

МЕСОПОТАМСКИЙ «РАЗГОВОР ГОСПОДИНА С РАБОМ» И БИБЛЕЙСКАЯ КНИГА ЕККЛЕЗИАСТА

Доцент Виталий Викторович
АКИМОВ



Минская духовная семинария, бакалавр богословия—1995; Санкт-Петербургская духовная академия, кандидат богословия — 1999; доцент кафедры библеистики и христианского вероучения Института теологии Белорусского государственного университета — 2004, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. св. Кирилла и Мефодия (г. Москва — с 2009), доцент Минской духовной академии — 2011.

Территория Древнего Израиля находилась на стыке двух величайших древних цивилизаций, цивилизаций Месопотамии и Египта. Эти цивилизации оказывали значительное и политическое, и культурное влияние на народы, населявшие Восточное Средиземноморье. Незадолго перед приходом евреев в Обетованную Землю правители ханаанских городов, признававшие власть Египта, переписывались со своими властителями на аккадском языке, о чем свидетельствует знаменитый архив из Эль-Амарны¹. Двойственное влияние на эту территорию сохранялось на протяжении нескольких тысячелетий. Об этом двойном влиянии — Египта и Месопотамии — свидетельствуют и данные археологии, и письменные исторические источники, и текст Библии.

Вполне возможно, что месопотамская литература изучалась в Ханаане и Израиле и являлась частью образовательного процесса по подготовке писцов. Сирийские писцы середины II тысячелетия копировали тексты месопотамской литературы мудрых и составляли в подражание им свои произведения. Тексты, содержащие отрывки из «Эпоса о Гильгамеше», были обнаружены в ряде мест Сиро-Палестины, Угарите, Эмаре, Мегиддо. Не вызывает сомнения, что в эпоху Позднего бронзового века памятники аккадской литературы имели хождение в Ханаане и его окрестностях. Эдвард Гринстейн отмечает, что «еврейская литература мудрости произрастала из ханаанских корней и развивалась в Древнем Израиле, испытывая длительное месопотамское влияние»².

Библейская Книга Екклесиаста, имея ряд очевидных параллелей с литературными памятниками Древнего Египта, с такой же очевидностью несет на себе следы и литературы другого великого соседа Израиля — Древней Месопотамии. Связь этой книги с письменными памятниками

древних ближневосточных народов обуславливается тем, что она принадлежит к так называемой литературе мудрых, которая имела межнациональный характер и была распространена на всем географическом пространстве, которое можно назвать библейским миром. Кроме месопотамских поучений, «Эпоса о Гильгамеше», Книга Екклезиаста напоминает и вавилонский «Разговор господина с рабом».

Вавилонский «Разговор господина с рабом»: источники, переводы, наименование, содержание.

Текст «Разговора господина с рабом» сохранился в пяти копиях, из которых наибольшая часть текста сохранилась только на одной³. Две копии дошли из Ашшурра. Во-первых, к ним относится табличка VAT 9933, которая хранится в Музее Передней Азии (Museum signum of the Vorderasiatisches Museum), входящем в состав берлинского Пергамон-музея. Эта табличка сохранила значительную часть текста. Знаки на ней хорошо различимы, однако сам текст сохранился недостаточно хорошо — в нем имеются лакуны (74 и, возможно, 65 строки), утраченные места (13, 32, 81, 82 строки) и ошибки (22 и 63 строки). Во-вторых, к ашшурским копиям причисляются фрагменты из Музея Древнего Востока в Стамбуле.

Две копии дошли из знаменитой ниневийской библиотеки Ашшубранипала. Это таблички K 10523 и K 13830 из Британского музея в Лондоне (Museum signum of the British Museum in London (Kuyunjik)).

Пятая копия, VAT 657, происходит из Вавилона и хранится в упомянутом выше берлинском музее. Эта копия имеет две лакуны (29 и 33 строки) и три ошибки (40, 47, 48 строки).

По мнению исследователей, текст данного памятника был очень популярен среди древ-

них писцов и имел хождение в двух рецензиях — вавилонской и ассирийской⁴. Таблички, сохранившие текст, датируются от VII до III в. до Р.Х. Однако сам текст может восходить к X в. до Р.Х. Такая поздняя датировка произведения опирается, в числе прочего, на упоминание в тексте железного ножа.

Оригинальный текст «Разговора» начал издаваться с конца XIX в. В 1896 г. Reisner G. опубликовал текст VAT 657⁵. E. Ebeling издал в 1917 г. текст VAT 9933⁶, а в 1919 г. — VAT 657 и K 10523⁷. Копия K 13830 была опубликована в 1952 г.⁸

Известен целый ряд иностранных переводов «Разговора»⁹. Особой популярностью пользуется издание В. Ламберта, в котором имеется транслитерация оригинального аккадского текста и перевод на английский язык¹⁰. В этом издании текст оригинала реконструируется с использованием всех копий памятника. На русский язык это произведение переводили В.В. Струве¹¹, В.А. Якобсон¹², В.В. Емельянов¹³. Перевод «Разговора» имеется и в «Истории Древнего Востока» Б.А. Тураева¹⁴. Существует перевод памятника на английский язык, осуществленный поэтом И. Бродским (на русский язык этот перевод, в свою очередь, переложил А. Сумеркин)¹⁵.

В современных изданиях рассматриваемый нами месопотамский памятник имеет ряд наименований — «Разговор господина с рабом», «Разговор господина с рабом о смысле жизни», «Пессимистический диалог». В соответствии с аккадской традицией, этот памятник также называют по первым его словам: «Раб, повинуйся мне!..». Все эти наименования, безусловно, отражают его содержание.

Текст памятника содержит диалог между господином и его рабом. Диалог заключен в 11 строфах, каждая из которых посвящена определенной теме. Каждая строфа начинается с одного и того же призыва, анафоры:

«Раб, соглашайся со мной!»¹⁶. С этого призыва — *arad mi-tan-gur-an-ni* — текст памятника и начинается. Начальные аккадские слова переводят по-разному — «Раб, повидайся мне» (В.А. Якобсон), «Раб, слушайся меня / соглашайся со мной» (В. Лангдон). По мнению В.В. Емельянова, наиболее подходящим вариантом перевода является «Раб, соглашайся со мной», а сам диалог является диалогом-парадоксом, «в котором есть не два спорящих, а два формально согласных друг с другом собеседника»¹⁷.

После каждого обращения к рабу господин высказывает свое очередное намерение сделать что-либо, и каждый раз раб мгновенно одобряет замысел своего господина. И каждый раз господин тут же меняет свое намерение, также мгновенно получая одобрение своего раба. Каждая строфа включает по два таких противоположных намерения, каждое из которых не просто одобряется рабом, но даже и обосновывается. Перед каждым вторым своим намерением господин заявляет: «Нет, не хочу я / не желаю я...». Так что рабу каждый раз принадлежит последнее слово. Раб напоминает античных софистов, способных обосновать любую точку зрения. В конечном счете, после чтения 10 строф можно прийти к выводу, что любое человеческое действие, дело, активность не имеет смысла в той же степени, в какой и имеет его.

В 10 строфах рассматриваются следующие деяния: посещение царя (поездка к царю на колеснице); омовение рук и вкушение пищи; поездка в степь (поездка на охоту или занятие бродяжничеством¹⁸); создание семьи и рождение детей; смирение перед врагом, противником (в суде); организация мятежа (совершение злодеяния); любовь к женщине; омовение рук и принятие жертвы; занятие ростовщичеством; совершение благодеяния для своей страны.

Обоснованность каждого из представленных действий фактически обесмысливает

человеческую активность и даже размывает границы добра и зла. Поэтому, в конце концов, господин спрашивает раба о том, что же есть благо, добро. Ответ раба кажется резким, вызывающим, и даже наглым: благо в том, чтобы сломать шею и броситься в реку. Раздраженный таким ответом раба, господин заявляет, что он первым убьет самого раба. Но раб и тут не упускает возможности произнести последнее слово — «но мой господин без меня и трех дней не протянет». Это окончание истолковывается по-разному. Согласно переводу В.В. Емельянова, раб подразумевает, что господин так несамостоятелен, что он не сможет прожить без его помощи и нескольких дней. Перевод В.А. Якобсон («А господин мой хоть на три дня меня переживет ли?») допускает предположение о том, что раб имеет в виду скоротечность человеческой жизни: даже если раб умрет первым, господин его все равно не избежит смерти¹⁹.

Противоречивость высказываний, содержащихся в «Разговоре», соответствует и противоречивости оценок этого памятника. В «Разговоре» находят скептицизм и вольнодумство, софистическую беспринципность, глубокую религиозность, юмор и связь с древним новогодним ритуалом²⁰.

«Разговор господина с рабом» и Эпос о Гильгамеше.

Исследователи обычно обращают внимание на связь «Разговора» с Эпосом о Гильгамеше.

Эпос, как и «Разговор», состоял первоначально из 11 частей (в его ассирийском варианте их стало 12). Главные герои Эпоса примерно соответствуют главным героям «Разговора» — нуждающийся в совете господин/правитель Гильгамеш и дающий советы раб/Энкиду. Представим анализ этих сходств, который провел В.В. Емельянов в своей книге «Ритуал в Древней Месопотамии»²¹.

1 строфа: «Не езд, господин мой, не езд! Царь, тебя увидав, в далекий поход отправит, заставит тебя идти неведомою дорогой, заставит тебя страдать ежедневно и еженощно!». Это может напоминать начало 1 таблички Эпоса, где Гильгамеш заставляет всех своих людей работать, служить его воле: «Стену Урука он возносит... Все его товарищи встают по барабану. По спальням страшатся мужи Урука: «Отцу Гильгамеш не оставит сына... Матери Гильгамеш не оставит девы, зачатой героем, суженой мужу!» Часто их жалобу слыхивали боги» (таблица 1: 7-19)²².

2 строфа: «Обедай, господин мой, обедай! Обед человека — обед его бога, к вымытым рукам благосклонен Шамаш!». К богу солнца Шамаш Гильгамеш обычно обращался со своими проблемами, и Шамаш отвечал и являлся Гильгамешу. В шумерских вариантах сказания выступает бог солнца Уту. В Эпосе описывается, например, подношение Шамашу: «Гильгамеш изготовил из глины фигурку, вынес стол большой, деревянный, сосуд из сердолика наполнил медом, сосуд из лазури наполнил маслом, стол украсил и для Шамаша вынес» (таблица 8)²³.

