

**«Одиссея» понятия мудрости в античной мысли  
и некоторые особенности библейских концепций премудрости\***

© 2020 г. Р.В. Светлов<sup>1\*\*</sup>, И.Р. Тантлевский<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1</sup> *Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена, Институт философии человека, Санкт-Петербург, 197046, ул. Малая Посадская, д. 26.*

<sup>2</sup> *Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии, Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

\*\*E-mail: tantigor@mail.wplus.net

\*\*\*E-mail: spatha@mail.ru

Поступила 28.11.2018

Понятие мудрости в античной Элладе имело самую настоящую «Одиссею». Первоначально связанная с искусностью, мастерством, совершенством и эффективностью своего носителя, она постепенно начинает мыслиться через двойственность мудрости человеческой и божественной. Греческая философия – вопреки народным массам и «естественной религии» — приходит к выводу об удаленности богов, об их «возвышенности» и даже в каком-то смысле трансцендентности (Платон, Эпикур). «Интимные» отношения с богами/богом представлялись возможными лишь в исключительных случаях, подобных «казусу» Сократа. Да и в этом случае глас Божий оказывается созвучен гласу разума. Именно разум Высокая Античность и Античность эпохи эллинизма считает наилучшим инструментом дешифровки божественного промысла и устройства мира. Однако в дальнейшем «перфекционизм» и «научность» в понимании мудрости под влиянием Библейского нарратива начинает уступать пониманию мудрости как единства знаний «внешних» и «внутренних», морального вкуса и экзистенциального настроения.

Во втором разделе статьи выявляются особенности библейского понятия и восприятия мудрости, ее доминант, рассматриваются пути обретения знания. Мудрость лежит в основе мироздания, которое творится Господом в соответствии с ней и через нее. Премудрость у Бога, но она нисходит и в мир земной, изначально являясь связующим звеном между Всевышним, мирозданием и человеком. Ее начало – в почитании Бога, выражающемся прежде всего в этических аспектах, стремлении к праведности и справедливости. Библейская мудрость, как правило, не умозрительна, а динамична – она обретается в ходе религиозно-социальной активности мудреца и реализуется по преимуществу тоже именно в ней. Осознавая уникальность конкретной личности, библейские мудрецы «соизмеряют» ее место в историческом процессе не только с «вещами» мира земного (как это делают, например, Протагор и Аристотель), но и с вечными сущностями мира высшего. Используя коннотацию термина *‘ôlām* «вечность как мир», мудрец Экклесиаст (3:10–11) выражает идею об охвате разумом постигающего «мир» (*hā-‘ôlām*) субъекта всего сущего; с другой стороны, человек, познающий мироздание, имеет надежду на актуализацию «вложенной» Богом в его

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 15–18–00062-П); Санкт-Петербургский государственный университет.

разум «вечности» (*hā-'ōlām*) в ходе бесконечного процесса постижения постоянно изменяющегося мира.

**Ключевые слова:** мудрость в понимании античности, мудрость человеческая и божественная, библейское понятие мудрости, библейская литература премудрости, мудрость и этика.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-114-127

Цитирование: *Светлов Р.В., Тантлевский И.Р.* «Одиссея» понятия мудрости в античной мысли и некоторые особенности библейских концепций премудрости // Вопросы философии, 2020, № 1. С. 114–127.

# The “Odyssey” of the Notion of Wisdom in Ancient Thought and Some Peculiarities of the Concepts of Wisdom in the Bible\*

© 2020 г. Roman V. Svetlov<sup>1\*\*</sup>, Igor R. Tantlevskij<sup>2\*\*\*</sup>

<sup>1</sup> Herzen State Pedagogical University of Russia, 26, Malaja Posadskaja str., St. Petersburg, 197046, Russian Federation.

<sup>2</sup> Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya Liniya, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

\*\* E-mail: [spatha@mail.ru](mailto:spatha@mail.ru)

\*\*\* E-mail [tantigor@mail.wplus.net](mailto:tantigor@mail.wplus.net)

Received 28.11.2018

The concept of wisdom in Ancient Greece had its own “Odyssey.” Initially, wisdom had to do with artistry, mastery, perfection and the effectiveness of its master. But it gradually begins to be thought through the duality of human and divine wisdom. Greek philosophy – contrary to popular masses and “natural religion” – comes to the conclusion about the remoteness of the gods, their “loftiness” and even in some sense transcendence (Plato, Epicurus). As a result, classical Antiquity and Hellenism consider reason to be the best tool for deciphering the divine craft and organizing the world. However, in the future, “perfectionism” and “scientific” in the understanding of wisdom under the influence of the Biblical narrative give way to the understanding of wisdom as a unity of knowledge of “external” and “internal”, moral taste and existential attitude.

In the second section of the article, peculiarities of the Biblical concept and perception of wisdom and its dominants are revealed; also ways of acquiring knowledge are considered. Wisdom lies at the basis of the universe, which is created by the Lord in accordance with it and through it. Wisdom is with God, but it descends into the earthly world, from the very beginning being the connecting link between the Most High, the universe and man. Its origin is in the worship of God, expressed primarily in ethical aspects, striving for righteousness and justice. Biblical wisdom, as a rule, is not speculative, but dynamic – it is acquired in the course of the religious and social activity of the sage and is realized par excellence in this very activity. Realizing the uniqueness of a particular person, the Biblical sages “measure” its place in the historical process not only with the “things” of the earthly world (as Protagoras and Aristotle do, for example), but also with the eternal essences of the higher world. Using the connotation of the term *‘ōlām* “eternity as the world”, the sage Ecclesiastes (3:10–11) expresses the idea of the comprehension of all being by the mind of a subject cognizing “the world” (*hā-‘ōlām*); on the other hand, a man comprehending the universe, has hope of actualizing God’s “eternity” (*hā-‘ōlām*) “put” in his mind, in the course of the endless process of cognizing the constantly changing world.

