Санкт-Петербургский государственный университет

***шулика Алексей Юрьевич***

**Выпускная квалификационная работа**

***Теологические аспекты концепций космогенеза в древнеиудейских источниках***

Уровень образования: аспирантура

Направление 48.06.01 «Теология»

Основная образовательная программа МК.3069.2019 «Иудейские классические религиозные памятники»

|  |
| --- |
| Научный руководитель:  заведующий Кафедрой еврейской культуры СПбГУ,  доктор философских наук,  профессор,  Тантлевский И.Р. |
| Рецензент:  старший научный сотрудник  Редакционно-издательского отдела  ФГБУК «Государственный музей истории религии»  Сагалова А.Л. |

Санкт-Петербург

2022

Содержание

[1. Введение 3](#_Toc106521381)

[2. ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ 28](#_Toc106521382)

[2.1. Книга Берешит («В начале») 28](#_Toc106521383)

[2.2. Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» (Сефер Йецира) 32](#_Toc106521384)

[2.3. Олам-«Мировое время» в представлении древних евреев. 35](#_Toc106521385)

[3. Заключение и выводы 39](#_Toc106521386)

[4. Список использованных источников 41](#_Toc106521387)

### Введение

* 1. **Актуальность темы.** В рамках научного, научно-популярного и полемического дискурсов важно иметь представление о содержании термина «теология» и о различных контекстах его употребления. В сфере христианского богословия не менее важным является вопрос о происхождении и дохристианском употреблении данного термина. Это позволяет более отчетливо понимать собственно христианскую специфику теологической активности и осознавать данную активность в контексте общечеловеческого культурно-исторического процесса.

Указанный термин обозначал:

1. Систематизированное и поэтическое изложение мифов о боге и героях древности.

2. Философию в целом как «науку о божественном».

3. Рациональную интерпретацию содержания «народной религии».

4. Учение о первопричине всего существующего.

5. Философско-мистическую теорию восхождения ума к высшему совершенству.

6. Учение о божественном происхождении космоса и мировых законов.

7. Доктрину сверхъестественного происхождения политической власти.

Термин «теология» (буквально – «богословие») происходит от двух греческих слов: бог и слово. Этот термин имеет древнегреческое происхождение. В самом широком смысле богословие по определению С.С. Аверинцева – это «учение о Боге, построенное на логических формах, на основе текстов, принимаемых как свидетельство Бога о Самом Себе», т.е. на основе откровения. По другому определению того же автора, теология есть «совокупность религиозных доктрин о сущности и действий Бога, построенная в формах идеалистического умозрения на основе текстов, принимаемых как «Божественное Откровение». Теология базируется на преставлении о личном абсолютном Боге, который, будучи трансцендентным всему сущему, сообщает человечеству некоторое знание о Себе через собственное Слово. Поэтому теология в самом точном смысле может быть построена только на основе теизма.

Изначально, термин «теология» был введен в употребление в античной Греции. Для первых христиан это слово довольно долго сохраняло «языческое и мифологическое значение»; поэтом данный термин далеко не сразу начал использоваться христианами для обозначения их собственного религиозного опыта. Теология на раннем этапе своего формирования понималась в нескольких смыслах: как поэтическое предание о богах (мифология), как раздел философии (учение о богах), как «первая философия» (метафизика).

Если рассматривать отношения философии и теологии, то следует отметить, что они не однозначны. Связаны они с глубинными внутренними потребностями философского мышления. Так, например, в платонической традиции философия Платона часто именовалась именно теологией. А сам термин «теология» в качестве синонима для обозначения собственной «первой философии» (впоследствии получивший назначение «Метафизики») ввел, как известно, Аристотель. Философ полагал, что поскольку наряду с природными имеются и сверхприродные сущности, то должна быть и особая наука, их изучающая. Аристотель понимает теологию как первую философию, то есть как философское учение о первых началах и причинах или о сущем как сущем. Теологическое исследование располагается у Аристотеля в самом центре исследования сущего как оно есть, иначе говоря, становится самой характерной задачей философии. По мнению Аристотеля, мы не далеко продвинулись бы в понимании бытия, если бы понимали его только как общее, присущее всему сущему, не имели совсем иной мысли – мысли о божественности бытия: «Божественное вводится в философию, наравне с бытием, для которого оно становится другим именем». Абсолютным бытие (абсолютным первоначалом), согласно Аристотелю, как раз и выступает Бог – не Бог веры, а Бог как абсолютно необходимо мыслимая первосущность, мыслящее себя самого мышление, форма всех форм, перводвигатель.

Становление теологии связано, прежде всего, с развитием христианства, поскольку в иудаизме никогда не ставилась задача по выработке собственной систематической богословской теории, сопоставимой с христианской. Иудаизм настаивает на необходимости непосредственного восприятия Писания, что, собственно, и позволяет этой религии обходиться без специальной теологической системы. Разработанные в свое время раввинами - «мудрецами» правила поведения и обоснование необходимости их выполнения («Закон обетования и исполнения») во многом заменяют собой теологию как учение о Боге в целом; поучения раввинов строятся не на некой доктрине, в которой исследуются атрибуты Бога и доказывается его бытие, а, скорее, на призыве человека к деятельности, в которой якобы может проявиться деяние Бога.

Основы христианской теологии были заложены впервые века´ существования Церкви представителями патристики, которые опирались при ее разработке на Библию, на учения Платона, Аристотеля, неоплатоников.

Расширение наших познаний об истории и культуре Древнего Ближнего Востока, которое стало возможным в результате археологических открытий, начавшихся на заре XIX века и продолжающихся по сей день, открыло новые перспективы для изучения Ветхого Завета.

В ходе этих открытий человечество смогло прикоснуться к уже утраченному литературному наследию великих цивилизаций Египта, Месопотамии, Сиро-Палестины, Анатолии. Сегодня библейские исследования, библейские переводы и толкования невозможно представить без учета литературы древних ближневосточных народов, влияние которой пронизывает все литературные пласты Ветхозаветного Писания. В том, что древние еврейские писатели Библии могли быть знакомы с литературой окружавших их народов, нет ничего удивительного. Само Писание свидетельствует о постоянных живых контактах Палестины с Египтом и Месопотамией. А влияние традиций народов Ханаана определяется языковой близостью. Сходство ряда библейских текстов с литературными памятниками Ближнего Востока ставит вопрос о понимании богодухновенности Библии. Сравнительный анализ близких друг другу текстов может помочь в выявлении тех глубинных смыслов библейского текста, которые позволяют говорить о нем как о богодухновенном Писании. Само же сходство начинается уже с первых библейских строк. Начальная история мира и человечества по книге Бытие сразу отсылает нас к древним ближневосточным мифам и легендам. Древний читатель или слушатель библейских текстов не мог не знать и не сопоставлять рассказы Бытия с древними легендами о творении мира и человека в вавилонской поэме «Энума Элиш», легендами об истории начала в шумерском сказании «Энки и Нинхурсаг», о творении мира божественными словами в египетском «Мемфисском богословском трактате», о созидании мироздания в египетской Гермопольской космогонии, о смешении языков в шумерском мифе «Энмеркар и правитель Аратты», о всемирном потопе в шумерском мифе и в аккадских «Эпосе о Гильгамеше» и «Сказании об Атрахасисе». История происхождения Моисея напоминает историю Саргона Великого из аккадского «Сказания о Саргоне». Кроме того, ряд повествований первой библейской книги имеют литературные черты древних эпических сказаний. Библейский текст языком знакомых древнему человеку сказаний и преданий, посредством привычной древнему человеку литературной формы доносил совершенно новые идеи – о бытии Единого и Единственного Бога, волей Своей создавшего мир и человека, о величии человека и совершенстве мира и причинах испорченности того и другого, о великой любви Бога к миру и человеку, сохраняющей и дающей шанс человеку вернуть утраченное блаженство. Если учесть тот факт, что сами библейские тексты создавались на протяжении столетий около двух с половиной тысяч лет назад, адекватное изучение Библии зависит от изучения древних источников по истории Египта, Месопотамии, Сиро-Палестины. Особую роль при этом могут играть записи исторических событий, которые оставили древние правители. Мы имеем целый ряд царских хроник, происходящих из стран библейского мира, фиксирующих военные успехи правителей, содержащих своеобразные отчеты божествам об успехах, порой преувеличенных. Древние царские надписи содержат повествования о событиях, о которых мы знаем с библейских страниц. При этом внебиблейские повествования о библейских событиях порой сохранились в записи, практически современной самим этим событиям.

Непосредственно отразилась в Библии и поэтическая традиция древнего Ближнего Востока, в рамках которой создавались поэтические библейские тексты. Открытие параллелизма в различных его видах оказало влияние и на развитие экзегетики. Библейские псалмы могли испытать на себе воздействие и угаритской поэзии, и вавилонских гимнов, и гимнов Древнего Египта (достаточно вспомнить 103 Псалом, имеющий очевидные параллели с «Большим гимном Атону»). Древняя ближневосточная любовная лирика могла вдохновлять автора Песни Песней, шумерские Плачи над разрушением городов – автора библейской Книги Плача, который, следуя общей библейской традиции, отказался от природно-цикличного объяснения гибели города в пользу религиозно-нравственного видения причин трагедии. При рассмотрении поэтических параллелей важно учитывать тот факт, что язык поэзии – язык образов и символов, для понимания которых далеко не всегда уместен буквализм. Библейская поэзия, используя арсенал древних поэтических приемов и образов, транслирует общебиблейские идеи.

