

**КАК ПРИЙТИ К ПРАВИЛЬНОМУ РЕШЕНИЮ?  
К ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО  
ОПРЕДЕЛЕНИЯ МЕТОДА СРАВНЕНИЯ У АРИСТОТЕЛЯ  
(*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245b.13–14) И  
ЭККЛЕСИАСТА (*ЭККЛ.* 7:27)**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
tantigor@mail.wplus.net

---

IGOR TANTLEVSKIJ  
St. Petersburg State University, Russia  
*HOW TO COME TO THE CORRECT SOLUTION?*

TO THE INTERPRETATION OF THE EPISTEMOLOGICAL DEFINITION OF THE METHOD OF  
COMPARISON IN ARISTOTLE (*ETHICA EUDEMIA*, VII, 1245b.13–14) AND ECCLESIASTES 7:27

ABSTRACT. The author reveals a fundamentally significant parallel in the definitions of the method of cognition through a comparison of things and essences, attested in Aristotle's "Eudemian Ethics" (VII, 1245b.13–14) and in Ecclesiastes (*Eccl.* 7:27). With this particular attention is paid to the consideration of the semantic field of key terms used in the corresponding formulations. The examples of Ecclesiastes's application of the methodology of cognition developed by him demonstrate that his "pessimistic" and "skeptical" statements are only judgments with which sometimes directly opposite premises are compared in the process of his reasoning, which results in rather optimistic conclusions; so that the "inconsistency" of Ecclesiastes proves to be only seeming.

KEYWORDS: Aristotle, "Eudemian Ethics", interpretation of *EE* VII, 1245b.13–14, Book of Ecclesiastes, interpretation of *Eccl.* 7:27, methods of cognition, method of comparison, the semantic field of the Hebrew term *hešbōn*.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда, проект №17-18-01295; Санкт-Петербургский государственный университет.

## I

В настоящее время практически все исследователи уверены в аутентичности «Евдемовой этики» (*Ethica Eudemia*) и авторстве Аристотеля.<sup>1</sup> В книге VII «Евдемовой этики», 1245b.13–14, Стагирит – в контексте сравнения человека с богом – лаконично выражает суть одного из важнейших методов своего эпистемологического учения следующим образом:

κατὰ τὴν σύνθεσιν γὰρ τῆς παραβολῆς ἀληθοῦς οὐσης ἢ λύσις ἐστίν.

Текст данного пассажа может быть передан по-русски, по всей вероятности, так:

В самом деле, верное сравнение через сопоставление (вещей/сущностей) приводит к решению (букв.: «есть решение». – И. Т.).

Или же в более пространной интерпретации:

Дело в том, что удачное сравнение сопоставлением тех или иных вещей помогает найти правильное решение.<sup>2</sup>

Для верификации корректности предложенной интерпретации данного постулата Аристотеля представляется целесообразным представить контекстуально релевантные варианты значений трех используемых в данном пассаже ключевых терминов. При этом мы представляем их семантическое поле, коррелируемое с процитированным пассажем, обращаясь только к работам самого Стагирита: 1. σύνθεσις: «сопоставление»; «соединение», «сочетание», «составление», «складывание» (см. например: *De Partibus Animalium*, 645a.35, 658b.19; *Metaphysica*, 1014b.37, 1092a.26; *Ethica Nicomachea*, 1174a.23; *Politica*, 1276b7, *Ars Poetica*, 1458a28); 2. παραβολή: «сравнение», «сопоставление»; «аналогия», «пояснение» (см., например: *Topica*, 104a.28, 157a.14; *Politica*, 1264b.4; *Ars Rhetorica*, 1393b.3, 1420a.4); 3. λύσις – технический термин, который, в частности, употреблялся Аристотелем в значениях: «решение», «разрешение» (затруднения, проблемы; см., например: *Ethica Nicomachea*, 1146b.7, 1153b5; *De Anima*, 422b.28); «развязка» (сюжета трагедии; *Ars Poetica*, 1454a.37, 1455b.24). Таким образом, возможные лексические и стилистические предпочтения при переводе пассажа «Евдемовой этики»,

<sup>1</sup> Aristotle 2013, IX; см. также, например: Aristotle 2011, VII–XXVIII; Aristote 2013. Большинство исследователей полагают, что «Евдемова этика» предшествовала «Никомаховой» (*Ethica Nicomachea*). Три книги (IV, V, VI) «Евдемовой этики» и три книги (V, VI, VII) «Никомаховой этики» совпадают.

<sup>2</sup> Пер. Т. В. Васильевой (см.: Аристотель 2011, 251).

