



# АНТОЛОГИЯ еврейской средневековой философии

את התורה לשלשון אברהם  
שלומו וטובו ורחמי ורחמי ורחמי  
וזהו שטוב לו וברכת לב העליונה

אנן שמואל בן יצחק  
כתבתי ונקדתי ומסדתי  
ואת חלוקת  
אשר פירש בשם חזקוני  
אשר עירב עמו  
שולם

ИЗЫСКАНИЯ

НЛЕФ

В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ

АНТОЛОГИЯ  
еврейской  
средневековой  
философии



ИЗЫСКАНИЯ

**НЛЕФ**

В ЕВРЕЙСКОЙ  
МИСТИКЕ  
И ФИЛОСОФИИ



# АНТОЛОГИЯ еврейской средневековой философии

*Под редакцией  
Ури Гершовича*

Издано при поддержке Marilyn — системы автоматизации рекламы  
для крупных рекламодателей и рекламных агентств

marilyn .

**Антология еврейской средневековой философии** / Сост. У. Гершович. М.;  
Иерусалим: Мосты культуры, 2018. — 632 с.

ISBN 978-5-93273-507-7

Средневековье для еврейской культуры стало временем довольно серьезных концептуальных изменений и перемен. Именно в этот период иудаизм по-настоящему встретился с греческим литературным (прежде всего, философским) наследием в переводах и переложениях на арабском языке. Евреи начали создавать теологические и философские труды. Сложный процесс адаптации и интерпретации философской традиции проходил в еврейской культуре иначе, нежели в мусульманской и христианской. Поначалу большая часть произведений писалась еврейскими авторами на арабском языке, начиная с XIII в. — на иврите. Предлагаемая антология текстов еврейских авторов поможет создать впечатление о развитии философско-теологической мысли в период с X по XV вв. Книга может быть полезна не только студентам, изучающим историю философии, культуры и религии, но и всем, кто интересуется средневековой культурой.

© У. Гершович, вступительная статья, составление, 2018

© Авторы статей, переводов и комментариев, 2018

© Мосты культуры, 2018

ISBN 978-5-93273-507-7

**КРАТКИЙ ОБЗОР ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ  
ЕВРЕЙСКОЙ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>  
ОТ СОСТАВИТЕЛЯ АНТОЛОГИИ**  
(вместо предисловия)

**Р**ожденная в рамках греческой культуры философия в качестве особого подхода к познанию мира и комплекса дисциплин, изучающих различные явления, пользуясь созерцанием и умозрением, чужда мировосприятию, заложенному в иудаизме. В чем выражается эта чуждость? В том, что иудей (как, впрочем, и монотеист любого толка) существует в мире, описанном сакральным текстом, в мире, имеющем сюжет, содержащий, помимо всего прочего, сверхзадачу, Божественный план, реализация которого и есть его главный жизненный ориентир. Философия же предполагает возможность беспристрастного взгляда на мироздание, мета-позицию по отношению к действительности. Грубо говоря, иудей ощущает себя героем Книги, обеспокоенным реализацией ее сюжета, в то время как позиция философа — это позиция читателя книги мира, который наблюдает за происходящим в этой «книге» со стороны. Это различие может показаться абстрактным, однако оно имеет целый ряд следствий, обнаруживающих противоположность и несовместимость указанных позиций. Так, если философия на передний план выдвигает разум, то монотеизм — откровение и традицию, если для философа важно его собственное открытие, авторство, то для монотеиста гораздо важнее уже данное знание, авторитет и т.д.

О различии этих двух типов мирозерцания — связываемом с монотеизмом, с одной стороны, и ассоциируемом с философией греческой, с другой — писали многие. Так, Эрих Ауэрбах, сравнивая эпизод из «Одиссеи» Гомера с библейской историей принесения Авраамом в жертву своего сына, Ицхака пишет:

Трудно представить себе большую стилистическую противоположность, чем между этими двумя текстами, хотя оба они древние и эпические. В одном

<sup>1</sup> По поводу самого термина «еврейская философия» и определения этой области см. Приложение.

[у Гомера] законченный и наглядный облик ровно освещенных, определенных во времени и пространстве, без зияний и пробелов, соединенных между собой явлений; события совершаются неторопливо, с расстановкой, без большого напряжения. В другом [в Торе] — из явлений выхватывается только то, что важно для конечных целей действия, все остальное скрыто во мраке; подчеркиваются только решающие кульминационные моменты действия, все находящееся между ними лишено существенности; время и пространство оставлены без определения и нуждаются в особом истолковании; мысли и чувства не высказаны, их подсказывают нам молчание и отрывочные слова...<sup>2</sup>

Действительно, мы помним, насколько скупо описан этот чрезвычайно драматичный эпизод в Торе. Бог приказывает Аврааму принести в жертву единственного сына. Тот подчиняется приказу. Описывается, как Авраам встает утром, собирается и идет к горе, на которой должен совершить жертвоприношение. Герои повествования обмениваются двумя-тремя краткими репликами. Нам ничего не сообщается об их мыслях и чувствах, и уж тем более нет описаний природы и т.п. Как весьма проникательно замечает Ауэрбах, Тора отнюдь не стремится воссоздать «действительность», ее цель в другом:

Рассказы Священного Писания не рассчитаны, как гомеровские повести, на то, чтобы снискать наше расположение, не льстят нам, чтобы понравиться и покорить нас своим волшебством, — им нужно **поработить** нас...

Библейский рассказ стремится не заставить на несколько часов позабыть о нашей собственной действительности, — что происходит с нами при чтении Гомера, — а поработить нас: (что означает, что) мы должны включить в мир сказания нашу действительность и нашу собственную жизнь, должны почувствовать себя кирпичиками всемирно-исторического здания, возведенного (Писанием)<sup>3</sup>.

Подобные претензии чужды философии. У нее иной пафос — разобратся в том, как все устроено. Приведем слова С.С. Аверинцева о возникновении философии:

...греки, если позволительно так выразиться, извлекли из жизненного потока явлений неподвижно-самотождественную «сущность» (будь то «вода» Фалеса или «число» Пифагора, «атом» Демокрита или «идея» Платона) и начали с этой «сущностью» интеллектуально манипулировать, положив тем самым начало философии. Они высвободили для автономного бытия теоретическое мышление... В их руках оно впервые превратилось из мышления-в-мире в мышление-о-мире...<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Пер. с нем. А.В. Михайлов. — М.: Прогресс, 1976. С. 32.

<sup>3</sup> Там же, с. 35.

<sup>4</sup> Аверинцев С.С. Греческая литература и ближневосточная словесность // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 20.

