

**Феномен израильско-иудейского пророчества
и элементы античного «философского профетизма»
в «осевую эпоху»***

© 2020 г. И.Р. Тантлевский^{1**}, Р.В. Светлов^{2***}

¹ *Институт философии, Санкт-Петербургский государственный университет,
Санкт-Петербург, 199034, Менделеевская линия, д. 5.*

² *Институт философии человека Российского государственного педагогического университета
им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, 197046, ул. Малая Посадская, д. 26.*

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

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

Поступила 22.06.2018

В статье сделана попытка выявить ряд наиболее значимых особенностей израильско-иудейского пророчества (VIII–VI вв. до н. э.), оказавшегося по сути ключевым мировоззренческим феноменом первой половины «осевой эпохи» в истории человечества, когда «появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день» (К. Ясперс). Миссия еврейского пророка гораздо шире, чем простое предсказание будущего, ибо пророчества затрагивают весь основной спектр духовной и материальной жизнедеятельности человека: вопросы жизни и смерти, теологии и культа, этические нормы, проблемы внутренней и мировой политики, социальные и экономические антагонизмы, правовые коллизии, семейные взаимоотношения, в них разрабатываются элементы эсхатологии и т. д. Не исключена возможность, что явление пророчества в Древнем Израиле и Иудее коррелирует с процессами, связанными с появлением на исторической арене нового типа государства – империи. При сопоставлении с видами профетизма, распространенными в античной Греции, очевидно различие в областях, на которые распространялась пророческая мудрость Эллады и Израиля. Лишь в образе Сократа, донесенном до нас Платоном, видны черты профетической и медиумической избранности, дарующей ему мудрость именно в духовной области человеческого существования. Однако, несмотря на огромное влияние, которое оказали тексты Платона на эволюцию последующей европейской философии и культуры, они не стали «стилем» западной мысли. Начиная с Аристотеля, та четко отличает дискурсы «мифологов» и «теологов» от «первой философии».

Ключевые слова: израильско-иудейское пророчество, античный «философский профетизм», «осевая эпоха», этическая религия, «религия Сократа», античная диалектика.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4–160–175

Цитирование: *Тантлевский И.Р., Светлов Р.В.* Феномен израильско-иудейского пророчества и элементы античного «философского профетизма» в «осевую эпоху» // Вопросы философии. 2020. № 4. С. 160–175.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17–18–01168); Санкт-Петербургский государственный университет.

The Phenomenon of Israeli-Judah Prophecy and Elements of Ancient “Philosophical Prophetism” in the “Axial Epoch”*

© 2020 Igor R. Tantlevskij^{1**}, Roman V. Svetlov^{2***}

¹ Department of Jewish Culture at the Institute of Philosophy of the Saint-Petersburg State University, 5, Mendeleevskaja Linija, St. Petersburg, 199034, Russian Federation.

² Herzen State Pedagogical University of Russia, 26, Malaja Posadskaya, St. Petersburg, 197046, Russian Federation.

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

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

Received 22.06.2018

The article makes an attempt to reveal a number of the most significant features of the Israeli-Judah prophecy (VIII–VI cent. BCE), which in effect turned out to be the key worldview phenomenon of the first half of the “axial epoch” in the history of mankind, when “man of such a type appeared, which has survived to this day” (K. Jaspers). The mission of the Hebrew prophet is much broader than a simple prediction of the future, for his prophecies touch upon the whole basic spectrum of man’s spiritual and material life: questions of life and death, theology and worship, ethical norms, problems of domestic and world politics, social and economic antagonisms, legal conflicts, family relationships, he develops elements of eschatology, etc. It is possible that the phenomenon of prophecy in Ancient Israel and Judah correlates with the processes associated with the appearance of a new type of state in the historical arena – the empire. Comparison with the types of prophecy, common in Ancient Greece, demonstrates the difference in the areas that are subject to the prophetic wisdom of Greece and Israel. Only in the image of Socrates, created by Plato, we see the traces of prophetic and mediumship chosenness, which gives him wisdom precisely in the spiritual realm of human existence. However, despite the strong influence that Plato’s texts had on the evolution of European philosophy and culture, they did not become the “style” of Western thought. Starting with Aristotle, it clearly distinguishes the discourses of “mythologists” and “theologians” from the “first philosophy”.

Keywords: Israeli-Judah prophecy, ancient “philosophical prophetism”, “axial epoch”, ethical religion, “religion of Socrates”, ancient dialectics.

DOI: 10.21146/0042–8744–2020–4-160-175

Citation: Tantlevskij, Igor R., Svetlov, Roman V. (2020) “The Phenomenon of Israeli-Judah Prophecy and Elements of Ancient ‘Philosophical Prophetism’ in the ‘Axial Epoch’”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 4 (2020), pp. 160–175.

* This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project No. 17–18–01168); Saint-Petersburg State University.

Начало деятельности израильско-иудейских «письменных» пророков (библейские книги Поздних пророков, от Исаяи до Малахии) относится к первой фазе т. н. «осевой эпохи» (ок. 800–200 гг. до н.э.), периоду, когда «произошел самый резкий поворот в истории» и «появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день» [Ясперс 1991, 32]; рубежом же почти всех их пророчеств оказывается сама «ось мировой истории», т. е., по К. Ясперсу, время около 500 г. до н.э. «Осевая эпоха» кладет конец непосредственному отношению человека к миру и к самому себе. Он осознает свои границы, свое бессилие перед “последними вопросами бытия” – перед смертностью, конечностью, хрупкостью своего существования, перед трагической виной, которая становится основной темой и греческих трагиков, и древнееврейских пророков. <...> Именно у пророков Палестины “осевой эпохи” Ясперс видит то обостренное самосознание личности и тот этический пафос, который в значительной мере свободен от культа и ритуала и позволяет видеть в пророках как бы предтеч философской веры» [Гайденко 1991, 21]. Согласно мысли Ш.Н. Эйзенштадта [Эйзенштадт 1992, 42], серия революций «...осевой эпохи связана с возникновением, концептуализацией и институционализацией понятий о коренном конфликте между порядком трансцендентным и порядками от мира сего». В Израиле и Иудее представления об этом конфликте выявляются прежде всего в «трансцендентных видениях» пророков¹. В определенной мере можно также говорить о том, что в лице Учителя праведности Кумранской (ессейской) общины, жившего во II в. до н. э., мы встречаемся с последним – правда, гетеродоксальным – иудейским пророком «осевого времени», который, в отличие от своих ортодоксальных предшественников, не только осознал коренной конфликт между трансцендентными и мирскими порядками и декларировал его, но и попытался вместе со своими адептами «практически» преодолеть его [Тантлевский 2012; Tantlevskij 2004, 1–79].

