

## Часть I. Ветхий Завет

### Глава I. Сущее как живое

Феноменология не доказывает утверждения библеистики и, строго говоря, не позволяет понять, но все-таки позволяет наглядно-словесно представить — *выказать* то, что в них пытаются подразумевать. Феномен выкажется (явится) в выказывании. Кроме жизни и живого других феноменов в Библии нет, поэтому каковы они — будет очевидно по соотношению между ними. В отсутствие современного субъекта это соотношение — еще увидим — не отличимо от них как производное; это их же распространение, поэтому такое выказывание достаточно.

Живое — ввиду жизни и являющее жизнь — тоже жизнь: «kol nephesh chayah» — каждое живое существо — не отличается от «kol chai» или «kol chayah» — это живое, каждая жизнь. «Nephesh», обычно переводимое словом «душа», не означает особой (не)материальной субстанции, а тоже отдельная или совокупная жизнь. Выказывание живого в таком происхождении — не как самой жизни — фактически наиболее доступно и будет прежде всего.

Итак, если отвлечься от исходного представления, в тексте Библии не найти доказательств Библии как текста. Текст — в устной или письменной речи — органично (цельно-вещественно) срастается с жизнью: от него начинается путь народа к земле, из текста доносится направляющий голос Бога<sup>i</sup>. Текст воплощается и в скрижалях Моисея, и в словах и делах пророка, становясь молчаливым, но не менее красноречивым, воплощается во всем живом — в нерукотворной записи веления Бога. И сказал Господь: да будет — и стало, повелел через пророка или в знамении — и случилось. Каждая подробность живого, даже в простом наличии вещи, выразительна, возможна как прямая речь, а речь — и не речь вовсе, а самое настоящее действие: нет строгого разграничения живого и его выражения — везде сплошная говорящая действительность<sup>ii</sup>. Поэтому повествование и прямая речь не различимы как обстоятельное изложение (так сказать, изложение действительности помимо субъективного) и личностный выплеск, но лишь по степени именованности (людей и вещей)-переживания (более очевидного в прямой речи). Повествование и прямая речь

одинаково заполнены человеческо-вещным, предрекают друг друга: речь Азарии об Асе – повествование про Асу, победоносная речь Авии – повествование о победе. Как вязь одних и тех же подробностей они настолько схожи, что могли бы взаимно переставляться: речь Азарии в середине повествования про Асу не нарушает его, возможна в любом месте этого повествования (2 Пар. 13-16). Мы еще обратим внимание на размещение текста как особенность древнего пространства-времени..., невозможного не только вне содержания текста, но и его устройства: последовательность книг — это этапы истории, текстологическая близость и взаимопереплетенность — это географически близкое расположение и связи: Египта и Палестины, Израиля и Иудеи... Повествование и прямая речь взаимообратимы, тем более, что прямые речи различаемы не личностно, а по общим человеческо-вещным подробностям: речь Авии – это речь возможно любого праведника, причастная к Авии лишь в силу его участия в подробностях, о которых речь, молитва Езекии – при исключении имен – возможна как молитва Псалмов. И повествование, в котором действительность так же устроена – в насыщенности переживаниями – представимо как прямая речь.

Конечно, нет строгого разграничения письменной и устной речи — что опять-таки было бы возможно лишь ввиду разграничения именно субъекта и его дел как уже объективных — речь сбывается и когда написана, и когда произнесена; везде одинаково сильно присутствие Господа. Поэтому часто нельзя сказать, имеются в виду у пророка какие-то письменные изречения или они переданы ему изустно. Писание говорит, а устная речь пишется в сердце. Не только текст, но и материал, на котором сделана запись, не посторонен живому: брошенная в реку книга предвещает бедствия (Иер. 51:63). Чтение запечатанной книги открывает начало последних дней (см. Откр.) — череда потрясений происходит при снятии очередной печати. Да и сам Иоанн, чтобы рассказать увиденное, съедает книгу пророчеств.

На современный взгляд текст запечатлевает смыслы; жизнь как сущее, мир предстает в нем лишенная вещественности, но в жизни древних евреев нет особого идеального бытия или бессмысленной вещественности. Пока плоть жива – сохраняется во всех подробностях – она органично текущая; ее движения не сопровождают переживание, а слагают его: ткань плоти переходит в эмоцию – ее лицо

(сочетание плотности и выразительности). Жизнь течет в тексте естественно и непосредственно, она не только за текстом, она и есть текст. Все сущее – как такое подвижное-деятельное, переживающее-выразительное – это живые смыслы.

Чтение этого текста не увлекает, а учит, но не увещеваниями, а продолжающими текст примерами. Не человек занимается чтением, чтение ведет человека; читать — значит делать прочитанное: продолжить действием речь. Чтение — это и часть речи, всюду распространяемое, всегда внимающее. Народ слушает чтение и исполняет его — причастен к чтению (ср.: Неем. 8:3 и сл., Вт. 31:12 и сл., 17:19, Иер. 36:2-3 и т.д.). Все живое внимает божественной речи, возможно тоже причастно к чтению. Чтение — это принятие жизни, еще не превратилось в современное восприятие.

Даже наиболее «философские» тексты Библии не отступают от жизни в наблюдение. Обстоятельства, предшествующие речи Иова — вовсе не условная повествовательная рамка, которой можно пренебрегать, сосредоточившись на «дискуссии» — они вызывают речь. Очутившись вне благоволения Бога, в смертельном стеснении — среди разрушенного достояния, гибели детей, болезни... — из пепла Иов начинает речь.

Вопросы Иова не являются спрашиванием о причинах — ему вовсе не хочется знать — а молящим подступом к Богу. Вопросы прекращаются, когда Бог успокаивает Иова; возвращает благоволение — говорит с ним<sup>iii</sup>. Собеседники Иова прислушиваются не к его доводам, а к его бедственному положению. Логически их речи с речью Иова не согласованы, разноголосны. Они берут его речь не как основание для собственного опровергающего рассуждения, а ради напоминания о постигшем бедствии; поэтому они не цитируют Иова, а как бы случайно роняют его слова, говорят не о том, что в речи «самой по себе», а о том, почему речь говорится. Иов говорит горе — в словах нет никакого логического развития — это исступленный повтор углубляющегося страдания, столкнувшегося с праведностью друзей. Те примеры речи, которые можно было бы принять за рассуждения, возникли не с целью познания жизни, а чтобы подкрепить в страдании и быть слышным Богу. Укорененная в самой жизни речь представляется мыслью лишь в глазах исследователя, привыкшего иметь дело с сознанием как познанием...

Будучи собранными притчи Соломона или Экклезиаста не переставали изрекать

жизнь, хотя могут казаться лишь обобщениями, для прояснения которых заимствуются примеры из жизни. Слова направляют не к мысли, а к праведной деятельности, возникающей независимо от разума, по направлению Бога. Живое опосредовано живым в движении по верной дороге. Притча — его наставление; она не увещевает, а удерживает в живых поколения. Притча памятью обязывающим возобновлением пережитого: вовлекает в испытания, а не в воспоминание. Мудрость сродни не разуму, а праведности, она достается годами боговерной, а поэтому и обильно-счастливой жизни — чаще в старости, чем в юности. Отец говорит притчами — сын им внимает, чтобы жизнь была в нем. Древние евреи не сталкивались в жизни с разумом и подходящего слова для этого греческого нововведения у них не было — в Септуагинте «нус» обычно обозначает сердце.

Жизнь передается внимающей мудростью, что не рассуждает, а говорит жизнь (ср. Ис. 63:1), разум способен лишь к пониманию. Экклезиаст мудр — он обращал сердце свое на всякое дело, он многое испытал. Давид и Соломон были мудры — не потому, что имели знание, например, истинное понятие о добре, а потому, что верно отличали добро по жизни (в согласии с ней): справедливо судили, были богаты, обросли поколениями детей. Богатство, полнота рода — не та награда, что получена помимо мудрости, за мудрость и удовлетворяет особый интерес; дана в состоянии мудрости — внимающей жизни — это ее жизненное продолжение, как бы природный дар (ср.: 3 Ц. 3:9 и сл., 10:4-5, 23-24, 2 Пар. 9:22-23, 3 Ц. 2:4, 6). Грешники тоже иногда называются мудрыми, в силу причастности к магии — ко злу, их мудрость глупа; то, что они говорят, не сбывается (ср.: Ис. 44:25), то, что они делают — умертвляет, как например, чудеса послушных фараону мудрецов и чародеев: они колдовали, чтобы обречь людей на неволю. Позднее ап. Павел не найдет праведной жизни среди эллинов, поэтому их разум будет для него суетен, а рассуждения «диалогисмои» — греховными помыслами и сомнениями (ср.: Рим. 1:21 и сл. и 1 Кор. 1:11, 19 и сл., Фил. 2:14; см.: Матф. 15:19 и пр.).