VII, 1245b.13–14 не могут нарушить самой сути предложенной выше интерпретации.<sup>3</sup>

## II

Автору уже доводилось высказывать отдельные соображения относительно возможных мировоззренческих параллелей между Экклесиастом<sup>4</sup> (одноименная библейская книга могла быть создана в интервале между последней четвертью VI и концом III в. до н. э.<sup>5</sup>) и Аристотелем, в том числе имеющих эпистемологический характер.<sup>6</sup> Нам представляется, что можно

---

<sup>3</sup> В «Никомаховой этике», III, 113a.29–34, Аристотель, как бы абстрагируясь от позиции объективизма, акцентирует внимание на том, что только «добродетельный (*ho spoudaiós*; также: «хороший», «достойный», «добропорядочный», «благонравный»; «усердный», «дельный» и т. п. – *И. Т.*) (человек) правильно судит в каждом отдельном случае, и то, что представляется (*phainetai*) ему (истинным) в каждом отдельном случае, есть истина (*tálēthès*). <...> Ничто, вероятно, не отличает добродетельного (*ho spoudaiós*) (человека) больше, чем то, что во (всех) отдельных случаях он видит (*horân*) истину (*tálēthès*) так, будто он их правило (*kanôn*) и мера (*métron*)». (Ср.: *Idem*, «Протрептик», фр. 5: «Какое у нас есть более точное мерило (*kanôn*) или критерий (*hóros*) благих вещей, нежели разумный человек (*ho phrónimos*)?» [Ямвлих, «Протрептик», гл. 6, 39.16–17]. Понятие «разумный» человек в данном пассаже коррелирует с обозначением «добродетельнейший» (*ho spoudaiótatos*) человек (*Ibid.*, 39.13–14).) Таким образом, здесь Стагирит коррелирует эпистемологию с этикой и принципиально пересматривает знаменитый постулат Протагора, для которого «человек есть мера (*métron*) всех вещей: существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (см.: Платон, «Теэтет», 152a; Секст Эмпирик, «Против ученых», VII, 60; ср., например: Аристотель, «Метафизика», кн. X, 1053a.30 – 1053b.5). Ср., например: Chappell 2005, 233–255.

<sup>4</sup> Евр. *Кохэлет*; данное наименование можно истолковать как: «Вождь/Председатель/Глава *кахáла*», т. е. сообщества (или народного собрания) иудеев, или: «Собирающий (народное) собрание»; вариант интерпретации: «Проповедующий в (народном) собрании», sc. «Проповедник», откуда греч. *Экклесиастés*.

<sup>5</sup> См., например: Тантлевский 2014, 137–148. Древнейшие дошедшие до нас фрагменты рукописи Книги Экклесиаста из 4-й пещеры Кумрана, 4Q Qoh<sup>a</sup>, палеографически датируются приблизительно 175–150 гг. до н. э. (См.: Seow 1997, 6; Abegg, Flint, Ulrich (eds.) 1999, 619.) Среди многочисленных современных работ, посвященных Книге Экклесиаста, отметим, например: Seow *Op. cit.*; Bartholomew 2009; Brown 2011; Enns 2011; Eswine 2014; Atkinson 2015.

<sup>6</sup> См., например: Tantlevskij 2017, 133–143; Тантлевский 2018 (см. ниже в этом выпуске журнала).

усмотреть также аналогию в эпистемологических определениях метода сравнения, засвидетельствованных в «Евдемовой этике» Аристотеля (*Ethica Eudemia*, 1245b.13–14) и у Экклесиаста. Так, в процессе рационального постижения принципов мироустройства и выявления смысла жизни<sup>7</sup> Экклесиаст приходит к следующему умозаключению (*Эккл.* 7:27):

*rě'ēh zeh māšā'tî 'āmar haq-qōheleṯ<sup>8</sup> 'aḥaṯ lě-'aḥaṯ li-mšō' ḥešbôn.*

Этот пассаж может быть интерпретирован следующим образом:

«Вот, что обнаружил я, – сказал Экклесиаст.<sup>9</sup> –

---

<sup>7</sup> По словам Экклесиаста, он постигает мир «сердцем». В Еврейской Библии, в частности, в книгах премудрости, термин *lēb/lěbāb*, букв. «сердце», охватывает следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (NB: *libbî*, «мое сердце», употребляется в Еврейской Библии как синоним «я»; ср., например: *Эккл.* 7:25), рефлексии (ср., например: *Эккл.* 1:16), эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: *Эккл.* 2:10, 5:19: «радость» и *Прит.* 14:10: «горечь»), а по сути – как синоним духа человека (ср., например: *Эккл.* 1:17; 6:9; 7:28 и др.; *Иов.* 32:8). В «сердце» происходит рациональная и познавательная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание (ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24) – в отличие от «плоти», предающейся «глупым» наслаждениям (ср., например: *Эккл.* 2:3 и сл.). Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов» (ср., например: *Прит.* 6:32; 7:7; 9:4 и др.), уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести» (ср., например: *Прит.* 15:32; 19:8). С другой стороны, «сердце» может быть «исполнено зла и глупости» (*Эккл.* 9:3). (Судя по дошедшим до нас источникам, первым из греков, кто связал процесс мышления с функциями головного мозга, был Алкмеон Кротонский (к. VI – пер. пол. V в. до н. э.). См., например: Калкидий, Комм. к «Тимею» Платона, гл. 24б; ср.: Теофраст, «Об ощущениях» (*De Sensibus*), 25; ср. также: Гиппократ, «О священной болезни» (*De Morbo Sacro*), 14, 17; Платон, «Федон», 96a-b; Аристотель, «Вторая аналитика» (*Analytica Posteriora*), II 19, 100a.3.)

<sup>8</sup> В связи с чтением *'mr hqhlt* вместо *'mrh qhlt* ср.: *Эккл.* 12:8 и LXX *ad loc.* Среди фрагментов Экклесиаста из Кумрана (4Q Qoh<sup>a</sup> и 4Q Qoh<sup>b</sup>) данный пассаж не сохранился.