**Keywords:** ancient interpretation of wisdom, human and divine wisdom, ancient understanding of wisdom, Biblical concept of wisdom, Biblical literature of wisdom, wisdom and ethics.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-1-114-127

---

\* This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project № 15–18–00062–П); Saint-Petersburg State University.

## I

Мудрость (σοφία) в понимании греческой античности чаще всего подразумевает искусство, мастерство, совершенство, удачу, которые она дарует своему носителю. Мудрость указывает на способности человека, на его успешность во внешнем мире. Современная трактовка семантики понятия «мудрости» связана с тем, что в какой-то момент библейский нарратив и библейская семантика стали определяющими для сознания поздней Римской империи, и толкование мудрости как единства знаний «внешних» и «внутренних», морального вкуса и экзистенциального настроения было унаследовано позднейшей Европой. Но в античном языке, а следовательно, и мировоззрении, перечисленные нами стороны современного «естественного» понимания мудрости были «децентрализованы». Отдельные стороны смыслов, которые мы привыкли связывать с мудростью, присутствовали в семантике иных греческих слов и понятий, таких, как σοφροσύνη, φρόνησις, μῆτις, γνώσις, τέχνη.

Классическим примером, с которого начинают описание понимания мудрости в греческом мире, является место из «Анабасиса» Ксенофонта, где рассказывается о музыкальном споре Аполлона и сатира Марсия: «...ἐνταῦθα λέγεται Ἀπόλλων ἐκδεῖραι Μαρσύαν νικῆσας ἐρίζοντά οἱ περὶ σοφίας» (Xen. Anab. 1.2.8). «Там, говорят, Аполлон освежал Марсия, одержав над тем победу в состязании, кто более искусен». Известный греческим читателям «Анабасиса» контекст спора Аполлона и Марсия не позволял им сомневаться, что речь идет о музыкальной мудрости, музыкальной искусности.

Попробуем дать краткую сводку специфики употребления термина σοφία в ранней греческой словесности, в том числе в предфилософских и философских текстах. Прежде всего это слово означает искусство, мастерство в самых разных навыках – музыке (что видно из приведенного выше примера), искусствах ремесленных (см. сравнение у Гомера сражающихся за корабли ратей ахейцев и троянцев с действиями кораблестроителя, который вдохновлен мудростью Афины, покровительницы ремесленников – П. XV. 412), в создании диковинных предметов (вроде самодвижущихся игрушек, смастеренных легендарными тельхинами – Pin. Ol. VII, 53), в поэтическом мастерстве (Пиндар о себе: «широко прославленный в своей мудрости среди всех эллинов» – Pin. Ol. I, 117), искусности в управлении колесницами (Plato Thaeag. 123c – хотя Сократ здесь иронизирует, однако его собеседник без удивления воспринимает обозначение искусства управления колесницами как мудрости), в медицине (III книга платоновского «Государства», где Сократ, правда, неодобрительно, рассказывает о мудрости гимнаста Геродика, который на долгое время отложил свою смерть благодаря гимнастическим упражнениям – Resp. 406a-b), здравый политический рассудок (благозаконие) гражданского коллектива (Ксенофан, который противопоставляет софию граждан силе атлетов и быстроте скаковых лошадей – Athenaeus Deipnosoph. X, 413f). Несколько иное «суммирование» семантики понятия мудрость можно увидеть у М. Гриффита [Griffith 1990, 188–89].

Такое понимание мудрости приводило к тому, что ее носители, мудрецы, трактовались как люди, искусные в разных областях деятельности и знаний, как те, кто даже обладает сверхъестественными способностями. Известный иронический фрагмент из «Гиппия Меньшего», где Сократ описывает софиста Гиппия как self-made man'a, в буквальном смысле этого слова, все его тело было украшено изделиями его же собственных рук, а из его уст лились им же составленные речи и дифирамбы, быть может, и не выглядел столь забавно в глазах рядовых эллинов классического периода (Hippias Minor. 368 b-d).

Эта мудрость демонстрировалась во время общегреческих фестивалей, таких, например, как Олимпийские, или Пифийские игры [Tell 2007]. Она была в буквальном смысле слова наглядна, как в указанном фрагменте из «Гиппия Меньшего». Когда

о софистах V в. до н.э. говорят как об учителях социальной успешности (что верно только в некотором смысле), подразумевают именно такой, широкий, спектр мудрости как искусства во всем.

Как известно, «мудрец» был достаточно популярным социальным «типом» Эллады времен архаики, который аккумулировал в себе функции памятливых знатоков-мнемонов, учителей, законодателей и даже пророков-чудотворцев [Светлов, 2013]. Рассказы о них начали активно распространяться, видимо, во второй половине VI в. до н.э., причем первоначально в устной форме; отсюда столь отрывочный и зачастую противоречивый набор свидетельств о «семи мудрецах», в позднейшей письменной традиции [Martin 1998; Bollansée 1999]. Само ограничение числа мудрецов числом семь (хотя в реальности мы знаем куда большее число персонажей времен архаики, которые могут быть отнесены к этому движению), возможно, вызвано древней месопотамской традицией [Reiner, 1961].

