

УДК 130.2+101

А.А. Иванченко

МУДРОСТЬ КАК КУЛЬТУРНАЯ УНИВЕРСАЛИЯ

М.К. Мамардашвили, определяя специфику философских проблем в целом, приходит к понятию тайны. Тайна - это не то, что можно исчерпать конечным числом шагов, а то, «о чем известно, но мы не можем добраться до того места, откуда известно», «возобновляемый акт бытия, который таинственен в том смысле, что я в нем участвую» [1, с. 110]. Именно такой тайной в философии является мудрость. Будучи исходной интенцией философии как «любви к мудрости», изначальным объектом стремления, она парадоксальным образом ускользает от рефлексии. Более того, сама возможность её экспликации в качестве философской категории ставится под вопрос.

И действительно, смыслообраз «софии», выражающий представление о смысловой наполненности мира, имеет давнюю традицию употребления в рамках религиозно-мифологического дискурса [2, с. 61]. «София-мудрость» в контексте этого дискурса является неким высшим, но принципиально несокрытым, опосредующим трансценденцию и человеческий мир началом. К ней можно приобщиться, будучи иницированным в Традицию. Иное дело философия, для которой мудрость – некий недостижимый идеал, нечто трансцендентное и сокрытое. Философ ищет собственные пути к этому совершенному и сокрытому знанию, полагаясь лишь на собственный опыт и разум, будучи каким-то образом отторгнутым от Традиции. При этом он находится в рамках новой, философской, традиции – традиции мыслительной практики. Можно сказать, что философия с момента её появления развивается в напряженном поле между страстным желанием «знать всё как одно» и естественной ограниченностью человеческого разума. Философы, как правило, отдавали себе в этом отчет. И, возможно, именно поэтому они часто в отношении мудрости ограничивались метафорами либо переводили всю софийную проблематику в плоскость этики и аксиологии. Но такая редукция понятия мудрости не соответствует многомерности отражаемого им культурного феномена.

На наш взгляд наиболее адекватным в раскрытии многочисленных смыслов мудрости является рассмотрение её в качестве одной из культурных универсалий – предельных оснований культуры, её системообразующих факторов, обеспечивающих селекцию человеческого опыта и включение его в поток культурной трансляции [3, с. 10].

Таким образом, *актуальность* темы данной работы представляется очевидной. *Целью* данного исследования является экспликация и обоснование концепта мудрости в качестве важнейшей культурной универсалии, выяснение её специфической роли в культуре. В связи с этим, в рамках данной статьи ставится

задача, опираясь на материал античной культуры, проанализировать различные виды и формы явленности мудрости в культуре, выявить некий их инвариант. При этом предполагается акцентировать внимание лишь на одном аспекте многогранного феномена мудрости – ее интенции на самоограничение, сдерживание возможных негативных последствий развития, как личности, так и общества. Этот аспект очень важен, т.к. на наш взгляд раскрывает непреходящую регулятивную функцию мудрости в культуре как сдерживающего и ограничивающего фактора, препятствующего самоуничтожению.

Феномен самоограничения – одно из важнейших проявлений духовной, нравственно-гуманистической сущности человека, такой ингредиент, без которого немислимы ни бытие человека, ни жизнь социума. Можно с полным основанием сказать, что все рационалистические учения о морали, так или иначе, опирались на идею самоограничения. Эта идея, прежде всего, предполагает взыскательное отношение личности к себе и моральную и психологическую готовность поступиться определенной долей возможного, удовлетвориться не полной мерой его [4, с. 139]. Это приоритет жажды большего существования над простым стремлением к благополучному существованию, говоря словами Тейяра де Шардена.

Мысль о мудрости как разумном самоограничении прекрасно выразил Г.Марсель: «Лишь в порядке неоправданного смещения человек дошел до того, чтобы в своем эго и в развернутой им технической мощи видеть начало упорядочения мира. С отречения от эго и начинается мудрость, как она должна определяться сегодня. Речь идет о смирении, основанном на разуме и как бы дополняющем собой то озарение, которым сопровождается всякий акт подлинного понимания. Это смирение связано также с чутким сознанием опасности, или искушения, - опасности самоутверждения, сосредоточенности на Я: «Я сумел...» [5, с. 363].

