

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАДИГМЫ

И.С. Вевюрко

Кардинальные добродетели в книге Премудрости Соломона: эсхатологический контекст

Илья Сергеевич Вевюрко – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, доцент кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы 1;

e-mail: vevurka@mail.ru

Четверица кардинальных (так называемых платоновских) добродетелей (разумность, целомудрие, мужество, справедливость) дважды упомянута в Ветхом Завете по версии Септуагинты – в книге Премудрости Соломона и в Четвертой книге Маккавеев, из которых последняя редко оказывалась включенной в библейский канон. Внимание автора статьи было сконцентрировано на книге Премудрости как произведении, в котором представлен обобщенный библейский взгляд на мироздание и историческую, а также эсхатологическую судьбу еврейского народа. В библеистике до сих пор сохраняется устойчивое мнение, что философские интуиции этой книги, хотя и подчинены логике иудейского избранничества, сами по себе всецело заимствованы из античной мысли, а потому служат либо риторическим украшением, либо метафизическим углублением (и, соответственно, трансформацией) идей, почерпнутых из ветхозаветной традиции. Особенно это касается четверицы кардинальных добродетелей, которые вырваны из своего философского (платонического либо стоического, но скорее всего просто эклектического) контекста и перенесены на еврейскую почву, как кажется на первый взгляд, без специальной работы по их реинтерпретации. Исследователи находят в книге также учения о метемпсихозе и об индивидуальном спиритуалистическом бессмертии. При этом недостаточное внимание уделяется «общей» (в противовес «частной») эсхатологии Премудрости, для исследования которой требуется сквозной тематический, а не только обычно предпринимаемый структурно-композиционный анализ. Автор статьи делает вывод о том, что эсхатология книги построена вокруг образа праведника, предназначенного царствовать над миром и судить его, а бессмертие понимается в ней как воскресение. Кардинальные добродетели, заимствованные первоначально из политической этики, позволяют выстроить опосредование между моральным обликом праведника и его царственным достоинством.

Ключевые слова: Библия, кардинальные добродетели, Соломон, эсхатология, этика

Ссылка для цитирования: Вевурко И.С. Кардинальные добродетели в книге Премудрости Соломона: эсхатологический контекст // *Философия религии: аналит. исслед.* / *Philosophy of Religion: Analytic Researches*. 2023. Т. 7. № 1. С. 58–74.

Cardinal Virtues in the Book of Wisdom: An Eschatological Context

Ilya S. Vevyurko

Lomonosov Moscow State University, GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Department of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities. 23B Novokuznetskaia Str., Moscow, 115184, Russian Federation;

e-mail: vevurka@mail.ru

The four cardinal (so-called Platonic) virtues are mentioned twice in the Old Testament according to the Septuagint version – in the Book of Wisdom of Solomon and in the Fourth Book of the Maccabees, of which the latter was rarely included in the biblical canon. We will focus on the Book of Wisdom as a work that presents a generalized biblical view of the universe and the historical, as well as eschatological fate of the Jewish people. There is still a strong opinion in the scientific literature that the philosophical intuitions of this book, although subordinated to the logic of the Jews' being chosen by God, are themselves entirely borrowed from ancient thought, and therefore serve either as a rhetorical refinement or a metaphysical improvement (and, accordingly, transformation) of ideas drawn from the Old Testament tradition. This should, of course, especially be suitable for the cardinal virtues, which are torn out of their philosophical (platonic or stoic, but most likely just eclectic) context and transferred to Jewish soil, as it seems at first glance, without special work on their reinterpretation. With this presumption about the nature of the book as a whole, scientists find in it teachings about metempsychosis and individual spiritualistic immortality. At the same time, not enough attention is paid, in our opinion, to the “general” (as opposed to the “private”) eschatology of Wisdom, which requires not only the usually undertaken structural and compositional, but cross-cutting thematic analysis. The eschatology of the book is built around the image of the righteous, destined to reign over the world and judge it. Immortality is justified by the author in such a way that its form turns out to be resurrection. Cardinal virtues, borrowed originally from political ethics, make it possible to build a mediation between the moral appearance of the righteous and his royal dignity.

Keywords: Bible, cardinal virtues, Solomon, eschatology, ethics

Citation: Vevyurko I.S. “Cardinal Virtues in the Book of Wisdom: An Eschatological Context”, *Philosophy of Religion: Analytic Researches*, 2022, Vol. 7, No. 1, pp. 58–74.

Книга Премудрости Соломона была написана, предположительно, в конце I в. до н.э. – начале I в. н.э. на греческом языке в Александрии [Scarpat 1967]. Четыре кардинальных (или «платоновских») добродетели приведены в ней списком, так что не возникает сомнения в сознательной отсылке к их комплексу,

однако не вполне ясно, какова философская этическая система, включенная автором в его иудейский контекст¹. В этой статье мы рассмотрим ключевую цитату, положение упоминаемых в ней добродетелей в тексте Премудрости Соломона в целом и, наконец, место этических идей в структуре книги.

1. Контекст упоминания четверицы добродетелей

Мудрость (или Премудрость, σοφία)² является ключевой темой одноименной книги, постоянно возвращающейся к речи о ней. Наиболее полное описание, которое включает в себя набор онтологических пропозиций, дано в 7-й и начале 8-й главы. В конце этого описания мудрость как бы разделяется на четыре добродетели:

Прем 8:4-7

⁴μύστις γὰρ ἐστὶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης καὶ αἰρετικὸς τῶν ἔργων αὐτοῦ. ⁵εἰ δὲ πλοῦτός ἐστιν ἐπιθυμητὸν κτήμα ἐν βίῳ, τί σοφίας πλουσιώτερον τῆς τὰ πάντα ἐργαζομένης; ⁶εἰ δὲ φρόνησις ἐργάζεται, τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλον ἐστὶ τεχνίτις; ⁷καὶ εἰ δικαιοσύνην ἀγαπᾷ τις, οἱ πόνοι ταύτης εἰσὶν ἀρεταί· σωφροσύνην γὰρ καὶ φρόνησιν ἐκδιδάσκει, δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν, ὧν χρησιμώτερον οὐδὲν ἐστὶν ἐν βίῳ ἀνθρώποις.

