

ОТКУДА И КУДА



Мельник Юлия Михайловна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии Белгородского государственного национального исследовательского университета.



Римский Виктор Павлович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Белгородского государственного национального исследовательского университета. E-mail: Rimskiy@bsu.edu.ru
В журнале “Человек” авторы публикуются впервые.

ВРЕМЯ МОИСЕЯ И ВРЕМЯ ОДИССЕЯ

© 2013

Ю.М. Мельник, В.П. Римский

В реальном бытии культуры и жизнедеятельности человека, в том числе и мыслительной, мы практически всегда имеем дело с концептами, нагруженными коммуникативными, культурными, идеологическими и экзистенциальными контекстами, контентом (содержаниями) и смыслами, в том числе и темпоральными, которые играют важную роль в формировании личностной идентичности и самосознания¹. Более того, сами смыслы концептов, рациональные или образно-эмоциональные, опосредованы темпоральностью. Это и определяет доминирование времени в основаниях бытия человека, факт того, что в “интерпретации времени как возможного горизонта понятности бытия”² лежит основное проблемное поле современной философской рефлексии.

Мифологические концепты времени переинтерпретируются в фольклоре, литературных, религиозно-теологических, философских и научных текстах многообразных культур и цивилизаций, включаются в культурно-экзистенциальные диалоги. Поэтому исторически “понятия” древнегреческого философа, как и его представления о времени, отличались от темпоральных “понятий” и представлений иудейского книжника или средневекового схоласта, а тем более ученого “нового времени” или современного.

В данной статье мы рассмотрим концепт времени в культуре и религиозно-философском дискурсе ветхозаветного иудаизма и античности, что отражено в метафорах, вынесенных в заголовок.

Одно из тривиальных утверждений во многих исследованиях мифологического, а затем религиозного и философского концептов времени, заключается в том, что время выводится из космологизма мифа и мифологического бытия человека. При этом антропоморфизм и социоморфизм мифа считается чем-то производным от космологизма. На наш взгляд, скорее, наоборот: в своем познании и осознании мира человек руководствовался телесными и коммуникативными интуициями своей жизнедеятельности,

речь-миф и мифоэпическое сознание *конструируют* в мифологическом дискурсе (в том числе и в концептах времени-пространства) природный мир, воспроизводят темпы и ритмы космоса в знаково-символических кодах антропосоциоморфизма³. Так в культуре античности образуется “космизированный мир человеческой повседневности”⁴. С этим связана специфика ситуативно-именных кодов архаики, о которых писал М.К. Петров. Коды не только организовывали ритуальную (сакральную) и прагматичную (профанную) жизнедеятельность человека, накапливали информацию познания, преобразования природы и социума, но и вырабатывали архетипы и стереотипы первичной, нерerefлексивной, телесно-деятельной идентичности человека.

Считается, что на смену циклическому космологическому восприятию времени мифа *постепенно* с развитием рационального, понятийного мышления приходят концепты линейного (исторического) времени, в котором уже различаются прошлое, настоящее и будущее. Однако и здесь, по нашему мнению, необходимо опять же выделить *понятия*, то есть достаточно абстрактные и рефлексивные представления “прошлого — настоящего — будущего”, и экзистенциально нагруженные *концепты-схемы темпоральных структур*, которые в нерerefлексивной, образной форме присутствуют уже в мифе, в дискурсных, ритуальных, трудовых и обыденных практиках первобытности.

В сакральных мифах *доминирует концепт прошлого*, подавляющий настоящее и устранивший саму возможность будущего в ритуальных циклах воспроизводства человека и социума, но это еще не говорит о том, что в трудовой деятельности и повседневности древний человек не различал *состоявшееся прошлое*, реальное, *повседневное настоящее* и *целесолагаемое будущее* (пусть и санкционированное сакральным прошлым), что отражалось в профанных мифах, тяготевших к рационально-эстетическому, а не фетишистско-магическому освоению мира. Этот момент и нашел развитие в мифоэпическом сознании, литературном эпосе, лирике и трагедии. Причем можно привести примеры художественного творчества различных народов, а не только древних греков, хотя именно здесь, как отмечала О.М. Фрейденоберг, собственно и создается *литература* в чистом виде и впервые.

В античной лирике, трагедии и ранней философии рождается сложное *полисное время* и специфический древнегреческий *историзм*, отражающие становление личности. Многие авторы, писавшие о темпоральных установках античной и иудейской культуры, *противопоставляли* их восприятие мира, человека и бога. Весьма показателен заочный спор-диалог Н.А. Бердяева и А.Ф. Лосева об историзме и историческом времени античности в сравнении с иудейским (ветхозаветным) мировосприятием. “Греки воспринимали мир эстетически, — писал Н.А. Бердяев, — как заверченный и гармоничный космос; величайшие греки, в которых наиболее выразился греческий дух в его силе, а не в слабости, воспринимали мироздание статически, как не-

Ю. Мельник,
В. Римский
Время Моисея
и время Одиссея

¹ См.: Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Сер. «Философия. Социология. Право». 2009. № 16 (71). Вып. 10.

² Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков, 2003. С. 16.

³ Подробнее см.: Римский В.П. К проблеме генезиса религии // Известия СКНЦ ВШ. Сер. «Общ. науки». Ростов н/Д, 1983. № 1.

⁴ Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003. С. 290.



которое классическое созерцание соразмерности космоса... Эта цикличность процесса характерна для греческого мирозерцания, оно представляет собой движение истории как круговорот. Эллинское сознание всегда было обращено не к грядущему, в котором завершается история, в котором должен быть центр истории и выход, а к прошлому. Для греческого сознания характерно было созерцание законченного гармонического состояния, которое они никогда не связывали с будущим. Поэтому для греческого сознания не было того отношения к будущему, которое сделалось бы исходной точкой восприятия исторического процесса и сделало бы возможным сознание истории как некоторой совершающейся драмы”⁵. И далее Н.А. Бердяев утверждал, что *историзм вносится в человеческое мировосприятие иудеями*, что связано с возникновением *мессианской идеи*. Иудейский мессианизм, по мысли Н.А. Бердяева, *прямо* сказался на христианской эсхатологии и, соответственно, на идее линейной истории с ее восприятием начала и конца мира.

А.Ф. Лосев, в работах которого также постоянно проводится мысль об эстетичности и гармоничности греческого мировосприятия космоса и человека, тем не менее, утверждает о наличии уже на ранних стадиях античной культуры достаточно развитого чувства истории и восприятия времени в структурах прошлого, настоящего и будущего. Тем более, историзм в профанной, прагматичной и рациональной форме был присущ Фукидиду, которого, вслед за Геродотом, “отцом истории”, можно назвать “дядей” исторической науки: “Он дошел до концепции однородного и пустого времени и пространства, лишив их всякой активности и *всю активность взвалив на человека* (выделено нами. — *Авт.*). После исключения мифологии Фукидид все-таки не дошел до такой универсальной модели исторического исследования, где человек выступал бы в своем более или менее дифференцированном виде. Движущей силой истории для него стали *сами люди* (выделено нами. — *Авт.*), а в том, что такое эти люди, он и сам хорошенько не разбирался”⁶. Но это же с небольшими оговорками можно сказать и о библейских текстах, особенно носящих хронико-исторический характер, в которых *сам человек* ведет диалог с Богом.

“Пестрая семантика” экзистенциального времени, включающего и историческое время, присутствует, прежде всего, в греческой драме. Но наиболее выпукло специфика греческого историзма, который включал идею цикличности, идею структурированности времени, идею человека, трагизма и драматизма его бытия, проявляется у первых философов, отчетливо у Гераклита. “Это превращение времен из одного в другое в течение всей вечности, — писал А.Ф. Лосев, — которая дается у Гераклита также в виде постоянного круговорота элементов, в виде господства огня, логоса, являющегося опорой всего мирового становления, и, наконец, теория бесконечных мировых пожаров... — все подобные высказывания Гераклита представляют собою прежде всего диалектику как внутри самого времени, так

⁵ Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 22, 23.

⁶ Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 107.



Ю. Мельник,
В. Римский
Время Моисея
и время Одиссея

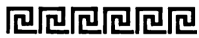
Моисей и скрижали

и между временем и вечностью... Это и есть диалектика времени и вечности периода греческой строгой классики. Это и есть ее подлинный историзм. Остальные философы той эпохи рассуждали не столь последовательно, но принципиально они все тяготели к этой гераклитовской диалектике времени и вечности, так как то, что в мифологическом времени было сплошным и вневременным хаосом, в период полисной философии оказалось расчлененным и рефлексивным, а прекрасный космос, который здесь иной раз выступал, оказывался только довольно редким проявлением иррациональной и огненной стихии рока и судьбы”⁷. Казалось бы, подобная трактовка досократовского концепта времени и историзма подтверждает мысль Н.А. Бердяева о том, что у греков отсутствует чувство свободы, “творящего субъекта истории”⁸, так как всецело господствует рок и тотальность разума-формы в противоположность свободе материальной стихийности человеческой жизни.

Вроде бы ему вторит и сам А.Ф. Лосев, утверждая, что “время, а также историческое время, понималось здесь пока только в виде

⁷ Там же. С. 124–125.

⁸ Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 24.



ОТКУДА И КУДА



абстрактно-всеобщей категории и нисколько не касалось интимных чувств человека”⁹. Это особый историзм, отмечает А.Ф. Лосев, который наиболее полно выразился не только в раннегреческой философии и истории, но скорее в литературе классической античности. “Тексты, встречающиеся у трагиков, — делал он вывод, — имеют огромное значение для понимания того, как в ту эпоху представлялось время, включая также, конечно, и историческое время. Мы видим, что время очень мало зависит от людей, совсем не зависит от богов и даже выше самой судьбы. Это — какая-то страшная стихия, охватывающая всю мировую жизнь с начала и до конца, дарующая для всего как радость, так и печаль, страдания. Это — специфическая стихия, совершенно не сводимая ни к чему другому. Это — *рисунок самой жизни* (выделено нами. — *Авт.*), пребывающей во всегдашнем становлении и совершенно ни от чего не зависящей. Это — не астрономическое время, но и не случайное протекание человеческих событий. Это — не поэтическая метафора и не какой-нибудь художественный образ чего-либо другого. Перед нами совершенно самостоятельная стихия, если не прямо страшилище, в котором абстрактная всеобщность раннего и среднего полиса совместились с невероятной конкретностью жизненных проявлений, с самым жутким интуитивизмом всего происходящего”¹⁰. Здесь Хронос оказывается выше человека и выше богов. Чем это было вызвано? Какой имело экзистенциальный и социокультурный смысл?