Но само самоограничение, как регулятивное начало личности (и социума), должно иметь свою определенную меру, свои внутренние границы. Это размеренное, «ограниченное самоограничение» также есть проявление мудрости, которая по отношению к окружающему миру выступает в качестве мировоззренческой нормы, подразумевающей обязательную терпимость, отказ мысли от эксцессов (в том числе и от эксцессов аскетизма).

Итак, каким же образом, мудрость, взятая нами в аспекте самоограничения, укоренена в культуре? Другими словами, какими способами и в каких формах разум ограничивает сам себя, каким образом работают «тормозные механизмы» в той или иной культуре? Почему одни культуры оказываются более жизнеспособными, чем другие? В чем состоит универсальный смысл понятия «мудрость»? В данной статье мы ограничимся анализом античного культурно-исторического типа мудрости, предварив его краткой характеристикой предшествовавшего ему традиционного (мифологического) типа. Нам представляется, что не будет методологической ошибкой опираться в нашем анализе, правда с известной долей осторожности, на то, как понимали мудрость сами древние философы. В данном случае они оказываются некими концептуальными персонажами (мудрецами), прочно и неотделимо

вошедшими в культурный контекст как своими авторскими текстами, так и личными судьбами. Осторожность здесь вызвана тем, что философы скорее работают на перспективу, в модальности возможного, чем отражают современную им ситуацию.

В эпоху тотального господства мифологии, или, говоря словами Р. Генона, «Примордиальной Традиции», проблемы мудрости не существовало. Глубокий онтологический диссонанс, внесенный в мир сознанием, более или менее успешно решался с помощью первичных «человекообразующих механизмов» - ритуала и мифа. Мир был объяснен и предельно понятен. Миф и ритуал, цементируя раскол в бытии, обеспечивали стабильность и жизнеспособность культуры. В качестве норм и парадигм поведения в важнейших жизненных ситуациях они заключали в себе изначальную мудрость, которая копировалась и воспроизводилась. Ключевым моментом в трансляции этой мудрости были обряды инициации, которые и в более поздние эпохи сохранились в качестве основных способов приобщения к истинной, высшей мудрости.

Но в рассматриваемую эпоху никакой «высшей мудрости» не было. В ней еще не выделялись «эзотерический» и «экзотерический» уровни, жизнь человека целиком проходила в сфере сакрального – различной лишь была напряженность её отдельных «мест». Вся мудрость, жизненно важные для данного коллектива знания, была высшей и одновременно доступной, т.к. была установлена предками, богами или культурными героями и, пройдя инициацию, каждый мог получить к ней доступ, т.е. стать посвященным. Другими словами, обряд инициации воспроизводил «человеческое в человеке», накладывал на него определенные ограничения (табу), закреплял определенные функции и обязанности, т.е. «окультуривал» его. При этом содержание инициаций, как правило, включало в себя порой очень жесткие и болезненные испытания, символизирующие смерть ребенка – «природного существа», и новое, второе рождение в качестве полноценного человека – «культурного существа», приобщенного к мудрости предков.

Таким образом, можно выделить дофилософский, «традиционный» культурно-исторический тип мудрости. Миф как способ освоения действительности тотален, самодостаточен и враждебен всему «иному». Соответственно и его мудрость имеет узконаправленный, регламентирующий и замкнутый характер и выступает в качестве нормы, традиции, установленной культурными героями.

В качестве проблемы мудрость возникает с появлением философии в «осевое время», причем одновременно на Востоке и в Древней Греции. Именно греки вводят понятие мудрости. Оно включает в себе, по словам М.К. Мамардашвили, первичный смысл философии, ее идеал как «философии спасения» или жизненной мудрости, выраженный в идее «полноты бытия как собранного в одну точку целого сознательной жизни, всего того, что имеет к нам отношение» [1, с. 45-47]. Мироззрение эллинов глубоко трагично. Ими был впервые осознан трагический раскол в бытии. Мудрость или полнота бытия, представлялась им чем-то «иным», утраченным, оставшимся в «золотом веке», описанном Гесиодом. Эта ностальгия по утраченной целостности вызвала к жизни философию, которая не есть истинная мудрость, а лишь стремление к ней как своей энтелехии.

