

Г. В. Синоло

Загадки Экклесиаста: религиозно-философская и социально- этическая проблематика

Как уже отмечалось ранее, к числу самых загадочных и неоднозначных книг библейского канона относится Книга Экклесиаста¹. Предстающая в ней картина мира, духовного и социального бытия человека поражает не только своей сложностью, неоднозначностью, невозможностью сугубо рационалистического «выпрямления», сведения к единому смысловому стержню, но прежде всего – сразу же бросающейся в глаза жесткостью или даже жестокостью приговоров нашему миру, который предстает бранным, изменчивым, тщетным, абсурдным. Собственно, с признания хрупкости, тщетности и напрасности земного бытия начинается поэма:

הַבֵּל הַבָּלִים אָמַר קְהֵלֶת הַבֵּל הַבָּלִים הַכֹּל הַבֵּל²

<Гавэль гавалим амар Коґэлет гавэль гавалим га-коль гавэль>
Суета сует, – сказал Проповедующий, – суета сует: все суета.

(Еккл 1:2; перевод И. М. Дьяконова)¹

¹ См.: Синоло, Г. В. *Загадки Экклесиаста: особенности языка, проблема авторства и художественное своеобразие книги* / Г. В. Синоло // *Скрижали. Серия “Ветхозаветные исследования”*. Вып. 2. Минск: Ковчег, 2011. С. 6–47.

² Текст Книги Экклесиаста в оригинале цитируется по следующему изданию: *Biblia Hebraica* / ed. R. Kittel. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

Выражение **הַבֵּל הַבָּלִים** <ѓавэль ѓавалим>, традиционно переводимое на русский язык как «суета сует», стало крылатым и несет в себе одну из главных мыслей произведения: этот рефрен, равно как и просто слово **הַבֵּל** <ѓавэль>, повторяется в поэме около двадцати раз, придавая ей мрачный колорит, определяя ее горькую и скептическую тональность.

«Суета сует» – эти слова являются одним из самых известных, наиболее часто цитируемых библейских высказываний, навсегда вошедших в различные языки на уровне бытовой речи. Это привело к тому, что оно стало расхожим выражением, в котором стерся, затемнился изначальный «экклесиастовский» смысл, достаточно сложный для понимания и перевода на другие языки.

Одно понятно: слово **הַבֵּל** <ѓавэль> (основная словарная форма – **הַבֵּל** <ѓэвэль>), традиционно переводимое как «суета», или «тщета», не имеет точного соответствия в русском языке. Его можно перевести и как «дуновение», «дыхание ветра», «дыхание», «пар, вылетающий изо рта». Таково изначальное библейское значение этого слова, что подтверждают другие библейские контексты. Так, Второзисаия, неведомый пророк, продолживший Книгу пророка Исаии в Вавилонском плену, пишет о языческих идолах: «...всех их унесет ветер, умчит дуновение...» (*Ис 57:13; перевод Д. Йосифона*)². На месте слова «дуновение» в оригинале стоит *ѓавэль* (ср. Синодальный перевод: «...всех их унесет ветер, развеет дуновение»). Известный немецкий библеист О. Лорец считает, что наиболее адекватный перевод слова *ѓэвэль* в словоупотреблении Экклесиаста –

¹ *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней* / пер. и коммент. И. М. Дьяконова, Л. Е. Когана при участии Л. В. Маневича. М., 1998. С. 41. Далее перевод И. М. Дьяконова цитируется по данному изданию без указания имени переводчика и с указанием страниц в квадратных скобках после цитаты.

² *Первые и Последние Пророки*: иврит. текст с рус. перев. / пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1978. С. 292.

Windhauch («дуновение ветра») и что оно в данном случае обозначает именно краткость, хрупкость человека и земного бытия¹. Действительно, слово *ѓэвэль* означает прежде всего все эфемерное, улетучивающееся, быстро и бесследно исчезающее. Так, согласно толкованию еврейских мудрецов-экзегетов, этот же корень не случайно звучит в имени *ѓэвезь* – Авель, который был убит своим братом Каином и ушел из этого мира, не оставив после себя потомства. Таким образом, еще один вполне возможный перевод *ѓэвэль* – «хрупкость», «бренность», «бесплодность», «бесследность», «пустота». В Библии слово *ѓэвэль*, как замечают И. М. Дьяконов и Л. Е. Коган, «гораздо шире... употребляется в переносном значении, обозначая целый ряд абстрактных понятий: непостоянство, обманчивость, пустое времяпрепровождение, бесплодные надежды...»² Так или иначе, это слово как нельзя лучше подчеркивает бренность, хрупкость, изменчивость всего существующего, и Экклесиаст бесконечно повторяет: все есть *ѓэвэль* – вся жизнь человека и все его дела (*Еккл 2:1–17*), весь его труд (*Еккл 2:11, 18, 20–22*), его мудрость, но равно и глупость (*Еккл 2:19*), все его чувства – печаль, скорбь, радость (*Еккл 2:23–26*), его быстро проходящая молодость (*Еккл 11:10*); но и все живое – это *ѓэвэль*, или – в словосочетании и финале высказывания – *ѓавэль* (*Еккл 3:19*).

Таким образом, бренность бытия – один из лейтмотивов Экклесиаста, и здесь явственнее всего обнаруживаются параллели с египетской «Песней Арфиста» и некоторыми фрагментами вавилонского «Эпоса о Гильгамеше». Неведомый еврейский мудрец и поэт начинает с признания абсолютной преходящести всего сущего, повторяя бесконечно эту мысль. Однако одновременно он изначально вносит

¹ См.: Loretz, O. *Qohelet und der alte Orient: Untersuchungen zu Stil und theologischer Thematik des Buches Qohelet* / O. Loretz. Freiburg; Basel; Wien, 1964. S. 21.

² Дьяконов, И. М. *Экклесиаст: Комментарий; Примечания* / И. М. Дьяконов, Л. Е. Коган при участии Л. В. Маневича // *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклесиаст; Песнь Песней*. М., 1998. С. 188.

в слово *ѓэвэль* оттенок аксиологического значения: ведь в чем смысл, если все *ѓэвэль*? Известный библиист С. Л. Сиу, поясняя, что слово *ѓэвэль* означает нечто мимолетное, физически не осязаемое и духовно не осязаемое, убежден, что благодаря этому слову *Коѓэлет* вовсе не утверждает бессмысленности, неважности и незначимости всего сущего, но «лишь то, что все находится вне восприятия и понимания человека»¹. С этим вряд ли можно согласиться, как и с утверждением Й. Вейнберга о том, что у Экклесиаста слово *ѓэвэль* «лишь изредка применяется в аксиологическом смысле... а в абсолютном большинстве случаев лишено выраженных аксиологических аллюзий и обозначает нечто непостоянное, текущее и изменчивое в природе и в человеческой жизни...»² Скорее, можно утверждать, что *Коѓэлет* соединяет изначальное конкретное значение слова *ѓэвэль*, действительно не несущее в себе аксиологических коннотаций, со значением именно аксиологическим: все есть не просто изменчивость и бренность, но все есть напрасность, тщета, пустое, бесполезное и даже обезбоженное. Ведь уже в самой Торе, а затем и у пророков слово *ѓэвэль* имеет ярко выраженный оценочный характер, связанный с важнейшими духовными ценностями, с главным религиозно-этическим выбором, который должен сделать человек, – выбором между верностью Единому Богу и изменами Ему с ложными богами, между осмысленной жизнью по заповедям Божьим и жизнью, растроченной впустую, между путем праведника и путем грешника. Так, очень показательным, что в Книге Второзакония слово *ѓэвэль* во множественном числе используется для обозначения языческих идолов, лжебогов, кумиров, причем в выражении, вложенном пророком Моисеем в уста Господа, гневающегося на отступивших от Него:

הֵם קִנְאוּנִי בְּלֹא־אֵל כַּעֲסוּנִי בְּהַבְּלִיָּהֶם

¹ Seow, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary* / C. L. Seow. N. Y., 1997. P. 15.

² Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания* / Й. Вейнберг. Иерусалим; М., 2005. С. 187.

<Гэм кин'уни бе-ло-эль ки'асуни бе-ѓавэлле(й)ѓэм>

Они досаждали Мне не-богом [ложным богом],
гневили Меня идолами [кумирами] своими...

(Втор 32:21)¹

Показательно, что в Синодальном переводе это место переведено не совсем внятно: «Они раздражили Меня не богом, суетными своими огорчили Меня...» (Втор 32:21). К чему или к кому относится это «суетные», не совсем ясно. В оригинале же это являет собой параллелизм «не-богу», лжебогу, ложным ценностям и имеет в виду впадение в идолопоклонство. Однако, по-видимому, на переводчика (в данном случае – Д. Хвольсона), как и на многих других, влияло прямое значение слова *ѓавэль*, равно как и, возможно, переносное употребление его в Книге Экклесиаста. В связи с этим сравним современный еврейский религиозный перевод, выполненный П. Гилем под общей редакцией проф. Г. Брановера: «Они досаждали Мне не-богом, гневили Меня суетой своей...»² Здесь, как очевидно, употреблено то же слово, которое по-русски традиционно передает экклесиастовское *ѓавэль*, хотя, повторим, в данном контексте оно стоит во множественном числе. Это еще раз подтверждает, что словоупотребление Экклесиаста несет в себе нечто большее, чем «бренность», что знаменитое слово несет в себе явные аксиологические коннотации, причем именно негативные. Интересно, что в переводе М. Лютера (равно как и в модернизированной версии Лютеровской Библии) стоит слово *Abgötterei*³ – «безбожие», в Англий-

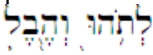
¹ В тех случаях, где не указан переводчик, перевод принадлежит автору статьи.



² *Пятикнижие Моисеево, или Тора*: иврит. текст с рус. перев. и комментарием, основанным на классич. толкованиях: в 5 т. / под общ. ред. проф. Г. Брановера. М.; Иерусалим, 1991–1996. Т. 5. *Книга Дварим*. С. 1123.

³ *Die Bibel: nach der Übersetzung Martin Luther, mit Apokryphen*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1999. S. 215.

ской Королевской Библии – *foolish idols*¹ («глупые идолы»), что вполне соответствует контексту.

Кроме того, в Книге пророка Исаии (в пророчествах Второисаии) слово *ѓэвэль* означает «пустое», «напрасное», «тщетное», «ничто», и именно в применении к усилиям человека, к плодам его трудов. Пророк (или таинственный Раб Божий; возможно – Мессия) говорит о себе самом: «...напрасно трудился я, попусту и тщетно истощал я силу свою» (*Ис 49:4; перевод Д. Йосифона*)². В оригинале на

месте выражения «попусту и тщетно» стоит  <le-toѓy vэ-ѓэвэль>. То, что передано как «тщетно», можно в данном контексте перевести и как «ничто»: «...напрасно трудился я, попусту и ни на что растратил силы свои».

Близкое значение имеет и слово  <toѓy>; ср. Синодальный перевод: «...напрасно Я трудился, ни на что и во-тще истощал силу Свою». Здесь как «ни на что» передано именно  <toѓy>, а как «во-тще», т. е. «напрасно», –

 <ѓэвэль>.

Таким образом, экклесиастовское *ѓэвэль* изначально несет в себе слиянность нейтрального смысла («бренность») и аксиологически окрашенного смысла («тщетность», «напрасность», «беспольность»). Учитывая весь контекст книги, можно утверждать, что второе значение все-таки важнее для Экклесиаста: он утверждает напрасность, беспольность, бесплодность, тщетность, абсурдность всего и вся. Вот почему И. С. Христиансен полагает, что *ѓэвэль* можно перевести как «абсурд» (*absurd*) или «абсурдность» (*absurdity*) и что для Экклесиаста это – «принципиальное суждение, основной критерий» оценки его опыта³. По этой же причине в русской традиции привычным переводом стало слово «суета», неизбежно несущее в

¹ *The Holy Bible: New King James Version, containing The Old and New Testaments.* Nashville, 1982. P. 147.

² *Первые и Последние Пророки.* С. 286.

³ См.: Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания.* С. 186.

себе негативный смысл. Но в бытовом языке стерлась, если можно так выразиться, экзистенциальная трагическая «подкладка» смысла – собственно «суетность» («бренность» и «тщетность» одновременно), а на поверхности осталась «суета», понимаемая как «суетливость», «толкотня», «беспорядочность», и «суетность» – как «тщеславие». Не случайно в комментарии к первой редакции своего перевода И. М. Дьяконов писал по поводу выражения «суета сует»: «Переводчик не счел возможным изменить эту знаменитую фразу, вошедшую в поговорку, однако в остальных случаях он переводил слово “хэбэл”¹ не “суета”, а “тщета”, “тщетный”, так как “суета” и “суетный” в современном русском языке слишком ассоциируется с понятием “суегиться” и “суетный” в смысле “тщеславный”»². Заметим, однако, что в коннотациях, связанных с *ѓэвэль*, невозможно не различить и оттенок, связанный с «тщеславием».