⁴Она есть таинница Божьего знания и избирательница дел Его. ⁵Если богатство – желательное приобретение в жизни, что богаче мудрости, производящей всё? ⁶Если же разумность производит, кто из сущих более, чем она, художница? ⁷И если справедливость любит кто, плоды труда ее суть добродетели: целомудрию и разумности она учит, справедливости и мужеству, нужнее которых ничего нет в жизни человеческой.

По смыслу текста, мудрость посвящает человека в Божественную науку (слово μύστις может означать как посвящающую, так и посвящаемую в мистерию; первый смысл подходит к контексту этой и предшествующей главы), а со стороны Бога является как бы лицом, которое *избирает*, по всей видимости, действительное из возможного. Последнее можно понимать и как *согласование* Божьих дел друг с другом; и это, в связи с дальнейшим, наводит на мысль также о согласовании добродетелей посредством разума. Далее, в ст. 5

¹ В XX в. исследователями было в целом признано, что в Премудрости Соломона «отчетливо греческие понятия использовались автором для представления своего еврейского наследия» [Rad 1972: 182]. В то же время, в отношении к философии автора устойчивым является мнение, что она «происходит из греческого мира», цель же философской риторики для него сводится к демонстрации «первенства иудаизма по сравнению с греческой мыслью» [Law 2013: 69; ср. Jobses, Silva 2000: 303]. Мы полагаем, что подлинный мотив заключался в адаптации философских (в частности, этических) понятий, составлявших часть образовательного курикулума, к иудейской вере. Книга Премудрости была написана для учащихся, «чтобы подготовить их к жизни в такой культуре, в которой теология, философия и наука были... переплетены друг с другом» [Reese 1970: 147].

² «Премудрость» – имя, принятое в славянской традиции, чтобы различать мудрость Божию, или исходящую от Бога, и человеческую. Последняя обычно называется просто «мудростью». В еврейском и греческом языках Библии такого терминологического различения нет.

и б мудрость отождествляется как раз с разумностью (φρόνησις)³ через способность производить (ἐργάζομαι). Следующей называется справедливость как предмет любви, что сразу же возвращает авторскую мысль к мудрости: трудясь над ней (или вместе с ней), можно получить любимое. Наконец, разумность и справедливость, а также целомудрие и мужество оказываются в одном ряду, как предметы учения (дидакалии) со стороны мудрости, которая, очевидно, снова понимается как Божеское (а в ст. 5 и 6, судя по всему – человеческое) качество. В этом плетении словес, помимо связей, устанавливаемых между теологией и антропологией, имеет место также учение о добродетелях, сходное с некоторыми философскими образцами.

Само по себе перечисление качеств, традиционных для «древнеэллинической полисной этики» [Йегер 2001: 143], еще не свидетельствует о философском источнике. Однако текст отрывка имеет специфику, сближающую его с платоновским пониманием отношения между кардинальными добродетелями. Мы видим, что в ст. 6 и 7 особо выделяются разумность (φρόνησις) и справедливость (δικαιοσύνη). Они обе поставлены на главное место, например, в «Государстве» Платона [*Plato. Resp. IV. 430c*]. В диалоге «Менон» они регулярно называются в паре; кроме того, в «Меноне» возникает логический круг из-за того, что, хотя справедливость является частью добродетели, последняя может быть определена через справедливость [*Plato. Менон 79a*]⁴. Наконец, в «Учебнике платоновской философии» Алкиноя (II в. н.э.) справедливость понимается как «гармония добродетелей»; она заключает в себе «полноту совершенства» трех других, причем способность к их упорядочению обеспечивает мышление (λογισμός) [*Alcin. Didasc. XXIX. 3*]. Для сравнения, Аристотель тоже определял справедливость как наиболее совершенную добродетель (поскольку она является отношением как к себе, так и к другому) [*Arist. Eth. Nic. V. 1129b*], однако в отношении разумности (φρόνησις) он отмечал, что она не тождественна мудрости и добродетелью вообще не является [*Arist. Eth. Nic. VI. 1140a–1144b*]. Напротив, автор Премудрости Соломона не только включает разумность в число добродетелей, но и отождествляет ее с мудростью в ст. 6, а также, как мы увидим, и в других местах.

Более системно, чем Платон, взаимоотношения добродетелей рассматривали стоики: согласно Зенону Китийскому, одна и та же разумность в различных применениях выступает как целомудрие, справедливость и мужество [*Plut. Mor. VI. II*]. Поскольку считается, что язык Премудрости Соломона во многих случаях апеллирует к стоической концепции «пневмы» [Edwards 2012: 19] (в наши планы здесь не входит рассмотрение этого вопроса), Стоя может оспорить у Академии статус источника философской терминологии в книге Премудрости. Но более всего вероятно, что александрийский эклектизм, предположительно интегрировавший все идеалистические системы и подготовивший создание новых, позднейших [Саврей 2006: 133], был этим источником [ср. Kaiser 2000: 336–337]. В остальном, однако, автор не много внимания уделяет четверице кардинальных добродетелей, что само по себе представляется важным для понимания его мысли.

³ В современном английском переводе Септуагинты – understanding; в немецком – Klugheit.

⁴ Таким образом, для Платона «в справедливости заложена вся арете» [Йегер 2001: 143].

2. Положение «разумности» в тексте книги

Важность φρόνησις среди кардинальных добродетелей в книге Премудрости Соломона подтверждается еще и тем, что о ней прямо и косвенно говорится чаще, чем о других. Мы пользуемся эквивалентом «разумность», который встречается в некоторых русских переводах (например, в переводе Ю.А. Шичалина «Учебника платоновской философии») и видится нам здесь более предпочтительным, чем, например, термин «рассудительность», более подходящий для аристотелевских текстов и употребленный Н.В. Брагинской в переводе «Никомаховой этики». Последний нагружен двусмысленностью глагола «рассуждать» и намекает на родство с «рассудком»⁵. Но, может быть, еще вернее было бы понять φρόνησις как «разумение», аналогично с церковнославянским переводом термина λογισμός – «помышление». Так лучше подчеркивается свойственный этим терминам оттенок актуальности, в отличие от простой способности (рассудок и т.п.), которая может оставаться потенциальной.

Отсюда мы можем понять отношение между разумностью и мудростью: они не просто образуют параллелизм (Прем 7:7), но заботиться или помышлять (ἐνθυμηθῆναι) о мудрости есть «совершенство» (τελειότης) разумности/разумения как деятельности (Прем 6:15). Иными словами, в качестве интенции разумность достигает предела при постоянном, усердном стремлении к своему предмету. Сравнение разумности с сединой (Прем 4:9) указывает на ее превращение в навык, что соответствует определению добродетели Аристотелем через ἔξις [Arist. Cat. 8b].