Влияние древних литератур народов Ближнего Востока на Библию в наше время уже едва ли может быть подвергнуто сомнению. И было бы правильно направлять усилия не на отрицание этого влияния, а на его осмысление.

В сознании древних греков религия играла важную роль. Она была частью их жизни и в определенный момент стала предметом философской рефлексии. Основой древней греческой философии явились: мифология, предфилософия, протонаука, учение орфиков, поэзия.

Древнегреческие «теогонии» изображают становление мира, во многом аналогичное тому, что описано в космогонических мифах Востока. Греческая религиозность основана на поэтическом творчестве, которое подвижно, изменчиво и постоянно рождает новые божественные образы.

Орфическое религиозное учение во многом противостояло политеизму олимпийской религии. Орфизм можно считать одним из самых глубоких предфилософских учений Древней Греции. Орфической религии присуща глубина и мудрость. На первом плане выступает гносеологическая функция религии (правильное и достоверное познание окружающей действительности). Так, например, Плутарх отмечал, что мифы не стоит понимать буквально, так как главное значение мифа заключается в его внутреннем смысле.

В орфизме просматривается определенное влияние высокоразвитой к тому времени индийской культуры на молодую греческую.

Первый греческий философ Фалес был вовлечен в жизнь Милета, в том числе религиозную. Культом Милета была религия Посейдона. Начиная с Фалеса, философская мысль стремилась понять природу. Одним из основных вопросов был вопрос о реальности богов. Реальность Посейдона была связана со стихией воды, в которой и через которую людям являлся морской бог. Через воду божественное проникает в мир. Таким образом, для Фалеса религия и философия природы совпадают. Однако его взгляды не научны. Поскольку он был первым философом, то учителей у него не было. Существует предположение, что Фалес во время поездки в Египет проходил обучение у египетских жрецов. Именно в Египте было религиозное представление о первобытной жидкой массе (Ну), из которой образовались океан внизу и небесный свод – вверху. В общем, Фалес переосмыслил и рационально выразил религиозное мировоззрение древних. Фалес стал основателем ионийской школы и целого натурфилософского направления в древнегреческой философии (Анаксимандр, Анаксимен). Далее наступает период, который А.Ф. Лосев назвал «антропологическим». Философия переходит от натурфилософских проблем к изучению человека и общества. В учениях софистов торжествует скептицизм и релятивизм, которые распространяются и на отношение к религии. Однако религиозный смысл философии по-разному сохраняется в концепциях Пифагора, Гераклита, Эмпедокла и элеатов. Затем Сократ и Платон вновь возвращают философии высокий идейный уровень, соотносимый с религиозным мировоззрением.

Пифагореизм был одним из первых учений, которое сочетал религию и науку. Он продолжал сохранять религиозный интерес к результатам, полученным с помощью науки, прежде всего, математики. Пифагор следовал за вавилонянами, космология и математика которых была глубоко укоренена в их религию и практиковалась предназначенными для этого священнослужителями.

Для пифагорейцев все природно сущее есть полнота; все остальное есть пустота.

Для греков быть – это всегда быть определенным образом. Соотношение бытия и бесконечности в древнегреческой мысли означало только одно: быть, значит быть всегда определенным образом, значит иметь свою природу, свою судьбу и свой логос; быть, значит соответствовать всему сущему; быть единым со всем сущим; иметь полноту своей жизни, свой образ и свою осуществляемость. Проблема порядка и хаоса, полноты и пустоты, бытия и бесконечности, истины и скрываемости – все это непосредственно относится к пониманию природы, имеющей бытийности и логосный характер.

Одной из первых попыток познания истоков мира была теология Гераклита, развившего доктрину Бога-Огня. Гераклита из Эфеса характеризуют как «пантеиста» и даже как основателя диалектического мышления. Гераклита называли «темным» постольку, поскольку его мысль казалась слишком трудной для здравого смысла.

Космос Гераклита – это всегда «вечно живой огонь».

В «Кратиле» и «Теэтете» Платон неоднократно ссылается на Гераклита. В диалоге «Пир» гармония Гераклита истолковывается Платоном как симфония. В «Софисте» Платон говорил, что всякое сущее, согласно Гераклиту, есть одновременно одно и многое. Через логос Гераклит понимал бытие как природу. Именно через логос Гераклита грекам открывался космофизический горизонт философской мысли. Порядок, организовывающий вещи, происходит из Логоса. Только через него порядок и может быть познан. Логос, следовательно, имеет как онтологический, так и эпистемологический приоритет. Бог и Логос являются идентичными. Таким образом, познание Логоса оказывается познанием Бога.

Теокосмогонии сменяются этической интерпретацией Бога у Сократа в учении о праведности как знании и зле как поступках. Сократ верил, что Бог совершенномудр, если станет подражать Богу, делая божье дело. Сократ верил, что человек может стать подобным Богу, если, подобно Богу, будет работать над улучшением человеческих душ. Это и есть, по Сократу, благочестие.

Продолжателем дела Сократа был его ученик Платон, который оказал большое влияние на религиозную мысль. Мировые религии пытались использовать идеи Платона для обоснования своего вероучения.

В системе Платона соединились космология и диалектика. Как и Ксенофан, он подвергал критике традиционную религию с позиции «разумной религии». Сам термин «теология» как «учение о богах» впервые появляется в его «Государстве». Платон – единственный из античных философов, кто говорит о творении мира Богом. Творца мира Платон называет Демиургом.

Аристотель установил основные принципы рассуждения, используемые большинством апологетов. Многие из великих богословов, в особенности Фома Аквинский, опирались на принципы Аристотеля.

Изучая природу бытия, Аристотель постулирует четыре причины вещей. Две внутренние причины содержатся внутри вещи. Применительно к деревянному стулу причины будут следующие: 1. Формальная причина — форма или образец, по которому вещь сделана, ее сущность: «стулообразность». 2. Материальная причина — то, из чего вещь сделана, ее материал: дерево. Две внешние причины находятся вне вещи. В примере со стулом они таковы. 3. Действующая причина — кем или чем вещь сделана, действующий агент: плотник. 4. Конечная причина — для чего вещь сделана, цель: чтобы садиться. Для Аристотеля теология — логический фокус и смысловой центр всей Метафизики. В «Первотеологии» Стагирита раскрывается суть структуры реальности, находящей в неподвижном Боге-Перводвигателе, как онтологическом основании бытия. Сам неподвижный Перводвигатель стал на тысячелетия после публикации «Метафизики» «Богом философов». Доказательство его существования и анализ основных атрибутов следуют после исследования природы сущности и определяющих ее характеристик. Постановка проблемы Аристотелем такова: какие сущности существуют? Есть ли сверхчувственные сущности?

Аристотель искал точные ответы на эту проблему и, находя их, создал основание рациональной теологии.

В общем, древнегреческие философы считали, что человеческий разум как божественное начало, способен знать как свойства Бога, так и способы его постижения. С точки зрения античной философии, человеческая рациональность не только необходима, но и достаточна для познания истин религии и божественной реальности, по меньшей мере, в тех границах, в каких это необходимо людям.

Платон и Аристотель положили начало различным серьезным дискуссиям. Одно из таких подтверждений можно найти в вопросе о космогенезе, в частности о космологическом аргументе.

Космологический аргумент объясняет цель или причину появления Вселенной. Цель появления Вселенной подразумевает первопричину во временном смысле, а причина появления Вселенной подразумевает значимость. Важно отметить, что современные превалирующие версии космологического аргумента приближают к пониманию существования Вселенной, в то время как предыдущие версии стремились объяснить движение космоса, подчеркивая порядок и замысел.

Космологический аргумент имеет богатую историю изучения. Исторически его защищали греческие язычники, евреи, мусульмане, христиане, включая католиков, православных и протестантов, и даже пантеистических мыслителей. Кроме Платона и Аристотеля, он занимал умы некоторых величайших мыслителей философской мысли: Филопона, Маймонида, Авиценны (ибн Сина), Аль-Газали, Аверроэса (ибн Рушд), Ансельма, Бонавентуры, Фомы Аквинского, Скота, Суареса, Декарта, Спинозы и Беркли. Несмотря на этот впечатляющий перечень философов, этот аргумент подвергался резкой критике, особенно в 18 веке Дэвидом Юмом и Иммануилом Кантом. Тем не менее, аргумент выдержал испытание временем, учитывая возобновившейся интерес, проявление которого можно найти в современных размышлениях выдающихся философов религии[[1]](#footnote-1).