Говоря об уникальности пророческого движения в VIII–VI вв. до н. э. в Израиле и Иудее, С.С. Аверинцев [Аверинцев 1983, 284] замечает, что «...древняя стихия шаманского экстаза» постепенно «...наполняется совершенно новым, нравственным смыслом. Ибо пророк стоит лицом к лицу уже не с темным природным демоном, но с единым, праведным и милосердным» Господом Богом, «...он обязан этому Богу личной верностью, во имя которой ему приходится вступать в столкновение с земными властями: “Божья воля”, на которой основывает себя нравственный кодекс патриархального коллектива, должна быть непреклонно противопоставлена воле сильных мира сего. <...> Новое представление о пророке как пламенном “ревнителе” попираемой чести Бога, обличителе царей, готовом на любые гонения и до конца забывшем о себе ради своей миссии, воплощено в рассказе об Илии из «I Книги Царей». И вот, наконец, после рассказов о пророках мы слышим голоса самих пророков: с VIII в. до н. э. их проповедь начинает записываться, что, конечно, само по себе свидетельствовало о коренном перевороте в понимании самой сути пророчества. Предать записи можно было не темный бред умоисступленного шамана, а осмысленную весть, с которой обращается к людям их духовный вождь, в любом экстазе остающийся личностью. Такие участники пророческого движения, как Амос, Исаяя, Иеремия, Иезекииль, отмечены яркой своеобычностью своего внутреннего облика: это первые творческие индивидуальности древнееврейской литературы».

Следует иметь в виду, что в VIII–VI вв. до н. э. в истории древнего Ближнего Востока происходят существенные перемены, связанные прежде всего с появлением на исторической арене нового типа государства – *империи*. В исторической науке в качестве первой империи, или «мировой державы», обычно называют Новоассирийскую, каковой она становится в IX в. до н. э. [Якобсон 2004, 45]. Затем появляются сосуществующие империи Вавилонская и Мидийская, на смену которым приходит мировая Персидская держава Ахеменидов, павшая в 330 г. до н. э. Последние три древневосточные империи

подразумеваются, например, в историософском пассаже Книги Даниила 2:31–45 о последовательной смене мировых держав – наряду с империей Александра Македонского и эллинистическими мини-империями диadoхов² — вплоть до установления эсхатологического Царства Божьего.

Прообразом империи можно, видимо, считать и Израильское царство в X в. до н. э., при Давиде и Соломоне, контролировавшее, согласно библейским данным, территории от границы с Египтом и Эйлатского залива до Евфрата [Тантлевский 2016]. Имперские государственные образования выходили далеко за пределы одного этнокультурного региона. Они объединяли в своем составе множество народов, нередко находящихся на различных ступенях общественного развития. Статус входивших в империю территорий также был различным. С возникновением империй появляется межэтническое и межкультурное противостояние, которого не знала ранняя древность, – между народом, создавшим империю, и покоренными народами. При этом обычно культура метрополии постепенно распространялась на всей империи (если последняя существовала достаточно долго); национальные особенности сглаживались, а общие космополитические тенденции усиливались. Имперские власти в целом толерантно относились к местным религиозным культам, что естественно для политеизма – его адепты легко соглашались с существованием иных богов и даже включают их в свой пантеон (ср., напр.: *Эзр.* 1:2; *2 Пар.* 36:23; также: *Эзр.* 6:3–5; «Обращение Кира к вавилонянам», или «Цилиндр Кира»). Именно в период поздней древности, когда возникает новый тип государства – империя, складывается и современный тип человека как неповторимой индивидуальности, суверенной личности, а в обществе все больший акцент делается на этических аспектах бытия.

II

Чаще всего для наименования пророка в Еврейской Библии используется термин *nābī'*, означающий: «тот, кто призывает (возвещает, проповедует)», или в пассивном смысле: «тот, кто призван» (последняя интерпретация даже более вероятна)⁵. По сути, истинный библейский пророк – это человек, *призванный* Господом *проповедовать* Его слово. Во множественном числе данный термин может обозначать: позитивно оцениваемые сообщества пророков («сынов пророков»), группировавшихся, например, вокруг Самуила, Илии и Елисея; храмовых (культовых) и придворных (официальных) пророков; но также и лжепророков и языческих пророков. Древним обозначением лица, обладающего даром выявления воли Божьей и чудесными способностями (прежде всего исцеления), было «человек Божий» (напр., Самуил, Елисей); вероятно, так обозначались руководители пророческих сообществ. Архаичным словом для обозначения пророка было *rō'eh*, «провидец»:

А прежде в Израиле тот, кто шел вопрошать Бога, говаривал так: «Давайте пойдем к провидцу (*hā-rō'eh*)», – потому что нынешний пророк (*han-nābī'*) раньше назывался провидцем» (*1 Цар.* 9:9).

В Библии встречается и синонимичный термин – *hōzeh*, «прозорливец». Оба этих наименования подразумевают, в частности, что пророк воспринимает исходящие от Господа слова в видениях, образах:

«На страже моей стоять буду,
на башне сторожевой обосновавшись;
вглядываться стану, чтобы увидеть, что скажет Он мне,
что ответит <Он> на сетование мое» (*Авв.* 2:1).

По-видимому, помимо Иоила, Наума и Аввакума, принадлежавших к традиции храмовых (культовых) пророков, остальные письменные пророки действовали независимо и были оппозиционно настроены к властям и клиру. Господь предостерегает Исаяу, приближенного ко двору, «дабы он не следовал путем народа этого»

(Ис. 8:11). Пророки происходили из разных социальных кругов: Иеремия и Иезекиил, например, были выходцами из священнических семей, Исая принадлежал к привилегированным кругам иерусалимского общества, Амос – скотовод, Михей – вероятно, крестьянин. Выступления пророков не определяются, как правило, ни календарными праздниками, ни какими-либо иными установлениями, а носят спонтанный, ситуативный характер. Источник их пророчеств – нисхождение Божественного Откровения, слов, видений от Господа. Их выступления часто коррелируют с природными катаклизмами и политическими кризисами. Пророчества иногда сопровождаются ролевыми играми, пантомимой, а также различными экспрессивными символическими актами:

...Господь говорил через Исая, сына Амоца. Он сказал ему: «Сними дерюгу, что на бедрах у тебя, и обувь свою сбрось с ног твоих». Так он и сделал – ходил нагим и босым. И сказал Господь: «То, что раб Мой Исая ходит нагим и босым три года – это знак и предвестие о Египте и о Куше. Так царь Ассирии погонит пленников из Египта и изгнанников из Куша – юношей и старцев – нагими и босыми и с обнаженными ягодицами – на позор Египту» (Ис. 20:2–4).