В. Йегер писал, характеризуя поколение ранних античных поэтов и натурфилософов, заложивших философско-мировоззренческие основания греческой пайдейи: “Несомненно, философская мысль о космосе включает в себе разрыв с привычными религиозными представлениями. Но этот разрыв есть прорыв к новому величественному представлению о божественности всего сущего среди *ужаса тлена и уничтожения* (выделено нами. — *Авт.*), со стороны которых, как показывают поэты, то новое поколение видело себе угрозу”¹¹. Разрыв новых религиозно-философских представлений и смыслов, рождавшихся в глубинах философской интуиции, с традиционными мифами приобретал вполне зримые формы, проявляясь в изменении самой повседневной жизни древних греков. Прежде всего, раннегреческие философы рефлексировали в контексте народной религиозности, мифологического сознания и пытаются преодолеть примитивный античный политеизм, что и навлекло на них уже в те времена обвинение в оскорблении богов.

Поиски “божественных первоначал” (воды, воздуха, огня, чистел, атомов) связаны с диалектикой единого и многого, умопостигаемого и чувственного и имеют своим конечным результатом утверждение Единого, Бога, что мы наблюдаем в текстах Гераклита и элеатов, а затем Платона и Аристотеля. Перед нами *путь искания монотеизма*, который был дан иудеям в их религиозной интуиции без всяких философских умствований, что и позволило позже Филону Александрийскому утверждать, что эллины только

⁹ Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 131.

¹⁰ Там же. С. 136.

¹¹ Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека. Т. 1. М., 2001. С. 205.

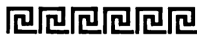
рационализировали ветхозаветный умственный строй, заимствованный в текстах Священного Писания. В этом поиске Хронос как древнейший мифологический бог также претендовал на “божественное первоначало”. Однако онтологическое обоснование Единого уже у элеатов приводило античную философию к пониманию того, что Абсолютное бытие имеет своим основным атрибутом “вечность”, противопологаемую “времени”.

Хронос, поедающий своих детей (богов, титанов, людей), и был той “ужасной вечностью” Единого, первоначалом и концом всего многообразия природного и человеческого бытия. “Что касается специфически полисного времени, — отмечал А.Ф. Лосев, — то освобождение его от родовых авторитетов было и освобождением от антропоморфизма. Последнее было уже освобождением личности для осуществления ею внутрополисных функций, т.е. некоторого рода освобождением и для своего чисто личного существования в смысле реальных отношений между людьми. А это означало наступление такого понимания времени, которое становилось ближе к историческому пониманию взаимоотношения людей или стран в собственном смысле слова”¹². Нет ли здесь параллели с ветхозаветным пониманием времени, отраженным, например, в Книге Экклезиаста? “Ибо человек не знает своего времени. Как рыбы попадают в пагубную сеть, и как птицы запутываются в силках, так сыны человеческие уловляются в бедственное время, когда оно неожиданно находит на них” (Еккл. 9: 12). Ведь и здесь время (и смерть) пожирает жизнь человеческую...

Можно сделать несколько ремарок, характеризуя отличие “драматизма греческого историзма” от “драматизма иудейского историзма”. Космологический циклический историзм прямо связан и с социальным бытием античного полиса. В мифопоэтических теогониях космический порядок выступал своеобразным гарантом социального мироустройства (в мифологической космодицее боги наделяют божественной властью и силой верховных правителей, царей-жрецов, а они, в свою очередь, влияют на природные явления, плодородие земли, плодovitость людей и домашних животных). Тогда как в полисной политической практике и в софийной деятельности времен первых мудрецов само полисное устройство подчиняет себе природный цикл. В античном мировоззрении космический циклический историзм оказывался не только циклом полисной истории, но и историзмом бытия личности: *макрокосм санкционировал микрокосм*. В этой вертикали “божественный космос — человек — микрокосм” заключался своеобразный “завет” древнего грека и складывался закон его сакрального и повседневного бытия. И наоборот: микрокосм служил своеобразной моделью макрокосма.

Напрашивается вывод: иудейская теодицея не сильно отличалась от космодицееи эллинов. Отличие только в форме, а содержательно мы наблюдаем явления *одного культурно-типологического ряда*, что заставляет усомниться в бердяевском разведении антич-

¹² Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 50.



ной и иудейской темпоральности и, соответственно, историзма. Ведь даже в поздних книгах Ветхого Завета мы находим специфический космологический циклизм, родственный античному.