Космологический аргумент представляет собой семейство аргументов, а не единичный аргумент. Уильям Лейн Крейг в своем крупном историческом исследовании, изложенном в его книге 1980 года под названием: Космологический аргумент: от Платона до Лейбницадетально прорабатывает важное различие между тремя основными типами космологических аргументов: «[Первый], аргументы, основанные на принципе детерминации; [второй], аргументы, основанные на принципе причинности и [третьи] аргументы, основанные на принципе достаточности причины.».[[2]](#footnote-2) Эта типология, объединяющая в себе три предмета, помогает в осмыслении нашего понимания дискуссии вокруг космологического аргумента. Как отмечает Крейг: «Неспособность оценить их демаркацию не только приводит к неверному пониманию исторических версий, но также скрывает ключевой факт, что один тип может быть невосприимчив к критике, которая губительна для другого. Слишком много современных дискуссий о космологическом аргументе исходят из некоторого размытого слияния различных типов аргументов».[[3]](#footnote-3)

Характер критики таких ученых, как Юм[[4]](#footnote-4), Кант[[5]](#footnote-5) и других, объединение одного типа аргументации с другим[[6]](#footnote-6) послужило причиной для создания типологии, разработанной Крейгом, которая стремиться продемонстировать основные различия между главными типами космологического аргумента. Более того, это подтолкнуло современных сторонников каждого типа космологического аргумента предоставить более подробные обоснования и гораздо более детальную аргументацию для защиты от всевозможных критических замечаний.[[7]](#footnote-7) Тем не менее, независимо от того, является ли один из них более убедительным или лучшим объяснением цели или причины Вселенной, эта типология помогает направить диалог в более продуктивное направление. Действительно, необходимо подходить к анализу космологических аргументов внимательно, поскольку многие методы содержат исторические ошибки и фокусируются на ошибочных рассуждениях.[[8]](#footnote-8)

Первый тип включает в себя космологический аргумент Филопона или, выражаясь другими словами, космологический аргумент Калама, который утверждает невозможность бесконечного временного регресса. Второй тип известен как Томизм, основные идеи которого изложены в трактате Фомы Аквинского, которые включают в себя первые три пути Аквината, такие как доказательства из движения, причинности и возможного и необходимого бытия.[[9]](#footnote-9) Соответственно, эти аргументы заключают существование перводвигателя, первопричины и абсолютно необходимой сущности через демонстрацию невозможности бесконечно упорядоченного регресса.[[10]](#footnote-10) Третий тип определяет достаточную причину существование всех вещей[[11]](#footnote-11), включая Бога, как это было представлено в трудах Лейбница и Спинозы. Все эти аргументы, независимо от их типа или метода аргументации, стремятся сделать вывод о существовании богов или Бога.

Памятники древнееврейской литературы XII-II вв. до н.э. дошли до нас в составе библейского канона, т.е. обобщающего нормативного сборника, отобранного поколениями «книжников» и освященного авторитетом религии.

Это отнюдь не помешало войти в канон произведениям светских жанров — исторической хронике, скептической афористике житейского опыта, любовно-свадебной песне и т.д. Канон оказался построенным как маленькая литературная «вселенная», включающая самые разные тексты — однако в прямом или косвенном, изначальном или вторичном соотнесении с религиозной идеей. Возникнув, канон прожил два тысячелетия как священная книга двух религий: он стал «Писанием», или «Библией», иудаизма (греческое слово «библиа» значит просто «книги»), и он же вошел в Библию христиан на правах первой ее части — Ветхого Завета. Из поколения в поколение его тексты воспринимались прежде всего как действующая норма вероучения и культа, права и морали. Они сохраняли актуальность, а потому подвергались неизбежным переосмыслениям. К их авторитету апеллировали угнетенные, требуя от угнетателей справедливости, и угнетатели, требуя от угнетенных покорности. Ссылками на них обосновывались притязания носителей светской и духовной власти, но также, например, требования мятежных крестьян в Германии XVI в. и программы Английской буржуазной революции XVII в. Сторонники монархии находили в них учение о богоустановленности монархической власти, противники монархии — учение о ее богопротивности. Церковь искала в них доводы против ересей, еретики — доводы против церкви. В своем литературном, эстетическом аспекте памятники древнееврейской литературы долгое время воспринимались и переживались, но не осознавались. Чтобы увидеть их как драгоценные памятники древнего поэтического творчества, еще в конце XVIII в. понадобилась гениальная интуиция немецкого философа и поэта И.Г. Гердера[[12]](#footnote-12).

* 1. **Цель настоящей работы** состоит не в том, чтобы защищать или опровергать какие-либо мнения касательно эволюции космоса, Вселенной, а в том, чтобы продемонстрировать учение о зарождении, формировании и жизнедеятельности мира в теологии, исследуя древние иудейские памятники и источники.
  2. **Задачи.** В рамках настоящего исследования предлагается рассмотреть такие книги, как книга Берешит (**בראשית** – *В начале*) и книга Созидания (**יציךה ספר** – *Се́фер Йецира́*).

Прежде, чем перейти к рассмотрению этих древних иудейских источников, стоит обратиться к иному взгляду на зарождение Вселенной, нашедшему свое отражение в древнегреческой философии.

Эллинизм охватывает период в истории Восточного Средиземноморья с 323 г. до н.э. (смерть Александра Македонского) до 30 г. до н.э. (смерть египетской царицы Клеопатры), когда под власть Рима постепенно попали все значительные греко-македонские царства, возникшие на завоеванных Александром территориях; последним из них был Птолеемеевский Египет.

Исторически термин «эллинизм» восходит к противопоставлению евреев «эллинистам». Изучение эллинизма как эпохи, характеризующейся гегемонией греческого языка и культуры на Ближнем Востоке, включает в себя исследование греческого влияния на все аспекты жизни евреев этой эпохи. Так, территория Эрец-Исраэль, завоеванная Александром в 332 г. до н.э., на протяжении двух столетий входила в состав эллинистических монархий – сначала Птолеемеевского Египта, затем Селевкидской Сирии, в стране сложилось значительное греческое население. В начале 2 в. до н.э. к власти в Иерусалиме пришли эллинизированные круги, во главе которых стояли представители аристократических семейств, в частности, Иосеф бен Товия и его сын Гиркан. Первоначально, эллинизаторская деятельность этих кругов ограничивалась общественной сферой и не распространялась на культурную и религиозную стороны еврейской жизни. Интересно отметить, что священник Ясон сделал из Иерусалима греческий город Антиохия. Другой представитель эллинизма был Менелай, который получил назначение на священнеческий пост от греческих властей в обмен на уплату большого денежного взноса в царскую казну. Именно с этим именем, равно как и с его сторонниками, некоторые исследователи соотносят начало гонений на иудаизм. Стоит отметить, что война между «сынами света» и «сынами тьмы», упоминаемая в свитках Мертвого моря, в той или иной мере отражает борьбу хасидеев с эллинизаторами.

Гонения Антиоха вызвали широкий отпор в среде евреев, вылившийся в восстание Маккавеев.

Эллинизация евреев выражалась в переходе с иврита и арамейского языка на греческий, на греческие имена собственные, введении греческих культурно-образовательных институтов, возникновении еврейской эллинистической литературы и философии и появлении элементов религиозного синкретизма в искусстве и правовых установлениях.

Основным проводником греческого культурно-языкового влияния были греческие образовательные учреждения. Известно, что в I в. в Иерусалиме наряду с учениками, изучавшими Тору, были ученики, изучавшие греческую мудрость. В Египте единственными еврейскими школами были субботние школы для взрослых, в которых, согласно Филону, преподавались четыре традиционные греческие добродетели.

Наиболее яркие примеры греческого влияния дает еврейская литература эллинистического периода. Так, в сочинении Бен-Сиры Премудрость прослеживается враждебность к греческому образу жизни, в нем содержится не только ряд афоризмов, источником которых служат басни Эзопа, стихи Феогнида и трагедии Еврпида, но и присутствуют термины платонической и стоической философии и восходящая к Платону идея предсущестования душ. В написанной несколько позднее IV книге Маккавейской видно влияние жанра киническо-стоической диатрибы, а Тора представлена так, как будто она учит четырем кардинальным греческим добродетелям (разумность, умеренность, справедливость и мужество). В апокрифической книге Юдифь и в «Завете Иосифа», входящим в состав псевдоэпиграфической книги «Заветы двенадцати патриархов», присутствуют мотивы, характерные для греческого романа.

Вопрос о том, насколько сильно было греческое влияние на еврейских законоучителей, служит источником многочисленных научных дискуссий.

Влияние греческой мысли на диаспоры евреев прослеживается, начиная с Септуагинты. Греческий перевод ряда библейских понятий (например, Тора, эмуна, цдака) не мог не вызвать у грекоязычного читателя философские, в первую очередь, платонические коннотации, а греческие версии ряда библейских стихов можно было интерпретировать в духе, чуждом букве и духу, Торы. О статусе Септуагинты среди диаспоры евреев свидетельствует тот факт, что уже во второй половине III в. до н.э. греко-еврейский историк Деметрий в своем изложении хронологии патриархов следовал греческому, а не ивритскому тексту Библии.

В сочинении александрийских евреев неоднократно прослеживается мысль, что греки заимствовали свою мудрость у евреев.

Не менее ярко влияние греческой культуры проявляется в самом факте возникновения в диаспоре еврейско-греческой художественной литературы.

Безусловно, влияние греческой культуры неизбежно вело к отклонению от соблюдения еврейских религиозных норм. Ответом на далеко зашедшую эллинизацию была Галаха, многие из установлений которой были призваны противодействовать чуждому евреям культурному влиянию и образу жизни.

Впервые космологический аргумент формулируется в диалоге 10 книги «Законы» Платона. Он принимает свою форму в качестве аргумента «перводвигателя», с помощью которого производится попытка доказать существование Бога или богов с помощью движения. Главная цель Платона продемонстрировать существование богов посредством убедительной аргументации. Таким способом Платон обеспечивает трансцендентный авторитет для своей системы политических законов.[[13]](#footnote-13)

Платон утверждает, что из опыта мы наблюдаем мир вокруг нас, как находящийся в постоянном изменении (движении). В своих рассуждениях Платон различает два вида движения: вечное и самодвижение.[[14]](#footnote-14) Затем Платон утверждает, что вечное движение подразумевает самодвижение.[[15]](#footnote-15) Таким образом, все движение движимо чем-то другим, но это не может продолжаться до бесконечности, поэтому должен быть первый или первичный двигатель, так как бесконечный регресс невозможен.[[16]](#footnote-16) В своих рассуждениях Платон подразумевают, что если бы не было начальной точки, то не было настоящего момента. Платон не приводит доказательств для космологического аргумента, но принимает его за аксиому, потому что альтернатива считается абсурдной.[[17]](#footnote-17)

Стоит отметить, что Платон не рассматривает отправную точку своего бесконечного ограничителя регресса, а считает ее временной отправной точкой. Скорее Платон рассматривает первичный двигатель как окончательный источник, а не как временной источник. Первичная природа, которую Платон приписывает своему самодвигателю, является логическим и причинно-приоритетным, а не временным.[[18]](#footnote-18) Это важное различие между космологическими аргументами, основанными на принципе детерминации и аргументами, основанными на принципе причинности. Таким образом, в системе движения Платона источник всякого движения выводится из самодвижения или души. Он указывает, что существует не только одна душа или Бог, но множество. В Федре Платон доказывает бессмертие души, так как она вечно находится в движении.[[19]](#footnote-19) В сущности, все наше движение зависит от вечного источника, нескончаемого движения. Если бы самодвижущаяся душа перестала двигаться, то из-за этого во Вселенной движение всех других объектов стало бы невозможным.