Специфику φρόνησις можно понять и из негативного, через описание неразумного человека (ἄφρων), ее определения в начале книги:

Прем 1:2–4

²ὅτι εὐρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. ³οκολοιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ, δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. ⁴ὅτι εἰς κακότεχνον ψυχὴν οὐκ εἰσελεύσεται σοφία, οὐδὲ κατοικήσει ἐν σώματι κατὰχρεω ἁμαρτίας.

²Ибо Он (Бог) обретается не искушающими Его, являет Себя не неверным Ему. ³Ведь лукавые помышления отлучают от Бога, а искушаемая сила обличает неразумных. ⁴Ибо в злоискусную душу не войдет мудрость, и не будет она обитать в теле, заложенном греху.

Исходя из этой группы стихов, разумение заключается в бесхитростном доверии Богу и верности Ему (πίστις, «вера» означает то и другое). Неверующий есть то же, что неразумный, он лукав и находится в состоянии зависимости от греха; по всей видимости, двоедушие толкает его на то, чтобы испытывать

⁵ Рассуждать можно двояко: ведя разговор с самим собой либо выслушивая тяжбу и вынося третейское решение. В обоих случаях рассуждение как бы колеблется между двумя сторонами, а оттого и слово «рассудительность» выражает прежде всего качество трезвенной внимательности к аргументам, но вовсе не обязательно усмотрение предмета как такового. Аналогичным образом употребляется слово «рассудок»: если это не синоним «ума», то, как правило, нечто менее проницательное и более расчетливое.

Бога. Хотя здесь тоже можно провести параллель с некоторыми текстами платоновской традиции (например, с обсуждением проблематики молитвы в диалоге «Алкивиад II»), много ближе данное описание к традиционному описанию еврейских добродетелей в книге Притчей и разнообразных событийных сюжетах Ветхого Завета. Вполне в рамках традиции оказывается также первый стих книги:

Прем 1:1

ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι, καὶ ἐν ἀπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν.

Возлюбите справедливость, судящие земли, разумеете о Господе во благодати, и в простоте сердца взыщите Его.

Здесь тоже, в силу хиастической структуры, толкуется одно через другое, так что любить справедливость, разуместь (φρονέω) Господа благим образом и искать Его в простоте сердца оказывается, в сущности, одним и тем же или гранями одного и того же. При этом вторая из кардинальных добродетелей принимает вид как бы практического приложения первой, а именно того, к осуществлению которого призваны судьи земли. Этот стих задает тематику всей книги, периодически возвращающейся к теме правителя и его ответственности. Он, «разумный царь» (βασιλεὺς φρόνιμος), является «благополучием народа» (εὐστάθεια δήμου, Прем 6:24).

3. Положение «справедливости» в тексте книги

Следует принять во внимание, что для еврейского автора слово δικαιοσύνη является эквивалентом ΠῚΤΥ («праведность»), что означает угождение Богу (Быт 6:9). Таким образом, эта добродетель не автономна, не мыслится вне Божественного закона, выраженного в Торе. Бог обладает правдой, обличающей человека (Прем 1:8), и эпитетом «праведный» (δικαίος, Прем 12:15), вследствие чего справедливость (δικαιοσύνη) может считаться Его качеством. Отсюда, видимо, проистекает ее тождество с бессмертием – δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατος ἐστίν (Прем 1:15). Человеку она уделяется, как дар, от мудрости (Прем 9:12), и ее совершенство в качестве человеческой добродетели совпадает с познанием Бога, которое есть «корень бессмертия» (Прем 15:3). Началом (ἀρχή) справедливости признается божественная сила (ἰσχύς). Благодаря всемогуществу Бог почитает несвойственным для Себя осудить невинного и, обладая безусловным превосходством над всеми, щадит даже виновных (Прем 12:15–18).

Один из случаев употребления слова δικαιοσύνη, в общем, при всем значении этой добродетели, редко встречающегося в книге Премудрости, живо напоминает эллинские мотивы, особенно из поэмы Парменида «О природе»:

Прем 5:6

ἄρα ἐπλανήθημεν ἀπὸ ὁδοῦ ἀληθείας, καὶ τὸ τῆς δικαιοσύνης φῶς οὐκ ἔλαμψεν ἡμῖν, καὶ ὁ ἥλιος οὐκ ἀνέτειλεν ἡμῖν.

Как мы заблудились с пути истины, и свет справедливости не светил нам, и солнце не озаряло нас!

Солнечный свет, путь, ведущий к истине, охраняющая вход к ней богиня правды (δίκη) – образы из поэмы элейского философа, на которые как будто намекает этот стих Премудрости. Однако глава 12, в которой больше всего говорится о праведности Бога, главной нравственной мыслью имеет необходимость проявлять милосердие на суде – мысль, чуждую самой идее о Δίκη πολύλοινος [*Parm. De nat. I. 14*] как самостоятельной, сопоставимой только с ἀλήθεια инстанцией неприступного правосудия.

Прем 12:19

ἐδίδαξας δέ σου τὸν λαὸν διὰ τῶν τοιούτων ἔργων, ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλόφρων· καὶ εὐέλπιδας ἐποίησας τοὺς υἱοὺς σου ὅτι δίδως ἐπὶ ἀμαρτήμασι μετάνοιαν.

Ты научил Свой народ этими деяниями тому, что праведному следует быть человеколюбивым; и сделал сынов Своих полными надеждой на то, что Ты даешь согрешающим покаяние.

Человеколюбие (φιλόφρων) в эллинистическом контексте понималось как качество богов и царей, а также любящих друг друга людей, например, родственников [*Arist. Eth. Nic. VIII. 1155a*]. Но едва ли оно рассматривалось как добродетель справедливого судьи. Конечно, здесь можно было бы выстроить опосредование: как и Бог евреев, Бог философов ожидает покаяния уже в силу своей неподвижности, при которой каждый или влечется к нему, или же, отклоняясь, наказывает себя сам. По существу дела иудео-эллинистическая и христианская теология всецело приняла это положение; вместе с тем оно было уравновешено другим, согласно которому Бог не только промышляет о мире в зиждительном и сохраняющем акте, – как в учении Платона [*Plato. Tim. 30a-c*], – но и непосредственно проявляет Свою волю в истории. Только в связи с этим проявлением, которое иллюстрируется в книге Премудрости двумя учредительными для Израиля событиями, исходом из Египта и завоеванием Земли Обетованной, можно говорить о соединении правды (истины) и милости, которые в Ветхом Завете являлись двумя неотъемлемыми качествами Божества (Пс 88:5; 118:75–77; Сир 16:13).