Об отличии библейского мировоззрения от греческого, породившего литературу и философию, С.С. Аверинцев пишет следующее:

Греческий мир — это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Древнееврейский мир — это «олам», по изначальному смыслу слова «век», иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности... Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместилище» необратимых событий... Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как «олам», напротив — через направленное во время повествование, соотношенное с концом, с исходом, с результатом... Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу...<sup>1</sup>

Чуждость указанных двух позиций была отчетливо осознана в христианском мире. Уже в III в. Тертуллиан усматривает их противоположность и несовместимость, называя философскую «Афинами», а монотеистическую — «Иерусалимом». Он пишет:

Итак, что же сходного между философом и христианином, учеником Греции и учеником неба, между домогающимся славы и ищущим спасения, между мудрецом на словах и мудрецом на деле, между строителем и разрушителем, между другом заблуждения и врагом его, между тем, кто осуществляет подлог истины, и тем, кто ее восстанавливает и выражает, между ее расхитителем и ее стражем?<sup>2</sup>

Резкая критика философии Тертуллианом обусловлена его опасением, что некоторые апологеты, пытаясь использовать философию в качестве средства убеждения в истинности христианской религии, увлекутся ею как таковой и вступят на путь, во многом противоположный пути веры. Отсюда можно сделать вывод, что философия и ее метод стали проникать в круг Отцов церкви достаточно рано. Подобного же рода обращение к греческому наследию позднее возникнет и в кругу мусульманских теологов. Возникшая во второй половине VIII в. рационалистическая исламская теология — калам<sup>3</sup> — типологически схожа со святоотечеством. Наверное, не будет ошибкой полагать, что одним из главных факторов, побудивших христианских и

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Апологетик 46, 18.

<sup>3</sup> Wolfson H.A. The Philosophy of Kalam. Harvard University Press, 1976.



мусульманских апологетов обратиться к философским методам, является миссионерский характер обеих религий. Иудаизм периода Мишны и Талмуда (II–VII вв.) миссионерских претензий не имел. По-видимому, именно поэтому при возможных внешних, поверхностных влияниях, еврейская культура в своих основополагающих мировоззренческих установках оставалась чуждой философскому подходу (греко-римской культуре), и талмудическая литература является свидетельством этой «чуждости»<sup>4</sup>.

Некоторые исследователи находят общие мотивы и влияния греческой мысли на талмудическую. Они, безусловно, есть. Однако мировоззренческая позиция остается противоположной. В качестве иллюстрации приведем следующий пример, который, наряду со сходством мотивов, указывает на противоположность подходов. Известные исследователи еврейской мысли Шломо Пинес и Зеев Харви<sup>5</sup> разбирают слова Анаксагора из «Евдемоновой этики» (параллельный текст в «Протрептике»):

Говорят, что человеку, который затруднялся и спрашивал: «Ради чего следует скорее быть рожденным, чем не быть рожденным?», Анаксагор ответил: «Ради того, чтобы созерцать небо и устройство космоса»<sup>6</sup>.

А вот фрагмент из трактата «Эрувин» (13б):

Учили наши наставники. Два с половиной года спорил дом Шаммая с домом Гиллеля. Одни говорят: «Для человека лучше, если бы он не был создан, чем быть созданным». А другие говорят: «Для человека лучше, что он создан, чем если бы он не был создан». Посчитали голоса мудрецов и решили: «Для человека лучше, если бы он не был создан, но раз уж он создан — пусть оценит свои поступки». А некоторые говорят: «Пусть думает, как поступить».

Вроде бы один и тот же мотив, однако смысл этих текстов полностью противоположный. У Анаксагора — подчеркивается позиция наблюдателя, созерцателя (то, что средневековые философы будут называть *vita contemplativa*), а в Талмуде — позиция человека, занятого своими поступками (на языке средневековых философов — *vita activa*), не говоря уж о способе разрешения спора подсчетом голосов. Чем бы ни была вызвана эта противоположность, она свидетельствует о принципиально различных подходах, представленных в греческом и еврейском текстах.

<sup>4</sup> Возможное возражение, указывающее на фигуру Филона Александрийского (или на александрийское еврейство в целом), следует отклонить, ибо Филон писал по-гречески и оказал значительное влияние на христианскую мысль, но еврейской культурой воспринят не был.

<sup>5</sup> Pines S., Harvey W. Z. To behold the stars and the heavenly Bodies // Immanuel. Vol. 20. 1986, pp. 33–37.

<sup>6</sup> Arist. Eth. Eudem. 1216a 11.

Но так или иначе проникновение греческой парадигмы мышления в еврейскую культуру произошло, многие элементы теоретической мысли стали неотъемлемой частью мировоззрения еврейских авторов. Произошло это в X в. тогда, когда евреи жили в рамках арабской культуры, впитавшей и отчасти переработавшей греческое наследие<sup>7</sup>. Ответственен за эту «встречу» рав Саадия гаон (882–942). Деятельность Саадии гаона чрезвычайно разнообразна. Мы не имеем возможности остановиться подробно на всех аспектах его творчества. Вкратце перечислим сделанное им. Он перевел большую часть Писания на арабский язык (факт нетривиальный, если учесть, что ортодоксальные евреи по сей день постытся 10 тевета в память о том, что Тора была переведена на греческий язык). Написал комментарии (по-арабски) к Торе и многим книгам Танаха, заложив основы еврейской средневековой экзегезы, отличной от методов талмудического мидраша. Создал несколько произведений по грамматике, заложив основы развития этой области. Стимулировал развитие ивритской поэзии, написав специальный словарь *Сефеф ѓа-Изфрон*. И, наконец, его перу принадлежит теологический трактат «Верования и мнения». Тем самым, Саадия привнес в еврейскую культуру множество жанров литературного творчества, характерных для культуры греческой. Дело не в том, что в талмудическом корпусе нельзя найти элементы каждого из перечисленных жанров, а в том, что в Талмуде они не были специфицированы, не представляли собой отдельных дисциплин со своими методами и правилами.

Что побудило Саадию совершить эту революцию? Принято подчеркивать два фактора: внешний — арабская культура, и внутренний — движение караимов. Бурно развивающаяся арабская культура осваивает греческое наследие (осуществляются переводы греческих философов на арабский). Появляется мусульманская теология — калам, занимающаяся апологией ислама на основе рационалистической аргументации. В рамках этой теологии формулируются принципы, претендующие на универсальность — единство Бога, справедливость Бога и т.д. Эти принципы монотеизма никак не противоречили иудейскому мировоззрению, что представляло собой определенную идеологическую угрозу. С другой стороны, набирает силу зародившееся в VIII в. движение караимов, отрицающих Устную Тору и разрабатывающих способы комментирования Писания на основе «положений разума». Возможно, ответом на эту ситуацию и был совершенный Саадией переворот — он привносит в рамки еврейской культуры все элементы окружающей культуры, придавая им черты, сочетающиеся с еврейской традицией, и лишая тем самым оружия своих идеологических врагов. В частности, его теологический трактат «Веро-

<sup>7</sup> Еще раз подчеркнем, речь не идет об известном влиянии греко-римской культуры на еврейскую, выражающуюся в общности тем, проблем, сюжетов. Подобное влияние можно проследить и в период Мишны и Талмуда. Мы говорим об усвоении определенного типа мышления и возникновении связанных с этим видов творчества.

вания и мнения» построен по канонам трактатов калама, хотя и соответствующим образом адаптирован к еврейской традиции.

Саадия гаон не был первым, кто обратился к теолого-философскому направлению мусульманской мысли, уже достаточно развитому к X в. Его предшественниками были Ицхак (Исаак) Исфаэли и Дауд (Давид) аль-Мукаммис — фрагменты их произведений представлены в данной антологии. Однако именно деятельность Саадии в качестве гаона, лидера поколения, открыла путь к занятиям теологией и философией, дала легитимацию написанию подобных произведений в рамках еврейской культуры. Тот факт, что отныне иудей мог написать книгу (например, философский трактат) является революционным.

Развитие еврейской теолого-философской мысли в Средние века можно разбить на два периода: первый — X–XII вв., когда это развитие шло в основном в рамках арабской культуры, а большая часть произведений писалась на иудео-арабском языке; второй — XIII–XV вв., когда еврейская культура развивалась по большей части в христианской среде, а философские труды писались, как правило, на иврите.

