



УДК 293-294

Креймер-Дементьева Л.А.

ГРАНИЦЫ СУБЪЕКТИВНОСТИ ЕККЛЕЗИАСТА

Аннотация. Не видя теологических средств усовершенствования своей культуры, древний мудрец обратился к философским средствам иной культуры, тем самым конституируя свою новую субъективность, которую помимо иудаизма как веры теперь формировала и философия как разум и рефлексия. Открытость Екклесиаста греческой культуре определялась той частью ее субъектности, которая соответствовала поставленной автором цели: решению проблем человеческого пространства.

Ключевые слова: субъективность, границы субъективности, философия, мудрость, разум, знание, Екклесиаст, теология.

Вот уже третье тысячелетие Книга Екклесиаста [1] будоражит умы людей, поднимая самые насущные вопросы бытия, в том числе его теологические и философские аспекты. В поле зрения автора поиски смысла человеческой жизни. Не обойдены вниманием социальные, экономические и моральные проблемы общества. Поэтому так естественна реакция на Книгу, при этом каждое поколение рассматривает ее со своей временной точки зрения, с учетом своего мировоззрения, а каждый отдельный человек – исходя из собственной самоидентификации, внутреннего пространства своей субъективности.

Уже среди иудейских мудрецов, обсуждавших вопрос включения Книги в канон, не было согласия. Одни выражали сомнение в ее святости, другие – ее однозначно отвергали, третьи – столь же однозначно принимали [2]. Решающим оказалось мнение главы прогрессивной школы иудаизма Гилеля, считавшего, что Книга царя Соломона [3] должна быть представлена в каноне.

Видный деятель христианства IV в. и переводчик Ветхого Завета с иврита на греческий, Иероним «дал высокую оценку мудрости автора», но обратил внимание на «недостаток религиозности» у него [4].

Эрнест Ренан разглядел в Екклесиасте своего современника: он «глубоко модернен. Пессимизм наших дней в нем нашел такое глубокое выражение. Это какой-то Шопенгауэр древности. Но он любит жизнь, хотя видит отсутствие в ней всякого смысла» [5].

Российский востоковед Б.А. Тураев, называя Книгу «замечательным явлением библейской литературы», определяет причиной пессимизма ее автора разочарование «в необычайных ожиданиях и обетованиях, когда противоположность ожидавшегося величия и действительного унижения становилась нестерпимой...» [6].

Современные американские библеисты [7] полагают целью произведения осуждение Екклесиастом брожения в умах части еврейских мудрецов, не признававших человеческую ограниченность и ценящих «свои достижения в мудрости, богатстве, престиже, удовольствиях и справедливости слишком высоко».

М.И.Рижский видит в Екклесиасте человека, ищущего смысл жизни в рамках существовавшей в Иудее III века до н.э. теологической идеологии. Человека думающего и не боящегося выступить с критикой этой идеологии, не способной обеспечить разумную и счастливую жизнь человека на земле. В конце книги автор говорит о том, что со временем и «религия указала выход из тупика, в который попал иудаизм времен Иова и Екклесиаста...». Рижский называет его выходом «на тот свет», в «мир иной» [8]. Это был выход в рамках теологии, ее методами и средствами.

Мною выполнен анализ пространственно-временной организации Книги, который позволил обнаружить в ней три пространства и соответственно три хронотопа: веры, разума, веры и разума [9]. В первом происходят события, обусловленные внешней землей силой — Богом в иудаизме. Там же герой дает оценку этим событиям с точки зрения веры. В хронотопе разума свершается оценка тех же событий с точки зрения разума. И в третьем — хронотопе веры и разума — приводятся рекомендации героя, «как лучше вести себя сынам израилевым» в той или иной ситуации. В следующей работе [10] приведено обоснование выделения таких пространств и сделаны вытекающие из подобного деления выводы. В настоящей, ограниченной определенным объемом, используется приведенная там терминология и результаты анализа.

Если целью предыдущей работы являлся анализ произведения методом хронотопа, то настоящей — анализ принципов и истоков конституирования субъективности автора Книги, его восприятия других культур и соответственно границ этого восприятия.

Своеобразная манера целеполагания, а следовательно, и тип сознания, конституируют конкретную эпоху и конкретную культуру, в том числе и тем, что для каждой характерны разные

способы трактовки Другого как радикально иного. Так, для рассматриваемой нами эпохи иудаизма манера целеполагания или тип сознания выражает укрепленность человека в Боге как в Ином. Именно этот тип сознания и определяет иудаизм той поры.

Рассматривая описанные в Танахе заветы, с которыми трансцендентный Бог обращался к человеку, можно видеть, что имманентному земле существу предлагалось удовлетворение его материальных и духовных потребностей, границы которых представлены в иудейском Писании и, согласно ему же, конституированы Богом. При этом речь идет не только о внешних, но и сугубо внутренних границах земного существа, в том числе, о полном отчуждении его права на какое-либо изменение границ. На человека же возлагалась обязанность любить своего Бога, вести предписанный Им образ жизни, быть счастливым, благодарным и покорно исполняющим Его заветы-веления: «Нет лучшего блага человеку, чем есть и пить, чтобы было ему хорошо на душе от труда его... И увидел я, что и это в руке Божьей» [Еккл, 2:24] [11].