4. Положение «целомудрия» и «мужества» в тексте книги

Поскольку Платон определяет «целомудрие» (σωφροσύνη)⁶ как «возобладание над некоторыми удовольствиями и вожделениями» (ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια) [*Plato. Resp. IV. 430e*], можно увидеть косвенную отсылку к этой добродетели в том фрагменте, где герой книги – царь Соломон –

⁶ «Целомудрие» – традиционный славяно-русский перевод этого слова. Согласно словарю Даля – «целость и здравость ума, полное обладание разумом своим, благоразумие». Платон сравнивает эту добродетель также с «космосом» (т.е. упорядоченным прекрасным), созвучием (συμφωνία) и гармонией [*Plato. Resp. IV. 430e*]. Мы полагаем, что «целомудрие» остается удачным переводом, если не придавать этому термину узкий смысл «плотской чистоты» (у Даля – «целомудренность»), но понимать его как описание цельного, нерастраченного на удовольствия человека.

понимая, что «не иначе сможет возобладать, кроме как если Бог даст» (οὐκ ἄλλως ἔσομαι ἐγκρατής, ἐὰν μὴ ὁ θεὸς δῶ), просит у Господа мудрости (Прем 8:21). Здесь разумность (φρόνησις) снова выступает как старшая или материнская добродетель: она помогает опознать в искомом исключительный дар Божий (καὶ τοῦτο δ' ἦν φρονήσεως τὸ εἰδέναι τίνος ἢ χάρις).

Наша интуиция подтверждается в следующей главе, где «целомудрие» уже почти называется по имени – в форме прилагательного:

Прем 9:11–12

¹¹οἶδε γὰρ ἐκείνη πάντα καὶ συνίει καὶ ὀδηγήσει με ἐν ταῖς πράξεσί μου σωφρόνως καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς· ¹²καὶ ἔσται προσδεκτὰ τὰ ἔργα μου, καὶ διακριῶ τὸν λαόν σου δικαίως καὶ ἔσομαι ἄξιος θρόνων πατρὸς μου.

¹¹Знает ведь она (мудрость) всё и смылит, и наставит меня в деяниях моих целомудренно, и сохранит меня в славе своей. ¹²И будут угодны дела мои, и рассужу народ Твой праведно, и буду достоин престолов отца моего.

Замечателен этот непосредственный переход от целомудрия (самообладания) к правде (справедливости), соответствующий порядку платоновских рассуждений в знаменитом диалоге [*Plato. Resp. IV. 430cd*]. Он, между прочим, показывает, – и ниже мы подробнее раскроем это, – что политика в книге Премудрости остается главным предметом рассуждений о добродетели. Однако здесь в центре внимания не государственное устройство, как у Платона, а личность царя, что больше соответствует диалогу мудрецов в «Письме Аристея» и, конечно, целому ряду разделов книги Притчей Соломона.

Из предшествующего описания уже видно, что анализ добродетелей, похожий на тот, который проводится в IV книге диалога «Государство», не был задачей автора Премудрости. Они берутся в знакомом современникам значении, чтобы занять место в определенной системе. Так, «мужество» (ἀνδρεία) после своего именованья в числе кардинальных добродетелей больше не появляется в книге, кроме Прем 8:15, где Соломон говорит о себе, что благодаря мудрости он явится добрым среди людского множества, а в битвах мужественным (ἐν πλήθει φανοῦμαι ἀγαθὸς καὶ ἐν πολέμῳ ἀνδρεῖος)⁷. Анализ страха в Прем 17:10–12 дополняет картину: его причиной является нечистая совесть, из-за которой мысль (λογισμός) парализуется нашествием представлений болезненного (χαλεπὰ), а незнание будущего дает место воображению страшного. Если позволительно делать умозаключения от противного, то мы получаем здесь дефиницию мужества как добродетели, связанной с чистой совестью и знанием будущего. Недаром добродетельный «ублажает последнюю [участь] праведных» (μακαρίζει ἔσχατα δικαίων, Прем 2:16с).

⁷ Понимание «мужества» как воинской доблести, связанной с контролем разума над чувствами, для философии вполне традиционно [Asirvatham 2019: 158–162].

5. Этика в контексте эсхатологии книги Премудрости

Мэттью Эдвардс посвятил много усилий доказательству того, что эсхатология в книге Премудрости Соломона относится к индивидуальному бессмертию [Edwards 2012: 23]. Но такой вывод, на наш взгляд, обусловлен чрезмерным вниманием, которое этот автор уделил философской эсхатологии книги сравнительно с библейской⁸.

Уже начальная полемика о бессмертии (Прем 1:12–2:9) содержит высказывания, которые никак не вписываются в логику античного идеализма. Здесь отрицается не только власть смерти над бессмертной душой, но и «власть ада на земле» (Прем 1:14d). Учитывая, что ἄδης – это Аид (у Платона – невидимый мир идей), автор Премудрости отходит от античного контекста в сторону проблематики еврейского Шеола. Конечно, и в греческом мифе Аид не имеет власти над землей, именно потому, что ему по жребию досталась нижняя часть мира; но ведь в мифе этим нисколько не ставится под сомнение человеческая смертность. Если же кто-то из античных героев достигал бессмертия, он возносился на Олимп, который допустимо было понимать и как звездное небо, что согласуется с самым оптимистическим вариантом эсхатологии стоиков [Sen. Ad Luc. СП. 28]. На этом фоне примечательно, что не только Аид, но и небо не рассматривается в книге Премудрости как обитель человеческого бессмертия: небо, по библейской традиции, появляется здесь лишь как место обитания Бога (Прем 9:10; 16:20; 18:15). Местом бессмертия человека предстает исключительно земля.