Об экклезиастовском понятии *ѓэвэль* (*ѓавэль*) продолжают спорить исследователи и мыслители, ибо при всей его неясности ясно одно: с ним связана основная концепция книги, оно является ее основным концептом. Так, французско-еврейский философ Андре Нерр (1914–1918), автор книги «Размышления об Экклезиасте», полагает, что это слово связано с абсолютным исчезновением, с обреченностью всего, и человека в первую очередь, на уход из мира, что оно несет в себе самоё судьбу – но только в особом, библейском ее понимании: «Тема **судьбы** (выделено автором. – Г. С.) монотонным рефреном звучит в неутомимом повторении слова *ѓэвэль*. Встречаясь на каждом шагу, оно как бы скандирует весь ход рассуждений Коѓэлета. В каком бы направлении мысль ни развивалась, она в конце концов наталкивается на *ѓэвэль*, и это не просто препятствие, а прямо-таки западня: стоит мысли соприкоснуться с

¹ Так И. М. Дьяконов транслитерирует слово *ѓэвэль*, которое, возможно, читалось в древности и как *ѓэбэль*, ибо срединная согласная обозначена одной и той же буквой *бэ* (*вэ*), в разных фонетических позициях звучащей по-разному.

² Дьяконов, И. М. *Книга Экклезиаста: Примечания* / И. М. Дьяконов // *Поэзия и проза Древнего Востока*. М., 1973. С. 726.

ѓэвэль, как она тут же исчезает вместе с ним. Ибо этимологически слово *ѓэвэль* значит “пар, дыхание, дуновение, выдох”, то есть все то, что сразу же исчезает, что по природе своей обречено на исчезновение. Слово *ѓэвэль* принято переводить с иврита на другие языки как “тщетность, суета”. Такой перевод более чем неточен: он привносит оценочную категорию, которой нет в оригинале, привносит возможность выбора, что, в свою очередь, выражает как бы наше превосходство над *ѓэвэль*, наше доминирующее положение относительно него. В самом деле, всякая тщета или суетность рассматриваются как нечто бесполезное, а бесполезное может оставаться и неизведанным: ведь я волен отстранить от себя суетность, избавиться от нее на своем жизненном пути, а то и вовсе не приступать к тщетному действию. Всех этих нюансов нет в слове *ѓэвэль*. *Ѓэвэль* – понятие роковое, захватывающее меня раньше, чем я успеваю это осознать. Но и осознав, я ничего не могу о нем сказать, кроме того, что оно от меня уходит. Так же, как я дышу не в силу волевого акта, а в силу физиологической потребности, так и *ѓэвэль* приходит ко мне вне зависимости от моей воли. Так же, как дуновение пронесится передо мной и, сливаясь с неосязаемой атмосферой, перестает самостоятельно существовать, так и за *ѓэвэль* я могу следить лишь взглядом и видеть, как он исчезает. Стало быть, и судьба, о которой складывается представление по ассоциации с *ѓэвэль*, суть провал, поражение. Это путь, о котором только то и известно, что он идет по нисходящей линии и неминуемо где-то должен оборваться. От такой судьбы у нас остается лишь одно реальное ощущение: она приближает нас к небытию. Пронизанная этим *ѓэвэль*, Книга Кохелет есть монотония поражения. Но эта же судьба, по сути своей, еще и присуща человеку. Она не похожа на злой дух или навязчивую идею, которые приходят к человеку извне. Это не греческие понятия мойры и необходимости. Судьба – не Бог. Человек несет ее в своем естестве. Она неотделима от его природы, от его статуса человека»¹.

¹ Нерр, А. *О Книге Кохелет* / А. Нерр // *Евреи и еврейство*:

Размышляя об имманентности *ѓэвэль* миру и человеку, о «монотонии поражения», А. Неер вместе с тем ищет тот же смысл и тот же выход из этой «монотонии», что и *Коѓэлет*, и находит его в том оттенке смысла, который заключен в совпадении *ѓэвэль* с именем погибшего праведного Авеля (об этом – чуть позднее). Однако при всей глубине и поэтичности размышлений философа с ним невозможно не поспорить: кроме *ѓэвэль* как закона угасания, исчезновения всего физического мира в Книге Экклесиаста явно звучит *ѓэвэль* в оценочном (аксиологическом) значении: тщетность усилий человека, напрасность и абсурдность его жизни и мира вообще. Человек тщится наполнить свою жизнь пользой и величием, завоевать место под солнцем, скопить состояние, достичь духовных высот, но все неизбежно оборачивается *ѓэвэль* – суетой, тщетностью, тщетой, тщеславием. Не случайно Р. Гордис полагает, что *ѓэвэль* лучше всего перевести как *vanity* («тщеславие»). В английской Королевской Библии (точнее, модернизированной ее версии) 2-й стих Экклесиаста (1-й стих собственно текста) звучит следующим образом:

“Vanity of vanities”, says the Preacher;
“Vanity of vanities, all is vanity”.
(*Eccl 1:2*)¹

При этом в примечании к слову *vanity* как возможные варианты передачи смысла оригинала (т. е. *ѓэвэль*) даются *absurdity, frustration, futility, nonsense*.

Так или иначе, какие бы еще смыслы ни открывались в загадочном и труднопереводимом *ѓэвэль*, именно через него, а также через особую превосходную степень, возможную только в иврите и образуемую двумя существительными, – *ѓавэль ѓавалим* («суета сует», «тщетность тщетностей», «бренность бренностей», «абсурдность абсурдно-

Сборник историко-философских эссе / сост. Р. Нудельман. Иерусалим, 1991. С. 168–169.

¹ *The Holy Bible: New King James Version, containing The Old and New Testaments*. P. 448.

стей»)), автор Книги Экклесиаста выражает ощущение бренности, напрасности, абсурдности бытия.

Именно с размышления об абсурдности, бессмысленности и бесполезности всех человеческих усилий, особенно на фоне кажущегося вечным существованию земли, круговорота природы, круговращения космоса, начинается поэма. Показательно, что первый вопрос, заданный Экклесиастом, – вопрос о том, есть ли какая-то польза, или выгода (*йитрон*), человеку от всей его деятельности, имеют ли его труды какой-то смысл, возможно ли достичь чего-то нового и вообще оставить памятный след на этой земле. Знаменитый ответ звучит как приговор – ничего невозможно, ни в чем нет смысла, все бесполезно:

3. Что пользы человеку от всех его трудов,
над которыми он трудится под солнцем?
4. Род уходит, и род приходит,
А земля навек остается.
5. Восходит солнце, и заходит солнце, и на место свое,
где восходит, торопится оно;
6. Бежит на юг, поворачивает на север,
Кружит, кружит на бегу своем ветер,
И на круги свои возвращается ветер;
7. Все потоки бегут в море, –
Но море не переполняется.
К месту, куда бегут потоки, –
Туда они продолжают бежать;
8. Изношены все слова – ничего не расскажешь,
Глядят, не пресытятся, очи, внимают,
не переполняются, уши.
9. Что было, то и будет, и что творилось,
то и будет твориться,
И нет ничего нового под солнцем.
10. Бывает, скажут о чем-то: смотри, это новость!
А оно уже было в веках, что прошли до нас.
11. Не помнят о прежних – но и о тех, кто будет,
Не вспомнят о них те, кто будут позднее.

(*Еккл 1:3–11*) [41–42]

Буквально каждый стих, каждая фраза этого знаменитого фрагмента разобраны на афоризмы. Показательно, что

начиная с горького и по сути своей риторического вопроса о «пользе человеку от всех его трудов» – вопроса, сразу же определяющего трагическую и одновременно ироническую, скептическую тональность текста, – Экклесиаст переходит к картине мира, в основе которой, кажется, лежит идея вечного круговращения, концепция циклического времени. С одной стороны, это противоречит новому восприятию времени, открытому древнееврейской культурой: в Танахе время являет собой не замкнутый цикл, более или менее гигантский, но обретает направленность и смысл; начавшись в точке творения мира, время движется к светопредставлению, к концу несправедливой истории и переходу ее в Царство Божье – Мессианскую эру; в связи с этим история впервые понимается как осмысленное, целенаправленное движение. С другой стороны, библейское время также включает в себя цикличность, повторяемость, что неизбежно продиктовано сменой дня и ночи, природным циклом, бесконечным обновлением природы. Последнее вселяет надежду – мысль о стабильности мироздания, сотворенного Богом. Однако эта надежда меркнет и ускользает, как только мудрец вспоминает о человеке и социуме. Что значит здесь повторяемость? Если она есть, то она влечет за собой повторяемость не только прозрений и открытий рода человеческого, но и всех его ошибок и благоглупостей, его грехов и преступлений. Круговорот истории, если он действительно есть, заставляет думать о том, что человек ничему не учится, и потому – «Что было, то и будет, и что творилось, то и будет твориться, // И нет ничего нового под солнцем» (*Еккл 1:9*) [42]. Этот стих – один из самых знаменитых в книге, один из наиболее часто цитируемых в постбиблейской культуре, и в нем невозможно не различить горечи относительно нашего мира. Бог создал этот мир совершенным, но это совершенство не вполне доступно нам, остается недостижимым идеалом, различаемым лишь в прекрасном мире природы и холодного пугающего космоса. Удел же человека – несовершенство, бренность, ускользание этой жизни и ее смысла, диссонансы общества, повторение ошибок. Особая горечь сквозит в призна-

нии, что брэнна и летуча сама человеческая память, что бесследно уходит и забывается то доброе, что было на земле, равно как и злое, что все обречено на забвение и потому все повторяется: «Не помнят о прежних – но и о тех, кто будет, // Не вспомнят о них те, кто будут позднее» (*Еккл 1:11*) [42].

Показательно, что с самого начала мысль Экклесиаста сосредоточена на человеке и его земном бытии. Кажется, общая картина мироздания необходима для того, чтобы тревожно подчеркнуть хрупкость и обреченность человека на фоне непостижимой вечности, парадоксальность его порывов к смыслу перед лицом очевидного ускользания этого смысла. Слово «человек» является одним из ключевых концептов Книги Экклесиаста: оно повторяется в тексте как минимум 43 раза (*Еккл 1:3, 13; 2:3, 8, 18, 21, 22, 24; 3:10, 11, 18, 19, 21, 22; 5:18; 6:1, 2, 7, 10, 11, 12 (дважды); 7:2, 5, 14, 29; 8:1, 6, 8, 9 (дважды), 11, 15, 17 (дважды); 9:1, 3, 12, 15 (дважды); 10:14; 11:8; 12:5*). При этом используется самое общее обозначение человека на иврите – *адам* («человек») или *бен адам* («сын человека», «сын человеческий»), то есть имеется в виду человек вообще, любой человек. В поэме нет ни одного имени собственного, но при этом сам герой выступает как живая индивидуальность, обладающая в чем-то общим, но в большинстве случаев – неповторимым и парадоксальным взглядом на мир. Если учесть, что в книге также определены чрезвычайно разнообразные возрастные стадии человека (зародыш, младенец, мальчик, юноша, старик), возможности его социального статуса (царь, князь, начальник, раб, работник [работящий]), богач, бедняк, угнетенные, угнетатели), гендерные роли (женщина, мужчина [муж]), эмоциональные состояния (радость, веселье, печаль, скорбь, гнев, любовь, ненависть, зависть, лень, отчаяние), дополненные генеральными аксиологическими оппозициями: «мудрый [мудрец] – глупый [глупец], безумец», «мудрость – глупость [безумье]», «праведный – нечестивый», «богобоязненный [боящийся Бога] – нечестивый [нечестивец]», «благой – дурной», «чистый – нечистый», повторяющимися чрезвы-

чайно часто на протяжении всего текста (*Еккл 1:16–18; 2:3, 12, 13, 14, 15, 16, 19, 22, 24; 3:16, 17; 4:5, 13; 5:2; 6:8; 7:4, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 23, 25; 8:1, 8, 10, 12, 13, 14, 16, 17; 9:2, 11, 13, 15, 16, 17, 18; 10:1, 2, 3, 6, 10, 12, 13, 14, 15; 12:14*), то становится понятно, что перед нами – исчерпывающая поэма о Человеке, о его брэнной, странной и прекрасной жизни, бессмысленной и исполненной сокрытого смысла одновременно.

Можно признать, что Книге Экклесиаста свойствен очень сильный антропоцентризм, но это антропоцентризм с поправкой на теоцентрическую библейскую модель мира в целом. По словам С. Л. Сиу, перед нами своего рода «теологическая антропология»¹. Действительно, все в книге – при наличии в ней конкретных житейских советов – подчинено осмыслению самых общих, глобальных вопросов человеческой экзистенции перед лицом бытия и небытия, в попытке постичь мир и Бога – при полном понимании непостижимости того и другого, при абсолютном понимании ускользания смысла жизни. С одной стороны, автор книги не отказывается от мысли, что человек – высшее творение Бога, венец творения, с другой – что пользы в существовании этого творения, в чем его предназначение, если жизнь его так коротка и бессмысленна, бесследна? Напомним, что первый вопрос, заданный Экклесиастом, – это вопрос о смысле, о пользе всех усилий человека: «Что пользы человеку от всех его трудов, над которыми он трудится под солнцем?» (*Еккл 1:3*) [41]. Переводчик и комментатор Р. Энтин, опирающийся на традиционное еврейское понимание текста, полагает, что этот вопрос можно перевести и следующим образом: «Какого превосходства достигнет человек от всего своего труда, которым он будет трудиться под солнцем?»² И так, человек, наделенный разумом, волей, свободой выбора, ощущает свое превосходство над всем

¹ Seow, C. L. *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. P. 12.