Итак, греки впервые ввели понятие мудрости и четко различали ее уровни. Для них характерна иерархическая модель мудрости. Она присутствует, например, у Платона, который, согласно Диогену Лаэртскому, «особенно своеобразно понимает «мудрость» - как знание, свойственное (по его словам) богу и душе, отделенной от тела... Своеобразно называет он мудростью также и философию, ибо она вселяет стремление к божественной мудрости... общепринятым же образом называет он мудростью всякий опыт, говоря, например, «мудрый ремесленник» [6, с. 153-154]. Высшая, истинная мудрость присуща космосу и свойственна лишь богам, которым, согласно Платону, не нужно быть философами – они от века мудры, т.е. знают первопричины всего сущего, обладают полнотой бытия. Она воплощена в Логосе, которому нужно внимать (Гераклит), во всеобщей космической гармонии, сверхрациональна и не постигается эмпирически.

Представление о космической гармонии, являющей себя, например, в образе звездного неба, музыке или математике, свойственно Пифагору, Гераклиту и другим греческим философам, и естественным образом связано с понятием меры, границы, предела. Никакое целостное знание, никакое постижение полноты бытия невозможно без представления о пределе (актуальная бесконечность), именно с этим представлением связана идея сферического бытия у Парменида. В своих «Законах» Платон утверждает: «Всего справедливее было бы назвать самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию. Ей причастен тот, кто живет сообразно с разумом» [7, с. 160]. Как известно, слово «софия» также имеет значения «искусство», «техника», соблюдение меры, следование образцу. Таким образом, философия – одно из мусических искусств. Так Сократ в «Федоне» говорит в предсмертный час, что всю свою жизнь «творил и трудился на поприще муз» [7, с. 16-17]. А.Ф. Лосев, определяя мусический характер философии Платона, пишет: «Платон включает философию («любовь к мудрости») в мусические искусства, так как именуется мудрость «прекраснейшей и величайшей согласованностью», употребляя при этом термин «симфония» [7, с. 499].

Что касается «человеческой мудрости», т.е. «философии», то античные мудрецы смиренно отдавали себе отчет в ее вторичности. Сократ в платоновой «Апологии Сократа» говорит: «Мудрым-то оказывается бог.... Человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего... меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытывая самого себя и людей.... Так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу...» [7, с. 90]. Этот бог, судя по всему, предводитель муз Аполлон.

«Человеческая мудрость» в свою очередь выступает в трех формах: традиционной (эзотерической), теоретической и практической.

Эзотерическая форма является наиболее древней и восходит к предфилософской эпохе. Понятие мудрости в религиозно-эзотерическом дискурсе греков сопрягается с понятием истины, при этом истина понимается как «несокрытое» (алетейя). Адекватным способом постижения этого «несокрытого» является приобщение к мудрости сакральных мифов, посвящения (инициации) в древние мистерии и эзотерические традиции. Она не познается эмпирически или

сугубо рационально, а требует интеллектуального созерцания, медитативного опыта, «поворота глаз души» (Платон), требующего «второго рождения», приобщения к традиции. Чтобы получить доступ к высшей истине, мудрец должен «умереть» в старом качестве и родиться вновь. Р. Генон отмечает инициатический характер ранней греческой философии. Судя по всему, именно такой была пифагорейская философия, опирающаяся на орфическую традицию, к которой, видимо был приобщен и Платон.

Мудрец-эзотерик внимает логосу, прозревает судьбу. Это – пророк, жрец, учитель. Его жизнь приобретает чудесные свойства. Ярким примером такого типа мудреца может быть Гераклит, а так же Пифагор, который, однако, себя таковым не считал, а называл лишь «любителем» мудрости.

Теоретический аспект мудрости является собственно философским. Теоретическая мудрость не сводится к знанию или познанию, о чем рассуждает Платон в «Тимее». Она выступает особой ипостасью разума, отражающей сверхрассудочный (интуитивный, синтетический, целостный – *intellectus*) способ мышления, обычно противопоставляемый рассудочному (дискурсивному, аналитическому, дискретному – *ratio*), базирующемуся на чувственных данных – мнениях (*doxa*).