Живое передано не в описании, пространственно остановившем его движение, — в картине мира, а в отдельных, как бы выхватываемых из жизни особенностях, присутствие которых скоротечно, дано в возвращающих к жизни намеках. Живое проходит сквозь недоговоренности, проходит сквозь текст — из речи в молчание. Речь

молчалива, она говорит о невысказанном. Из одной только речи, не вникая молчанию, — как выглядит живое невозможно сказать; даже при обилии упоминаемых особенностей их современно пространственная, временная соотнесенность не видна, различные, казалось бы далеко отстоящие части тела, органы соединяются в одном жесте, влекущем все естество — люди, звери, растения — и дорожка, и полевые камни, и земля — вовлекаются в радость или страдание и телесным перемещением как одно разросшееся живое передают эмоцию. Однако то, что это не разрозненное нагромождение сущего, надо видеть, угадывая в промежутках речи ее молчаливое продолжение. Радость пророка идет дальше — усилилась, идет в совсем уже неупомянутую даль живого. Бесконечно распространяемое движение непонятно — не позволяет составить о нем законченную характеристику, уже в такой рассогласованности с рационально-субъективным представлением очевидно устроено не как современное; бесконечно, так как все роды движения, движения и их носители взаимны — перемещение может быть жестиком, эмоция переходит в дальнейший жест, тело. В таком единстве движения-подвижного очевиден покой — бесконечность телесных поз. Не сказать, где прервется радость, когда кончатся «муки смертные», как не сказать, когда наступит изобилие и прекратятся дни бедствий; речь Библии сбивается, вместе с жизнью впадает в перемены. Не видно, чтобы постепенно смолкающая в жизни речь отличалась от жизни так, чтобы мы могли заподозрить за текстом другую реальность, с помощью которой могли бы картинно восполнить подробности текста — жизнь продолжает текст и устроена так же, затекстовое «молчание» не имеет в виду современность. Только если бы текст был самодостаточен, не был избыточен — в постоянном выказывании молчания как части себя, если бы он отторгал его, возможно было бы существование *другого* мира за текстом. Живое в тексте выглядит как в жизни — бесконечно разнообразящее движение. В таком единстве текста и мира возможность авторской работы — выборки (опосредующего осознания) исключена.

И внутри столь жизненного текста нет собственно субъективного — то, что вроде бы принадлежит человеку — его переживания, ощущения, тело, одежда, вещи, которые он изготовил, — не уникальны, не даны в обособленных от природы формах. «Антропоморфные признаки» равно присущи всему живому, не антропоморфны — в

них заключена жизнь как сущее к Богу, а вовсе не человеческая субъектность. На наш взгляд, в Библии нет сформировавшегося представления о мире; пространственного или временного, но все равно — представления, везде непосредственно передаваемая жизнь. Поэтому и наше представление о Библии не может быть понятийно строгим, если, конечно, воздерживаться от рациональных домыслов. И поэтому в Библии не найти критерия, отделяющего «представление» от «мира». То, что на взгляд современного человека может казаться правдоподобным, как например, отступление вод под действием восточного ветра<sup>iv</sup> или хроники правления царей, столь же естественны, как и примеры «вымысла».

Пространство и время составляют сущее (и представление), поэтому его всеобщие признаки, но не были таковыми, строго говоря, в древности, что тоже (как и Библия как нетекст и несовременные субъект-объект) является доказательством невозможности представления в древности. Они — еще увидим — тоже живое: живое в них — составлено ими, и помимо — их составляет, в случае зла-смерти полностью прекращаемые. Пространство-время и живое взаимовсеобщны.

Есть еще время как жизнеприсутствие — о нем почти ничего нельзя сказать.

Пространство и время — направляющие к Богу, не формы представления — еще менее представимы, чем современные. Пространство — неодинаково и несоразмерно. Время — не строго хронологично, все времена — не только будущее — чреваты внезапными событиями, вместе с пространством столь же недоступны вниманию библейского человека, как и вся жизнь. Поэтому не только невозможно без особой подготовки использование современных понятий, невозможно предположение неосознанных понятий в этой древности, в качестве понятий все-таки соотносимых с современными (*строго говоря*, понятие возможно лишь с Нового Времени, когда впервые сделалось доступно вниманию само представление).

Выказывания, поскольку в них повторяется жизнь, будут все более опровергать рационально-субъективное представление в представлении древности. Во всем живом — не только в речи — одни и те же тавтологии: Библия всегда говорит об одном.

Бог как жизнь дается ненаглядными (несозерцаемо близкими) подробностями природы — без них живое пропало бы; разливается по земле дождем, чистой, незастойной водою («таіум чаіум»), ветром, что поднимает бурю на море, гонит

саранчу по суше, и тихим веянием ... дух Божий («nishma», «neshamah», «tuwach») — им вдохновляются, вдыхают — живут. Не всякая вода, ветер столь живительны (или смертельны), и все-таки это вода, ветер. Пожалуй, жизнь представима в смысле бытия, но бытия в таком шевелении для европейской мысли труднодоступного. Даже выказывание Бога помимо живого — как самой жизни — слишком непосредственно-конкретно и действенно для понятия бытия: как повтор речи, милости, жизни — «ani Jahweh adabber et asher adabber», «Я, Яхве, говорю верно, что я говорю» (Иез. 12:25), «chanoti et asher achon»..., «Я покажу милость, на ком я покажу милость» (Исх. 33:19, ср.: 3:14), «жив Господь, который сотворил нам жизнь («nephesh») эту» (Иер. 38:16). Жизнь и помимо живого не происходит вообще, всегда открыта к живому, сопровождает его: «ki ehyeh imtak», «ибо я буду с тобой» (Исх. 3:12, ср.: Быт. 28:20).

Трудномыслима жизнь и как природа: не становится естественной причиной — прихотливо реагирует на живое, иногда обнаруживает себя в исключительных явлениях или существах, но все равно не чудовищных, связанных с разной нуждой живого, часто волнует — то усиливаясь в живом, то удаляясь — в счастье или беде, здоровье или болезни, урожаях, засухе. Без сомнения повеления, гнев или милость Бога — это не метафоры, но даются они не как словесные побудительные обобщения действия или субъективно влияющие на живое эмоциональные состояния, а немедленно влекут естественные продолжения или сразу эти продолжения выразительны — не перестав быть конкретным действием, они сразу даются как развертывающаяся эмоция или слово, сливаясь друг с другом.

Естество жизни не в том, что она причинно упорядочена, разумно доступна (согласно понятиям), а в том, что дается равно всему, ощущаемая, пусть не по современному, неотстраняемое место обитания, где питаются, размножаются, находят убежище — не затрачивая производящих усилий. В этих подробностях жизнь доставляет живому жизнь. *Это и есть жизнеприсутствие (в отличие от самой жизни и живого как жизни)*. Мы его видим в живом. Естество живого — подробности живого.

Как происходит живое в жизнеприсутствии — в этом не принадлежащем ему месте? Оно происходит там как плоть, как несомненно органическая телесность. Именно в жизни живое, картинно невыразительное тело устроено. Но так как каждый

телесный член не является именно физическим органом, а жизненной подробностью, жестом, влекущим все естество живого, а человек к Богу ближе всего, наиболее тщательно расписанным остается живое человеческое тело. Лев, барс, буйвол, верблюд или вол резво бегают, набрасываются, бодаются, рычат — каждый по своему отзываясь на дела человека, сопоставляясь с ним — такое, всегда ответное, встроенное в человеческую жизнь движение выхватывает лишь какую-то одну особенность их тела — пятна на шкуре зверя, горб на спине... В этой особенности заключена жизнь, поэтому и все в них неупомянутое.

Мертвое тело и вовсе исчезает; перестав двигаться, полностью утрачивает черты.

Человек по-разному живет — и столь же богато различиями его тело, передающее эти многочисленно подвижные состояния. Объем этого тела создается не в пропорциональной слаженности его вида, а в сосредоточии всей жизни тела в каком-то одном органе, благодаря чему и орган этот оказывается и снаружи и внутри сразу, и он захватывает всю окружающую человека среду в одном телодвижении и вновь отпускает ее от себя, дробится на отдельные части. Тело то на мгновение приобретает определенность — мелькают руки, ноги, голова, бедра, живот, воплотившие радость или страдание, то вновь расплывается, становясь дыханием, кровью, источником в саду — пульсирует. Тело не имеет очерченного внешнего вида — как отделившейся от глубины поверхности. Да и сама глубина не предустановлена за внешним. Можно сказать, что тело экстравертировано — настолько оно прозрачно — в нем нет физического нутра, а есть внутренность, есть отдельные органы, выражающие особо интимные состояния и в этой выразительности показывающиеся во вне — вместе названы сердце, кости, печень, язык, также мозг, желудок, челюсти. Однако не только сердце и кости..., но и руки, и ноги всецело воплощают жизнь — внешние части тела тоже способны успешно передавать перипетии живого, так что сердце или кости... не более находятся внутри тела, чем руки или ноги — снаружи. Однако все эти телесные подробности не сливаются в сплошь светящееся пятно, а именно переливаются в верно неодинаковом свете жизни — они то попеременно, то друг за другом показываются, то исчезают во плоти — как бы мерцают в тени друг друга. Укрепляются руки и утверждаются колена, потом — открываются глаза... и уши отверзнутся... хромым вскочит... язык немого будет петь (Ис. 35:3, 5-6, ср.: 66:14)

— пропущенные фрагменты (не современного) тела угадываются в этих неожиданно совмещенных в общем движении нарастающей радости телесных чертах — нарастающей благодаря все вновь и вновь добавляемым оттенкам. Это именно телесные черты, а не именно органы или части тела — так они индивидуально воплощают радость. Но так как это все же одна и та же радость, переполнившая каждую телесную черту, радость неудержимая в человеке, немедленно разнесшаяся повсюду, каждая ее телесная особенность может заменить другую, незавершена сама в себе — все они вместе, необособленны, одна открытая всему живому плоть — радость, что вступает весельем ликующей земли.