Ставятся вопросы об отношении между душой и телесным самодвижением. Как утверждает Крейг: «Платон не видел бы никакой проблемы в том, чтобы душа вечно перемещала тело в пространстве».[[20]](#footnote-20) В системе Платона остается открытым вопрос отношения между телом и душой, и вечности движения, если мы знаем, что тело при такой системе невечно.[[21]](#footnote-21) И если оно преходящее, то чем объясняется это первоначальное движение, но опять же говорить о первоначальном, значило бы принимать превосходство временного аргумента. Должны ли мы предполагать, что эти материальные сущности исходят из бытия, в то время как движение вызвано вечным движением души? Как бы то ни было, эта предполагаемая конечность в системе Платона между движением души и тела до конца не ясна.[[22]](#footnote-22) Если, конечно, вечность не подразумевает нетленность или что небесные сущности нетленны или подвержены разрушению.

Как бы то ни было, Платон отождествляет эту душу с разумом, поскольку для Платона телесное тленно, а душевная составляющая разума, понимается как бессмертная.[[23]](#footnote-23) Платон понимает, что источником движения являются множество разумов или богов. Было много споров о том, в какой степени мы можем считать Платона политеистом или монотеистом.[[24]](#footnote-24) Наиболее разумной позицией, по-видимому, является скрытый монотеизм, поскольку все эти самодвижущиеся разумы обладают одной и той же высшей волей и интеллектом.[[25]](#footnote-25) Платон указывает, что причина движения Вселенной в конечном счете находится в Высшей Душе или разуме, поскольку она обеспечивает Вселенную структурой, движением и понятностью, следовательно, телеологической составляющей его космологического аргумента. О природе этого высшего разума было написано множество трудов, некоторые ученые о Платоне утверждали, что он говорит о Боге-демиурге в Тимее.[[26]](#footnote-26) При этом другие утверждали, что лучшим объяснением для высшего разума является вечная душа, что, по мнению некоторых, привело бы к пантеизму.[[27]](#footnote-27) Учитывая различные позиции, ответа по поводу природы этого Высшего Разума нет. То, что Платон считал причиной всякого движения, не может быть понятно исходя из его рассуждений. Платон действительно должен был бы привести дополнительные аргументы, чтобы описать природу такой души или душ, но он не сделал этого в своих Законах.

Несмотря на то, что Платон был основоположником космологического аргумента, Аристотель продвинулся дальше, упорядочив и расширив знания о данном аргументе. Аристотель развивает аргумент Платона от движения, выходя за пределы самодвижения, к концепции недвижимого перводвигателя, который он в итоге отождествляет с Богом.[[28]](#footnote-28) Аристотель излагает свой космологический аргумент как в Физике, так и в Метафизике. Наиболее отчетливое выражение этого аргумента представлено в Физике. В Метафизике Аристотель дает несколько комментариев и пояснений о природе своей концепции Бога.

Фундаментальным для космологического аргумента Аристотеля является различие между потенцией и актом. В противоположность Мегарийской школе, которая отрицала потенциальность[[29]](#footnote-29) и подразумевала изменение в мире, Аристотель утверждал, что изменение является необходимым условием существования реальности. В действительности конкретная вещь в одно и тоже время является как одной сущностью, так и потенциальным множеством сущностей. Согласно Аристотелю потенция влечет за собой «принцип в самой действующей вещи, который делает ее способной изменяться, а, следовательно, являться источником движения или изменения».[[30]](#footnote-30) Он использует реальность как значение существования определенной вещи. Например, человек в реальности может находиться в коме, но иметь возможность думать. У человека существует способность мышления в противоположность камню, который на самом деле не думает и не обладает потенцией мыслить.[[31]](#footnote-31)

В Физике 7 Аристотель утверждает, что понятие самодвижения невозможно, поскольку все, что движется, требует чего-то другого, которое должно двигать.[[32]](#footnote-32) Но в Физике 8 он утверждает, что ряд членов, в конечном счете, движимы самодвижущейся вещью. Развивая эту логику дальше, Аристотель утверждает, что все самодвижущиеся движители ведут к ряду неподвижных движителей. Мы можем задуматься, есть ли что-нибудь отличное от первого неподвижного движителя в помысле Аристотеля? В отличие от всех остальных неподвижных движителей неясен статус, придаваемый Аристотелем первому неподвижному движителю.[[33]](#footnote-33) С одной стороны, он утверждает, что принцип экономии и непрерывного движения требует, чтобы был один первый неподвижный движитель[[34]](#footnote-34), но с другой стороны, он предполагает, что небесные тела приводятся в движение посредством «первых принципов», которые могут быть чем угодно: планетным телом, душой или неподвижными движителями.[[35]](#footnote-35) Как утверждает Аристотель: «Но скорее следует признавать одного, чем многих, и в ограниченном количестве, чем в безграничном. Ибо если результат получается один и тот же, всегда следует предпочитать ограниченное количество, так как природным [вещам] должно быть присуще скорое ограниченное и лучшее, если это возможно. Но достаточно и одного [двигателя], который, будучи первым среди неподвижных и существуя вечно, будет началом движения для всего прочего».[[36]](#footnote-36)

Тем не менее, в Физике нам не дают знания истинной природы первого неподвижного движителя и не обладает никакими знаниями о том, как он передает движение.[[37]](#footnote-37) Для того, чтобы понять аристотелевскую дедукцию о природе неподвижного движущего начала, мы должны обратиться к Метафизике. Здесь Аристотель раскрывает ряд свойств, которыми обладает его Бог. Аристотель опирается на труды Платона, приводя аргумент в пользу атрибута актуальности и вечности (импликативного через вечное движение) в его Боге: «Сам Платон не может сослаться на начало движения, которое он иногда предполагает, а именно на то, что само себя движет, ибо, как он утверждает, душа позже [движения] и [начинается] вместе со Вселенной. Что касается мнения, что способность первее деятельности, то оно в некотором смысле правильно, а в некотором нет (как это понимать - мы уже сказали); а что деятельность первее, это признает Анаксагор (ибо ум есть деятельность) и Эмпедокл, говорящий о дружбе и вражде, а также те, кто, как Левкипп, утверждает, что движение вечно»*.[[38]](#footnote-38)*

Русский советский философ, антиковед, переводчик, писатель, видный деятель советской культуры, Алексей Федорович Лосев рассматривал космос и его пространство совсем другими глазами, чем это излагается в обычных исследованиях и руководствах в данной области. И новизна этой точки зрения всецело определяется тем новым мировоззрением, к которому стремится и отчасти уже пришла современная точная наука. Так, «Парменид, мировой разум Аристотеля, нус Плотина, триада Прокла – все это есть не что иное, как на три четверти астрономия и физика», - утверждал А.Ф. Лосев. Платон – астроном и математик. У Ямвлиха главное произведение анализирует общие основания математики. У Аристотеля вращающийся сам в себе мировой разум есть мир неподвижных звезд. Плотин – тончайший математик, равных которому можно найти только в немецкой философии начала XIX века.

А.Ф. Лосев в своем очерке «Античный космос и современная наука» задавался одной целью – относиться к античным учениям о космосе и пространственном формообразовании серьезно, так, чтобы уже не ограничиваться изложением пустых анекдотов и случайных басен, которым характеризуются эти учения в традиционном понимании. Для космоса А.Ф. Лосева необходимы были три категории – имя, число и вещь. Выяснить их и значит дать диалектику античного космоса. Ибо он есть вещь, устроенная числом и явленная в своем имени[[39]](#footnote-39).

Другой русский и советский ученый-самоучка, разрабатывавший теоретические вопросы космонавтики, мысль эзотерической ориентации, занимавшийся философскими проблемами освоения космоса Константин Эдуардович Циолковский в предисловии к своему труду «Монизм Вселенной» написал:

«В мои годы умирают, и я боюсь, что вы уйдете из этой жизни с горестью в сердце, не узнав от меня (из чистого источника знания), что вас ожидает непрерывная радость.

Вот почему я пишу это резюме, не окончив еще многочисленные основные работы.

Мне хочется, чтобы жизнь ваша была светлой мечтой будущего, никогда не кончающегося счастья.

Моя проповедь, в моих глазах, даже не мечта, а строго математический вывод из точного знания.

Я хочу привести вас в восторг от созерцания Вселенной, от ожидающей всех судьбы, от чудесной истории прошедшего и будущего каждого атома. Это увеличит ваше здоровье, удлинит жизнь и даст силу терпеть превратности судьбы. Вы будете умирать с радостью и в убеждении, что вас ожидает счастье, совершенство, беспредельность и субъективная непрерывность богатой органической жизни.