3 строфа: «Скорей подгони колесницу, в степь я желаю поехать!». Намерение господина поехать в степь, где обитали животные (для охоты или для бродяжничества), может напомнить о дикаре Энкиду из Эпоса, который жил в степи со зверями (таблица 1).

4 строфа: «Семья — что скрипучая дверь, петля ей имя, из детей — треть здоровых, две трети убогих родятся!». Эти слова соответствуют описанию Гильгамеша: «На две трети он бог, на одну — человек он, образ его тела на вид несравненен» (таблица 1, II: 1-2)²⁴.

7 строфа: «Женщина — яма, капкан, ловушка! Женщина — острый железный кинжал, пронзающий горло мужчины!». В Эпосе есть

характерные слова Гильгамеша, обращенные к богине Иштар, которая захотела сделать Гильгамеша своим мужем: «В жены себе тебя не возьму я! Ты — жаровня, что гаснет в холод, черная дверь, что не держит ветра и бури, дворец, обрушившийся на голову герою, слон, растоптавший свою попону, смола, которой обварен носильщик... Сандалия, жмущая ногу господина!» (таблица 6: 32-38, 41)²⁵. А в 7 таблице имеются очень выразительные слова, которыми Энкиду проклинает блудницу Шамхат.

10 строфа: «Поднимись и пройди по развалинам древним, взгляни на черепа живших раньше и позже». Эти слова являются измененной цитатой из начала и окончания Эпоса: «Осмотри стену, чьи венцы как по нити, погляди на вал, что не знает подобья... Поднимись и пройди по стенам Урука, обозри основание, кирпичи пощупай» (таблица 1: 11-17); «Поднимись, Уршанаби, пройди по стенам Урука, обозри основание, кирпичи ощупай» (таблица 11: 303-304)²⁶.

11 строфа: «Кто столь высок, чтоб достигнуть неба, кто столь широк, чтоб заполнить всю землю?». Эти слова являются несколько измененной цитатой из шумерского сказания «Гильгамеш и Хувава». Подобное высказывание имеется и во 2 таблице Эпоса.

Строфы 4, 7, 10, 11 имеют прямые намеки на Эпос, а остальные — 1, 2, 3, — косвенные.

Намеки на Эпос о Гильгамеше, имеющиеся в «Разговоре», по мнению В.В. Емельянова, не случайны. Они делаются намеренно, поскольку автор «Разговора» словно сталкивает два различных понимания блага, пути к благу, одно из которых отражено в Эпосе. В традиционном понимании благо — это благо жизни, бессмертия, достичь его можно через совершение определенных правильных действий. В новом понимании, предлагаемом в «Разговоре», благо — это благо смерти, благо небытия, и никакие человеческие действия не могут дать веч-

ной жизни, хотя одно из них все же может даровать смерть. «Ты не совершишь ничего, что привело бы тебя к вечному благу — словно говорит Диалог Эпосу. Поэтому Эпос и Диалог можно назвать двумя полюсами вавилонской культуры, отражающими разные системы ценностей, присущие развитию всего древнего человечества в целом», — отмечает В.В. Емельянов²⁷.

Последовательность действий, рассматриваемых в «Разговоре», могут восприниматься как этапы развития человека, свойственные для разного возрастного периода. Эпос также изображает последовательную возрастную эволюцию человека, «рост его понимания жизни и путь от телесных удовольствий к обретению духовного опыта»²⁸. «Разговор» словно пародирует Эпос. Воздерживаясь от действия, господин не использует возможности своего личного бытия. В Эпосе же такие возможности используются.

В.В. Емельянов также обращает внимание на то, что и Эпос о Гильгамеше, и «Разговор» имеют соотнесенность с шумеро-вавилонским календарем. В своей монографии о ниппурском календаре²⁹ российский исследователь показал, что Эпос о Гильгамеше «представляет собой перекодировку ритуалов и праздников шумеро-вавилонского календарного года на развитие человеческого индивидуума в течение жизни. Каждая таблица Эпоса соотносима с названием ниппурско-вавилонского месяца и знаком зодиака»³⁰.

Аналогичным образом 10 строф «Разговора» соответствуют десяти астрологическим «домам». Едва ли вавилонский автор имел представления об астрологических домах, которое возникло в египетской астрологии, но это сходство определяется земледельческими представлениями о мировом порядке и круговом ходе жизни, которые были общими и для вавилонского автора, и для древних астрологов.

«Сходство Эпоса и Диалога в астрологическом аспекте объяснения мира имеет свойство необходимости: за пределами культового календаря и ритуала, за пределами смены возрастов и смены желаний для вавилонян не существовало никакого объяснения устройства мира и человеческой жизни (поэтому якобы таинственная символика астрологии таит в себе простейшие механизмы человеческого мировосприятия)», — пишет В.В. Емельянов³¹.

В итоге российский исследователь представляет «Разговор» как первую попытку борьбы с ритуальным мышлением и мироощущением. Эта борьба, в конечном счете, окажется успешной. Как дань традиции, ритуалы еще некоторое время продолжат свое существование, но их смысл для людей эллинистического мира будет потерян.

Оценка, данная Эпосу В.В. Емельяновым, нуждается, на наш взгляд, в важной корректировке. Едва ли уместно противопоставлять Эпос и «Разговор». Конечно, изначально для Гильгамеша, благо — это благо жизни и действия. Нельзя не заметить, что все значимые действия в Эпосе получают импульс от желания Гильгамеша обрести бессмертие. Но все эти действия оказываются бесполезными, поскольку бессмертие ускользает от Гильгамеша, которому не остается ничего другого, как только смириться перед человеческой судьбой. Проблема бессмысленности человеческих действий, таким образом, присутствует в Эпосе, хоть и подспудно. Благо жизни, проявляющееся через активные действия, в перспективе смерти, неотвратимость которой подчеркивается в Эпосе, явно ставится под сомнение. Так что едва ли можно согласиться с утверждением В.В. Емельянова о том, что «Разговор» противопоставляется Эпосу. Кажется, что мы имеем дело не с противопоставлением, а с дальнейшим развитием критического взгляда на человеческую жизнь и деятельность. Критическая позиция авторов Эпоса и «Разговора»

сближают эти месопотамские памятники с Книгой Екклесиаста.

«Разговор господина с рабом» и Книга
Екклесиаста: диалогичный
характер, поиск блага.

В Книге Екклесиаста можно найти целый ряд черт, которые объединяют ее с «Разговором». Это и диалогичный характер произведений, отражающих различные точки зрения на ряд проблем. Это и бросающийся в глаза пессимизм и скепсис, которые зарождаются при попытке найти ответ на вопрос о человеческом благе. Пессимизм проявляется и в отношении к человеческой деятельности и в отношении к самой жизни.

Оба произведения включают ряд противоположных суждений. Хотя месопотамский памятник написан в форме диалога, противоположные точки зрения отражают в нем не противоположные позиции разных участников диалога, а высказываются от одного и того же лица — как господин меняет свое намерение совершить то или иное действие, так и раб каждый раз обосновывает изменчивое намерение господина. В Книге Екклесиаста не имеется четко выраженной внешней формы диалога. В ней нет четких границ различных высказываний и нет четко определяемого собеседника. Однако в ней присутствует сердце как соучастник авторского эксперимента³², и также высказываются двойственные суждения, противоречивые мнения³³.

Противоположные действия, которые рассматриваются в каждой строфе «Разговора», могут напомнить начало 3 главы Книги Екклесиаста, где перечисляются противоположные человеческие действия, каждое из которых уместно в определенный момент времени. Жизнь человека соткана из противоречий, состоит из противоположностей. Об этом говорят и многочисленные рассуждения Екклесиаста, и слова раба из месопотамского произведения, например,

такие: «Еда и голод, питье и жажда — судьба человека!» (строфа 2)³⁴.

Отдельные высказывания из «Разговора» сами по себе могут напоминать некоторые выражения из Книги Екклесиаста. Например, намерение господина поехать к царю, которое сразу поддержал раб, поскольку царь мог осыпать господина милостями (строфа 1), можно сопоставить с советом из Екклесиаста не избегать царя, не спешить уходить от его лица (Еккл. 8:3).

Оба памятника озабочены вопросом о благе. Главный вопрос, который ставится и рассматривается в «Разговоре» — это вопрос, звучащий в последней, 11 строфе памятника — что же есть благо?³⁵ Ответ на этот вопрос звучит несколько резко и грубо: благо заключается в смерти. В контексте всего памятника этот ответ можно сформулировать так: благо не заключается в человеческой деятельности, никакая деятельность не имеет абсолютной ценности, благо — это бездействие и небытие. Именно поэтому данный диалог и называют пессимистическим³⁶.

Аккадское слово *tabu(m)* имеет значение «хороший, приятный, сладкий». Выражая качество, оно использовалось как определение по отношению к вину, воде, еде, фимиаму; земле, ветру, тени. Оно употреблялось также при характеристике физического и внутреннего состояния человека; благоприятного слова и доброго отношения, удачно сложившихся обстоятельств³⁷. Как пишет В.В. Емельянов, оно обозначало все то, что «человеку полезно, все, что безопасно для его здоровья и комфортно для его тела, все, что выгодно для него в плане продолжения рода и повышения по службе»³⁸.

Вот как рассуждает об ответе на основной вопрос месопотамского памятника В.В. Емельянов. По мнению этого исследователя, автор «Разговора» хотел, главным образом, изобразить конфликт Воли (госпо-

дина) и Рассудка (раба), «смысл диалога в том, что одно и то же действие может иметь противоположные последствия, его исход непредсказуем, поэтому от действия следует воздержаться»³⁹. В контексте месопотамской культуры воздержание от действия было равносильно смерти. Для жителей Месопотамии было характерно ритуальное мышление. Всякое действие человека в этом мире есть обнаружение в этом мире того, что существует в мире идеальном. Уже в шумерской культуре каждому человеческому действию соответствовало его МЕ — «потенция, идея, выражающая волю к проявлению и бытию»⁴⁰. Актуальная форма любого действия имеет свою идеальную форму. «Действие эквивалентно бытию, а небытие означало бы отказ от действия»⁴¹.