С первых же стихов Книги Экклезиаста перед нами *ярко выраженный циклизм* мировосприятия, напоминающий мифологический: “Суета сует, сказал Экклезиаст, суета сует, — все суета. Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает веками. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои” (Еккл. 1: 2–6). И далее: “Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает, от начала до конца. Познал я, что нет для них ничего лучшего, как веселиться и делать доброе в жизни своей. И если какой человек ест и пьет, и видит доброе во всяком труде своем, то это — дар Божий. Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек: к тому нечего прибавлять и от того нечего убавить, — и Бог делает так, чтобы благоговели пред лицом его. Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было, и Бог воззовет прошедшее” (Еккл. 3: 9–16).

Античное “Познай самого себя”, приписываемое многим мудрецам, гераклитово “многознание уму не научает” и сократовское “я знаю, что ничего не знаю”, сродни сетованиям Экклезиаста-проповедника: “И предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость: узнал, что и это — томление духа; потому что во многот мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь” (Еккл. 1: 17–18). Очевидно, что понимание времени и в иудаизме, и в античности эпохи классики и эллинизма связано с *развитым личностным началом*.

Не вдаваясь в пространные аналогии, отметим лишь одно: именно в еврейской и античной культуре на рубежах VIII–V веков до н.э. совершается тот “осевой прорыв”, связанный с формированием личности, о котором писал К. Ясперс¹³. И античность, и иудаизм в *сакральной вертикали* конституируют *исторический циклизм*, связанный с *сакрализацией Вечности* в противоположность профанному времени повседневности: “Все соделал Он прекрасным в свое время, и вложил мир в сердце их, хотя человек не может постигнуть дел, которые Бог делает... Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было, и Бог воззовет прошедшее” (Еккл. 3: 9–16).

Специфика монотеистического циклизма иудеев заключалась в понимании единого личного и Вечного Бога, творящего временной мир и человека, в отличие от пантеистического божественного Единого, пребывающего Вечно и включающего в себя этот временный мир (миры) и бренного телом человека. Но в сфере *профанной горизонтальной* повседневной жизни человеку той эпохи в зависимости от культурно-религиозных устано-

¹³ См.: Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.



Ю. Мельник,
В. Римский
Время Моисея
и время Одиссея

В. Серов. Одиссей
и Навзикия. 1910

вок был уже свойствен своеобразный концепт *линейного, исторического времени*, отсчитываемого или со дня сотворения мира, или с начала олимпийских игр.

Именно в это время в иудейском и греческом культурном ареалах проявляется феномен, который М.К. Петров обозначил как “миниатюризацию” социального ритуала и социальных структур “до объема, в котором возможен личный контроль над всеми входящими в ритуал объектами и личное управление этими объектами”¹⁴. Здесь интересно само открытие М.К. Петровым нового *культурного архетипа* “примата” слова над делом: «Это новый тип связи, связи “по-слову”, когда в слове опредмечена программа деятельности, а деятельность — “дело” — мыслится подчиненным слову, более или менее удачно копирующим

¹⁴ Петров М.К. Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д, 1992. С. 55.



слово... При этом слово как инициатор и определитель дела выглядит более самостоятельным, тогда как дело, теряя черты профессиональной специализации, черты определенности и оформленности, переходит в простую готовность принять указанную в слове форму, становится “исполнительной”, так сказать, сущностью — воском, “родом причины беспорядочной”, “чистой возможностью”, “материей” древних. Отделение слова от дела и образование двух функционально автономных разнотипных областей, в одной из которых концентрируются инициаторы-определители (область слова), а в другой реализаторы-исполнители (область дела), и есть, собственно, возникновение античного рабства (добавим — любой другой формы личной зависимости. — *Авт.*) в том принципиально новом функциональном противопоставлении свободы и рабства, о котором пишет, например, Аристотель¹⁵. Разумеется, вряд ли надо связывать становление *нового типа человека*, обладающего уже личностным бытием, только с деятельностью царя-пирата типа Одиссея, как это делал сам М.К. Петров. Мудрец, философ, богослов становится “человеком-государством”, носителем целостного “карликового ритуала” (М.К. Петров). Философско-богословское знание на многие столетия определяет образ жизни и стиль мышления человека в различных культурах Востока и Запада. Да, это был прорыв человеческого духа перед лицом трагичности бытия человека в мире нестабильных цивилизаций “осевого времени”.