Однако как античный эллин, живший в VIII–V вв., понимал природу мудрости, носителями которой являлись Фалес, Солон и их «соратники»? Ответ на это вопрос частично содержится в текстах античной «литературы премудрости», того типа литературы, наиболее выдающиеся примеры которого нам известны благодаря ближневосточным цивилизациям, Египетской, Месопотамской, Израильской. Формально к литературе премудрости могут быть отнесены многие греческие тексты, в первую очередь, «Труды и Дни» Гесиода, этот первый эллинский «Домострой». К ней же принадлежали и сборники изречений мудрецов, таких, как того, что был по легенде посвящен «семью мудрецами» Дельфам (что, видимо, означало получение символического покровительства от Аполлона). Своего рода книгой премудрости являлись и элегии Ксенофана, и поэтический сборник Феогнида. «Великая дева» Дике/Правда, дочь Зевса, которая, по Гесиоду, сообщает своему царственному отцу обо всех несправедливых делах (Erg. 255), может быть соотнесена с библейской Премудростью (ср.: *Притч.* 8:22–31). Однако в отличие от последней космологическая роль Дике/Правды Гесиодом не прописана. И значение этой божественной фигуры связано с наблюдением за справедливостью, с судом и возмездием, а не со сверхкосмическим замыслом Творца. Стыд, Совесть, Правда у Гесиода выступают совокупностью общественных норм и здравого смысла, которым симпатизируют боги. Обожествление добродетелей и отдельно важных общественных черт человеческого поведения (Стыд, Совет, Честь и проч.) в греческом мире было свойственно в основном лакедемонянам (и, позже, Риму). Но даже у лакедемонян и римлян это были некоторые персонифицированные стражи традиционных норм и социального порядка, олицетворения договора между общиной и покровительствующими ей богами, а не эманации Божественной Воли и Мудрости.

Впрочем, имелись и более близкие ветхозаветному пониманию премудрости и пророка-мудреца представления, которые отражены в некоторых текстах. В «Вакханках» Еврипида Хор поет:

τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία  
τὸ τε μὴ θνητὰ φρονεῖν  
«Умудренность – не мудрость,  
Когда судит о том, что не относится к делам смертных»  
(Eurip. *Bakchai*, 395–396).

Мудрость в том, чтобы не претендовать на знание замысла богов. От этого осторожного, благочестивого и, вместе с тем, скептического суждения можно перейти к утверждению о наличии мудрости особенной, божественной, приобщение к которой оказывается крайне затруднительным делом для человека. Именно этот «топос» оказался зафиксирован в знаменитом рассказе о создании Пифагором слова «философия».

На статус мудрецов, которые «представляли себя» для откровения божественной мудрости, в греческой философии явно могут претендовать Гераклит и Парменид, Эмпедокл и Сократ. Так, А.В. Лебедев решительно говорит о том, что в сочинении Гераклита содержалась «...философская теология, имевшая практический характер манифеста

монотеизма и реформы культа и вероучения» [Лебедев, 2014, 132]. А.В. Лебедев также обращает внимание на тот факт, «...что в своей позитивной философской теологии Гераклит избегает слова θεός (бог), возможно, в силу его ассоциации с антропоморфными богами поэтов. Гераклит называет нового философского бога «Мудрым существом» (το Σοφόν) в трех фрагментах 139–141 (с возможной аллюзией также во фр. 1)» [Там же, 133]. Мудрость становится свойством и природой высшего существа. А мудрец – ее выразителем, создателем той вербальной формы, которая в максимальной степени соответствует ее многосложному и парадоксальному характеру. Сохранившиеся фрагменты позволяют высказать осторожное предположение, что текст «О природе» был стилизован под сборники оракулов (как мы помним, зачастую парадоксальных и двусмысленных).

Впрочем, имеется существенное обстоятельство, которое накладывает ограничения на проведенную нами параллель. «Монотеизм» Гераклита был, конечно же, иным, чем в случае Древнего Израиля. «Мудрое существо» – сама Природа, она труднопостижима, но не является трансцендентным создателем мироздания. Да и с точки зрения религиозного содержания откровения, которое раскрывается в оракулах Гераклита, мы можем обнаружить больше сходств с иранско-зороастрийской традицией, чем с Библейской.

Объемы статьи не позволяют нам обратиться к фигурам Парменида и Эмпедокла, но о Сократе следует сказать хотя бы кратко. Ключевым текстом для нас станет «Апология»: именно здесь Сократ обсуждает знаменитый дельфийский оракул, объявивший его мудрейшим среди людей.

Сократ говорит, что себя не считает мудрым (и, с этой точки зрения, он находится в традиции, начатой Пифагором: философия – любовь к мудрости, а не претензия на ее обладание), однако он полагает, что бог ни в коем случае не станет лгать (что укладывается в платоновскую модель благочестия, развиваемую в «Государстве»). В связи с этим, Сократ рассказывает о том «опросе», который он совершил среди афинян, считающихся мудрыми в чем-то. Его испытанию подверглись политики, затем – поэты, наконец – ремесленники<sup>1</sup>. Никто из них не обладал тем, что Сократ мог счесть мудростью, причем политикам он отказывает в этом в наибольшей степени, поэты оказываются ведомы божественным вдохновением, а не осознанием того, что они делают, а ремесленники путают мудрость с каким-то своим конкретным искусством. Нет сомнений, что, говоря о мудрости, Сократ здесь имеет в виду не положительное знание, но что-то иное. Быть может, благоразумие, как предполагает К. Кинг [King, 2008], или же постоянный разбор-проверка своей жизни, подобно тому, как опытный офицер постоянно определяет самое эффективное место для себя и своих солдат в боевом порядке [Goldman, 2009, 463–467]. Если буквально следовать словам Сократа, то мудрость – знание о собственном незнании. Что позволяет перебросить смысловой мостик между «Апологией» и приведенным выше местом из «Вакханок» Еврипида. Обвиняемый в неблагочестии, Сократ демонстрирует свое благочестие через отрицательное понимание мудрости. Он отказывается быть мудрецом, оставляя себе роль опытного майевта (Thaet. 150c), и аттестует свою мудрость как «ненадежную, плохонкую, похожую на сон» (Symp. 175e).

Но у Платона, конечно же, есть представление не только об «отрицательной» мудрости. Во-первых, его мудрец многолик и противоречив, провокационен [Протопопова, 2016]. Во-вторых, «рождение в прекрасном», которое описывается в «Пире», приводит к настоящей мудрости: по словам Диотимы, к тому, что «...тот, кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он» (Symp. 212a).