Говоря о периоде X–XII вв., следует отметить несколько типов интеллектуально-духовной деятельности, существовавшие в этот период в рамках арабской культуры. Это, во-первых, ортодоксальный подход, не приемлющий привнесения чуждых греческих элементов, в частности, философии. Во-вторых, апология и обоснование ислама на основе, почерпнутой в философской традиции рационалистической аргументации, этот подход реализовывался с той или иной степенью радикализма в различных направлениях калама<sup>8</sup>. В-третьих, философский подход, ставящий во главу угла изучение мироздания. По понятным причинам, в рамках монотеистической культуры, такой подход требовал своего оправдания. И, наконец, позиция мистиков, стремящихся к достижению единения с высшими мирами. В арабской культуре указанного периода этот подход был характерен для суфиев. Легко усмотреть, какого рода конфронтация возможна между этими подходами. Ортодокс может отвергать использование рационалистической аргументации теологов и, тем более, созерцательного посыла философов (наподобие Тертуллиана), ему также может претить индивидуализм мистика, его форсированное единение с небесным миром, не принимающее в расчет божественного плана всеобщего спасения. Философ может пренебрежительно относиться к невежеству ортодоксов, мистиков и непросвещенному использованию разума теологами. Однако, возможны и сочетания различных позиций. Представитель калама или философ может считать себя ортодоксом, защищающим религию, а тот, кто

<sup>8</sup> См. *Ben-Shammai H. Kalam in Medieval Jewish Philosophy // History of Jewish Philosophy* / ed. D.H. Frank and O. Leaman. London; New York, 1997. P. 91–117.

с помощью философского познания надеется обрести единение с высшими мирами, оказывается философом-мистиком. Так или иначе, в арабском мире соответствующего периода мы можем провести условные границы, отделяющие одно направление от другого. Каждое из направлений имеет свои ответвления. Упомянем два направления калама — мутазилиты и ашариты (первое возникло раньше и было более радикальным, второе представляет определенный компромисс с ортодоксией<sup>9</sup>). А также два направления в философии — неоплатонизм и аристотелизм.

Сразу же отметим важный исторический парадокс. Еврейская культура «встретилась» с философской традицией гораздо позднее, нежели христианская и мусульманская, но, «встретившись», оказалась гораздо более восприимчива к ней, в гораздо большей степени склонившись к рационализму. Ведь Саадия гаон опирался на радикальный мутазилитский калам, и в то же время он представлял собой иудейскую ортодоксию. То есть, никакой критике теологическая доктрина Саадии не подвергалась, никакой религиозной оппозиции не было. Этот рационалистический крен очень важен для понимания средневековой еврейской культуры.

Со времен Саадии рационалистические тенденции получают распространение в еврейской среде, появляется достаточно большое количество мыслителей, писавших теологические и философские произведения.

Большую часть еврейских философов XI в. принято классифицировать как неоплатоников. Но подобная классификация, на наш взгляд, не вполне оправдана. Дело в том, что методологически провести различие между средневековым неоплатонизмом и аристотелизмом достаточно сложно. Арабский неоплатонизм обычно связывают с произведением (точнее своего рода сборником текстов) «Братья чистоты», а аристотелизм — с плеядой выдающихся мусульманских мыслителей, которые декларативно считали Аристотеля философом номер один и комментировали его трактаты: Аль-Фараби (872–950), Ибн Сина (лат. Авиценна, 980–1037), Ибн Баджа (лат. Авемпаче, 1070–1138), Ибн Рушд (лат. Аверроэс, 1126–1198). Указанная методологическая проблема связана с тем, что в корпус произведений Аристотеля, унаследованный его арабскими последователями попало произведение «Теология Аристотеля»,<sup>10</sup> которое, как выяснилось лишь в XIX в., представляло собой фрагменты «Эннеад» неоплатоника Плотина (III в.). Таким образом, ярко вы-

<sup>9</sup> Впрочем, мутазилитский калам был официальной религией в эпоху Аббасидов во время правления халифа ал-Мамуна (813–833) и его наследников ал-Мутазима и ал-Ватика вплоть до 850 г. (см. *Ben-Shammai H.* Op. cit. P. 92). См. также *Stroumsa S.* The beginning of the Mu'tazila reconsidered // *JSAI*. 13 (1990). P. 265–293.

<sup>10</sup> См. *Rudavsky T.M.* Medieval Jewish Neoplatonism // *History of Jewish Philosophy* / ed. D.H. Frank and O. Leaman, London; New York, 1997. P. 118; *Борисов А.Я.* Проблемы изучения «Теологии Аристотеля» // Православный палестинский сборник. Выпуск 36 (99). 2002. С. 14–116.

раженные неоплатонические элементы пронизывают произведения средневековых аристотеликов, не чужавшихся, помимо всего прочего, обращаться и к произведениям Платона, таким, как «Государство». В связи с чем, некоторые темы, как, например, соотношенность космоса и микрокосма или взаимодействие небесного и земного миров, в частности, тема пророчества<sup>11</sup> освещаются аристотеликами в неоплатоническом духе. С другой стороны, многие понятия, используемые Аристотелем, например, материя и форма, переход от потенциального к актуальному и др. используются мыслителями, которых относят к неоплатоникам. Другими словами, более корректным было бы указание на влияние различных источников на того или иного автора, не относящихся себя к школе аристотеликов, нежели квалификация его в качестве неоплатоника.

Так, из авторов, чьи тексты вошли в данную антологию, часто относят к неоплатоникам Ицхака Исраэли, Шломо ибн Габироля, Бахью ибн Пакуду<sup>12</sup>, а иногда и Йеғуду Ѓалеви<sup>13</sup>. И, если относительно первых двух, с определенными оговорками, подобная классификация более или менее оправдана, то в отношении Бахьи ибн Пакуды она весьма сомнительна. В его произведениях можно увидеть, наряду с неоплатоническими мотивами, также элементы и калама, и суфизма, причем какие из них являются преобладающими, сказать достаточно трудно. Что касается Йеғуды Ѓалеви, то говорить о нем как о неоплатонике попросту неверно. В его основном с точки зрения истории мысли, направленном против философов произведении «Кузари» оппонентом раввина является ярко выраженный аристотелик, сочетающий учения Аль-Фараби и Ибн Сины (подробнее см. ниже, в предисловии к его текстам). То есть, философия, которую критикует Йеғуда Ѓалеви — это философия аристотеликов. И критикует он ее не с позиций неоплатонизма, а с позиций традиционного иудаизма, для него неприемлем философский взгляд как таковой.

Завершает этот период еврейской философии крупнейшая фигура Моше бен Маймона (акроним — Рамбам, лат. Маймонид, 1135–1204), ассоциировавшего себя со школой аристотеликов. Маймонид как никто другой до него понимал всю остроту противоречия между позицией традиционного иудаизма и подходом, диктуемым философией. Он же был тем, кто предложил возможность синтеза этих позиций. Согласно Маймониду, философия с ее

<sup>11</sup> Wolfson H.A. Halevi and Maimonides on Prophecy // Jewish Quarterly Review. XXXII (1942), pp. 345–370, XXXIII (1942), pp. 49–82.

<sup>12</sup> См. Rudavsky T.M. Op. cit., pp. 118–148.