Мои выводы более утешительны, чем обещания самых жизнерадостных религий.

Ни один позитивист не может быть трезвее меня. Даже Спиноза, в сравнении со мной, мистик. Если и опьяняет мое вино, то все же оно натуральное.

Чтобы понять меня, вы должны совершенно отрешиться от всего неясного, вроде оккультизма, спиритизма, темных философий, от всех авторитетов, кроме авторитета точной науки, то есть математики, геометрии, механики, физики, химии, биологии и их приложений.»[[40]](#footnote-40).

Исаак Ньютон, всемирно известный английский физик и математик, при опубликовании второго издания своего главного труда «Математические принципы натуральной философии» в 1713 году добавил заключительную «Общую схолию» (General Scholium).

В этом кратком документе он изложил некоторые из своих взглядов на prisca sapientia (древнюю мудрость) и prisca theologia (древнюю теологию), которые он активно разрабатывал уже во время публикации первого издания «Математических начал», но которые повременил выпускать в свет до тщательной консультации с рядом людей, мнением которых он крайне дорожил [McGuire, 1970; Newton, 1962; Newton, 2010, Newton, 2016]. Общую схолию всегда рассматривают с научной точки зрения [Bloch, 1908; Dessauer, 1945; Rosenberg, 1983] и почти никогда – с богословской, хотя данное произведение проливает очень яркий свет на понимание ньютоновского натурального богословия. Естественно-философская программа Общей схолии становится очевидной с самой первой строки, в которой Ньютон пишет: «Гипотеза вихрей сопряжена со многими трудностями» [Newton, 2016, 939]. Исаак Ньютон впервые в истории науки в явной форме сформулировал принцип, согласно которому космическое пространство не содержит никакого вещества или содержит крайне разреженный космический газ. Он пишет: «Межзвездные пространства подобны вакууму в воздушном насосе Бойля: «Все тела должны двигаться без или почти без сопротивления в этих пространствах, и поэтому планеты и кометы обращаются вокруг солнца по орбитам согласно законам, изложенным выше, не испытывая какого-либо значительного сопротивления» [Newton, 2016, 940]. Причина, которая, конечно же, не механическая, – для Ньютона однозначно Сам Бог: «Эта элегантная система Солнца, планет, астероидов и комет не могла возникнуть без планирования и воли умного и волевого Существа» [Newton, 2016, 940]. Не только целесообразность в космосе зависит от разума Творца, но единство всех природных явлений основано и гарантировано Его единством и постоянством: Philosophical anthropology, philosophy of culture 35 Natural theology of General Scholium of Isaac Newton’s “Mathematical… «Звезды являются центрами подобных систем, все они построены в соответствии с подобной схемой и подчинены воле Единого, тем более, что свет звезд имеет тот же характер, что и свет солнца, отличаясь только цветом, и каждая система посылает свет всем остальным, так что в каждой планетарной системе видны одни и те же звезды, правда, их рисунок везде свой» [Newton, 2016, 940-941]. Вводя Бога в натурфилософию, Ньютон продолжает описывать Его: «Он управляет всем, но не как мировая душа, а как Господь всех. И из-за Своего владычества он называется «Господь Бог Вседержитель»» [Newton, 2016, 940]. Ньютон употребляет такие выражения, как «мой Бог», «ваш Бог», «Бог Израилев», «Бог Богов» и «Господь господствующих» [Newton, 2016, 940-941]. Все эти титулы призваны подчеркнуть, что истинный Бог не является абстрактным совершенством, удаленным от физического мира, как, например, у Декарта, Лейбница или Аристотеля. Вместо этого Он – Бог господства, смысл имени которого и чья реальность, чей суверенитет вытекает из Его положения по отношению ко всему сущему во Вселенной, ко всему, что зависит от Него. Бог владычества во Вселенной (в оригинале у Ньютона God of dominion) – это Бог религиозной веры и поклонения христиан и ветхозаветных иудеев, а не абстрактное божество! С Богом Ньютон также связывает концепции абсолютного пространства и времени [Newton, 1670s; Newton, 1675; Newton, 1706; Newton, 1925]. В схолии он пишет: «Он вечен и бесконечен, всемогущ и всеведущ, то есть продолжается от вечности к вечности, и Он присутствует от бесконечности до бесконечности; Он управляет всеми вещами, и он знает все, что происходит или может случиться. Он не вечность и бесконечность, но Вечный и Бесконечный; Его атрибутами не являются протяженность и пространство, но Он всегда существовал и присутствует повсюду, и из-за существования всегда и везде Он представляет гарантию существования абсолютной продолжительности [времени] и протяженности [пространству]» [Newton, 2016, 941].

Общая схолия является публичным свидетельством богословской повестки дня Ньютона в отношении естественной философии и науки, хотя подтекст выводов Ньютона, безусловно, доступен лишь для привыкшего размышлять читателя. Мало того, что Ньютон желал защитить индуктивный метод в естественной философии и подчеркнуть, что «рассматривать Бога исходя из явлений – это, безусловно, часть натурфилософии», но он также подразумевал, что правильное понимание Бога поможет впоследствии правильно понять законы материального мира, особенно, законы существования материи на молекулярном и субмолекулярном уровне. В конечном счете, для Ньютона вымыслы как в естественной философии, так и в религии приводят к искажениям истины. Подобно тому, как последовательное, планомерное, скромное и основанное на индуктивном методе чтение Книги Природы приводит к Творцу, такое же чтение Книги Писания приведет к истинному Богу Библии, поскольку, как аргументирует Ньютона, Бог – это Бог не путаницы и обмана, а Бог благоустройства и всякого порядка; и Он не желал запутать людей, предоставив им две правды, правду Природы для ученых и правду Писания для теологов. Правда одна для всех!

# ОСНОВНАЯ ЧАСТЬ

# Книга Берешит («В начале»)

В Книге Бытия или в Берешит, традиционном еврейском названии книге, сохранившемся в масоретском тексте, представлено творение мироздания в двух версиях: *версия Священнического источника* (1:1-2:4а) и *Яхвистская версия* (2:4b-25)[[41]](#footnote-41).

В стихе 1-м говорится, что «в начале» (**בראשית**), другими словами в первый День Творения, «сотворил Бог небо и землю[[42]](#footnote-42) (**ברא אלהים את השמים ואת הארץ**). Далее, следует, что «небо» было сотворено только во второй День Творения, а земля – в третий. Кроме этого, в Книге Бытия гл.1 ничего не сказано о сотворении Богом тьмы. Отсюда римский император Юлиан[[43]](#footnote-43) и ряд современных ученых, делают вывод, что, согласно библейской космогонии, Бог «лишь упорядочил существовавшую до того материю».

В Бытие 1:2 состояние первобытного хаоса выражается, в частности, понятием **תהו ובהו**. Это выражение встречается в Библии еще один раз, в Иеремии 4:23, где оно употребляется по отношению к хаотическому состоянию опустошенной, обезлюдевшей земли после глобального катаклизма – и перед будущим Возрождением:

Смотрю я на землю – и вот, бесформенна и пуста (**תהו ובהו**),

на небеса – и нет света на них.

То, что древние евреи полагали, что первобытный Океан существовал не извечно, был сотворен Богом, следует из текста книги Притч. 8:24-27:

Когда еще не было Океанов (**תהמות**), Я родилась,

Когда еще не было источников, обильных водою.

Прежде, нежели водружены были горы,

Прежде холмов Я родилась,

Когда еще Он не сотворил ни земли, ни полей,

ни начальных пылинок мира.

Об этом же говорится в Притчи 3:19-20:

Господь Премудростью основал землю,

Утвердил небеса Разумом;

Его Знанием Океаны (**תהמות**) разверзлись,

и облака кропят росою.

Так же и в книге Исхода 20:11 читаем:

Ибо в шесть Дней создал Господь небо и землю, Море (**הים**) и все, что в них…

Предлагаемая интерпретация понятия «небо-и-земля» в Бытие 1:1 позволяет говорить о том, что в этом пассаже не проявляющаяся явно выражена идея Творения мироздания из ничего. Эта же идея содержится и в тексте книги Иова 26:7, где говорится о том, что Бог «распростер Цафон над пустотою (**על תהו**), повесил землю над ничем (**על בלי מה**)». Цафон, олицетворяющий вышний мир, и земля здесь оказываются как бы «извлеченными» Богом из ничего и исчерпывают собой все мироздание – вне них «пустота», «ничто».

Определенную параллель к представлению о земле, «висящей над ничем», можно обнаружить в космологическом учении Анаксимена из Милета (вторая половина VI в. до н. э.), согласно которому плоская («столообразная») земля неподвижно висит в воздухе (как бы «сидит верхом» на нем). «Солнце движется не под землей, но вокруг земли... а исчезает и творит ночь от того, что на севере земля возвышается». И. Ш. Шифман отмечает, что милетский мыслитель Анаксимандр (610 — ок. 540 гг. до н. э.) развивал учение о земле, висящей неподвижно в пространстве, ни на что не опираясь (Аристотель. О небе. 2, 13, 295Ь, 10-14). Эксплицитно идея Творения из ничего высказывается в апокрифической Второй Маккавейской книге, представляющей собой компендиум недошедшего до нас исторического сочинения Ясона из Кирены, составленный после 124 г. до н. э. В тексте 2 Макк.7:28 говорится о том, что во время религиозных гонений сирийского царя Антиоха IV Епифана на евреев (167-164 гг. до н. э.) этот селевкидский правитель, дабы устрашить тех, кто оставался верен иудаистским законам, приказал расчленять непокорных, чтобы

лишить их надежды на будущее телесное воскресение в Конце дней. Одна благочестивая мать, дабы поддержать дух гибнущего ужасной смертью младшего сына, воскликнула: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего, и что так произошел род человеческий.