<sup>9</sup> Слова автора (или редактора) в *Эккл.* 7:27 («...сказал Экклесиаст...»), *единственный раз* прерывающие таким образом изложение Экклесиаста, ведущееся от первого лица, вероятно, призваны подчеркнуть особую значимость приводимой в данном стихе мысли, возможно, дающей читателю ключ к интерпретации и пониманию всего произведения. (NB: Фраза «Суета сует (или: “полная никчемность”, “преходящаясть”. – И. Т.), – сказал Экклесиаст, – все суета», помещенная в начале произведения (*Эккл.* 1:2), сразу после заголовка книги, и повторяющаяся

(Сравнивай/сопоставляй) одно с другим, чтобы найти решение».

Принципиально важным аспектом для понимания идеи, выраженной в тексте Экклесиаста 7:27, является интерпретация термина *ḥešbôn*. В Еврейской Библии он встречается трижды, причем только в Книге Экклесиаста: 7:25, 27 и 9:10.<sup>10</sup> Существительное *ḥešbôn* восходит к глаголу *ḥāšab*, означающему: «думать», «продумывать», «рассматривать»; «считать», «рассчитывать», «планировать»; «изобретать», «разрабатывать»; «оценивать»; «вменять».<sup>11</sup> Само же слово *ḥešbôn* обычно интерпретируют как: «расчет»; «итог», «результат»; «вывод», «заключение»; «устройство (вещей)».<sup>12</sup> Нам представляется, что наиболее точно учитывает семантику данного термина интерпретация «умозаключение», *resp. решение*.

В своем «исследовании» и «познании» мира Экклесиаст широко использует метод сравнения. Он не только сопоставляет вещи и сущности, но и сами умозаключения, основанные на этих сопоставлениях/сравнениях и выводах. При этом Экклесиаст приходит к своим выводам, мировоззренчески исходя из представления о трехчастной структуре Вселенной (небеса–земля–подземный мир), известной еще шумерам<sup>13</sup>, а также рассматривая бытие человека как бы *с точки зрения вечности* (ср. особенно: *Эккл.* 3:11).<sup>14</sup> В процессе своих размышлений Экклесиаст сопоставляет противоположные по сути умозаключения (например: «День смерти лучше дня рождения»

---

после ее окончания (*Эккл.* 12:8), служит своего рода обрамлением текста данного сочинения, скорее всего, созданным редактором; пассаж *Эккл.* 12:9–14 представляет собой конечную приписку редактора (или даже двух редакторов; ср.: 12:13b–14) книги Экклесиаста.)

<sup>10</sup> Ср. также имеющий идентичный консонантный состав – но иначе вокализирующийся масоретам – термин \**ḥiššābôn*, засвидетельствованный в *Эккл.* 7:29 и 2 *Хр.* 26:15 (но только во мн. ч.). Его вероятные значения (в зависимости от контекста): «замысел», «проект»; «изобретение», «разработка»; «выдумка», «ухищрение».

<sup>11</sup> S. v.: Holladay 2000; Köhler, Baumgartner 2001, I; Brown, Driver, Briggs 2001.

<sup>12</sup> *Ibid.* Ср. также переводы данного термина на различные языки в соответствующих контекстах, представленные в: BibleWorks 10, 2015. В египетских арамейских текстах *ḥšbn* как экономический термин, обозначающий «счет», засвидетельствован с конца V в. до н. э. Ср. также угарит. *ḥtbn*, «сводка», «счет» (Seow 1997, 13, 260 и сл.).

<sup>13</sup> Ср., например, шумерскую поэму, условно называемую «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». По представлениям шумеров, правда, людям на небе не оказывалось места по смерти.

<sup>14</sup> При этом «вечное возвращение», которое казалось Пифагору возвышенной тайной бытия (ср.: Tantlevskij, Svetlov 2014, 51), здесь оценено как пустая бессмыслица» (Аверинцев 1983, 296). Ср.: *Эккл.* 1:2–7, 9.

[*Эккл.* 7:1; см. также: 4:2<sup>15</sup>] vs. «Живой собаке лучше, чем мертвому льву» [*Эккл.* 9:4]), в ряде случаев выявляя для читателя и промежуточные звенья

<sup>15</sup> Ср. также: *Эккл.* 4:3; 6:3–5. Мысль Экклесиаста о том, что нерожденному, выкидышу и умершему лучше, чем живущему на земле, находит параллели в диалоге Аристотеля «Евдем» (фр. 6 (ed. Ross); фрагмент, засвидетельствованный в «Моралиях» (*Moralia*) Плутарха, II, 115b–e; ср., например: «<...> Не быть рожденным – лучше всего, и смерть лучше жизни. <...>. “Лучшее, что доступно человеку, – это, родившись, умереть как можно раньше”. (Из этого) ясно, что <...> время, проводимое по смерти, лучше (времени земной) жизни») и в «Евдемовой этике», 1215b.27–36.