Говоря о понимании блага как смерти, характерного для месопотамского памятника, нужно учитывать то важное обстоятельство, что у древних вавилонян и ассирийцев не было такого оптимистичного взгляда на загробное существование, какой был характерен для египтян. Поэтому слова о смерти как благе выглядят подчеркнуто пессимистично.

Автор Книги Екклесиаста также был занят поиском блага. Понятие блага в еврейском тексте выражается словом טוב. Этот еврейский термин обозначает благополучие, преуспевание, счастье; пользу, выгоду; собственность, имущество; нравственное добро; положительные качества кого-либо или чего-либо⁴². Интересно, что в Книге Екклесиаста это слово один раз используется в параллель к слову «сладкий»: «לְרֵאִוֹת אֶת-הַשֶּׁמֶשׁ» / «И сладок свет, и хорошо глазам видеть солнце» (Еккл. 11:7)⁴³.

В Книге Екклесиаста этот термин используется в разных смыслах 52 раза⁴⁴. Иногда он выступает в качестве определения («хорошая награда» (Еккл. 4:9), «доброе имя» (Еккл. 7:1), «благой день» (Еккл.

7:14), «благое сердце» (Еккл. 9:7)), иногда — в качестве сказуемого (в Еккл. 7:11 при характеристике мудрости: «мудрость — хороша» (ср. также Еккл. 11:6)). Слово טוב используется 15 раз в сравнительном обороте «טוֹב ... טוֹב» / «лучше... чем»: 4:6, 13; 5:4; 6:3, 9; 7:1, 2, 3, 5, 8 (2 раза), 10; 9:4, 16, 18. Употребляется этот термин и в форме мужского, и в форме женского рода⁴⁵.

Часто этот термин обозначает благо для человека в глобальном смысле, как счастье человека, как смысл его жизни и деятельности. Вопрос о таком благе в книге ставится также в связи с проблемой смысла человеческой деятельности.

Косвенно вопрос о благе впервые встает в Книге Екклесиаста в 1:3, где автор вопрошает о пользе, или выгоде, которую каждый человек приобретает от всех своих трудов. Напрямую вопрос о благе поднимается в Еккл. 2:1. Автор решает провести эксперимент, чтобы понять, в чем заключается для человека благо. И начинается этот эксперимент с испытанием веселья:

אָמַרְתִּי אֲנִי בְלִבִּי לְכַהֵן אֲנֹסֶכָה בְשִׂמְחָה וְרֵאִה בְטוֹב / Я сказал — я с моим сердцем — пойди, я испытаю тебя весельем, и увижу благо» (Еккл. 2:1).

В Еккл. 2:3 автор выражает намерение испытать плоть свою вином и обняться с глупостью, «чтобы увидеть, что есть благо для сынов человеческих (טוֹב לְבָנֵי הָאָדָם), которому они должны следовать (трудиться) под солнцем малые дни своей жизни».

Благо автор хочет найти именно в совершенных определенных поступках. Для достижения блага человек должен трудиться или предпринимать определенные действия (веселье тоже требует активности). Но во всех действиях автор разочаровывается. Дело, которое делается под солнцем (в том числе и его собственный труд), автор называет злом (רָע). Еврейское слово רָע «зло» в книге

противостоит слову טוב, «благо». Следует заметить, что автор не просто рассуждает отвлеченно, в бездействии, как раб и господин в вавилонском произведении, но проверяет свои рассуждения опытным путем.

Вместе с тем, в Книге Екклезиаста настойчиво подчеркивается, что благо заключается в том, чтобы есть, пить и трудиться, потому что все это дает Бог.

אַתְּנַפְשׁוּ טוֹב בְּעִמְלּוֹ גַּם־זֶה רְאִיתִי אֲנִי כִּי מִיַּד הָאֱלֹהִים הִיא
אֵין־טוֹב בְּאָדָם שִׂי־אֵכֵל וְשָׂתָה וְהִרְאָה / Нет для всякого человека иного блага, чем есть, и пить, и видеть благо своей душой в своем труде. Видел я также — я сам — что это — от руки Бога» (Еккл. 2:24)⁴⁶.

Благо заключается в веселье и делании блага (Еккл. 3:12); есть, пить и видеть благо в труде — дар Бога (Еккл. 3:13); нет иного блага, чем веселиться в делах своих (Еккл. 3:22); лучшее благо — есть, пить и видеть благо (в форме ж.р.) в труде (Еккл. 5:17); нет иного блага, чем есть, пить и веселиться (Еккл. 8:15); «для кого я тружусь и лишается душа моя блага (в форме ж.р.)?» (Еккл. 4:8).

Практически все благо, о котором идет речь в Книге Екклезиаста, связано с жизнью на земле, с богатством, с удовольствиями, проистекающими от земного благосостояния: возрастает благо (богатство, состояние в форме ж.р.), увеличиваются поедающие его (Еккл. 5:10); лучше выкидьшу, чем человеку, душа которого не удовлетворилась благом (в форме ж.р.) (Еккл. 6:3); умирают все, и те, кто не видел блага (Еккл. 6:6); в благой день нужно быть в благе (Еккл. 7:14); нет праведного человека, который будет делать благо и не согрешит (Еккл. 7:20); будет благо боящимся Бога (Еккл. 8:12); не будет блага злему (Еккл. 8:13).

Выражение «видеть благо» в Библии фактически является идиоматическим выражением, обозначающим получение удовольствия, наслаждения, обретение счастья. Как

уже можно было заметить выше, встречается оно в Еккл. 2:24; 3:12-13; 5:17; 6:6, причем в 3 и 5 главах оно также связано с едой и питьем. Благо с едой и питьем связывается и в Еккл. 8:15.

Два раза в книге встречается выражение «творить благо» (Еккл. 3:12; 7:20). Вполне возможно, они подразумевают исполнение заповедей Божиих. Кроме того, слово טוב используется в книге для обозначения праведного человека (Еккл. 9:2). В Еккл. 2:26 оно употребляется дважды, обозначая благого человека, которому Бог дает мудрость, знание и веселье, и который противопоставляется согрешающему человеку. Благого человека, который может спастись от злой женщины, и которому противостоит согрешающий человек, это слово обозначает в Еккл. 7:26.

Так что в самой Книге Екклезиаста благо рассматривается и как активное, деятельное использование всего потенциала, заложенного в человеческой жизни, и как следование заповедям Божиим. Но и в том, и в другом автор как будто сомневается. Характерен вопрос, который звучит в середине книги: לְאָדָם מִזֶּה־יִהְיֶה אַחֲרָיו תַּחַת הַשָּׁמַשׁ
לְאָדָם בַּחַיִּים מִסֵּפֶר יְמֵי־חַיָּי הֵבִלּוּ וַיַּעֲשֶׂם כְּצֶל אֲשֶׁר מִי־יָנִיד
/ Ведь кто знает, что благо для всякого человека в жизни, в немногие дни его пустой жизни, которые подобны тени?» (Еккл. 6:12).

Представляется, что ответ о благе, который предлагается в книге, находится в ее самом конце, в стихе, в котором даже отсутствует само слово טוב:

שָׁמַע אֶת־הָאֱלֹהִים וְרָא וְאֶת־מִצְוֹתָיו שָׁמַר כִּי־זֶה כָּל־הָאָדָם
/ Итог всего слова: бойся Бога и храни Его заповеди, потому что это — все для каждого человека» (Еккл. 12:13). Этот ответ созвучен с другими словами, обращенными к юноше: אֲךָ הָאֱלֹהִים בְּמִשְׁפָּט
וְהִלֵּךְ בְּדַרְכֵי לִבְךָ וּבְמִרְאֵי עֵינֶיךָ וְדַע כִּי עַל־כָּל־אֱלֹהִי וְבִי
/ Ве-

селись, юноша, в молодости твоей, и пусть уболажается сердце твое в дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего, и по смотрению глаз твоих, но знай, что за все это приведет тебя Бог на суд».

Для человека важен и мир с его радостями и наслаждениями, и Бог, даровавший все это человеку. Наслаждаясь жизнью, человек не должен забывать об Источнике всего, Источнике мироздания, радости, наслаждения, блага — Боге. В конечном счете, Сам Бог даровал человеку огромный мир со всеми его возможностями, дал человеку способность трудиться и получать удовольствие от труда. Благо — это жизнь в мире, сотворенном Богом, в согласии с Богом, в соответствии с божественным замыслом.

Книга Екклезиаста о человеческой деятельности, жизни и смерти.

Как уже отмечалось, вопрос о благе в вавилонском памятнике решился в пользу смерти как состояния, предполагающего полное бездействие. Книга Екклезиаста также поднимает проблему отношения к жизни и смерти и проблему необходимости человеческой деятельности. Ответы, которые дает Екклесиа́ст, противоречивы.

Библейский автор неоднократно превозносит смерть над жизнью, подчеркивая ее преимущество. Для него, как и для вавилонского автора, не характерна вера в блаженное загробное существование. После смерти человек попадает в шеол, где уже нет никакого действия: «הַחֲכָמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אַתָּה הֹלֵךְ שָׂמָּה» / в шеоле, куда ты идешь, там нет ни делания, ни замысла, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10). Поэтому слова о превосходстве смерти над жизнью — это слова человека, отчаявшегося найти в этом мире гармонию и справедливость. Приведем несколько наиболее характерных отрывков:

«הַמַּעֲשֶׂה שֶׁנַּעֲשֶׂה תַּחַת הַשָּׁמַשׁ כִּי־הִכֵּל הַכֵּל וְרַעוּת רוּחַ» / И я возненавидел

жизнь, потому что злом стало для меня дело, которое делается под солнцем, потому что все это пустота и дуновение ветра» (Еккл. 2:17);

«הָיָה אֲשֶׁר לֹא־רָאָה אֶת־הַמַּעֲשֶׂה הַרְעֵ אֲשֶׁר נַעֲשָׂה תַּחַת הַשָּׁמַשׁ» / И я превознес — я сам — умерших, которые уже умерли, над живыми, которые еще живут, но лучший из них тот, кто еще не жил, кто не видел злого дела, которое делается под солнцем» (Еккл. 4:2-3); ср. также Еккл. 6:3-6;

«טוֹב שֵׁם מִשְׁמֵן טוֹב יוֹם הַמּוֹת מִיּוֹם הַחַיִּים» / Лучше доброе имя, чем благовоние, и день смерти — чем день своего рождения» (Еккл. 7:1).

