process of his discourses. This methodological approach of Qoheleth seems to lead him to rather optimistic

---

\* Тантлевский Игорь Романович, доктор философских наук, профессор, заведующий Кафедрой еврейской культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, сопредседатель Академического правления Международной ассоциации по иудаике и еврейской культуре; tantigor@bk.ru.

\*\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19–011–00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

conclusions. Considering Qoheleth from this point of view, the reader can comprehend how the author of this book comes to its main conclusions.

**Keywords:** Qoheleth, skepticism, optimism, dialectical methodology.

## I

Практически общим местом является оценка Книги Кохелета (евр. Qōheleṯ; греч. пер.: Ἐκκλησιαστής, откуда русс.: Екклесиаст) как произведения «скептического», «пессимистического» и даже «нигилистического» (см., напр.: [1, с. 296; 2, с. 725–726; 3; 4, с. 156 сл.; 5, с. 5; 7, с. 168; 8, с. 140 сл.; 9; 10, с. 33–41; 16, с. 3–54]. Действительно, в глазах Кохелета всякая деятельность и добродетельный образ жизни теряют смысл и цену при условии, если «все уходит в место одно: все возникло из праха, и все возвращается в прах» (Кох. 3:20; см. также: Кох. 2: 14–15; 9: 2–6) — т. е. и тело, и дух; так что «одинаков дух у всех» (Кох. 3: 19) — т. е. дух человека, как и дух животного, «нисходит вниз, в землю» (Кох. 3: 21b). В рамках данной концепции подземная обитель почивших, Шеол, мыслится в самых мрачных тонах (Кох. 9: 10; см. также: Кох. 9: 3b-6).

Но даже в контексте этих действительно глубоко пессимистичных мнений, засвидетельствованных в той или иной форме в книге Кохелета, — мнений, в которых подчас содержится скрытый ужас перед таким устройством мироздания, — тем не менее, проблескивает луч надежды:

Кто знает, восходит ли дух сынов человеческих ввысь,  
а дух животного нисходит ли вниз, в землю? (Кох. 3: 21; см. также: Кох.  
7: 14; 11: 4, 5a).

Таким образом, Кохелету, помимо идеи о нисхождении всех духов в Шеол, известна и концепция восхождения духа (праведного и мудрого) человека на небеса, к ее Творцу. И именно эту доктрину он и разделяет, ибо в конце своего сочинения, после потрясающего по своей экспрессии и образности описания приближения кончины человека и его ухода в свой «вечный дом» (Кох. 12:5ca) — который в этом контексте может быть понят и как гробница для тела (распространенная традиционная интерпретация понятия «вечный дом»), и как возвращение духа к Богу, — автор заключает свои записи таким утверждением:

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

Заметим, что Божественный дух в человеке противопоставляется плотскому началу уже в Книге Бытия 6: 3 («Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке вечно, поскольку он (также) есть (и) плоть...»; ср. также, например: Числ. 16: 22, 27: 16). Аллегии, метафоры и тропы заключительной главы Книги Кохелета трудно поддаются интерпретации, но в свете высказанного ее автором убеждения о возвращении духа к Богу (Кох. 12:7b) можно предположить, что и в Кох. 12: 5–6 содержится аллегория бессмертия человеческого духа (см.: [18, с. 48–57]).

Изначальная дифференциация человеческого духа и плоти и имплицитное их противопоставление выражены Кохелетом также в стихе 11:5a–b (при этом дух оказывается первичен):

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

В связи с приведенным выше стихом Кох. 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 Кохелетом, 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 мире; духи же остальных нисходят в Шеол и остаются там. Судя по Кох. 3: 21, это воззрение было известно и автору Книги Кохелета, который хорошо осведомлен о трехчастной структуре мироздания: небо (солнце) — земля (жизнь «под солнцем/небом») — Шеол (подземный мир).