При этом от человека отчуждалось, прежде всего, право на собственное познание, собственное человеческое знание, человеческое творчество, право самому решать свою судьбу, брать на себя ответственность за свою жизнь. От человека отчуждалось право не только на конституирование собственного смысла жизни, но и на его поиски. Функция человеческого познания по Екклесиасту была определена Писанием в весьма ограниченных пределах - не для понимания сути происходящего, а только для «томления», с целью «занять их» [Еккл, 3:10] или для того, чтобы «...дать им тему для упражнений» [Синод, 3:10]. И потому об этой ограниченной внешним творением функции, он говорит: «дурное дело возложил Бог на сынов человеческих, чтобы томилась они» [Еккл, 1:13-14]; «тяжелое занятие дал Бог сынам человеческим, чтобы они упражнялись в нем» [Синод, 1:12].

Уже на основании этого короткого описания, можно видеть, что в своем обращении танахский Бог предлагал человеку отношения подчиненные. Подобного типа отношения и договоры были характерны для эпохи Танаха в странах Востока и в основе своей имели отношения господина и вассала. Т.е. господин, обращаясь к человеку, предложил ему отношения подчинения своей власти и могуществу, тем самым формируя в вассале этой культурно-исторической эпохи сознание подчинения воле более сильного и властного Иного, сознание воспроизведения, практически исключаящее творчество и конституируя сознание пассивное. Сознание, полностью отменяющее инициативу человека вплоть до ее запрета, и опирающееся на абсолютную мудрость, волю и власть господина.

Примером тому может служить танахский Моисей, преданнейший и покорнейший слуга Бога, в течение, практически, всей своей жизни, беспрекословно и с благоговением выполнявший все Его повеления. И тем не менее, после того как Моисей под руководством своего Господина привел народ Израиля к Земле Обетованной, Бог счел нужным наказать его, не позволив вступить на заветную землю. Поводом для наказания послужило подозрение, против Моисея в том, что тот не

поверил своему Господину «...и не явил... святость Мою пред очами сынов Израиля» [Числа, 20:12]. Речь идет о скале, по которой Моисей дважды ударил посохом, хотя получил приказание «сказать скале пред глазами их (общины), чтоб дала из себя воду...» [Числа, 20:8]. Так преданнейший вассал был жестоко наказан только за подозрение в недоверии.

Пример бесконечной веры в мудрость и всемогущество этой силы описан у пророка Исаии в отношении Египта, в то время все ещё могущественной державы: «...И не смогут ничего сделать в Египте ни голова, ни хвост, ни пальмовая ветвь, ни тростник. В этот день Египтяне будут подобны женщинам; и задрожат они, и убоятся взмаха руки Господа Цеваота, которой он замахнулся на них... И будет Господь знаем в Египте, и Египтяне познают Господа в тот день, и принесут жертву и дар, и дадут обет Господу, и исполнят. И будет Господь разить Египтян, разя и исцеляя, и (когда) обратятся они к Господу, то он примет молитву их и исцелит их» [Исаия, 19:16, 21-22].

Примеры подобного мышления характерны не только для древности. Культура, выработавшая этот тип сознания, жива и сегодня, например, в ортодоксальных слоях израильского общества, которые сохраняют свою приверженность танахскому завету-договору и завещанному им в свое время образу жизни. Относительно большая часть мужского населения этих слоев, не только ведет подобный образ жизни, но и посвящает себя пожизненному изучению Торы (в дословном переводе с иврита Учению, в реальности - иудаизму), превращая его в профессию. Как и в прежние времена предполагается, что их постоянная обращенность к Богу обеспечивает всякое существование, включая государство и его безопасность.

Так, например, один из членов израильского парламента предлагает приравнять мужчин, пожизненно изучающих Тору, к солдатам израильской армии [12], не подлежащих призыву в нее. При этом предполагается, что их потребности должны обеспечиваться в соответствии с заветом-договором, очевидно, по аналогии со временами скитания евреев по пустыне. Но осовремененная манна должна учитывать сегодняшние потребности не только самого вечного ученика, но и всех членов его постоянно растущей семьи, поскольку завет «плодитесь и размножайтесь» по-прежнему сохраняет свою силу. В сегодняшнюю манну должно также включаться жилье, учебные заведения не только для детей, но и для взрослых мужчин, и многое другое. С неба такая манна не сыплется, а потому эти расходы возлагаются на государство, а стало быть, на налогоплательщиков – вечных призывников в армию, поскольку условия существования Израиля требуют мобилизации не только новобранцев, но и достаточно часто – резервистов. Неуклонно и быстро растущее число таких вечных учеников делает на определенном этапе бремя манны непосильным, как для государства, так и для налогоплательщиков, неизбежно вызывая трудно разрешимые конфликты. Но связанные с различными типами сознания и обусловленные идеологией, они проявляются не только в конфликте идеологий, но и в экономике, политике, социологии, морали и т.д.