Однако этим словам, рожденным на эмоциональной волне протеста и несогласия со злом, можно противопоставить совершенно иные слова, выражающие ценность жизни. Автор Книги Екклесиа́ста крепко держится за жизнь, поскольку даже при всех ее недостатках она выглядит гораздо привлекательней, чем шеол:

«אֵינָם יוֹדְעִים מָאוּמָה וְאִין־עוֹד לָהֶם שָׂכָר כִּי נִשְׁכַּח זָכְרָם» / Тот, кто среди всех живых, имеет надежду, ведь живой собаке лучше, чем мертвому льву. Ведь живые знают, что они умрут, а умершие не знают ничего, и нет им больше воздаяния, потому что забыта их память» (Еккл. 9:4-5)⁴⁷;

«אַל־תִּרְשַׁע הַרְבֵּה וְאַל־תִּהְיֶה כָּל־לְמָה תִּמוּת בְּלֹא עֵתָד» / Не будь чрезмерно нечестивым, и не будь глупым. Зачем тебе умирать не в свое время?» (Еккл. 7:17);

«וּמְחֹק הָאוֹר טוֹב לַעֲיִנַיִם לִרְאוֹת אֶת־הַשָּׁמַשׁ» / И сладок свет, и хорошо глазам видеть солнце» (Еккл. 11:7).

Как и в месопотамском тексте, в Книге Екклесиа́ста поднимается вопрос о чело-

веческой деятельности. Рассматривается проблема пользы, выгоды, смысла этой деятельности. И тут мы также видим два противоположных ответа на вопрос. С одной стороны — скептическое отношение ко всякого рода работе, с другой — подчеркивание необходимости трудиться.

Автор Екклесиаста — человек, получивший от жизни все мыслимые блага, имевший возможность ни в чем себе не отказывать, предпринявший множество трудов, но разочаровавшийся в их итогах. Человек, отдавая всего себя работе, накапливая богатства, в конце концов, лишается результатов своих трудов. Все плоды трудов могут быть отняты как неблагоприятными обстоятельствами при жизни человека, так и неминуемой смертью. Господин в «Разговоре» не обладает ни значительным имуществом, ни семьей, ни важным общественным положением, не обладает, кажется, и мудростью, поскольку для принятия решений он обращается к рабу. Раздумывая о действиях, он, кажется, так и не приступает к активной деятельности. Так что в Книге Екклесиаста сомнения в важности действий высказываются на фоне активных действий, а в вавилонском памятнике — на фоне бездействия.

Сомнения в важности действий в Книге Екклесиаста обусловлены, в первую очередь, раздумьями над проблемой человеческой смерти. В вавилонском «Разговоре» мы не сталкиваемся с обсуждением подобной проблемы. Там, вследствие провозглашения относительной ценности любого действия, превозносится смерть, которая не становится предметом особого рассмотрения. Отношение к смерти выглядит совершенно легкомысленным, а совет раба покончить с жизнью напоминает «черный» юмор, для которого как раз и характерно несерьезное отношение к жизни и смерти. Совет раба вызывает усмешку, некоторые же размышления Екклесиаста могут ввергнуть в отчаяние.

В первой половине Книги Екклесиаста периодически звучит вопрос о смысле человеческих трудов, точнее сказать, о выгоде от человеческих действий. Автор прибегает к терминологии, которую можно было бы даже назвать коммерческой.

«מִה־יִתְרוֹן לְאָדָם בְּכָל-עֲמָלוֹ שֶׁיַּעֲבֹל תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ» / Что приобретает всякий человек всем своим трудом (или: какая выгода человеку от всего его труда), которым он трудится под солнцем?» (Еккл. 1:3).

«מִה־יִתְרוֹן הָעוֹשֶׂה בְּאִשֶּׁר הוּא עֹמֵל» / Что приобретает работающий (или: какая польза (выгода) работающему) от своих трудов» (Еккл. 3:9). Ср. также Еккл. 2:22.

«חֹלָה כָּל-עֲמַת שָׂבָא כֵן יָלַד וּמִה־יִתְרוֹן לוֹ שֶׁיַּעֲבֹל לְרוּחַ וְנִס־זֶה הָרָע» / И это также мучительное зло: каким он пришел, таким и уйдет. И что приобретает он, работая на ветер (или: и какая польза (выгода) ему от работы на ветер)?» (Еккл. 5:15).

Можно сказать, что этот вопрос является в контексте авторских рассуждений вопросом риторическим, подразумевающим отрицательный ответ — ничего, никакой пользы (выгоды). И сам царственный автор, рассказав в начале 2 главы о своей масштабной деятельности, заявляет: «תַּחַת הַשֶּׁמֶשׁ וְהִנֵּה הַכֹּל הֶבֶל וְרֵעָנֹת רוּחַ וְאֵין יִתְרוֹן» / И что же? Все это — пустота и дуновение ветра. И нет настоящих приобретений под солнцем (или: и нет пользы (выгоды) под солнцем)» (Еккл. 2:11).

Рассуждения о бесполезности труда человека встречаются в первых шести главах Книги Екклесиаста. Автор говорит, что он даже возненавидел весь свой труд (Еккл. 2:18), отвернул свое сердце от всего труда, которым он трудился под солнцем (Еккл. 2:20), что лучше «полная горсть покоя, чем полные горсти труда» (Еккл. 4:6). Автор переживает о том, что человек теряет результаты своего труда (Еккл. 5:12-16; 6:2).

Человеческую активность Екклесиаст называет неоднократно словом הָבֵל. Это слово обозначает ветер, дыхание, пар; нечто бесполезное, ложное, пустое; мимолетность, скоротечность; призрачность, иллюзорность, неопределенность; бессмысленность, абсурдность⁴⁸. Исследователи обычно выбирают один из смыслов этого слова как предпочтительный. Например, М. Фокс предпочитает понимать под этим термином абсурдность, бессмыслицу (absurd)⁴⁹.

Однако автор книги мог намеренно использовать данный термин ввиду его многозначности, которую он зачастую сохраняет в тексте Екклесиаста, создавая игру смыслов. В приложении же к человеческой деятельности этот термин подчеркивает, в первую очередь, бессмысленность, абсурдность труда, результаты которого человек, в конце концов, теряет.

С другой стороны, этот термин обозначает и призрачность, иллюзорность, неопределенность некоторых действий человека, поскольку последствия от этих действий могут быть совершенно непредсказуемыми. Так, например, излишняя праведность может сократить жизнь, а нечестивые поступки — продлить дни человека:

בִּימֵי הַבֵּלִי יֵשׁ צְדִיק אֶבֶד בְּצַדִּיקוֹ וְיֵשׁ רָשָׁע מֵאָרִיךְ בְּרַעְיוֹ /
Всякое видел я в мои пустые дни; бывает, праведный погибает в своей праведности, а бывает, злой долго протягивает в своем зле» (Еккл. 7:15);

עֲשֵׂה הַרְשָׁעִים וְיֵשׁ רְשָׁעִים שְׂמוֹנֵעַ אֲלֵהֶם כְּמַעֲשֵׂה הַצְּדִיקִים /
אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה עַל-הָאָרֶץ אֲשֶׁר יֵשׁ צְדִיקִים אֲשֶׁר מֹנִיעַ אֲלֵהֶם כְּמִ
יֵשׁ-הַבֵּל / Бывает пустота, которая делается на этой земле, — когда бывают праведники, которых постигает то, что (заслуживает) дело злых, и бывают злые, которых постигает то, что (заслуживает) дело праведников» (Еккл. 8:14).

Противоположные поступки, действия, которые с одинаковой степенью убедительности обосновываются в месопотамском «Разговоре», также можно назвать еврейским термином הָבֵל, который будет указывать на их неопределенность, непредсказуемость.

Вместе с тем, автор Книги Екклесиаста настойчиво утверждает необходимость труда, активных действий. Причем эти призывы можно отнести к положительным выводам книги.

«מַעֲשֵׂה וְחִשְׁבוֹן וְדַעַת וְחִכְמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֵתָהּ הַלֵּךְ שָׂמָה /
כֹּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יָדְךָ לַעֲשׂוֹת בְּכַחַד עֲשֵׂה כִּי אֵין
/ Все, что может делать твоя рука по твоей силе — делай, потому что в шеоле, куда ты идешь, там нет ни делания, ни замысла, ни знания, ни мудрости» (Еккл. 9:10).

В начале 11 главы тема необходимости активной деятельности человека получает особое развитие. Слова о важности всесторонней деятельности стоят в этой главе рядом со словами об ограниченности человека и непостижимости дел Бога. Раз Бог дал человеку такую возможность, возможность труда, человек должен ее использовать, он должен реализовывать тот потенциал, который заложен в мире (Еккл. 11:1-8). В этом же отрывке можно найти слова, которые напрямую критикуют противоречивую позицию, нерешительность господина из «Разговора»:

יֹדַע אִי זֶה וְכִשֶׁר הַזֶּה אֹיְזָה וְאִם-שְׁנִיחִים כְּאָחֵד טוֹבִים /
קָצוֹר ... בְּבֹקֶר זֶרַע אֶת-זֶרְעֶךָ וְלָעֶרֶב אֶל-תִּנַּח יָדְךָ כִּי אֵינְךָ
/ Наблюдающий за ветром не будет сеять; а смотрящий за облаками не будет жать ... Утром сей семя твое и вечером не опускай руки твоей, ведь ты не знаешь, то или это преуспеет, или второе из них хорошо, как и первое» (Еккл. 11:4:6).