В данной связи уместно привести пассаж из Книги Иова 19: 25–27a, который *мог интерпретироваться* читателем как содержащий указание на возможность обретения человеком бессмертия — независимо от того, какую идею изначально хотел выразить автор этого фрагмента книги. Книга Иова в дошедшем до нас виде была оформлена, по всей вероятности, не позднее середины V в. до н. э. (см., напр.: [15; 17]). Значение имени главного героя книги — масоретская вокализация: *יְהוָה*, — знаменательно: его, вероятно, следует интерпретировать как «Где дух предка (праотца)?» (*'ēy ('ōḥ*). Так что уже само название данного произведения выявляет цель его написания и самую суть содержания: что происходит с человеком, праведным или нечестивым, после его земной кончины и есть ли загробное воздаяние? Безвинный страдалец Иов, находясь на краю смерти и сетуя на свою участь, заявляет о несправедливом устройстве мира, где, по его мнению, праведники страдают, а нечестивцы благополучны и господствуют. При этом и за гробом как будто бы нет надежды: ведь согласно известному Иову распространенному мнению, переход духа человека в Шеол оказывается равносильным практически полному небытию. Согласно *Иов. 9: 11*, человеку не дано «постигнуть» Бога не только за гробом, но и в период земной жизни:

Вот Он пройдет рядом со мной, и не увижу (Его);  
пронесется, и не распознаю Его.

Но на высшей точке напряжения Иов — ведь Бог «в утеснении отверзает людям слух» (пер.: [1, с. 293]) (*Иов. 36: 15b*), т. е. «чуткость» к интуитивному знанию в экзистенциальных ситуациях, — приходит к главному своему выводу, который он хотел бы не просто записать в свитке, но предлагает вырезать резцом железным на скале навеки, дабы он был доступен для всех поколений:

Я знаю, Избавитель мой жив,  
и (в) конце (*wā 'aḥārdōn*; т. е. по кончине Иова; ср.: 19: 26b; также: *Иов.*

21: 21а и *Кох.* 7: 14е. — *И. Т.*) над прахом встанет Он,  
после того как (*wə`aḥar*) моя кожа (здесь: плоть. — *И. Т.*) уничтожится;  
и вне плоти своей (*т. е.* выйдя за пределы своей истлевшей плоти. —  
*И. Т.*) я  
(*т. е.* дух Иова; ср.: 32: 8, 33: 4, 6, 34: 14–15. — *И. Т.*) увижу Бога (*û-mib-  
bāsārî `ehēzeh `elô`h*),  
я сам увижу (*Его*),  
мои глаза увидят (*ср.* «очи души» Иова. — *И. Т.*) — (я сам), а не другой  
(19: 25–27а).

Итак, в Книге Иова отчетливо зафиксировано представление, согласно которому дух является средоточием и носителем личности, самости человека; он, по сути, тождественен с его «я». Именно *разумный* дух человека (*Иов.* 32: 8), являясь не просто творением, но, по сути, частицей Духа Божьего, возвращается по смерти плоти к своему Творцу (ср.: *Иов.* 33: 4, 6, 34: 14–15; ср. также: *Быт.* 6: 3); о том же говорит Кохелет в тексте 12: 7б.

Стоящему на пороге смерти, или, скорее находящемуся уже в лиминальной, *пограничной*, ситуации Иову, Бог дает возможность взглянуть на сотворенный Им мир — от момента его созидания, — причем не с точки зрения человека, а с точки зрения Самого Творца. В этом и заключается, как представляется, суть ответа Бога Иову, в душе которого «наступает катарсис, не поддающийся рассудочному разъяснению» [1, с. 294], и который характеризует это полученное им Божественное откровение следующим образом:

Только слухом слышал я о Тебе;  
ныне же глаза мои видят Тебя! (*Иов.* 42: 5).

Непосредственно перед этими словами Иов, обращаясь к Господу, просит Его:

Внемли же, а я буду говорить,  
о чем буду спрашивать у Тебя, возвести мне (*Иов.* 42: 4).

Но этого разговора в книге нет. Возможно, автор хочет таким образом подвести читателя к мысли, что именно то, что Иов получил возможность в своей пограничной между жизнью и смертью ситуации «увидеть» Господа, и явилось неизреченным ответом на его произнесенные вопросы. (Ср.: 2 *Кор.* 12: 4.) И Иов «отступает» и раскаивается во прахе и пепле» (*Иов.* 42: 6; ср. интерпретацию данного стиха в Таргуме Иова из Кумрана (11QtgJob = 11Q10), кол. 37, 8–9 и LXX ad loc.).

После того как Иов приобрел это высшее знание, он был возрожден Богом, по сути, обрел новую жизнь. Читатель же уразумел, что именно благочестивое религиозно-этическое поведение ведет к спасению.