Это разделение способов мышления, восходящее к Платону, в наиболее рельефном виде предстает в философии Плотина, согласно которому, дискурсивный разум, являющийся, наряду со способностью к ощущениям, составной частью человеческой души, «более или менее ясно сознает, что он зависит от Ума, что он ниже Ума и есть образ его, что носит в себе все нормы, которые начертал и начертывает для него Ум» [8, с. 32]. Этот Ум трансцендентен душе, происходит от Первоединого и «содержит в себе истину необходимую, потому что только душе свойственна колеблющаяся вероятность, или вера (т.е. большая или меньшая степень убеждения), между тем как для Ума существенна необходимость, т.е. непреложность истины» [8, с. 37]. Высшая мудрость, которой обладают боги – обитатели сверхчувственного мира, составляет саму сущность Ума, совершенное и абсолютное знание. Она есть субстанция, так как ей ничто не предшествует, «она производит все сущее и содержит его в себе, все истинно сущее сопутствует ей и составляет с ней одно... Эта присущая природе мудрость вовсе не слагается постепенно из теорем и доказательств, но сразу есть единое целое; она не слагается из множества в единство, а, напротив, раскрывает свое единство во множестве» [8, с. 110]. Таким образом, в теоретическом аспекте «мудрость», «*sapientia*» (лат.), «*sophia*» (греч.) означает синтетическую функцию мышления, способную схватить целостность, которая является качественной, высшей формой познания по сравнению с простым рассудком (*ratio, mens*). «Должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» [9, с. 199], - говорит Гераклит.

Теоретическая мудрость выступает как некое целостное и совершенное знание причин и сущностей, созерцание идей. Но оно может проявляться и в форме знающего незнания, как это было у Сократа и позднее у Николая Кузанского. «Я знаю, что ничего не знаю» - есть акт смирения разума, осознание его границ и пределов, воздержания от сомнительных суждений. Как известно, Сократ не считал

себя мудрецом, но с помощью «маевтики», мог навести собеседника на истину. При этом рассудку отводилась лишь вспомогательная роль. Рассуждения не могут привести к появлению нового знания, но должны способствовать «припоминанию» того, что душа уже знает. Она уже приблизилась к высшей мудрости, когда созерцала идеи до своего воплощения, но «забыла» об этом, не знает о своем знании. И только осознание этого незнания может быть, по мысли Сократа, отправной точкой на пути к мудрости.

Сократовское «незнание» – это «возможность мудрости в немудром существе» [10, с. 299], оно является начальным этапом самопознания. «Познай самого себя» прежде всего означает «ограничь себя, определи себя, т.е. установи свои границы». Согласно Плотину, «для человека возможно двойное самопознание: или он познает и сознает себя только как дискурсивный разум, составляющий главную силу души, или он, возвышаясь до Ума, познает и сознает себя совсем иначе, а именно, соединившись с Умом и мысля себя в свете его, сознает себя уже не как человека, а как иное высшее существо» [8, с. 37]. Мудрец, достигший соединения с Умом, созерцает Благо и возвышается над Необходимостью. Под «созерцанием» Плотин понимает единомгновенный целокупный охват всех прообразов сущего.

Аристотель определяет мудрость (теоретическую) как «науку об определенных причинах и началах», причем наука эта «желательна ради нее самой и для познания, нежели... ради извлекаемой из нее пользы» [11, с. 67]. Но сами по себе знания причин еще не делают человека мудрым. По Аристотелю, главной задачей разума является деятельность, направленная на познание, но у него существует и другая задача – управление желаниями, страстями человека. Желания человека должны быть сообразны разуму, и функцией практического разума является усмотрение между крайностями страстей некой середины, а уж благодаря воле человек должен принять решение как ему следует поступать.

Как отмечает Л.Н. Столович, мудрость причастна к процессу познания в той мере, в какой он определяет практическую деятельность человека, и, прежде всего, деятельность нравственную [12, с. 153]. Т.е. она выступает в качестве особого знания – знания добродетели, знания о благе, причем знания полного, завершеного, но не всегда явного. По словам А.Ф. Лосева, древнегреческие философы «...четко различали nous, или «ум», далее – logos, имеющий в греческом языке множество значений, но для нас в данном случае, важно значение «разум», и sophia, которая и представляет собой жизненно-оформленный ум, или ум, впитавший в себя уже заранее все возможные фактические ситуации, где он может быть применим», т.е. мудрость «не просто практическая способность применять теорию, но уже и законченное владение такой теорией, которая умеет разбираться в действительности и целесообразно ее направлять» [13, с. 207].