<sup>13</sup> См., например, Guttman, Julius. The Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig / translated by David W. Silverman. Northvale (N. J.): J. Aronson, 1988, p. 136. Показательным в этом смысле является высказывание израильского исследователя Йосефа Бен-Шломо: «Филон пытался совместить еврейские источники с философией Платона, Саадия гаон — с мусульманским философским учением, Рамбам — с учением Аристотеля, Йеғуда Ѓалеви — с философией неоплатоников...» В отношении Йеғуды Ѓалеви это высказывание представляется нам некорректным.

истинами и методом изначально принадлежала иудеям и представляет собой основу иудаизма. Первым философом был Моисей, выведший евреев из Египта, философами были и все последующие пророки Израиля. Философское знание передавалось изустно из поколения в поколение, и лишь на определенном этапе оно было утеряно и попало к грекам<sup>14</sup>. То есть, нет противостояния «Афины — Иерусалим», а есть Иерусалим, включающий в себя Афины (хотя, конечно, можно взглянуть на это соотношение и противоположным образом). С этой точки зрения именно философское познание мироздания является основным религиозным долгом иудея, достигшего определенного уровня интеллектуального совершенства, к которому должен стремиться в меру своих сил и возможностей каждый. С другой стороны, философские истины о мире не могут быть открыты тому, кто не достиг соответствующего уровня. Поэтому философия являлась эзотерическим знанием, которое хранилось еврейской традицией до того, как было утеряно. Изучение греческой философии — это не привнесение «чуждой мудрости» в иудаизм, а возвращение того знания, которое одно лишь и может обеспечить реализацию Божественного плана. Было бы ошибкой считать, что Маймонид поставил знак равенства между аристотелизмом и иудаизмом, но радикальное (насколько — исследователи спорят по сей день) переосмысление иудаизма и места философии в нем, безусловно, в его учении присутствует (подробнее см. ниже, в предисловии к фрагментам текстов Маймонида).

Венчая первый период развития еврейской философии, грандиозная фигура Маймонида отбрасывает густую тень на второй. Намеченная им культурная революция не прошла столь гладко, как та, что произвел Саадия гаон. Слишком многое в традиционном иудаизме, даже истолкованном в рационалистическом ключе в духе Саадии, требовало, если следовать Маймониду, серьезной реинтерпретации. Перечислим лишь некоторые из проблем, которые могли смутить традиционалиста в подходе Маймонида: философская аллегореза при интерпретации Священного Писания, интеллектуальное совершенство поставлено выше соблюдения заповедей, сомнения относительно сотворенности мира и воскрешения мертвых в конце времен, чудеса и пророчество получают естественнонаучное объяснение и т.д. И нет ничего удивительного в том, что, получив распространение в Провансе вскоре после смерти Маймонида (в частности, благодаря переводу с иудео-арабского на иврит его главного произведения «Путеводитель растерянных», выполненного Шмуэлем ибн Тиббоном еще при жизни автора), его подход встречает бурное сопротивление. Вспыхивает чрезвычайно острый спор между противниками и сторонниками «Путеводителя растерянных», который заканчивается публичным

<sup>14</sup> «Путеводитель растерянных» I, 71.

сожжением этого произведения христианскими властями, внявшими жалобам тех евреев, которые считали это произведение опасным для любой религии<sup>15</sup>.

Таким образом, учение Маймонида раскололо еврейский мир на сторонников философии и ее противников, отвергавших привнесение «чуждой мудрости» в иудейскую традицию. Более того, с точки зрения некоторых исследователей, именно экспансия философского, предпринятая последователями Маймонида, привела к возникновению каббалы в качестве альтернативной понятийной системы<sup>16</sup>. Спор вокруг «Путеводителя растерянных» после его сожжения несколько стих, но разгорелся с новой силой в начале XIV в. Этот спор закончился тем, что рабби Шломо бен Адрет (акроним Рашба, 1235–1310) вынес постановление о запрете изучения философии до двадцати пяти лет. Вот его аргументы:

Ибо они говорят, что Авраам и Сара олицетворяют форму и материю и что двенадцать колен Израиля суть двенадцать созвездий. Слышал ли хоть один народ когда-нибудь такую порочную вещь, с тех пор, когда мир был разделен на страны... Эти богохульники далее утверждают, что священные *урим* и *туммим* суть инструмент, известный как астрология...

Человек, который утверждает подобные вещи, низводит всю Библию до ничемных аллегорий; поистине, они легкомысленно относятся к заповедям и извращают их, чтобы облегчить для себя бремя их исполнения... некоторые из них утверждают, будто все, что написано от раздела *Берешит* [начальные главы Книги Бытия — до 6:8 вкл.] и до того [места], где рассказывается о даровании Закона, есть аллегория. Пусть же такие люди станут притчей во языцах, и пусть не будет им ни пристанища, ни поддержки. Поистине, они показывают, что не имеют веры в простой смысл заповедей... Они более далеки от нас, чем язычники, ибо последние исполняют хотя бы некоторые заповеди, тогда как первые вельми желают искоренить их все.

Главная причина всего этого заключается в том, что они безрассудно увлеклись чуждыми нам науками... и почитают греческие книги... Детей, которые от рождения (и даже в утробе матери) были посвящены небесам, они отрывают от материнской груди и обучают книгам и языку халдеев — вместо того, чтобы дети эти принялись за изучение иудейской веры в домах своих наставников...

Они изучают Закон, однако внутренне не согласны с ним... Им стыдно, когда они читают [вслух Тору] или произносят проповеди; они произносят устами своими [то, что написано], но пальцами подают знаки, намекая, что невозможно

<sup>15</sup> См. *Sarachek J.* Faith and reason: The conflict over the rationalism of Maimonides. New York, 1970 (2<sup>nd</sup> edition).

<sup>16</sup> См. *Idel M.* Maimonides and Kabbalah // *Studies in Maimonides* / Ed. I. Twersky, Cambridge (Mass.), 1990, pp. 31–81; *Idem.* Kabbalistic exegesis // *Hebrew Bible/Old Testament; The History of its Interpretation. Vol. I. Part 2: The Middle Ages* / Ed. by Magne Saebø. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. P. 459.

изменить природу, — и так они показывают всем, что не верят в сотворение мира и ни в одно из чудес, о которых рассказывается в Торе...

Итак, когда мы увидели, что нынешнее поколение стало испорченным и готово с легкомыслием относиться к религии, мы возвели ограду и укрепили стену вокруг нашей совершенной Торы. Если бы мы не поставили прочную изгородь вокруг виноградника Господа воинств, мы бы разделяли вино за их деяния. Поэтому мы и запретили самым строжайшим образом — и, как ты видишь, это поистине записано в Книге Завета, который мы заключили с Богом, — чтобы кто-то преподавал или изучал эти науки, пока ученик и учитель не достигнут возраста двадцати пяти лет и пока полностью не усвоят все тонкости Закона, дабы они не лишили его подобающей ему царственной значимости; ибо тот, кто в юности предастся Закону, не отвернется от него даже в старости<sup>17</sup>.