Конечно, в столь живом теле нельзя особо различить твердые и мягкие, или, например, исключительно жидкообразные составы. Все они проницаемы для жизни, поэтому могут быть одинаково прочны — их твердость, мягкость... не является следствием физического строения, а определяется присутствием жизни. Кровь, дыхание или семя никогда не остаются в одном и том же определенном состоянии, а, сгущая в себе жизнь, не менее твердо-телесны, чем другие части тела, чем например, кости. Семя течет, как вода (Числ. 24:7), но и рассеивается (Быт. 49:7, Иер. 31:27 ипр.). Овладевает городами и наследует землю (Пс. 24:13, Быт. 22:17) — не отличимо от человека и, по существу, ото всей живой телесности. Тоже и дыхание — изливается (Пл. 2:12, 1Ц.1:15) и превращается в прах (Пс.106:5, 107:5 — «ataph»), и кровь: она течет, и она разметана (Соф. 1:17), кровь — человек: Ис. 49:26, 1Ц.19:5, Пс.29:10, 78:2-3, Иер.51:35, и кровь — сосредоточие каждой жизни: Лев. 17:14. Так же и кости прочны лишь пока являются живым человеком, но они легко ломаются, гнутся, когда омертвевают — когда Бог от человека далек (ср.: Чис. 24:8, Пс. 30:11, 31:3 и т.д.). Черствая непроницаемость тела, замершего в одном и том же состоянии смертельна. И конечно, в текучем теле не обнаруживается строгая иерархическая организованность, когда бы те или иные органы были всегда более жизненно важны, чем другие, — или архитектурная расчлененность на верх и низ, переднее и заднее. Все тело жизненно восхитительно, ничто не вызывает стыд.

Конечно, сердце упоминается чаще всего, однако вряд ли является исключительно выразительным центром повсюду живого тела. Любой орган или часть тела могут быть необыкновенно выразительны и действительно становятся

такими центрами жизни (например, чресла — т.е. живот, внутренности, бедра (бока, талия) и половые органы — «meah», «mothen», «chalats» («charats»), «kecel», «yarek»).

Когда человек довольно живет, чресла его сильны (ср.: Иов. 40:11 и Пр. 31:17), благословляют (Иов. 31:20), наполнены здоровьем и всегда обильно рожают (Быт. 46:26, 2 Ц. 7:12 и т.д.). В слабеющей жизни и чресла скованы, изранены, болят (Пс. 37:8, 65:11, Ис. 21:3, Иез. 29:7, Наум. 2:10).

Будучи столь меняющимся, тело всегда очень четко ориентировано, оставаясь живым только с лицевой стороны, только в этой экстравертированности — в обращенности к Богу. У живого тела нет задника (другой стороны)<sup>v</sup>, оно целно направленно всегда вперед — вместе с сердцем именно внешне-передние, самые деятельные части наиболее интенсивно передают жизнь, а вместе с ними движется и все остальное тело. Но и когда природность органов тела видна, казалось бы, как современная — их едят, режут, моют, особым образом готовят (напр., Исх. 12:9 и сл., 29:17 и сл., Вт. 18:3) — и тогда они сохраняют именно в этой природности, в этих случаях жизненность. Пищу готовят не для того, чтобы именно утолить голод — и это деяние тоже полагает людей на Бога, продляет жизнь.

Итак, тело движется, но движется не механически — приближаясь-удаляясь от неподвижных точек пространства, а относительно живого — того, что очень остро реагирует на малейший толчок, шаг этого тела — подвергаясь опустошению, разваливаясь, когда народ блуждает к идолам, и радостно расцветая, подхватывая его веселье. Сердечные порывы человека, работа рук и ног, волнение внутренностей воздействует на все живущее сразу, во всей психосоматике. Люди, звери, растения — и дорога, и полевые камни, и земля — все самое вроде бы мертвое соединяется в одной плотно живой ткани — в изгибах одного и того же тела, которое движется то отдельными своими существами — внутри себя, то всей массой живого сразу. Так глубинны телесные структуры — ими пронизана вся жизнь<sup>vi</sup>. Но главный определяющий перемещения ориентир, относительно которого по существу только и возможно движение (так же, как и сложение телесности) — это Господь. Никаких других оборотных сторон, никакого другого попятного движения у этой телесности нет; она вся положительна — так положена Богом.

Человек как отдельный индивид или целое сообщество не властен над столь

буйно разросшимся телом, или лучше сказать — телесной жизнью. Он находится в нем, точнее, он сам — это живое тело, и однако не является его хозяином — сам себе не принадлежит. Человек живет, и все-таки жизнь тела — не его жизнь. И ощущение тоже не является его собственной способностью восприятия, представляемой отдельно от него самого — как субъекта. Даже когда оно дано самым простым способом, оно не от человека, оно — дано (ср.: Исх. 4:11-12). Часто встречаемое «видеть» лишено значения воспринимаемого зрением самим по себе; представляемым как отдельный орган напротив противоположного человеку (подчиненно-противостоящего) объекта. Видеть — не значит подвергать нечто разглядыванию. Слушать — не значит слышать со стороны. Речь не идет именно о видении или слышании, а всегда о жизни. Предположение, что иудей мог просто видеть (или слышать) мир, подразумевало бы пустые, не находящиеся в присутствии Бога места — зоны, в которых виден (или слышен) мир как предметное, что как раз невозможно для иудеев. В жизни нет одномерного — эмпирически разрозненного; когда бы нечто по какому-нибудь признаку могло получить строго однозначную определенность в отвлечении от других сторон — сделаться плоским (как представимое в таких-то причинно-следственных связях). Внешнее и внутреннее, поверхность и глубина — все бесконечно значительно, все непрерывно движется.

Телесная жизнь лишена именно зрительного или же слухового смысла, чувственно ненаглядна, тиха и все-таки чувственна — во всех этих беспокойствах и трепетаниях. Господь говорит пророку о бедствиях, эти бедствия ужасно чувствительны, не могут быть только словами или только перед глазами: «Выхожу я на поле — и вот, убитые мечом, вхожу в город — и вот, истаивающие от голода...» (Иер. 14:18).

И когда пророк обещает радость и мир — в этих словах не только звуки голоса, а и видение — столь искренне слышание, столь подробно и зрительно живо: «... не услышится [в Иерусалиме] голос плача и голос вопля... и будут строить дома и жить в них, и насаждать виноградники и есть плоды их... не будут трудиться напрасно и рождать детей на горе... И будет, прежде нежели они воззовут, Я отвечу; они еще будут говорить, и Я уже услышу» (Ис. 65:19, 21-24). «И увидите это, и возрадуется сердце ваше и кости ваши расцветут, как молодая зелень...» (Ис. 66:14).

Это разные куски текста, но в них один и тот же смысл — проникновенная полнота жизни, достигающая не только слуха или зрения, слуха-зрения. Поэтому неудивительна замена в некоторых случаях глагола «видеть» глаголом «haiyah» (ср.: Иер. 14:13 и 15). Переплетение видения и слышания часто угадывается и в других текстах (напр., ср.: Пс. 9:35 и 39), выказывая их не как современное ощущение, а в проникновенности жизнеприсутствия; в том, что уже нельзя пощупать руками, увидеть глазами, услышать ушами. Конечно, когда Моисей видит Бога лицом к лицу (Исх. 33:11, Вт. 34:10), или, если строго следовать тексту, говорит — здесь все тот же случай взаимозамены: когда Иаков боролся с Богом, сказано, что он видел Бога и тоже «лицом к лицу» (Быт. 32:30, ср.: Ис. 52:8) — речь не о непосредственном созерцании теофании, а об особо близком положении друг к другу. Люди соприкасаются с Богом, ищут его лица, живут перед его лицом (Иер. 18:20, Пс. 12:2, 21:25, 29:8, 43:25, 101:3, ср.: Зах. 8:21, 4 Ц. 13:4). Несомненно, Господь ведет Израиль, свой народ, оборотившись к нему навстречу — лицом к лицу. Пусть Иеремия не говорит о лице Господа, там где сказано о дороге — «Я... поведу [Израиль] близ потоков вод дорогою ровною, на которой не споткнутся...» (Иер. 31:9) — подробности открытой в словах Господа местности выказывают его внимание, поэтому и лицо.

Бога (и никакое живое) нельзя ни видеть, ни слышать — если представлять видение и слышание по современному. Однако его (и это) ощущают как близость, благосклонность телодвижения или другого естества. Видение и слышание как непосредственное нахождение перед Богом одинаково смертельно, никаких преимуществ у зрения или слуха в этом, а также и в предыдущих примерах, нет, как нет и картинного содержания (ср.: Исх. 20:19, Вт. 5:24, 18:16 и Исх. 33:20, 19:21, Лев. 16:2, Числ. 4:20, Ис. 6:5 и сл.). Нельзя видеть то, что направляет видение, и слышать то, что направляет слышание, — оказаться напротив жизни и остаться в живых.

Видеть — значит быть на виду Господа, во внимании его лица. Слышать — значит обратиться в слух — примкнуть всем существом к единственно возможной жизни, которая доносится звуками, проявляется на свету. Тот, кто не на виду Господа, тот и не видит, а кто не на слуху, тот и не слышит, тот близок к концу... «слухом услышите, и не уразумеете, и очами смотреть будете, и не увидите. Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули... и не обратятся,

чтоб Я исцелил их» (ср.: Ис. 44:18, Иер. 6:10, 12:2).

Хотя исследователи, стремясь яснее показать своеобразие ветхозаветного мира, полагают, что «слушание играло более важную роль в библейской гносеологии, чем видение»<sup>vii</sup>, пусть порой этот вывод не очень уверенный<sup>viii</sup>, мы уже выяснили, что своеобразие не в противопоставлениях, сколь бы ни были они сглажены, а, как теперь очевидно, в целостной онтологичности всякого ощущения, не представимого по различию восприятия и воспринятого, охватывающего живое в жизни, поэтому чувственно-сверхчувственного. Воспринимающий распространен в ощущении в то, что ему дано в нем. Также и содержание ощущения — это и часть самого воспринимающего. Различия в ощущении происходят, но не как различия современного ощущения, а различия своеобразия живого; как столкновение, встреча, общение. Теперь такое явление ощущений возможно только в метафорах.