С учетом вероятного знакомства Экклесиаста с эпосом о Гильгамеше (ср., например: Si iii 1–15 и *Эккл.* 9:7–9; SB V, 76 [ср. также шумер. поэму «Гильгамеш и Хумбаба», A 107] и *Эккл.* 4:12; X, 31 и *Эккл.* 9:6; см. также ниже) представляется уместным привести в данной связи также фрагмент из шумерской поэмы «Гильгамеш, Энкиду и подземный мир». Дух Энкиду, поднятый из подземного мира, отвечает Гильгамешу на его вопросы о судьбе умерших; в частности, тут присутствует такой фрагмент (пер. по: Афанасьева 1997, 224–226, 416):

«Того, кто в расцвете умер, ты видел?»

(шумер., букв.: «Умершего человека, кто в голове (начале) умер, ты видел?»;

аккад.: «Того, [кто умер] внезапно [пной] смертью, ты видел?» [Spreiser, 99];

ср., однако: «Того, кто умер смертью (по решению) своего бога» (шумер./ resp. аккад. [интерпретация А. Р. Джорджа (George 2003 I, 735; II, 776, 904), который усматривает в данном выражении указание на естественную смерть]. – И. Т.)

[«Да, видел».

Каково ему там?»]

«Там, где ложе богов, и он лежит там (доп.: “попивая чистую воду” [George 2003, II, 776]. – И. Т.)»

«Моих младенцев (или: “моих зародышей” [Афанасьева 1997, 416]. – И. Т.) мертворожденных,

кто себя не знает (вар.: “которые имен своих не знали” или “кому не дали имен” [George, *ibid.*]. – И. Т.), видел?»

«Да, видел».

«Каково им там?»

«Вкруг столов (или: “лохань” [George, *ibid.*]. – И. Т.) из золота и серебра,

где мед и прекрасные сливки (или: “патока и топленое масло” [George, *ibid.*]. – И. Т.), резвятся».

Аккадский перевод данной шумерской поэмы (начиная со 172-й строки) был присоединен к вавилонскому эпосу о Гильгамеше (таблица XII). Правда, в дошедшей до нас (с лакунами) аккадской версии окончания данного шумерского произведения пассаж о «мертворожденных младенцах» отсутствует, что может объясняться ее особым назначением, выявляемым в конце текста, – стимулировать заупокойный культ, в частности, поминание погибших на войне и оставшихся без

своего мыслительного дискурса – временами даже внутреннего<sup>16</sup> «диалога»/«диспута», в ходе которого осуществляется своего рода интеллектуальный «эксперимент» по сопоставлению противоположных постулатов и доктрин (ведь «Бог создал противоположности (букв. “одно против другого”; ср., например: 3:2–8. – *И. Т.*)» [*Еккл.* 7:14b]!) для нахождения конечного правильного «решения», – например:

---

должного погребения воинов (что стало актуальным после получения известия о гибели царя Ассирии Саргона II и его армии в 705 г. до н. э. [ср.: George 2003 I, 53 и сл.]; ср., с другой стороны, например: *Ис.* 14:4–23).

Здесь же заметим, что автором Экклесиаста – евр. Кохелет, т. е. «Вождь *кахала*», sc. сообщества иудеев (см.: примеч. 4), – мог быть уроженец Вавилона Зеруббавел, потомок царя Давида, персидский наместник в Иудее и лидер ее гражданско-храмовой общины в последней четверти VI в. до н. э. (Тантлевский 2014, 138 и сл.). Если это так, то вавилонский эпос о Гильгамеше гипотетический автор Экклесиаста мог читать в подлиннике. Как бы то ни было, создается впечатление, что Экклесиаст во многом полемизирует с ключевыми идеями, засвидетельствованными в данном произведении, прежде всего, со словами Гильгамеша, обращенными к Энкиду, зафиксированными в ОВ III, IV, 140–143: «Кто, мой друг, вознесся на небо? Только боги в солнечном свете [пребудут (ср.: MS у, 1'). – *И. Т.*] вечно, а человек – сочтены его дни, что б он ни делал, – все ветер! (*mi-in-ma ša i-te-né-pu-šu ša-ru-ma*)» (ср.: SB II, 234–235; Assyrian MS у, 1<sup>1</sup>–2<sup>1</sup>), а также с содержанием сговора Гильгамеша по поводу смерти Энкиду (ср. особенно трижды повторяемые слова в SB X, 69–71, 146–148 и 246–248: «”Энкиду, друг мой любимый стал землею! Так же, как он, и я не лягу ль, чтоб не встать во веки веков?») и реакцией на его слова Утнапишти (X, 297–322; ср., например, пассаж X, 307 и сл.: «Ярая смерть не щадит человека: разве навеки мы строим дома? <...>») и советом, данным ему в этой связи Сидури (Si iii 1–15; ср., например, Si iii 2–7, 14: «Жизни (т. е. бессмертия. – *И. Т.*), что ищешь, не найдешь ты! Боги, когда создавали человека, – смерть они определили человеку, жизнь в своих руках удержали. Ты же, Гильгамеш, насыщай желудок, днем и ночью да будешь ты весел <...>. Только в этом дело [человека]») (пер.: Дьяконов 1993, 176–177, 205–207, 211).