Что же побуждает автора книги апеллировать к учению о добродетелях, типичному для идеалистических систем античности? Как и христиане в последующее время, он естественно находит себе в идеалистах союзников против неверующих в бессмертие, или «апикоросов» («эпикурейцев»), как их обобщенно называла арамеоязычная традиция⁹. О том, что носители подобного мировоззрения, воспринимавшегося иудеями как отступничество (ср. 2 Макк 4:11–17), имеются в виду автором, говорит изложение им материалистического взгляда на жизнь и разум:

Прем 2:2–3

²ὅτι αὐτοσχεδῶς ἐγεννήθημεν, καὶ μετὰ τοῦτο ἐσόμεθα ὡς οὐχ ὑπάρξαντες· ὅτι καπνὸς ἢ πνοὴ ἐν ῥισὶν ἡμῶν, καὶ ὁ λόγος σπινθήρ ἐν κινήσει καρδίας ἡμῶν, ³οὐ βθεσθέντος τέφρα ἀποβήσεται τὸ σῶμα καὶ τὸ πνεῦμα διαχυθήσεται ὡς χαῦνος ἀήρ.

⁸ Также мы считаем совершенно безосновательным устоявшееся, к сожалению, мнение, согласно которому в Прем 8:19–20 (παῖς δὲ ἤμην εὐφυῆς ψυχῆς τε ἔλαχον ἀγαθῆς, μᾶλλον δὲ ἀγαθὸς ὢν ἤλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον) речь идет о метемпсихозе [Kaiser 2000: 341]. Буквально здесь сказано, что дитя получило по жребию добрую душу, а потому вошло и в неоскверненное тело. С точки зрения античной теории метемпсихоза, «получить» душу человек не может, потому что сам он и есть душа. Здесь речь идет о наследственности, что подтверждается и оценкой ребенка как обладающего благой природой (εὐφυῆς). Учение о повторном рождении «благой души» противоречило бы и загробному блаженству праведника, и его воскресению.

⁹ «Будь прилежен, изучая Тору, и ты будешь знать, что отвечать эпикурейцу» [Пиркей Авот II. 14].

²Ибо мы возникли самопроизвольно, а после этого будем как не бывшие: ибо дым – дыхание в ноздрях наших, а разум – искра в движении сердца нашего, ³когда угаснет она, тело спадет, как пепел, а дух разольется, как разреженный воздух.

Что это полемика именно с отступниками из числа иудеев, видно по стиху Прем 2:12, где говорится о «прегрешениях [против] закона» (ἀμαρτήματα νόμου) и «прегрешениях [против] воспитания нашего» (ἀμαρτήματα παιδείας ἡμῶν)¹⁰.

Различие отношения к закону и связанным с ним обетованиям проявляется как различие «уделов» (μερίς). Те, чьим уделом стали ад и смерть (Прем 1:16; 2:24), «не познали таинства Бога» (μυστήρια θεοῦ, Прем 2:22). Сравнение опыта бессмертия с мистерией восходит к античным мистериальным практикам, их орфическим и философским интерпретациям¹¹; при этом философия, обращаясь к разуму, снимает с бессмертия мистериальный, инициатический покров и делает его доступным для всякого мыслящего субъекта, желающего жить в согласии с разумом. Напротив, в Премудрости Соломона бессмертие страдающего праведника, которому посвящены первые главы книги, предстает как нечто непредставимое для ума – буквально «парадокс (παράδοξος) спасения» (Прем 5:2).

Парадоксом называли нечто неожиданное или невероятное. Здесь это не бессмертие как таковое, которое, например, в виде посмертного созерцания космоса или платоновского метемпсихоза, вполне закономерно могло бы оказаться неожиданностью для атомиста, но именно бессмертие праведника, униженного и гонимого при жизни. Как мыслится образ этого бессмертия? – «Он причислен к сынам Божиим, и во святых жребий его» (Прем 5:5). Автор и скрывает, и раскрывает свою мысль в этой формулировке: ставя «сынов Бога» в параллель «святым», он пользуется библейским языком, описывающим ангелов¹². Таким образом, здесь говорится о воскресении с обретением равноангельного состояния. Праведники, которые «во время посещения их воссияют и побегут как искры по стеблю, будут судить племена и владеть народами, и воцарит их Господь навеки» (Прем 3:7–8). Опирающееся на библейские сюжеты описание того, как «сам космос будет вместе [с Богом] сражаться против безумных» (Прем 5:20–23), в этой связи может быть понято удовлетворительно только как апокалипсическая картина конца света. Следовательно, в основе учения книги Премудрости о бессмертии лежит ожидание телесного воскресения, увенчивающего собой преобразование мира¹³.

¹⁰ «Воспитание» и «упражнение в законе» – термины, обозначившие иудейское религиозное образование на рубеже старой и новой эры (см. 4 Макк 13:22).

¹¹ «Книга, по-видимому, представляет иудаизм как мистериальную религию, в которой Пасха может являться тайным жертвоприношением, а переход через Красное море новым рождением» [Aitken 2015: 408].

¹² Равноангельное состояние праведников – идея, характерная для той эпохи [Charlesworth 1980].

¹³ Можно заметить, что авторы книг Премудрости Соломона и Премудрости Сираха, Филон Александрийский, Иосиф Флавий и другие не говорят прямо ни о воскресении, ни о мессианской эпохе. Такое умолчание исследователи нередко принимают за признак незнания

Далее мы можем попытаться установить связь между этим учением и индивидуальным образом праведника, описанным при помощи кардинальных добродетелей. Центральной здесь оказывается тема царства. Ею начинается и ею кончается длинный период рассуждения о судьбе праведника – первые пять глав Премудрости. Первый стих книги, призыв к «судящим земли», отсылает нас к Пс 2:10, где «судящие земли» недвусмысленно названы «царями», и где от этих царей требуется покорность иному царю, поставленному от Господа над Сионом. Стих Прем 6:1 (особенно в контаминации с 6:11) представляет собой другой парафраз Пс 2:10. Отделяя первую часть книги, в которой говорилось о страдающем праведнике, его врагах и Божьем заступничестве, от второй, темой которой будет собственно мудрость, этот стих подчеркивает важность царской темы, общую для обеих частей. Поскольку, таким образом, политика находится в центре композиции книги, заимствование кардинальных добродетелей из эллинской полисной этики и ее философского анализа представляется глубоко неслучайной. Однако это заимствование, как и вообще влияние греческой философии, ни в коей мере не выступает организующим началом для логики рассуждения о главном предмете книги – мудрости. Правда, мудрость хороша тем, что дает человеку обладание добродетелями; но для вопросов «почему» и «для чего» здесь нет готовых ответов, почерпнутых из философии. Правильным ответом на первый вопрос будет: *благодаря верности божественному закону*, под которым подразумевается Тора; на второй: *чтобы воцариться над миром*. Платоновское государство и слишком локально по сравнению с таким целеполаганием (оно, скорее всего, есть вообще только государство души¹⁴), и лишено библейской эсхатологической перспективы.