«А ты, сын человеческий, возьми себе кирпич, положи его пред собой и начертай на нем город – Иерусалим. И устрой вокруг него осаду – возведи против него осадную стену, насыпь вал, напротив расположи стан и расставь кругом тараны. И возьми себе железный противень, и поставь его железной стеной меж собою и городом, и устреми на него взор свой: он будет в осаде, а ты осаждай его. Таково знамение дому Израиля. <...> Вот, Я возложил на тебя узы: не повернешься ты с боку на бок, пока не окончишь дней осады своей» (Иез. 4:1–8).

Истинный пророк избран Господом для выполнения порученной ему миссии, он – вестник, наделенный особым даром непосредственно воспринимать слово Божье, и *обязан* донести его до общества – от царя до бедняка, провозгласить его миру. Божественное избрание, нисшедшая благодать придают пророку особый надсоциальный и экстерриториальный статус:

И было ко мне слово Господне такое:
«Еще не образовал Я тебя во чреве,
(а уже) знал тебя;
еще не вышел ты из утробы,
а Я освятил тебя:
пророком для народов Я поставил тебя».

Я же ответил: «О, Господи, Боже! Я не речист, ведь я (еще) отрок». Но Господь сказал мне: «Не говори: “Я – отрок!”. Куда Я ни отправлю тебя, пойдешь, что повелю тебе – скажешь. Никого не бойся; ибо Я с тобою, чтобы спасти тебя», — слово Господа. И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: «Вот, Я вложил слова Мои в уста твои. Смотри, Я сегодня поставил тебя против народов и царств, чтобы искоренять и разорять, губить и крушить, строить и насаждать» (Иер. 1:4–10; см. также: Ис., гл. 6).

Дух Господа Бога на мне,
ибо помазал меня Господь,
чтобы благовествовать смиренным,
послал меня врачевать сокрушенных сердцем,
возвестить пленным свободу
и узникам – полное освобождение,
возвестить год благоволения Господа
и день возмездия Бога нашего,
утешить всех скорбящих... (Ис. 61:1–2).

Для передачи слов Бога в книгах Пророков часто используется т. н. «формула вестя» из языка дипломатии и корреспонденции Древнего Ближнего Востока, где официальные послания начинались словами: «Так сказал/говорит имярек». Это указывает на то, что пророк рассматривает себя и почитается аудиторией – как современной ему, так и последующими поколениями, – в качестве вестника Самого Господа.

Миссия пророка гораздо шире, чем простое предсказание будущего, – израильско-иудейские пророчества затрагивают весь основной спектр духовной и материальной жизнедеятельности человека: вопросы жизни и смерти, теологии и культа, этические нормы, проблемы внутренней и мировой политики, социальные и экономические антагонизмы, правовые коллизии, семейные взаимоотношения и многое другое. Взор пророка обращен не только в будущее, близкое и далекое – вплоть до конца времен и становления нового мира (ср., напр.: *Иер.* 4:23 и *Ис.* 65:17, 66:22), но и в прошлое (часто – на эпоху египетского плена израильтян и Исхода) – вплоть до космогенеза (см., напр.: *Иер.* 10:12 = 51:15). Пророк говорит и о потусторонних мирах – о небожителях (см., напр.: *Ис.*, гл. 6, *Иез.*, гл. 1 и сл.)⁴ и обитателях подземного Шеоля (см., напр.: *Ис.*, гл. 14; *Иез.*, гл. 31–32).

Сотворенный Богом мир мыслится библейскими авторами как движущийся в потоке времени; это по преимуществу – «мир как исторический процесс» [Аверинцев 1971, 229; Аверинцев 2004, 89–114; Бычков 1981 23; Mazzinghi 2000, 147–161; Гайденок 2006, 55; Gault 2008, 39–57]. Как замечает Н.А. Бердяев [Бердяев 1990, 68], «...еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы; именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало “исторического”». В то же время *‘ōlām*⁵ – «вечность» как мир, а с эпохи эллинизма: «мир» как вечность – воспринимался древними евреями не только в качестве сотворенного Богом мира, позиционируемого по преимуществу в историческом ракурсе, но также и эсхатологически, включая собственно «Конец дней», знаменующий собой переход от истории (или, может быть, точнее, «предыстории» человечества) к эпохе с другим состоянием времени, новым порядком вещей и иными характеристиками бытия⁶. Если у пророков периода до вавилонского плена иудеев в их эсхатологических видениях больший акцент делается на аспекте воздаяния грешникам в конечные дни, то с эпохи вавилонского плена у пророков все сильнее звучит сотериологический мотив. В эпоху эллинизма данное представление выкристаллизовывается в концепцию будущего *вечно*го «Царствия Божьего»; в раввинистическом иудаизме оно обозначается как *‘ōlām hab-bā’*, т. е. «Грядущий мир». Переход от одного миропорядка к другому видится пророкам и как День Господень, как День Суда над народами и торжества Израиля. «День» перехода от текущей эпохи к эре справедливости и благоденствия может сопровождаться глобальными, даже вселенскими катаклизмами, поэтому он обозначается также как «Конец дней», т. е. окончание эры несправедливости и страданий⁷. В *Иер.* 4:23 в отношении хаотического⁸ состояния опустошенной, обезлюдившей земли после глобального катаклизма – и перед будущим Возрождением – даже употреблено понятие *tōhū wā-bōhū*, которое встречается в Библии только еще один раз, в *Быт.* 1:2, и обозначает там примордиальную неупорядоченность.