Если человек живет, он должен действовать. Чрезмерная осторожность, осмотрительность приводит только к бездействию. Для вавилонского раба живой человек,

Если человек живет, он должен действовать. Чрезмерная осторожность, осмотрительность приводит только к бездействию. Для вавилонского раба живой человек,

пребывающий в бездействии, фактически уподобляется мертвецу, такому человеку проще умереть сразу. Окончание же Книги Екклезиаста говорит о необходимости добродетельной жизни, об ответственности человека перед Богом, напоминает о суде Бога. Человек должен быть послушен Богу, должен жить и трудиться.

«Разговор господина с рабом» и Книга Екклесиаста: общий пессимизм памятников, одинаковая участь грешников и праведников, отношение к женщине, непостижимость мудрости.

На фоне общих рассуждений о благе и смысле человеческих действий, имеющих в «Разговоре», поднимаются еще несколько тем, которые могут подчеркивать пессимистическое настроение памятника. Речь идет об одинаковой участи грешников и праведников, об отношении к женщине и непостижимости мудрости. Эти темы поднимаются в словах раба, которым тот пытается обосновать отказ своего господина от совершения действия.

Когда господин из «Разговора» высказывает намерение совершить благодеяние для своей страны, а потом отказывается от этого намерения, его раб так поддерживает этот отказ: «Не свершай, господин мой, не свершай! Поднимись и пройди по развалинам древним, взгляни на черепа живших раньше и позже: кто тут злодей, кто благодетель?» (строфа 10)⁵⁰. Смысл ответа, как представляется таков: смерть не щадит никого, и после ее прихода уже нет никакой разницы между злыми и добрыми.

Эти слова явно напоминают высказывание Екклесиаста: «אִישׁוֹת שְׁבוּעָה וְרָא וְלִשְׁהוֹר וְלִטְמֵא וְלִזְבַּח וְלְאִשֶּׁר אֵינָנוּ זָבַח כְּטוֹב כְּחָטָא / הַכֹּל כְּאִשֶּׁר לְכָל מִקְרָה אֶחָד לְצַדִּיק וְלְרָשָׁע לְטוֹב / Всеу и всем — одна участь, праведникам и злым, благим и чистым и нечистым, и приносящим жертву, и тем, которые не

приносят жертву, как благим, так и согрешающим, клянущемуся и боящемуся клятвы» (Еккл. 9:2).

Впрочем, в своей книге Екклесиаст более глубоко смотрит на проблему воздаяния грешникам и праведникам, отчего его пессимизм только усиливается. Если вавилонский автор останавливается перед совершением благого дела, имея в виду перспективу смерти, уравнивающей всех людей, то библейский автор сетует на то, что праведность не обеспечивает процветания даже при этой жизни: праведный погибает в праведности, а злой живет долго (Еккл. 7:15), на этой земле с праведниками происходит то, что должно было бы происходить с грешниками и наоборот (Еккл. 8:14), жизнь несправедлива, и в ней люди нечасто получают по своим заслугам (Еккл. 9:11).

«Разговор» рождает пессимистическое настроение при рассматривании вопроса о любви к женщине (речь идет, как представляется, не о семейных отношениях, а о свободной любви). Такая любовь должна бы помогать забывать страхи и печали, как это говорится в словах раба на первое пожелание господина. Однако, как говорит раб в ответ на второе волеизъявление своего хозяина, «женщина — яма, капкан, ловушка! Женщина — острый железный кинжал, пронзающий горло мужчины!». Характерно упоминание в этом отрывке железа, металла очень редкого и ценного в то время, когда создавался этот памятник (строфа 7)⁵¹. Женщина ценна, но очень опасна, даже смертельно опасна. Некоторые библейские сюжеты могут быть хорошей иллюстрацией к этому утверждению.

Интересна интерпретация железного кинжала, пронзающего шею мужчины (меча, отсекающего шею), которую предлагает Э. Гринстейн⁵². По мнению этого исследователя, отсечение кинжалом шеи может обозначать кастрацию.

Когда читаешь слова о женщине из Книги Екклезиаста, сравнивающие женщину с сетями, неводом, оковами, то кажется, что они просто являются переделкой слов из «Разговора». «פְּנֵי הָאֵלֹהִים יִמְלֹט מִמֶּנָּה וְחוּטָא יִלְכָד בָּהּ» / «Разговора». «הָאִשָּׁה אֲשֶׁר-הִיא מְצוּדִים וְחַרְמִים לְבָהּ אֲסוּרִים יְדִיָּה טוֹב לְ / И я нашел, что горестней смерти та женщина, которая — (как) сети, и сердце ее — (как) неводы, руки ее — (как) оковы, благой перед лицом Бога ускользнет от нее, а согрешающего она поймает» (Еккл. 7:26)⁵³. Неутешительно выглядит и откровение библейского автора о безуспешности его поиска достойной женщины: «מֵאֵלֶיךָ מְצָאתִי וְאִשָּׁה בְּכָל-אֵלֶּה לֹא מְצָאתִי» / «Что еще искала моя душа, и я не нашел? Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины среди всех них не нашел» (Еккл. 7:28).

Когда вавилонский раб, отвечая на вопрос своего господина о том, что же является благом, говорит о благе как смерти («Шею мою, шею твою сломать, в реку бросить — вот и благо!»), он произносит и такие слова: «Кто столь высок, чтоб достигнуть неба, кто столь широк, чтоб заполнить всю землю?» (строфа 11). Эти слова можно понимать как провозглашение человеческой ограниченности, как провозглашение того, что мудрость превосходит человеческое понимание. В.В. Емельянов видит в этих словах измененную цитату одной из шумерских эпических песен о Гильгамеше⁵⁴. В шумерском сказании «Жрец к Горе Бессмертного...», которое также называют «Гильгамеш и Хувава», или «Гильгамеш и Страна Жизни (Гора Бессмертного)»⁵⁵, рассказывается о том, как Гильгамеш, осознав свою смертность, решил совершить дела, которые бы его прославили — доставить кедры с далеких гор. Рассказывая о своем намерении богу солнца Уту, Гильгамеш говорит: «В моем городе умирают люди, горюет сердце!.. Разве не так уйду и я? Воистину так, воистину так! Самый высокий не достигнет небес, самый огромный не покроет земли, гаданье на кирпиче не сулит жизни! В горы

пойду, добуду славы!»⁵⁶. Э. Гринстейн в словах из завершающей строфы «Разговора» видит древнюю притчу, показывающую даже не просто ограниченные возможности человека, а ограниченность человеческого понимания⁵⁷.

Об ограниченности человеческих возможностях и непостижимости замыслов и деяний Бога Книга Екклезиаста говорит подробно, развернуто, предлагает конкретный вывод. В библейской книге подчеркивается, что Бог дал неведение сердцам человеческим, так что человек не может постичь дела Божия (Еккл.3:11), никто не может постичь дела Бога, никакой мудрец (Еккл. 8:17; Ср. Еккл. 11:5). Поэтому человек должен быть смиренным перед Богом, он не может судиться с Тем, кто сильнее его (Еккл. 6:10), он не властен изменить того, что делает Бог (Еккл. 7:13-14), он должен смиряться перед Богом так же, как он делает это перед земным царем (Еккл. 8:4).

Но наибольшую близость к словам о человеческой ограниченности, которые звучат в конце «Разговора», имеет отрывок из Еккл. 7:23-24:

וְהִיא רְחוֹקָה מִמֶּנִּי רְחוֹק מִה־שָׁהִיָּה וְעִמּוֹק עֵמֶק מִי וְיִמְצָאֵנִי / «Разговора». «כָּל-זֶה נִסִּיתִי בְּחַכְמָה אֲמַרְתִּי אֲחַקְמֶנָּה» / Все это я испытал мудростью. Я сказал: стану-ка я мудрым. Но она была далека от меня. Далеко то, что было, и глубоко, глубоко. Кто отыщет его?».

«Разговор» и Книга Екклезиаста рождают двойственное ощущение. В них можно находить и элементы юмора, призывы наслаждаться жизнью, и парализующий пессимизм. Но читателей этих произведений больше всего поражает именно их пессимизм. Этот пессимизм, скепсис, некоторая раздвоенность позиции в рассматриваемых памятниках может отчасти объясняться современной им исторической обстановкой. Пессимистическое отношение к жизни и человеческой деятельности, отражен-

ное в месопотамском памятнике, можно связывать с особенностями исторических условий. Например, Т. Якобсен связывал скептицизм по отношению к традиционным ценностям, сомнение в необходимости добродетельной жизни и безразличие к самой жизни, отраженные в «Разговоре», с процессом старения месопотамской цивилизации, когда основные ценности начали терять свое значение для носителей месопотамской культуры⁵⁸.

По мнению же В.В. Емельянова, на границе II и I тысячелетий начало разрушаться традиционное для Месопотамии ритуальное мышление. Особенности политической ситуации, военные конфликты между Вавилоном и Эламом, активность арамейских племен, голод и эпидемии, в конечном счете, вызывали сомнения в общепринятых представлениях, в значимости, важности, необходимости человеческого действия. В сложных жизненных обстоятельствах возникал вопрос: «Почему же боги нам не помогают, ведь мы всегда им молимся и приносим жертвы, мы же так тщательно исполняем все их ритуалы? ... Почему мы действуем, а блага нет?»⁵⁹. Подобного рода вопросы возникали в это время у целого ряда народов.

Впрочем, тот же исследователь допускает, что возможность постановки проблемы относительности и бессмысленности всех действий может быть связана и с элементарной праздностью господина, который, имея достаточно досуга, боролся с бездельем и скукой, болтая со своим слугой⁶⁰.

Книгу Екклесиаста может отделять от «Разговора» около 500 лет. Ее происхождение также связывается с важными историческими особенностями эпохи, в которой жил ее автор. Во-первых, это было сложное время после пленного периода жизни еврейского народа, время, наполненное испытаниями, трудностями, сомнениями, переживанием богооставленности.

