

ВЕТХИЙ ЗАВЕТ И УЧЕНИЕ ПЛАТОНА О БЕССМЕРТИИ ДУШИ

В статье рассматривается малоизученный вопрос о возможном влиянии ветхозаветной религиозной традиции на учение Платона о бессмертии души. Автор приходит к выводу о принципиальном отличии содержания этих учений.

Ключевые слова: культурный обмен, мифо-религиозное сознание, бессмертие души, метемпсихоз.

Если при рассмотрении вопроса о восточных влияниях на философию Платона и его учение о бессмертии души чаще всего обращаются к соответствующим древнеегипетским, древнеиндийским и древнеиранским представлениям, то возможному влиянию ветхозаветного учения уделяют не столь большое внимание, хотя Нумений из Апамеи и называет Платона Моисеем, говорящим по-аттически. Этот факт обусловлен, на наш взгляд, несколькими обстоятельствами. Прежде всего, следует сказать об историческом обосновании возможностей указанного влияния. Сегодня есть все основания утверждать, что до походов Александра Македонского отсутствуют какие-либо признаки тесного общения греков и евреев. Еще А. Тюменев писал: «И для иудеев доэллинистического времени Греция оставалась такой же малознакомой, расположенной где-то на далеком Западе страной, какую представлялась в свою очередь и сама Иудея для греков» [1, с. 118]. Греческие писатели говорят лишь о Сирии и о сирийской Палестине, причем мы не встречаем у них ни одного упоминания специально об Иудее. Иосиф Флавий объяснял это особым, обособленным образом жизни древних евреев [2, с. 471]. Геродот во всей своей «Истории» ни разу не упоминает ни об иудеях, ни об их стране. Он либо не заинтересовался ими и не обратил на них специального внимания, либо, что представляется более вероятным, совершенно не подозревал об их обособленном существовании и не знал как отдельный народ.

Если греки не выделяли иудеев в качестве отдельного народа из общей массы населения Сирии, то равным образом и иудеи почти ничего не знают о греках и говорят вообще о язычниках Запада. Название Эллады для еврейских писателей было столь же чуждым и неизвестным, как для греческих название Иудеи. В еврейской литературе области, занятые греками, носят неопределенное обозначение «островов моря» [3, с. 169]. В самой Библии нет никаких известий о греках. Но скорее всего греки не были абсолютно неизвестны евреям библейского периода. В Священном Писании они несколько раз встречаются под именем «иаван», то есть ионийцев, под которым эллины

* © Поздняков С.Н., 2010

Поздняков Сергей Николаевич (Missan75@mail.ru), кафедра религиоведения, философской антропологии и философии культуры Русской христианской гуманитарной академии, 191023, Россия, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15.

в древности были известны на всем Востоке. О возможном контакте греков с евреями говорят и археологические источники. В укрепленном месте Местад Хашавьяху, между Яффой и Ашдодом, археологи обнаружили греческую керамику последней трети VII в. до н.э. и мастерскую по изготовлению металлической утвари. В этом месте могли размещаться греческие наемники. Так, один древнееврейский документ говорит о наемниках, которые могли находиться на службе у царя Иудеи и были вынуждены покинуть заставу из-за египетского вторжения в 609 г. до н.э. [4, с. 36]. Следы присутствия греческого гарнизона (керамика, фрагменты железного оружия, чешуйчатая кольчуга) обнаружены в египетском городе Дафнах (древнееврейское Тахпапхес), колонии милетцев, куда в 582 г. до н.э., спасаясь из вавилонского плена, бежал вместе с еврейскими спутниками Иеремия [4, с. 61]. Вероятно, нельзя исключать и отдельных торговых контактов греков с древними евреями с учетом связи греков в этой сфере с другими семитскими народами. Наличие торговых контактов подтверждает большинство семитских заимствований в греческом языке [4, с. 57]. При этом то, что греки покупали у семитских народов, оказывало, конечно, на них определенное влияние, но не приводило к заимствованию каких-либо абстрактных, философских или художественных понятий. Несмотря на то что существуют опосредованные данные о соприкосновении греков и евреев в доэллинистическую эпоху (например, у греков были собственные названия еврейских местностей, связанных с «Палестиной»; одним из древних названий Газы является имя Минос; на острове Крит находится город Фаласарна, напоминающий имя Филастея, сына Ханаана, четвертого сына Хама и внука Ноаха), все же можно утверждать, что до времени походов Александра ни греки не проникали настолько далеко на Восток, чтобы входить в ближайшие отношения с Иудеей и ее населением, ни иудеи в свою очередь не встречались до этого времени в сколь угодно значительном числе в Греции и прилегающих к ней областях. Этот факт исключал какой-либо, в том числе культурный, обмен между этими народами.