Сторонники философии, последователи Маймонида пытались защищать его подход. Приведем фрагмент из оправдательного послания (*ктаб житнацлут*), которое провансалец Йедаи́а га-Пнини (ок. 1270–1340) направил р. Шломо бен Адрету:

Тебе сказали, будто кто-то объяснял, что Авраам символизирует материю, Сара — форму, а колена Израилевы — планеты; но я уверю тебя, что это совсем не так. В школах объясняют как аллегории только аггадические пассажи Талмуда, которые не могут быть поняты в буквальном смысле, и в этом мы следуем по стопам нашего великого учителя [Маймонида]... Что же касается преступления, в котором нас обвиняют, — а именно, что вместо Талмуда мы изучаем иноземные науки, то есть книги Аристотеля и его комментаторов, — то мы заявляем, что изучение логики, физики и метафизики полезно для укрепления религии; эти занятия дают нам доказательства существования Бога, пророчества, свободной воли, сотворения мира *ex nihilo* и т. д... Мудрецы Испании, Вавилонии и Андалусии, благодаря своему знанию арабского языка, могли использовать философские книги; они сумели доказать единство Бога и дать отпор антропоморфистам... но выше всех их поднялся наш великий учитель Моше бен Маймон, который постиг философию Аристотеля и его комментаторов, математику — не хуже Евклида и его последователей, астрономию — не хуже Птолемея и [ученых] его школы, медицину — не хуже Гиппократ и Галена. Он опирается в своей теологии на традицию, которую подвергает философскому анализу. Именно он дал лучшее объяснение пророчеству и успешно боролся с антропоморфистскими идеями, распространенными в его время. Мы видели послания, которые приходили со всех концов мира и критиковали его, во время первого диспута, главным образом за то, что он отрицал представление о наличии у Бога определенных размеров и образа. И Нахманид в своем послании к раввинам Франции тоже говорит, что Маймонид сделал больше, чем кто-либо другой, для низвержения антропоморф-

---

<sup>17</sup> *Сифат К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2002. С. 366.



ных идей. Как видно, в то время идеи антропоморфизма высказывались прилюдно. В самом деле, поэт Эн Видас [живший в тринадцатом веке] говорит о своих современниках в Испании, что они знают размеры Творца, но не упоминают об этом из боязни. Выходит, что отрицающие наличие размеров у Творца, с точки зрения этого поэта, неверующие. И, если мы больше не разделяем сии идеи, то обязаны этим изучению философии... Мы видим по письму, адресованному нам, что ты запрещаешь только изучение натурфилософии и предметов, с ней связанных, но позволяешь изучение медицины, потому что в Законе против нее ничего не говорится. Математика [и астрономия] также не упоминаются, может быть, потому, что они не несут в себе вреда для веры... [однако] в дозволенных отраслях знания таится столько же опасностей для веры, сколько в тех, которые ты запрещаешь. Астрономия, например, ведет к астрологии и может привести к идолопоклонству; ...что же касается медицины, то, обращаясь за помощью к человеку, как бы не вполне полагаются на Бога. Так, пророк упрекал царя Асу [2 Пар. 16:12] за то, что тот «в болезни своей взыскал не Господа, а врачей»...

Очевидно, что даже если бы сам Иисус Навин явился к провансальцам нынешнего поколения и стал убеждать их не изучать книги Маймонида, он вряд ли добился бы успеха, ибо они имеют твердое намерение пожертвовать своим состоянием и даже жизнью, дабы защитить книги Маймонида...<sup>18</sup>

Слова Йедаи га-Пнини наглядно свидетельствуют о том, насколько распространен и популярен был подход Маймонида в Провансе в начале XIV в. С другой стороны послание Шломо бен Адрета показывает, насколько остро могли восприниматься противоречия между традиционалистскими представлениями и философией. Собственно, Маймонид прекрасно создавал эти противоречия, и его учение содержит инструмент, который должен был помочь справиться с этой проблемой. Этот инструмент — представление о различных уровнях восприятия и исповедания иудаизма вкупе с особым способом подачи основ веры, скрывающим определенные истины, но и раскрывающим их для тех, кто способен их воспринять. Согласно Маймониду, есть представления масс, с которыми нужно бороться, ибо они противоречат чистому монотеизму (например, антропоморфные представления о Боге), есть основы веры, годящиеся для всех и каждого, которые он кратко сформулировал в Комментариях к Мишне, а затем изложил в кодексе «Мишне Тора», но есть и «тайны Торы», то есть отдельные разделы физики и метафизики, которые могут быть раскрыты лишь для достигших соответствующего уровня людей. Сам Маймонид стремился исправить лишь те представления традиционного иудаизма, которые казались ему ложными, он не собирался обучать философии всех и каждого, оставляя возможность адекватной веры, во многом согласующейся с традицией для масс. Но вышло так, что его идеи получили

<sup>18</sup> Там же, с. 407–409.

гораздо более широкое распространение, нежели узкий круг интеллектуалов. Перед его последователями изначально открывались две возможности: 1) радикализация учения Маймонида, ведущая к глубокой реформации иудаизма в духе философских представлений, которые должны были широко распространяться в народе, заменяя собой общепринятые верования масс; 2) компромисс между философией и традицией, попытка сгладить острые углы, показать, что философия вовсе не противоречит иудаизму.

Первый путь был избран Шмуэлем ибн Тиббоном (ум. ок. 1232) и кругом мыслителей, называемых тиббонидами (это сын Шмуэля Моше, Зархия бен Шеалтиэль Хен, Яаков Анатоли и др.)<sup>19</sup>. По мнению Шмуэля ибн Тиббона в связи с распространением философских идей среди мусульман и христиан, нет смысла в эзотерической подаче материала, пришло время открыто философски переосмыслить иудаизм<sup>20</sup>. Шем-Тов бен Йосеф Фалакера (ок. 1225 — ок. 1295), напротив, пошел путем компромисса, стараясь доказать совместимость философии и традиции<sup>21</sup>. Помимо этих двух первоначальных направлений уже во второй половине XIII в. формируется еще два подхода. Один из них состоял в том, чтобы исключить все те философские идеи, которые противоречат традиции, то есть подчинить философию вере<sup>22</sup>. Другой подобен тому, что в христианском мире назывался теорией «двойственной истины» и исповедовался авероистами во главе с Сигером Брабантским<sup>23</sup>. Согласно этому подходу, не следует искать компромисса между философией и верой, поскольку они являются несводимыми друг к другу сферами, их истины различны и ни одна не должна подчинять себе другую. Среди еврейских мыслителей такой подход развивал Ицхак Албалаг (вторая половина XIII в.). Интересно, что если в христианском мире аверроисты подвергались преследованиям и осуждению, то в еврейском — Албалаг считался умеренным

<sup>19</sup> См. *Сират К.* Указ., соч., с. 340–348, 398–399.

<sup>20</sup> *Шмуэль Ибн Тиббон.* Маамар иккаву га-маим (Трактат «Да соберутся воды...»). Пресбург, 1837. С. 174 (на иврите). См. также *Равицкий А.* Рабби Шмуэль Ибн Тиббон ве-содо шель Море невухим («Рабби Шмуэль Ибн Тиббон и тайна «Путеводителя растерянных»») // Даат. 10 (1983). С. 19–46 (на иврите).

<sup>21</sup> См. *Harvey S.* Falaquera's epistle of the debate: an introduction to Jewish philosophy. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, p. 56 (см. также введение Стивена Гарви — pp. ix–xvi); *Jospe R.* Torah and Sophia the life and thought of Shem Tov Ibn Falaquera. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1988, pp. 7–8. Отдельный вопрос, действительно ли Фалакера считал, что философия и традиция совместимы или же это была политическая уловка, предполагающая постепенную трансформацию иудаизма.