Обратимся к 1:2 книги Бытия. Упоминаемый здесь **תהום**-Техом «Океан», «Бездна» соотносится с аккадским Тиамат – изначально покрытой тьмой «Бездной», безначальным первозданным Океаном соленой воды, драконом хаоса вавилонского эпоса, побежденного богом Мардуком. Техом также сопоставим с шумерским и древнеегипетским первозданными Океанами. Фраза Бытия 1:2b обычно переводится, как: «… и Дух Божий (**ךוח אלהים**) носился над водами». Но, все же, как заметил еще Спиноза, еврейский термин **רוח** руах, имеющий значения «ветер», «дуновение», «дух», в данном контексте, возможно, следует понимать как «ветер», а слово **אלהים**, ‘Элохим, - употребляемое в Библии, кроме прочего, для выражения превосходной степени качеств и свойств той или иной вещи, предмета, явления, - как «весьма, очень сильный». В таком случае вся фраза приобретает иной смысл: «и сильный ветер (про)носился над водами».

Деяния Бога по упорядочиванию элементов Вселенной и творению новых существ описываются со стиха 1:3 книги Бытия. Этот этап начинается с сотворения света, что завершает Первый День Творения: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет».

Творение Богом крупнейших космических сущностей – света, небес, земли и морей – происходит в два этапа: «И сказал Бог: да будет…» и «И назвал Бог…». По представлениям древних, называние вещи является важнейшим моментом в процессе ее сотворения.

Хотя Библия умалчивает о «способе» первого акта Творения – создания мира в хаотическом состоянии, мы можем предполагать, что он принципиально отличался от последующего вербального творения *упорядоченных сущностей: бессущностный хаос* как переходное состояние от небытия к бытию (еще) не *определяется словом*, (еще) *не называется* – не может быть назван «бессущностным», «неупорядоченным», т.е. *хаосом*,до создания *сущностных* вещей. Показательно, что в Книге Бытия 1:1 первозданная, еще не упорядоченная, Вселенная обозначается *«анахронично»* как «небо-и-земля», т.е. понятием, используемым для обозначения *уже сформированного мироздания*.[[44]](#footnote-44)

Во второй День Творения Бог создает твердь (**רקיע**; или «купол»), отделивший воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью», и называет твердь небесами.

В Третий День Творения (Быт.1:9-13) Бог создает моря и землю, «произведшую» растительность.

В Четвертый День Бог сотворил светила небесные, включая Солнце и Луну «для отделения дня от ночи, и для знамений (знаков), и установленных времен и дней, и годов», и «чтобы светить на землю». Таким образом, по представлению автора Священнического кодекса, свет, сотворенный Богом в Первый День Творения, еще до создания небесной тверди, принципиально отличается от света светил небесных – возможно, это Божественный свет мыслится как свет духовный.

В Пятый День были сотворены рыбы и другие обитатели вод, пресмыкающиеся и птицы.

В Шестой День Бог творит животных, обитающих на земле. Таким образом, возможно предположить, что вода и земля фигурируют как «сотворцы», «помощники» Всевышнего в процессе созидания животного мира.

В Седьмой День Бог «отдыхал» (**שבת**, шават) «от всех дел Своих, которые делал»; и благословил, и освятил Он Седьмой День. Именно этим обосновывается необходимость еженедельного субботнего отдыха, описанного в Исходе 31:17: «Это – знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки, потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился.». Следует отметить, что термин «Суббота» (евр. **שבת**, Шаббат) встречается в Библии в тексте книги Исхода 16:23-30 в связи дарованием израильтянам Господом в шестой день недели манны в два раза больше, чем обычно, дабы они не собирали ее в день покоя, святую Субботу для Господа (**שבון שבת קדש ליהוה**).

Creatio ex nihilo, по-латыни, «творение из ничего» имеет различия между Творением Богом мироздания из ничего и языческими мифологическими представлениями о космогенезе. В качестве примера можно привести шумеров, которые полагали, что вечно существующий первозданный Океан «породил небо-и-землю», то есть Вселенную, включая богов. Древние египтяне верили, что мир возник из извечной первобытной бездны Нун. Согласно данным перипатетической доксографии, Анаксимандр полагал первоначалом «беспредельное», отличное от остальных элементов и веществ и не имеющее границ.

Таким образом, в ближневосточных мифологиях боги возникают из извечного первозданного хаоса (подчас персонифицированного) и упорядочивает го, в то время как, согласно библейским представлениям, Бог создает «хаос» из ничего, а затем упорядочивает его[[45]](#footnote-45).

# Книга Авраама, называемая «Книгой Созидания» (Сефер Йецира)

Малое по объему произведение Сефер Йецира, авторство которого иудейская традиция приписывает Аврааму, называемая «Книгой Созидания», имеет значительное влияние в истории еврейской мысли. Это написанное на иврите произведение претендует на выявление сущностных элементов космогенеза и антропогенеза, открытие глубинных основ мироздания, описание фундаментальных принципов функционирования Вселенной и человека.

Сефер Йецира, т.е. «Книга Созидания», является своеобразной версией творения, которая может рассматриваться как некое дополнение к книге Бытия. Является центральным произведением еврейской эзотерической космогонической традиции. «Книга Созидания» рассматривает процесс творения мироздания Господом «тридцатью двумя чудесными путями Мудрости», которые суть десять сефирот-«чисел» (**ספירות**) без ничего (**בלימה**) и двадцать две буквы основания (**אותיות יסוד**) – двадцать две буквы еврейского алфавита; эти сущности оказываются глубинными основаниями, принципами и первоэлементами мироздания. В конечном счете в основе мира лежат простое число и буква.

О сефирот говорится в первой главе «Книги Созидания»:

Десять сефирот без ничего –

внедрен их конец в их начало,

подобно тому, как пламя связано с (пылающим) углем.

Ибо Господин – Единственен,

и нет второго по отношению к Нему.

И пред одним, что ты сочтешь? (гл.I, §6).

Первые четыре сефирот коррелируют с «Духом Бога Живого», «Ветром (или Дыханием) из Духа», «Водой из Ветра» и «Огнем из Воды». Однако, не стоит их отождествлять с самими первоэлементами творения.

Все-таки сефирот-«числа» в «Книге Созидания» - это некие «принципы», на которых строится Вселенная и зиждутся ее первоэлементы. Определение «без ничего» (**בלימה**; в некоторых рукописях пишется раздельно: **מה בלי**)[[46]](#footnote-46), по всей видимости, подразумевает как их «нематериальность», так и «недуховность» - они трансцендентны сотворенному миру духов и вещей.

Следует отметить, что термин **מה בלי** встречается в Библии один раз: он использован в Книге Иова 26:7 в значении «ничто» - как отсутствие чего-либо до Творения мира и за пределами данного мироздания. Интересный факт – кумранские рукописи для обозначения сотворенной Вселенной, начиная с эпохи эллинизма, в еврейском языке употребляется термин **הכל**, хак-кол, буквально означает «всё», что является антонимом понятия **מה בלי/ בלימה**, «без ничего», «ничто».

Исследуя Сефер Йецира, буквы в гл.I, §11 творятся Богом посредством второй сефиры:

Два: Ветер из Духа.

Он вырезал и высек посредством него

двадцать две буквы основания:

три матери,

семь двойных

двенадцать простых,

но один Дух[[47]](#footnote-47) исходит из них[[48]](#footnote-48).

В главах II-V анализируются «двадцать две буквы основания», посредством комбинаций которых были сотворены духовные и материальные сущности и существа наличного мироздания, в том числе человек.

(а) Двадцать две буквы –

Он вырезал их, высек их,

взвесил их, (взаимо)заменял их, сложил их,

и создал посредством них душу () всего созданного

и душу всего, что должно быть создано в будущем.

Каким образом?

(b) Он взвешивал их, (взаимо)заменял их:

‘алеф со всеми ними и все с ‘алефом,

бет со всеми ними и все с бетом,

и (всех их) переставлял по кругу.

из этого следует: они <выходят> двумястами <тридцатью> одними врагами,

из которых творится все (гл.II, §3)

Фраза «… и создал посредством них… душу (**נפש**) всего, что должно быть создано в будущем», возможно, подразумевает представление о предсуществовании души.

В целом в «Книге Созидания» раскрывается тайное значение букв в трех сферах творения: человеческой, звездно-планетарной и сфере ритмического движения времени в продолжение года.

В «Книге Созидания» для обозначения активности Бога в древнейших сохранившихся рукописях всех версий употребляются глаголы **ברא** (**נברא**), «творить»; **יצר/צר** «образовывать», «формировать», «создавать», «созидать», **חקק**, «вырезать», «чертить», «гравировать»; **חצב**, «высекать», «выбивать»; **עשה**, «делать»; а также ряд глаголов, акцентирующих внимание на этапах процесса Творения: **צרן**, «складывать», «присоединять»; **המיר**, менять», **שקל** «заменять»; «взвешивать». Следует отметить, что глагол **ברא**, бара («творить»), используется в Библии исключительно в тех случаях, когда субъектом действия выступает Сам Господь Бог. В том числе, этот глагол употребляется для обозначения активности Бога в первой главе Бытия. Есть предположение, что глагол **ברא** «творить», не присутствовал и первоначальной версии «Книги Созидания» и появляется в тексте для того, чтобы представить творческий процесс как Creatio ex nihilo – творение из ничего.