Проблема знания в Танахе представлена, например, в концепте «Древо познания» [13]. Один из его аспектов раскрывает значение, которое и Бог, и люди придавали знанию. В еврейском сказании тайна дерева связана с познанием добра и зла. Вместе с деревом жизни, дереву познания добра и зла в танахском повествовании отведено особое место. Оно помещено в центре сада и выделено из всех плодовых деревьев еще и запретом человеку есть его плоды на фоне разрешения вкушать плоды всех остальных. «И заповедовал Бог человеку, сказав: от всякого дерева сада ты можешь есть, А от дерева познания добра и зла, - не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь» [Бытие, 2:16-17]. На этом основании можно полагать, что, танахский Бог, по крайней мере, на рассматриваемом этапе, не намеревался посвящать человека в тайну имеющихся в его распоряжении средств познания, подчеркивая тем самым сколь важны для Него вопросы познания добра и зла. Этим можно объяснить запрещение человеку есть плоды дерева познания. За нарушение запрета Бог грозил человеку смертью. Вкусив от плодов таинственного дерева, человек приобщился к знанию и потому, по словам самого Бога, «Адам стал как один из нас в познании добра и зла, и теперь, как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не поел, и не стал жить вечно».

Чтобы помешать человеку стать равным Богу и в бессмертии Он «...изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Эдемского херувимов... чтобы сохранять путь к дереву жизни» [Бытие, 2], и тем самым преградить человеку путь к дальнейшим познаниям, которые позволяют уравнивать Божье творение с Творцом и уменьшить его власть над человеком. Более того, приобретенное знание послужило причиной первого в пасторальной библейской картине создания мира неповиновения человека Богу. Наказание за этот проступок было суровым и резко изменило всю жизнь человека, который впервые в иудейском священном Писании поплатился за свое стремление к знанию и свободе.

По сути дела в этом повествовании просматривается первое в Танахе несогласие земного вассала с трансцендентным господином. Вассал не принял предложенное ему в обращении Господина отношение зависимости и решил самостоятельно, когда представился случай, сократить границы своей вассальной зависимости и самостоятельно познать добро и зло. Т.е. человек предпочел Иное, не обращенное к нему. И хотя полученное таким образом знание дорого обошлось человеку, оно навсегда осталось в сознании последующих поколений как прецедент стремления человека к знанию и к свободе действовать по своей воле. Можно полагать, что желание самостоятельности в ту пору было не рефлексивным, а скорее перцептивным. В человеке говорили инстинкт активности и потребность самостоятельного свободного деяния. Далее в Танахе можно найти немало подобного рода примеров.

Но, такие попытки известны задолго до Танаха. В качестве примера вспомним древневавилонский эпос о Гильгамеше, дошедший до нас в редакциях примерно XIV в. до н.э., хотя Гильгамеш-историческая личность в XXV в до н.э. царствовал в шумерском городе Уруке. Как герой эпоса он был сыном богини Нинсун и потому считался на две трети богом и на треть человеком. Трудно

сегодня сказать, какие подвиги совершил человек и какие герой эпоса. Но уже сам факт того, что реально существующий человек стал героем эпоса, говорит о его незаурядности. В данном случае интерес представляют его человеческие желания свершить то, что до него было прерогативой богов, хотя в культуре политеизма не существовали строгие каноны религиозных законов, обязательных для всеобщего исполнения. Возможно, что и поэтому Гильгамеш мог позволить себе реализацию человеческих желаний; не стоит исключать и его принадлежность по рождению к роду богов. Тем не менее, поначалу для реализации своих желаний он искал поддержки богов.

Как герой эпоса, Гильгамеш был наделен изрядной силой, а с приобретением такого сильного друга как Энкиду, почувствовал себя способным устранить зло на земле. Оно в то время в Шумере воплощалось в злом колдуне Хумбабе. Вот как описана беседа друзей в одной из сохранившихся версий.

Энкиду уста открыл, вещает Гильгамешу: / «Вопли, друг мой, разрывают мне горло: / Без дела сию, пропадает сила». / Гильгамеш уста открыл, вещает Энкиду: / «Друг мой, далеко есть горы Ливана, / Кедровым те горы покрыты лесом, / Живет в том лесу свирепый Хумбаба — / Давай его вместе уьем мы с тобою, / И все, что есть злого, изгоним из мира!» [14].

Друзья исполнили свое желание, однако боги не простили им нечеловеческую силу, вмешательство в свои дела и вынесли приговор, изложенный в одной из версий эпоса в виде сна, который передает Энкиду Гильгамешу.