Впрочем, существует противоположная точка зрения, согласно которой факт непосредственного общения греков с иудеями не дал фиксированного рационального результата, так как имел скрытый духовный характер и потому следует искать следы взаимного духовного обогащения [5, с. 25]. С этим утверждением связаны поиски влияния древних евреев на античную философию. Сторонники подобной точки зрения склонны считать, что ветхозаветная церковь играла в античном мире ту же роль, которую играет в современном мире новозаветная церковь. Особая роль здесь принадлежала ветхозаветным пророкам Даниилу, Иеремии и вождю еврейского народа — Моисею. Существовало предание о том, что в Египте Платон встречался с пророком Иеремией [6, с. 14]. Вполне закономерен и вопрос о влиянии на греческую философию Моисея. О возможном влиянии Пятикнижия Моисея на греческую философию Св. Августин пишет: «Поэтому Платон в египетском своем паломничестве эти писания прочесть не мог, ибо они еще не были переведены на греческий язык, которым тот владел, если только не допустить, что, обладая острым умом и ученостью, Платон научился с помощью переводчика читать и эти писания, как научился он читать египетские книги, и из них

почерпнул многое о Боге, что соответствует нашей религии» [7, с. 11]. Сходные идеи излагают св. Иустин Философ в послании к императору Антонию Пию и император Константин в своей тронной речи [8, с. 15]. О том, что Платон почерпнул все свое учение из книг Моисея, указывал в 200 г. до н.э. еврейский писатель Аристокбул. Он же сообщает, будто Гесиод и Гомер читали седьмой день недели, а среди других учеников древних евреев называет Орфея, Гераклита, Сократа. Подобные, ничем не обоснованные сведения сообщает и современник Аристокбула Артапан, выдержки из трудов которого приводит в «Строматах» Климент Александрийский [9, с. 218]. Моисей, по его мнению, был не только основателем иудаизма, но вероучений Египта и Греции, а Мусей, легендарный учитель Орфея, не кем иным, как законодателем Израиля. Вся пятая книга «Строматов» посвящена так называемым греческим заимствованиям или, точнее, многочисленным параллелям между идеями древнегреческих философов и древнееврейским священным писанием. Здесь же высказывается предположение о том, что Платон и другие греческие философы свое учение о бессмертии души не просто заимствовали от евреев, но обрели его благодаря врожденной способности к такому знанию и веры в совершенное существо [9, с. 301].

Утверждение Климента Александрийского об общей способности народов к познанию божественных вещей сегодня можно примирить с фактом многочисленных параллелей, которые обнаруживаются в мифо-религиозном сознании многих народов. Что касается такого сознания древних евреев, то здесь явно прослеживается его связь с мифо-религиозной культурой так называемого ближневосточного круга – западносемитской и шумеро-аккадской, отчасти египетской, хеттской и др. Ветхозаветный рассказ о шести днях творения функционально сопоставим с таким необходимым компонентом любой мифологической системы, как космогонические мифы. Сами имена единого бога иудаизма были именами богов западно-семитского пантеона. Картина исходного состояния мира как водного хаоса имеет аккадские параллели. Мотивы «райского начала» путей человечества, нарушенного приходом в мир зла, самого Эдема как блаженного места на земле (наподобие острова Тильмун в шумеро-аккадской мифологии), наконец мирового древа (намеченного в Библии в двух вариантах – как древо жизни и как древо познания добра и зла), присутствуют в самых различных мифологических системах. Много параллелей представляет разработка весьма важного для мифологических систем Месопотамии и отчасти восточного Средиземноморья мотива потопа. Можно найти в библейских преданиях и модификацию близнечных мифов (предания об Авеле и Каине, об Иакове и Исаве). Сотворение женщины из ребра, взятого у Адама, может быть истолковано как указание на андрогинность Первочеловека. Человеческая андрогинность имеет своим образцом андрогинность божественную, и это понятие является общим для множества культур. Тема сотворения первого человека из глины, как известно, существовала в Шумере. Аналогичные мифы засвидетельствованы почти повсюду, начиная с Древнего Египта и заканчивая «примитивными» племенами [10, с. 254]. Их основная идея сводится к созданию человека из первоматерии (земли, дерева, кости) и оживлению его дыханием творца. Согласно многочисленным традициям, после смерти «дух» возвращается к своему небес-