Всякий разговор о жизненной, практической мудрости не мыслим без личности мудреца, в данном контексте – философа. В этом смысле «нет на всех единой мудрости» (Эпихарм). В практическом аспекте она выступает как индивидуальное жизнетворчество, нравственное делание себя, обуздание себя. Это применение знаний вечных истин в жизни. Подобный «активизм» очень важен для греков («политических животных») и отличает их идеал мудреца, в частности, от

древневосточного, отождествляющего мудрость с отшельничеством, уходом из мира, аскетизмом. Греческий мудрец не только и не столько знает, сколько действует, осуществляя единство мысли, слова и дела. Как показывает М.К. Мамардашвили, с точки зрения, например, Платона «мудрец, ушедший туда, где обитает мудрость...обязан вернуться, и сограждане даже имеют право насильно его к этому принудить...из мира нельзя уходить» [14, с. 299].

Среди греческих философов не было отшельников. Мудрец - не теоретик и не аскет. Он утверждает истину, прежде всего, своей жизнью и смертью. При этом его жизнь проходит как бы под знаком вечности. Поведение мудреца необычно, оно не задает парадигм, но открывает новые перспективы. Мудрец пренебрегает сиюминутной выгодой и благополучием во имя чего-то большего, но соразмерного человеку. Он не просто воздерживается от дурных поступков, он в обыденной жизни совершает поступки, исполненные высшего, «вечного» смысла.

Таким образом, мудрость, будучи тесно связанной с другими культурными универсалиями – знанием и жизнью, не сводится к их синтезу. Она избыточна по отношению к жизни, но только благодаря ей жизнь приобретает смысл. Ее пафос – не жизнь ради большей жизни (высшей истины), а перенесение высших, трансцендентных истин в жизнь. Другими словами, практическая мудрость в понимании греков – своеобразное искусство, жизнетворчество в соответствии с высшими ценностями и нравственной добродетелью. Как известно, Сократ мотивировал свой отказ бежать из Афин, чтобы уйти от приговора суда, тем, что «всего более нужно ценить не жизнь как таковую, но жизнь хорошую» [7, с. 122], т.е. гармоничную, совершенную. Смерть Сократа - необходимое творческое завершение его жизни, финальная точка, делающая ее исполненной, а мудрость Сократа – его прозрение высшего смысла собственной жизни и следование ему до конца. Философия же есть стремление овладеть этим искусством «хорошей» жизни, требующее от адепта концентрации всех душевных сил и «второго рождения». В платоновском «Лакхете» подлинный философ уподобляется «совершенному мастеру музыки», который создает прекраснейшую гармонию, «но гармонию не лиры и не другого какого-нибудь инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоничное созвучие слов и дел» [16, с. 278].

Подобное свободное жизнетворчество часто связано с переоценкой ценностей. Мудрец подвергает старые, устоявшиеся ценности сомнению и проверке и своей жизнью и смертью подтверждает их или отвергает. Такими мудрецами-провокаторами были, например, Сократ и Диоген Синопский. Говоря языком мифологии, мудрец скорее трикстер, чем культурный герой. Его поведение насыщено особым символически-игровым смыслом. Он не устанавливает нормы, но проверяет их действенность и выявляет пределы их жизнеспособности. Часто в образе мудреца выступает плут, шут, юродивый, «простец».

Человек мыслился эллинами частью живого, гармоничного космоса, и его задачей было поддерживать и культивировать эту гармонию в себе и в обществе, а не пытаться изменить мир. Ф.Х. Кессиди обращает внимание на созерцательный характер античной науки и культуры и на слабое развитие техники в Древней

Греции и Рима, диспропорцию «между необычайным расцветом художественного творчества, а также гуманитарных областей знания, и довольно низким развитием прикладных наук, технических изобретений и технологии, наблюдаемая у греков и в греко-римском мире» [15, с. 141]. Он видит причины этого в особенностях менталитета эллинов, проявившегося в условиях пройденного ими исторического пути и накопленного социального опыта. Греко-римский мир был сдержан в отношении коренных (революционных) преобразований, будь то в природе или в обществе, осуществляя принцип «ничего сверх меры». В этом состояла глубокая мудрость античной культуры, забвение которой привело в последствии к печальным последствиям.