<sup>16</sup> В «своем сердце»; ср.: примеч. 7. Думается, что выражение Экклесиаста «говорил я с сердцем своим» (*Еккл.* 1:16; ср. также, например: *Еккл.* 2:1 и 10) следует рассматривать не более как фигуру речи, свойственную древнесемитской литературе (а не истолковывать «сердце» как «внешнего» собеседника – по аналогии с древнеегипетским «Спором разочарованного со своей душой (*ба*)» (ср.: «Жалобы Хахеперра-сенеба»); ср., например: Holmstedt 2009, 1–27), и интерпретировать: «говорил сам себе». Ср.: *Быт.* 8:21; 1 *Сам.* 27:1. Ср. также, например, вавилонский эпос о Гильгамеше [пер.: Дьяконов 1973, 204, 209] с некоторыми изменениями) в отношении хода размышлений Сидури и Утнапишти:

Помыслив, сердцу своему (*lib-bi-šá / lib-bi-šú*) слово молвит,  
Сама/сам с собою совет держит (X, 11–12; 185–186).

Ибо нет ни дела<sup>17</sup>, ни умозаключения,  
ни познания, ни мудрости в Шеоле<sup>18</sup>,  
куда ты уходишь<sup>19</sup> (*Эккл.* 9:10b–d).

Не знаешь ты, каков путь у духа <...> (*Эккл.* 11:5a).  
Кто знает, восходит ли дух сынов человека ввысь,  
а дух животного нисходит вниз, в землю? (*Эккл.* 3:21).<sup>20</sup>

И возвратится прах в землю, которою он и был,  
а дух возвратится к Богу, Который его дал (*Эккл.* 12:7)<sup>21, 22</sup>.

---

<sup>17</sup> Термин *ma'aseh* подразумевает физическую/техническую деятельность и ее *результат*.

<sup>18</sup> Нижний мир, подземная обитель духов умерших. См. также следующее примечание.

<sup>19</sup> В рамках данной концепции существовало представление том, что духи *всех* умерших нисходят в свою подземную обитель – Шеол. (Ср., например: *Быт.* 37:35; *1 Сам.* 28:13 и сл.)

<sup>20</sup> Данная фраза показывает, что представление о восхождении духа «ввысь», т. е. «к Богу» (см.: *Эккл.* 12:7), принципиально отлично от воззрения о нисхождении духов умерших людей и (NB!) животных в подземное царство теней (см.: примеч. 19) и не является просто иносказательным обозначением испускания духа, т. е. перехода, по сути, в небытие. См. далее: примеч. 21–22.

<sup>21</sup> Ср. также, например: *Эккл.* 3:17; 11:9; 12:14. Стих *Эккл.* 12:7 явно коррелирует с *Быт.* 6:3.

Таким образом, по мысли Экклесиаста, дух (мудрого и праведного) человека не нисходит во *мрак* Шеола (= по сути, небытие), как полагали многие его современники (ср., например: *Эккл.* 3:19–20, 21b, 6:4–6, 9:10b; см. также: примеч. 19–20), а восходит из мира «поднебесного», мира «под солнцем», ввысь, к Богу, на небеса, где вечно светит «сладостный» и «благой» (ср.: *Эккл.* 11:7) *свет* (= вечная жизнь; ср., например, *Лс.* 36[35]:10: «С Тобой источник жизни, в свете Твоем мы увидим свет»; ср. также слова Гильгамеша в ОВ III, IV, 140–141: «Кто, мой друг, вознесся на небо? Только боги в солнечном свете [пребудут] вечно...»). См. далее следующее примеч.

<sup>22</sup> Экклесиаст эксплицитно противопоставляет плоть, субстанциально соотносимую им с землей, и дух, имеющий божественную природу. В корреляции со стихами *Эккл.* 3:1 и 17 (ср. также: 21) в данном *финальном* (см. примеч.: 9) и *основном* выводе Экклесиаста явно подразумевается бессмертие человеческого духа.

Аристотель в своих трудах также неоднократно говорит о «божественности», «бессмертии» и «вечности» ума человека, вероятно, имея в виду его присоединение к божественному мировому Уму при переходе в потусторонний мир. (Ср., например: Тантлевский 2015, 139–141; Tantlevskij 2017; Тантлевский 2017, 460–465.) Знаменательный нюанс в этом отношении Стагирит привносит в «Евдемовой



этике», VIII, 1248a.24–29, утверждая, что «началом движения в душе», «началом разума» является «бог» и что «божество в нас каким-то образом приводит в движение все (*panta*)». Обращает также на себя внимание в данной связи цитата у Августина («О Троице» [*De Trinitate*], XIV, 19.26) из несохранившегося диалога Цицерона «Гортензий» – созданного, как считается, под непосредственным влиянием и «на манер» («История Августов» [*Historia Augusta*], II, 97.20–22) «Протрептика» Аристотеля (также дошедшего до нас лишь в позднейших цитатах и пересказах), – в котором римский мыслитель, ссылаясь на мнение «древних философов» и «величайших людей», пишет о «великой надежде (*magna spes*)» для «проводящих жизнь в философских размышлениях», так что «если <...> мы обладаем вечными и божественными душами (*aeternos animos ac divinos habemus*)», то, чем в большей мере души будут следовать путем «разума» и «исследования», «тем легче будет для них восхождение и возвращение на небо (*ascensum et reditum in coelum*)» (фр. 10c [ed. Ross]; ср. далее: Августин, «О Троице», XIV, 9.12 (фр. 12 [ed. Ross]). Ср. также, например: Цицерон, «О государстве» (*De Re Publica*), VI, 24.26; Idem, «Тускуланские беседы» (*Tusculanae Disputationes*), I, 65–66, 75.