## II

В процессе рационального постижения принципов мироустройства и выявления смысла жизни Кохелет приходит к следующему умозаключению (*Кох.* 7: 27):

«Вот, что обнаружил я, — сказал Кохелет. —  
(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение»  
(*rə'ēh zeh māšā 'tī 'āmar haq-qōhelet 'aḥaṭ lə-'aḥaṭ li-mšō' ḥešbôn*).

Заметим, что слова автора (или редактора) в *Кох.* 7: 27 («...сказал Кохелет...»), *единственный раз* прерывающие таким образом изложение Кохелета, ведущееся от первого лица, вероятно, призваны подчеркнуть особую значимость приводимой в данном стихе мысли — возможно, дающей читателю ключ к интерпретации и пониманию всего произведения.

Принципиально важным аспектом для понимания эпистемологического определения метода сравнения, выраженного в тексте Кохелета 7: 27, является интерпретация термина *ḥešbôn*. В Еврейской Библии он встречается трижды, причем только в Книге Кохелета: 7: 25, 27 и 9: 10. Существительное *ḥešbôn* восходит к глаголу *ḥāšab*, означающему: «думать», «продумывать», «рассматривать»; «считать», «рассчитывать», «планировать»; «изобретать», «разрабатывать»; «оценивать»; «вменять» [12–14, с. и.]. Само же слово *ḥešbôn* обычно интерпретируют как «расчет»; «итог», «результат»; «вывод», «заключение»; «устройство (вещей)» [12–14, с. и.]. Нам представляется, что наиболее точно учитывает семантику данного термина интерпретация «умозаключение», *resp. решение*.

В своем «исследовании» и «познании» мира Кохелет широко использует метод сравнения. Он сопоставляет не только вещи и сущности, но и сами умозаключения, основанные на этих сопоставлениях / сравнениях и выводах. При этом Кохелет приходит к своим выводам, мировоззренчески исходя из представления о трехчастной структуре Вселенной (небеса — земля — подземный мир), известной еще шумерам, а также рассматривая бытие человека как бы *с точки зрения вечности* (ср. особенно: *Кох.* 3: 11). В процессе своих размышлений Кохелет сопоставляет противоположные по сути умозаключения (например: «День смерти лучше дня рождения» (*Кох.* 7: 1; см. также: 4: 2) *vs.* «Живой собаке лучше, чем мертвому льву» (*Кох.* 9: 4)), в ряде случаев выявляя для читателя и промежуточные звенья своего рационально-когнитивного дискурса — размышления через *внутреннюю речь*, временами даже через внутренний «диалог» / «диспут» (в «своем сердце»), в ходе которого осуществляется своего рода интеллектуальный «эксперимент» по сопоставлению противоположных постулатов и доктрин — ведь «Бог создал противоположности (досл.: “одно против другого” или “одно соотносится с другим”; ср., например: 3: 2–8. — *И. Т.*)», дабы человек не знал, что с ним будет за гробом:

В день благой пребывай во благе,  
а в день худой — узри:  
да, одно против другого создал Бог —  
с тем, чтоб человек не мог постичь ничего,  
что (будет) с ним после (*āḥārâw*; т. е., вероятно, по смерти; ср.: Иов. 21:  
21а; ср. также: 19: 25b) (*Кох.* 7: 14).

### III

Если видеть в рассуждениях Кохелета методологию сопоставления различных мнений и доктрин, то можно допустить, что он фиксирует не только

свои, но и вообще известные ему постулаты и, сопоставляя их, пытается прийти к собственным выводам. При этом наиболее важные — и *многоаспектные* — мнения могут повторяться им в различных формулировках по несколько раз.

Приведем ряд примеров такой методологии Кохелета, воспроизводящего и сопоставляющего известные ему мнения (в т. ч. и свои собственные), выражающего сомнения (свои и чужие) — вплоть до «агностической» позиции — по поводу них, и приходящего в конечном счете к определенному выводу. Так, в Книге Кохелета засвидетельствован ряд утверждений о полном исчезновении личности по смерти: 2: 14–16, 8: 8, 9: 2–6, 9: 10b–с. Наиболее емко эта мысль выражена в 3: 20:

Все уходит в место одно:  
все возникло из праха,  
и все возвращается в прах.