Слушай мой сон, что я видел ночью: / Ану, Элليلь и Шамаш меж собой говорили. / И Ану Элллию вещает: / «Зачем они сразили Быка и Хумбабу?» / Ану сказал: «Умереть подобает / Тому, что у гор похитил кедры!» / Элليلь промолвил: «Пусть умрет Энкиду, / Но Гильгамеш умереть не должен!» / Отвечает Шамаш Элллию-герою: / «Не твоим ли веленьем убиты Бык и Хумбаба? / Должен ли ныне Энкиду умереть безвинно?» / Разгневался Элليلь на Шамаша-героя: / «То-то ежедневно в их товарищах ты ходишь!» / Слег Энкиду перед Гильгамешем...» [15]. И больше не встал. Так боги, с одной стороны, преподнесли урок Гильгамешу, а с другой – обессилили его, сделав безопасным для себя.

В обоих случаях просматривается стремление человека к свободе своих желаний, к их исполнению, к творческому подходу к своей жизни, к желанию самому управлять ею. И в обоих случаях человеческие стремления наказываются с неизменной суровостью с целью впредь предотвратить их.

Как и в истории с Деревом познания, намерения друзей еще не выражались в виде продуманной конкретной цели, а скорее были, как и в предыдущем случае, продиктованы порывами инстинкта. При этом в обоих случаях сознание человеческое осталось прежним, заданным соответствующим Иным. Внутреннее пространство их субъективности по-прежнему определяла

самоидентификация с тем же Иным. И потому, несмотря на то, что в обоих случаях Гильгамеш пытается решить проблемы философии (уничтожение зла на земле и человеческое бессмертие в этом мире), а не религии (воскрешение из мертвых), избранные им способы решения остаются религиозными: действиями физическими, в том числе чудесными, а не размышлениями, характерными для философии.

Значимыми моментами с точки зрения субъективности человека эти события стали для последующих поколений.

Иудея времен Екклесиаста [16] находилась в трудном положении. Уже в начале VI в до н.э. она подверглась жесточайшему нападению со стороны вавилонского царя Навуходоносора, ее святиня – Первый Храм – была разрушена, а жители угнаны на чужбину. Оставшиеся, лишенные большей части служителей культа, вернулись к контактам со своими соседями, ассимилировалась с ними.

Разрешение вернуться на родину пленники получили от персидского царя Кира в 536 г. до н.э. Естественно, что исходя из нужд своей державы, Кир разрешил пленникам возродить иудейскую веру и ее ценности. Более того, его посланники, писцы Ездра и Неемия, вернулись в Иудею под прикрытием военных отрядов Кира, с сокровищами храма, увезенными в Вавилон Навуходоносором, и со значительными средствами – пожертвованиями разбогатевших в Вавилоне и не желавших отказываться от своего благополучного существования там евреев. Плачевным было и положение иудаизма в Иудее. Прежде всего, потому, что на место переселенных в Вавилонию евреев, Иудею и в большей части смежную с ней область, Самарию, Навуходоносор населил вавилонянами, образ жизни и моральные ценности которых были вечной темой жестокого осуждения со стороны иудеев. Свидетельств тому немало в иудейском Танахе (Ветхом Завете).

Ездра и Неемия убеждали народ в том, что его освобождение возможно лишь путем возврата к Богу, поскольку только Он способен защитить Свой народ. Преодолевая большие трудности, как со стороны самих евреев, так и со стороны соседних народов, прибегая к достаточно жестким мерам, бывшие пленники сумели построить новый, Второй (по счету) Храм Богу, возобновить в нём службу. Были приняты меры и к формированию иудейского религиозного канона, по сути дела картины мира иудея, его мировоззрения и образа жизни. Однако ожидаемое освобождение не наступало. Как и прежде Иудея не могла освободиться от иноземной зависимости.

В Вавилонии немало евреев практически ассимилировалось с местным населением, переняв образ жизни, который вела местная аристократия. Подобная ассимиляция происходила и в Иудее. Стирались границы ортодоксального иудаизма, запрещавшие смешанные браки, совместные культовые отправления и предписывающие изоляцию иудеев от бывших жителей враждебной иудаизму Вавилонии.

В греческий период труды Ездры и Неемии по возвращению евреев в лоно иудаизма подверглись новому испытанию: контакты евреев и процессы слияния культур стали еще более интенсивными. Мощная культура Греции, конечно, давала преимущества грекам. Евреи ценили их свободный образ жизни, им не довлело скрупулезное исполнение обязательных правил, евреев привлекало развитие как телесное, так и духовное. Оно, по их надеждам, могло позволить им быть принятыми в сообщество других народов. В Иудее были открыты греческие гимнасии, еврейские юноши тренировались для участия в олимпийских играх. Ради этого они даже готовы были к непростой и небезопасной операции, позволявшей скрыть знак их отличия от других народов: обрезание.

Эти процессы, обязывавшие иудеев к контактам с другими народами, заставляли их выйти из той самоизоляции, которую наложила на них иудейская традиция, в том числе связанная с концепцией собственной избранности и позволявшая поддерживать образ жизни нерассуждающей веры в истины иудаизма.