Даже когда говорится о самом обыденном зрении, в Септуагинте в этом случае чаще употребляется глагол «блепо», а не «хорао» (Быт. 48:10, 1 Ц. 3:2, Исх. 4:11, но Пс. 9:32, 35), у нас нет уверенности, что речь идет о простой способности видеть; слабость зрения Иакова выказывает трудность встречи с семьей Иосифа, а не сокращение именно способности. Также засыпающий Илья не просто не видит, а не видит призвание Самуила Господом.

Зрение, слух (обоняние, осязание) даны не как способность ощущения, средство познания, а (воз)действующая в живом жизнь, то есть по существу так же, как и любой другой орган, любое другое «nephesh». Ощущениями жизни составлено живое — являются ощущения или нет; погибая, оно остается без чувств (ср.: Ис. 59:10). Идолы не видят, не слышат, не осязают, не обоняют... — они мертвы (ср.: Пс. 113:14 и сл., Вт. 4:28).

Даже запах (или его ощущение) так пропитан жизнью, что собирает вместе в одно живое, пахнувшее в лицо Исааку: сына и поле. Слепой старец вдыхает — и уже видит, слышит... — ощущает вблизи присутствие поля как сына. И он вовлекается в это ощущение — в это присутствие: от Бога благословляет сына «росой небесной... хлебом и вином», сына, поле; сына — как поле (Быт. 27:27-28). Запах изменился — и жизнь меняется, запах застаивается — и жизнь все та же (Иер. 48:11). Так же вовлечены в ощущение друг друга — в близость — возлюбленные; они видят друг в друге то, что их

окружает — друг друга как все живое, и сами являются внутри видения, его участниками: стан его возлюбленной похож на пальму, на которую ему бы влезть, ее возлюбленный — это яблоня, в тени ее она любит сидеть, «плоды ее сладки для гортани». Видения взаимно передаются (П.П. 2:1-7, 5:10-15 и 7:2-8), когда, например, являются манящим жестом: «запертый сад — сестра моя... сад с гранатовыми яблоками... пусть придет возлюбленный мой в сад свой...», усиливая в такой взаимности близость — и расслабляя ее, когда, например, видение прекращается, вместо радости — беспокойство: возлюбленный уходит, она не видит возлюбленного... ее видение становится ищущим: бегом, перебирающим постель, улицы, площади, людей в поисках (3:1-3, 5:6-7). В видении подробностей друг друга, замирая на некоторых из них — в видении как телесности собраны вместе драгоценности, растения, животные, постройки (5:11 и сл., 7:2 и сл.), поэтому оно так же незавершенно — возлюбленные как бы ласкают, ощупывают друг друга, их совместное видение благоухает, пропитано вкусом друг друга (4:11, 13-16, 5:1, 2:3). Вкус, касание, запах становятся впечатляюще выразительны; развивая видение, замещая его — выказывают упругость, но также и стройность, высоту, округлость (7:3, 9)... Все ощущения как живое одинаково подробны, взаимны, хотя зрение и слух выказываются чаще всего, не видно, чтобы другие ощущения им в чем-либо уступали. Например, ввиду современности все ощущения древних представляемы осязательными; в них непосредственная близость. Помимо современности такое представление — имеющее в виду лишь поверхность — невозможно<sup>ix</sup>.

Близость, всегда телесная, тем более столь очевидная в ощущении, — всегда предвосхищает половую близость: сосредоточие совместной жизни. Особенности пола в любой близости взаимопередаются, смягчаются друг в друге — в перекликающихся ощущениях, в подробностях живого, которые видны друг в друге, — в такой взаимности мужчина и женщина проживают друг друга как живое — жизнь. В таком постоянстве телесной близости — начало народа — союз с Богом — является как близость мужчины к женщине (Иез. 16:8) — нет эротики — предвкушения пола: начала его потребления, теперь не только как тела, но и как личности, поэтому не отличающей от «порно». Тогда не было такого разврата, теперь поощряемого государством; чтобы расширить потребление человека, его как субъекта (пока в культуре) сводят к границам: телу, полу, представляемых поэтому в нем как самое

главное (неосознанно обнаруживая тело как непредметное (см. II часть)). В Библии нет секса — потребления пола, в результате которого может быть воспроизводство детей. Дети Библии не производятся, а рождаются, они — плод человеку не принадлежащей жизни; бесплодную Рахиль утешает не Иаков, а Бог — семя Авраама пополнялось как бы без участия мужчины и женщины. «И презрел Господь на Сарру как сказал; и сделал Сарре как говорил. Сарра зачала» (Быт. 21:1-2, ср.: Ис. 41:4, 66:9). В деторождении продолжалось и все живое — все рождения и дети животных, людей по существу одинаковы (Плач. 4:3, Ис. 11:7 и сл.) — теперь в нем распространяет себя человечество как предметное.

Благодаря жизни (как жизнеприсутствию) одежда — это тоже живое. Раньше, выказывая плоть — живое тело, постигая тело (человека) как телесную жизнь, мы как будто не принимали во внимание его покровы, будто речь шла о голом теле. Хотя сразу заметили неоднозначность этого тела — то, что различные его части наслаиваются и прикрывают друг друга. Живое в Ветхом Завете никогда не бывает обнажено, под взглядом Господа всегда одето, если не в шерсть и не в лен, то в кожу и плоть, кости и жилы (Иов. 10:11, ср.: Быт. 3:21). Естественность переходов от одежды к живому возникает именно потому, что одежда составляет облик, своеобразную выразительность сущего — полностью срастается с ним. И потому не остается только снаружи, но всегда и внутри — любая подробность живого может послужить ему покровом. И как жизнь человека во всей телесной полноте никогда не отделяется от всей массы живого, так и одежда, даже та, что изготовлена самим человеком, не является человеческим изделием. Вся жизнь (и человек тоже) обернута в одежды Господа, в его защиту, его заветный покров — ускользает от постороннего взгляда, т.е. от враждебного ей вторжения, неуловимо колышется в этих складках... «и простер Я воскрилия риз Моих на тебя и покрыл наготу твою и поклялся тебе и вступил в союз с тобою, говорит Господь Бог, и ты стала Моею» (Иез. 16:8).

Одни и те же слова и обороты человеческой одежды легко возможны и в других случаях: Иов облачается в правду и суд его одевает как мантия... (Иов. 29:14), то же делают и священники (Пс. 131:9, 16), и, наконец, земля и небо — это тоже одежда: ветшают, меняются (Пс. 101:27). Фактически можно сомневаться, правда ли об одежде говорится в таких случаях, и не имеем ли мы тут дело с иносказанием, хотя,

например, об одежде Иудеи рассказано очень подробно (Иез. 16:10-12). Однако в других текстах, где буквальность одежды сомнений не вызывает, изменение жизни обязательно затрагивает и одежду: когда Иаков велит своим домочадцам бросить идолов, требуется и сбросить одежду (Быт. 35:2). Когда Аарон войдет в скинию собрания, он обязательно снимет священные одежды, обозначенные в еврейском тексте тем же словом, что и ризы Господа (ср.: Исх. 29:21, 29, 31:10, 35:19, 21 и Ис. 59:17, 63:2), и наденет другие (Лев. 16:23). Несомненно, Аарон в священных одеждах, очистившись от греха (ср.: Иез. 44:19), приносящий жертвы за грех народа — не тот же, кто бродит вместе с людьми<sup>x</sup>.

Одежда, изготовленная не по велению Бога, не способна укрыть, перестает быть одеждой, отнимаема (Ис. 59:6, ср.: Ос. 2:3, Вт. 8:4, Иов. 13:28 и 30:18), или же оборачивается постыдно бесчестным, но все равно неукрывающим одеянием (Пс. 34:26, 108:29, ср.: Ис. 52:1, 63:1, Иез. 7:27). Пусть одежда не является только снаружи, все-таки это чувствительная поверхность, кожа жизни, которая запечатлевает ее изъяны: обагрывается кровью, запятнана виной (Мал. 2:16, Зах. 3:3-4, Ис. 64:6) — она, конечно, не может быть просто отмыта, а сдирается вместе со всей негодной жизнью. Или же хорошеет, цветет на крепком молодом теле — одни и те же жизненные черты переходят с одежды на тело — с тела на одежду. Например, красота — убранство одежды и тела, в драгоценностях... (не)прикрывающая его — «adiy» (Иер. 2:32, 4:30, Иез. 16:7, 11 в сопоставлении с «уарheh» в Иез. 16:13, ср.: Вт. 29:5)<sup>xi</sup>. Красота одежды, драгоценности — это и прекрасное тело (чувства...), еще более выразительное, так что в этом убранстве тело не всегда выказано, но все равно имеется в виду (также и сила — не именно телесное, а любое убранство). (В такой явленности драгоценности, как и одежда являющие всего человека, — глубоки.). Размеры одежды столь же постоянно текучи, как и телесная жизнь. Ввиду сравнения с Господом, приблизившего «к Себе весь дом Израиля и весь дом Иудин...» (Иер. 13:11), набедренная повязка распространяется на всю телесность, — сравнения, которое не кажется кощунственным, ведь на месте предметов обнаруживаются живые создания Господа. Одежда органично входит в состав телесной жизни, как и вся деятельность человека или любого другого существа; она не разделяет телесное и духовное, а усиливает, тем, что скрывая и являя тело в движении, влекущем живое, тоже присоединяется к

живому. В перетекании одежды-украшений в тело, в любую его подробность очевиднее современно не живое как живое.