Смеем предположить, что *впервые* парадигма “примата слова над делом” реализовалась не в деятельности греков-пиратов, как писал М.К. Петров, а *в религиозном творчестве еврейских патриархов*. И, на наш взгляд, одним из первых носителей “карликового ритуала”, “человеком-государством” был не только грек Одиссей, но и иудей Моисей, выведший свой народ из египетского плена в “землю обетованную”. Все последующие иудейские патриархи, судьи, цари и пророки реализуют культурную парадигму “примата слова над делом”, “знатока” над “делателем”, воплощая в себе всю накопленную мудрость и опыт древних евреев и народов, с которыми им приходилось сталкиваться, бороться, учиться у них, защищать перед угрозой иноплеменного культурно-религиозного влияния свою этнокультурную и религиозную самобытность. Именно здесь формируется *ветхозаветный концепт времени*, связанный не только с мессианскими ожиданиями (это появляется позже, в эпоху эллинистического культурно-религиозного синтеза), но и с особым сакрально-этическим историзмом и личностным трагизмом. Специфика ветхозаветного, монотеистического концепта времени, на наш взгляд, действительно определяется идеей *креационизма* — творения мира из ничего “*по слову божьему*”. Идея креационизма напрямую связана с этой общей для культурно-цивилизационных систем данного типа парадигмой “примата слова”: первоначально доминирует слово устное, а затем слово письменное.

¹⁵ Там же. С. 61–62.

Именно у древних иудеев, еще до вавилонского пленения и кодификации Пятикнижия Моисеева, формируется развитая письменность: “В связи с возникновением алфавитного письма в Финикии и в Палестине довольно широко распространилась грамотность, и писать умели даже простые люди; сохранились отдельные их письма с конца VIII в. до н.э.”¹⁶, — отмечают современные историки. Эта “письменная повседневность” древних евреев сопрягается с распространением грамотности в начальный период античной пайдеи¹⁷, однако не объясняет, почему на Востоке формируется *примат письменного слова, книги*, в то время как античность реализует *первенство устного, риторического дискурса*, на что в свое время обращал внимание С.С. Аверинцев¹⁸. Это несколько маргинальный для нас сюжет, но именно здесь, в письменности закрепляется культурная парадигма “примата слова над делом”, которая и определяет как специфику “осевых” культурно-цивилизационных систем, так и присущих им концептов времени, снимающих и преобразующих мифологический циклический темпоральный дискурс.

На первый взгляд, в книгах Ветхого Завета мы можем найти все черты предшествующей мифологии древнееврейского народа и близких им этнически, территориально и культурно народов, на чем, собственно, и спекулировала вся критическая атеистическая мысль последних двух столетий. Мотивы и архетипы исходного хаотического состояния мира и “шести дней творения”, “райского сада” как “золотого века”, “мифологического древа”, “первочеловека”, “потопа”, действительно, роднят ветхозаветный дискурс с мифами других народов.

Однако, как отмечал С.С. Аверинцев¹⁹, уже само творение вечным Богом временного мира “по слову”, а не “по рождению” (логическое приходит на смену генетическому как гинекологическому!), весьма существенно отличает ветхозаветную космогонию от мифологической, в том числе и от античного пантеизма, представленных не только в мифоэпических теогониях типа Гесиодовской, но и в натурфилософских текстах, где “начала” (архэ) демиургически *порождают* мир, вполне вещественно на манер деторождения (божественные браки) или мастера, владеющего “техне” изготовления предметов.

“Вообще библейский рассказ о сотворении мира отличается от других космогонических мифов не столько тем, что в нем есть, сколько тем, чего в нем нет, — строжайшим элиминированием мотивов демиургического брака и демиургической битвы... — писал С.С. Аверинцев. — У Господа нет антагониста, какого имеют не только демиурги более далеких от монотеизма мифологий, но и иранский Ахурамазда в лице Ахримана; все противоречия восходят к Нему как единственной творческой причине... Мир во всей своей совокупности сотворен десятью речениями Господа (Быт. 1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28), соответствующими десяти заповедям Божьего Закона (Исх. 20:2–17), так что ближайшую аналогию сотворения мира представляет не

Ю. Мельник,
В. Римский
Время Моисея
и время Одиссея

¹⁶ История древнего мира / Под ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. 2-е изд., испр. Кн. 2. Расцвет древних обществ / Отв. ред. И.С. Свенцицкая. М., 1983. С. 117.

¹⁷ См.: Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., 1972. С. 25.

¹⁸ См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.

¹⁹ См.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь // Собр. сочинений / Под ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Киев, 2006. С. 247–265.



брак и порождение, не битва, даже не работа мастера над изделием... но суверенное изрекание законов законодателем”²⁰. Это как нельзя лучше выражает нашу мысль об изначальности для данных культур парадигмы *примата слова над делом*, “знатока” над “делателем”, “эпистеме” над “техне”, что в античности найдет аналогичное воплощение в диалогах Платона и текстах Аристотеля. Здесь перед нами впервые предстает *метафизика “вечности”* трансцендентного Бога, *логосно, законообразно* творящего временной мир.

Однако собственно *время* начинает разворачиваться *только после грехопадения человека* (здесь онтологическое время творения переходит в теологию исторического времени): в райском саду мы находим все черты онтологического, *трансцендентного общения* человека и Бога, человек пребывает в вечности, в “образе и подобии” Бога. Только после грехопадения начинается трагическая история человека и человечества, драматизм которой усугубляется то *блудом* ангельских существ (“сынов Божьих” с земными женщинами, от чего рождаются исполины, а затем следуют кары — укорочение человеческого века и потоп²¹), то *идолопоклонством*, то *кровнородственными убийствами* (Авель и Каин). В текстах Ветхого Завета мы находим настолько достоверные этнографические, культурные сведения о жизни древних народов Ближнего Востока, такие подробные исторические хроники, что они до сих пор дают пищу не только для богословско-научной библеистики, но и для светской историографии. Нигде до этого и очень долго после этого мы не отыщем столь исторически нагруженных текстов, ни устных, ни письменных.