Важный поворот в понимании мудрости происходит у Аристотеля. В его случае добродетель достигается не столько мудростью, сколько воспитанием, вырабатывающим верные привычки поведения, поведенческого благоразумия, всем, что вызывает актуализацию политической природы человека. Поскольку полис – это общение ради блага (Arist. Polit. 1225a1–10), то побуждает нас быть добродетельными простое

здравомыслие, наша человеческая политическая природа, а не некоторая трансцендентная основа бытия и нравственности.

Мудрость у Аристотеля – наука о «первых началах и причинах», наиболее строгая и отвлеченная, вызываемая не какими-либо практическими потребностями, но стремлением к знанию. Ее достижение возможно лишь при наличии досуга. Люди, способные к жизни теоретической, требуют особенного почитания за свою божественность. Ведь «Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное...» (Arist. Nicom. Et. 1177b27–28, здесь и далее в первом разделе статьи пер. Н.В. Брагинской).

Аристотель провозглашает: «Нет, не нужно [следовать] увещаниям “человеку разуметь человеческое” и “смертному – смертное”; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе» (Ibid 1177b32–35). Отметим, что у Аристотеля все это непосредственно связано с мышлением и, особенно, с научным познанием. Перефразируя Дж. Оуэнса, можно сказать, что на Стагирите «Одиссея» греческого понятия мудрости в целом завершается [Owens 1987, 5].

Чтобы отличить мудрость от практического благоразумия и рассудительности, Аристотель вводит понятие фронесиса, который обсуждается Стагиритом в «Никомаховой этике» (этика же, напомним – первая практическая наука). Различение между фронесисом и софией чаще всего Аристотелем проводится достаточно четко. Так, в *Metaph* II. 1, 993b19–23 целью теоретического знания у него становится истина, в то время как практического – правильное действие (θεωρητικῆς μὲν γὰρ τέλος ἀλήθεια практиκῆς δ' ἔργον). В последнем случае теоретическое знание в каком-то смысле – паредр мудрости, которая вовлекает в себя все важнейшие области спекулятивного дискурса Аристотеля. Составляющими элементами мудрости у него становятся «первая философия», математика и физика (см., например, *Metaph*. XI. 4, 1061b33: «...и учение о природе, и математику следует считать лишь частями мудрости»). Уверенность в теоретико-интеллектуальной природе мудрости выражена у Аристотеля настолько сильно, что его совершенно理所当然 считают зачинателем позднейшего европейского типа рациональности.

В дальнейшем, в эпоху эллинизма, господствующей становится иная, чем у Аристотеля, систематизация наук. Вместо противопоставления теоретических, практических и поэтических дисциплин, доминирующей становится родившаяся в Древней Академии триада этика-логика-физика. В этой триаде «ядерной» наукой является этика, что, казалось бы, возвращает моральный разум и моральную мудрость в центр понимания мудрости как таковой. Образы эллинистических мыслителей, особенно стоической школы, можно рассматривать в компаративном плане вместе с образами пророков и праведников Ветхого Завета. При этом вероятное «семитское» происхождение ряда «греческих» стоиков, как и все более усиливающиеся контакты с ближневосточным миром классической литературы Премудрости, может стать одним из объяснений данного явления. Но если это верно, то данная специфика эллинистической мудрости выростала из иного источника, чем собственно греческая философская традиция, в ее аристотелевском выражении.

Не будем забывать к тому же, что именно после Аристотеля теоретическое научное знание становится в представлениях эллинов безусловной ценностью, подтверждением чего была дружба Стагирита с Филиппом и Александром Македонскими, а также создание перипатетиками образцовой научной институции в Александрии (Мусейона и Библиотеки). Да и стоицизм являлся не только «школой моральной премудрости», но также самой развитой и масштабной энциклопедической философской системой того времени. «Переоткрытие» центральных аристотелевских текстов в I в. до н.э. стало одним из моментов того же интеллектуального «тренда». Критика эллинистического рационализма, особенно представленная воззрениями философов Второй и Третьей Академий, также шла от рационального скепсиса, а не от какой-то формы религиозного или до-метафизического дискурса.

В целом, несмотря на определенные «профетические» черты отдельных античных мыслителей, очевидно, что греческая философия вопреки народным массам и «естественной религии» приходит к выводу об удаленности богов, об их «возвышенности» и даже пространственной трансцендентности (эпикуреизм)<sup>2</sup>. Классическим примером таких представлений является предание Платона о нынешнем «веке Зевса», где боги присматривают за нами, но не непосредственно, в отличие от прошлого «века Кроноса» (Polit. 269a – 272d, Legg. 713b – 714a, Resp. 617d). А потому «интимные» отношения с богами/богом возможны лишь в исключительных случаях, подобных «казусу» Сократа. Да и в этом случае глас Божий оказывается созвучен гласу разума. Именно последний и нужно использовать как инструмент для дешифровки божественного промысла и устройства мира.

Поэтому ко времени возникновения Римской империи интуиции Гераклита, Сократа, Платона оказываются в прошлом. И фраза апостола Павла «Ибо и Иудеи требуют чудес, и Эллина ищут мудрости» (1 Кор. 1:22) точно передает состояние сознания – как минимум элит эллинистического и еврейского общества времен возникновения христианства.