Человек совершенно натурален — живет так же естественно, как и все сотворенное Богом живое. Он наливается здоровьем, богатством, размножается, словно животное или растение, — конечно, не вследствие собственной производственной деятельности, а благодаря изливаемой на него жизни. Результаты его труда, богатство — это такие же плоды живительного изобилия, как и он сам, естественно произрастающие и отлагающиеся в телесности жизни. Стадиально расплывчатый процесс изготовления некоторых вещей аналогичен охваченной божественным рукоделием последовательно устрояемой жизни, не является технологической записью. Скиния собрания и ее утварь вырастают по велению Бога, а вовсе не под воздействием особого человеческого умения — как и телесно окрепший народ, зеленеющая лоза винограда, земля (ср.: Пс. 79:10 и т.д., Пс. 126:1, Ос. 14:6-8). Операции изготовления как бы сами собой, без посредствующей деятельности человека, взаимно наслаиваются — не требуются соответствующие орудия, да и нужные материалы не добываются, а просто приносятся народом, нет описания приемов изготовления — того, как делать вещь или отдельную деталь вещи, но указано лишь, что должно быть сделано — даны, строго говоря, не циклы операций, а серия результатов — подробная запись исполненного веления Господа. Сооружение скинии — это начало служения в уже как бы готовом храме. Как живое, являемое сразу в подробностях и целиком, скиния сразу являема постепенно и целиком. Священнодействие, а не производство, связывает скинию и материал для нее — он приносится в качестве жертвы Господу, образуя жизнь скинии, а не именно ее каркас, уже поэтому невозможен в качестве современного материала (ср. совпадения: «пусть принесет приношения Господу» (Исх. 35:5), «приносили добровольный дар Господу» (Исх. 35:29), ср. Лев. 9:4-5 и особ. 9:17: «принес приношение»)<sup>xii</sup>, тем более невозможен, будучи уже как бы готовым храмом. Так что процесс труда содержательно не отличим ото всей остальной направляемой Богом жизни, славен<sup>xiii</sup>.

И вот человек, напитавшись этой жизнью, делится ею и умирает — ею насыщенный. Умирает не от старости, а как тот, чьи дела завершились — всю жизнь он сохраняет молодость; крепок, силен, способен продолжить род. Жизнь женщины в

основном протекает в родах или приготовлении к ним. Зрелые годы добавляют мудрости, но не отнимают здоровье.

Жизнь составляет человека и жизнь — место, где он находится — в этой данной ему телесности, в этих не принадлежащих ему ощущениях, одежде, ходит по жизни, словно по земле, в ней питается, там, где образуется живо-подвижное пространство... Обетованная земля имеет четкие географические очертания. Оливковые сады, виноградники и наполненные разным скарбом дома разместились на ней. Перемещаются животные и люди, и все же земля — не обыкновенная лежащая под ногами почва, а именно живая, влекущая к Богу местность. Люди кормятся в ней, чтобы следовать по праведному пути. Только для праведных, для верных Господу и приготовлена эта земля — земля святых и земля святости. В нее нет доступа злым — для злых эта земля неуютна, скудна, не найдут они в ней убежища — другие народы поработят их и чужие земли пожрут их. Земля обетованная — место обитания евреев, и это их жизненный путь, заветное место, место, принадлежащее к жизнеприсутствию Господа. Заключив с евреями союз и завещав им землю, Господь не просто пребывает среди народа, а постоянно ведет его, превращая пустыню в плодородную землю, пустыню — в обитаемое место. Любая земля, а не только за Иорданом, когда там находится Господь, может стать обетованной землей.

Вокруг одного, казалось бы, пространственно закрепленного места, появляются и исчезают все новые обжитые места — здесь или там, в пустыне, где остановился ковчег, или где оказались пленные люди, — эти места все вновь и вновь отмечают путь народа к обещанной земле — как бы вращаются вокруг нее. И вновь и вновь эта земля ускользает от неправедных. Сколь бы ни была эта земля пространственно очерченной — она как пространство определяется жизнеприсутствием Господа, направлена к нему, в нем расположена. Евреи идут к своей земле и ступают по ней, но лишь поскольку следуют по пути Господа. Об этом жизнепространстве было сказано еще вначале, когда разбирались телесные структуры, но теперь жизненность очевиднее. Жизни в любых ее проявлениях присущи пусть отдельные, очень гибкие, но все же телесно-выразительные, соотносимые друг с другом черты — какие-то элементы пространства — они занимают место и служат местом других. Однако все они объединены только расположением к Богу, в потоке к Нему.

Мера пространства не в абстрактно-физических смыслах, она — в длительности живого. Размеры живого (длина, высота, ширина) меняются в движении к Богу, это изменение постоянно, твердо сохраняется в Его присутствии. Высота необязательно лишь на небе — небо иногда приходит в негодность — а всегда здесь — у Господа. То, что близко к Нему — всегда восхитительно, на высоте. Ширина — ширь раскинувшегося обилия живого — полноты, пышности, в непрерывном продолжении как бы вытянувшегося в длину. Эти жизненные черты — не метафора: надо видеть, как выказывается обыкновенное, вроде бы очень схожее с современным, пространство — видеть живое.

Земля будучи живой местностью в то же время является живым сущим. Ее беспокойства — вовсе не природные бедствия, отстраненные от человека катаклизмы (землетрясения), а самые настоящие переживания. Одно единое телодвижение — человеческий жест, выразивший, образующий положительные или отрицательные эмоции, тотчас же пробегает по всей земле, не является именно психически, а онтологически — в трепете всей телесной жизни. Как и у человека, у земли есть лицо, она тоже одета; одежда ее лугов — это стада, долины покрываются хлебом, а холмы препоясываются радостью (Быт. 2:6; Пс. 64, ср.: 103:2). Это не только какая-то особая одежда, но та, что распространена повсюду и равно укрывает всех. Точно так же неотделимы от человека и богатства земли, и ее тучность (ср. например, Неем. 9:25 — тучная земля — тучные люди, земля обогащается — Пс. 64:10).

Слившаяся с человеком природа не является циклически неподвижной, а наоборот все время меняющейся, историзированной, проникнутой человеком (ср.: Пс. 9:9 и 95:13, 97:9) и вместе с ним рвущейся к райским дням.

Такова жизнь, в одних и тех же чертах — жизненных подробностях: здоровье, сила, плодородии, хорошо слаженной телесной жизни. Здесь небо не противоположно земле, с нею постоянно соприкасается, наполняет землю живительными водами, дождем, и призванная к жизни масса живого растет и тянется к небесам. И если приходит пора палингенесии, новое небо творится сразу вместе с новой землей, непригодные для жизни земля и небо спадают. Однако даже все это неисчислимо обширное небесно-земное раздолье не в состоянии вместить саму жизнь. Заглядывая в пучину живого, мы видим жизнь как несущее: она несет, поддерживает на себе

живое, дана как близость Господа — «во свете Его мы видим свет» — первоживое, и никаким другим способом не дана. Все подробности живого — органы, тело, одежда... сами по себе не представимы — всегда имеют в виду жизнь как жизнеприсутствие, но жизнь опять-таки одетую, опять-таки с руками, ногами, ухом, лицом. Господь слышит (Пс. 4:4, 5:2, 4), открывает ухо свое праведнику (9:38, 16:6) и говорит ему (16:4). Господь поднимает руку на грешника (9:33, 35) — часто повторяемые слова. Перед лицом Господа гибнут враги (9:4), судятся народы (9:20), к лицу Господа обращается праведник, и Господь видит его (10:7). Бог одевается в ризы, забрызганные кровью отступников, ризы гнева и величия (Ис. 59:17, 63:2), облачается в могущество и препоясан (Пс. 92:1). От Господа исходит плодородная, может быть даже мужская сила — чресла сияют, жизнь (дух) льется на людей так же, как и живородящий дождь, или прославленное в Притчах семя (ср.: Ис. 32:15, 44:3, Пр. 5:18, ср. еще: Ис. 54:5, Иер. 3:1, 8 — Господь назван супругом Израилю). Рука простирается на праведников в напряженно-фаллическом, порождающем жесте<sup>xiv</sup>.

Эти примеры — не набор антропоморфных фраз и не рудимент гилозоизма. Такие названия — продукты Нового Времени, предполагают существование рационального субъекта, распространяющего человеческие черты на окружающий (противоположный) мир. Но именно такого субъекта и нет в Библии. Речь в Библии идет о живом, а не о предметно-телесном — не о таком, что принадлежит человеку. Мы пленники сущего, нам трудно непосредственно увидеть даже живое — отвлечься от тела как тела..., по мере, в какой удастся выказывание, эти примеры очевидны не как возврат к сущему, скрывшему Бога, — иносказания, а его явления, поэтому доступ к нему. Живое вторит жизни как жизнеприсутствию-первоживому. Жизнь отличается от живого как начало, а не ничто. Никакая подробность этой древности невозможна помимо Бога — утверждение очевидное теперь не только в названии.

Выказывая живое, мы ведем речь о теле, о самом казалось бы менее податливом, более всего оформленном и неизменном. В действительности, однако, тело ничуть не более доступно наблюдению исследователя, чем вся остальная жизнь, поэтому когда речь так построена, когда тело приравнивается к плоти<sup>xv</sup>, выразительнее контраст к привычному взгляду, но можно было начать прямо с «nephesh» — с одинаковым результатом.

Итак, что такое живое? То, что находится у Господа (направленно движется и располагается). Мы не высказали определения — движение и состояние-положение понятийно не представлены нами — мы старались выказать приблизительный образ живого — не в смысле лишь смутности, а осознанности, некоторой близости нам — обобщив теперь.

Цельное во взаимопереходящей бесконечной текучести — *всегда у Господа* — живое в любой подробности выказывается полностью. Как такое «сразу», неразложимое на вполне отдельные особенности, неопределимое — непосредственно, но — поскольку *находится* — в бесконечных оттенках, меняющееся — как несовременное пространственно-временное и личностное разом. Невозможно, чтобы перемены в одном не затронули бы — в предвосхищении или прямо — и все другое. Как меняющееся живое в оттенках не только является, а окутано неопределенностью — никогда не предвосхитимым, поэтому выказывается не только по яркости, но и глубине, интенсивности. А являясь в оттенках, тем не менее, — явно, не расплывчато...