ному творцу, а тело предается земле. Однако подобный антропологический «дуализм» был отвергнут библейскими авторами, и лишь гораздо позже новые антропологические концепции породили более смелое решение этой проблемы. То же самое относится и к интересующей нас теме: для ветхозаветной традиции характерно практически полное отсутствие интереса к индивидуальной эсхатологии. Исидор Эпштейн, редактор двадцатитомного английского издания «Талмуда», пишет: «В Ветхом Завете вопрос выживания после смерти закрыт завесой с тем, чтобы отучить людей от идолатрического культа мертвых, с каковым эта вера в то время ассоциировалась» [11, с. 45]. Загробная участь представлялась как полунебытие в Шеоле, без радостей и без острых мучений, как окончательная оторванность от бога [12, с. 18]. В данной ситуации интересно проследить аналогии иммертологических сюжетов Ветхого Завета с платоновским учением о бессмертии души.

Согласно учению Пятикнижия о природе человека, последний имеет божественную природу, хотя создан из праха и в прах возвратится (Быт. 3:1). Эту природу сообщает человеку «живая душа», которую вдохнул в него при творении Бог. Душа чаще всего используется для обозначения человека вообще или духовной природы человека (Быт. 12:5; 17:14; Исх. 12:15). Дух человека представляется какой-то высшей частью в человеке. Ни одно из проявлений духовной жизни не считается продуктом тела, связанного исключительно с физическими потребностями (Быт. 6:3). После смерти остается, по всей видимости, не душа в обычном смысле слова, а некое индивидуальное начало – нефеш. Это начало сохраняется даже после разложения и уничтожения содержащей его крови. Несмотря на слабо установленную библейскую терминологию, видно, что древним евреям в целом был чужд психофизический дуализм души и тела Платона. Для Библии человек не пленный дух, но целостное живое существо, единство души и плоти. Когда разрушается связь души и тела, человек фактически исчезает. Вместе с тем человек в Ветхом Завете – это, прежде всего, плоть, что исключает религиозное отрицание тела, но подчеркивает непрочность и эфемерность человеческого существования в противоположность всемогуществу и вечности Господа. Именно он обладает подлинной жизнью. Все остальное получило от него временное бытие. Библейские тексты постоянно говорят о тщете человеческого существования и демонстрируют глубоко пессимистический взгляд на посмертную участь человека. Этот пессимизм Ветхий Завет, вероятно, заимствует из вавилонской мифо-религиозной традиции. Еврейский Шеол, подобно халдейской преисподни, был мрачной пародией на всякое бессмертие. «Мы умрем и будем как вода, вылитая на землю, которую нельзя собрать» (2 книга Царств 14:14). «Дни человека – как трава; как цвет полевой, так он цветет. Пройдет над ним ветер, и нет его, и место его уже не узнает его» (Пс.102, 15–16). «Жизнь наша – прохождение тени, и нет нам возврата от смерти: ибо положена печать, и никто не возвращается» (Прем. 2, 1–5). Все это укрепляло чувство неповторимой ценности жизни и земных дел. Долгая жизнь в материальном теле есть самое большое благо для человека.

Для Платона смерть тела кладет начало полноценному существованию души. «Как не испытывать радости, – говорит Сократ в «Федоне», – отходя туда, где надеешься найти то, что любил всю жизнь» [15, с. 95]. Бессмертная

душа с облегчением освобождается от тела. Для ветхозаветных авторов смерть не освобождение от тела как «темницы души» и не шаг к воссоединению с божественным Миром Идей. Смерть – признак несовершенства человека, результат греха, роковая болезнь, которая противна созидательной цели мироздания. Здесь практически отсутствует учение о посмертных путях человека. Иов спрашивает без особой надежды услышать ответ: «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (Иов. 14:14). Очевидно, что вопрос этот для него становится риторическим. Шеол – темная и страшная область в глубине земли – характеризуется для умерших состоянием тяжкого и бесцельного сна, а не какими-либо конкретными мучениями. Несмотря на это, пребывание здесь считалось настолько страшным и неприятным, что постоянно вызывает у благочестивых людей мольбы о даровании земного долголетия. Это царство бессильных и одиноких теней более напоминает гомеровский Аид с его мрачными, молчаливыми, вечно блуждающими тенями мертвых, чем то место, куда попадают умершие у Платона. В «Горгии», знаменитом мифе о суде над мертвыми, души, пришедшие в Аид, представлены облеченными в прекрасные тела [14, с. 165]. В рассказе Эра души после смерти сохраняют физические качества и свою «теловидность»: они способны видеть, слышать, испытывать радость и страдания, проливать слезы и т. д. Подобный реализм загробного существования мало напоминает вечный сон и оцепенение обитателей Шеола, хотя и здесь они сохраняют отличие своей внешности и одежды (I Цар. 27,14).