² *Экклесиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* / пер. и сост. Р. Энтина. Бней-Брак, 1989. С. 5.

творением, но это-то и становится для него камнем преткновения. «Человек, – пишет Р. Энтин, – представляет себя венцом творения – весь мир существует для него. Проявляя и познавая себя, он надеется достичь превосходства над всем мирозданием. Однако действительность разочаровывает его – мироздание постоянно, а человек преходящ; его динамичность не зависит от деятельности человека; оно непостижимо и необъятно для него. И в этой открывающейся ему обесцененности и бессмысленности собственного пребывания в мире видится ему суетность творения»¹.

Знаками стабильности мироздания для Экклесиаста становятся Земля и Солнце, их вечное движение, круговращение звездного неба. Казалось бы, это то же ощущение гармонии мироздания, упорядоченности космоса, которое переживали и эллинские мудрецы (*космос* и есть по-гречески «порядок», а уж затем – «вселенная»). Но откуда же тогда эта неизбывная тоска? Это ускользание смысла? Особенно при мысли о человеческом уделе? Ведь даже ветер «возвращается на круги своя». А человек ощущает себя предельно потерянным на фоне этого круговорота, да и сам круговорот становится бессмысленным, хотя за ним различается таинственная непостижимая Бесконечность – Бог, приведший этот мир в движение, обуславливающий его целостность, внятную человеку лишь частично, лишь гипотетически. «В двенадцати главах Экклесиаста, – пишет Р. Энтин, – мир и человек пронизывают друг друга, пока не проблескивает луч света, озаряющий действительный мир как часть некой целостности. И мир, и человек, сами по себе полностью бесплодные и безнадежные, в свете этой целостности находят свою гармонию и вечность»². Имя этой целостности – Бог, Который в Книге Экклесиаста обозначается одним-единственным теонимом – *Элогим*, а это, как известно, – самое общее обозначение Бога как Творца

¹ Энтин, Р. *Предисловие; Комментарии* / Р. Энтин // *Экклесиаст* / древнеевр. текст; пер. и коммент. Р. Энтина. С. 6.

² Там же. С. 5.

Вселенной в Танахе и еврейской традиции в целом. Сама форма *pluralis majestatis* («множественного величества») подчеркивает, что в Боге соединены все силы природы, точнее – что они все Им созданы, все подчиняются Ему.

Итак, Бог, сотворивший этот мир, – главный гарант его стабильности, более того – Он и есть постоянство и стабильность как таковые: «...всё, что Бог творит, – это будет вовек: / Нельзя ничего прибавить, / И нельзя ничего отнять...» (*Еккл 3:14*) [47]. Однако автор (герой) книги далек от ощущения успокоенности и стабильности, ибо Бог слишком непостижим. В сущности, человек знает о Боге лишь то, что Он – на небесах, а человек – на земле (*Еккл 5:1*). Безусловно, мир Экклесиаста – не только антропоцентрический, но и прежде всего – теоцентрический. Бог – центр и мерило всего, но Он – и в этом парадокс – бесконечно близок человеку и бесконечно далек, проявляется в творении и вместе с тем совершенно непостижим, а потому грозен: «...И сделал Бог, чтоб Его боялись» (*Еккл 3:14*) [47].

Образ Бога в поэме предельно сложен и неоднозначен. Временами Бог в осмыслении древнего мудреца напоминает *Дао* в даосизме или даже греческий Рок – *Ананке*, особенно когда подчеркивается, что Бог все предопределил (*Еккл 3:14*), в том числе непостижимость Свою и Своих дел: «...Чтоб дела, творимые Богом, / От начала и до конца не мог постичь человек» (*Еккл 3:11*) [46]. Без Бога невозможен ни один шаг человека («Ибо кто, и поевши, узнает вкус без Него?» – *Еккл 2:25*) [46], однако одновременно человеку дана свобода отклоняться от воли Бога, а значит – собственная свобода воли. С одной стороны, автор уверен, что Бог благоволит к праведным («Ибо тому, кто благ для Него, дает Он мудрость, и знание, и радость...» – *Еккл 2:26*) [46], с другой – он не сомневается, что эта милость Божья непредсказуема, что даже для праведного «все его дни – печали, и заботы его – это скорби» (*Еккл 2:23*) [45], что «мудрому с глупцом – равно умирать» (*Еккл 2:16*) [45], что в конечном счете «участь сынам человека и участь скоту – / Одна и та же им участь: / Как тому умирать, так умирать и

этим, / И одно дыханье у всех, и не лучше скота человек» (Еккл 3:19) [48].

Еще никогда ни об уделе человеческом, ни о Боге никто не говорил столь парадоксально и с таким порой безысходным и одновременно спокойным отчаянием, с таким признанием детерминизма и одновременно свободы воли, данной человеку. Вероятно, именно эта парадоксальность, кажущаяся алогичность в суждениях о Боге и мире с древних времен как привлекала сердца и умы к Экклесиасту, так и отпугивала, ставила в тупик. Так, И. М. Дьяконов полагает, что именно «темнота» Книги Экклесиаста, противоречивость высказанных в ней суждений, и прежде всего о Боге и Его Провидении, стали причиной споров вокруг нее в иудейской традиции: «Несмотря на то, что уже во II в. до н. э. Книга Экклесиаст читалась и изучалась наряду с другими библейскими книгами, а к концу I в. н. э. вошла в окончательный библейский канон, все же и после этого в иудейской среде раздавались голоса сомнения в боговдохновенности этой книги. Причиной этому был не ее скептицизм по отношению к вере в загробную жизнь и воздаяние, так поражавший позднейших читателей, возросших в христианской традиции, – вера в загробную жизнь в первоначальной иудейской религии не играла роли, – и не сомнения в ее авторстве, – их не было, – а ее мнимая противоречивость, – впечатление, складывавшееся из-за темноты и двусмысленности многих выражений. На этом основании некоторые богословы считали, что Книга Экклесиаст выражает мнение только самого Соломона, а не Бога. В действительности Кохелет не отрицает бытия Бога – притом Единого Бога, – но это Бог грозный, страшный, безразличный к человеческим страданиям и действующий по непонятным человеку, собственным, далеким от мира людей побуждениям. Его надо бояться, на Его милость можно надеяться, но нельзя рассчитывать на Его награду за какие бы то ни было дела или помыслы: если человеку следует быть мудрым и благочестивым, то не потому, что это привлечет награду от Бога, а потому лишь, что разумное общение с силами общества и природы – и в том числе и с

главной силой – Божеством, – скорее предохранит от бедствий, чем неразумное; однако удача, благополучие, счастье – это произвольный дар Божества, которое может его и не даровать, несмотря на мудрость и благочестие человека. Поэтому надо, пока возможно, радоваться жизни и своему повседневному делу, предоставив Божеству, как року, решать остальное»¹.

И все же Бог в понимании Экклесиаста не есть рок: Он причастен делам и судьбе человека, Он в конечном итоге воздает всем по справедливости, созданный Им порядок вещей непререкаем. Экклесиаст многократно повторяет, что Бога следует бояться, а это значит – ощущать на себе Его взор и поступать в соответствии с Его заповедями, и это обязательно скажется на человеческой жизни: «...Ты же Бога должен бояться» (*Еккл 5:6*) [50]; «Но знаю я и то, / Что благо – боящимся Бога, потому что они Его боятся. // А блага нет нечестивцу, не удлинятся дни его, подобно тени, / Потому что Бога он не боится» (*Еккл 8:12–13*) [58]. И тут же, вразрез с высказанным, мудрец говорит о бесполезности усилий человека, ибо замыслы Бога непостижимы, награда непредсказуема или вообще иллюзорна: «Бывает на земле и такая тщета: / Есть праведники, а дана им участь в меру деяния нечестивцев, / И есть нечестивцы, а дана им участь в меру деяния добрых...» (*Еккл 8:14*) [58]. С одной стороны, «праведные и мудрые и дела их – в руке у Бога» (*Еккл 9:1*), с другой – «всё, как всем: одна участь праведному и нечестивцу, / Благому и дурному, чистому и нечистому...» (*Еккл 9:2*) [59]. Кажется порой, что именно для заострения парадоксальности, именно для того, чтобы ошеломить читателя, Экклесиаст резко сталкивает два прямо противоположных суждения. Именно поэтому до сих пор продолжают споры о соотношении в концепции Экклесиаста предопределенности и свободы воли. Так, по мнению некоторых (например, Г. фон Рада), Экклесиаст максимально приближается к детерминизму или даже фа-

¹ Дьяконов, И. М. *Книга Экклесиаста: Примечания* / И. М. Дьяконов // *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 726.

тализму. С точки зрения других (например, О. Лорета), «Ког'элет свободен от детерминистически-фаталистического мировоззрения»¹. Действительно, Экклесиаст постоянно говорит о том, что задача человека – познавать Бога и Его дела, что «полезнее мудрость, чем глупость, / Как полезнее свет, чем тьма» (*Еккл 1:13*) [44], но в равной степени утверждает, что «не может человек найти суть дела, что творится под солнцем...» (*Еккл 8:17*) [58]. Прав Й. Вейнберг, когда пишет: «Автор Книги Кохелет разделял характерное и сущностное для йахвизма представление о взаимосвязи и взаимодействии Божественного предначертания и свободы человеческого выбора, но особо подчеркивал, что Бог есть гарант и залог постоянства и стабильности во всем...»² Но что же эта за стабильность, которая оборачивается для человека таким тяжким грузом, такой неизвестностью и тревогой, мыслью о собственной нестабильности и бессмысленности всего? Более того, стабильность мироздания только усиливает это ощущение.

Споры продолжаются и относительно концепции времени, заявленной Экклесиастом с самого начала, – концепции вечного круговращения, «вечного возвращения». На первый взгляд, это явно языческая концепция циклического, замкнутого времени. Как же она уживается с мыслью о том, что все мгновенно, преходяще, особенно – человеческая жизнь? С одной стороны, «нет ничего нового под солнцем», т. е. все абсолютно повторяется, с другой – все есть *ѓэвэль* в его «природном» смысле, т. е. «пар», «дуновение», неуловимое и неповторимое мгновение. И именно это внушает мысль об аксиологическом измерении понятия *ѓэвэль* – о тщете.

Итак, мысль о повторяемости всего (наряду с преходящестью всего), а потому о бесполезности всего – одна из определяющих в поэме. Казалось бы, это совершенно противоречит всему духу древнееврейской культуры – духу осмысленности истории, осмысленности любого деяния.

¹ Loretz, O. *Qohelet und der alte Orient...* S. 30.

² Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания*. С. 183.

Эта осмысленность, этот напряженный историзм мышления, понимание небесследности каждого нашего поступка и духовного движения составляют сердцевину учения пророков, определяют лицо пророческих книг. Но тот же историзм (по мере выполнения Завета, верности ему, растет сумма благословений, растет Обетование) определяет и лицо священных текстов Торы. Стало быть, именно *Коѓэлет* выбивается из определенной колеи? Учитывая идею вечного круговращения бытия, выраженную в первых строках поэмы, здесь искали чисто греческое влияние – например, пифагорейцев с их «музыкой сфер». Но обращает на себя внимание следующее: то, что для греческих мыслителей являлось знаком стабильности, правильности, упорядоченности мира (вечное круговращение звездного неба, знаков зодиака), для *Коѓэлета* составляет причину страдания, создает ощущение бесплодности и бессмысленности всего:

Видел я все дела, что творятся под солнцем,
и вот – все это тщета и ловля ветра...

(Еккл 1:14) [42]

Смелая метафора **רָעוּת רֵיחַ**: <рэ'ут руах> («ловля ветра», «погоня за ветром», «пастьба ветра»; возможны также переводы «стремление духа», «томление духа») как нельзя лучше выражает возникшее у Коѓэлета (и периодически оно, вероятно, возникает у каждого мыслящего человека) ощущение абсурдности бытия:

Но оглянулся я на дела, что сделали мои руки,
И на труды, что исполнить я старался, –
И вот, все – тщета и ловля ветра,
И нет пользы под солнцем!