В такой взаимности (целого и оттенков) живое бесконечно обособляется как отдельно сущее: семя как человек и др. живое, а не часть организма, чувства — радость, горе... — выказываются независимо от того, в ком они происходят... и все это объединяется как подробности друг друга — звери, растения, вещи — подробности человека в радости, горе, или человек — часть общей радости...

В такой взаимности субъект-объект не взаимоуравнены, а выказываются не как современные: объект — это другое живое относительно вот этого (субъект как «вот это» будет виден в дальнейшем).

Теперь мы все более видим живое, складываемое в длительность — череда телесных подробностей меняет радость, усиливает или прекращает мудрость, здоровье, богатство... И в прочих движениях — будь то эмоция, речь, встреча, перемещение по дороге — живое не остается равным себе: движение длит живое в другую жизнь. Это не хаотичное совмещение, а взаимная последовательность от живого к живому, от живого к живому: за людьми следуют поколения. Подвижное единство живого не образует космоса, хотя может быть переведено словами «мир», «вселенная», есть нескончаемое продолжение живого, абстрактно невозможное: «cheled» — происх. от «halada», «huldun» (Пс. 16:14, 48:2), «olam»,<sup>xvi</sup> — бесконечная богоданная земля и небо (ср. Иер. 10:11). Хотя небо не

столь важно — на земле («tebel» и «erets») прежде неба произрастает живое.

Эта строгая последовательность к Богу не прямолинейна. И в период Хасмонеев (II в. до н.э.) у евреев все еще нет единообразной хронологии: циклы сельскохозяйственного года, времена правления местных царей сменяют друг друга<sup>xvii</sup>. Иногда какое-нибудь событие, например, время постройки Храма или выхода из земли Египта может показаться началом отсчета времени (3 Ц. 6:1). Но у времени может идти и другой счет. Время подсчитывается, но неисчислимо. Его периоды — не равнозначные меры, а ориентиры к Богу. Люди не распоряжаются временем, они его живые единицы: части и меры — счет ведется на поколения неоставляемых Богом праведников, все вновь и вновь соединяемых со своим народом: «просететэ прос тон лаон (то генос) ауту» (Быт. 49:33, 25:17, 35:29, 49:33, Числ. 27:13, 31:2). Так случилось с Авраамом, Аароном, Моисеем. Так сказано и о целом народе — он тоже «приложился к своим отцам» (Суд. 2:10). И все остальное живое тоже идет в счет времени — туда, куда направляет Бог — в даль к особым дням, дню Суда. Все живое — это длительность происходящего: созданного Богом и живущего к нему. Время — перст божий, указывающий путь. Только праведники живут во-время. Животные, растения, стихии... терзают сбившихся, безвременно пропадающих грешников, но будут мирно пастись с человеком в райские дни. Оповещающая о действии Бога — его гневе и милости — они тоже участники времени, подвигают человека на верный путь. Все живое — это события. Время (как и разобранное уже нами пространство) — не количественный отсчет сущего, а совместное проживание. Время содержательно — удерживает мертвых в живых, живую мерю меряется. В этом прежде всего пространство времени — быть местом живого. День, которым также сложено время, не превращает время в абстракцию, — день струится светом и темнотою — начинается с ночи, светлой ночи, ночи нового дня: а при свете дня совершаются дела Бога. Бог укорачивает и продляет долготу дня. День (и ночь) — это тоже живое.

Для чисто жизненного времени нет физически-пространственного эквивалента — в Библии нет часов, нет соразмерной соотнесенности меньших и больших единиц, нет современной точности<sup>xviii</sup>. Мгновение может быть долгим, а день краток, как час<sup>xix</sup>. Величие злодея возрастает не сразу, растет до неба, пока голова не коснется облаков, и тем не менее — коротко, потому что ничтожны его дела, беспамятны (ср. Иов. 20:5-6

и сл.). Время, на которое Господь оставляет народ, названо кратким, хотя в него, наверное, поместились бы годы мучений; перед долготой жизни они незначительны (ср. Ис. 54:7-8). В грехе живое сжимается до исчезающего мгновения, до безвременья-погибели, а в жизни — беспредельно. Замкнутость времени к Богу не ограничивает время, а смыкает в вечность. Возвышаясь над временем, Бог шествует вместе с ним. «И до старости вашей Я тот же буду, и до седины вашей Я же буду хранить вас. Я создал и буду носить...» (Ис. 46:4). У него годы (Пс. 101:25, 28). Годы без сроков — от вечности в вечность. Поэтому *не то же время, что и живое, но часть жизненприсутствия*. Однако не противоположно живому: по милости Бога так же — вечно текущей вечности — будет длиться народ в обетованной земле — все дни, всегда (ср.: Вт. 4:40 и Иер. 32:38 и сл.). И в раю, когда будет заключен вечный завет (Иер. 32:40), время не прекратится — люди будут жить здесь во все дни жизни (32:35), жить безопасно (33:10 и сл., Иез. 28:25-26, Ис. Гл.65), веселиться и приносить жертвы благодарения (Иер. 33:11) — не прекратятся различия.

Нет вневременной вечности, тот, кто живет, причастен вечности — вечному времени, в памяти — навсегда.

Время никогда полностью не заканчивается — не только в будущем, а в бесконечности всех времен. Прошлое не закрыто будущим (не скрыто и не прекращено), а как настоящее во всей непосредственности продолжается в нем — вспоминается в радости, вспоминается и в беде. «Устрою их как в начале» — сказано с напоминанием о первых днях (Иер. 33:7, Иез. 16:60 и сл.). Прошлое не остановимо не только в будущем и настоящем, но и в прошедшем. Прошлое, как и будущее... (ср. Иер. 18:7-10), переменчиво: то впадает в безвременье, когда память обращена к блужданию по пустыне, к плену Египетскому, то оживает, когда припоминаются радостные времена. Такие перемены могут происходить и с одним и тем же событием прошлого, рассеченным во времени и безвременьи; наказание пустыней — вдруг время уединения с Господом, время, когда Господь говорит к сердцу Израиль — время будущего (ср.: Ос. 2:14 и сл.). Радостное событие — время исхода — вспоминается из грозного предупреждения, поэтому не только радостно, склоняется и в печаль (ср.: Вт. 8:2 и сл.). Таково бесконечное разбегание времени — всегда вперед (к Богу), но не только в будущее, а и в настоящее, и в прошлое.

Время живо повсюдным присутствием Бога. Поэтому когда пророки и укрывшиеся за их именами люди говорят из разных времен — о будущем как настоящем, о прошлом как будущем, они не заблуждаются и сами никого не обманывают, они говорят живое время. С точки зрения современного человека прошлое закончилось, его история нам известна; если бы какой-то прорицатель для подкрепления своих слов вздумал говорить о прошлом, или от имени прошлого о нашем текущем настоящем, он не вызвал бы большого доверия. Чтобы стать прорицателем, ему надо сразу говорить о будущем, о том, что вне нашей власти — ведь в толковании прошлого им всегда можно распорядиться (прорицание как лишь фантазия — явление лишь времени, когда оно возникло). Древний иудей находился во времени, внимая времени — словам Бога — ощущал непосредственное воздействие жизни; никогда не мог овладеть никаким временем. Поэтому любое прорицание времени было для него неожиданным. И он нуждался в таких прорицаниях — прорицаниях прошлого, настоящего — чтобы поколения мертвых не прекратились в живых.

Прошлое действительно предвещает будущее — продолжает его; в райские дни продолжится то, что было обещано в будущем: будущее-в-прошедшем. Будущее, прошедшее чередуют друг друга. Прошлое — не то, что сбылось и покинуло сущее, а то, что удержано памятью и начинает райские дни. Будущее — не то, что еще не сбылось, а то, что уже, начиная с прошлого, происходит — самое настоящее. Однако в древнем времени нет настоящего как главного, единственно подлинного времени, время — это прежде всего будущее и прошлое в неопределенности еще возможного, складывающиеся настоящее — прошлое-с-будущим. Лишь в современности настоящее как место предмета, где только и возможен он в непосредственной власти над ним — потребление, стало особым, обнаружилось бытийственно — в такой наличности, как присутствие... В нетерпении современного человека — добивающегося пусть преходящего, но все более немедленного результата — видно погоню за настоящим как потреблением и угрозой сокращения времени к такому «теперь», когда никакое осуществление — и как потребление — уже невозможно... Чем ближе к Господу мир, тем плотнее время живого — тем больше подробностей взаимнопрожитого (теперь развитие любых подробностей — например, радости — тем более очевидно в

зависимости от Бога). Достигнув кульминации в воскресении, вечность раскрывается не только как вечное время чередующихся и взаимоприкладываемых друг к другу времен, а и как сплошное течение одновременно живого, близкое времени-жизнеприсутствию; в нем исполнена непрерывность праведников. И до воскресения время совмещает живое, однако впадает в безвременье, теперь, в воскресении — это вечная слаженность мира, пусть данная в пророчестве на краткое время, и все же в мгновение, уместившее все времена. С голоса Бога оживают кости — становятся тем, что они были, когда в них был дух, когда они были покрыты жилами и плотью (Иез. 37, ср.: Ис. 26:19), — они возвращаются в живое прошлое. Теперь это прошлое происходит после пережитого — после того, как люди прожили жизнь — то есть в будущем — конечно, в пророчестве, но не в субъектно-гадательной речи, а в изречении Бога. Из речи Бога будущее проливается в настоящее — в конкретную жизнь народа; в то, что сохранилось среди смертельного — проливается как дождь, или семя — дух божий, несущий вновь создаваемую жизнь, пусть еще в пророчестве, и тем не менее в той же последовательности, так же прочно и надежно, как и во время творения (ср.: Иез. 37:6 и сл. и Быт. 2:7). Казалось бы попятный процесс движения времени, возвращающий в прошлое, даже в самые далекие времена — ко дню творения, весь обращен в будущее — по-настоящему подробное, ориентирующее людей, столь необходимое, что окружающее смертельное перед ним незаметно, ненастояще. Такое пролагающее жизнь пророчество — часть времени, не может быть рассмотрено исследователем как рожденное тяготами психологическое видение: в жажде к нему люди добираются, наконец, до будущего, до воскресающих предков, которые уже в пророчестве как неизбежном помогают жить теперь живущим.