## II

В Еврейской Библии термин *ḥokmāh* (pl. abst. emph.: *ḥokmôt*), традиционно интерпретируемый как «премудрость»/«мудрость», имеет следующее семантическое поле: «умение», «навык» (в профессионально-технических аспектах, административных вопросах, военном деле т. д.); «опытность», «прозорливость», «рассудительность»; «мудрость» Израиля и народов; «Премудрость»/«Мудрость» Бога, Его Духа<sup>5</sup>. В *Притч.* 8:1–36 и *Иов.* 28:12, 18, 20, 28 засвидетельствован также образ персонафицированной «Мудрости». Анализируя наиболее характерные особенности библейской литературы премудрости, следует прежде всего отметить ее ярко выраженную этико-религиозную доминанту. Здесь, равно как и в пророческих книгах Библии, мораль является кардинальной составной частью религиозной жизни человека и его мироощущения, важнейшей составляющей его взаимоотношений с Богом, выражением соблюдения им воли Божьей, а термин *ḥāqām*, «мудрец», часто употребляется именно в такого рода контекстах<sup>4</sup>. В конечном счете праведный образ жизни, этическое поведение, оказываются важнейшими аспектами служения Богу, и иудаизм становится первой в мировой истории *этической религией*.

«Я, Мудрость (*ḥokmāh*), обитаю (с) благоразумием,  
знание и прозорливость я обрела.  
Почитание Господа<sup>5</sup> – ненавижу зло;  
гордыню, и заносчивость, и путь зла,  
и извращенные уста я ненавижу...  
Путем справедливости я хожу,  
по стезям правосудия...  
Блажен, кто блюдет пути мои» (*Притч.* 8:12–13, 20, 32b).

Откуда же приходит мудрость (*ha-ḥokmāh*)  
и где место разума?..  
(Только) Бог разумеет путь ее,  
и Он ведает место ее...  
Когда Он ветру полагал вес  
и воды располагал по мере,  
когда полагал устав дождю  
и буре грохочущей путь,  
тогда Он усмотрел и провозгласил ее,  
учредил ее, а также исследовал ее;  
и сказал человеку:  
«Вот, почитание Господа – мудрость,  
и отстранение от зла – разум» (*Иов.* 28:20, 23, 25–28)<sup>6</sup>.

Если в Книге Иова содержится только имплицитное указание на то, что мудрость лежит в основе мироздания<sup>7</sup>, то Книга Притч говорит об этом эксплицитно: мудрость предшествует по отношению к мирозданию, которое творится Господом в соответствии с ней и через нее<sup>8</sup>. Премудрость у Бога, но она нисходит и в мир земной, изначально являясь связующим звеном между Всевышним, мирозданием и человеком.

«Господь создал меня начатком пути Своего,  
прежде древнейших деяний своих<sup>9</sup>.  
Извечно утверждена я,  
изначально, прежде (сотворения) земли.  
Когда еще не было (первозданных) Бездн (*təhōmōt*)<sup>10</sup>,  
я (Мудрость. – *И. Т.*) 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<sup>11</sup>.  
Когда Он учреждал небеса – я была там...,  
когда укреплял источники Бездны...,  
когда намечал основания земли –  
я была при Нем строительницей.  
Я – (Его) ежедневная радость,  
радуюсь пред Ним постоянно;  
радуюсь (и) в Его земном мире,  
наслаждение для меня – (пребывать) с сынами человеческими»  
(Прит. 8:22–31).

Аналогичная космогоническая доктрина засвидетельствована в тексте *Прит.* 3:19–20:

Господь Мудростью основал землю,  
утвердил небеса Разумом;  
Его Знанием (первозданные) Бездны разверзлись,  
и облака кропят росую

и в *Иер.* 10:12 = 51:15:

Он сотворил землю Силою Своею,  
утвердил (обитаемый) мир Мудростью Своею  
и разумом Своим распростер небеса<sup>12</sup>.

Начало мудрости – это благоговение перед Творцом, стремление к Его познанию, верность Завету с Ним.

Начало мудрости – почитание Господа;  
благоразумны все, исполняющие их (т. е. заповеди Его. – *И. Т.*)  
(Пс. 111[110]:10).

Почитание Господа – начало познания;  
глупцы (же) презирают мудрость и наставление (*Притч.* 1:9).

Начало мудрости – почитание Господа,  
и знание Святого – разум (*Притч.* 9:10).

Послушаем заключение всему:  
Бога почитай<sup>13</sup> и заповеди Его храни,  
ибо (в) этом – весь человек.  
Ибо всякое деяние Бог приведет на суд надо всем сокрытым  
будь то благое или худое (*Эккл.* 12:13–14)<sup>14</sup>.

Мудрость заключается в том, что Божественную Тору (*tôrāh*; букв.: «Научение»/«Учение»; «Наставление», resp. «Закон») следует не только изучать<sup>15</sup>, но и актуализировать ее исполнением. В исполнении установлений Завета (*berit*) с Богом – этических в своей основе – библейский человек видит смысл своей жизни. Для еврейского мудреца истина заключена в «стремлении», «поиске», «любви» к «правде» («праведности»)/«справедливости» (*šedeq/šedāqāh*): правде, являющейся основой мирового устройства, но истолковываемой им именно в человеческом ее измерении, справедливости – выражающейся в общественных отношениях. Высшее знание мудрец обретает, находясь и действуя «внутри жизненной ситуации» [Бычков 1981, 21], – в отличие от греческого мыслителя, созерцающего, умопостигающего мир как бы «извне». Последний находит источник своей философии в субъективно-психологической сфере. Так, для Платона (Theaet. 155d) «начало философии» (ἀρχὴ φιλοσοφίας) лежит в свойстве человека испытывать изумление, «удивляться» (θαυμάζειν); Аристотель (Metaph. I. 2, 982b 12–13) также утверждает, что «именно вследствие удивления люди и ныне, и изначально стали философствовать» (διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν). Философия – «созерцательна», а не действенна, равно как и сами «ищущие мудрости», и «...она существует ради самой себя»<sup>16</sup>.