(Еккл 2:11) [44]

По поводу выражения *рэ'ут руах* И. М. Дьяконов пишет: «Эта фраза стала крылатой в другом переводе: “И вот – все это суета и томление духа”. Надо учесть многозначность слова “руах” – “ветер”, “дух”, “побуждение”, “душа” и др. Значение характерного для Книги Экклесиаст слова “рэ'ут” неясно: оно может происходить либо от “ра'а” – “стремиться к чему-либо, стараться о чем-либо” (может

быть, арамеизм: в арамейском этот глагол соответствует древнееврейскому “раца” – “желать, хотеть; интересоваться чем-либо, удовлетворяться”), либо от глагола “ра'а” – “пасти; погонять”. Читатель может при желании здесь и далее при употреблении этого оборота подставить и такой перевод. Однако в тексте библейской Книги Осии так сказано о Северном Израильском царстве, пытавшемся политически опереться на расположенную севернее его великую державу – Ассирию: оно “ра'а руах цафон” – “гонится за северным ветром”. Отсюда следует, что при глаголе “ра'а” и его производных “руах” означает не “дух”, а “ветер”, а “рэ'ут руах” означает: “стремление гнаться за ветром, погоня за ветром”. Из переводчиков Нового времени так это место переводил Мартин Лютер, а вслед за ним некоторые новейшие исследователи¹.

Действительно, в переводе М. Лютера читаем: «Ich sah an alles Tun, das unter der Sonne geschieht, und siehe, es war alles eitel und Haschen nach Wind» (*Prediger 1:14*)². Вероятно, вслед за Лютером создатели английской Королевской Библии повторяют: «I have seen all the works that are done under the sun; and indeed, all *is* vanity and grasping for the wind»³. Однако уже у переводчиков поздней античности это понимается как «пастьба ветра» (например, у Аквилы и Феодотиона – *nomē anemou*) или «погоня за ветром» (например, у Симмаха – *boskēsis anemou*). В то же время создатели Септуагинты перевели *рэ'ут руах* как *proairesis pneumatōs* – «стремление духа», основываясь на том, что *ра'а* означает еще «стремиться» (в смысле «страстно желать»), а образованное от него слово *ра'ион* (библейско-арамейское, идентичное ивритскому *рацион* – «страстное желание, стремление») фигурирует в тексте Экклесиаста буквально через несколько стихов: «Я узнал, что и это –

¹ Дьяконов, И. М. *Книга Экклесиаста: Примечания* / И. М. Дьяконов // *Поэзия и проза Древнего Востока*. С. 726–727.

² *Die Bibel: nach der Übersetzung Martin Luther, mit Apokryphen*. S. 657.

³ *The Holy Bible: New King James Version, containing The Old and New Testaments*. P. 449.

пустое томленье» (*Еккл 1:17*) [43] (в оригинале – *район руах*). Перевод LXX крайне важен для понимания того смысла, который вкладывала в это выражение еврейская традиция, по крайней мере в последние века до н. э. Как очевидно, этот смысл неотделим от тоски и страдания, связанных с сильным, но неосуществимым желанием – в данном случае желанием постичь смысл жизни, оборачивающийся бессмыслицей, пустотой, «ничем». Именно поэтому в еврейской традиции возникло понимание *рэ'ут руах* как «страдание духа», что взял на вооружение Иероним Блаженный в Вульгате, переведший знаменитое выражение именно так – *adflictio spiritus* («страдание духа»). Сам он пояснил это следующим образом: «Dicebat mihi Hebraeus qui Scripturas Sanctas perlegit institute quod supra scriptum *ROOTH* (= *re'ūt*) verbum magis in hoc loco afflictionem et malitiam quam pastionem et voluntatem significaret» («Говорил мне один еврей, который прочел по порядку все Священное Писание, что под словом *ROOTH* в этом месте он понимает скорее 'скорбь, горесть', а не 'пастьбу' и не 'желание'»)¹.

Таким образом, знаменитое и труднопереводимое *рэ'ут руах* можно понимать и как «пастьба ветра» («ловля ветра»), и как «страстное стремление духа», и даже «страдание духа». В своем переводе И. М. Дьяконов комбинирует все эти значения, используя для передачи нюансов второго смысла прежде всего слово «томление», столь излюбленное романтиками и символистами и прекрасно передающее и стремление (причем бесплодное), и страсть, и тоску, и страдание (столь же прекрасным немецким эквивалентом русского *томление* является немецкое *Sehnsucht*). В новейшей комментарии к Книге Экклезиаста И. М. Дьяконов и Л. Е. Коган подчеркивают: «Хорошо известно, что игра слов, использование рядом омонимичных и близких

¹ Цит. по: Дьяконов, И. М. *Экклезиаст: Комментарий; Примечания*. И. М. Дьяконов, Л. Е. Коган при участии Л. В. Маневича // *Ветхий Завет: Плач Иеремии; Экклезиаст; Песнь Песней*. С. 191–192.

по звучанию корней – излюбленный прием библейских авторов, так что двусмысленность текста вполне могла входить в намерения поэта»¹.

Это очень верное и тонкое замечание: Экклесиаст мыслит не столько философскими категориями, сколько художественными образами, он не только мудрец, но и поэт. Подбирая необычные метафоры, используя омонимы и омофоны, всяческую игру слов, он стремится в равной степени разбудить мысль читателя и создать особое настроение, и это прежде всего горечь, разочарование, тоска, оттого что все усилия человека – «тщета и ловля ветра», вечное «томление духа». Экклесиаст как никто до него подчеркивает и бесконечность порывов и устремлений человеческого духа, и их бесплодность. Ничего не меняется в этом бренном мире, где даже сказать ничего нового невозможно, ибо все слова обветшали, все слова стерты и давно потеряли смысл: «Изношены все слова – ничего не расскажешь...» (*Еккл 1:8*) [42]. Однако люди не перестают повторять эти «изношенные» слова, с помощью которых ничего невозможно выразить, ни о чем новом рассказать, ничего нового услышать². Все слова бесполезны и стары, всё, говоря сло-

¹ Дьяконов, И. М. *Экклесиаст: Комментарий; Примечания*. С. 192.

² Комментаторы отмечают, что смысл *Еккл 1:8* до сих пор не до конца ясен, достаточно темн в связи с тем, что слово *давар* обозначает и «слово», и «дело» (но в Экклесиасте чаще всего употребляется в значении «слово»), а может также фигурировать в качестве неопределенного местоимения (тогда *коль-гаддеварим* может быть переведено и как «все слова», и как «все дела», и просто как «всё»). Прилагательное *йагеа* означает «усталый», «утомленный», «изнуренный» (таким образом, все слова «утомлены», «изнурены»), но в указанном стихе это слово (во множ. числе) переводят традиционно как «утомительные». И. М. Дьяконов и Л. Е. Коган пишут: «...традиционные варианты перевода так или иначе связаны с весьма темным “все вещи утомительны, и человек не может (рас)сказать [о них]”» [*Там же*, с. 190]. Так, в Синодальном переводе сказано: «Все вещи в труде; не может человек пересказать всего; не насытится око зрением, не наполнится ухо слушанием» (*Еккл 1:8*). И. М. Дьяконов и Л. Е. Коган в своем переводе исходят из понимания *деварим* как «слова» и связывают эту форму с употребленным в этом же стихе глаголом *диббер*

вами другого, более позднего классика, «слова, слова, слова...» Это прибавляет еще больше тоски размышлениям Экклесиаста о мире и человеке, о возможностях и предназначении человека в этом мире. Всё – тщета. Этот рефрен звучит как заклинание и как роковой приговор. Человек все стремится куда-то, все куда-то рвется и томится его душа, но – «трудится человек для рта, душа же довольной никогда не будет», и «лучше зримое очами, чем то, к чему тянется душа», и «это тоже тщета и ловля ветра» (*Еккл 6:8, 9*) [53].

В этих повторяющихся словах – боль и тоска, тоска по утраченному, вдруг пропавшему смыслу бытия. Что же в глазах мудреца заставляет ощущать эту утрату смысла? В первую очередь, горькая очевидность единого удела мудреца и глупца. Где же смысл, если всех ожидает единая участь, если в равной степени в будущем будут позабыты мудрец и глупец?

15. И подумал я про себя:

Раз участь глупцов и меня постигнет,
То зачем же я был столь премудрым?
И сказал я себе, что это тоже тщета,

16. Ибо вместе с глупцом и о мудром вовек

не вспомнят,
Потому что в грядущие дни все будет позабыто,
И мудрому с глупцом – равно умирать.

(*Еккл 2:15–16*) [45]

Во второй главе перед нами исповедь человека, который, уже обретя достаточный жизненный опыт, заслужив славу мудреца, решил изведать и другую сторону жизни – ее радости, веселье, различные наслаждения – вином, жен-

(«говорить»). Переводчики отмечают: «Смысл, стоящий за этой интерпретацией, примерно таков: “все слова использованы без остатка” (= “утомлены постоянным использованием”), а все равно ничего не выразить”. Если такое понимание верно, можно рассматривать этот стих как состоящий из трех параллельных конструкций (“сколько ни говори, ничего не расскажешь, сколько ни смотри, ничего не увидишь, сколько ни слушай, ничего не расслышишь”») [*Там же*, с. 190].

щинами, роскошью. Но и этот опыт привел его к открытию мимолетности и тщетности земных благ и наслаждений, к тому, что «это тоже тщета» (*Еккл 2:1*):

1. Я сказал себе: Давай испытаю себя весельем,
Познакомься с благом!
Но вот – это тоже тщета.
2. О смехе промолвил я: он безумен,
И о веселии: что оно творит?
3. Задумал я увлечь свою плоть вином,
И, хотя сердце оставалось мудрым,
Придержаться и глупости, пока не увижу,
Как лучше поступать сынам человека под небесами
За считанные дни их жизни.

(*Еккл 2:1–3*) [43]

Здесь перед нами – один из важнейших этических вопросов, заданных Экклесиастом: на что должен потратить свою жизнь человек, сознавая, сколь эта жизнь коротка? «Как лучше поступать сынам человека под небесами // За считанные дни их жизни?» Быть может, задача человека – оставить после себя как можно больше вполне материальных прекрасных следов своих дел, чтобы им гордились и помнили его потомки (пусть и на краткое время)?

4. Я великие творил дела,
Я виноградники насаждал, я дома себе строил,
5. Я устроил себе цветники и сады,
насадил в них деревьев плодовых,
6. Я устроил себе пруды – орошать из них рощи
с цветущими деревьями,
7. Приобрел я рабов и служанок,
и были у меня домочадцы,
А коров и овец приобрел я больше,
чем все до меня в Иерусалиме;
8. Серебра и золота я тоже собрал, и сокровищ
от царей и сатрапий.
Завел я певцов и певиц,
И наслажденье сынов человеческих –
множество наложниц.
9. И стал велик я более всех, кто был до меня

в Иерусалиме

(мудрость же оставалась со мною).

(Еккл 2:4–9) [43–44]

В этом фрагменте наиболее очевидны черты автобиографической царской надписи (или надписи вельможи), но в еще большей степени – новаторские черты автобиографии-исповеди: герой исповедуется в том многомерном опыте, который он воспринял у жизни, сознательно стремясь узнать ее самые различные стороны. Он не только свершал великие труды, но и сполна наслаждался жизнью, не только приумножал мудрость, но знакомился с безумьем и глупостью. Результат же этого познания – «все – тщета и ловля ветра»:

10. Ни в чем, что очи мои просили, я не отказывал им,
Ни от какой радости я не удерживал сердце.
Ибо ликовало мое сердце из-за моих трудов,
И это было за все труды вознаграждением.
11. Но оглянулся я на дела, что сделали мои руки,
И на труды, что исполнить я старался, –
И вот, все – тщета и ловля ветра,
И нет пользы под солнцем!
12. И я оглянулся – посмотреть на мудрость,
на безумье и глупость.
Ибо что может тот, кто придет за царем?
То, что уже делали раньше!

(Еккл 2:10–12) [44]

Мудрец твердо убежден, что «полезнее мудрость, чем глупость», что именно мудрость дает опору человеческой жизни. Но тем очевиднее и большее повторяющийся вопрос: почему же одинаковая участь постигает мудрого и глупого?

13. И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,
Как полезнее свет, чем тьма:
14. У мудрого есть глаза, а глупый во тьме бродит, –
Но и то я узнал, что единая участь постигнет их всех.

(Еккл 2:13–14) [44]

Этот проклятый вопрос и горькая убежденность, что «в грядущие дни все будет позабыто, // И мудрому с глупцом – равно умирать» (*Еккл 2:16*) [45], порой приводят героя на грань отчаяния, внушают чувство ненависти и отращения к жизни: «И возненавидел я жизнь, // Ибо злом показалось мне дело, что творится под солнцем, // Ибо все тщета и ловля ветра» (*Еккл 2:17*) [45]. Отчаяние и ненависть внушают даже собственные труды, ибо неизвестно, кому они достанутся, кто ими воспользуется – возможно, человек абсолютно негодный:

18. И возненавидел я весь труд,
над коим трудился под солнцем,
Потому что оставлю его человеку, что будет после,
19. И кто знает, мудрый ли он будет или глупый, –
А будет владеть моими трудами,
Над чем я трудился и размышлял под солнцем:
Это тоже тщета.
20. И обратил я к отчаянью сердце из-за всего труда,
Над коим я трудился под солнцем, –
21. Ибо был человек, чей труд был мудрым,
умелым, успешным, –
А отдаст свою долю тому, кто над ней не трудился, –
Это тоже тщета и большое зло.