Хотя непрерывность потока времени рассекается в безвременьи — Бог помнит живое и восстанавливает его. Бог и как (вечное) время-жизнеприсутствие, прежде времени-вечности живого — предупреждает события (ср.: Ис. 48:3, 5) и говорит об опасности гибели. В памяти и пророчествах могущество Бога. Поэтому пророчеством как — еще увидим — и частью памяти проверяется сила идола: «... пусть возвестят что-либо прежде, нежели оно произошло...» (Ис. 41:22). Господь помнит о прошлом, значит прошлое продолжается. Господь забывает прошлое — прошлое уходит в забвение. Господь забывает беззакония — и беззакония прошли (ср.: Ис. 64:9). В

забывании живое прекращается (ср.: Ис. 65:16-17; Иез. 18:24), а в воспоминании начинается (ср.: Иез. 6:8-9). Память не образует сознание, это — действие-удержание времени (поэтому так взаимосвязана с пророчеством). То, что в ней сохраняется или теряется — живет или погибает. Длительность времени возможна потому, что накапливается живое: прошлое никуда не девается — к умершим прикладываются живые. Память вызывает не представление, а участие в реальных событиях, не принадлежит человеку, а посещает радостью или бедой. Через память, развернувшую длительность времени, люди пробираются к Богу, держатся памяти, чтобы не сбиться. Жизнь как живое — сгусток памяти; в памяти Бог собирает людей — в народ, в поколения живого. Память — это тоже жизнеприсутствие.

Еще до воскресения здесь оберегаются праведники; их смерть безболезненна и не тягостна — неизбежный венец благополучных лет — хранит течение жизни, уплотняемой из рода в род, от века в век. Удерживая мертвых в живых, память животворна: процесс живого происходит в рождении как постоянном животворении<sup>xx</sup>. Мир — это живое<sup>xxi</sup>, поэтому с каждым новым событием, новым импульсом жизни возобновляется — создается все вновь и вновь. Не в одном и том же состоянии, а в движении к Богу — в длительности. Творение неоднократно — это протяжение-длительность мира. И в текстах периода плена, и после него (Второисайя, Иеремия, Неемия) творение не отличимо от последующего жизнеустройства; передано в течении всего времени и слиянии прошлого, настоящего, будущего, поэтому рассказ о творении — это и рассказ обо всем мире: «Ты, Господи, един, Ты создал небо, небеса небес и все воинство их, землю и все, что на ней, моря и все, что в них, и Ты живишь все сие» (Неем. 9:6, ср. с послед. стих., ср. еще: Быт. 1:1 и сл., Исх. 20:11).

Постоянное обновление жизни перебивается грехами — они спадают при течении времени. Рассказ о грехопадении существенно не влиял на ветхозаветные тексты<sup>xxii</sup>; народ влачит грех отцов, погибает, но не потому, что Адам нарушил запрет, просто люди преданы греховному (ср.: Иез. 18:4 и сл.). Жизнь иудея — это время растущей праведности.

Такой направленностью исследования — от отдельно живого к живому (жизни) в целом: пространству-времени, миру — смещая внимание с содержания к структуре жизненного мира мы не видим возможности различать восприятие и воспоминание,

не менее яркое и воздействующее на человека так же. Они взаимоприсоединяемы как поток восприятий и поток памяти (напр. когда повествование о давних днях сохраняет непосредственность происходящего и являемо среди, а не позади него, в продолжении, а не на фоне). Возникающие на основе этих восприятий-воспоминаний образы при некоторой отстраненности все-таки ярки и непосредственны – будто возникли как их дальнейшее (напр. вариативность творения в разных текстах – не как именно впечатление от восприятия-воспоминания, а дальнейшее восприятие-воспоминание). Восприятия-воспоминания не различимы как более-менее вторичное; то, что как бы воспринимается в воспоминании не отделено от восприятия как прошедшее. Являющееся впервые показывается в такой общности с прошлым, что не является лишь настоящим – не только является, а вспоминается, не только схватывается, а повторяется. Избыточность этого потока – в незамкнутости любой его длительности: предвосхищения возникают не только относительно настоящего, а любого времени, даже будущего – являемого как уже происходящее (поэтому будущее – рай – длится). В таких взаимоперемещениях время возможно и как взаимосоотнесенность одновременного – дальнего-близкого: т.е. пространственно – и не только в подробностях, но и в целом – как все время-пространство, мир, в таком виде близкое к вечности. В этом тоже избыточность сознания (напр. постепенность творения как явление мира во все времена, а не только в начале, т.е. не только как творимого, но как уже сотворенного, в котором постепенность – не только длительность, но и соотнесенность; длительность рая – это одновременно его подробности). Избыточность потока и в том, что это сразу сознание многих, а не только отдельного. Совмещение в любом содержании жизненного мира подробностей и целостностей очевидно теперь как совмещение разных свойств сознания – оттеночности мира и целостности идеального (переживание, являемое разными частями тела, постепенно, часть тела, поскольку это – переживание, целостно – сосредоточивает и все остальное, так что переживание – это и скреп тела). Любая подробность сознания показывает совмещение его структурно-содержательных свойств как несовременное качество. Мы ещё не поняли, как обозначить его; пересматривая современное понимание сознания пока обозначаем это качество, соединяя понятия. Мы начали с воспоминания-восприятия – среди элементарного

наиболее наблюдаемого, но по-видимому также происходит ощущение – иначе бы не показывавшееся как мирность мира: то, что обеспечивает сжатую явь всего (обоняние как показатель целой жизни чувствующего, его окружения и его самого, а не отдельной от него, особой подробности – именно запаха) и как взаимозамещающееся (видение, слышание, осязание, обоняние как показывающие целую жизнь замещают друг друга). Во всех первичных познавательных актах сознание не образует фон к самосознанию – то, от чего отвлекалось бы, сосредоточившись в себе; и внутреннего мира в древности нет. Сознание себя происходит как сознание мира; что внутри сознания осознаётся в мире. Поворот сознания от мира к себе разрушал бы сознание – к безумию (или бы так казалось тогда). По-видимому поворот виден в зле как прекращении (ещё увидим: с прекращением мира и, казалось бы, с рассказом о самом грешнике прекращается грешник)...В таком сознании интенция только различает, но не противопоставляет сознание осознаваемому; то, что осознаётся показывается не как особое содержание сознания, а его продолжение. В такой – ввиду современности – неопределённости, многозначней некартинности образов, несформированности представления познание происходит действительно – как проживание, а не созерцание. И не только окутано переживаниями, происходит как переживание. Переживание соответствует такому сознанию, поэтому очевидно в нём прежде всего. В отличие от современного происходит как явление мира, а не реакция на него. В себе самом мир показывается – в деятельной соотнесённости его подробностей и как сами эти подробности (мир, представленный помимо переживаний, не был бы виден – это его состав); переживание проживается, а не именно чувствуется. Переживание познавательно – не как познание в современности. Как передающее мир, а не душу, или душу как существо, а не психику – состояния как общеприродный состав переживание неиндивидуализированно, воспроизводимо, разложимо на отдельные качества (райская радость не только увеличивается – она состоит из многих радостей: небо, земля, поля и дубравы). Так чувственно всё сознание как показывающее чувство и, пусть несовременно, всё-таки образы.

Итак, по содержанию и в целом (по структуре) жизненный мир устроен одинаково: живое и жизнь.

- i Первым христианам тоже Бог выказывается из Писания и сливается с ним (Рим. 9:17).
- ii И безбожная жизнь грешника, переданная в богохульных словах (ср.: Пс. 9:25 и сл.), не может рассматриваться как современное прямое цитирование — а именно таким оно кажется некоторым исследователям, которые берут эти слова прямо как запись вольнодумной речи, превращая псалмопевца — в автора, текст псалма — в литературное произведение, а погибающего грешника — в близкого к атеизму скептика/ *Рижский М. И.* Книга Иова (из истории библейского текста). Новосибирск, 1991, с.165-166/.
- iii Такое завершение текста, если признать, что ст. 42:7 и сл. добавлены позднее, не обрывает повествование, а замыкает его в счастливое молчание жизни; разговор с Богом (ср.: Моисей, Гедеон) — это доброе знамение будущего.
- iv *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избр. произв. Т. 2. М., 1957, с.98, 100.
- v Избегая смехотворных недоразумений, напомним, что речь не о современном образе тела — «самом по себе» нейтральном, а — еще увидим — этико-онтологически сложенном теле (в древнем сознании).
- vi Такое явление мира, кажется, соотносимо с философией Гоббса — неудивительно, что отсутствие именно идеального в Библии Гоббс легко устанавливает. Однако телесность в Библии не является именно материальной субстанцией — протяженным телом вне представления. Тело охватывает все сущее, от субъекта не отличимо. Поэтому в Библии нет также и материального (в современном смысле). Мнение, будто в «Библии четко отделена жизнь природы от жизни человека, подчеркнута особенность общественной жизни, надличной и надприродной...» (*Волков А. Б.* Ветхий Завет о жизни и смерти. М., 1996, с.124) не выглядит убедительно. А обилие неприспособленной к тексту рационально-субъективной лексики производит впечатление неудачных метафор. Жизнь всего живого, а не только людей, историзирована, народ живет в истории — среди живого, а не отдельно от него. С первых же глав Бытия о человеке и животных сказано одинаково. Все вместе они находятся в завете Бога (Быт. 9:9). (Образ божий сказывается в человеке через завет и закон, хранителем которых человек является, а не сам по себе — м.б. исключ.: Пс.8:6 и сл. Даже раввины времени Талмуда могли видеть в человеке ангельскую, а не божественную природу, ср: Авот р. Нафана 7 (1 верс., Ватик. рукоп.), Мехильта, Беш. к Исх. 14:29 (28))
- vii *Бычков В. В.* Aesthetica Patrum I. Эстетика Отцов церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М., 1995, с.24.
- viii *Theological Dictionary of the New Testament, ed. by Kittel G., Friedrich G., tr. by Bromley G., V. I-X. Michigan: Grand Rapids, 1983-1992, v. V, p.329, далее Kittel.*
- ix Ср.: «Не форма и образ передают переживания прекрасного..., а ощущения: свет, цвет, голос, звук, тон, запах, вкус, как мы это в особенности увидели из Песни Песней» (*Boman T.* Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, S.71). Называя эти ощущения также и «чувственными впечатлениями» Боман Т. очевидно смешивает ощущение и его содержание, поэтому тем более пропускает вопрос о представлении. А помимо этого вопроса представление древности и современности даже по противопоставлению ощущений, тем более только по их соотношению, не выявляет различий.
- x «beged» наряду с «simlah» («salmah»), «lebuwsh» и пр. обозначает и обыкновенную (не современную) одежду, однако, когда речь о священных одеждах Аарона и первых,