Древнееврейский мудрец обретает знание *par excellence* не в ходе понятийно-логического осмысления бытия и тем более философского дискурса – библейские истины часто оказываются результатом медитативно-интуитивного постижения, иррационального, «непосредственного» обретения знания и понимания сути процессов; любящий премудрость подчас оказывается пребывающим в состоянии, когда непознанное как бы «случается»<sup>17</sup> для него. Мысль его часто выражается не статичной формулой, а динамичным образом, с помощью тропа и т. п. Источником знания во многих случаях провозглашается Откровение, и соответствующие библейские пассажи могут содержать имплицитные аллюзии, парафразы, реминисценции священных текстов и национальных преданий. Присутствие в отдельных случаях разнящихся между собой точек зрения, высказываемых относительно одной и той же проблемы в рамках одной книги, может объясняться не только тем, что они были сформулированы в различные периоды жизнедеятельности и мироощущения ее автора (а мудрец, или традент-компилятор книги, ставят целью продемонстрировать читателю динамику мысли, фиксируя ее девиации, возвращение к первоначальным положениям, рассмотреть противоречия и т. п.), но также и тем обстоятельством, что он, стремясь выявить истину и показать ее читателю как бы *с различных точек зрения*, в разных ракурсах и опираясь, в том числе, на священную «аксиоматику» во всем ее динамизме, выражает свое видение истины, как правило, не сообразуясь с законами о «правильном мышлении» – не формально-логически. Впрочем, *nulla regula sine exceptione*: например, Экклесиаст диалектически использует в своих размышлениях метод сравнения противоположностей (ведь «Бог создал противоположности [досл.: “одно против другого”]»; Эккл. 7:14b<sup>18</sup>), приходя на этой основе к правильным, с его точки зрения, «выводам»<sup>19</sup>:

«Вот, что обнаружил я, – сказал Экклесиаст. –  
(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение»  
(Эккл. 7:27).

Отметим также, что этическая составляющая является и важнейшей особенностью древнееврейского «сознания истории», так что сами исторические события израильско-иудейского прошлого и их интерпретация, деятельность великих и малых народов и личностей освещаются в библейской историографии в этико-религиозном аксиологическом ракурсе.

Библейские авторы осознают уникальность конкретной личности, созданной «по образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6) и обладающей способностью, «подобно богам» (т. е. небожителям), «различать добро и зло» (*Быт.* 3:5, 22<sup>20</sup>), личности – самоценной независимо от ее социального статуса. Автор одного из Псалмов даже восклицает о «сыне человеческом»:

Лишь немного умалил Ты его пред ангелами ('*alōhīm*);  
и славой, и великолепием Ты увенчиваешь его (8:6).

Вследствие этого человек и его место в историческом процессе «соизмеряются» древним евреем не только с «вещами» мира земного (как это делают, например, Протагор<sup>21</sup> и Аристотель<sup>22</sup>), но и с вечными сущностями мира высшего.

В Библии выражено также представление о том, что разумный дух человека, являясь не столько творением, но по сути *частицей Духа Божьего*, возвращается по смерти плоти к своему Истоку (ср.: *Иов.* 32:8; 33:4, 6, 34:14–15; ср. также, напр.: *Быт.* 6:3; *Иов.* 19:25–27а; *Эккл.* 12:7).

Говоря об израильско-иудейской премудрости, следует также иметь в виду, что воззрения библейских авторов коррелируют с представлением об '*олама* ('*ōlām*), т. е. «вечности», которая «объемлет всю Вселенную в пространственном и временном отношении»<sup>23</sup>, «вечности», «но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени»; '*олам* – это «...мир как время и время как мир»<sup>24</sup>. Библейская концепция '*олама* принципиально отлична от древнегреческого представления о мире-космосе, который мыслился эллинами как некая неизменная упорядоченно-симметричная структура, покоящаяся в пространстве. Древние евреи мыслили, по преимуществу, временными категориями, время же для них линейно и исторично (в отличие от древних греков, для которых мир и бытие главным образом «пространственны», а время циклично<sup>25</sup>). В одном из наиболее таинственных пассажей Книги Экклесиаста термин '*олам*, вероятно, использован в *double entente* – как для обозначения вселенской пространственно-временной целостности, так и вечности:

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:  
Все Он сделал ладным – (но) в свой срок.  
В их (т. е. людей. – *И. Т.*) же сердце (*ba-libbām*) также и мир-вечность  
(*hā-'ōlām*) Он вложил –  
но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть дел,  
которые Бог вершит, от начала и до конца (*Эккл.* 3:10–11).

Итак, «мир»-'*олам* вложен Богом в «сердце», scil. разум, человека, т. е. мудрец Экклесиаст, с одной стороны, выражает в данном пассаже идею об охвате разумом постигающего мир субъекта всего сущего<sup>26</sup>. С другой стороны, человек, познающий мироздание, имеет надежду на актуализацию «вложенной» Богом в его разум «вечности»-'*олама* в процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира – процесс, который для мудреца и праведника не имеет конца<sup>27</sup>...

## Примечания

<sup>1</sup> Интересно, что в списке опрашиваемых Сократом афинян – только городские жители: политики, поэты, ремесленники. Ни слова о «деревенщине». Крестьяне, носители «отеческих нравов», не становятся объектом испытания.

<sup>2</sup> Стоический пантеизм также не означает интимной близости божества человеку – настолько божественный Логос превосходит человеческий (если это не подлинный философ, которых совсем немного среди смертных).

<sup>3</sup> См.: [Köhler, Baumgartner (ed.) 2001; Brown et al. (ed.) 1990].

<sup>4</sup> См.: *Ibid.*

<sup>5</sup> Здесь и далее досл.: «страх (или: “трепет”. – *И. Т.*) (пред) Господом». Термином *Господь* по традиции передается Имя Бога YHWH – Тетраграмматон. (О некоторых его философских интерпретациях см., напр.: [Тантлевский 2015, 350–352; Idem 2016, 171 и сл.; 183, примеч. 5–7].)

<sup>6</sup> Ср. также, напр.: *Притч.* 3:19–20; 8:22–31.