Во-вторых, в более широком контексте эта книга создавалась в эпоху, которую К. Ясперс называл «осевым временем» и связывал с серединой I тысячелетия до Р.Х., с духовным процессом, проходившим между 800 и 200 г. до Р.Х.⁶¹. С этой же эпохой можно соотносить и появление «Разговора господина с рабом». Согласно К. Ясперсу, в эту эпоху происходила замена мифологического мышления на спекулятивное. Человек начал осознавать бытие в целом, самого себя и свои границы, ставить перед собой высшие цели. Истины абсолютные начали уступать место истинам относительным. Появилось сомнение и скепсис. Начала зарождаться философия. Эта эпоха стала временем исчезновения великих восточных цивилизаций Египта и Месопотамии, которые оказались не способны приспособиться к новому мировосприятию, хотя их культуры и породили ряд произведений, в которых имеется ощущение наступления этой новой эпохи⁶². К «осевым» народам К. Ясперс причислял китайцев, индийцев, иранцев, иудеев и греков⁶³.

Конечно, невозможно отрицать наличие в «Разговоре» и Книге Екклесиаста некоторого скепсиса, но этому скепсису сопутствует и определенный юмор, который также нельзя обойти стороной. Этот юмор порождается тем же самым, чем порождается и пессимизм — сталкиванием противоречий, наполняющих человеческую жизнь.

Юмор в «Разговоре господина с рабом» и Книге Екклесиаста.

«Разговор господина с рабом» изначально рассматривался исследователями как крайне пессимистичное произведение, отражающее печальный, грустный взгляд на мир. Важные коррективы в оценку этого памятника были внесены благодаря интерпретации Е. Спейсера⁶⁴, который нашел в месопотамском тексте юмористические элементы. Он обратил внимание на ряд выражений, которые уж никак нельзя назвать пессимистически-

ми (например, в 3 строфе), на раба который в каждом случае высказывает не свою собственную точку зрения, а просто находит обоснование для точки зрения господина, при этом просто смеется и над богами, и над своим господином. Советы раба имеют вид кратких афористичных высказываний, поговорок, притчей: «К вымытым рукам благосклонен Шамаш» (2 строфа), «давать в долг — женщину любить, возвращать свое — детей заводить» (9 строфа). Раб насмешливо относится к богам, подчеркивая бесполезность принесения жертв, поскольку божество невозможно приручить, как собачку. А если можно смеяться над богами, то можно поиздеваться и над своим господином, что и видно в последней (11) строфе.

Аргументацию этого исследователя кратко рассматривает в своем предисловии к публикации оригинального текста и перевода В. Ламберт⁶⁵. В. Ламберт корректирует некоторые утверждения Е. Спейсера. Например, В. Ламберт критикует предположение о том, что богохульные элементы едва ли могли присутствовать в серьезном «каноническом» произведении, ведь многие традиционные месопотамские тексты имеют элементы, которые можно было бы назвать богохульными и юмористическими (например, описание в Эпосе о Гильгамеше того, как после потопа боги слетелись к приносящему жертву как мухи). Нельзя переносить наше представление о богохульстве в глубокую древность.

Конечно, не следует рассматривать «Разговор» как просто юмористическое, забавное, развлекательное произведение. Но также нельзя видеть в нем и совершенно пессимистический текст, приводящий к отчаянию. В «Разговоре» поднимаются важные проблемы, но их рассмотрение не лишено юмористических элементов. Автор произведения отличался серьезностью замысла, затрагивал глубокие философские проблемы. Однако эти проблемы излагаются в развлекательной, веселой форме.

Как юмористическое произведение с философским значением рассматривает «Разговор» и Э. Гринштейн⁶⁶. Он отмечает, что улыбку вызывают и его отдельные элементы, и само произведение в целом. Юмористичны и высказывания раба, и его готовность и способность мгновенно менять точку зрения, обосновывая противоположное суждение, и слова о божестве, и отношение к господину, и краткое, афористичное выражение мыслей. Улыбку вызывает общее содержание текста — господин и раб много говорят, но ничего не делают.

Сравнивая «Разговор» и Книгу Екклесиаста, Э. Гринштейн замечает между ними ряд сходств, которые позволяют говорить о библейской книге как о произведении, в котором присутствуют комические элементы. Он выступает против того, чтобы видеть в Книге Екклесиаста печальное произведение, отражающее противоречивость, трагичность, абсурдность жизни. В Книге Екклесиаста можно насчитать несколько десятков противоречий, отчего в древности и велись споры о ее каноническом достоинстве. Э. Гринштейн не соглашается с теорией цитат⁶⁷, согласно которой автор книги вплетал в ее текст изречения, которые стремился опровергнуть. Он не соглашается и с мнением М. Фокса о том, что автор книги намеренно изображал этот мир абсурдным, обрисовывал трагическую ситуацию, собрав вместе без согласования противоречивые выражения (ведь в самой жизни противоречия стоят бок о бок, прямо, как в книге)⁶⁸.

Как представляется, Э. Гринштейн пытается откорректировать взгляд М. Фокса на Книгу Екклесиаста, признав наличие в книге юмористических элементов, которые не позволяют ни автору, ни читателю библейской книги погрузиться в пучину абсолютного пессимизма.

Конечно, в Книге Екклесиаста нет общего комического настроения, какое можно

увидеть в «Разговоре». Но Э. Гринштейн находит в Книге Екклезиаста ряд элементов, которые позволяют говорить о том, что ее автор не был лишен чувства юмора. Он замечает, что в книге используется каламбур. Например, в Еккл 7:6 имеется созвучие слов «колючка, терновник» (סיר) и «горшок» (סיר), а также слов «смех» (שחוק) и «глупый» (כסיל). Кроме того, само звучание этих слов — הכסיל שחוק הסיר הסירים — словно имитирует треск горящего терновника: «כקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל וגם יזה הבל» / Как голос терновника под котлом, так смех глупого. И это снова — пустота»⁶⁹.

Последовательная смена противоречивых суждений, быстрота, стремительность которой вызывает усмешку, характерные для «Разговора господина с рабом», являются особенностью и Книги Екклезиаста. Резкая смена суждений, резкие противопоставления производят развлекательный эффект и могут иметь отчасти юмористический характер.

Э. Гринштейн обращает внимание на необычные слова Екклезиаста из Еккл. 2:23, в которых автор раздваивается, отделяет от себя свое сердце, сердце руководствуется мудростью, а автор обнимается с глупостью. Этот фрагмент Э. Гринштейн передает приблизительно так: «И пока мое сердце руководствовалось мудростью — обнять глупость»⁷⁰. Целиком данный стих звучит следующим образом: תחת השמים מספר ימי חייהם: כלות עד אשר-אראא איזה טוב לבני האדם אשר יעשו בלבי למשוך בין את-בשרי ולבי נהג בהקמה ולאחז בס תרתי / Я рассмотрел в своем сердце то, что будет от увлечения плоти моей вином (но мое сердце руководствовалось мудростью) и от объятия с глупостью, чтобы увидеть — что есть благо для сынов человеческих, которому они должны следовать (трудиться) под солнцем малые дни своей жизни». Бесспорно, ситуация, когда человек, пока его собственное сердце держится мудрости, обнимается с глупостью, не может не вызывать усмешки.

Параллельные высказывания Еккл. 4:6 и 4:9 могут вызвать улыбку вследствие своей явной противоречивости: קפנים עמל ורעות רוח / Лучше полная горсть покоя, чем две полные горсти труда и томления духа — «האחר אשר יש-להם שכר טוב בעמלם» — «טובים השנים מן / Двоим лучше, чем одному, потому что они имеют хорошую награду за труд свой». То есть сначала автор говорит, что лучше ограничиваться одним, а не двумя, и лучше не трудиться, но вскоре заявляет, что лучше быть двоим, а не одному, потому что выгоднее трудиться вдвоем.

Подобным образом вступают в противоречие высказывания Еккл. 7:3 и 7:9: ייטב לב: טוב כעס משחוק כירבע פנים / Лучше печаль, чем смех, ведь при угрюмости лица будет хорошо сердцу — «כעס כי כעס בחיק כסילים ינוח» — «אל-תבהל ברוחך ל / Не торопись раздражаться своим духом, потому что раздражение пребывает внутри глупых».

Э. Гринштейн также отмечает, что автор Книги Екклезиаста сталкивает в своей речи высказывания, которые являлись древними поговорками (например, Еккл. 9:4 и 6:3) или цитатами из известных произведений (например, из Эпоса о Гильгамеше в Еккл. 9:7-9). То же самое делал и раб в месопотамском «Разговоре господина с рабом».

Вывод, который, по мнению этого исследователя, может сделать читатель противоречивых высказываний, таков: всякий, кто надеется на традиционную мудрость, неизбежно столкнется с противоречиями. Человеческая мудрость не может быть руководителем жизни, потому что она противоречива сама и приводит к противоречивым выводам. Человеческая мудрость ограничена и имеет только относительную ценность. В Еккл. 5:11 имеются слова о богатом человеке, которому сытость не дает спать. В этих словах Э. Гринштейн усматривает и намек на мудрого человека, которому мудрость не дает покоя, принося большое знание и большую печаль

(Еккл. 1:18). Итак, взгляд автора Книги Екклезиаста печальный, унылый, но не без чувства юмора. Э. Гринстейн отмечает, что автор мог бы сказать о себе, что с ним пребывала не только мудрость (Еккл. 2:9), но и чувство юмора.

В связи с изложением взгляда Э. Гринстейна хочется отметить, что, учитывая связи Книги Екклезиаста с такими египетскими произведениями, как «Беседа разочарованного со своим Ба», «Размышления Хахаперасенеба со своим сердцем», возможно, не стоит однозначно отрицать диалогичный характер библейской книги. Кроме того, размышления Екклезиаста важности мудрости и об ограниченных возможностях мудрости человеческой следует увязывать с библейским учением о Божественной Мудрости. И сама Книга Екклезиаста может рождать не только жажду вечной жизни, жажду справедливого эсхатологического божественного суда, но и жажду приобщения к Божественной Мудрости, которая, быть может, способна снять все человеческие противоречия.

В связи с ироничным отношением к человеческой мудрости, которое свойственно Э. Гринстейну, следует упомянуть и о статье Е. Левайна, в которой рассматривается комический характер образа глупца в Книге Екклезиаста⁷¹. Набросаем портрет глупца, каким он видится автору указанной статьи.