Ни в Египте, ни в Персии, ни в Элладе. Действительно, даже в тех ранних текстах, где еще нет идеи мессианизма, мы можем вычленить *концепт линейного, исторического времени*. Не только это отличает темпоральность мировосприятия древнего иудея.

Словесная природа мира, созданного Богом, постоянно воспроизводится в словесной, “законодательной” *санкции теологии истории*. Человек постоянно грешит, нарушая Завет, а Бог все пытается спасти богоизбранный народ, посылая ему то царей, то пророков, вызывающих к его *совести* перед лицом Бога. Временной историзм бытия древних иудеев задается *этико-теологическим дискурсом грехопадения* задолго до появления мессианских и эсхатологических мотивов, которые также носят скорее земной, *временной* характер, а не трансцендентный, как это будет в мессианизме христианской эсхатологии. Здесь присутствует вполне *человеческий темпоральный дискурс*, который разворачивается в горизонтальной плоскости истории грехопадения древних иудеев (кстати, грехи совершает не только весь народ в целом, например, в поклонении идолам, но и конкретные люди, как Каин), к их *совести* взывает вечный, надмирный Бог, требуя соблюдения Завета.

Все это и проявилось в ветхозаветной трактовке Бога. «С Господом можно вступить в общение, повинувшись или не повинувшись его “гласу”, но его нельзя увидеть или изобразить; если мифоло-

²⁰ Аверинцев С.С. София-Логос. С. 255–256.

²¹ Там же. С. 255.



гические тексты, как правило, охотно говорят о богах в третьем лице, рассказывая о них или даже описывая их, то для Библии характерна не речь о Господе, но речь к Господу и речь от имени Господа»²², — так характеризовал С.С. Аверинцев *коммуникативно-речевую природу ветхозаветного монотеизма*. Вечная природа Бога проявляется в его надмирном существовании, вне времени и пространства земного бытия человека. Эта коммуникативно-этическая природа ветхозаветного монотеизма и реализуется в религиозных практиках, что и определяло стремление древних евреев пространственно сакрализовать и локализовать коммуникацию путем поклонения скинии со свитком Закона или утверждения культа одного храма в Иерусалиме. «Поэтому Господь при всей Своей грозной надмирности, или, вернее, благодаря ей, — писал С.С. Аверинцев, — гораздо ближе к человеку, чем антропоморфные боги древнегреческой мифологии... Из этого ощущения свободы и космической важности выбора Богом человека, принимающего “Завет”, вытекает мистический историзм этой мифологии... Со временем этот мистический историзм выступает все отчетливее и сознательнее; кульминации историзм достигает в пророческих и особенно апокалиптических текстах»²³. Однако этот темпоральный мистицизм, на наш взгляд, отличается от мистицизма христианской истории и эсхатологии.

Грех определяет как прошлое, начало истории человека, его настоящее, так и будущее, в котором возможно изживание греховности через соблюдение Завета Бога “избранным народом”. Бог очень долго не лишает древних евреев надежды, постоянно как бы заключает все новые и новые версии завета-договора, дающего шанс на *спасение в этом земном мире*, задолго до появления сакральной идеи мессии-царя, которая при этом носит ско-

Моисей на горе
Синай

²² Аверинцев С.С.
София-Логос.
С. 257–258.

²³ Там же. С. 259–260.



ОТКУДА И КУДА



рее вполне земной, локализованный в пространстве характер, так как мессия в иудаизме не обладает трансцендентным, вневременным и надмирным измерением, — он придет из рода Давидова и объявится в столице Иерусалиме. Здесь *вертикаль вечности* Бога постоянно преломляется в *горизонтале греховного мира*, в котором *настоящее* не только *снимает прошлое* в постоянном нарушении Завета и повторении греха, но и *предопределяет будущее*. Бог иудаизма в *настоящем времени* — весьма грозный, но и “дающий” Бог. Если вспомнить ветхозаветную Книгу Иова, то мы видим не только испытания Иова Богом перед лицом “греха” и “богоотступничества” (это общий удел еврейского богоизбранного народа), но и воздаяние от Бога “здесь и сейчас”, а не в эсхатологической “жизни вечной” христианства. Иов получил за свое долготерпение и благочестие от Бога “здесь и сейчас”: “И возвратил Господь потерю Иова, когда он помолился за друзей своих; и дал Господь Иову вдвое больше того, что он имел прежде” (Иов 42:10). Но это, если честно признаться, чаяния не только “простого еврея” дохристианских или других времен, но и любого “простого”, “маленького” человека всех времен и народов. Получить от Бога “здесь и сейчас”, а не в “жизни вечной”...