По мнению Ф.Х. Кессиди, древние обладали мудрой интуицией, позволявшей им улавливать принципиальные отличия мысли и действия, замысла и дела, идеи и её материализации, реализации. Эта интуиция позволяла видеть амбивалентность технических открытий и коренных социальных преобразований, оценивать и учитывать их возможные негативные последствия. Примером интуитивной рефлексии на эту тему является миф о Дедале, создавшем крылья, погубившие его сына Икара. Икар пренебрёг мерой, поддавшись своим непомерным амбициям и потерпел фиаско. Его полет должен был нарушить космическую гармонию, что не могло остаться безнаказанным. Та же идея амбивалентности технических открытий и достижений содержится в мифе о Прометее. Нужно отметить, что в данном контексте речь идет не об архаических мифах, а об их переработанной и отрефлексированной в эпоху античной классики форме.

В послесократовский период всё более отчетливо наблюдается тенденция упрощенного понимания мудрости, сведения ее целиком и полностью к мудрости человеческой. Это связано, прежде всего, с софистами, скептиками, стоиками, атомистами и др. которые понимают мудрость сугубо утилитарно-технологически. Она приобретает ситуативный характер, трактуется как многознание, как способ достижения благополучия, даже обогащения и т.д. Так, основатель киренейской школы Аристипп считал, что мудрость состоит в том, чтобы пользоваться всеми благами жизни, наслаждаться ею, но при этом надо господствовать над обстоятельствами жизни и сохранять внутреннюю независимость и полную свободу духа [17, с. 151].

Человек становится «мерой всех вещей» (Протагор), то есть, согласно традиционному толкованию этой фразы, арбитром мироздания, носителем автономной мудрости. Справедливости ради нужно отметить, что возможны и другие, прямо противоположные интерпретации вышеприведенного высказывания, но так или иначе, начиная с эпохи эллинизма, набирает силу тенденция противопоставления человека миру и судьбе, тенденция автономизации человеческого разума и, соответственно, меняются и представления о мудрости.

Так, уже стоический идеал мудреца заключает в себе индивидуальное противостояние судьбе, правда пока лишь пассивное. Мудрец-стоик активен лишь внутренне, отгородившись от «тревожного и неудобного мира». По мнению Сенеки, мудрость есть знание добра и зла и носит сугубо личностный характер. Для её

постижения необходимо освободить душу от всего лишнего (т.н. «свободных наук») и совершенно отказаться от всякой общественной деятельности [18, с. 149].

Некоего логического завершения обозначенная тенденция достигает, на наш взгляд, у Плутарха, согласно которому добродетельный человек, т.е. мудрец, активно борется со слепой судьбой, опираясь на разум и характер, включающий в себя желание и волю [19, с. 105]. В его эпоху мудрость уже не понимается как нечто принципиально «иное», требующее для своего постижения «второго рождения», но трактуется как умение наилучшим способом воплощать желания, добиваться практической выгоды, пользы. По словам Р. Генона, высшая мудрость подменяется сугубо человеческой, вторичной, т.е. «философией». Причины этой деградации – тема для отдельного разговора. Но каковы бы они ни были, античная культура теряет регулирующее начало, утрачивает тормозные механизмы, обеспечивающие ее выживание и воспроизводство, что, в конечном итоге, и приводит её к гибели. Запоздалая реакция в виде неоплатонизма и гностицизма, предельно, вплоть до персонификации, онтологизировавшего мудрость в образе Софии, уже не могла спасти ситуацию и противостоять более жизнеспособной и в тот момент более мудрой иудео-христианской культуре.

В целом, античный тип мудрости можно условно назвать «рефлексивным». Грекам было свойственно понимание многоуровневого характера рассматриваемого феномена и осознание его трансцендентного, космического истока. Человеческая же мудрость полагалась вторичной по отношению к высшей, её подобием, наиболее приемлемым и достойным способом существования индивидуума и общества. Античный человек был свободен в своих творческих притязаниях по отношению к Миру, но эти притязания довольно эффективно регулировались имманентно присущей его менталитету интенцией на самоограничение, задаваемое необходимостью следования космической гармонии. В этом то и состояла непреходящая мудрость греко-римской культуры.