Цари – «служители» Божьего Царства, но они не судят по правде, не соблюдают закона и не поступают согласно с волей Бога (Прем 6:4). Здесь явная отсылка к еще одному псалму, где судьи земли называются «богами», но

этими авторами эсхатологических чаяний еврейского народа или несогласия с ними. Даже Джеймс Риз, не устающий подчеркивать иудейскую самобытность Премудрости, описывает бессмертие праведника в этой книге только как личное и неотмирное [Reese 1970: 143–144]. Однако нужно учитывать, что молчание могло иметь много причин. Образованные иудеи жили среди не менее образованных язычников и не чувствовали себя призванными, – в отличие от христиан в чуть более позднее время, – знакомить их с учением о Мессии, воцаряющимся над миром, и всеобщем суде, при котором царство «во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего» (Дан 7:27). Скорее, наоборот: к примеру, Иосиф Флавий периодически говорит о неизбежности римского владычества, но загадочно умалчивает о том, чем заканчивается, по учению пророков, подобная неизбежность. Взгляды авторов следует реконструировать не только по тому, что они говорят, но и по тому, какие лакуны оставляют посреди сказанного. В Премудрости характер бессмертия праведника вообще не разъяснен; однако ряд образов указывает на то, что конечная судьба вещественного мира и бессмертие праведника тесно связаны между собой.

¹⁴ «Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, т.е. о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет. – Но быть может, есть на небе его образец, доступный каждому желающему: глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно – это совсем не важно» [Plato. Resp. IX. 592ab]. Перевод А.Н. Егунова.

за неправосудность должны умереть как люди, после чего сам Бог призывает-ся восстать, взять в Свои руки суд над землей и наследовать «во всех народах» (Пс 81). Связанное с судом над миром Божье царство, согласно книге Даниила, будет царством «народа святых Всевышнего» (Дан 7:27). Неясно, кем являются «тираны», которых архетипический Соломон призывает «научиться мудрости» (Прем 6:9). Скорее всего, здесь обобщенный образ желающих царствовать или – что свойственно реальным правителям – на это претендующих. Но перспектива для последовавших совету ясна: от желания «пайдеи» рождается любовь к ней, от любви «исполнение законов ее», от исполнения законов нетление (ἀφθαρσία), которое приближает к Богу (ἐγγύς εἶναι ποιεῖ θεοῦ, Прем 6:17–20). Возможно, в понятии «близости» нам готовы послышаться в большей степени персоналистские коннотации, чем те, которыми располагает здесь это выражение: скорее всего, речь идет о помещении в присутствие Бога, или даже обретении богоподобия. В литературе Второго Храма мы встречаем целый ряд таких сюжетов, в которых человек (Моисей, Енох, Ездра и др.¹⁵) возносится до божественного уровня и получает царственное достоинство как представитель Бога в мире [Небесные посредники 2016; Орлов 2018].

В главе 9, переходя к молитве Соломона, просящего у Бога мудрости, автор подводит итог темы суда и царства как служений, к которым человек предназначен:

Прем 9:1–3

¹θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου ²καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων ³καὶ διέπη τὸν κόσμον ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ καὶ ἐν εὐθύτητι ψυχῆς κρίσιν κρίνῃ...

²Боже отцов и Господи милости, сотворивший всё словом Своим ²и мудростью Своею устроивший человека, да обладает бывшими от Тебя произведениями ³и управляет космосом в святости и справедливости, и в правоте души судит суд...

Мудрость, которой просит себе Соломон, одновременно оказывается Божьим промыслом (Прем 10:1 и далее). Этот промысл не только простирается на многочисленные исторические примеры, которыми наполнена вторая половина книги. Он охватывает и будущее, обозначаемое неопределенным термином «век» (αἰών), в перспективе которого на земле не останется идолов, как их и не было изначально (Прем 14:13). Здесь вновь совершается возврат к началу книги: человек был сотворен правым, и язычники сами знают, что идолы бездушны (Прем 1:12–16; 14:29; ср. Екк 7:30). Таким образом, если одной сквозной темой произведения оказывается царская власть, то другой – возвращение человечества к Богу. Эти традиционные темы ветхозаветной эсхатологии дополняются мощным финалом, построенным на основе сюжета книги Исход (Прем 16–19).

¹⁵ В самоописании Соломона в книге Премудрости содержатся также явные отсылки к образу Иова и Давида: Прем 8:11–12 – ср. Иов 29:8–14; Прем 9:5 – ср. Пс 115:7. Параллели с книгой Притчей Соломона не приводим за их многочисленностью.

События Исхода еврейского народа из Египта осмысляются автором как череда чудес. Это естественно, поскольку именно так Исход описан в одноименной книге; но можно ли выстроить опосредование между этим описанием и философскими идеями книги Премудрости? Например, Бальб в диалоге Цицерона «О природе богов» приводит свидетельства о чудесах в доказательство существования промысла, вписанного в мировую гармонию; и хотя Котта, его оппонент, признает существование богов, он резонно указывает ему на неуместность такого привлечения ряда непроверенных исключений для подтверждения общего правила [*Cic. De nat. d. III. V*]. В книге Премудрости логика развивается иначе. Здесь промысел выступает предметом веры, а именно веры в то, что законы космоса для Бога не являются неизменными:

Прем 16:17–19

¹⁷τὸ γὰρ παραδοξότατον, ἐν τῷ πάντα σβεννύντι ὕδατι πλεῖον ἐνήργει τὸ πῦρ, ὑπέρμαχος γὰρ ὁ κόσμος ἐστὶ δικαίων· ¹⁸ποτέ μὲν γὰρ ἡμεροῦτο φλόξ, ἵνα μὴ καταφλέξῃ τὰ ἐπ’ ἄσεβεῖς ἀπεσταλμένα ζῶα, ἀλλ’ αὐτοὶ βλέποντες εἰδῶσιν, ὅτι θεοῦ κρίσει ἐλαύνονται· ¹⁹ποτέ δὲ καὶ μεταξύ ὕδατος ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν φλέγει, ἵνα ἀδίκου γῆς γεννήματα διαφθείρῃ.