По воззрению Пятикнижия, человек создан был не для смерти, а для жизни. Смерть назначается Самим Иеговой, Богом жизни (Втор. 32:39; I Цар. 2:6), а не творится особенным злым существом (в отличие, например, от персидского дуализма). Со времени грехопадения человек подчинен закону смерти как наказанию за свой проступок (Быт. 2 и 3 гл.). Несмотря на то что в Пятикнижии и книгах Царств есть следы веры в бессмертие, речь в них идет, прежде всего, о смерти как сне либо о посмертном продолжении телесного существования, относится ли это к существованию в Шеоле или к судьбе Еноха, взятого Богом за свое благочестие вместе с телом. По Платону, если бы все живое и одушевленное умирало так, что несовершенные души уже не возвращались бы к жизни в теле, тогда бы все живое вымерло. «Если бы все живущее умирало и, умерев, сохраняло свой образ смерти и не оживало снова, то необходимо ли, чтобы все умерло и ничто не жило?» [14, с. 113]. Для Платона обмен между жизнью и смертью в природе был очевидным следствием ее различных отношений между идеальным и чувственным, а переселение душ необходимым условием достижения истинного бессмертия. Отсюда следует, что вопрос о метемпсихозе в древнем иудаизме и у Платона и решает спор о каких-либо заимствованиях.

Первые упоминания о проявлении подобных взглядов в еврейской среде относятся к рубежу I–II вв. н.э. Исходят они, правда, из источника, который не скрывает своей тенденциозности. Иосиф Флавий, описывая современные ему так называемые школы иудейской мысли, приписывает допущение метемпсихоза фарисеям, которые полагали, что новое рождение даруется только праведникам, в то время как грешники наследуют вечные муки [2, с. 14]. У Платона, как известно, праведники в лице философов освобождаются

от перерождений. В самой Библии нигде прямо о перевоплощении не говорится, хотя из некоторых библейских законов и вытекает вера в жизнь после смерти. Например, Библия запрещает некромантию — предсказание будущего путем общения с мертвыми. Примеры таких запретов можно найти во Второзаконии (18:10–11) и в Левите (19:31). Иов в «Книге Иова» (1:20–21) говорит: «...наг я вышел из чрева матери моей, наг и возвращусь». По этой причине Гершом Шолем, один из наиболее известных ученых — специалистов по иудаизму, — заявляет: «Нет ни одного веского доказательства тому, что учение гилгул (“колесо” реинкарнации) существовало в период Второго Царства (в традиционной библейской литературе)» [16, с. 344]. Очевидно, что до VIII века н.э. учение о перевоплощении душ в традиционном иудаизме не существовало [17, с. 109]. Именно в это время оно распространяется среди еврейских сект под влиянием мусульманской мистики. Дальнейшее развитие это учение получило в каббале, впитавшей многообразные элементы уже неоплатонизма. Наступление мессианского времени как идеального мира совершенства, который не мог построить сам бог, каббала связывает с необходимостью «очищения душ» (чему и способствует их переселение).

С возникновением и развитием мессианских верований эволюционировали и ветхозаветные идеи воскресения из мертвых. Несмотря на то что сама по себе эта вера отличается спутанностью образов и неясностью, заставляющей подчас сомневаться даже в самом существовании этой веры до середины II в. до н.э., речь здесь, прежде всего, шла о полном эсхатологическом восстановлении телесной природы человека, личная индивидуальность которого исчезает в собирательной индивидуальности дома Израилева. «Сон» умерших в прахе земном есть залог «пробуждения» в том же теле, подобно обычному пробуждению спящего» [18, с. 171]. Нечестивцы и враги с воскресением должны подвергнуться не туманному возмездию Шеола, но совершенно реальному мучению, позору и унижению плоти. По Платону, если душа есть воплощающаяся форма чистой идеи, то очевидно, что и воплощение ее в том или ином теле есть лишь фаза ее космической эволюции. Поэтому возвращение навек в прежнюю телесную преобразенную форму невозможно. Для платоновской души возможен лишь метемпсихоз как очистительная ступень, а не эсхатологический акт воскресения.