В отдельных пассажах своей книги Кохелет приводит и мнения, выражающие сомнения, смертен ли человеческий дух (ср.: 3: 18–19, 7: 14e, 9: 4, 11: 5a). Так, например, в 3: 21 он вопрошает:

Кто знает, восходит ли дух сынов человека ввысь,  
а дух животного нисходит вниз, в землю?

В конце же своей книги Кохелет приводит свое заключительное утверждение-вывод:

И возвратится прах в землю, которою он и был,  
а дух возвратится к Богу, Который его дал (Кох. 12: 7).

Заметим, что пассаж Кох. 3: 21 («Кто знает, восходит ли дух сынов человеческих ввысь, а дух животного нисходит ли вниз, в землю?») показывает, что представление о восхождении духа «ввысь», т. е. «к Богу» (см.: Кох. 12: 7b), принципиально отлично для Кохелета от воззрения о нисхождении духов умерших людей и (NB!) животных в подземное царство теней (Шеол; см.: Кох. 9: 10b) и не является просто иносказательным обозначением испускания духа, т. е. перехода, по сути, в небытие. В своем выводе, засвидетельствованном в стихе 12: 7, Кохелет эксплицитно противопоставляет плоть, субстанциально соотносимую им с землей, и дух, имеющий божественную природу. В корреляции со стихами Кох. 3: 11 и 17 (ср. также: 21) в данном финальном и основном выводе Кохелета явно подразумевается бессмертие человеческого духа (ср. также: Кох. 12: 5–6 и [18, с. 48–57]). Таким образом, по мысли Кохелета, дух (мудрого и праведного) человека не нисходит во *мрак* Шеола (= по сути, небытие), как полагали многие его современники (ср., напр.: Кох. 3: 19–20, 21b, 6: 4–6, 9: 10b), а восходит из мира «поднебесного», мира «под солнцем», ввысь, к Богу, на небеса, где вечно светит «сладостный» и «благой» (ср.: Кох. 11: 7) *свет* (= вечная жизнь). Показательны в этой связи, с одной стороны, полные оптимизма слова псалмопевца:

С Тобой источник жизни,  
в свете Твоем мы увидим свет (Пс. 36[35]: 10),

а с другой, сетование Гильгамеша:

Кто, мой друг, вознесся на небо?  
Только боги в солнечном свете [пребудут] вечно...  
(Старовавилонская версия III, IV, 140–141 (цит. по: [11]))

Заметим в данной связи, что в Еврейской Библии присутствует представление об особой извечной «невещественной» «субстанции», обозначаемой как Дух (*rû<sup>ah</sup>*) Божий, которому причастен и дух человека, являющийся, по сути, средоточием его жизнедеятельности (ср., напр., *Иов.* 32: 8, 33: 4 (ср.: 27: 3), где понятие «Дух Божий» выступает в параллелизме с понятием «Дыхание (*nəšāmāh*) Всемогущего», и *Быт.* 2: 7); при этом дух противопоставляется плоти:

И сказал ГОСПОДЬ: «Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке (*bā- 'ādām*; который сформирован из «праха земного (*hā- 'ādāmāh*; см.: *Быт.* 2: 7)». — *И. Т.*) вечно (*lā- 'ōlām*), поскольку он (также) есть (и) плоть...» (*Быт.* 6: 3).

Автор Книги Кохелета, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1: 26–27; 5: 1; 9: 6; ср.: *Кох.* 3: 21 и 12: 7; *Иов.* 33: 4).

Обращаясь к вопросу о том, все ли люди достойны награды в загробном мире, Кохелет все так же использует свою методологию сопоставления, в частности, в этическом ракурсе, и приходит к такому выводу:

Сказал я в сердце своем:  
«Праведного и нечестивого  
судить будет Бог,  
ибо время для каждого дела  
и (суд) над каждым деянием — там  
(т. е. в загробном мире. — *И. Т.*)» (*Кох.* 3: 17).  
И знай, что за все это (т. е. за все твои деяния. — *И. Т.*) приведет тебя  
Бог на Суд (*Кох.* 11: 9; ср. также: 3: 16, 5: 7, 8: 5–6).

В своем заключении редактор Книги Кохелета также утверждает:

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

Помимо сопоставлений этического характера, Кохелет обращается и к интеллектуальным аспектам жизнедеятельности человека и их корреляции с конечностью его земного бытия и вечностью, делая при этом собственное заключение.