Контакты с другими народами и реалии их миров, которые в этот период соседствовали с миром иудаизма, заставляли евреев не только задумываться, но и сомневаться в преимуществах ценностей иудаизма и в единственной правильности своей веры.

Иудеи могли видеть, что «в теократии, какой некогда было еврейское государство» [17] уже несколько столетий именем Бога правили Первосвященники и Совет Старейшин, а страна по-прежнему «уподоблялась кораблю во время бури, когда он страдает с обеих сторон от волн» [18]. Кораблю в тот период уподоблялась не только сама страна, но ее идеология. К плачевному положению страны и ее народа добавлялись непрестанные обращения к иудейской культуре, с каковой в ту пору идентифицировался иудаизм, культур стран-завоевателей. И прежде всего Древнего Вавилона, Персии, Древней Греции [19]. Более того, некоторые культуры не просто обращались к культуре покоренного народа, но атаковали ее, часто культура завоевателей навязывалась сверху. Эти условия неизбежно порождали новые вопросы в умах иудеев, и прежде всего в умах интеллигенции.

А таковая, несомненно, существовала. Её частью были мудрецы, по аналогии с другими странами Востока, называвшиеся писцами. Профессию писца приобретали, как правило, отпрыски богатых и знатных семей, получившие специальное образование и впоследствии поступавшие в услужение к царям в качестве советников, управляющих, дипломатов и пр. Подобным же образом мудрецы были связаны с обслуживанием религии. Они же были составителями, хранителями и переписчиками различного рода текстов. Например, из Танаха известно о том, что у пророка Иеремии был писец Барух, который по памяти записывал его тексты и даже лично передавал послания своего учителя царю. Это сословие было разрушено во время разгрома страны и пленения цвета израильского общества. Возрождение иудаизма с возвратом Ездры и Неемии, а вместе с ними и части мудрецов, вернуло к жизни и это сословие.

Естественно, что иудейские интеллектуалы не могли оставаться равнодушными к падению авторитета своей веры и своей идеологии. Книги Иова, а затем и Екклесиаста тому пример. Нельзя полностью исключить существование в ту пору и другой литературы, пока не дошедшей до нас.

По тем скудным сведениям, которые автор Екклесиаста сообщает о себе, он принадлежит к сословию мудрецов, скорее всего писцов, бесспорно сторонников и знатоков иудаизма. Как уже упоминалось выше, его сознание было сформировано иудаизмом. Его Иным был танахский Бог. То же можно сказать и о самоидентификации, которая конституировала внутреннее пространство его субъективности. Но субъективность, как и самосознание не инвариантны; они изменяются в зависимости от «исторического изменения жизненной ситуации и соответствующего ей типа знания и самосознания людей определенной эпохи» [20]. Такой жизненной ситуацией были для Козлета положение его страны и идеологии. И он задается целью увидеть «как лучше поступать сынам человеческим под небесами за считанные дни их жизни» [2:3]. Эта цель определена положением человека «под небесами» и потому средством ее раскрытия он выбирает смысл человеческой жизни. Реализовать поставленную цель автор предполагает не принятыми в иудаизме методами нерассуждающей веры, а выбирает «мудростью изучить и исследовать все, что делается под небесами» [Еккл., 1:13]. Т.е. чуждыми вере методами рацио, присущими человеческой культуре Иного, но уже Иного греческого, чужого, а не иудаизму, прежде сформировавшему традиционное сознание его адепта.

Как мудрец иудаизма и его знаток, Екклесиаст не мог не знать о первых шагах танахского человека к самостоятельности и познанию. Скорее всего, мудрецу его статуса был знаком и древневавилонский эпос, и его герой Гильгамеш, как и его действия по обретению человеком свободы деяния и бессмертия. Мудрость не чужда была Проповеднику и по его общественному и профессиональному статусу. И потому не удивительно, что жесткие рамки иудаизма того периода заставили его обратиться к другим культурам.

Справедливо полагать, что раздумьям автора предшествовала его встреча с другими Иными, Иными окружающих культур. Философский подход к творческой культуре личности в то время был наиболее характерен, пожалуй, для греческой культуры и поэтому о ней и речь. Трудно с определенностью сказать, кто был в данном случае инициатором обращения к Иному. Екклесиаст, как мы видели, был готов к такому обращению, вынуждаемый затруднениями иудаизма ответить на измененные жизнью обстоятельства. А греческая культура, можно сказать, взывала к иудеям, живя с ними по соседству, она не званной пришла к ним в страну, в их общество, стучалась в их дома. Но так, как в изменениях нуждался иудаизм Екклесиаста, он на данном этапе оказался незавершенной стороной, то он и объективировал определенные элементы греческой культуры, связанные с имманентными человеку мудростью и разумом, субъектность которых на первых порах была внемысленным предметным содержанием его мысли. Теперь не только иудаизм как вера, но и философия как разум и рефлексия

конституировали его самоидентификацию, участвовали в формировании внутреннего пространства его субъективности. Ее границы изменились, и прежде неограниченное господство веры вынуждено было потесниться и уступить часть своего пространства человеческому разуму. Родилась новая субъективность человека, его новая самоидентификация, его новое, в чем-то нетрадиционное сознание.