Е. Левайн отмечает, что Екклезиаст признавал невозможность достижения абсолютной мудрости, но вместе с тем подвергал резкой критике глупость, высмеивая глупцов. Если злодей вредит другим людям, то глупец — самому себе. Поведение глупца всегда выдает его глупость. Глупец не замечает всеобщего мирового порядка, круговращения и может объявлять известные прежде вещи чем-то новым. Он отличается большой активностью, дерзновенно пытаясь сделать невозможное, проявляя недалекость и упрямство. Он

спешит приносить обеты, не задумываясь о сложности их выполнения. Его чрезмерная активность и деятельность, в конечном счете, не приносит ему счастья и удовлетворенности. Он не знает нужного времени и подходящих условий для своих действий, поэтому затрачивает огромные усилия и не достигает успеха. Глупец самоуверен. Он не хочет признавать свою ограниченность, хочет все предусмотреть, стремится к выгоде, но слишком боится риска и постоянно перестраховывается, отчего и не получает должного результата. В области же человеческих отношений самонадеянность глупца проявляется в нетерпеливости и неосторожности. Поэтому он может иметь неприятности и с властью имущими, и может попасть в руки коварной женщины. В итоге глупца может постигнуть разочарование во всем, так что он просто может опустить руки и бездействовать. Глупым может быть не только отдельный человек, но и общество. В случае опасности такое общество не будет слушать мудреца только потому, что он беден. В таком обществе возвышаются глупцы, и появляется беспорядок. Наблюдая за глупцом, можно находить повод и для ироничного смеха, и для слез сожаления и печали.

В рассмотренной статье представлен, без сомнения, очень цельный образ глупца. Однако в самой Книге Екклезиаста многое выглядит не столь однозначным. Бесспорно, в Книге Екклезиаста мы видим противопоставление мудреца и глупца, и при этом глупец изображается в юмористических тонах. Однако нужно понимать, что автор сомневается порой и в преимуществе мудрости. Автор, как это нам представляется, позволяет себе смеяться не только над глупцом, но и над мудрецом, причем глупец выглядит более мудрым, чем мудрец. Поэтому следует избегать упрощения в оценке глупого. Если праведный может страдать, а грешный наслаждаться жизнью, то и глупец в этой жизни может занимать гораздо более выигрышную позицию, чем мудрый.

Это утверждение можно проиллюстрировать отрывком Еккл. 4:1-8. В начале 4 главы высказывается несколько скептических суждений. Во-первых, автор, смотря на притеснения и угнетения в мире, заявляет, что лучше быть мертвым, чем живым, а еще лучше — вообще никогда не быть (Еккл. 4:1-3). Во-вторых, автор сомневается в том, что мудрость и труд приносят человеку радость и счастье, рассуждает о пустоте, суете, или бессмысленности человеческого труда, подчеркивает, что всякий труд и успех в деле сопровождается (или провоцируется, порождается) соперничеством, что лучше одна горсть покоя, чем две горсти труда (Еккл. 4:4-8).

Стих 4:5 нарушает общее скептическое настроение фрагмента, говорящего о пустоте, суете, тщетности, бессмысленности человеческого труда: «אִתְּ-תְּרוֹן וְאִתְּ-בְּשָׂר׃ / Глупый сидит, сложив руки свои, и ест плоть свою» (Еккл. 4:5). Его несоответствие общему контексту может свидетельствовать о том, что автор цитирует эти слова с чувством иронии. Может глупый и поедает сам себя, вредит самому себе своим бездействием, но положение мудрого, который успешен в своем труде, не лучше. Труд лишает человека покоя и тогда, когда человек накапливает богатство, и тогда, когда, накопив богатство, человек терзается мыслями о том, кому это богатство достанется в конце концов. Так что мудрый не лучше глупого, не многим превосходит глупого.

Обычно этот стих понимается как сообщение о бездействии глупца, который фактически разрушает самого себя, занимается само-канибализмом. Выражение «ест плоть» неоднократно встречается в Библии в переносном смысле (Пс. 26:2; Ис. 42:26; Мих. 3:3) и обозначает нанесение вреда кому-либо. Однако можно предложить еще один вариант прочтения Еккл. 4:5): «Вот глупый — он сидит спокойно и проедает то, что имеет». И под плотью в данном случае

можно понимать имущество глупца, которое досталось ему от его трудившихся предков (впрочем, в Библии в таком значении слово בֶּשֶׂר едва ли употребляется). Иными словами, глупый — не так глуп, как кажется. Он не работает в поте лица, не зная отдыха и беспокойства, накапливая богатство, которым потом неизвестно кто будет пользоваться. Он просто наслаждается жизнью, здесь и сейчас используя для себя средства, имеющиеся у него в наличии. Такое изображение глупца переворачивает представление о глупом. Глупый-то не всегда такой глупец, каким он кажется.

Как бы мы не перевели этот стих, ясно одно — автор книги выражает сомнение в преимуществе мудрого перед глупым, критикуя еще одно традиционное представление, представление о мудром и глупом человеке. И то, как это делается, бесспорно, вызывает улыбку.

Таким образом, в Книге Екклезиаста явно противопоставляется печаль (иногда почти безнадежная) и юмористическое отношение к важным проблемам. Книга Екклезиаста поднимает вопросы, волновавшие умы людей, населявших Древнюю Месопотамию, мучается над неоднозначностью, противоречивостью всего происходящего в мире, признает ограниченность человеческих возможностей, относится ко всему происходящему (в том числе к человеческой мудрости, глупости, праведности и нечестии, ограниченности) с легкой иронией и, в конечном счете, отстаивает традиционные библейские ценности, которые не всегда могут показаться убедительными, но которые не позволяют человеку впасть в абсолютное отчаяние. В это же отчаяние не дает погрузиться и юмор, изредка проявляющийся в тексте Книги Екклезиаста.

Примечания

¹ Амарнские письма см. в изданиях: The Amarna Letters / Transl. W.F. Albright

// Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. Princeton University Press, 1969. — P. 483-490.

Tell El-Amarna // The Context of Scripture. Vol. III. Archival Documents from the Biblical World. Editor William W. Hallo. — Leiden-Boston: Brill, 2003. — P. 237-242.

² Edward, L. Greenstein. Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet // Wisdom literature in Mesopotamia and Israel / edited by Richard J. Clifford. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. — P. 56. (Примечание 6).

³ Подробнее о памятниках, на которых сохранился текст «Разговора», см.: Lambert, W.G. Babylonian wisdom literature. — Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1996 (Oxford, 1960). — P. 143.

⁴ Об особенностях двух редакций текста см.: Lambert, W.G. Op. cit. — P. 143.

⁵ Reisner, G. SBH (Sumerisch-Babylonische Hymnen nach Thontafeln Griechischer). — Berlin, 1896. — P.143. VI.

⁶ Ebeling, E. KAR (Keilshchrifttexte aus Assur religioesen Inhalts). — Leipzig, 1917. — P. 96.

⁷ Ebeling, E. MVAG (Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft) / E. Ebeling. — Berlin, 1919. — V. 23/2. — P. 50-70.

⁸ Williams, R.J. JCS (Journal of Cuneiform Studies). — 1952. — 6. — 1-2.

⁹ Перечень изданий текста и переводов можно найти в издании Lambert, W.G. Babylonian wisdom literature. — Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1996. — P. 142.

Один из последних переводов опубликован в кн.: Benjamin R. Foster. Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature. 2 vols.; 2nd ed. Bethesda, Md.: CDL Press, 1996. — Vol. 2. — P. 799-802.

Большой популярностью пользуются также следующие издания: The Dialogue of Pessimism // Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Edited by James B. Pritchard. — Princeton University Press, 1969. — P. 600-601.

Dialogue of Pessimism or the Obliging Slave / transl. Alasdair Livingstone // The Context of Scripture. Vol. I. Canonical Compositions from the Biblical World. Editor William W. Hallo. — Leiden-Boston: Brill, 2003. — P. 495-496.

¹⁰ Lambert, W.G. Babylonian wisdom literature / W.G. Lambert. — Winona Lake, Indiana, Eisenbrauns, 1996. — P. 139-149.

¹¹ Струве, В.В. «Раб, повинуйся мне» // Религия и общество. — Ленинград, 1926. — С. 41-59.

¹² «Раб, повинуйся мне!..» Разговор господина с рабом / пер. В.А. Якобсон // Я открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии / Пер. с аккад. — Москва: «Художественная литература», 1981. Этот же перевод опубликован в издании: Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. — Москва: Алетейя, 2000. — С. 231-236.

¹³ Диалог о благе / пер. В.В. Емельянова // Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — Санкт-Петербург: Азбука-Классика; Петербургское Востоковедение, 2003. — С. 301-308.

¹⁴ Тураев, Б.А. История Древнего Востока. — Ленинград: Ленсоцэктгиз, 1935. — Т. 1. В тексте книги памятник называется «Диалог господина и раба о смысле жизни». В совре-

менном переиздании этой книги (Минск: Харвест, 2002) в главе «Вавилонская религия и культура» отсутствует фрагмент, в котором рассказывается о «Разговоре» и приводится его перевод.

¹⁵ «To Urania» («К Урании»). — Нью-Йорк, 1988. Английский текст с переводом на русский язык имеется на Интернет-сайте «Ashtray». Режим доступа: http://www.ashtray.ru/main/texts/2/brodsky_pessimism.htm (английский текст); <http://www.ashtray.ru/main/texts/2/brodskypr.htm> (русский перевод А. Сумеркина). Дата доступа: 13.10.2010.

¹⁶ Здесь и далее без оговорок используется перевод В.В. Емельянова.

¹⁷ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии / В.В. Емельянов. — Санкт-Петербург: Азбука-Классика; Петербургское Востоковедение, 2003. — С. 180.

¹⁸ В различных переводах имеется различная интерпретация намерения, описанного в третьей строфе. В.А. Якобсон считает, что господин захотел стать бродягой (Комментарии. «Раб, повинуйся мне!..» Разговор господина с рабом // Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. — С. 396). О таком толковании говорит в примечании к переводу текста «Разговора» В.В. Емельянов: «Господин хочет отказаться от цивилизации и жить вольным промыслом, как животные и птицы» (Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. С. 304). Однако чаще встречается такое толкование третьей строфы, согласно которому в ней выражено намерение господина заняться охотой. См., например: Edward, L. Greenstein. *Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet*. — P. 59. Емельянов В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 192. Lambert, W.G. *Op. cit.* — P. 145.