Согласно отраженным в Библии представлениям, Господь Бог трансцендентен «оламу», Он – вне сотворенного Им мирового времени и самого мироздания, над историей. Это принципиально отличает монотеистическую израильско-иудейскую религию от языческих религий, где боги миру имманентны, а «нуминозные» силы воспринимаются как внутриприсущие явления и предметам, как находящиеся в средоточии их существа и являющиеся той жизненной силой, которая вызвала их существование и развитие [Якобсен 1995, 14]. В то же время, по представлению евреев, Господь – это Бог *‘олама* (*Быт.* 21:33, *Ис.* 40:28), *Царь ‘олама* (*Иер.* 10:10), т. е. Господин «вечности», включающей также и историческое время [Тантлевский 2017, 16–28].

Прежде, нежели горы родились,
и Ты образовал землю и мир,
и во веки вечные (букв.: «от 'олама до 'олама». – И. Т.)
Ты – Бог...
Ибо пред очами Твоими тысяча лет,
как день вчерашний, когда он прошел (Пс. 90[89]:2[3],4[5]).

Выявляя свою относительную имманентность миру, Господь «...проявляется не в *космическом Времени* (подобно богам других религий), а во *Времени историческом*, необратимом. <...> Деяния Господа – это Его *Личные* шаги в Истории: они открывают свой глубокий смысл *лишь Его народу*, тому народу, что был *избран* Господом. Историческое событие приобретает при этом новое звучание: оно становится *Теофанией*» [Элиаде 1994, 73]. Потому-то «...библейское время не преходящее; оно представляет абсолютную ценность» [Гуревич 1972, 98]. Мир же Священного Писания, по словам Э. Ауэрбаха, «...не только претендует на историческое бытие – Писание заявляет, что его мир – единственно истинный, единственно признанный господствовать над всем сущим. И любая иная сцена действия, любая другая традиция и любой другой жизненный порядок не вправе выступать самостоятельно, независимо от библейского мира; и есть Обетование, Божественная воля, что все они, иные порядки и вся история всех людей включатся в рамки этой библейской истории и склонятся перед нею. <...> Мы должны включить [в мир Священного Писания] нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, им возведенного» [Ауэрбах 1976, 35].

Центральной богословской идеей книг Поздних пророков выступает представление о *единственности* Господа – истинного Бога, *Бога Живого* (в отличие от рукотворных идолов, которые суть ничто, «мертвы»). Пророки выступают против широко распространенных у соседних народов и популярных в Израиле и Иудее в допленный период культа духов предков и некромантии, гаданий различного свойства, магических и мистических действий⁹ как осуждаемых Законом и несоответствующих теологии Господа.

У письменных пророков выкристаллизовывается креационистская концепция и идея о трансцендентности Бога по отношению к сотворенному Им мирозданию:

«...Небо – престол Мой,
а земля – подножие Мое.
Какой же дом можете построить вы Мне
и где место, (пригодное) для отдохновения Моего?
Все это рука Моя сотворила –
так возникло все это», –
речение Господа... (Ис. 66:1–2).

Он сотворил землю силою Своею,
утвердил (обитаемый) мир мудростью Своею
и разумом Своим распростер небеса (Иер. 10:12=51:15)¹⁰.

III

Конечно, в греческом и римском мире также существовали институализированные системы пророческих/оракульных центров, действовавших еще во времена правления династии Антонинов и окончательно прекративших свое существование лишь в христианскую эпоху. Это были центры четко ритуализованной и технологически организованной коммуникации с богами [Vonpechere 2007]. В ряде случаев составлялись сборники оракулов (в Дельфах, Кларосе, вероятно, Додоне), которые в некотором роде выполняли функции Писания для древнегреческой религии (как Сивиллины оракулы

для древнеримской), Писания, которое радикально отличалось от книг Еврейской Библии. У оракулов была специализация – так, Дельфы давали санкции на создание колоний, деятельность законодателей. Оракулы «второго ранга» (полубогов-героев) были связаны с теми регионами, откуда они происходили, их «компетенция» чаще всего была связана с делами, имевшими местное, частное значение. Некромантия, осуществлявшаяся в особых местах (в древнегреческом мире имелось четыре общественно признанных центра некрмантии), касалась, похоже, исключительно частных дел. Текущая коммуникация с богами осуществлялась особыми жрецами, которые наблюдали за благоприятными или неблагоприятными предзнаменованиями во время принятия общественно важных решений, голосований и т. п. Примером таких жрецов может быть римская коллегия авгурув (правда, нужно помнить, что римские магистраты были не простыми реципиентами толкований божественных знаков, которые давали авгуры, но сами принимали участие в этом процессе). Особое место занимали процедуры толкования, расшифровки оракула [Parker 1986].

Имелись также не привязанные к каким-то оракульно-храмовым центрам жрецы и предсказатели, подобные Эпимениду Критскому, обладавшие даром постигать истоки различных бедствий и очищать города и отдельных людей от скверны, причины которой лежат в прошлом (см. «Килонову скверну» и очищение от нее Афин, которое осуществил Эпименид). По мнению античного человека, даром пророчества обладали и некоторые умалишенные: в конечном итоге божественное исступление, когда человек не помнит себя (ср. платоновский «Федр»), по внешним признакам может мало чем отличаться от состояния безумца. Известный анекдот о Солоне, который сознательно подражал сумасшедшим, чтобы подвигнуть Афины на войну с Мегарой за Саламин, показывает «механику» того, как осуществлялись такие «спонтанные» инспирации.

Однако все эти примеры пророчества принципиально отличаются от библейских. На наш взгляд, единственным «топосом», где можно обнаружить нечто общее (как и реальные различия) между пророческими культурами древнего Израиля и Иудеи и античной Эллады (в меньшей степени – Рима), является античная философия. Точнее – те стороны образов античных философов, которые можно интерпретировать как профетические. В свое время нам доводилось писать на ту тему, что форма, в которой предстают доктрины раннегреческих мыслителей, стиль аргументации, а также поведенческие доминанты (описания внешности, образа жизни) можно понять как естественную стилизацию под господствующие тогда типы учителей [Светлов 2013, 44]. Таковыми для архаического сознания являлись рапсоды, законодатели и чудотворцы-пророки. Отдельные черты этих «общественных типов» можно увидеть в образах Пифагора и Эмпедокла, Ксенофана и Гераклита. Нет ничего удивительного, что они же прочитываются и в образе Сократа, дошедшего до нас от его современников как в апологетическом (Платон, Ксенофонт), так и в негативном (Аристофан, древняя комедия) вариантах. Кратко остановимся на этом образе, чтобы понять, насколько важным было наличие в нем «пророческих» черт.