Каковы же суть и границы этой нетрадиционности, позволила ли новая субъективность Екклесиаста эманацию из традиционности или только частичное переосмысление своих границ?

Когда греческая философия концептуализировала субъективность человека [21], в иудаизме понятие субъективности не существовало. Оно исключалось самими принципами учения и потому не представлено в древнем иврите. Поэтому можно полагать, что Екклесиастом оно было объективировано из греческой культуры. Из того же источника мог подпитываться рационализм еврейского философа-мудреца.

Границу своей субъективности Екклесиаст изначально обозначает целью своих исследований: положение человека в иудаизме, в частности его поиски смысла жизни. Тем самым он неизбежно подходит к вопросу отношений Бога и человека и потому символизирует их двумя выделенными им пространствами.

Первое космическое: «И восходит солнце, и заходит солнце, и устремляется к месту своему, где оно восходит. Идет к югу и поворачивает к северу; кружится, кружится, движется ветер, и на круги свои возвращается ветер. Все реки текут в море, но море не переполняется; к месту, куда реки текут, туда вновь приходят они» [1:4-7] он принимает таким, как есть, хотя и отмечает, что «все вещи утомляют» [Еккл, 1:8]. Принимает он и вечный круговорот, которому подчинено Творение Бога – человек: «Поколение уходит и поколение приходит». Тем самым Екклесиаст говорит, что его сознание, его субъективность остаются в границах космического Творения в иудаизме.

Второе человеческое, имманентное земле пространство он видит составной частью вечного, неизменного и заранее установленного порядка происходящего: «Всему (свое) время, и (свой) срок всякой вещи под небесами», начиная с рождения и кончая смертью, включая практически все события человеческой жизни, вплоть до молчания, любви и ненависти, плача и радости.

Причину кризисного состояния иудаизма Коэлет связывает с недостатками творения земного, человеческого пространства. Это они, по мнению древнего автора, ограничивают поиски смысла жизни имманентного земле существа, реализацию его творческих способностей, и потому критикует выбранные внешней силой принципы творения этого пространства. А поскольку такой силой в иудаизме является Бог, то, как истинный иудей, признавая Его в качестве Источника Творения, именно этому Источнику адресует свои претензии Коэлет. Он обвиняет Бога в том, что выбрал незнание человека одним из принципов Творения. Это Бог перемешал благо и несчастье

«для того, чтобы человек ничего не мог постичь после Него» [Еккл, 7:15]; «все сделал Он прекрасным»... но так, чтобы дела, творимые Богом, не мог постичь человек от начала и до конца» [Еккл, 3:11]. А потому приходит к выводу, что «не сможет человек постигнуть дела, которые творятся под солнцем, сколько бы не старался искать человек – не найдет» [Еккл, 8:17]. Высказывает претензии Екклесиаст и по поводу того, что принципом Творения избран страх: «сотворил Бог так, чтобы боялись Его (Еккл, 3:15); Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом Его» [Еккл, 3:14]. Т.е принципы Творения на земле Екклесиаст определяет базировавшимися на перцепции, на чувствах и ощущениях (основанных на незнании, страхе и благоговении), а не на знании, конституированном рефлексией и рационализмом.

Мудрец не готов жить в страхе и незнании, растратить свою жизнь и творческие способности на забавы. И потому констатирует, что в этом пространстве «Умножая мудрость, умножаешь огорчения, а добавляя знания, увеличиваешь скорбь». Мудрость и знания только помеха в нем, более того, они почти запретны для человека, поскольку отнесены к прерогативам внешнего творения. У героя другое отношение к познанию и мудрости. Последнюю он понимает как свет, а глупость как тьму [Еккл, 2:14]. Пытаясь пробиться к этому свету, он продолжает доказывать преимущества мудрости перед глупостью, перед незнанием, восхваляет мудрость, которая «сохраняет жизнь владеющего ею», и понимает «пользу знания». Его «сердце руководилось мудростью» [2:3], которая помогала ему. В мудрости он видит силу, которая «усилит мудрого больше, чем десять правителей...» [7:19]. Не готов он жить «для рта своего», когда «душа не насыщается» [6:7]. Екклесиаст глубоко сожалеет, что мудрость человека не ценится в мире, в котором он живет, и с горечью рассказывает, что о бедном человеке, спасшем своей мудростью осажденный город, так никто и не вспомнил. Он находит причины и человеческой недоброжелательности. Так на танахский тезис о том, «что сотворил Бог человека честным, они же (люди) пускаются во многие ухищрения» [7:29], с позиции знания отвечает «От того, что свершается суд над злыми делами не скоро, сердца людские полны злых замыслов. Потому что грешник сто раз делает зло» [Еккл, 8:11]. Очевидно, это обвинение станет более понятным, если иметь в виду, что в Иудее того периода существовали лишь законы иудаизма. Обратил внимание исследователь и на то, что в мире веры «все, как всем: участь одна праведнику и нечестивцу, доброму и чистому и оскверненному; приносящему жертву и тому, кто жертвы не приносит; как благому, так и грешнику; клянущемуся, так и боящемуся клятвы» [Еккл, 9:2]. И продолжает, но уже из мира знания: «Это и худо во всем том, что делается под солнцем, что участь одна всему; поэтому сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердцах их пока они живы» [9:3].