<sup>22</sup> Характерным представителем этого направления является, например, Йефуда бен Шломо га-Кофен. См. *Сират К.* Указ. соч. С. 374–382; *Sirat C.* Juda b. Solomon ha-Cohen: philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du 13e siècle // Italia. 1, 2 (1978). P. 39–61; *Fontaine R.* Judah ben Solomon ha-Cohen's *Midrash ha-Hokhmab*: its sources and use of sources // The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy / Ed. by Steven Harvey. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 191–210.

<sup>23</sup> См. *Шевкина Г.В.* Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в. М., 1972.

мыслителем, близким к традиционным кругам. Это лишний раз подтверждает уже упомянутый нами гораздо более радикальный рационалистический крен средневековой еврейской культуры в целом.

На протяжении XIII в. еврейские мыслители, к какому бы из перечисленных направлений они не принадлежали, занимались в основном переводами научно-философского корпуса текстов с арабского на иврит и комментариями, которые писались как к произведениям еврейских или арабских философов, так и к Писанию — особенно той его части, которая была отмечена Маймонидом как наиболее философская, а именно — начальные главы книги Бытия (*Маасе Бефешит*), видение пророка Иезекииля (*Масе Меркава*), книги Соломона (Песнь песней, Притчи, Екклесиаст), а также книга Иова. Начал развиваться также жанр научных энциклопедий<sup>24</sup>. Что касается комплекса идей, то радикальные последователи Маймонида старались придерживаться лучших образцов аристотелизма, предпочитая другим тексты Ибн Рушда (Аверроэса), ищущие компромисса авторы, напротив, склонялись больше к Ибн Сине (Авиценне) и неоплатоническим мотивам, поскольку неоплатонизм гораздо легче было совместить с монотеистической доктриной<sup>25</sup>, корпус же текстов, используемых традиционалистами, был эклектичен, в большей степени ориентирован на еврейских авторов и мог включать в себя произведения представителей разных школ и направлений — Саади, Ибн Габироля, Йефуды Галеви и Маймонида одновременно.

С конца XIII в. на протяжении XIV в. происходит ряд изменений в интеллектуально-духовной атмосфере еврейской культуры, связанных со следующими факторами:

- (1) восприятие еврейской элитой обширного корпуса научно-философских арабских текстов
- (2) нарастающее влияние Ибн Рушда
- (3) связи с христианской схоластикой и взаимовлияния
- (4) распространение занятий философией
- (5) усвоение философских терминов и понятий традиционалистами
- (6) нарастающее влияние каббалы

<sup>24</sup> О еврейских научных энциклопедиях см. сборник статей: *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* / Ed. by Steven Harvey. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

<sup>25</sup> Известно, что Августин считал Платона и неоплатоников истинными философами. «В августиновской рецепции неоплатонизм выглядит как учение, разделяющее в своей физической части христианский креационизм, в логической — устанавливающее в качестве критерия истины божественное озарение, а в этической — утверждающее высшей добродетелью любовь к богу. Во всех этих пунктах взгляды платоников кажутся Августину настолько близкими воззрениям христиан, что он вновь поднимает старинный вопрос о заимствовании греками своей философии у иудеев...» (*Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: латинская патристика. М.: «Мысль», 1979. С. 84*).

Факторы (1) — (3) привели к тому, что появились еврейские мыслители, занимавшиеся чистой философией — комментарии к комментариям Ибн Рушда, трактаты по логике, самостоятельные философские произведения. Одним из таких произведений является трактат последовательного аристотелика Леви бен Гершона (акроним Ральбаг, лат. Герсонид, 1288–1344), фрагменты которого включены в данную антологию (подробнее о Ральбаге см. в предисловие к этом фрагментам). Это привело к новому витку влияния радикального философского направления в первой половине XIV в. и, в качестве ответной реакции, к нарастанию традиционалистских тенденций во второй половине XIV–XV в., которые подкреплялись, помимо прочего, фактором (6). Можно также предположить, что распространение занятий философией и восприятие философских понятий широким кругом авторов (факторы 4,5) постепенно привели к определенной профанации философских идей и стагнации в области творческой философской мысли. Так или иначе, один из наиболее ярких мыслителей XIV в. Хасдай Крескас выступил именно с антифилософской программой и подверг резкой критике Маймонида, Герсонид и философию Аристотеля в целом. Он находился под влиянием каббалистических концепций (фактор 6) и христианской схоластики (фактор 3)<sup>26</sup>. Фрагменты его основного произведения «Свет Господень» приведены в данной антологии. Несмотря на весьма серьезную и достаточно радикальную (с философской точки зрения) критику, которой Крескас подверг аристотелизм, выдвинув при этом целый ряд интересных идей, еврейские мыслители XV в. не смогли оценить ее по достоинству и, по большей части, в той или иной степени соотносились с авторитетом Маймонида. Правда, не без влияния Крескаса возникает тенденция развития научной религиозной доктрины, попытки сформулировать основы веры в качестве отдельной дисциплины, которая не обязана быть напрямую связана с физикой и метафизикой. Одна из таких попыток принадлежит ученику Крескаса Йосефу Альбо (ум. в 1444 г.). Фрагменты его трактата «Книга основ [веры]» также включены в данную антологию. Возможно, столь пристальное внимание к вопросам веры и разработкам догматики было связано, в том числе, с иудео-христианской полемикой и все возрастающим с конца XIV в. давлением на евреев, особенно в Испании. Йосефу Альбо, кстати, пришлось участвовать в заведомо проигрышном для евреев диспуте в Тортосе в 1413–1414 гг.<sup>27</sup> Вообще, начиная с погромов 1391 г. в Кастилии и вплоть до изгнания евреев из Испании в 1492 г. положение евреев в этом регионе — од-

<sup>26</sup> См. Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // Пинес. Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния / избранные статьи под ред. С. Рузера и У. Гершовича. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2009. С. 232–298.

<sup>27</sup> О диспуте в Тортосе см. *Maccoby H. The Tortosa disputation 1413–14, and its effects // The Expulsion of the Jews and their Emigration to the Southern Low Countries (15th–16th C.) / Edited by Luc Dequeker and Werner Verbeke. Leuven: Leuven University Press, 1998. P. 23–34.*

ном из центральных для философской мысли — становилось все хуже. Этим также можно объяснить незначительное число ярких философов, творивших в этот период. Многие из созданных трудов носили компилятивный характер или являлись изложением уже известных идей. Изгнанием евреев из Испании принято датировать окончание еврейского Средневековья. Дальнейшее развитие еврейской мысли вплоть до эпохи Просвещения в большей степени связано с расцветом и влиянием каббалистических идей.

\* \* \*

Данная антология составлена из опубликованных переводов текстов еврейских мыслителей Средневековья. Эти переводы были сделаны в разное время и достаточно сильно отличаются принципами перевода, подходами и задачами. Часть текстов взяты из чисто научных публикаций, другие взяты из популяризаторских изданий разного уровня. Одни тексты сопровождаются серьезным комментаторским аппаратом, другие лишены элементарных ссылок. Некоторые переведены с оригинала, другие — являются переводами переводов. Мы не подвергали переводы глубокой коррекции, но в некоторых случаях упрощали и сокращали научный аппарат, а в некоторых — добавляли отдельные замечания. Везде, где это не оговорено, примечания принадлежат переводчикам.