В качестве определенной параллели к мысли, выраженной в *Эккл.* 12:7, можно указать на пассаж из трактата Филона Александрийского «О вечности мира» (*De Aeternitate Mundi*), 6.42–45 (содержание *AM* 6.28–7.34 коррелируют с материалами несохранившегося диалога Аристотеля «О философии» [фр. 19b (ed. Ross)]), содержащий фрагмент из недошедшей до нас трагедии Еврипида «Хрисипп» (фр. 839 [ed. Nauck]):

То, что из земли, возвращается в землю,  
то же, что рождено от эфирного семени,  
возвращается на небесный полюс.

Цицерон в «Тускуланских беседах», I, 26, 65, пишет, что Еврипид полагал, что «душа/дух» (*animus*) человека есть «бог» (*deus*). В этом же произведении (I, 10, 22; 17, 41; 26, 65–27, 66) он отмечает, что Аристотель первым заговорил о «пятой стихии» (у Цицерона: *quintum genus, quinta natura*), общей для бога/богов, небесного мира и человеческой «души»/«ума» (*animus/mens*; sc. разумная душа/разумная часть души). Будучи «божественны», «небесны», «вечны» и относясь к безымянной «пятой стихии», души «возносятся от земли особенно далеко (*a terra longissime se eferant*)». (Ср., например: Аристотель, «О небе», I, 2, 269a.31 и сл.: «<...> существует некая телесная субстанция, отличная от здешних веществ, более божественная, чем они все, и первичная по отношению к ним всем»; *Метафизика*, XI, 7, 1064a.34 – 1064b.14; и др.)

Следуя учению о том, что «пятая стихия» едина для богов и человеческих душ, Цицерон утверждает в своем недошедшем до нас сочинении «Увещание к философии» (*Consolatio*), что «происхождение душ не приходится искать на земле (*animorum nulla in terris origo inveniri potest*)» (*ibid.*, 26, 65–27,66). Ср. также: Idem, «Учение академиков» (*Academica*; вторая редакция), I, 7, 26; «О природе богов»

Обращаясь к вопросу о том, все ли люди достойны награды в загробном мире, Экклезиаст все так же использует свою методологию сопоставления, в частности, в этическом ракурсе:

И еще увидел я под солнцем:  
 место суда – а там нечестье,  
 место праведности<sup>23</sup> – а там нечестивый (Эккл. 3:16).  
 Сказал я в сердце своем:  
 «Праведного и нечестивого  
 судить будет Бог,  
 ибо время<sup>24</sup> для каждого дела  
 и (суд) над каждым деянием – там<sup>25</sup> (т. е. в загробном мире. – И. Т.)» (Эккл. 3:17)<sup>26</sup>.

---

(*De Natura Deorum*), I, 13, 33. (Эти материалы из сочинений Цицерона условно относят к фрагментам 26 и 27 (ed. Ross) диалога Аристотеля «О философии».)

В Еврейской Библии тоже присутствует представление об особой извечной «невещественной» «субстанции», обозначаемой как Дух (*ru'ah*) Божий, которому причастен и дух человека (являющийся, по сути, средоточием, носителем его «жизни» (*hayyim*); ср., например: *Быт.* 2:7 и *Иов.* 27:3, 32:8, 33:4):

И сказал Господь: «Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке (*bā-'ādām*; который сформирован из «праха земного (*hā-'ādāmāh*; см.: *Быт.* 2:7)») вечно (*l'-'ōlām*), поскольку он (также) есть (и) плоть...» (*Быт.* 6:3).

Экклезиаст, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6; ср.: *Эккл.* 3:21 и 12:7; *Иов.* 33:4). В Библии засвидетельствован еще один концепт извечной «невещественной» «субстанции» – «Слава» (*kābôd*) Господа, наполняющая мир (ср., например: *Числ.* 14:21; *Ис.* 6:3b; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6); при этом «слава» индивидуума имеет возможность «приобщиться» к «Славе» Господа [см.: Тантлевский 2016, 148–154, 157–159], перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:10, 58:8b) [ср. далее: Тантлевский 2015<sup>6</sup>, 141–153]. Зная это, автор Псалма (8:6) восклицает о «сыне человеческом»:

Лишь немного умалил Ты его пред ангелами (*'ēlōhîm*; или: «богом»/«ангелом». – И. Т.);

и славой, и великолепием Ты увенчиваешь его.

<sup>23</sup> Септуагинта и Таргум предполагают здесь чтение: *haš-šaddîq*, «праведный».

<sup>24</sup> Вероятно, имеется в виду время конечного суда. (Ср., например: *Иер.* 27:7; *Дан.* 8:17, 11:35, 40, 12:4, 9; *Иез.* 7:7, 12, 21:30, 34, 35:5; ср. также: *Ис.* 13:22; *Иез.* 22:3).

<sup>25</sup> Чтение *šām* подтверждается всеми основными версиями. Таргум и Иероним интерпретируют это как указание на Суд в *грядущем мире*.