особо близких к Господу, левитов — это всегда «beged». Ср.: «kethoneth» в Неем. 7:70, 72, Езд. 2:69 — но здесь контекст явно снижен. Так что «beged» в Ветхом Завете приобрело исключительный смысл.

- xi Ср. сила: Пр. 31:17, Ис. 52:1, Пс. 117:14 (118:14), Пс. 95:6 (96:6) — в сопоставлении с красотой!
- xii К этому замечанию нас подтолкнул Боман; он обратил внимание, что для евреев материал является вещью. Деревянный алтарь не может быть медным (Boman, op.cit., S.26). Однако то, что процесс труда не является производством, это — нечеловеческое дело, Боман не видит, хотя замечает, что сооружения в Библии живые (S.61). Соответственно идее мифологического и научно-логического мышления в Библии Вейнберг И.П. представляет не только примеры взаимности человека и природы, человека и вещи, но и раздела между ними — примеры «десакрализации», «демифологизации», но не только в смысле сокращения сверхъестественного, а развития предметного (Вейнберг И. П. Рождение истории. Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993, с.110-112, 116,123, он же: Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986, с.57-58, 83-84, ср.: он же: Введение в Танах. Часть 1. Пространство и время Танаха. М.-Иерусалим, 2000, с.40-44). На наш взгляд это лишь примеры своеобразия Ветхого Завета в древневосточном мире. Технологических записей (как изготовить, вырастить...) нет и в исторических книгах. Вещи Соломона перечислены (и в предлагаемых Вейнбергом примерах) не как явления именно благосостояния, а мудрости царя — дара божия (2 Пар. 9:3 и сл., 9:23 и сл.). Плоды земли, скот — не как следствие именно человеческих усилий, а божьей милости. Они накапливаются в таком же неисчислимом обилии как и вещи при строительстве храма, как рост всего живого — по изложению сопоставимы с живым. Факт метафоры не доказывает ее и для древнего еврея, а является примером несовременного существования. Конечно, ввиду современности древний человек распространяет значения одного сущего на другое. Однако не видно, чтобы помимо метафоры обнаруживалось качественно другое — потребительское отношение к миру, чтобы являемая метафорой взаимосвязь была для древнего человека условной. Слова «тучный», «спокойный», «хороший» выказывают не только землю, а и остальное сущее, выказывают людей, даже и в неметафорических (ввиду современности) примерах. Также земля — живой мир, а не именно почва. Также и люди — часть этой земли — это и то, что на ней или в ней происходит (1 Пар. 4:40). Поэтому земля и люди и помимо явно поэтической речи сохраняют обнаруживаемую в метафорах взаимосвязь. Итак метафора доказывает раздел человека и мира лишь когда признана таковой и для древних — то есть лишь ввиду современности. В слове «каждый» в Быт. 1:21 и сл. не больше выказана безличность природы, чем в слове «человек» в 1:26 и сл. — индивидуальность. Отдельное как единственно своеобразное, всеобщее как обобщение совокупного тогда невозможны: обобщение сохраняет конкретность отдельного — человек как мужчина и женщина, Адам (прежде всего) и Ева (ср.:1:26-27 и 2:13 и сл.) среди рая, среди подробностей живого, а не вообще, отдельное сохраняет массивность рода, тем не менее оставаясь его подробностью, — каждый зверь, птица как все звери, птицы... весь мир. Итак, употребление слова «каждый» не доказывает существование предметного — противоположного индивидуальности, исчезающего во всеобщем. Поскольку в

исследовании «мифологического мышления» Вейнберг по существу не предусматривает пересмотр современных понятий, но лишь их соотношения — не ставит вопрос возможности другого субъекта и мира, смешение древности и современности непреодолимо. Поэтому разграничение двух типов мышления не кажется четким, искусственно: примеры «научно-логического мышления» — надежда на Бога (при отсутствии сравнения народа со львом), преходящность сущего и обращенность к новому — согласуемы с названными в противоположность им. Бог не является для иудеев абстрактным; не ясно, почему надежда на него представлена Вейнбергом как пример абстрагирования, преходящность сущего (и вечность Бога) составляют существо Ветхого Завета, как пример научности отнюдь не очевидны, обращенность к новому связана с эсхатологией и сотерологией, также не очевидна как научное... Отметим сомнительность выводов по частотной выборке слов, при которой невозможно учесть подробности словоупотребления, но лишь точечные значения, вне контекста как бы сами собой влекущие современность.

- xiii Первые христиане в отличие от греков также не видели противоположности духовной и физической работы, и для Павла тоже любое дело может быть трудной и унижительной «капос» не потому, что обязательно делается руками, а ввиду претерпеваемых в нем мучений (1 Кор. 15:58).
- xiv См. еще: *Onians R. The Origin of European Thought About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate. Univ. Press, Cambridge, 1954, p. 492, 494-495.* Но даже и без этого примера несомненно преимущественно мужская направленность древнееврейской жизни. Хотя в Библии сказано о единстве мужчины и женщины в творении, женщина полностью подчинена отцу и мужу (Быт. 29:15 и сл., 30, 1 Ц. 18:17, 19, 27). Ей необходимо добиться любви. При рождении девочки она остается нечистой более долгий срок (Лев. 12:2-5). Левират мог отвергнуть мужчина, но не женщина (Втор. 25:5 и сл.). Мужчина мог содержать гарем, мог пользоваться услугами блудниц (Иуда, Самсон) и мог карать смертью женщину за блудодеяние (Быт. 38:24). Мужчина — главный созидатель жизни. Поколениями мужчин исчисляются роды и время, умножается человечество (см. еще: *Philo. Quaestiones et solutiones in Genesin et Exodum // Philo. Questiones and Answers on Genesis. (The Loeb Classical Library); suppl. V.I. Harvard Univ. Press — Heinemann, Cambr.-Mass., London, 1971, 3:47.* Выпадающий из жизни (или принимающий жизнь) народ является женщиной, а у слов, обозначающих постыдное («roth», «cherpah», «nabluwth»), женский, а не мужской контекст отчетливее, что тоже не случайно. Не взаимосвязаны ли маскулинность и несозерцательность? Народ как женщина имеет более изобразительный вид. Вообще жизнь примечательно-незаметна, и все же мужской облик Бога не столь отягощен вещественными подробностями (сколь бы ни были они подвижны) по сравнению с подробностями прекрасной Израиль. Настороженность к женщине есть и у некоторых христианских писателей. Климент Александрийский подозревает родство между дьяволом и Евой, он говорит, что на языке евреев именем Ева с густым придыханием обозначается женщина-змея (*Clementis Alexandrini: «Логос протрептикос прос Хеллэнас» (Cohortatio ad gentes) // Patrologiae Graecae. T.VIII, ed. J.-P.Migne, Paris, 1857, C.II, col.72.*)
- xv Строго говоря, в Библии нет особого слова, обозначающего тело как таковое — это всегда живое, плоть («basar»), ср. исключения: Дан. 3:27, 4:30, 5:21 —

однако и в них тело не отличимо от плоти.

xvi Ср.: «Только на более поздней стадии евреи развили концепцию вселенной». Kittel, V. I, p.204.

xvii См. напр.: *Bickerman E. Calendars and Chronology // The Cambridge History of Judaism, V.1. Introduction: the Persian Period. Univ. Press, Cambridge, 1984, p.68-69.* Заметим, что в Библии нет слова для обозначения времени вообще (как и пространства, мира вообще).

xviii Ответ на вопрос «сколько ночи?» (Ис. 21:11-12) оповещает не о промежутке времени, а о встрече судного дня.

xix Вообще-то в Библии нет особого слова для обозначения именно часа. По Септуагинте «мгновение» может переводиться и как «каирос», и как «хора».

xx Ср.: *Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. Т. 2. М., 1977, с.91.*

xxi Заметим, что древнейший фрагмент Пятикнижия — Яхвист — даже не говорит о творении земли и неба, а лишь людей и животных (Быт. 2:4 (конец стиха) — 25, 6:6-7, 7:4), ср.: *The Interpreter's Dictionary of the Bible (An Illustrated Encyclopedia), ed. by Buttrick G. V. 1-4. Abingdon Press, Nashville - New York, 1962, p.726.*

xxii Гегель один из первых обратил на это внимание: *Лекции... религии, с.105, 109.*