<sup>7</sup> Ср., напр.: [Pope 1973, 197–206].

<sup>8</sup> Ср., напр.: [Fox 2000, 263–295].

<sup>9</sup> Ср.: *Суп.* 24:10.

<sup>10</sup> Вероятно, имеются в виду нижний, подземный, и верхний, небесный, первозданные Океаны.

<sup>11</sup> Представление о «начальных пылинках мира» в *Притч.* 8:26, возможно, соотносится с античным представлением об «атомах».

<sup>12</sup> Ср. также, напр.: *Сир.* 24:3 и сл.; 11Q *Psa Sirach, Sir.* 51:13 и сл.; *Премудр. Сол.* 9:1–2 (ср. также: 16:12, 18:15–16); 4Q422 (*Paraphrase of Genesis-Exodus*) кол. 1, фр. 1, 6; *Юб.* 12:4; *1 Ен.* 90:38 и др.; 1QS (*Устав Кумранской общины*) 11:11.

<sup>13</sup> См.: примеч. 5.

<sup>14</sup> См., также, напр.: *Пс.* 103[102]:17–18.

<sup>15</sup> Ср. также, напр.: *Сир.* 24:25 и сл.

<sup>16</sup> См., напр.: *Arist. Metaph.* I 2, 982b 11–20; ср.: *Plato. Symp.* 211d–212a. Платон, тем не менее, говорит о «посильном уподоблении богу», «став разумно справедливым и разумно благочестивым» (см., напр.: *Theaet.* 176a–177a). Аристотель разводит религию и этику, но коррелирует эпистемологию с моралью (ср.: примеч. 22).

<sup>17</sup> Ср.: [Афанасьева 1997, 24].

<sup>18</sup> Ср., напр., *Metaph.* I. 5, 986a 22–986b 3, где Аристотель приходит к выводу, что из учений пифагорейцев и Алкмеона из Кротона можно почерпнуть, что противоположности – «начала (всего) сущего (ἀρχαὶ τῶν ὄντων)».

<sup>19</sup> См.: [Тантлевский 2018a, 72–85].

<sup>20</sup> Ср.: *2 Сам.* 14:17; ср. также: *1 Сам.* 29:9.

<sup>21</sup> «Человек есть мера (μέτρον) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (*DK B1*; см.: *Plato. Theaet.* 152a; *Sext. Emp. Adv. math.*, VII, 60; ср., напр.: *Arist. Metaph.* X, 1053a 30–1053b 5).

<sup>22</sup> См.: *Nicom. Et.* III. 1113a 29–34, в частности: «Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит истину так, будто он их (вещей) правило (κανὼν) и мера (μέτρον)». Ср. далее: [Chappell 2005, 233–255].

<sup>23</sup> Ср.: [Аверинцев 2004, 269, примеч. 24].

<sup>24</sup> См.: [Шифман 1999, 211]; ср. далее: [Brin 2001, 277–293].

<sup>25</sup> См., напр.: [Аверинцев 1971, 229 и сл.; Лосев 1977, 201; Бычков 1981, 23 и сл.; Тантлевский 2017a, 16–28].

<sup>26</sup> Ср.: *Arist. De anima.* III. 8, 431b 20–21: «Подводя итог сказанному о душе, мы повторим, что некоторым образом душа есть все сущее (*tà ὄντα*)...»; ср. далее, напр.: *Ibid.* 429b 9, 430a 3–5, 14–15, 431b 16–17, 22–432a 3; *Metaph.* 1072b 21–24, 1074b 33–34. См. далее: [Тантлевский 2018b, 86–89].

<sup>27</sup> См. далее, напр.: [Tantlevskij 2017b, 133–143].

### Ссылки – References in Russian

Аверинцев 1971 – Аверинцев С.С. Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». (Противостояние и встреча двух творческих принципов) // Типология и взаимосвязь литератур Древнего мира. Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наука, 1971. С. 206–266.

Аверинцев 2004 – Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Наука, 2004. С. 89–114.

Афанасьева 1997 – Афанасьева В.К. От начала начал. Антология шумерской поэзии, СПб.: Петербургское востоковедение, 1997.

Бычков 1981 – Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М.: Наука, 1981.

Лебедев 2014 – Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). СПб.: Наука, 2014.

Лосев 1977 – Лосев А.Ф. Античная философия истории. М.: Наука, 1977.

Протопопова 2016 – Протопопова И.А. Сократ-гибрист и «философия кротких»: «Пир» и «мусический логос» в «Государстве» (376С–403С) // Платоновские исследования. 2016. Том. 5. № 2 (5). С. 137–153.

Светлов 2013 – Светлов Р.В. Философ и его соперники: учитель в древнем мире // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 2. С. 39–46.

Тантлевский 2015 – Тантлевский И.Р. Тетраграматон и концепция Божественной субстанции в «Исповеди», кн. VII Августина и в учении Спинозы // *Schole*. 2015. Т. 9. № 2. С. 350–352.

Тантлевский 2016 – Тантлевский И.Р. Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «Природы» // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 170–185.

Тантлевский 2017a – Тантлевский И.Р. «Под мышцами вечности...»: восприятие мира и сознания истории в контексте древнееврейских представлений об «оламе» и древнегреческих – о порядке «космоса» // Вопросы философии. 2017. № 3. С. 16–28.

Тантлевский 2018a – Тантлевский И.Р. Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VIII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) // *Schole*. 2018. Т. 12. № 1. С. 72–85.

Тантлевский 20186 – *Тантлевский И.Р. Мироздание в душе человека: Аристотель, De anima*, III, 8, 431b.20–24 и *Экклесиаст* 3:10–11 // *Schole*. 2018. Т. 12. № 1. С. 86–89.

Шифман 1999 – *Шифман И.Ш. Древняя Финикия. Мифология и история // Финикийская мифология*. СПб.: Летний сад, 1999.