Исключает платоновское бессмертие души и ее предсуществование, подразумеваемое в некоторых фрагментах ветхозаветных книг. Так, например, в неканонической книге Премудрости Соломона читаем: «Я был отрок даровитый и душу получил добрую; притом, будучи добрым, я вошел и в тело чистое» (Прем. 8, 19–20). Вера в предсуществование души не есть вера в ее многократные телесные воплощения. И то представление об отношении души и тела, которое мы встречаем в этом стихе, мало похоже на платоновское: в тело входит добрая душа, а не грешная, и само тело именуется здесь добрым, а не темницей.

Таким образом, даже допуская самую крайнюю степень свободы толкования мест в ветхозаветной литературе, где перевоплощение душ молчаливо подразумевается, едва ли возможно найти и долю того смысла, который придавал Платон этому системообразующему для всей своей философии учению.

Библиографический список

1. Тюменев А.И. Евреи в древности и в средние века. М.: Крафт+, 2003. 400 с.
2. Флавий Иосиф. Иудейские древности: в 2 т. Т. 2. О древности иудейского народа (Против Апиана). М.: Аст, 2007. 784 с.
3. Геродот. История. М.: Аст; Ладомир, 2003. 752 с.
4. Кембриджская история древнего мира. Т. III. Ч. 3. Расширение греческого мира. VIII–VI вв. до н.э. / под ред. Дж. Бордмэна и Н.-Дж.-Л. Хэммонда; пер. с англ. А.В. Зайкова. М.: Ладомир, 2007. 656 с.
5. Грузман. Слезы мира и еврейская духовность. М.: Мысль, 2004. 380 с.
6. Шахнович М.М. Происхождение греческой философии и восточная традиция: проблема влияний // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века: материалы международной научной конференции, Санкт-Петербург, 18 мая 2001 г. Серия «Symposium». СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. Вып. 12. С. 258–265.
7. Августин. О граде Божием. Минск: Харвест; М.: Аст, 2000. 1296 с.
8. Св. Иустин, философ и мученик. Творения. М.: Паломник – Благовест, 1995. 320 с.
9. Климент Александрийский. Строматы: в 3 т. / подг., пер. с древнегр., предисловие и комментарии Е.В. Афонасина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. Т. 1. 310 с.
10. Элиаде М. История религиозных верований: в 3 т. Т. 1. От каменного века до элевсинских мистерий / пер. Н.Н. Кулаковой, В.Р. Рокитянского и Ю.Н. Стефанова. М.: Критерион, 2002. 385 с.
11. Эпштейн И. Иудаизм. М.: Глобус, 2004. 316 с.
12. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Синодальное издание. М., 1968. 850 с.
13. Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 480 с.
14. Платон. Горгий // Платон. Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. 480 с.
15. Розен С. Реинкарнация в мировых религиях. М.: Эксмо, 2002. 380 с.
16. Scholem Gershom. Kabbalah. N.Y.: Quadrangle/New York Times Book Company, 1974. 344 p.
17. Broyote I. Transmigration. Jewish Encyclopedia. N.Y., 1999. P. 214–216.
18. Страхов П. Идея воскресения в дохристианском религиозно-философском сознании. Киев: Мега, 2002. 188 с.

*S.N. Pozdnyakov**

**THE OLD TESTAMENT AND PLATO'S DOCTRINE
OF THE IMMORTALITY OF THE SOUL**

The little-studied question of possible influence of the Old Testament on Plato's doctrine of the immortality of the soul is considered in the article. The author comes to the conclusion about the principal difference in the content of these doctrines excluding any influence in this question.

Key words: cultural exchange, mytho-religious consciousness, immortality of the soul, metempsychosis.

* *Pozdnyakov Sergey Nikolaevich* (Missan75@mail.ru), the Dept. of Religious Studies, Philosophical Anthropology and the Philosophy of Culture, Russian Christian Humanitarian Academy, St.-Petersburg, 191023, Russia.