Эсхатология иудаизма не снимает греховности человека перед лицом Бога, не спасает человека. Это становится возможным только в перспективе пришествия в мир Спасителя, настоящего Мессии. Только Богочеловек, претерпев крестную смерть и воскресение, дает возможность спасения человека в перспективе обожения. Мистический мессия Книги пророка Даниила ближе смыслом христианской эсхатологии, нежели профанной истории иудаизма. “Иудаизм всегда оставался верен пониманию искупления как события, которое явно свершится на исторической сцене, внутри самой общины, — пишут еврейские историки, — словом, произойдет в видимом мире и немислимо без такого видимого явления”²⁴. Здесь нет того сложного пересечения сакрального и профанного времени, которое присутствует в христианстве. Иудейский мессианизм, как и исторический циклизм греков, остается историческим, профанным, порождая хилиастические концепты средневековых сект, просветительскую идею прогресса, социализм и тоталитарные проекты “царства божьего на Земле”.

Этот *мистицизм, прагматизм и экзистенциализм настоящего* особенно четко выявляются и в одной из самых философских книг Ветхого Завета — Экклезиасте, созданной в IV или III веках до н.э. накануне эпохи эллинизма, близкой по времени с главной апокалиптической книгой ветхозаветного канона, Книгой пророка Даниила (167–164 годы до н.э.)²⁵, который сам жил во времена вавилонского пленения.

Мы не сможем найти в античной литературе и философии столь *обостренного чувства циклического историзма*: “Всему свое время, и время всякой вещи под небом: время рождаться, и время умирать; время насаждать, и время вырывать посаженное; время убивать, и время врачевать; время разрушать, и время строить;

²⁴ См.: Лобье П. де. Эсхатология. М., 2004. С. 37–38.
²⁵ Там же. С. 29.

время плакать, и время смеяться; время сетовать, и время плясать; время разбрасывать камни, и время собирать камни; время обнимать, и время уклоняться от объятий; время искать, и время терять; время сберегать, и время бросать; время раздирать, и время сшивать; время молчать, и время говорить; время любить, и время ненавидеть; время войне, и время миру” (Еккл. 3: 1–8). С.С. Аверинцев, характеризуя этот уникальный литературный и религиозно-философский текст, писал: «Характерно, что автор жалуется не на что иное, как на ту самую стабильность возвращающегося к себе космоса, которая была для греческих поэтов и философов источником утешения, даже восторга; природные циклы не радуют его своей регулярностью, но наводят на него скуку своей косностью. “Вечное возвращение”, которое казалось пифагорейцам возвышенной тайной бытия, здесь оценено как невыносимая и неизбывная бессмыслица»²⁶. Мы позволим себе не совсем согласиться с замечательным филологом и переводчиком библейских текстов, так как он, на наш взгляд, допускает некоторую модернизацию, превращая древнего проповедника чуть ли не в писателя-экзистенциалиста XX века (хотя Ясперс призывал искать истоки философской веры именно в текстах Библии).

Во-первых, в таком мироощущении древних евреев видна *ритуализация повседневной темпоральности*, которая в талмудическом иудаизме достигнет своего гипертрофированного выражения, когда *вера* подменяется *обрядоверием* (этого не избежали и исторические формы христианства, прежде всего, православие). И, во-вторых, в эпоху предэллинизма, во времена Платона и Аристотеля, мы уже не находим того благоговения перед циклизмом космоса и метемпсихозом человеческих душ, которое было свойственно досократикам. Скорее, наоборот, чувство неудовлетворенности космическим и историческим циклизмом, чувство *драматизма времени человеческой жизни и истории* перед лицом смерти является общим для всех культур эпохи эллинизма. Здесь мы обнаруживаем *этико-метафизический дискурс*, связанный с осознанием человеком своей смертности перед лицом Бога или божественного Единого, что можно найти в текстах Платона, Аристотеля, но в большей степени — в этике стоицизма, что и послужило одной из этико-метафизических предпосылок христианства.

Иудейский драматизм истории был связан с мессианскими ожиданиями, драматизмом бытия еврейского народа в окружении враждебных “богов и народов” и носил *этнорелигиозный характер*. Еврейский этнокультурный социум был создан *единожды в прошлом* и его надо было охранять от чуждых воздействий, *сохранять в настоящем* и *продлевать в будущем*. Между тем драматизм греческого историзма имел уже несколько другую *экзистенциальную специфику*, обусловленную драматизмом бытия человека в “гармоничном космосе”: если утерян сакральный смысл прошлого, а сакрализация будущего невозможна, то и надо жить “здесь и сейчас”. Но в конечном счете историзм и экзистенциа-

²⁶ Аверинцев С.С.
София-Логос.
С. 510.



ОТКУДА И КУДА



лизм греков, связанный с доминированием концепта настоящего времени, оказывается столь же профанным, как и у евреев.