<sup>26</sup> В заключительной части книги и в приписке древнего редактора к ней (см.: примеч. 9) тоже делается акцент на воздаянии:

Другой пример:

Оттого, что указ о сделавшем злое исполняется не быстро,  
осмеливаются сыны человека делать зло;  
оттого грешник делает сотню зол, что ему дается время (*Эккл.* 8:11–12а).  
Есть праведники, которых постигает то, что заслуживали бы дела нечестивцев,  
и есть нечестивцы, с которыми бывает то, чего заслуживали бы деяния  
праведников (8:14b-c).

Но также знаю я (и то),  
что будет благо (*tób*) боящемся Бога, тем, кто боится Его.  
А нечестивцу не будет блага, не продлятся дни его, (ускользнут) как тень<sup>27</sup>,  
потому что Бога он не боялся (*Эккл.* 8:12b–13).

Приведенное рассуждение может быть понято в том смысле, что дни земной жизни человека, сколь продолжительны они ни были бы (ср.: *Эккл.* 6:3, 6), «с точки зрения вечности-олама (*hā-’ōlām*; см.: *Эккл.* 3:11)», все равно ускользнут «как тень», – и для нечестивца они «не продлятся» за пределами земной жизни, ибо его дух низойдет в Шеол, где станет подобием тени (ср.: *Эккл.* 3:19; 9:10). А вот дух боящихся Бога непременно вкусит «благо» – если и не на земле (см.: *Эккл.* 8:14), то у Бога (*Эккл.* 12:7), вознесшись ввысь (ср.: *Эккл.* 3:21).

Помимо сопоставлений этического характера, Экклесиаст обращается и к интеллектуальным аспектам жизнедеятельности человека и их корреляции с конечностью его земного бытия и вечностью, например:

И увидел я, что полезнее мудрость, чем глупость,  
как полезнее свет, чем тьма.  
У мудрого есть глаза,  
а глупый ходит во тьме (*Эккл.* 2:13–14а).

Но узнал я также и то,  
что их всех постигнет единая участь.  
И сказал я в сердце своем:  
«Раз участь глупца и меня также постигнет,  
то зачем тогда мне быть столь премудрым?» (*Эккл.* 2:14b–15).  
Как же это мудрый (должен равно) с глупцом умирать? (*Эккл.* 2:16c).

Я понял задачу, которую дал Бог решать сынам человеческим:

---

И знай, что за все это (т. е. за все твои деяния. – *И. Т.*) приведет тебя Бог на Суд (*Эккл.* 11:9; ср.: 8:5–6).

В своем заключении редактор Книги Экклесиаста также утверждает:

Ибо всякое деяние Бог приведет на Суд –  
(Суд) над всем сокрытым, хорошим и худым (*Эккл.* 12:14).

<sup>27</sup> Ср.: *1 Хр.* 29:15; *Иов* 14:2; *Пс.* 102[101]:12, 144[143]:4; *Эккл.* 6:12.

Все Он сделал прекрасным – (но только) в свой срок (ср.: *Эккл.* 3:1–8. – *И. Т.*); (а) в их (людей) сердце (*bě-libbām*) также и вечность (*hā-'ōlām*) Он вложил,<sup>28</sup> – но (так), чтоб человек (все-таки) не мог постигнуть дел, которые Бог вершит, от начала и до конца (*Эккл.* 3:10–11).

Таким образом, «сердце», т. е. разум/душа, человека, *постигающего* мироздание, имеет надежду на *актуализацию* вложенной в него Богом «вечности» в процессе своего постижения постоянно изменяющегося мира, для мудреца и праведника – процессе бесконечном.

\*\*\*

Итак, можно констатировать, что в «Евдемовой этике» Аристотеля (VII, 1245b.13–14) и у Экклесиаста (*Эккл.* 7:27) присутствует явная методологическая параллель в эпистемологических установках этих двух великих мыслителей древности в отношении метода сравнения в процессе познания мира и природы человека. В заключение также заметим, что именно постоянное использование Экклесиастом метода «сопоставления одного с другим для того, чтобы найти решение», sc. прийти к правильному умозаключению, в ходе мыслительного дискурса может вызвать у читателя впечатление о его «противоречивости» – на самом деле, кажущейся. Равным образом «пессимистические» и «скептические» утверждения Экклесиаста – это лишь суждения, с которыми сопоставляются подчас прямо противоположные послышки в процессе его рассуждений, итогом которых оказываются весьма оптимистичные выводы.<sup>29</sup> Рассматривая Экклесиаст с этой точки зрения, читатель может представить себе, каким образом автор данного произведения приходит к основным своим умозаключениям, что в итоге дает ему возможность «правильно записать слова истины» (*Эккл.* 12:10).

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С.С. (1983) Древнееврейская литература, *История всемирной литературы*, Т. 1, М.: Наука, 271–302.
- Аристотель (2011) *Евдемова этика. В восьми книгах. Греческий текст. Русский перевод*, Т. В. Васильева, Т. А. Миллер, М. А. Солопова (пер. с др.-греч.), М.: Канон.
- Афанасьева, В.К. (1997) *От начала начал. Антология шумерской поэзии*, СПб.: Петербургское востоковедение.
- Дьяконов, И.М. (1973) Книга Экклесиаст, *Поэзия и проза Древнего Востока*, М.: Издательство «Художественная литература», 638–652, 724–727.