Рассчитывать на собственную мудрость предлагает Екклесиаст и «сынам человеческим»: «Когда дашь Богу обет, не опоздай с его исполнением, ибо не благоволит (Он) глупцам» [Еккл, 5:3]. «Не давай устам твоим вводить в грех плоть твою, и не говори перед ангелом: “Это ошибка!” Зачем, чтобы гневался Бог из-за слова твоего и губил дело рук твоих?» [Еккл, 5:5]. И тут же предупреждает: «но бойся Бога». С призывом к мудрости он советует: «Не спеши гневаться, ибо

гнев обитает в груди глупцов. Не говори – “Как случилось, что прежние дни были лучше этих”, ибо не от мудрости спросил ты об этом» [Еккл, 7:9].

Бессмыслицей и суетой нарекает герой несправедности в отношении к праведникам и нечестивым в мире веры, не раз возвращаясь к ним и рассматривая их с разных сторон. Например, повествуя о «праведнике, гибнущем в праведности своей» и нечестивце «долговечном в своем нечестье» [7:15], он советует: «Не будь слишком праведным, и не слишком мудрствуй: зачем тебе быть удрученным? Не слишком грехи, и не будь глупцом – зачем тебе умирать безвременно?», т.е. выбирай золотую середину, будь хорош для всех. И добавляет из мира веры: «Хорошо, если ты придерживаешься одного, но и от другого не отнимаешь руки; потому что богобоязненный ладит со всеми».

Молодому человеку Екклесиаст предлагает радоваться и веселиться, идти «куда ведут тебя сердце твое и видение очей твоих». А из мира разума предупреждает не идти на поводу у своих чувств. На сей раз из чисто физиологических соображений: волнения могут нанести вред физическому здоровью [11:9-10].

Вышесказанное подводит к выводу о том, что исследования еврейского философа, базирующиеся на человеческой мудрости, отрицают, что жизнь человека может быть наполнена смыслом только за счет чувственных ощущений, основанных на нерассуждающей вере в трансцендентное. По его представлениям благополучие и смысл жизни человек обретает собственным творением, за счет собственного творчества, основанного на знании. Эти результаты и легли в основу его предложения сделать эту идеологию более привлекательной в условиях возросших потребностей своей эпохи.

По сути дела оно свелось к обновлению традиционного для иудаизма наполнению категории мудрости, обусловив ее конституирование в человеке не только верой, но и философией в пределах земного бытия, которая позволит имманентному земле человеку использовать человеческое творчество и знание для решения вопросов собственной жизни. И тем самым стать более свободным, более самостоятельным, расширить границы своей субъективности и своей ответственности за взятые на себя решения.

Оставаясь сторонником иудаизма, он, с одной стороны, не желал его разрушения, а с другой, как философ понимал силу и значение знания, и потому для усовершенствования родной идеологии считал возможным включить в ее земной порядок имманентную земле силу – разум человека, наряду с трансцендентной Земле силой – Богом в Космосе. Так с помощью объективированной им части греческой философии Екклесиаст впервые в иудаизме, а по сути и в монотеизме, пришел к обозначению космического и человеческого пространств, индивидуального человеческого времени. Тем самым он как бы возложил на человека часть ответственности за зависимое от его разума земное существование. Т.е. фактически предложил решение теологической проблемы (усовершенствование религиозной идеологии) философским путем

(расширением допустимых этой идеологией границ человеческого разума). При этом усовершенствование, основанное не на противопоставлении могущества внешней, вездомной силы, которое и так уже не нуждалось в дополнительных доказательствах, а на объединении этого могущества с внутренней, земной силой человеческого разума.

Таким образом, можно говорить, что внутреннее пространство новой субъективности Екклесиаста формировал по-прежнему иудаизм как вера, но наряду с ним и философия как разум и рефлексия. При этом открытость греческой культуре определялась той частью ее субъективности, которая соответствовала поставленной Екклесиастом цели: решению проблем человеческого пространства в иудаизме. В этом месте Екклесиаст и выстроил границу своей новой субъективности, с одной стороны, передвинув внутреннюю границу прежней в сторону культуры Иного и тем самым сформировав границу своей новой субъективности, а с другой – отграничив ею греческую культуру и осуществив детерминация внешнюю.