Греки, вечные колонисты-мореплаватели, пираты и воины, постоянно преодолевали природные стихии и хаос социального, мозаичного бытия античного полиса — не только полиса-метрополии, но и полиса-колонии, создаваемого *каждый раз заново*, что находило отражение в античном историческом циклизме с его упором на *настоящее*. Греки вынуждены постоянно воспроизводить свою полисную жизнь “здесь и сейчас” по образцам, созданным не столько в мифологическом прошлом, сколько в *вечности*. Н.Н. Трубников отмечал: «Греки любят и ценят свое настоящее время, ибо всякое другое время не есть настоящее в прямом и собственном смысле этого слова. И они любят и ценят свое настоящее не как некоторое отвлеченное условие жизни, но как саму эту — здесь и теперь — жизнь. Не как отвлеченное космическое начало, но как простор своего бытия, своей жизни, за пределами которой, “в царстве теней”, их не ожидает ничего отрадного»²⁷. Этот циклизм направлен *не в сакральное прошлое, а в вечность*, при этом *настоящее* оказывается смутным образом *вечности*, хотя она в их философских размышлениях порой уже приобретает черты той дурной бесконечности, что будет свойственна человеку “нового времени”. Ибо математизированные абстракции единого и многого, преломленные сквозь призму темпоральности, оказывались близки дурной, абсурдной бесконечности будущего (Ахилл никогда не догонит черепаху даже в этой чувственной действительности!).

Подобным образом концептуализированное Время выступало не только санкцией извечного космического порядка, “мерами загорающегося и мерами затухающего” (Гераклит), но и *легитимным основанием* бытия античного полиса и человека “здесь и сейчас”. Сотворение идей и идеального и стало “практическим эффектом” античной философии. Идеальное воспроизводство большого Космоса и человека (Микрокосма) прямо связывалось и с идеальным отражением циклической истории общества и государства, а тем самым прямо сказывалось на *мере устойчивости* античного полиса. Именно полисное бытие человека и было основным мерилom античной экзистенции, античного концепта экзистенциального времени, воплощенного как в дискурсах повседневности, так и в литературно-художественных и философских текстах.

Подведем некоторые итоги.

Вечный “исход” иудеев в поисках “земли обетованной”, который начался бегством из Египта во главе с Моисеем, продолжился в “вавилонском пленении” и не закончился после “разрушения храма” уже “после Христа”: именно в еврейской диаспоре формируется острое чувство трагичности этнического и личностного бытия человека. Но почему редко сравнивали эту культурную парадигмальность иудеев с аналогичными культурно-коммуникативными практиками античности. Религиозный

²⁷ Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М., 1987. С. 34.

архетип “вечного исхода” и “поиска земли обетованной” религиозными евреями-реформаторами, характерный для всей истории иудаизма, весьма созвучен культурным архетипам и коммуникативным практикам античности, связанным с пиратским и военным колонизаторством греков и римлян, с их социальным, юридическим и политическим реформаторством (это найдет продолжение и у европейцев “нового времени”).

Вечное скитание греков-колонистов не закончилось временами классического полиса, но лишь приобрело космополитический характер в эпоху империи Александра Македонского и отразилось в коммуникативных практиках и культурных дискурсах греко-римской цивилизации, в которой только и стало возможным наложение культурного хроноса иудея на греко-римский хронос и создание уникального метафизического дискурса и мистического историзма христианства.

В ветхозаветном, эллинистическом иудаизме все несколько сложнее: настоящее преобладает над прошлым и будущим и снимается в вечности, является “образом”, “тенью вечности” так же, как и у эллинов. Как стиль мышления античного человека носил не только циклический космологический характер, но и был рационально ориентирован на потребности *настоящего*, служил идеальному и практическому воспроизводству жизнедеятельности полиса, так и мистический историзм иудеев, в котором “греховное настоящее” довлело над сакральным прошлым и будущим и определяло не только посюсторонний прагматизм иудеев, но и их эсхатологизм, направленный на ожидание земного царя-спасителя, а не на соблюдение Завета, ориентированный на спасение иудейского этноса “здесь и сейчас”, на постоянное воспроизводство этнодицеи “избранного народа”, вечного скитальца и нарушителя Завета перед лицом Бога.

Итак, диалектика иудейского историзма — это диалектика *прошлого как вечного* (рай до грехопадения и после) и *будущего через настоящее*. Диалектика античного историзма — это диалектика *настоящего и вечного*, в которой снимается и *прошлое*, и *будущее*. Перед нами *концепт профанного времени*, приобретающий *сакральный смысл*, в противоположность *концепту сакрального времени* иудаизма, принимающего в повседневной ритуальной практике иудея также *профанный, прагматичный характер*. Это просто специфичные концепты времени, наполненные трагическими экзистенциальными смыслами бытия человека перед лицом единого *личного Бога* или обезличенного *логосного Единобога*, что определяло одновременно и схожий, и различающийся темпоральный историзм античной и ветхозаветной культуры.

В соединении двух концептов времени в едином дискурсе эллинизма коренится исток и тайна христианского историзма, трансцендентность и экзистенциальный смысл которого заложены в диалектике вечности и настоящего (в христианстве вечность снимает и прошлое, и настоящее, и будущее в личности Богочеловека, в “Новом времени” и в “Новой вечности” Царствия Небесного).