(*Еккл 2:18–21*) [45]

Мысль Экклесиаста движется парадоксально: говоря о напрасности всего, он в то же время не отрицает ценности земного бытия, радостей жизни, а главное – необходимости созидательного труда человека. Может быть, единственное счастье в этой брэнной жизни – находить удовольствие в своем труде, видеть его плоды, наслаждаться едой и питьем, полной мерой переживать радостные мгновения жизни: «Нет человеку блага, кроме как есть и пить, // Чтобы видела душа, что есть в труде благо – // Ибо увидел я, что и это дано от Бога» (*Еккл 2:24*) [46]. Но в том-то и дело, что мысль мудреца не может удовлетвориться этой простой истиной, высказанной когда-то еще в «Эпосе о Гильгамеше». Человек хочет чего-то большего, рвется к высшей истине, а она предполагает высшую осмысленность, целесо-

образность мира. Однако именно взыскующий высшей истины открывает для себя тотальную неудовлетворенность жизнью, обретает полное отсутствие душевного покоя:

22. Что же остается человеку
За его труды и томление сердца,
С которым трудится он под солнцем?
23. Ибо все его дни – печали, и заботы его – это скорби,
Даже ночью нет сердцу покоя,
И это тоже есть тщета.

(Еккл 2:22-23) [45]

Воистину, Книга Экклесиаста, как и Книга Иова, – в числе первых произведений в мировой литературе, говорящих о неисповедимости судьбы человека, о трагизме человеческого удела, об экзистенциальной абсурдности бытия. Где же смысл, если все исчезает бесследно, если участь человека почти не отличается от участи животных, и даже неизвестно, есть ли за гробом бессмертие?

19. Ибо участь сынам человека и участь скоту –
Одна и та же участь:
Как тому умирать, так умирать и этим,
И одно дыханье у всех, и не лучше скота человек;
Ибо все тщета.
20. Все туда же уходит,
Все – из праха, и все возвратится во прах;
21. Как знать, дух человека возносится ли ввысь,
А дух скота – тот вниз уходит, в землю?

(Еккл 3:19–21) [48]

Размышление о том, что совсем немного, в сущности, различает перед лицом бытия и небытия человека и животных, что люди часто – «это скот, и только» (Еккл 3:18) [47], относится к одним из самых горьких и одновременно трогательных в Книге Экклесиаста. В самом деле, почему человек решил, что животные, в один день с которыми и как часть природного мира он сотворен, так уж выше этих животных? Что только он особо избран Богом и наделен бессмертием за гробом? Этого ведь объективно не знает никто, ибо, как сказано было в египетской «Песни Арфиста»,

«никто еще не приходил оттуда, // Чтобы рассказать, что там...» (*перевод А. Ахматовой*)¹. Слова Экклесиаста вовсе не свидетельствуют однозначно о неверии в бессмертие души и в происхождение духа человеческого от Бога или о том, что идея загробной жизни еще не стала ко времени создания текста достоянием еврейской культуры. Мудрец, скорее, размышляет о другом: об общем бренном и трагическом уделе всякой плоти, о необходимости сочувствия всему живому и о том, как часто человек недостоин звания человека и даже сравнения со своими «старшими братьями» по творению. Не об этом ли будет на свой манер ядовито размышлять гётевский Мефистофель, уверяя, что человек, получивший от Бога искру разума, с этой искрой «скот скотом живет»? Экклесиаст же повторяет, слегка перефразируя, слова Бога, сказанные человеку после грехопадения: «...ибо прах ты, и в прах возвратишься» (*Быт 3:19*). Эта аллюзия недвусмысленно напоминает, что человек утратил свое бессмертие из-за того, что отступил от Бога и поддался греху. Но сможет ли он обрести это бессмертие за гробом? Экклесиаст лишь констатирует, что это величайшая тайна, недоступная человеческому опыту.

К этому добавляются еще и проблемы теодицеи, ее проклятые вопросы, мучившие Иова:

И то еще я увидел под солнцем:

Место суда – а там нечестье,

Место праведного – а там нечестивый.

(*Еккл 3:16*) [47]

И еще я увидел все угнетение, творимое под солнцем:

Вот слезы угнетенных, – а утешителя нет им,

А в руке угнетателей их – сила, и утешителя нет им!

(*Еккл 4:1*) [48]

Особая горечь звучит в словах мудреца, когда он размышляет о социальной несправедливости, вполне допускаемой Богом. Веря в Божественное добро, Экклесиаст не

¹ *Поэзия и проза Древнего Востока* / общ. ред. и вступ. ст. И. Брагинского. М., 1973. С. 100.

менее ясно видит необъяснимое зло, сопровождающее человечество и, быть может, являющееся неотъемлемой частью человеческой природы, так что «всякий труд и итог всякой работы – // Зависть к другому; // Это тоже тщета и ловля ветра» (*Еккл 4:4*) [48]. Показательно, что все чаще слово «зло» соседствует со словом «тщета», когда Экклезиаст говорит о делах людей и созданном ими земном порядке, «ибо, сами не зная, творят они зло» (*Еккл 4:17*) [50], но часто творят его и вполне осознанно. Это в еще большей степени подчеркивает аксиологические коннотации экклезиастовского понятия *г'эвэль*. Есть многое, что в глазах *Ког'элета* подтверждает очевидную абсурдность мира:

1. Есть зло, что увидел я под солнцем,
и велико оно для людей:
2. Человек, кому Бог дал добро, и богатство, и почет,
И все у него есть, чего б душа ни пожелала, –
А не дано ему Богом власти воспользоваться этим,
Но пользуется чужой человек, –
Это тщета и злая болезнь.

(*Еккл 6:1–2*) [52]

Всякое я видел в мои тщетные дни:
Есть праведник, гибнущий в праведности своей,
И есть нечестивец, долговечный в своих злодеяньях.

(*Еккл 7:15*) [55]

Скепсис *Ког'элета* тотален: он завидует мертвым (*Еккл 4:2*), а еще больше – тем, «кто совсем не жил, // Кто не видел злого дела, что творится под солнцем» (*Еккл 4:3*) [48]. Пожалуй, скепсис мудреца достигает апогея, когда он говорит о том, что гораздо счастливее живого и страдающего человека, вечно неудовлетворенного жизнью, неродившийся зародыш, выкидыш:

3. ... Я подумал: лучше выкидышу, чем ему.
4. Ибо в тщете тот пришел и во тьму уйдет,
И тьмою его имя сокрыто,
5. Даже солнца не знал и не ведал, –
Но покойней ему, чем тому.
6. Если б даже дважды две тысячи лет он прожил,
То блага бы не увидел –

Разве не в одно и то же место все уходит?

7. Трудится человек для рта, душа же довольной
никогда не будет.

(Еккл 6:3–7) [52–53]

Следует подчеркнуть, что и скепсис, и тоска Экклесиаста – от потери осмысленности мира и от страстной жажды отыскать этот смысл. Как справедливо отмечает С. С. Аверинцев, «скепсис Книги Проповедующего в собрании есть именно иудейский, а отнюдь не эллинский скепсис: автор книги мучительно сомневается, а значит, остро нуждается не в мировой гармонии, но в мировом смысле. Его тоска – как бы подтверждение от противного той идеи поступательного, целесообразного движения, которая так важна и характерна для древнееврейской литературы в целом. Постольку он остается верным ее духу»¹.

В чем же обрести опору человеку в этом брэнном и повторяющемся мире, где все – абсурдно, где все – тщета? «Ибо кто знает, что есть благо человеку в жизни, // В считанные дни его тщетной жизни, // Которые проходят, как тень?» (Еккл 6:12) [53]. Очень осторожно, постепенно, не давая готовых и упрощенных рецептов, Экклесиаст подходит к ответу на этот непростой вопрос. Ведь это вопрос о смысле нашей жизни, о смысле этого мира, кажущегося утратившим смысл, о смысле «считанных дней» нашей «тщетной жизни».

Первое, о чем напоминает нам мудрец (а в сущности, одним из первых в мировой культуре столь явственно говорит об этом), – изначальная трагичность, экзистенциальная ограниченность познания, всегда лишаящего человека целостности и полноты простого наличного бытия, всегда двусмысленного, амбивалентного. Следует помнить, что наше знание о мире всегда относительно. Экклесиаст утверждает таинственность и непознаваемость мира. Чем больше человек его познает, тем больше перед ним тайн и загадок, тем больше граница с иррациональным. Более то-

¹ Аверинцев, С. С. *Древнееврейская литература* / С. С. Аверинцев // *История всемирной литературы*: в 9 т. Т. 1. М., 1983. С. 296.

го: познание оборачивается душевным дискомфортом, нравственным страданием, ведь, открывая для себя мир, человек открывает как его добрые, так и дурные качества. Познание добра неизбежно переплетено с познанием зла. Знание же, как много сотворено и творится зла «под солнцем» (как говорит Экклесиаст), порой лишает человека способности радоваться жизни, видеть ее красоту или даже какой бы то ни было смысл (так было и с многострадальным Иовом, пока не открылся ему Сам Господь). Именно поэтому знание – горький и гордый удел человека, высокий и трагический:

16. Сам себе промолвил я так:

Вот я мудрость свою умножил более всех,
Кто был до меня над Иерусалимом,
И много видело сердце мое и мудрости, и знания.

17. И предал я сердце тому, чтобы мудрость познать,
Но познать и безумье, и глупость, –
Я узнал, что и это – пустое томление.

18. Ибо от mnogой мудрости много скорби,
И умножающий знанье печаль умножает.

(Еккл 1:16–18) [42–43]

«Во многом знании – немалая печаль», – // Так говорил творец Экклесиаста. // Я вовсе не мудрец, но почему так часто // Мне жаль весь мир и человека жаль?» Так откликается древнему мудрецу поэт XX века – Николай Заболоцкий. «Умножающий знанье печаль умножает» – одна из самых великих и горьких мыслей, высказанных *Кофэлетом*. Знание о мире – грозное, мучительное знание, но человек, с тех пор как он вкусил известный плод, сделал свой выбор и ступил на стезю познания, не может отказаться от последнего, а значит – вынужден познавать не только добро, но и зло, а значит – не может закрыться от страданий, существующих в мире, а значит – от сострадания. Подлинный человек всегда помнит то, что прекрасно сформулировал Дж. Донн: «Смерть каждого человека умаляет и меня, ибо я един со всем человечеством. И потому не спрашивай никогда, по ком звонит колокол: он звонит по тебе». (Как известно, именно эти слова великого анг-

лийского поэта и проповедника из его проповеди «Колокол» Э. Хемингуэй поставил эпиграфом к своему роману «По ком звонит колокол».) Согласно Экклесиасту, подлинный человек сострадателен, помнит о трагическом уделе человека, о бренности всего живого, а потому он чаще печален, чем весел:

2. Лучше пойти в дом плача, чем пойти в дом пира,
Потому что таков конец для всякого человека,
И живой это сердцем запомнит.
3. Лучше скорбь, чем смех, ибо с худым лицом
добрее сердце, –
4. Сердце мудрых в доме плача, а сердце глупых в доме
веселья.

(Еккл 7:2–4) [54]

Когэллет абсолютно убежден, что мудрость – величайшая ценность из тех, что открыты человеку (в этом он солидарен с автором или авторами Книги Притчей Соломоновых):

11. Наравне с наследием мудрость – благо,
Полезна она видящим солнце:
12. Ибо под сенью мудрости – как под сенью серебра,
А польза знания – мудрость знающему жизнь
продлевает.

(Еккл 7:11–12) [54]

Однако в отличие от автора Книги Притчей Экклесиаст не уверен, что обретенная премудрость сделает человека счастливее, а главное – убежден, что любое знание относительно, что пути к подлинной мудрости чрезвычайно трудны или вовсе сокрыты от человека (об этом же размышляет Иов в знаменитой 28-й главе книги): «...Думал: “Стану мудрым”, – а она от меня далека. // Далекое то, что было, и глубоко, // Глубоко – кто его отыщет?» (Еккл 7:23–24) [55]. Эта мысль многократно варьируется в тексте:

6. ...Ибо всякой вещи есть свой срок и порядок,
Но великое зло суждено человеку:
7. Не знает он, что еще будет,
О том, что будет, кто ему объявит?

8. Нет человека, властного над ветром,
Удержать умеющего ветер,
И над смертным часом нет власти,
И отпуска нет на войне...

(Еккл 8:6–8) [57]

16. Когда склонил я сердце – мудрость познать
И увидеть заботу, что создана под солнцем
(Ибо ни днем, ни ночью сна не знают очи),
17. То увидел я все дело Бога:
Что не может человек найти суть дела,
что творится под солнцем,
Сколько б ни трудился искать человек – не найдет;
И даже если скажет мудрец, что сумеет, –
найти не сможет.