¹⁷Что же удивительнее всего, во всё угашающей воде возростало действие огня, ибо сам космос есть защитник для праведных. ¹⁸Порою же умерялся пламень, чтобы не пожечь животных, посланных на нечестивых, но дабы те, видя [это], познали, что преследуются Божьим судом. ¹⁹Порою же и среди воды польхало сверх силы огненной, да истлеют порождения неправедной земли.

Действие огня в воде для автора не только «парадокс», но и отсылка к «верхним водам», в пространстве которых текут светила. Космос парадоксален, сопряжение противоположных стихий в нем обеспечено Божественной волей. Как противоположность орудиям казни – огню и воде, приводится средство спасения – манна, которая, согласно автору, питала каждого сообразно с его вкусом, а по физическим характеристикам имела свойства льда, не таявшего в огне (Прем 16:20–23, ср. Исх 16:21). Всё это должно было научить «сынов Твоих, которых Ты возлюбил, Господи, что не произведения (αἱ γενέσεις) плодов питают человека, но слово Твое сохраняет верующих Тебе» (Прем 16:26)¹⁶. Описанные чудеса указывают на способ обращения Творца с элементами бытия (στοιχεῖα): они подобны струнам псалтыри, которые, «изменяя свои сочетания (μεθαρμοζόμενα), переменяют вид ритма, продолжая при этом звучать» (Прем 19:18). Ради возвышения народа Божия земные твари делались водными, а плавающие выходили на землю, огонь не вредил животным и манна не таяла. Так заканчивается книга Премудрости Соломона.

Какова цель подобного описания стихий? Оно мало имеет отношения к бессмертию индивидуальной души, а применительно к творческим деяниям Бога описывает скорее аспект могущества, чем разумности, которая здесь оказывается более непостижимой и несравненно слабее структурированной, нежели в «Тимее» Платона. Если в «Тимее» качества, приданные элементам,

¹⁶ Источником этого выражения, широко известного из Евангелия (Мф 4:4), является Пятикнижие (Втор 8:3).

геометрически задают определенность вещей, отличительные признаки которых обусловлены их образцами – идеями, а смешение качеств, заданных этими образцами, возможно только в процессе распада существ, их движения обратно к небытию, и потому с этой точки зрения события Исхода могут быть восприняты только как чудовищные и гибельные, то в книге Премудрости мы встречаем нечто подобное тому, о чем сказано во Второй книге Маккавеев: так как Бог сотворил всё «не из сущего» (οὐκ ἐξ ὄντων), человек после смерти, уничтожения своего тела может надеяться на будущее спасение (2 Макк 7:28–29). Тематика Исхода связана не с вневременной логикой творения, как в идеалистических системах, но с логикой процесса времени, в котором избранный народ, имея целью своего существования возвестить миру свет Закона (Прем 18:4), совершает переход из временного бытия в свое вечное отечество¹⁷. С этого начинается сюжет в масштабе гонимого праведника, и этим он заканчивается в масштабе всего народа¹⁸. Тот переход, о котором здесь идет речь, может мыслиться только в терминах обновления мира и воскресения: поэтому так значима возможность «перемены гармонии» стихий.

Для понимания того, при чем здесь добродетели, ключевым значением обладает середина книги, где центральное понятие мудрости (σοφία) раскрывается как божественное качество. В гл. 10 она действует как промысл, забота которого простирается во времени от «первозданного отца космоса» (Адама) и до «служителя Господня» (Моисея), в душу которого она вошла (Прем 10:16). Таким образом, ее инструментом, наряду с мировыми природными силами и «парадоксальными» божественными чудесами, является человек, сильнейшей (δυνατώτερα) добродетелью которого в этой главе названо благочестие (εὐσεβεία, Прем 10:12)¹⁹. Как отношение к Богу, благочестие, наряду с верой и другими именами этого же отношения, можно рассматривать в качестве подготовки к восприятию того, что в этом произведении считается главным даром Святого Духа – мудрости (Прем 9:17), тождественной дару пророчества (Прем 7:27). Следовательно, добродетели, которые через посредство разума исходят из мудрости, являются, собственно, тем, чем Бог действует в истории через избранных и вдохновенных людей. Они также составляют идеальный

¹⁷ Точнее, «нетленный свет Закона». Риз отмечает, что термин ἀφθαρσία («нетление») мог быть заимствован из лексикона эпикурейцев: при помощи этого понятия они, в частности, Филодем из Гадары, обосновывали свой тезис о бессмертии богов [Reese 1970: 65–67]. Но Риз не делает следующего шага и не ставит в соответствие нетленной телесности эпикурейских богов телесность воскресенного человека.

¹⁸ Эдвардс помещает происхождение книги Премудрости Соломона в контекст начала I в. до н.э., когда в связи с переписью в Александрии обострились отношения между евреями и греками [Edwards 2012: 26]. Скорее всего, на конфликт с греками действительно указывает один из последних стихов, повествующих как бы о египтянах времен Исхода: «Они же, с празднованиями приняв уже приобщившихся к их обычаям, тяжелыми отяготили трудами» (Прем 19:16). Исторически неразрешимая в обозримом времени коллизия подвластности народа Божьего внешним силам оказывается, по образу Исхода, разрешенной эсхатологически.

¹⁹ Ср. Четвертую книгу Маккавеев, первые главы которой представляют собой философское рассуждение о том, господствует ли над страстями εὐσεβῆς λογισμός (благочестивое помышление), которое и противопоставляет этим страстям, прежде всего, четыре кардинальные добродетели (4 Макк 1:1–4).

облик человека – космического царя и судьи, воцарение которого, в согласии с пророчеством Даниила, ожидалось после конца исторического времени.

Книга Премудрости Соломона не оказала особенно сильного влияния на встраивание четверицы кардинальных добродетелей в христианскую этику Средних веков, особенно на Западе, где оно на систематическом уровне произойдет уже в эпоху зрелой схоластики [Bejczy 2011: 11]. Значение нашего источника состоит в другом: он показывает, какой устойчивостью обладала историческая логика Ветхого Завета перед лицом философского видения мира, и как она встраивала в себя концепты последнего. Эта устойчивость проявилась и в дальнейшем в истории обеих связанных с Ветхим Заветом религий.