Отдельная проблема — единообразие. При переводе еврейских текстов встает множество технических вопросов: транслитерация имен и названий, передача букв, отсутствующих в русском (например, буквы *н*), ссылки на книги Писания (использовать русский вариант названий или транслитерацию ивритских названий) и т.д. Мы не стали ставить перед собой трудоемкую и не вполне корректную задачу приведения к единообразию всех включенных в антологию переводов, ибо на сегодняшний день не существует никаких стандартов в этом отношении. На наш взгляд, с различием написания имен авторов и названий произведений читатель легко справится (в конкретных случаях приводятся соответствующие пояснения). А для ориентировки в ссылках на книги Писания можно воспользоваться нижеследующей таблицей:

Названия в соответствии с синодальным изданием	Сокращения	Транслитерация названий книг TaHaXa	Вариант транслитерации и названий книг TaHaXa
Книга Бытие	Быт	Берешит	Брейшит
Книга Исход	Исх	Шмот	Шемот
Книга Левит	Лев	Ваикра	
Книга Чисел	Числ	Бемидбар	
Второзаконие	Втор	Дварим	Деварим

Названия в соответствии с синодальным изданием	Сокращения	Транслитерация названий книг ТаНаХа	Вариант транслитерации и названий книг ТаНаХа
Иисуса Навина	Нав	Йеѓошуа	
Книга Царей I	I Цар	Шофтим I	Судей I, 1 Суд.
Книга Царей II	II Цар	Шофтим II	Судей II, 2 Суд.
Книга Царей III	III Цар	Мелахим I	Царей I, 1 Цар
Книга Царей IV	IV Цар	Мелахим II	Царей II, 2 Цар
Книга пророка Исайи	Ис	Йешаяѓу	
Книга пророка Иеремии	Иер	Ирмияѓу	
Книга пророка Иезекииля	Иез	Йехезкель	
Книга пророка Осии	Ос	Ѓошеа	
Книга пророка Иоила	Иоил	Иозэль	
Книга пророка Амоса	Амос	Амос	
Книга пророка Авдия	Авд	Овадья	
Книга пророка Ионы	Иона	Иона	
Книга пророка Михея	Мих	Миха	
Книга пророка Наума	Наум	Нахум	
Книга пророка Аввакума	Авв	Хаввакук	
Книга пророка Софонии	Соф	Цфанья	
Книга пророка Аггея	Агг	Хагай	
Книга пророка Захарии	Зах	Зхарья	
Книга пророка Малахии	Мал	Малахи	
Псалтирь	Пс	Теѓилим	
Книга Притчей	Притч	Мишлей	

Названия в соответствии с синодальным изданием	Сокращения	Транслитерация названий книг ТаНаХа	Вариант транслитерации и названий книг ТаНаХа
Иов	Иов	Йиов	
Песнь Песней	Песн	Шир ġа-ширим	
Плач Иеремии	Плач	Эйха	
Руфь	Руфь	Рут	
Есфирь	Есф	Эстер	
Екклизиаст	Еккл, Эккл	Коġелет	
Даниил	Дан	Даниэль	
Ездра	Езд	Эзра	
Нехемия	Неем	Нехемья	
Паралепоменон I	I Пар	Диврей ġа-ямим I	
Паралепоменон II	II Пар	Диврей ġа-ямим II	

Книга о субстанциях  
(Китаб ал-джавахир)

---

ИЦХАК БЕН ШЛОМО  
(ИСААК БЕН СОЛОМОН)  
ИСРАЭЛИ





**И**сраэли — первый еврейский философ Средневековья. Он родился в Египте, судя по всему, в 832 г. и умер в 932 г.<sup>1</sup> Был известен, в первую очередь, как врач, написал целый ряд медицинских трудов и был придворным лекарем у халифа Убайда аль-Махди — основателя династии Фатимидов.

Исраэли не был оригинальным философом. Не случайно Маймонид со свойственной ему категоричностью называет Исраэли «всего лишь врачом»<sup>2</sup>, отказывая ему в какой бы то ни было значимости в качестве философа. Но не исключено, что Исраэли и не претендовал на оригинальность. Часто его философию классифицируют как неоплатоническую. Однако, на наш взгляд, такая классификация не вполне оправдана, несмотря на безусловное наличие неоплатонических мотивов в произведениях Исраэли. Довольно точную оценку контекста его философского творчества дает А. Борисов. По его мнению, Исраэли принадлежал к направлению мысли, которую в свое время называли натурфилософией<sup>3</sup>. Вот характеристика натурфилософии этого периода: «Это направление, безраздельно господствовавшее в мусульманской мысли в течение всего IX в., представляет собой причудливую и подчас туманную смесь самых разнообразных элементов античного умозрения, воспринятых арабами от сирийцев: метафизика позднего неоплатонизма и числовая мистика пифагорейцев, логика и психология перипатетиков, медицинские учения Гиппократ и Галена, космография Птолемея и геометрия Эвклида пытались

<sup>1</sup> Существуют разночтения в датах рождения и смерти Исраэли. Другая датировка 855–955 гг. (см. *Сифат К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 100) А. Борисов приводит пассаж из «Книги категорий народов» Абу Касима ибн Саида из Кордовы, который пишет об Исраэли, что «он прожил долгую жизнь и, перейдя столетний возраст, скончался около 320 года (хиджры)». Указанная дата соответствует 932 г. (см. *Борисов А. Я.* Книга о субстанциях (Китаб ал-джавахир) Исаака Исраэли // Палестинский православный сборник. Выпуск 36 (99), 2002, с. 118).

<sup>2</sup> Послание Шмуэлю ибн Тиббону.

<sup>3</sup> См. Борисов А.Я. Указ. соч., с. 117, прим. 1.

слиться здесь в универсальную систему...»<sup>4</sup> Нельзя сказать, что в произведениях Исфаэли встречаются все перечисленные выше элементы греческой мысли, но эклектичность и разнообразие источников несомненны. По мнению А. Альтмана и С. Штерна главными источниками для Исфаэли служили произведения ал-Кинди<sup>5</sup> и содержащий неоплатонические мотивы псевдо-аристотелианский трактат, названный ими «Неоплатонист Ибн Хасдая»<sup>6</sup>. Описываемый Исфаэли процесс эманации заимствован им именно из этого трактата<sup>7</sup>.

Все произведения Исфаэли написаны на арабском языке, в них нет ничего специфически иудейского, за исключением одного небольшого трактата «Книга о духе и душе», дошедшего до нас в переводе на иврит. Несмотря на вышеуказанный отзыв Маймонида об Исфаэли, последний был известен еврейским мыслителям последующих поколений и в произведениях некоторых из них можно заметить его влияние. С его произведениями, переведенными на латинский язык под именем рабби Исаак, были знакомы и христианские схоласты XIII в.

Перечислим его философские труды: 1) «Книга определений и описаний» (*Китаб ал хууд вар-русум*); 2) «Книга об элементах» (*Китаб ал-устукиссат*); 3) «Книга субстанций» (*Китаб ал-джавахир*); 4) «Книга о духе и душе» (сохранилась в переводе на иврит — *Сефер ѓа-рух ве-ѓа-нефеш*).

В данной антологии мы приводим перевод фрагмент статьи А. Борисова «Книга о субстанциях (*Китаб ал-джавахир*) Исаака Исфаэли: издание текста и перевод»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Там же, с. 117.

<sup>5</sup> Абу Юсуф Якуб ибн Исхак аль-Кинди (около 801—873) — арабский философ, математик, теоретик музыки, астроном.