Прежде всего мы должны обратить внимание на сократовского даймония – совокупность божественных знаков, которые направляли его жизнь таким образом, чтобы она была образцом для его учеников, а, в идеале – и для афинян. Божественные знаки, которые в европейской философии достаточно долго рассматривали как свидетельство о «беседе с собой», о голосе философского разума, Платоном все-таки описываются как некий особый дар, источником какового может быть только высшее вдохновение. Диотима именуется в «Пире» человека, чуткого к божественным знакам, «божественным мужем», *δαμόνιος ἀνὴρ* (Symr. 203a). Сократ, без сомнений, изображается Платоном именно как таковой муж [Destrée 2005].

В «Федре» Сократ причисляет к божественному неистовству не только эрос, но также искусство предсказания, поэзию и пророчества, благодаря которым осуществляет очищение от болезней (Phaedr. 244b-245a). В том же диалоге, рассказав свой «еги-

петский логос» об изобретении письменности, он реагирует на скептическое замечание «Федра» словами:

Говорили же жрецы Зевса Додонского, что слова дуба были первыми прорицаниями. Людям тех времен... было довольно, по их простоте, слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду (Phaedr. 275 b-c).

Да и сама «покаянная песнь» Сократа в «Федре» вводится как действие, инициированное даймоном. Сократ иронически называет себя предсказателем, но не слишком дельным (εἰμί δὲ οὖν μάντις μέν, οὐ λάνυ δὲ πλουδαῖος; (Ibid. 242c)), дающим предсказания только самому себе.

Едва ли стоит продолжать перечисление фрагментов платоновских текстов, где Сократ аттестуется как носитель особенных способностей, которые могут быть описаны как пророческие, медиумические, гипнотические и т. д. Дискуссия на тему того, могут ли все эти тексты указывать на то, что Сократ, по крайней мере Сократ как платоновский персонаж, действительно был убежден в том, что является носителем такого дара, имеет длительный и, порой, причудливый характер. В последние десятилетия раздается все больше голосов в пользу того, что сократовские/платоновские слова о прорицании, даймонии и т. д. нельзя рассматривать лишь как литературную условность, вызванную спецификой времени, или лишь как метафору некоторых когнитивных процессов, которые Платон был вынужден описывать, используя тот багаж образов, который был у него «под рукой» [McPherran 1996, 186–188; Schefer 2003; Bussanich 2006]. Пересматривается отношение Сократа к оракульным центрам и, прежде всего, к Дельфам [Corey 2005]. Отмечается сознательная насыщенность текстов Платона мистериальной образностью и терминологией [Evans, 2006]. И это – только часть новых оценок и подходов, которые являются в каком-то смысле возвращением к стратегиям понимания текстов Платона о Сократе XIX столетия. Правда, и это важное уточнение, отношение Сократа к религии и пророчеству ныне рассматривается не с точки зрения его «пра-христианства» или некой «веры вообще», но с позиций исторической специфики древнегреческой религии и афинских религиозных практик, в частности.

Еще одним свидетельством о приписывании Платоном Сократу, как и иным персонажам его произведений, чего-то подобного пророческому дару, являются замечательные мифы, которые рассыпаны по платоновским диалогам. Хотя большинство из них имеют внутреннюю связь с предшествующей мифологической и поэтической традицией, однако все эти предтексты настолько переработаны гением Платона, что составляют его собственный мифологический универсум. Но миф – чаще всего повествование о прошлом, которое позволяет участникам диалогов не просто переключить режим их мышления (это основная «техническая» роль мифа у Платона) и взглянуть на предмет исследования с новой позиции (основная содержательная роль). Помимо всего прочего, они исполняют функции той мудрости, которую приписывали Эпимениду. Зная прошлое, тот был в состоянии постичь настоящее и предсказать будущее. Мифы о прошлом у Платона имеют ту же функцию – через повествование о случившемся когда-то отформатировать наши знания о настоящем и будущем, обосновать истинные нормы поведения (ср. мифы о землерожденности стражей в «Государстве», о происхождении Эроса в «Пире», о кругообращениях Космоса в «Политике», об Атлантиде и т. д.). Те мифо-поэтические повествования, где Платон говорит устами Сократа о природе души и ее загробном существовании, обосновываются божественным вдохновением («Федр»), или же ссылкой на чей-то опыт, например, Эра, сына Арминия («Государство»).

Как некоторого рода мантический процесс могла восприниматься и диалектика Сократа. Как известно, она позволяла афинскому философу помочь собеседнику в самопознании («заботе о себе»), обнаружению им «своего», подлинного, что и обозначается в платоновских текстах термином «душа». Процедура эта непростая, зачастую, как мы видим из платоновских диалогов, болезненная, имеющая свои драматические контрапункты и даже катарсические состояния. Душа вызывается как бы из инобытия.

Видимо именно эта процедура пародируется Аристофаном в «Птицах», где он изображает Сократа, занимающегося некромантией. Ученик Сократа (в «Птицах» – Хэрефонт) в образной системе «Птиц» мертв. Он мертв либо потому, что еще не открыл свою душу, а для этого требуется целая диалектическая процедура, либо (в противоположном случае) потому, что свою душу открыл, но в результате оказался вне обыденного мира. В любом случае Сократ взывает именно к душе собеседника, и та вещает, «прорицает» во время беседы, зачастую против своей воли, нечто, что считается философами истинным, но что никак не связано с «common sense» рядового афинянина (подробнее см.: [Прокопов, 2017, Светлов, 2017]).

Так или иначе, «пророческий дар», приписываемый учениками Сократу, имеет отношение и к прорицанию философских истин, и к установлению поведенческих норм. Конечно, религиозность Сократа не следует приравнивать к иудейской или христианской. Как пишет Энтони Лонг: «...Нам следует исходить из гипотезы, что сократовская религиозность и рациональность в его собственных глазах были полностью консистентны друг другу» [Long 2006, 64]. Божественные знаки и философия не выступали «двумя истинами», они полностью соответствовали друг другу. Мораль, приписываемая Платоном Сократу, опирается на тотальность рациональных аргументов и свидетельств, подаваемых некими божественными инстанциями. Однако, несмотря на огромное влияние, которое оказали тексты Платона на эволюцию последующей европейской философии и культуры, они не стали «стилем» европейской философии, которая, начиная с Аристотеля, четко отличает дискурсы «мифологов» и «теологов» от «первой философии». В итоге «типичный» древнегреческий мыслитель преимущественно «видит», «усматривает» идею...