(Еккл 8:16–17) [58]

С идеей принципиальной непознаваемости мира (точнее, обреченности человека на бесконечное познание) связана типичная для библейской традиции идея – идея неизяснимости Самого Бога, неисповедимости Его путей и решений (эта же мысль с большой силой выражена в Книге Иова). Поэтому многое по определению не дано постичь человеку: «Посмотри на деяния Бога, // Ибо кто может расправить, что Он искривил?» (Еккл 7:13) [54]. Или еще: «Точно так, как не знаешь ты, откуда стало дыхание // И кости откуда в беременной утробе, // Так не знаешь ты дел Бога, создающего все» (Еккл 11:5) [63]. И именно это ощущение великой тайны Божественного бытия – тайны, в которой скрыта некая непостижимая для смертного закономерность, – рождает знаменитые строки:

1. Всему свой час, и время всякому делу под небесами:
2. Время родиться и время умирать,
Время насаждать и время вырывать насаждения,
3. Время убивать и время исцелять,
Время разрушать и время строить,
4. Время плакать и время смеяться,
Время рыданию и время пляске,
5. Время разбрасывать камни и время складывать камни,
Время обнимать и время избегать объятий,

6. Время искать и время терять,
Время хранить и время тратить,
7. Время рвать и время шивать,
Время молчать и время говорить,
8. Время любить и время ненавидеть,
Время войне и время миру.

(Еккл 3:1–8) [46–47]

Каждый, впервые читающий Книгу Экклесиаста, интуитивно ощущает, что в этом удивительно организованном с помощью анафор, синтаксических параллелизмов и антитез фрагменте выражена одна из важнейших, ключевых мыслей Экклесиаста (что и говорить о том, что буквально каждый стих этого фрагмента разобран на афоризмы, растиражирован в цитатах, в названиях литературных произведений и даже кинофильмов). Однако мысль эта чрезвычайно сложна, многослойна и не поддается, как и большинство размышлений Экклесиаста, логическому «выпрямлению», однозначному прочтению.

Следует пояснить, что в оригинале на месте русского слова «время» стоит слово **מָוֶלַת** <эт>, которое можно перевести как «срок», «определенный момент», «краткое время», «мгновение». Таким образом, самый простой смысл того, что хочет сказать Экклесиаст, можно сформулировать следующим образом: всему когда-нибудь наступает свой срок («всякому делу» или «всякой вещи»; в оригинале – слово *давар*, которое можно понять и как «дело», и как «вещь», и как «слово»; ср. в Синод. переводе: «Всему свое время, и время всякой вещи под небом»), но длится этот срок на фоне истории и тем более вечности всего лишь мгновение, миг. Из этих мигот и состоит человеческая жизнь. Воистину, известная песня, родившаяся в советские времена, только повторяет по-своему мысль Экклесиаста: «Есть только миг между прошлым и будущим, // Именно он называется “жизнь”...»

Каждое мгновение нашей жизни – срок (миг) для чего-то – печали или веселья, ненависти или любви, разрушения или созидания. Понять бы, какой правильный выбор должен сделать человек в тот или иной миг, – например, раз-

брасывать камни или складывать камни? Крылатое выражение уже давно получило метафорический смысл: созидание и разрушение. Точнее, такой смысл оно имеет уже у Экклесиаста, но при этом опирается и на смысл прямой, связанный с земледелием: складывать (собирать) камни на каменистых полях Земли Обетованной значило готовить ее к посеву, способствовать урожаю, в то время как разбрасывать камни – засорять почву, препятствовать ее плодородию. Так, во 2-й Книге Царей (4-й Книге Царств) пророк Элиша (Елисей) пророчесствует о наказании Моава, который потерпит поражение от рук израильтян: «И вы поразите все города укрепленные и все города главные, и все лучшие деревья срубите, и все источники водные запрудите, и все лучшие участки полевые испортите камнями» (4 Цар 3:19; Синод. перевод). Но, повторим, всегда ли человек действует по воле Божьей и всегда ли понимает, чему настал срок? И всегда ли у человека есть выбор? Ведь никто не может выбрать сам ни «время родиться», ни «время умирать». И от отдельного «маленького» человека порой мало зависит «время войне» или «время миру», а значит – и «время убивать»...

Безусловно, фрагмент *Еккл 3:1–8* чрезвычайно важен для понимания экклесиастовской концепции времени и места человека во времени. Й. Вейнберг обращает внимание на то, что в целом главными темпоральными обозначениями в Книге Экклесиаста выступают слова *йом* («день») и *эт* («срок», «миг»). При этом *йом* не совсем равен дню в обычном смысле этого слова. Под пером Экклесиаста *йом* – человеческая жизнь между рождением и смертью. «В пределах этой “рамки”, – пишет исследователь, – “хорошие” дни чередуются с днями “плохими”, причем направление этого чередования однолинейное: “Не говори: как случилось, что прежние дни были лучше этих...” (7:10). Эти слова не только отвергают свойственную мифологическому мышлению и часто встречающуюся также в Танахе ориентацию на прошлое, признание его позитивности, но выражают определенное тяготение к настоящему, к краткому и быстротечному мигу. Именно эту особенность вос-

приятия и осмысления времени в картине мира Книги Кохелет выявляет специфическое для нее слово *эт*, имеющее в Танахе значения “определенный, как правило, короткий отрезок времени, мгновение, миг; эсхатологическое финальное время в будущем”¹. Вейнберг полагает, что в целом *Еккл 3:1–8* можно охарактеризовать как «гимн мигу»².

О знаменитом фрагменте, который американский исследователь Т. Лонгмен назвал «наиболее выдающейся поэмой автора Книги *Кохэлет*»³, по-прежнему продолжают спорить ученые, высказывая самые различные, подчас диаметрально противоположные мнения относительно его смысла и понимания времени Экклесиастом. Так, некоторые (например, Г. фон Рад, У. Е. Ирвин) видят в процитированных строках весьма типичное выражение для всего Древнего Востока и в целом для языческих цивилизаций циклическое восприятие времени с его повторяемостью, движением по кругу⁴. Однако общий контекст книги не дает для этого оснований: Экклесиасту, как и Танаху в целом, свойственно представление о целенаправленном и необратимом времени, об уникальности и неотменимости каждого мгновения бытия, даже если оно кажется повторяющимся. По мнению других (Р. Гордис, Дж. Л. Креншоу, Т. Лонгмен), в «поэме о миге» выражено признание, что «все деяния детерминированы и поэтому любое человеческое деяние малоэффективно» (Р. Гордис)⁵. О. Лорец полагает, что «в основе [этих] стихов лежит признание величавых закономерностей, что правят природой и человеческой жизнью. Жизнь человека, его деятельность и чувства привязаны к определенным отрезкам времени»⁶. Таким образом, О. Лорец солидаризуется с теми, кто полагает, что

¹ Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания*. С. 184.

² Там же.

³ Цит. по: Там же. СС. 185.

⁴ См.: Там же. С. 185.

⁵ Gordis, R. *Koheleth – the Man and His Word: A Study of Ecclesiastes* / R. Gordis. N. Y., 1968. P. 68

⁶ Loretz, O. *Kohelet und der alte Orient...* P. 61.

Экклесиаст формулирует концепцию циклического времени.

«Однако семантика понятия *эт*, – справедливо отмечает Й. Вейнберг, – не содержит никаких указаний на циклическое восприятие времени, а биполярное построение поэмы, при котором разные явления и действия располагаются в одноразовые оппозиции, несовместимо с циклическостью, основным свойством которой является повторяемость и возвратность в пределах цикла. Если время воспринимается состоящим из отдельных не связанных между собой точек, в которых находятся разные явления и происходят различные события, то трудно говорить о детерминизме или закономерностях и следует искать иное решение»¹. Кроме того, исследователь отмечает как показательный момент то, что в темпоральном словаре Экклесиаста отсутствуют слова, обозначающие более длительные и стабильные отрезки времени – такие, как *шана* («год»), *ходеиш* («месяц») и другие.

Это действительно так, исключая, пожалуй, упоминание (и буквально в следующих стихах третьей главы) самого длительного и стабильного отрезка времени, точнее, того, что выходит за рамки времени, ограниченного земного бытия и является принадлежностью Божественной сферы, но вместе с тем, по мысли Экклесиаста, и человека. Это понятие *олам* – «вечность», но, возможно, и «весь мир», «мироздание», понятие временное и пространственное сразу, и скорее временное, нежели пространственное: «мир, развертывающийся во времени», «мировое время». Парадокс: кратковечному человеку, и только ему из всех живых существ, дано заключить в себя целый мир и ощутить прикосновение к Вечности. Кажется, по мысли мудреца, это возможно именно потому, что человек осознанно и обостренно переживает свою жизнь как совокупность сменяющихся и порой полярных по смыслу и настроению «сроков», «мигов», именно в тот или иной «миг» ощущая жизнь как нечто наполненное и живое.

¹ Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания*. С. 185.

Согласно же наблюдению Й. Вейнберга, в тексте поэмы «большинство явлений и действий, имеющих свой *эт*, временную привязку, сами по себе, по своей сущности отличаются краткосрочностью, быстротечностью и сменяемостью – короткое время требуется для того, чтобы “умереть”, можно в миг “убивать” и нельзя долго “плакать” или “смеяться”, даже “война” и “мир” – действия, ограниченные во времени. Поэтому представляется возможным предположить, что “гимн мигу” провозглашает признание, похожее на мысль современного еврейско-французского философа Э. Левинаса, что “мир принадлежит мигу”¹.

С мыслью, что «мир принадлежит мигу», невозможно не согласиться. Но, повторим: именно обостренное и осознанное восприятие жизни как «мига» и неповторимости каждого «мига» позволяет человеку в какой-то мере осмыслить понятие вечности и ощутить ее в себе. Можно утверждать, что во фрагменте *Еккл 3:1–8* с его резкими антитезами и бинарными оппозициями выражена идея антиномичности бытия, его закономерности и предопределенности, но также и невозможности человеку постичь, предугадать эту закономерность. Однако, быть может, в этом и есть благо для человека: он не смог бы жить, меняться, духовно расти, если бы знал все, что предопределено. Поэтому как весомый, выстраданный тезис Экклесиаст провозглашает:

10. Я увидел задачу, которую Бог дал решать
сынам человека:

11. Сделал Он так, чтобы все было прекрасным в свой срок,

Но и вечность вложил им в сердце:
Чтоб дела, творимые Богом,
От начала и до конца не мог постичь человек.

12. Я узнал, что нет ему блага,
Кроме как радоваться и делать благое в жизни...

(*Еккл 3:10–12*) [47]

¹ Цит. по: Вейнберг, Й. *Введение в Танах: в 4 ч. Ч. IV. Писания*. С. 185–186.

Итак, согласно концепции Экклесиаста, человек соединяет в себе мгновение и вечность, подверженное тлению и нетленное, природное и культурное, чисто человеческое и Божественное. И именно вечное, Божественное не позволяет человеку останавливаться только на удовлетворении его естественных потребностей, заставляет мечтать, стремиться к недостижимому, к совершенству, бесконечно томиться душой. По мысли мудреца, человека в высшей степени характеризует вечная неуспокоенность духа, вечное недовольство миром и собой: «Трудится человек для рта, душа же довольной никогда не будет» (*Еккл* 8:7) [53]. В сущности, Экклесиаст говорит об относительности истины, доступной человеку, о высшей степени относительности знания о мире и человеке, представлений и благе, о счастье:

11. Ибо много есть слов, что множат тщету –
Что пользы человеку?
12. Ибо кто знает, что есть благо человеку в жизни,
В считанные дни его тщетной жизни,
Которые проходят, как тень?
Потому что кто же объявит человеку,
Что будет после него под солнцем?
(*Еккл* 6:11–12) [53]

И все же так устроен человек, что бесконечно стремится к счастью, пытается постичь смысл своей брэнной жизни. Это делает на наших глазах и сам Экклесиаст. В этом брэнном и непостижимом мире, где все принадлежит мигу и где одновременно нет ничего нового, где повторяются все человеческие благоглупости, где, кажется, ничему не учится человек, где невозможны или случайны справедливость и счастье, где «поставлена глупость на высокие посты, // А достойные внизу пребывают» (*Еккл* 10:6) [62]), Кофэлет ищет смысл, ищет опору духу человеческому. При этом он провозглашает простые и незыблемые истины, несомненные ценности, на которых держится человеческий мир, – милосердие, любовь, сострадание, взаимопомощь:

9. Вдвоем быть лучше, чем одному,
Ведь двоим есть им плата добрая за труды их.

10. Ибо, если упадут – друг друга поднимут;
 Но горе, если один упадет, и, чтоб поднять его,
 нет другого!
11. Да и если двое лежат – тепло им;
 одному же как согреться?
12. И если кто одного одолеет,
 То двое вместе против него устоят;
 И втрое скрученная нить не скоро порвется.
 (Еккл 4:9–12) [49]

Удивительно: древняя метафора, символизирующая дружбу и любовь, теснейшую духовную связь между людьми, которую невозможно разорвать, – «втрое скрученная нить», ибо обычно нить для прочности скручивалась из двух, – пространствовала несколько тысячелетий, прежде чем попасть к Экклесиасту, ведь она упоминается еще в шумерских сказаниях о Гильгамеше и Энкиду, а затем в вавилонской поэме «О все выдавшем...» Именно дружба и любовь, человеческое тепло и участие, взаимопонимание и сострадание позволяют человеку выстоять в бременном и непостижимом мире.