И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,  
как полезнее свет, чем тьма.  
У мудрого есть глаза,  
а глупый ходит во тьме (*Кох.* 2: 13–14а).

Но узнал я также и то,  
что их всех постигнет единая участь.



И сказал я в сердце своем:  
«Раз участь глупца и меня также постигнет,  
то зачем тогда мне быть столь премудрым?» (Кох. 2: 14b-15).

Как же это мудрый (должен равно) с глупцом умирать? (Кох. 2: 16с).

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:  
Все Он сделал ладным — (но только) в свой срок (ср.: Кох. 3: 1–8. — *И. Т.*).  
В их (людей) же сердце также и вечность Он вложил... (Кох. 3: 10–11а).

В заключение заметим, что именно постоянное использование Кохелетом в ходе мыслительного дискурса метода «сопоставления одного с другим для того, чтобы найти решение», sc. прийти к правильному умозаключению, может вызвать у читателя впечатление о его «противоречивости» — на самом деле, как мы попытались показать, кажущейся. Равным образом «скептические» и «пессимистические» утверждения Кохелета — это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные послылки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы [6, с. 137–148]. Рассматривая Кохелет с этой точки зрения, читатель может представить себе, каким образом автор данного произведения приходит к основным своим умозаключениям, что в итоге дает ему возможность «правильно записать слова истины» (Кох. 12: 10).

## ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. — М.: Наука, 1983. — Т. 1. — С. 271–302.
2. Дьяконов И. М. Книга Экклесиаст // Поэзия и проза Древнего Востока / пер. и прим; общ. ред. И. Брагинский. М.: Художественная Литература, 1973 (Библиотека всемирной литературы. Т. 1). — С. 638–652, 724–727.
3. Рашковский Е. Б. Кохелет, или Экклесиаст / пер. с др.-евр. // Волшебный фонарь. Альманах 1. — 2012. — С. 1–31.
4. Рижский М. И. Книга Экклесиаста. В поисках смысла жизни. — Новосибирск: Наука, 1995.
5. Селезнев М. Г. О книгах Притч, Экклесиаста и Иова // Ветхий Завет / пер. с др.-евр. Притчи. Книга Экклесиаста. Книга Иова; ред. серии М. Г. Селезнев. — М.: Российское Библейское общество, 2004.
6. Тантиевский И. Р. Оптимизм Экклесиаста // Вопросы философии. — 2014. — № 11. — С. 137–148.
7. Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. — СПб.: СПбГУ, 2007.
8. Юнц Э. Г. Книга Экклесиаста / Пер., предисл., комм. // Вопросы философии. — 1991. — № 8. — С. 139–154.
9. Anderson W. H. Qoheleth and Its Pessimistic Theology: Hermeneutical Struggles in Wisdom Literature. — Lewiston, NY: Mellen Biblical Press, 1997.
10. Bishop E. F. F. A Pessimist in Palestine // Palestine Exploration Quarterly. — 1968. — Vol. 100. — P. 33–41.



11. George A. R. The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts: vols. I–II. — Oxford: Oxford University Press, 2003.
12. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament by L. Köhler and W. Baumgartner. Subsequently Revised by W. Baumgartner and J. J. Stamm with Assistance from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim / ed. by Y. Kutscher, Ph. Reymond; transl. and ed. under the Supervision of M. E. J. Richardson: vols. I–V. — Leiden: Brill Academic Publishers, 1995–2000.
13. A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of W. Gesenius as Translated by Ed. Robinson / ed. by F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs. — Oxford: Oxford University Press, 1990.
14. Holladay L. A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner. — Leiden: Brill Academic Publishers, 2000.
15. Pope M. H. Job / Introduction, Translation, and Notes // The Anchor Bible. — New York, NY: Doubleday, 1973.
16. Sekine S. Qohelet als Nihilist // Annual of the Japanese Biblical Institute. — 1991. — Vol. XVII. — S. 3–54.
17. Seow C. L. Job 1–21 / Introduction and Commentary. — Grand Rapids, MI; Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2013.
18. Tantlevskij I. R. Allegories of Life, Death and Immortality in the Book of Ecclesiastes 12:5b-7 // ΣΧΟΛΗ (Schole). — 2019. — T. 13, N 1. — P. 48–57.