IV

Действительно, древний грек «видит», усматривает «идею»¹¹ (собств. «(внешний) вид», «видимость», «образ» и т. д.)¹², прозревает абстрактную «истину» (ср., напр.: *Аристотель*. Никомахова этика, III, 1113a.32–34: «Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (ὀρᾶν) истину (τάληθές)...»). Еврейский пророк же «истину» воспринимает и *переживает* по преимуществу как «добро» (*tôb*) / «справедливость» (*šəḏāqāh/šədeq*).

«Учитесь делать добро;
стремитесь к правосудию...» (*Ис.* 1:17).

Когда исчезнет притеснение,
кончится разорение,
исчезнут с земли попирающие (ее),
(тогда) утвердится престол милостью,
и воссядет на нем – в истине – в шатре Давида¹³
судья, взыскующий правосудия
и стремящийся к справедливости (*Ис.* 16:4–5).

И пребывать будет в пустыне правосудие,
и справедливость – обитать в садах.
И деянием справедливости станет мир,
а плодом ее – покой и безопасность вовеки (*'aq- 'ōlām*) (*Ис.* 32:16–17).

У письменных пророков формируется идея победы над смертью (ср., напр.: *Ис.* 25:8, *Ос.* 6:2, 13:14) и, возможно, появляются начатки представления о воскресении тел:

«Оживут мертвецы Твои,
восстанут мертвые тела (народа) моего!
Пробудитесь и радуйтесь, покоящиеся во прахе,
ибо роса Твоя – роса светоносная,
и земля (воз)родит почивших» (*Ис.* 26:19).

«Не бойся, червь Яакова,
мертвецы Израиля!
Я помогаю тебе, –
речение Господа,
Избавителя твоего,
Святого Израиля» (Ис. 41:14).

Не исключена, впрочем, и возможность того, что в этих текстах содержится аллегория (послепленного) возрождения еврейского народа, воссоздания еврейского государства (ср., напр.: Ис. 53:8b–9, 11–12; Иез. 37: 7b–12; ср. также: Ос. 6:2).

В книгах пророков, начиная с самых ранних письменных пророков, Амоса и Осии, иудаизм приобретает отчетливые черты этической религии. При этом этический дуализм не выходит за рамки строгого монотеизма:

«Создаю свет и творю тьму,
созидаю благополучие и творю зло;
Я, Господь, совершаю все это» (Ис. 45:7).

Праведный образ жизни, милосердие, справедливость провозглашаются важнейшей частью религиозной жизни, важнейшими аспектами служения Богу.

«Возненавидьте зло и возлюбите добро
и восстановите у ворот правосудие... (Ам. 5:15).

Если и вознесете Мне всесожжения
и хлебные приношения свои –
Я не пожелаю (их),
и не взгляну Я на мирную жертву
из откормленного скота вашего.
Удали от Меня гул песнопений своих,
игры нэвелей¹⁴ твоих слушать не буду.
Пусть, как вода, течет правосудие,
справедливость – как поток неиссякаемый!» (Ам. 5:22–24).

«...Милости желаю Я,
а не жертвоприношений,
и ведения Бога (больше),
нежели всесожжений» (Ос. 6:6).

«Сион будет искуплен правосудием,
а покаявшиеся его – справедливостью» (Ис. 1:27).

В проповедях пророков доминируют идеи социальной справедливости и соблюдения законности, содержится резкая критика власть имущих и богатых, ущемляющих права и угнетающих слабых и обездоленных:

«Выслушайте это вы, попирающие неимущих
и губящие бедняков страны!
(Вы) говорите:
“Когда же пройдет Новомесячье,
и сможем мы продавать зерно,
и Суббота, чтобы открыть нам житницы!
Меру убавим,
цену прибавим,
станем обвешивать!
Будем покупать бедных за деньги,
а неимущих – за пару обуви;
будем (даже) обсевки хлебные продавать”» (Ам. 8:4–6).

«Горе прибавляющим дом к дому;
поле к полю присоединяете,
так, что не осталось места!
Лишь вам одним дано жить на земле?!.. (Ис. 5:8).

Горе (тем), кто издает законы преступные
и предписания, (приносящие) страдания, пишет,
чтобы извратить суд (над) нищими
и отнять право (у) бедных в народе Моем,
чтобы вдовам быть добычею их
и ограбить сирот!» (Ис. 10:1–2).

«Горе помышляющим о беззаконии
и затевающим зло на ложах своих!
С рассветом вершат они его,
когда есть сила в руке их.
Возжелают поля – и отберут (их);
дома – и захватят (их);
ограбят мужа с домом его,
человека – с наследием его!» (Мих. 2:1–2).

У пророков выкристаллизовывается представление об индивидуальной ответственности человека за свои поступки и спасительной силе раскаяния:

«И было ко мне слово Господне такое: “Что это у вас за пословица такая на земле Израиля: ‘Отцы ели незрелый виноград, а у детей притупились зубы’? Жив Я, – слово Господа Бога! Не будет у вас больше этой пословицы в Израиле. Ведь всякая жизнь принадлежит Мне: как жизнь отца, так и жизнь сына; кто согрешил, тому и умереть. А если человек праведен, поступает по закону и справедливости – на го-рах (жертв) не ест, на идолов дома Израиля не оглядывается, жены ближнего не поганит, а к своей жене в пору нечистоты (ее) не приближается; никого не притесняет, должнику возвращает залог его, не разбойничает, голодного кормит, голого одевает; не отдает денег в рост и лихвы не взывает; от беззакония воздерживается, тяжбы разбирает по справедливости; законам Моим следует и установления Мои соблюдает, поступая по справедливости, – праведник он, и жив будет, – слово Господа Бога!» (Иез. 18:1–9; ср.: Иер. 31:29–30).

«Если же нечестивый отвратится от всех грехов своих, которые творил, и будет соблюдать все предписания Мои, поступать по закону и справедливости, то он жить будет и не умрет. Все его былые преступления не припомнятся ему: за нынешние праведные дела он жить будет. Неужто Я хочу смерти нечестивого, – слово Господа Бога, – а не того, чтобы отвратился он от путей своих и остался жив?» (Иез. 18:21–23).