Нимало не забывая о тщете человеческой, периодически напоминая о том, что «все – тщета и ловля ветра», Экклесиаст словно бы рисует портрет человека, достойного звания «человек». Это человек немногословный, не бросающий пустых слов на ветер, ибо «речь глупца – из множества слов» (Еккл 5:2) [50]. Это человек, боящийся Бога и не нарушающий обетов перед Ним и перед людьми:

3. Что ты Богу обещал по обету – то исполни неотложно,
 Ибо не жалуют глупцов: обещал – исполни!
4. Лучше не обещать, чем обещать и не исполнить.
 (Еккл 5:3–4) [50]

Подлинный человек не делает целью и смыслом жизни накопление денег, богатства, ибо «любящий деньги не насытится деньгами, // Тот, кто любит копить, – нет ему дохода: // Это тоже тщета» (Еккл 5:9) [51]. Воистину блажен и спокоен душой труженик, довольствующийся малым, сытость же богача мнима, как и его душевное спокойствие:

11. Сладок сон работающего, поел ли мало он или много,
А сытость богача не дает ему сном забыться:
12. Есть злой недуг, что видел я под солнцем –
Богатство, хранимое на беду владельцу!
(Еккл 5:11–12) [51]

Безусловно, многие мысли Экклесиаста перекликаются с идеями стоиков или предворяют их – как, например, мысль о том, что подлинный мудрец довольствуется малым и ценит каждое мгновение жизни. Однако в отличие от античных стоиков все это у Экклесиаста – с поправкой на идею Единого Бога, на то, что подлинный человек несет высочайшую ответственность перед Ним. Именно поэтому важнее заслужить доброе имя и добрую славу, нежели почести и материальные блага, а день смерти важнее дня рождения, ибо смерть подводит итог земной жизни и высвечивает ее подлинный смысл: «Лучше слава, чем лучший елей, // А день смерти лучше дня рождения» (Еккл 7:1) [53]. Заметим, что в оригинале на месте «слава» стоит שֵׁם <шем> – «имя», часто использующееся в Танахе в значении «доброе имя», то есть «подлинная слава»; ср. Синод. перевод: «Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти – дня рождения». В оригинале использованы неповторимая игра слов и аллитерации, связанные с созвучиями между словами шем и шемен («масло»): טוֹב שֵׁם מִשֶּׁמֶן טוֹב <Тов шем мишшемен тов> – «Лучше доброе имя, чем лучшее масло». При этом под «лучшим маслом» скорее всего понимается драгоценное душистое масло, использовавшееся для изготовления благовоний и умащения.

Подчеркивая, что материальные блага – отнюдь не главное в жизни, что они во многом призрачны и иллюзорны, что погоня за ними – суета, тщета, *Ko'élet* тем не менее далек от мысли об отрицании ценности земного бытия, радостей жизни. В целом это в высшей степени свойственно иудаизму, как древнему, так и современному, – признание, что Всевышний создал человека для двух миров – земного и трансцендентного, чисто духовного, но эти миры не изолированы, не разделены жестко, и состояние второго во многом зависит от первого. Поэтому земная жизнь от-

нюдь не должна превращаться в юдоль скорбей; земное бытие, все плотское должно не отрицаться и преодолевать-ся через максимальную аскезу (хотя в целом известная аскетичность приветствуется в праведном образе жизни), но освящаться внесением света духовности в плотское и повседневное. Таким образом, умение радоваться жизни и наслаждаться прекрасным миром, созданным Творцом, не превращая это умение в погоню за наслаждениями, только приветствуется традицией, в русле которой выступает и кажущийся вольнодумным *Kořálet*. Парадокс: книга, говорящая более всего о тщете земного, исполненная печального и даже сумрачного настроения, одновременно насыщена солнечным светом («солнце» – одно из самых частотных слов в словаре Экклесиаста) и радостью, весьма позитивным, как принято нынче выражаться у молодежи, отношением к жизни. Подобное настроение все более усиливается к финалу поэмы: «И сладок свет, и благо очам – видеть солнце. // Даже если много дней человек проживет, // То да радуется каждому из них – // И помнит о днях темноты, ибо тех будет много: // Все, что наступит, – тщета» (*Еккл 11:7–8*) [64].

Поразительно: размышление о тщете сменяется горячей признательностью жизни и ее радостям, за чем вновь следует напоминание о тщете – кажется, для того только, чтобы вновь призвать к радости жизни. Только осознав в полной мере бренность и тщетность бытия, хрупкость каждого мгновения жизни, можно по-настоящему радоваться жизни – такую парадоксальную мысль утверждает великий мудрец. Наряду с мыслью о бренности и напрасности бытия рефреном через всю поэму проходит мысль о том, что подлинное благо для человека, бесконечно куда-то стремящегося и рвущегося своей ненасытной плотью и еще менее утолимой душой, – простые радости честной жизни, мгновения наслаждения своим трудом и его плодами: «Нет человеку блага, кроме как есть и пить, // Чтобы видела душа, что есть в труде его благо – // Ибо увидел я, что и это дано от Бога» (*Еккл 2:24*) [46]; «Я узнал, что нет ему [человеку] блага, // Кроме как радоваться и делать благое в жиз-

ни; // И если кто ест, и пьет, и видит благо в труде своем, // То это – Божий дар» (Еккл 3:12–13) [47]; «Вот что я увидел благим и прекрасным: // Есть и пить, и видеть благо в своих трудах – // Над чем кто трудится под солнцем // В считанные дни своей жизни, что дал ему Бог – // Ибо то его доля» (Еккл 5:17) [51–52].

Говоря о горестях жизни, ее трагизме, ее несправедливости, Коѓэлет вместе с тем не ожесточает сердце, советуя стоически принимать жизнь и помнить, что за всем стоит так или иначе воля Божья, хотя замысел Божий отнюдь не всегда подвластен разумению человека: «В день благой будь блажен, а в день худой – пойми: // Бог наравне с тем днем и этот создал...» (Еккл 7:14) [55]. Нужно принимать мир с чистым сердцем и открытой душой, нужно радоваться жизни вопреки (или благодаря?) горькому знанию о ней:

7. Так ешь же в радости хлеб твой
и с легким сердцем пей вино –
Ибо угодны Богу твои деянья.
8. Во всякое время да будут белы твои одежды,
И пусть не оскудевает на голове твоей умашенье;
9. Наслаждайся жизнью с женщиной, которую любишь,
Во все дни твоей тщетной жизни,
Которые дал тебе Он под солнцем –
Во все твои тщетные дни...

(Еккл 9:7–9) [59–60]

Однако призыв радоваться жизни не означает у Экклезиаста безудержного гедонизма, это не призыв к «пиру во время чумы». Коѓэлет говорит о необходимости приятия жизни, жизнестроительства, домоустройства, жизни с подлинной любовью и подлинной радостью, которые возможны только тогда, когда человек ощущает присутствие в своей жизни Бога, когда он открывает Его вопреки суете и тщете. Коѓэлет утверждает пафос героического преодоления тщеты и суеты через непрестанное каждодневное усилие духа, через добрые деяния, говорит о необходимости наполнения смыслом и радостью каждого мгновения брэнной жизни:

6. Сей семена с утра и рук до вечера не покладай,
Ибо ты не знаешь, что удастся – то или это,
Или то и другое равно хорошо.
7. И сладок свет, и благо очам – видеть солнце,
8. Ибо если много дней человек проживет,
То да радуется каждому из них –
И помнит о днях темноты, ибо тех будет много:
Все, что наступит, – тщета.
9. Радуйся, юноша, молодости своей,
И в дни юности твоей да будет сердцу благо;
Иди по путям, куда влечет тебя сердце,
Туда, куда глядят твои очи,
И знай, что за все это Бог призовет тебя к суду.
10. Но скорбь отврати от сердца,
И худое отведи от плоти,
Ибо молодость и черные волосы – тщета.

(Еккл 11:6–9) [63–64]

Здесь крайне важно напоминание о том, что Бог за все дела призовет человека к суду – как индивидуальному, наступающему сразу после смерти человека, так и эсхатологическому Суду, перед которым предстанет в конце времен все человечество. Текст Экклесиаста вполне эксплицитно утверждает идею как загробного суда, так и конечного преображения мира, хотя с точки зрения некоторых исследователей и экзегетов, например А. Меня, Экклесиаст только готовит почву для появления в еврейской культуре этих идей, а сам останавливается «у самого края обрыва, не пытаясь даже заглянуть вниз» и представляет смерть как «вечную ночь», а жизнь – как «короткие сумерки»¹. С этой точкой зрения вряд ли можно согласиться. Текст Экклесиаста явно свидетельствует о том, что если жизнь и есть сумерки, то предрассветные, в ожидании солнца (оно и появляется в поэме весьма часто, освещая сумрачный мир), а смерть хоть и ужасна для человека, но, возможно, несет в себе прозрение истины и надежду на восстановление справедливости. Но и в этом бренном мире нужно радоваться

¹ Мень, А. *Судный День* / А. Мень // Он же. *История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни*: в 7 т. М., 1991–1992. Т. 6. С. 173.

жизни и помнить об ответственности за нее перед Богом, ибо чернота волос (молодость) преходяща, а заповеди Божьи, духовные ценности нетленны. Не случайно еврейская религиозная традиция слова «И сладок свет, и благо очам – видеть солнце» толкует как указание на то, что только жизнь, наполненная верой, привлекательна и сладостна для человека¹.

В этом свете крайне важно, что глава 11-я, прочерчивающая путь праведности в несовершенном мире, исполненном тщеты и соблазнов, открывается словами: «Посылай свой хлеб по водам, / Ибо спустя много дней ты его найдешь, // Давай долю семи и даже восьми, / Ибо ты не знаешь, какая беда на земле может случиться» (*Еккл 11:1–2*) [63]. Еврейские комментаторы всегда толковали эти строки как указание на необходимость благотворительности, помощи обездоленным. Древний Мидраш толкует: «...делай добро и милость даже человеку, о котором сердце твое говорит тебе, что ты его больше не увидишь, подобно тому, кто бросает свой хлеб на воду»². А выдающийся средневековый комментатор Писания Раши добавляет: «...придет время, и ты получишь свое вознаграждение»³.

Подлинный человек стремится оставить добрый след на земле. В этом духе понимаются загадочные слова: «И если упало дерево – на юг ли, на север, – // То останется дерево там, где упало» (*Еккл 11:3*) [63]. Мидраш толкует: «...в том месте, где обосновался праведник или мудрец, там же останется память о его деяниях после смерти, и праведные и мудрые его обычаи переходят потомкам в его городе»⁴. Раши прибавляет: «Дерево – мудрец Торы, который своими заслугами предохраняет от гнева Бога, как дерево, предохраняющее своей тенью»⁵.

¹ См.: *Экклезиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* С. 123.

² Там же. С. 119.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 121.

⁵ Там же.

В бренном мире, порой кажущемся совершенно абсурдным, человек должен прежде всего остаться человеком. Как сказал знаменитый мудрец, рабби Гиллель, старший современник Йеѓошуа га-Ноцири (Иисуса из Назарета), – человек, который, как и Иисус, стал образцом кротости и человеколюбия, – «и там, где нет людей, старайся быть человеком» (*Авот 2:5*)¹ [68]. А это, по мысли Экклесиаста, невозможно без подлинной веры. Именно поэтому финальная, 12-я, глава книги открывается напоминанием, целиком возвращающим великого скептика в лоно традиции, на стезю осмысленности мира:

И о своем Создателе помни с юных дней,
Еще до поры, как настанут дни худые
И приблизятся годы, о которых ты скажешь:
«Я их не хочу!»
(*Еккл 12:1*) [64]

«Дни худые», или «дни тяжкие», как толковали и толкуют еврейские мудрецы, – это дни старости, которых не хочет и страшится каждый человек, ведь так слаб, а порой и очень болен он в преклонные годы, что предпочел бы смерть. Однако и мысль о смерти ужасает человека. Смерть грозным призраком маячит перед его мысленным взором, в старости преследует его неотступно. Отношение Экклесиаста к смерти, как и к жизни, двойственно, амбивалентно: с одной стороны, смерть осмысливает нашу жизнь и, возможно, является единственным избавлением от земной тщеты; с другой – мы ничего, в сущности, не знаем о том, что открывается по ту сторону жизни, а сама смерть, связанная с дряхлением и разложением плоти, абсолютно противопоказана жизни, созданной Творцом, и в любом случае кажется противоестественной.

В сущности, человек никогда не может смириться со смертью, сколько бы он ни прожил, как не может смирить-

¹ *Трактат Авот* / пер. П. Криксунова под общ. ред. проф. Г. Брановера; коммент. р. П. Кеѓати. М., 1990. С. 68.