¹⁹ О двойственности прочтения окончания см.: Edward, L. Greenstein. *Op. cit.* — P. 56. (Примечание 3).

²⁰ См. Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 180; Lambert, W.G. *Op. cit.* — P. 139.

²¹ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 186-187; 190-194; 302-304; 306-308. Цитаты из Эпоса подобраны автором данной статьи (В.А.).

²² «О все выдавшем». Со слов Син-ликес-Уннинни, заклинателя. Эпос о Гильгамеше // Когда Ану сотворил небо. Литература Древней Месопотамии. — С.138.

²³ Там же. — С. 180.

²⁴ Там же. — С. 138.

²⁵ Там же. — С. 164-165.

²⁶ Там же. — С. 137, 206.

²⁷ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. С. 187.

²⁸ Там же. — С. 190.

²⁹ Емельянов, В.В. Нишпурский календарь и ранняя история Зодиака / В.В. Емельянов. — Санкт-Петербург, 1999.

³⁰ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 191.

³¹ Там же. — С. 193.

³² Об этом свидетельствуют и особенности синтаксиса, особенности употребления личного местоимения 1 лица ед. числа с глагольными формами в этом же лице. См.: Holmstedt, R.D. *The syntactic encoding of the collaborative nature of Qohelet's experiment // The Journal of Hebrew Scriptures. Volume 9: Article 19 (2009).*

³³ О диалогичном характере Книги Екклезиаста см.: Акимов, В.В. Древнеегипетский «Разговор разочарованного со своим Ба» и библейская Книга Екклесиаста / В.В. Акимов. // Труды Минской духовной академии. 8. — Жировичи, 2010.

³⁴ В.А. Якобсон так переводит данный отрывок: «Еда и голод, питье и жажда — всегда с человеком».

³⁵ Поэтому В.В. Емельянов даже называет в целом это произведение — «Диалог о благе».

³⁶ Lambert, W.G. Babylonian wisdom literature. — P. 139, n. 1.

Wilfred, G. Lambert. Some New Babylonian Wisdom Literature // Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honor of J. A. Emerton. Ed. John Day. — Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — P. 30-42, esp. 36.

Обзор интерпретации памятника см.: Jean Bottéro. The Dialogue of Pessimism and Transcendence // Mesopotamia: Writing, Reasoning, and the Gods (trans. Z. Bahrani and M. Van De Mieroop). — Chicago: University of Chicago Press, 1992. — P. 251–276, esp. 257.

³⁷ A Concise Dictionary of Akkadian. Ed. by J. Black, A. George, N. Postgate. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000. — P. 412.

³⁸ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 181.

³⁹ Там же. — С. 183.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. — С. 184.

⁴² Значение этого термина и ссылки на многочисленные случаи его употребления в Ветхом Завете см.: Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon,

with an appendix containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson, by Francis Brown, with the cooperation of S. R. Driver and Charles A. Briggs. — Logos electronic edition, 2000.

⁴³ Еврейский текст Книги Екклесиаста цитируется по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. Русский перевод еврейского текста книги дается в авторской редакции.

⁴⁴ Еккл. 2:1,3, 24 (дважды), 26 (дважды); 3:12 (дважды), 12, 22; 4:3,6, 8, 9 (дважды), 13; 5: 4, 10, 17 (дважды); 6: 3 (дважды), 6, 9, 12; 7:1 (дважды), 2, 3, 5, 8 (дважды), 10, 11, 14 (дважды), 18, 20, 26; 8:12, 13, 15; 9:2 (дважды), 4, 7, 16, 18 (дважды); 11:6,7; 12:14.

⁴⁵ В форме женского рода в следующих случаях: Еккл. 5:17; 7:11, 14; 9:16; 9:18 (дважды).

⁴⁶ Предлагаемый нами перевод значительно отличается от прочтения этого стиха в Синодальном тексте, где этот стих звучит следующим образом: «Не во власти человека и то, чтобы есть и пить и услаждать душу свою от труда своего. Я увидел, что и это — от руки Божией». Альтернативное прочтение стиха опирается на имеющийся в некоторых рукописях предлог ׀ перед словом אֲשֶׁר (Biblia Hebraica Stuttgartensia. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. — P. 1339).

А. Графов переводит этот стих так: «Не в том ли благо для человека, чтобы он ел и пил и позволял душе своей изведать счастье в трудах?» (Ветхий Завет. Перевод с древнееврейского. Притчи. Книга Екклесиаста. Книга Иова. — Российское библейское общество, 2008).

⁴⁷ Данный отрывок, как представляется, содержит древнюю поговорку. В этой связи

можно вспомнить о том, что в «Разговоре» в высказываниях раба также можно усматривать древние поговорки.

⁴⁸ Значение этого термина и ссылки на многочисленные случаи его употребления в Ветхом Завете см.: Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon, with an appendix containing the Biblical Aramaic, based on the lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson, by Francis Brown, with the cooperation of S. R. Driver and Charles A. Briggs. — Logos electronic edition, 2000.

⁴⁹ Michael, V. Fox. The Meaning of hebel for Qohelet / Fox V. Michael // JBL (Journal of Biblical Literature). — 105. — 1986. — P. 409—427.

⁵⁰ В переводе В.А. Якобсон этот фрагмент звучит так: «Не свершай, господин мой, не свершай. Поднимись и пройди по развалинам древним, взгляни на черепа простолюдинов и знатных, кто из них был злодей, кто был благодетель?». Но как бы не переводили это выражение («простолюдинов и знатных» или «живших раньше и позже»), общий его смысл, который важен для нас, не меняется: смерть уравнивает всех.

⁵¹ Например, посетителей выставки с сокровищами фараона Тутанхамона в Каирском музее часто поражает не обилие золотых изделий, а наличие только одного изделия из железа, железного кинжала.

⁵² Edward, L. Greenstein. Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet. — P. 57; Edward, L. Greenstein. Some Developments in the Study of Language and Some Implications for the Study of Ancient Languages and Cultures // Semitic Linguistics: The State of the Art at the Turn of the Twenty-First Century (ed. Shlomo Izre'el; IOS 20; Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2002. 441-479. — P. 458.

⁵³ Об отрывке Еккл. 7:26 см.: Nancy Nam Hoon Tan. The 'Foreignness' of the Foreign Woman in Proverbs 1-9. A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif. — Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. — P. 110-112.

⁵⁴ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 308.

⁵⁵ Впервые текст этого памятника был опубликован С.Н. Крамером, который восстановил его на основе табличек, обнаруженных в Ниппуре.

⁵⁶ «Жрец к «Горе Бессмертного»...» (Гильгамеш и Хувава) // «От начала начал». Антология шумерской поэзии / Вступительная статья, перевод и комментарий В.К. Афанасьевой. — Санкт-Петербург, 1997.

⁵⁷ Edward L. Greenstein. Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet // Wisdom literature in Mesopotamia and Israel / edited by Richard J. Clifford. — Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007. — P. 57.

См. также статью этого же автора о «глубине» как качестве скрытой мудрости: Edward L. Greenstein. The Poem on Wisdom in Job 28 in Its Conceptual and Literary Contexts // Job 28: Cognition in Context / ed. Ellen van Wolde. — Leiden: Brill, 2003. — P. 253-280.

⁵⁸ Франкфорт, Г., Франкфорт, Г.А., Уилсон, Дж., Якобсон, Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсон. — Санкт-Петербург: Амфора, 2001. — С. 276.

⁵⁹ Емельянов, В.В. Ритуал в Древней Месопотамии. — С. 184.

⁶⁰ Там же. — С. 185-186.

⁶¹ Ясперс, К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — Москва, 1994. — С. 32.

⁶² К этим произведениям можно отнести и «Разговор господина с рабом», и «Беседу разочарованного со своим Ба» и другие произведения критического направления литературы мудрых.

⁶³ Ясперс, К. Указ. соч. — С. 76.

⁶⁴ Speiser, E.A. The Case of the Obliging Servant / E.A. Speiser // *Oriental and Biblical Studies* / ed. J.J. Finkelstein and Moshe Greenberg. - Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967. — P. 344—366.

На комические элементы в Книге Екклесиаста указывают и другие исследователи. Например, М. Гуд истолковывал в ироничном смысле термин **הָלַל**, (Edwin M. Good. *Irony in the Old Testament*. — Philadelphia: Westminster Press, 1965. — P. 176—83.).

⁶⁵ Lambert, W.G. *Op. cit.* — P. 139-140.

⁶⁶ Далее предлагается краткий анализ содержания статьи по изданию: Edward L. Greenstein. *Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet* // *Wisdom literature in Mesopotamia and Israel*. — P. 55-65.

⁶⁷ Edward, L. Greenstein. *Sages with a Sense of Humor: The Babylonian Dialogue between a Master and His Servant and the Book of Qohelet*. — P. 62.

⁶⁸ Fox Michael V. *Qohelet and His Contradictions*. — Almond Press, 1989. — P. 27-28. М. Фокс не усматривал юмора ни в Екклесиасте, ни в «Разговоре господина с рабом», полагая, что эти два памятника изображают мир абсурдным. — P. 32-33. Собственно, термин **הָלַל**, М. Фокс передавал как *absurd*.

⁶⁹ Об этом см. также: Weiss, Meir. *The Bible from Within: The Method of Total Interpretation* / Meir Weiss. — Jerusalem: Magnes Press, 1984. — P. 131. Русское издание этой книги: Вайс М. *Библия и современное литературоведение. Метод целостной интерпретации*. Иерусалим: Гешарим; — Москва: Мосты культуры, 2001. — С. 140.

⁷⁰ Синодальный перевод: «Вздумал я в сердце моем усладить вином тело мое и, между тем, как сердце мое руководилось мудростью, придержаться и глупости».

⁷¹ Levine, Etan. *Qoheleth's Fool: A Composite Portrait* / Etan Levine // *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* / ed. Yehuda T. Radday and Athalya Brenner. — Sheffield: Almond Press, 1990. — P. 277-294.