Избранность Израиля Богом налагает на него особую моральную ответственность:

«Только вас признал Я
изо всех родов земных,
потому и взыщу с вас
за все беззакония ваши» (Ам. 3:2).

Доктрина избранного народа достигает апогея в своей эволюции в пророчествах, помещенных в Ис., гл. 40–55 (конец эпохи вавилонского плена), утверждающих, что исторические события и судьбы всех народов суть не что иное, как этапы реализации Божественной Цели, а Цель эта заключается в конечном объединении всего человечества в единый народ, почитающий Господа как Бога. Израиль, «раб Господа», – это орудие Бога для осуществления данного Откровения; он выступит в качестве посланника Бога, будет свидетельствовать о Его Реальности и даст Закон всем другим народам земли. Народ Израиля явит пример исполнения Божественных установлений, обучит им остальных людей и, таким образом, будет способствовать спасению всего рода человеческого.

Характерное для пророческой литературы беспрецедентное единство универсалистского мировоззрения и национального самосознания, вероятно, наиболее отчетливо проступает именно в Книге Исаяи. В эпоху, когда Ассирия ведет жесточайшие завоевательные войны, пророк предвидит грядущий всеобщий мир и царство Закона:

«И будет в конечные дни:
утвердится Гора Дома Господня во главе гор
и возвысится над холмами.
И потекут к ней все народы,
и пойдут многие племена, и скажут:
“Ступайте, взойдем на Гору Господа,
в Дом Бога Яакова –
научит Он нас путям Своим,
и мы пойдём по стезям Его”.
Ибо из Сиона выйдет Закон
и слово Господа – из Иерусалима.
И рассудит Он племена,
и обличит многие народы;
и перекуют они мечи свои на мотыги
и копыя свои – на (садовые) ножи;
не поднимет народ на народ меча,
и не будут более учиться воевать» (2:2–4)15.

Говоря об отличии израильско-иудейских пророчеств, засвидетельствованных в книгах Поздних пророков, от пророчеств древнеближневосточных, следует, прежде всего, указать на то, что в последних отсутствует острая социальная критика, не затрагиваются социально-политические антагонизмы, не обсуждаются этические проблемы, праведное поведение не рассматривается как важнейший аспект служения Богу, превращающий национальную религию евреев в первую в истории религию *этическую*; языческих пророков не интересует судьба *всего* своего народа, но она постоянно волнует библейских пророков. Древневосточному мировоззрению чужд принцип, выдвигаемый библейскими пророками, согласно которому социальная справедливость и соблюдение законности являются залогом благополучия государства, а их нарушение, гнет и произвол неминуемо ведут к его гибели. Пророки Древнего Ближнего Востока ничего не говорят об эсхатологическом дне Суда – тема, характерная для израильских и иудейских пророчеств. Творчество древних пророков Ближнего Востока не стало основой традиции, прежде всего религиозной, сколько-нибудь сопоставимой с наследием пророков библейских.

Примечания

¹ Наследие «письменных» пророков формировалось в дошедшие до нас книги усилиями их учеников и последователей, пророков-традентов, реализовывавших динамизм и актуализацию Откровения, а также компиляторов и редакторов в течение веков. В целом библейский раздел Пророков был сформирован не позднее II в. до н. э. (Ср., напр.: *Сир.* 39:1; Пролог к греч. пер. Бен-Сиры; кумранский текст «Некоторые из предписаний Торы» (4QMMT^e = 4Q398), фр. 14–21, 10, 15; *2 Макк.* 2:13–15).

² Ср. также: *Дан.*, гл. 7, 8, 11.

³ Ср. аккад. глагол *nabû*, «называть», «призывать».

⁴ Ср. также *3 Цар.* 22:19–23 = *2 Пар.* 18:18–22.

⁵ Первоначальное значение данного термина: «век»; «далекое будущее», «далекое прошлое»; «продолжительность»; «всегда» (с футурологическим оттенком).

⁶ Ср., напр.: *Ис.* 11:6–10, 25:8, 65:13–25, 66:22; *Иез.* 47:1–12; *Ос.* 6:2, 13:14; *Зах.* 14:6–9.

⁷ См., напр.: *Ис.* 2:2–4 и *Мих.* 4:1–3; *Иоил.* 4:12–18, 20–21.

⁸ В римском понимании термина «хаос».

⁹ Ср., напр., *Ис.* 8:19–20, 41:23–24; 65:3–4.

¹⁰ Ср., напр.: *Прит.* 3:19–20, 8:22–31; ср. также: *Иов.* 28:20–28.

¹¹ См., напр.: *Платон.* Парменид, 132а.

¹² Замечено, что многие термины греческой гносеологии, берущей начало от зрительного восприятия, этимологически восходят к глаголу εἶδω, «видеть» [Vultman 1948, 17–29; Бычков 1981, 296].

¹⁵ Имеется в виду «Дом (т. е. династия) Давида»; ср., напр.: *Ам.* 9:11.

¹⁴ Псалтирь, струнный инструмент, похожий на лиру.

¹⁵ Эти стихи почти дословно совпадают с *Мих.* 4:1–3; пророк Михей, вероятно, был младшим современником Исайи.

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 1983 – *Аверинцев С.С.* Древнееврейская литература // *История всемирной литературы*. Т. 1. М.: Наука, 1983. С. 271–302.

Ауэрбах 1976 – *Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Прогресс, 1976. С. 35 и след.

Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.

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

Гайденок 1991 – *Гайденок П.П.* Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 5–27.

Гайденок 2006 – *Гайденок П.П.* Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006.

Гуревич 1972 – *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972.

Прокопов 2017 – *Прокопов К.Е.* Некромантия Сократа? Ψυχαγωγία в «Федре» Платона // *Платоновские исследования*. 2017. Т. 7. № 2 (7). С. 33–54.

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.

Светлов 2017 – *Светлов Р.В.* Легко ли (было) быть «сократиком»? Пристрастный взгляд комедии на Хэрефонту из Сфетта // *Платоновские исследования*. 2017. Т. 7. № 2 (7). С. 84–96.

Тантлевский 2012 – *Тантлевский И.Р.* Загадки рукописей Мертвого моря. История и учение общины Кумрана. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Тантлевский 2016 – *Тантлевский И.Р.* Царь Давид и его эпоха в Библии и истории. СПб.: Изд-во РХГА, 2016.