Традиционное заглавие данного произведения - **ספר יצירה**, Сефер Йецира, т.е. «Книга Созидания» (равно как и возможное отсутствие глагола **ברא**, «творить», в его первоначальной версии), имплицитно подразумевает, что это не только книга, говорящая о Творении Господом Богом мироздания, но и руководство, позволяющее по его адекватному постижению создавать магическим путем новые сущности из уже сотворенного материала[[49]](#footnote-49).

# Олам-«Мировое время» в представлении древних евреев.

И для древнегреческой, и для византийской культуры представление о мировом бытии в пространстве и времени было связано прежде всего с идеей *порядка.* Само слово «космос» означает «порядок». Изначально оно прилагалось либо к воинскому строю, либо к государственному устройству, либо к убранству «приведшей себя в порядок» женщины и было перенесено на мироздание Пифагором, искателем музыкально-математической гармонии сфер. В философской литературе слово это выступает в контексте целого синонимического ряда - «диакосмесис», «таксис» и так далее, — объединенного идеей стройности и законосообразности.

Представление, о мировом порядке можно было связывать с представлением о божественном начале. Для античной культуры в этом не было ничего нового. Но язычество в мифологических, а затем философских проявлениях обожествляло самый космос: по характерному выражению Платона, космос есть «чувственно воспринимаемый Бог». Древнегреческий идеализм мог отделить источник мирового порядка от материи, но не от мирового бытия в самом широком смысле. Не идя слишком далеко в социологических параллелях, скажем, что как закон полиса был имманентным полису, так закон космоса мыслился имманентным космосу. Он был свойством самозамкнутого, самодовлеющего, «сферически» завершенного в себе и равного себе мира.

Средневековое сознание усвоило идею всеобъемлющей и осмысленной упорядоченности вещей и пережило ее, если это возможно, с еще большей остротой, чем она была пережита в древности. Но в составе христианского учения идея эта переосмыслялась. Теперь порядок приходит от абсолютно трансцендентного, абсолютно всемирного Бога, стоящего не только по ту сторону материальных пределов космоса, но и по ту сторону его идеальных пределов. К этому личному Богу космос может иметь только личное отношение — а именно отношение *покорности.* Законосообразность мировых процессов понята как послушание небесных сфер и четырех стихий, как их монашеское смирение, их отказ от своеволия, их *аскеза.*

Если мир греческой философии и греческой поэзии — это «космос», т. е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии — это «олам», т. е. поток временного свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии.* Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временной динамики — как «вместилище» необратимых событий. Греческий бог Зевс — это «Олимпиец», т. е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве — это «Сотворивший небо и землю», т. е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это — Господин истории, Господин времени[[50]](#footnote-50).

Представления древних евреев об ‘оламе (**עולם**) тесно связана с библейской креационистской концепцией.

С одной стороны, сотворенный Богом ‘олам в определенной мере совпадает с потоком времени. С другой стороны, ‘олам вмещает в себя время и несет в себе все сущее. Это – «мир как история»[[51]](#footnote-51) или «мировое время по преимуществу. А. Иеремиас, истолковывая **עולם** как некую пространственно-временную целостность, интерпретирует этот термин как «Мировой ход». Господь Бог трансцендентен ‘оламу, Он вне сотворенного Им времени, над историей (в отличие от языческих религий, где боги имманентны миру; «нуминозные» силы здесь воспринимаются как внутриприсущие явлениям и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие). С иной стороны, Господу открывается в ‘оламе, движущемуся в установленной Им Цели; в нем реализуется Замысел Бога. ‘Олам сокрыт от непосредственного восприятия: корень **עלם** означает «сокрыть», «спрятать» - но внутри него может звучать Глас Божий, пребывать Его Дух, являться Слава (**כבד**) Господня. В ‘оламе человек живет, служит Господу, почитает Его – в то же время Бог «вложил ха-‘олам» в его сердце.

### Заключение и выводы

Концепция древнееврейских памятников и источников о том, что у Вселенной было начало, находит свое подтверждение и в современных философских исследованиях, и в теоретических астрофизических разработках. Ведь безначальная Вселенная, безначальный ряд временных событий предполагают реально бесконечное число прошлых событий и, следовательно, представляли бы собой реальную бесконечность. Под понятием реальной бесконечности (символ - еврейская буква א) в теории множеств подразумевается множество, содержащее реально бесконечное число членов (в отличие от потенциальной бесконечности, которая есть всегда нечто возрастающее и имеющее бесконечность пределом; в математическом анализе - символ ∞).

Э. Ауэрбах, соотнося литературные особенности Еврейской Библии, на примере рассказа из гл. 22 книги *Бытия* о жертвоприношении Авраама, с представлением израильтян о трансцендентности Госопода Бога и, в частности, анализируя первый стих данного текста — «И было: после этих событий, Бог испытал Авраама, и сказал ему: Авраам! Он сказал: вот я», — пишет: «Уже это начало вызывает наше недоумение, если мы занимаемся им после Гомера. Где пребывают собеседники? Этого не сказано. Но, конечно, читатель знает, что оба они не всегда находятся на одном и том же месте на земле, по крайней мере один из них, Бог, должен был появиться откуда-то, внедриться в земное из каких-то Своих высот или глубин. Откуда же Он явился и где находится Он, когда обращается к Аврааму? Об этом ничего не говорится. Бог не явился, как Зевс или Посейдон, от эфиопов, где наслаждался дымом жертвоприношений. Ни слова не сказано и о причине, которая побудила Бога столь жестоко испытывать Авраама. Бог не обсуждал таких причин на собрании богов, как Зевс, произнося хорошо построенные речи, и что взвесил Он в сердце Своем, о том мы не узнаём... Представление евреев о Боге — это не столько причина, почему у них было такое-то мировосприятие, сколько существенная сторона их взгляда на мир; именно так постигали и изображали они мир... Бог является, лишенный облика (и тем не менее «является»), является из неизведанного, и только голос Его нам слышен, и голос этот произносит только имя — без определений и эпитетов, без описания человека, к которому обращаются с речами, без чего не обходится ни одно гомеровское обращение... Оба собеседника располагаются не на одной плоскости; можно представить себе, что Авраам находится на переднем плане, можно вообразить себе его распластавшимся во прахе, или коленопреклоненным, или склонившимся с разведенными в сторону руками, или стоящим со взором, возведенным горе, — но Бог — Он не тут, не рядом с ним, не на переднем плане; слова и жесты Авраама направлены вовнутрь этой картины или ввысь, устремлены к неопределенному... месту, которое, во всяком случае, не расположено на переднем плане, — и оттуда доносится до него голос Бога...

Мир Священного Писания не только претендует на историческое бытие, — Писание заявляет, что его мир — единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим». Библия «стремится не заставить нас на несколько часов позабыть о нашей собственной действительности,— что происходит с нами при чтении Гомера, — а поработить нас: мы должны включить в его мир нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного».

### Список использованных источников

1. Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 402 с.
2. А.Ф.Лосев - [Соч. в 9-и томах, т.1] Бытие - Имя - Космос. Издательство «Мысль». Москва 1993 (сохранено только предисловие, работа «Античный космос и современная наука», примечания и комментарии, связанные с предисловием и означенной работой).
3. А.Ф. Лосев. Бытие – Имя – Космос/Сост. И ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1993. – 958 с., 1 л. портр.
4. Шифман И. Мир Ветхого Завета / Илья Шифман. – М.: Ломоносов. – 2018. – 240 с. (История. География. Этнография).
5. А.Ф Лосев и др. «Платон. Аристотель (3-е изд., испр. и доп.)»: «Молодая гвардия»; Москва; 2005.
6. А.Ф.Лосев - [Соч. в 9-и томах, т.1] Бытие - Имя - Космос. Издательство «Мысль». Москва 1993 (сохранено только предисловие, работа «Античный космос и современная наука», примечания и комментарии, связанные с предисловием и означенной работой).
7. Реале Дж., Антисери Д., Западная история от истоков до наших дней. Античность. Отношения Аристотеля и Платона.
8. Антисери Д. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и средневековье / В перевод и под редакцией С.А. Мальцевой. - СПб.: Пневма, 2001 г. - С. 537.
9. Аристотель. Метафизика / Пер с греческого А.В. Кубицкого - Ростов-на-Дону: Феникс, 2004 г. - 608 с.
10. Свежавски С. Фома Аквинский. - М.: МЦИФИ, 2000 г. - 212 с.
11. Соколов В.В. Средневековая философия. - СПб.: ЛКИ, 2010 г. - 352 с.
12. Столяров А.А. Понятие бытия и проблема сущности и существования / История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. - М.: Греко-латинский кабинет, 1995 г. - 304 с.
13. Фома Аквинский. Сочинения. Выпуск 2. - Челябинск: Билингва, 2010 г. - 570 с.
14. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель; Молодая гвардия - , 2013. - 384 c.
15. Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Жизнеописание; Детская литература. Москва - Москва, 2014. - 224 c.

Сделан обзор исследований библейской, апокрифической и псевдоэпиграфической литературы и кумранских рукописей в отношении понятий космогенеза, генезиса, бытия и предыстории человечества.