Выводы. Проведенный анализ античного культурно-исторического типа мудрости позволяет говорить о том, что существует определенная корреляция между общей направленностью той или иной культуры и эксплицируемым в ней пониманием феномена мудрости.

В перспективе представляется необходимым исследовать данный феномен также в контексте древне-восточной, иудео-христианской и исламской традиции, в эпоху Возрождения и в Новое время, в постсовременной ситуации. Но уже сейчас, в качестве предварительного вывода, можно сказать, что понятие «мудрости» относится к числу важнейших культурных универсалий и выражает феномен, обеспечивающий жизнеспособность культуры.

Представляется возможным выделить инвариант в различных трактовках и формах мудрости. Это, прежде всего, – способ бытия человека в мире в соответствии с бытием мира, нацеленность на полноту бытия. Другими словами это жизнь в соответствии с Высшим Принципом, полагание трансцендентного истока подлинного знания, некое перспективное видение, способствующее разумному ограничению сиюминутных потребностей во имя Высшего Блага. Мудрая жизнь – жизнь, исполненная смысла, а мудрец – это тот, кто стремится исполниться в

качестве человека, стремится к полноте своего бытия, живет одновременно и в настоящем, и вне времени, в перспективе вечности. Интенция на самоограничение – важнейшая составляющая характеристика мудрости. И от того, насколько органично эта характеристика входит в эксплицируемое в той или иной культуре понятие мудрости, насколько это понятие отрефлектировано, зависит, на наш взгляд, её (культуры) жизнеспособность. Культура здесь понимается в самом широком смысле – как то внеприродное, что постоянно воспроизводит Человека в человеке, как некая «человекообразующая машина» (М.К. Мамардашвили).

В дальнейшем нам представляется необходимым детальное рассмотрение мудрости в системе других культурных универсалий, а также экспликация особенностей «софийного дискурса», могущего стать основой новой мыслительной культуры. В качестве предварительной гипотезы можно предположить, что в онтологии культуры мудрость играет ключевую координирующую и смыслообразующую роль. Находясь в неразрывной связи с другими важнейшими культурными универсалиями, такими как «жизнь», «свобода», «совесть», «вера», «знание», «истина» и т.д., она не может быть к ним сведена и не является синтетической категорией. Она представляет собой самоосновное понятие, соответствующее многомерному феномену, гранями которого выступают гносеология, этика, аксиология и т. д.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Введение в философию.// Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб: Азбука-классика, 2002. С.5-170.
2. Аверинцев С.С. София.//Философская энциклопедия. М.: Советская энциклопедия, 1970. Т.5. С.61.
3. Стёпин В.С. Философия и образы будущего.//Вопросы философии, 1994, №6.С.10-21.
4. Шкоринов В.П. К проблеме самоограничения.// Философские науки, 1991, №3. С.139-142.
5. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы.// Самосознание европейской культуры XX в. М.: Политиздат, 1991. С.352-366.
6. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986.
7. Платон. Сочинения в 3-х томах. М.: Мысль, 1968-1972.
8. Плотин Избранные трактаты.// Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000.-319с.
9. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч.1
10. Эпштейн М. Философия возможного. СПб.: Алетейя, 2001.-334с.
11. Аристотель. Сочинение в 4-х томах. Т.1.М.: Мысль, 1976.
12. Столович Л.Н. Мудрость и знание.// Вопросы философии, 2003, №11.С.151-159.
13. Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ София у Вл. Соловьева. // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике М.: Советский писатель, 1990. С.203-255.
14. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М.: Аграф 1999. 320с.
15. Кессиди Ф.Х. Об одной особенности менталитета древних греков.// Вопросы философии, 1996, №2.С.137-144.
16. Платон. Сочинения в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль, 1990.
17. Шуков В.А. Апология свободомыслия Сократа.// Вопросы философии, 2001, №12.С.140-152.
18. Батлук О.В. Философия образования Сенеки: кризис ципероновского идеала.//Вопросы философии, 2001, №1. С.143-160.
19. Салахов Э.Х. Характер и судьба человека в философии Плутарха.// Вопросы философии, 2000, №2. С.101-114.

Поступило в редакцию 4.02.2005