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

Эйзенштадт 1992 – *Эйзенштадт Ш.Н.* «Осевая эпоха»: возникновение трансцендентных видений и подъем духовных сословий // *Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах*. М.: Наука, 1992. С. 42–62.

Элиаде 1994 – *Элиаде М.* Священное и мирское / Пер. с фр. Н.К. Гарбовского. М.: Изд-во МГУ, 1994.

Якобсен 1995 – *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. История месопотамской религии / Пер. с англ. С.Л. Сухарева / Отв. ред. И.М. Дьяконов. М.: Восточная литература, 1995.

Якобсон 2004 – *Якобсон В.А.* Предисловие // *История Древнего Востока. От ранних государственных образований до древних империй* / Ред. А.В. Седов. М.: Наука, 2004. С. 34–56.

Ясперс 1991 – *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / Пер. с нем М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991.

References

Averintsev, Sergey S. (1971) The Greek “Literature” and the 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. (1983) Hebrew Literature, *History of World Literature*, Vol. 1, Nauka, pp. 271–302 (in Russian).

Auerbach, Erich (1959) *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 2 Aufl., Francke, Bern (Russian Translation 1976).

- Berdiaev, Nikolai A. (1990) *The Meaning of History*, Mysl', Moscow (in Russian).
- Bonnechere, Pierre (2007) 'Divination', *A Companion to Greek Religion*, Blackwell Publishing, pp. 145–160.
- Bultman, Rudolf (1948) 'Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum', *Philologus*, 97, 1/2, pp. 17–29.
- Bussanich, John (2006) 'Socrates and Religious Experience', *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 200–213.
- Bychkov, Viktor V. (1981) *Aesthetics of the Late Antiquity*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Corey, David (Spring 2005) 'Socratic Citizenship: Delphic Oracle and Divine Sign', *The Review of Politics*, Vol. 67, No. 2, pp. 201–228.
- Destrée, Pierre (June 2005) 'The «Daimonion» and the philosophical Mission – Should the Divine Sign remain unique to Socrates?', *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, Vol. 38, No. 2, pp. 63–79.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1992) "Axial Epoch": the Emergence of Transcendental Visions and the Rise of the Spiritual Classes, *Orientation – Search. East in Theories and Hypotheses*, Nauka, Moscow, pp. 42–62 (in Russian).
- Eliade, Mircea (1965) *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris (Russian Translation 1994).
- Evans, Nancy (Spring 2006) 'Diotima and Demeter as Mystagogues in Plato's Symposium', *Hypatia*, Vol. 21, No. 2, pp. 1–27.
- Gaidenko, Piama P. (1991) Man and History in the Existential Philosophy of Karl Jaspers, *K. Jaspers. The Meaning and Purpose of History*, Politizdat, Moscow, pp. 5–27 (in Russian).
- Gaidenko, Piama P. (2006) *Time. Duration. Eternity: The Problem of Time in European Philosophy and Science*, Progress-Tradicija, Moscow (in Russian).
- Gault, Brien P. (2008) 'A Reexamination of 'Eternity' in Ecclesiastes 3:11', *Bibliotheca Sacra*, CLXV, pp. 39–57.
- Gurevich, Aron Y. (1972) *The Categories of Medieval Culture*, Iskusstvo, Moscow (in Russian).
- Jacobsen, Thorkild (1976) *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*, Yale University Press New Haven; London, (Russian Translation 1995).
- Jaspers, Karl (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich (Russian Translation 1991).
- Long, Anthony (2006) 'How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?', *A Companion to Socrates*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 63–74.
- Mazzinghi, Luca (2000) 'Il mistero del tempo: sul termine 'olam in Qo 3,11', Fabri R. (ed), *Initium sapientiae: Scritti in onore de Franco Festorazzi nel suo 70 compleanno*, Bologna, pp. 147–161.
- Mc'Pherran, Mark (1996) *The Religion of Socrates*, University Park, PA.
- Parker, Richard (1986) 'Greek states and Greek oracles', *Crux: Essays Presented to G.E.M. de Ste. Croix. on his 75th birthday*, Exeter, pp. 298–326.
- Prokopov, Kirill E. (2017) Socrates' Necromancy? Ψυχρωγία in Plato's Phaedrus, *Platonic Investigations*, Vol. 7, № 2, pp. 33–54 (in Russian).
- Schefer, Christina (2003) 'Rhetoric as part of an initiation Platonic Phaedrus', *Plato as a author: the rhetoric of philosophy*, Leiden, pp. 175–196.
- Svetlov, Roman V. (2017) Was it easy to be a Socratic? A biased view of Athenian Comedy on Chaerephon of Sphektus, *Platonic Investigations*, Vol. 7, No. 2, pp. 84–96 (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, No. 1, pp. 39–46 (in Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2004) 'Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls', *The Qumran Chronicle*, Vol. 12, No. 1, Special issue (Special issue. Kraków – Mogilany: The Enigma Press), pp. 1–79.
- Tantlevskij, Igor R. (2012) *Mysteries of the Dead Sea Scrolls. The History and Teaching of the Qumran Community*, RChGA Publishing House, Saint-Petersburg (in Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2015) Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings, *Voprosy Filosofii*, Vol. 6, pp. 141–153 (in Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2016) *King David and His Epoch in the Bible and History*, RChGA Publishing House, Saint-Petersburg (in Russian).
- Tantlevskij, Igor R. (2017) "Under Eternity's Arm...": Perception of the World and Awareness of History in the Context of Hebrew Conceptions of the 'Ōlām and Ancient Greek Ideas of the Order of Kósmos, *Voprosy Filosofii*, Vol. 3, pp. 16–28 (in Russian).
- Yakobson, Valentin A. (2004) Foreword, *History of the Ancient East. From Early State Formations to Ancient Empires*, ed. A.V. Sedov, Nauka, Moscow, pp. 34–56 (in Russian).

Сведения об авторах

ТАНТЛЕВСКИЙ Игорь Романович –
доктор философских наук, профессор,
заведующий Кафедрой еврейской культуры
Санкт-Петербургского государственного
университета, Институт философии.

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

Author's Information

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.

SVETLOV Roman V. –
DSc in Philosophy, Professor,
Herzen State Pedagogical University, Professor,
Yaroslav-the-Wise Novgorod State University.