Перечень иных информационных источников

1. Научный парк СПбГУ http://researchpark.spbu.ru/
2. Российская государственная библиотека www.rsl.ru
3. Российская национальная библиотека www.nlr.ru
4. Библиотека Академии наук www.rasl.ru
5. Научная библиотека им. М. Горького СПбГУ http://www.library.spbu.ru/
6. Научная электронная библиотека [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru)

1. Начиная с 1960-х годов в англо-саксонском мире наблюдается возрождение строгой философской аргументации в пользу существования Бога. Наследие Платона и Аристотеля сыграло неоспоримую роль в этом возрождении. См. под редакцией У. Л. Крейга и Дж. П. Морленда, *Сподвижник Блэквелла к естественному богословию* (Оксфорд: Уайли-Блэквелл, 2009). [↑](#footnote-ref-1)
2. Крейг, *Космологический аргумент*, с. 283. [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же. [↑](#footnote-ref-3)
4. Подробное опровержение нападок Юма на космологический аргумент см. в книге Дугласа Гротхейса "Метафизические следствия космологических аргументов: изгнание духа Юма» и Гаррета Дж. Дьюиза и Джошуа Рамуссена «Юм и космологический аргумент Калама», изд. Сеннетт и Дуглас Грутхейс, в защиту естественной теологии. [↑](#footnote-ref-4)
5. Взгляд на причинность, изложенной в аргументации случайности (Томистские аргументы), подвергся нападкам, а именно: «что причинность есть объективное, продуктивное, необходимое отношение, переживаемое как сила, которая удерживает между двумя вещами и каузальным принципом – каждое случайное существо имеет причину своего бытия – что лежит в основе аргументации». См., Брюс, Райхенбах, «Космологический аргумент», *Стэнфордская энциклопедия философии* (весеннее издание 2013 года), Эдвард Н.Залта (изд.), URL = http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/cosmological-argument/; Дж.Л.А.Вест, *«Атака Канта на космологический аргумент»*, изд. под редакцией Уильям Свит в книге *«Бог и аргумент»* / (Оттава: Университет Оттавы, 1999), стр. 175-187. [↑](#footnote-ref-5)
6. См., Крейг, *Космологический Аргумент*, с. 282-295. Крейг приводит подробное обсуждение и примеры этих слияний и «размытий/объединений» между тремя различными космологическими аргументами. [↑](#footnote-ref-6)
7. Наиболее строгую современную защиту космологического аргумента можно найти в следующих статьях: принцип достаточного основания: Александр Прусс, *Принцип достаточного основания: переоценка* (Кембридж, печать, 2006); космологический аргумент Калама: Уильям Лейн Крейг, *Космологический аргумент Калама* (Юджин, Орегон, Wipf and Stock, 1979); аргумент от случайности: Роберт К. Кунс, «Новый взгляд на космологический аргумент», *Американский философский квартал*, 34, № 2 (Апр., 1997), стр. 193-211. [↑](#footnote-ref-7)
8. Крейг, *Космологический аргумент*. Например, некоторые мыслители смешивают космологические аргументы, основанные на принципе причинности, с аргументами принципа достаточного основания, как утверждает Крейг: «Говард Конгдон представляет доказательства Платона и Аристотеля из движения как основанные на принципе достаточного основания. Джон Рэндалл характеризует первопричину Аристотеля как «логическое объяснение», а не физическую причину, естественный закон, а не силу... это архе, принцип умопостигаемости, «причина почему». Фазлур Рахман утверждает, что космологический аргумент Ибн Сины основан не на принципе причинности, а на принципе достаточного основания. Этьен Жильсон пишет, что доказательства Аквината ищут достаточную причину для объяснения наблюдаемого эффекта, причину, без которой этот эффект непонятен ... Г. Х. Р. Паркинсон путает лейбницевский аргумент с Томистским, утверждая, что «Лейбниц не может опровергнуть бесконечный регресс, поскольку каждый вопрос «почему?» - это ответ в предшествующем существе.» (стр. 284) [↑](#footnote-ref-8)
9. См. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.283. [↑](#footnote-ref-9)
10. Там же. [↑](#footnote-ref-10)
11. Там же. [↑](#footnote-ref-11)
12. Аверинцев С.С. Древнееврейская литература. История всемирной литературы: В 9 томах АН СССР, Ин-т мировой лит. Им. А.М. Горького. – М.: Наука, 1983-… Т.1. – 1983. – С.271-302 [↑](#footnote-ref-12)
13. См. Платон, Законы, 886. [↑](#footnote-ref-13)
14. См. там же, 894b. [↑](#footnote-ref-14)
15. См. там же, 895a-895b. [↑](#footnote-ref-15)
16. См. там же, 894a-895b. [↑](#footnote-ref-16)
17. Крейг, *Космологический аргумент,* стр.5. [↑](#footnote-ref-17)
18. Подробное обсуждение вопроса о том, рассматривал ли Платон свое самодвижение как онтологически и каузально предшествующее, а не как предшествующее во времени, см. в работе А. Э. Тейлора *«Платонизм и его влияние»* (Нью-Йорк: Лонгманс, Зеленый, 1932); взгляд на временной приоритет см. В работе Харди *Изучение Платона* (Оксфорд, 1936), стр.107-108 [↑](#footnote-ref-18)
19. См. Платон, *Федр*, 245c-d. [↑](#footnote-ref-19)
20. Крейг, Космологический аргумент, стр.6. [↑](#footnote-ref-20)
21. См. Федр 245-246, самодвижущийся считается вечным, но это влечет за собой тело. [↑](#footnote-ref-21)
22. Позиция Крейга и Тейлора не делает это совершенно ясным, но это выходит за рамки данной статьи. Крейг, космологический аргумент, стр. 6: «движение души здесь не является временным, предшествующим движению тела». [↑](#footnote-ref-22)
23. См. Груб, *Мысли Платона* (Лондон: Метуэн, 1935), стр.122. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.8 [↑](#footnote-ref-23)
24. +++ Крейг, *Космологический аргумент*, стр.11. Здесь он рассматривает различные взгляды на представления Платона о природе самодвижущейся души. Дж.М. Кромби, *«Исследование доктрин Платона»*; Фрэнсис Макдональд Корнфорд, *Космология Платона*; Фрэнсис Макдональд Корнфорд, *«Многобожие Платона: Апология»*, 47 (1938), стр. 324. Тейлор *«Многобожие Платона: Апология»*, 47 (1938), стр.183-4. [↑](#footnote-ref-24)
25. См. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.11. [↑](#footnote-ref-25)
26. Тейлор, комментарий к Платоновскому *«Тимею»*, стр.75-78. [↑](#footnote-ref-26)
27. См. Фридриха Солмсена, *Теология Платона* (Итака, Нью- Йорк: Корнелл Юниверсити пресс, 1942, печатается 1967), стр. 149. [↑](#footnote-ref-27)
28. См. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.20. [↑](#footnote-ref-28)
29. См. Фредерик Коплестон, *История философии: Греция и Рим* (Лондон: Burns Oates & Washbourne, 1950), с. 52 - именуемая в дальнейшем *История*. [↑](#footnote-ref-29)
30. Аристотель, *Метафизика* 1.1046a10; 12.1019a15. [↑](#footnote-ref-30)
31. См. Коплстон, *История*, стр.52. [↑](#footnote-ref-31)
32. См. Аристотель, *Физика* 8.6 257b2. [↑](#footnote-ref-32)
33. См. там же, 8.6 258b30-259a5. [↑](#footnote-ref-33)
34. См. Аристотель, *Метафизика*. 1.3 186a1. [↑](#footnote-ref-34)
35. См. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.32 [↑](#footnote-ref-35)
36. Аристотель, *Физика*. 8.6 259a10-20. [↑](#footnote-ref-36)
37. См. Крейг, *Космологический аргумент*, стр.33. [↑](#footnote-ref-37)
38. Аристотель, *Метафизика*, 12.6 1072а. [↑](#footnote-ref-38)
39. Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос/Сост и ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, - 958 с. Стр.65-67. [↑](#footnote-ref-39)
40. Циолковский К.Э. Воля Вселенной / Циолковский Константин Эдуардович. – Москва: Издательство АСТ, 2009. – 512 с. – (Эксклюзив: Русская классика). [↑](#footnote-ref-40)
41. По классификации О. Айссфельдта: Светский источник – Яхвист. [↑](#footnote-ref-41)
42. В Быт. 2:4b [↑](#footnote-ref-42)
43. Флавий Клавдий Юлиан (в христианской традиции «Отступник»; 361-363 гг.). [↑](#footnote-ref-43)
44. Стр.248 Тантлевский И.Р. История Израиля и Иудеи до разрушения Первого Храма. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. – 402 с. [↑](#footnote-ref-44)
45. Как замечает Гегель в своих «Лекциях по философии религии», «сотворение мира Богом существенно отлично от возникновения, т.е. от утверждения, что мир возник из бога. Все народы имеют теогонии, или, что то же самое, космогонии; в них основной категорией всегда является возникновение, а не сотворение… Такое возникновение – это не отношение сотворенного: возникшее есть существующее, действительное таким образом, что основание, из которого оно возникло, положено как снятое, несущественное, возникшее возникает не как творение, а как самостоятельное, не как такое, которое в себе не самостоятельно» Ср.: Платон, Тимей 41а-е. [↑](#footnote-ref-45)
46. Исследователи и переводчики также интерпретируют этот термин как: бесконечные, замкнутые, абстрактные, несказуемые, абсолютные, бескачественные (сефирот). [↑](#footnote-ref-46)
47. Или: «Дыхание»; «дух». [↑](#footnote-ref-47)
48. Или: «один Дух в них». [↑](#footnote-ref-48)
49. Тантлевский И.Р. Очерки по истории еврейской религиозно-философской мысли. – СПб.: Издательство РХГА, 2016. – 268 с. [↑](#footnote-ref-49)
50. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. [↑](#footnote-ref-50)
51. Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов // Типология и взаимосвязь литератур древнего [↑](#footnote-ref-51)