### References

Averintsev, Sergey S. (1971) ‘Greek “Literature” and Middle East “Wording”. (Confrontation and Meeting of Two Creative Principles)’, *Typology and Interconnection of the Ancient World Literatures*, Editor-in-chief P.A. Grinzer, Nauka, Moscow, pp. 206–266 (in Russian).

Averintsev, Sergey S. (2004) ‘The Order of Cosmos and the Order of History’, *Poetics of Early Byzantine Literature*, Nauka, Saint-Petersburg, pp. 89–114 (in Russian).

Afanasjeva, Veronika K. (1997) *From the Beginning of the Beginning. Anthology of the Sumerian Poetry*, Petersburg Oriental Studies, Saint Petersburg (in Russian).

Brin G. (2001) *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Brill, Leiden; Boston; Cologne.

Bollansée, Jan (1999) Fact and Fiction, Falsehood and Truth: D. Fehling and Ancient Legendry about the SevenSages, *Museum Helveticum*, Vol. 56, No. 2, pp. 65–75.

Brown, Fransis et al. (1990) *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*, Oxford University Press, Oxford.

Bychkov, Viktor V. (1981) *Aesthetics of the Late Antiquity*, Nauka, Moscow (in Russian).

Chappell, Timothy (2005) ‘The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity Without World-centredness in Aristotle’s Moral Epistemology’, Gill Ch. (ed.). *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, Oxford University Press, Oxford, UK: pp. 233–255.

Goldman.1 Harvey. (2009) Traditional Forms of Wisdom and Politics in Plato’s “Apology”, *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 59, No. 2, pp. 444–467.

Griffith. Mark (1990) “Contest and Contradiction in Early Greek Poetry”, *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas G. Rosenmeyer*, Atlanta, P. 185–207.

Fox, Michael V. (2000) *Proverbs 1–9. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York, NY.

King. Christopher S. (2008) Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato’s “Apology”, *Metaphilosophy*, Vol. 39, No. 3 (July 2008), pp. 345–362.

Köhler. Ludwig, Baumgartner, Walter (ed.) (2001) – *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. By L. Köhler and W. Baumgartner. Subsequently Revised by W. Baumgartner and J.J. Stamm. CD-Rom Edition.

Losev, Alexey F. (1977) *The Antique Philosophy of History*. Nauka, Moscow, 1977 (in Russian).

Martin, Richard P. (1998) The Seven Sages as Performers of Wisdom, *Cultural Poetics in Archaic Greece* (OUP), 108–28.

Owens. Joseph. (1987) Aristotle’s Notion of Wisdom, *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 20, No. 1 (Spring1987), pp. 1–16.

Pope, Marvin H. (1973) *Job*. Introduction, Translation, and Notes, The Anchor Bible, Doubleday, New York.

Reiner.1 Erica (1961) The Etiological Myth of the “Seven Sages”, *Orientalia, NOVA SERIES*, Vol. 30, No. 1, 1–11.

Seow, Choon-Leon (1997) *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary, Anchor Bible, Doubleday, New York.

Shifman, Ilyah Sh. (1999) Ancient Phoenicia. Mythology and History, *Phoenician Mythology*, Letniy Sad, Saint-Petersburg (in Russian).

Svetlov. Roman V. (2013) Philosopher and His Rivals: Teacher in the Ancient World, *Review of the Russian Christian Academy for the humanities*, Vol. 19, № 1 pp. 39–46 (in Russian).

Tantlevskij, Igor R. (2015) ‘Tetragrammaton and Conception of Single God’s *Substantia* in Augustine’s “Confessions”, Book VII and in Spinoza’s Teaching’, *Schole*, Vol. 9, Issue 2, pp. 350–352 (in Russian).

Tantlevskij, Igor R. (2016) ‘Spinoza’s *Deus et Natura* in Context of Maimonides’s and Gikatilla’s Views on God’s Acts in the “Nature’s” Formation’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, P. 170–185 (in Russian).

Tantlevskij, Igor R. (2017a) ‘“Under Eternity’s Arm...”: Perception of the World and Awareness of History in the Context of Hebrew Conceptions of the ‘Olām and Ancient Greek Ideas of the Order of Kósmos’, *Voprosy Filosofii*. Vol. 3, pp. 16–28 (in Russian).

Tantlevskij, Igor R. (2017b) ‘Possible Parallels in Ecclesiastes’ and Aristotle’s Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits’, *Schole*, Vol. 11, Issue 1, pp. 133–143.

Tantlevskij, Igor R. (2018a) “How to Come to the Correct Solution? To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (Ethica Eudemia, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes 7:27”, *Schole* (2018), Vol. 12, Issue 1, pp. 72–85 (in Russian).

Tantlevskij, Igor R. (2018b) ‘The Universe in Man’s Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20–24 and Ecclesiastes 3:10–11’, *Schole*, (2018), Vol. 12, Issue 1, pp. 83–89 (in Russian).

Tell. Håkan (2007) Sages at the Games: Intellectual Displays and Dissemination of Wisdom in Ancient Greece. *Classical Antiquity*, Vol. 26, No. 2 (October 2007), pp. 249–275.

#### **Сведения об авторах**

**СВЕТЛОВ Роман Викторович** –  
доктор философских наук, профессор,  
директор Института философии человека  
Российского государственного  
педагогического университета  
им. А.И. Герцена.

**ТАНТЛЕВСКИЙ Игорь Романович** –  
доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой еврейской культуры  
Института философии Санкт-Петербургского  
государственного университета.

#### **Author’s Information**

**SVETLOV Roman V.** –  
DSc in Philosophy, Professor, Herzen State  
Pedagogical University of Russia.

**TANTLEVSKIJ Igor R.** –  
DSc in Philosophy, Professor, Chairman  
of the Department of Jewish Culture  
at the Institute of Philosophy  
of the Saint-Petersburg State University.