Список сокращений

Алкиной (<i>Alcinoos</i>)	Didasc. – Didaskalikós tōn Plátōnos dogmátōn
Аристотель (<i>Arist.</i>)	Cat. – Categories
	Eth. Nic. – Ethica Nicomachea
Цицерон (<i>Cic.</i>)	De nat. d. – De natura deorum
Парменид (<i>Parm.</i>)	De nat. – De natura
Платон (<i>Plato</i>)	Resp. – Respublica
Плутарх (<i>Plut.</i>)	Mor. – Moralia
Сенека (<i>Sen.</i>)	Ad Luc. – Ad Lucilium epistulae morales

Список литературы

- Йегер 2001 – Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М.: ГЛК, 2001. 594 с.
- Небесные посредники: иудейские истоки ранней христологии / Ред. Т. Гарсии-Уидобро и А.А. Орлова. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2016.
- Орлов 2018 – Орлов А.А. Зеркала Всевышнего: Небесный двойник человека в иудейской апокалиптике. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2018.
- Саврей 2006 – Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М.: КомКнига, 2006. 1008 с.
- Талмудические трактаты 2011 – Талмудические трактаты: Пиркей Авот. Авот де-рабби Натан. М.: Гешарим, 2011. 326 с.
- Aitken 2015 – Aitken J.K. Wisdom of Solomon // T&T Clark Companion to the Septuagint / Ed. J.K. Aitken. London: T&T Clark, 2015. P. 401–409.
- Alkinoos 2007 – Alkinoos. Didaskalikos: Lehrbuch der Grundsätze Platons. Berlin: Walter de Gruyter, 2007. 111 S.
- A New English Translation 2007 – A New English Translation of the Septuagint and the Other Greek Translations Traditionally Included under That Title / Ed. A. Pietersma and B.G. Wright. New York: Oxford University Press, 2007. 1056 p.
- Aristotelis Categoriae 1831 – Aristotelis Categoriae. *Id.* Opera. Vol. 1. Berlin: Academia Regia Borussica, 1831. SS. 1–391.
- Aristotelis Ethica 1894 – Aristotelis Ethica Nicomachea. Oxford: University Press, 1894.
- Asirvatham 2019 – Asirvatham S. Plutarch, Ἀνδρεία, and Rome // Illinois Classical Studies, 1 (2019). P. 156–176.
- Bejczy 2011 – Bejczy I.P. The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century. Leiden: Brill, 2011. 361 p.

Charlesworth 1980 – *Charlesworth J.H.* The Portrayal of the Righteous as an Angel // *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms* / Ed. G. Nickelsburg, J. Collins. Ann Arbor: SBL, 1980. P. 135–152.

Ciceronis 1880–1885 – *Ciceronis de natura deorum libri tres* / Ed. J.B. Mayor. Cambridge: University Press, 1880–1885.

Edwards 2012 – *Edwards M.* *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 288 p.

Jobes, Silva 2000 – *Jobes K., Silva M.* *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker, 2000. 351 p.

Kaiser 2000 – *Kaiser O.* Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie / *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, № 7 (2000)*. SS. 305–344.

Law 2013 – *Law T.M.* *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: University Press, 2013. 216 p.

Parmenides 2011 – *Parmenides. Peri Physeos*. Curitiba: Verlag Claudio Sehnm, 2011.

Plato 1914–1930 – *Plato in Twelve Volumes: With an English Translation*. London: Heinemann, 1914–1930.

Plutarch 1962 – *Plutarch's Moralia. Vol. 6*. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962. P. 15–87.

Rad 1972 – *Rad G., von.* *Wisdom in Israel*. Abingdon (Nashville): SCM, 1972. 330 p.

Reese 1970 – *Reese J.M.* *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Biblical Institute, 1970. 197 p.

Scarpat 1967 – *Scarpat G.* Ancora sull' autore del libro della Sapienza // *Rivista Biblica* 15 (1967). P. 171–189.

Seneca 1979 – *Seneca. Ad Lucilium epistulae morales*. London: Heinemann, 1979.

Septuaginta Deutsch 2010 – *Septuaginta Deutsch: Die griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* / Hrsg. W. Kraus, M. Karrer. 2-te, verbess. Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010.

References

Aitken, J.K. *Wisdom of Solomon, T&T Clark Companion to the Septuagint*, ed. by J.K. Aitken. London: T&T Clark, 2015, pp. 401–409.

Asirvatham, S. *Plutarch, Ἀνδρεία, and Rome, Illinois Classical Studies*, No. 1, 2019, pp. 156–176.

Bejczy, I.P. *The Cardinal Virtues in the Middle Ages: A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill, 2011. 361 p.

Charlesworth, J.H. The Portrayal of the Righteous as an Angel, in: *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*, ed. by G. Nickelsburg, J. Collins. Ann Arbor: SBL, 1980. pp. 135–152.

Edwards, M. *Pneuma and Realized Eschatology in the Book of Wisdom*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012. 288 p.

Jaeger, V. *Pajdejya [Paideia]*. T. 1. M.: GLK, 2001. 594 p. (In Russian)

Jobes, K., Silva, M. *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker, 2000. 351 p.

Kaiser, O. Die Bedeutung der griechischen Welt für die alttestamentische Theologie, *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Philologisch-historische Klasse, No. 7 (2000)*, SS. 305–344.

Law, T.M. *When God Spoke Greek: The Septuagint and the Making of the Christian Bible*. Oxford: University Press, 2013. 216 p.

Nebesnye posredniki: iudejskie istoki rannej hristologii [Heavenly Intermediaries: The Jewish Origins of Early Christology / Ed. by T. Garcia-Huidobro and A.A. Orlova], ed. T. Garsii-Uidobro i A.A. Orlova. M.: In-t filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2016. (In Russian)

Orlov, A.A. *Zerkala Vsevyshnego: Nebesnyj dvojniki cheloveka v iudejskoj apokaliptike* [Mirrors of the Almighty: The heavenly double of man in the Jewish Apocalyptic]. SPb.: Izd-vo Olega Abyshko, 2018. (In Russian)

Rad, G., von. *Wisdom in Israel. Abingdon (Nashville)*: SCM, 1972. 330 p.

Reese, J.M. *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*. Rome: Biblical Institute, 1970. 197 p.

Savrej, V.Y. *Aleksandrijskaya shkola v istorii filosofsko-bogoslovskoj mysli* [The Alexandrian School in the History of Philosophical and Theological Thought]. M.: KomKniga, 2006. 1008 p. (In Russian)

Scarpato, G. Ancora sull' autore del libro della Sapienza, in: *Rivista Biblica* 15, 1967. P. 171-189.