<sup>28</sup> Об иной возможной интерпретации данной фразы см.: [Тантлевский 2018 (см. ниже в этом выпуске журнала)].

<sup>29</sup> Ср.: Тантлевский 2014, 137–148.

- Тантлевский, И.Р. (2014) "Оптимизм Экклесиаста," *Вопросы философии* 11, 137–148.
- Тантлевский, И.Р. (2015<sup>a</sup>) "Бессмертная «доля» души в учении Аристотеля, в "Этике" Спинозы и в перипатетической рецепции Маймонидам раввинистического учения о «доле» человека «в Грядущем Мире»," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.1, 137–141.
- Тантлевский, И.Р. (2015<sup>b</sup>) "Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропологических учениях," *Вопросы философии* 6, 141–153.
- Тантлевский, И.Р. (2016) "Сотериология Спинозы," *Вопросы философии* 5, 147–162.
- Тантлевский, И.Р. (2017) "Что есть человек? Абрис ответа в «Протрептике» Аристотеля и его обоснование и развитие в последующих работах Стагирита," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 460–465.
- Тантлевский, И.Р. (2018) "Мироздание в душе человека: Аристотель, *De anima*, III, 8, 431b.20-24 и *Экклесиаст* 3:10–11," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)*. См. ниже в этом выпуске журнала.
- Abegg, M., Jr., Flint, P., Ulrich, E. (eds.) (1999) *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Aristotle (2011) *The Eudemian Ethics*. A New Translation by Anthony Kenny. Oxford University Press: New York, NY.
- Aristotle (2013) *The Eudemian Ethics*. Translation and Commentary by P. L. P. Simpson. New Brunswick; London: Transaction Publishers.
- Aristote (2013) *Ethique à Eudème*. Traduction et présentation par Catherine Dalimier, Paris: Flammarion.
- Atkinson, T. (2015) *Singing at the Winepress: Ecclesiastes and the Ethics of Work*. London; New York, NY: Bloomsbury, T&T Clark.
- Bartholomew, C. (2009) *Ecclesiastes*. Ada, MI: Baker Academic Press.
- Brown, Fr., Driver, S.R., Briggs, Ch.A. (ed.) (2001) *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament: With an Appendix Containing the Biblical Aramaic Based on the Lexicon of W. Gesenius as Translated by Ed. Robinson*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, W.P. (2011) *Ecclesiastes: Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Chappell, T. (2005) "The Good Man is the Measure of All Things: Objectivity Without Worldcentredness in Aristotle's Moral Epistemology," *Virtue, Norms, and Objectivity: Issues in Ancient and Modern Ethics*, ed. Ch. Gill, Oxford, UK: Oxford University Press, 233–255.
- Enns, P. (2011) *Ecclesiastes*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- George, A.R. (2003) *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts. Vols. I–II. Oxford: Oxford University Press.
- Holladay, L. (ed.) (2000) *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament: Based upon the Lexical Work of Ludwig Koehler and Walter Baumgartner*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Holmstedt, R.D. (2009) "The Syntactic Encoding of the Collaborative Nature of Qohelet's Experiment," *The Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 9, article 19, 1–27.

- Köhler, L., Baumgartner, W. (ed.) (2001) *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Subsequently Revised by W. Baumgartner and J.J. Stamm with Assistance from B. Hartmann, Z. Ben-Hayyim, Ed. Y. Kutscher, Ph. Reymond. Translated and Edited under the Supervision of M.E.J. Richardson. Leiden, Vol. I. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Nauck, A., ed. (1889) *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig: B.G. Teubner.
- Ross, W. D., ed. (1955) *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford: Clarendon Press.
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Speiser, E. A. (1969), The Epic of Gilgamesh, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, ed. J. B. Pritchard, 3rd ed., Princeton: Princeton University Press, 72–99.
- Eswine, Z. (2014) *Recovering Eden. The Gospel According to Ecclesiastes*, Phillipsburg, NJ: R&P Publishing.
- Tantlevskij I.R., Svetlov R.V. (2014) “Predestination and Essenism,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I.R. (2014) “Optimism of Ecclesiastes,” *Voprosy Filosofii* 11, 137–148 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I.R. (2015<sup>a</sup>) “Immortal “Part” of the Soul in Aristotle's Teaching, in Spinoza's *Ethics*, and in Peripatetic Maimonides' Reception of the Rabbinic Doctrine of Man's “Share in the World-to-Come,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9.1, 137–141 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I.R. (2015<sup>b</sup>) “Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings,” *Voprosy Filosofii* 6, 137–148 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I.R. (2016) “Spinoza's Soteriology,” *Voprosy Filosofii*, 5, 147–162 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I.R. (2017) “Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 133–143.
- Tantlevskij, I.R. (2017) “*What is Man?* Outlines of the Answer in Aristotle's “Protrepticus” and its Substantiation and Development in the Stagirite's Subsequent Works,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2, 460–465 (in Russian with an English summary).
- Tantlevskij, I.R. (2018) “The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20-24 and *Ecclesiastes* 3:10–11,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* (in Russian with an English summary). See below in this issue.