ся и с уходом своих близких, друзей. Безусловно, прав А. Мень, когда пишет об ином отношении к смерти и посмертному бытию в библейском мире в сравнении с миром языческим: «Согласно Библии, смерть в конечном счете оказывается признаком несовершенства твари, плодом греха, роковой болезнью, которая противна созидательной цели мироздания. Гибель любого существа есть разлом в космосе и победа Хаоса над людьми. Человек – мыслящий и чувствующий – превращается в труп, в груды разлагающегося вещества; что может быть отвратительнее и страшнее? Это – триумф разрушения, бессилие духа, невыносимое уродство, поругание богоподобного существа. Не о том ли говорят пронизанные болью слова надгробного песнопения?

Плачу и рыдаю,
Егда помышляю смерть
И вижду во гробех лежащую
По образу Божию созданную нашу красоту,
Безобразну, бесславу,
Не имущую вида...

Все в человеке протестует против этого ужаса; восстает не только “плоть” с ее инстинктом самосохранения, но – в первую очередь – дух, для которого смерть глубоко противоестественна. И никакие утешения Эпикура, уверявшего, что смерть не страшна, ибо, умерев, мы уже ничего не будем ощущать, не могли примирить человека с небытием»¹.

Именно эта невозможность примириться с небытием привела к постулированию (и раньше всего в египетской культуре) загробного воздаяния и бессмертия. При этом уход в мир иной, трансцендентный, мыслившийся безусловно лучшим, осознавался как выход из жизненных противоречий, как способ разрешения проклятой проблемы теодицеи (это подтверждает прежде всего египетский «Спор Разочарованного со своей душой»). Однако для еврейского монотеистического сознания мир, созданный как

¹ Мень, А. *Судный День*. С. 174–175.

абсолютное добро Богом, – мир, в который лишь свобода воли, дарованная человеку, и его роковая ошибка впустили грех и смерть, не мог осознаваться как тень, как призрачный покров (*майя*), а потому и смерть не могла мыслиться как абсолютно естественный, навсегда установленный итог жизни. «Для иудея природа была не майей и не тенью, как для Платона, а реальным бытием, в котором проявляется творческая сила и Слава Сущего. Не мог он согласиться и с тем, что жизнь – это “дар напрасный”, что тело, вышедшее из рук Божиих, – только “темница”. Поэтому-то Ветхий Завет так трагично переживал катастрофу смерти, а все попытки признать в ней норму вели к отчаянию и пессимизму. Думы о смерти породили самые мрачные страницы Писания. Нужно было новое слово, но совсем не то, которое давали религии, учившие о бессмертии одного лишь духа. Так созревала почва для великого прозрения о конечных судьбах человека и мира»¹. А. Мень имеет в виду генезис библейской эсхатологии с ее упованием на приход Мессии, Высший Суд, конечное преобразование мира, установление Царства Божьего и идею *телесного* воскресения. Как полагает экзегет, Экклесиаст обозначил переломный, контрапунктический момент в становлении библейской веры, хотя сам лишь заглянул в бездонную страшную бездну и возвестил нам, что мир есть тлен и тщета. И, безусловно, именно на Книгу Экклесиаста намекает А. Мень, когда говорит о самых мрачных страницах Писания, порожденных размышлениями о смерти.

Такое развернутое размышление, парадоксально наполненное чрезвычайно яркими, красочными и необычными образами-метафорами, мы обнаруживаем именно в последней главе Книги Экклесиаста, после напоминания: «И о своем Создателе помни с юных дней...»

2. До поры, как затмится солнце,
И свет, и луна, и звезды,
И после дождя будут снова тучи.
3. В день, когда трясущимися станут стражи дома,

¹ Мень, А. *Судный День*. С. 175.

- И скрючатся твои бойцы,
И будут мельничихи праздны, ибо станет их мало,
И потускнеют глядящие в окошки,
4. И запрутся на улицу двери,
Как затихнет голос зернотерок.
И еле слышен станет голос птиц,
И поющие девушки притихнут.
5. Малого холмика станешь бояться,
В страхе будешь идти по дороге.
И распустятся цветы миндаля,
И наестся саранча,
И осыплется каперс желанья.
Ибо уходит человек в свой вечный дом,
И наемные плакальщики по улице кружат.
6. До поры, как порвется серебряный шнур,
И расколется золотая чаша,
И разобьется кувшин у ключа,
И сломается ворот у колодца.
7. И да вернется прах в землю – как и был,
А дыхание возвратится к Богу, Который его дал.
Суета сует, – сказал Проповедующий в собрании, –
все суета.

(Еккл 12:2–8) [64–65]

Перед нами – описание ухода человека из мира, одна из самых странных и впечатляющих погребальных элегий, звучащая как траурный колокол. Уже первые комментаторы увидели в необычных образах этой главы указание на смерть, на затмение уникального человеческого мира. «До тех пор, пока не затмится солнце, и свет, и луна, и звезды...» Солнце – лоб, чело человеческое, освещающее особым светом весь облик человека; свет – нос, придающий облик лицу; луна – душа, ведь «она светит человеку, и когда отнимается она у человека, тухнут его глаза»¹; звезды – виски, придающие блеск лицу. Выражение «снова соберутся тучи после дождя» толкуется Раши следующим образом: «наступит затмение после всех выплаканых слез от мно-

¹ *Экклезиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* С. 127.

гих бед, прошедших над человеком»¹. Еврейские мудрецы исходили и исходят из того, что человек – образ Божий – это целый мир, микрокосм в макрокосме, несущий в себе образ Универсума. Р. Энтин пишет в своем комментарии к Экклесиасту: «Человек – это целый и полноценный мир, а также вся ценность мира – это человек, весь мир сводится к человеку и с его смертью тускнеет»².

Всё, что следует дальше, мыслится как описание неумолимого разрушения человеческого тела. Образы в этом фрагменте особенно необычны и даже причудливы. «В день, когда начнут дрожать стражи дома, и изуродуются воины, и перестанут работать мельники, по своей малочисленности, и станут тусклыми смотрящие из скважин» (*Еккл 12:3; здесь и далее перевод Р. Энтина*)³. «Стражи дома» – ребра, охраняющие внутренние полости тела; «мельники» – зубы, которые становятся в старости малочисленными; «смотрящие из скважин» – глаза. «И закроются ворота на рынке, когда угомонится звук мельницы, и пробудится от щелбета птиц, и станут презренны все поющие» (*Еккл 12:4*)⁴. «Ворота на рынке» – отверстия человеческого тела; «звук мельницы» – жернова, мелющие пищу в кишечнике, – желудок; «пробудится от щелбета птиц» – согласно Раши, «даже щелбет птиц пробуждает человека, когда он постарел»⁵. «И даже всякой возвышенности будет бояться, и путь полон страхов, и покроется почками миндаля, и будет в обузу саранча, и ослабнет страсть, потому что идет человек в свой вечный дом, и обойдут рынок оплакивающие» (*Еккл 12:5*)⁶. «Будет бояться» – чтобы не оступиться; «покроется почками» – под почкой разумеется тазобедренный сустав: в старости, когда мышцы увядают, кость выдается

¹ *Экклесиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* С. 127–128.

² Там же. С. 128.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 129.

⁶ См.: Там же.

вперед, как почка на дереве¹; «миндаль» символизирует внезапно наступившую старость, ведь внезапно покрывается цветами миндальное дерево, цветущее раньше всех других деревьев; «будет в обузу саранча» – будут ягоды старого человека обременять его, как тяжелый груз (толкование основано на созвучии: «ягодица» – *агав* – и «саранча» – *хагав* – звучат похоже). То, что в переводе Р. Энтина передано как «и ослабнет страсть», у И. М. Дьяконова переведено более точно и поэтично: «И осыплется каперс желанья». В оригинале же просто сказано «каперс» – **קָפֶרֶס יִזְבֵּן** <*га-авийона*>, но плоды каперса (*Capparis spinosa*) издревле использовались для стимуляции сексуальной страсти, поэтому правомерен перевод «каперс желанья».

Со старостью ослабевает накал страстей, все тускнеет, распадается, рвется, разрушается целостность духа и плоти. Резюмируя наблюдения древних комментаторов, Р. Энтин пишет: «...“идет человек в свой вечный дом”, и в этой дороге он превращается в тягость самому себе, его внутреннее единство пропадает. У положенного в могилу распадается и отмирают все источники – “золотой источник”, “родник”, “колодец”, и все бывшие ценности разлагаются – “серебряная нить превратится в цепочку из звеньев”, “будет разворочен золотой источник”. Мертвое тело возвращается в прах, а живое начало, полностью отделившись от суетного, временного и отмершего, поднимется к Создателю в вечность свою»². «Ибо уходит человек в свой вечный дом...» Но так или иначе остается его след на земле, даже если мы не всегда знаем и помним об этом. Ведь всё есть *Гэвэль*, вновь повторяет мудрец. «Всё есть Гэвэль (Авель)», – подхватывает вслед за ним А. Неер. Напомним: мыслитель XX в. считает, что именно через это имя, абсолютно совпадающее с рефреном Книги Экклесиаста, можно понастоящему понять замысел *Когэлета*, его сумрачный и в то же время жизнеутверждающий пафос. «...исчезновение

¹ *Экклесиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* С. 129.

² Там же. С. 131.

Авеля – полное. Он умирает бездетным. От него не остается и следа. Множество потенциальных поколений, которые он нес в себе, были обречены на небытие в тот момент, когда умер он сам. Попытка человеческой истории срывается, опыт не состоялся. Хранилище жизни с самого начала было отведено под смерть»¹. Но Бог услышал «голос крови» Авеля. И вслед за Авелем в свое время в бездну смерти канули Каин и его потомство (согласно Аггаде, Каин погиб от руки своего потомка Туваль-Каина, а затем все его потомки погибли во время потопа). «Каин очутился там же, где Авель, и это тоже подтверждает, что Каин есть Авель, **הבלי**, пар. <...> Навязчивая монотония поражения носит радикальный характер...»² Но Авеля заместил праведный Шет (Сиф), родоначальник нового человечества, на которое так надеется Господь. И финальное **סוף דבר הפל נשמע** (Еккл 12:13; дословно – «конец слова [дела]: всё услышано») означает, по мысли А. Неера, что ничего не бывает напрасно, что голос нерожденных детей Авеля, голос потомков Шета, всего человечества – услышан: «И Шетово человечество (единственное существующее в наши дни) все целиком и в каждом отдельном человеке, в каждой частице своей судьбы представляет известную нам форму бытия исключительно потому, что Бог услышал. **Всё есть “услышано”**»³. Так нарушается «монотония темы поражения»: каждый человек – *íэвэль*, но все человечество, возможно, существует не напрасно, принадлежит вечности. «Начинается поступательное движение. Но цель еще не достигнута. ...Современное человечество есть попытка, опыт. История человечества – эксперимент»⁴.

Остается продолжить: эксперимент, результат которого зависит от каждого. Все зависит от усилий каждого человека, напоминает Экклесиаст. Через дерзновенное сомнение и, казалось бы, тотальный скепсис *Колэлет* утвер-

¹ Неер, А. *О Книге Кохелет*. С. 171.

² Там же. С. 173.

³ Там же. С. 179.

⁴ Там же. С. 179–180.

ждает необходимость веры и свободу воли, данную человеку. Финал каждого предопределен. Финал – но не сам путь. «Конечный смысл всего: все выслушивается, Бога бойся, и заповеди Его соблюдай, потому что в этом – весь человек» (*Еккл 12:13; перевод Р. Энтина*)¹.

Загадочная поэма о тайнах жизни и смерти, об уделе человеческом привлекала и привлекает внимание многих мыслителей, поэтов, просто читателей, которые ищут в Книге Экклесиаста отзвук своим размышлениям и настроениям. Л. Аннинский пишет: «Каждая эпоха прочитывает в этом тексте свое. <...> Нужно перечитать Экклесиаст заново, “ничего не знаящими” глазами, чтобы почувствовать бездну, таящуюся за этой хорошо всем известной скорбью. Ибо портрет скепсиса, сделанный с такой резкостью, выдает точку отсчета, далекую от скепсиса, а гармония, выстроенная, кажется, с “элинской” уравновешенностью и с чисто природным балансом “уходов” и “возвращений”, на самом деле всматривается в бесконечность пути, в бесконечность смысла, в бесконечность страдания личности. Надо только перечитать текст с полным к нему доверием»².

Бесконечное перечитывание Экклесиаста, вчитывание в каждое его слово, которое раньше всего начала религиозная традиция, бережно сохранившая этот необычный текст, придавшая ему сакральный статус, – традиция еврейская, а вслед за ней – христианская, длится и поныне. Без «темных» и мудрых речений Экклесиаста, без его загадок уже невозможно представить европейскую культуру, европейскую и – шире – мировую литературу.

¹ *Экклесиаст: древнеевр. текст с пер. на рус. язык и коммент. Раши, Мидраша, Таргума и др.* С. 136–137.

² Аннинский, Л. *Когелет: Скепсис и пафос* / Л. Аннинский // *Год за годом.* Вып. 4. М., 1988. С. 376.