Корректировать законы Божьи, проявив свою человеческую активность, жизненные обстоятельства заставили уже древних иудеев. Например, во время войны с греками жречество вынуждено было пересмотреть танахские границы святости субботы и разрешить иудеям воевать в день, ранее завещанный Богу. А сегодня известно немало ученых, исповедующих иудаизм различных течений, занимающихся физикой, биологией, геномом человека, основами познания, астрофизикой и т.п. Так что с полным правом можно сказать, что Коэлет своим предложением оставил память не только о себе, но и о своем поколении многим «последующим», которые пришли после него.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Смысл трех имен главного героя и названия книги, практически один и тот же. Греческое «Екклесиаст» и иудейское «Коэлет» образованы от слов, определяющих народную общину и означают «проповедующий в общине». Русское «проповедник» понятно без перевода.

[2] Трактат Руки, 3:5-6. // Мишна. – URL: <http://kodesh.snunit.k12.il/b/h/h6b.htm> (дата обращения 15.08.2013).

[3] Это мнение было опровергнуто позже.

[4] *Рижский М.И.* Книга Экклесиаста: В поисках смысла жизни. — Новосибирск: Наука, 1995. — С. 10

[5] Там же. С. 6

- [6] Тураев Б.А. История Древнего Востока. / Под ред. Струве В.В. и Снегирева И.Л. — Л.: Соц.-экон. изд, 1935. — Т 2. — С. 256
- [7] Буш Ф., Ла Сор У., Хаббард Д. Обзор Ветхого Завета : Пер. с англ.: Одесская Богослов. Семинария ЕХБ. — Одесса: Богомыслие, 1998. — С. 532
- [8] Рижский М.И. Книга Экклесиаста... С. 206
- [9] Креймер-Дементьева Л.А. Хронотоп художественной реальности Экклесиаста // Художественный хронотоп: новые подходы. VII Кагановские Чтения: Тезисы Всерос. науч. конф. — СПбГУ: Философский факультет, 2013. — С. 58-60
- [10] Креймер-Дементьева Л.А. Художественная реальность Экклесиаста и действительная Иудеи. Статья принята к рассмотрению 26.06 2013 г. редакцией «Вестника Челябинского государственного университета». Серия «Политические науки. Востоковедение».
- [11] Здесь и далее библейские цитаты приведены по Иерусалимскому изданию мосада Арав Кук на иврите с переводом на русский язык Д.Йосифона. В случае разногласий в переводе между этим изданием и Синодальным, в тексте под рубрикой «Синод» приводится и этот вариант.
- [12] С заседания комиссии израильского парламента по равному распределению обязанностей граждан перед государством и обществом // Израиль сегодня. — 2013. — 6 авг.
- [13] Креймер-Дементьева Л.А. Фразеологизмы Танаха и Ветхого Завета как элементы исторической динамики образов мира // Образ и понятие в культуре и в научной онтологии: 3-й Рос. культурологический Конгресс. — СПб: Эйдос, 2011. — С. 287-302
- [14] Эпос о Гильгамеше. // Афанасьева В.К. Когда Ану сотворил небо. — М.: Алетейя, 2000. — С. 71.
- [15] Там же. С. 84
- [16] Наиболее приемлемым сроком написания Книги считается III век до н.э. Подробности см. Креймер-Дементьева Л.А. Экклесиаст – Карамзин: диалог людей. // Credo new. — 2013. № 1. — URL: <http://credonew.ru/content/view/1200/68/> (дата обращения 23.08.2013).
- [17] Спиноза Б. Политический трактат. — URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/spinosa_polit, (дата обращения: 15-08-2013).
- [18] Флавий И. Иудейские древности. — М.: Ладомир, 2003. — Т.1. — С. 660.
- [19] В данном случае не рассматриваются естественные диалоги соседствующих культур.

[20] Шеманов А.Ю. Самоидентификация. // Теоретическая культурология. — М.: Академ. проект; РИК, 1995. — С. 277 (Энциклопедия культурологии).

[21] Румянцев О.К. Воспроизведение и конструирование европейской мысли. // Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования. Отв. ред. О.К. Румянцев. — М.: Прогресс-Традиция, 2010. — Ч. 2.— С. 245

© Л. Креймер-Дементьева, 2013.

Статья поступила в редакцию 1 сентября 2013 г.

Креймер-Дементьева Лилия Анатольевна,
независимый исследователь (Тель-Авив, Израиль),
e-mail: lika_39@mail.ru

UDC 293-294

Kreymer-Dementyeva L.

THE ECCLESIASTES: LIMITS OF SUBJECTIVITY

Abstract. The ancient wise man had not saw theological means of radical improvement on the familiar culture and because had turned to philosophical means on strange culture. In such way he has constituted his new subjectivity, which now has been forming by the faith and the philosophy. His openness to Greek culture has been constituted by part of his subjectivity, which had corresponding to the aim of Ecclesiastes: solution a problems of human space in Judaism.

Key words: subjectivity, limit of subjectivity, knowledge, Ecclesiastes, theology.

Kreymer-Dementyeva, Lilia Anatolievna,
researcher (Tel-Aviv, Israel),
e-mail lika_39@mail.ru