<sup>6</sup> Altmann A., Stern S. Isaac Israeli. A Neoplatonic Philosopher of The Early Tenth Century. Oxford, 1958, p. xviii, 95 ff. Этот текст инкорпорирован в так называемую пространную версию «Теологии Аристотеля», которая, несомненно, также была одним из источников Ицхака Исфаэли. О «Теологии Аристотеля» см. выше, в предисловии.

<sup>7</sup> Последовательность субстанций в изложении В.Н. Нечипуренко: «а) разум, самая благородная и высокая из субстанций, подверженная непосредственно воздействию могущества и воли, ибо они образуют мудрость (*ал-хикма*), которая есть форма разума; б) словесная душа (*ал-нафс ал-натика*), которая получает свет свой от разума и нуждается в научении и упражнении, чтобы сделать действительным то, что заключено в ней потенциально; в) животная душа (*ал-нафс ал-хайаванийя*), которая получает свет от словесной души и обладает телесными чувствами; г) растительная душа (*ал-нафс ал-набатийя*), имеющая лишь инстинкт воспроизводства, получает свет от животной души; д) природа (*ал-табиа*) — субстанция, наиболее удаленная от истинного света и потому являющаяся телесной. Далее, за природой следуют: е) стихии (*ал-анасиф*) — земля, вода, воздух и огонь». (См. *Нечипуренко В.Н. Философия Исаака Исфаэли*. Ростов-на-Дону: Сигма, 2006.)

<sup>8</sup> См. Выпуск 99-й (36-й) Православного Палестинского сборника, посвященный творчеству А. Я. Борисова. (СПб, 2002. С. 117–191).

## КНИГА О СУБСТАНЦИЯХ (КИТАБ АЛ-ДЖАВАХИР)

Перевод с арабского А. Я. Борисова<sup>1</sup>

(л. 1 а) Книга о субстанциях, над составлением которой из слов и текстов древних (мудрецов) трудился совершенный наставник Абу Якуб Исхак ибн Сулейман ал-Исраэли, врач, — да пребудет на нем Божья милость и благословение.

(л. 1 в) Во имя Бога милостивого, милосердного. Боже, помоги!

Вопрос одного из диалектиков<sup>2</sup>, — над разъяснением и истолкованием которого усердно трудился Исхак ибн Сулейман ал-Исраэли, философ, — о подлинно родовой субстанции и о такой, которая именуется родовой лишь иносказательно и метафорически. Это книга, известная под именем «Книги о субстанциях».

Тот, кто задал этот вопрос, сказал: так как Философ<sup>3</sup> установил, что простая субстанция является родом по отношению к субстанции сложной, а обе они суть виды первой субстанции, являющейся родом родов, — и высказал в

27

<sup>1</sup> Настоящий перевод отнюдь не ставит себе целью дать строго дословное переложение оригинала, что при тяжелом, излишне многословном и избыточном синонимичном языке Исаака Исраэли представляет задачу трудную и притом излишнюю, так как переводимый памятник отнюдь не является характерным образцом арабского научного стиля. Ввиду этого я стремился лишь возможно точнее передать смысл переводимого текста, причем очень часто приходилось передавать тот или другой отдельный термин двумя или тремя словами, иногда варьируя их в зависимости от изменения оттенка самого термина и, с другой стороны, объединять несколько синонимов в одном слове, облегчать особенно тяжелые обороты оригинала, вставлять, для большей рельефности изложения, вводные слова и проч., что, впрочем, не вполне избавило язык перевода от тяжеловесности и некоторой неуклюжести. Само собою разумеется, что настоящий перевод неизбежно содержит в себе целый ряд элементов первичной интерпретации. Краткие примечания, приложенные к нему, носят в значительной степени случайный характер и ни в какой мере не заменяют исследования, которого издаваемый памятник несомненно заслуживает.

<sup>2</sup> Под диалектиками, очевидно, подразумеваются представители калама А. Борисов дает ссылку на арабский оригинал и ивритский перевод «Книги определений», опубликованных Гиршфельдом. См.: *Hirschfeld H. The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge* (ниже — «Книга определений», араб.) // *The Jewish Quarterly Review* 15 (1902), p. 691. *Idem.* Das «Buch der Definition» des Abu Jaqub Ishaq b. Suleiman al-Isra'ili (ниже — «Книга определений», ивр.) // *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moriz Steinschneiders*. Leipzig, 1896. S. 139. — Прим. сост.

<sup>3</sup> Как у многих средневековых арабских и еврейских авторов, у Исаака Исраэли — философ *хат' ёёох'у* = Аристотель, ср. Исодот 5 *passim*, 11, 15 и др., «Книга определений», ивр., с. 136, 138; «Книга определений», араб., с. 690. Аристотель был известен арабам преимущественно как «мастер логики» — *сāhib al-manṭiq* (см.: *Dieterici Fr. Die Abhandlung der Ichwan es-Safa...* S. 607), где Пифагор назван «мастером числа» — *сāhib al-āḍād*; однако ни одно из его сочинений, насколько мне известно, не называлось арабами.

«Логике»<sup>4</sup> условие<sup>5</sup>, согласно которому виды, в пределах своего рода, распределяются так, что ни один из них не предшествует другому и не опережает его в присвоении термина «род» и его определения, и не говорится... (л. 2 а) ...И также свет ее (т.е. природы) скуднее всех родов света по блеску и наиболее удален от духовности, ибо природа находится в наибольшем отдалении от истинного света и чистого сияния, получая свой свет лишь от растительной души; потому-то слаб ее свет, силы ее рассеяны, несущая ее материя, став телесной, приобрела длину, ширину и глубину и пришла в движение круговое, совершенное и простейшее. По этой причине и сказал Философ, что термин «природа» употребляется в нескольких смыслах, а именно: так называются сферы и прочие высшие существа, ибо пятая природа производит возникновение и исчезновение, согласно следующим словам Философа: «Природа есть начало движения и покоя»<sup>6</sup>, где под движением разумеется возникновение, а под покоем — исчезновение; этим же термином далее называются качества, а именно теплота, холод, влажность и сухость, ибо это — качества вещей и их простейшие естественные свойства, благодаря чему всякая естественная вещь неизбежно является либо холодной, либо теплой, либо влажной, либо сухой; (л. 2 в) затем, термин «природа» прилагают также к стихии, т.е. к огню, воздуху, воде и земле, ибо это — естественные основы вещей и их элементы; наконец, этим термином называются смеси тел, состоящих из стихий, т.е. тел живых существ и растений. В действительном же ее значении природа — это энергия небесных сфер, определенная творцом для того, чтобы воздействовать на возникновение и исчезновение<sup>7</sup>.

Но, может быть, кто-нибудь, возражая, скажет: а где доказательство того, что первыми были сотворены две простейшие субстанции и что разум образовался из них? На это мы ответим: поистине, ты в своем возражении задал вопрос, которым нельзя было бы пренебречь даже и в том случае, если

<sup>4</sup> «Книгой логики» (Китаб ал-мантик) по преимуществу (см., например, список логических сочинений Аристотеля в Та'рих ал-хукамā Ибн ал-Кифти (Ibn al-Quifti's Ta'rih al-hukama'/ Hrsg. von J. Lippert. Leipzig, 1903. S. 34). Как показал Ю. Гутман в ряде мест своего труда (*Guttman f. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli*. S. 34, 37, 51, 56), цитаты из Аристотеля, встречающиеся в сочинениях Исааки, не только неточны, но иногда представляют собой произвольную комбинацию из нескольких свободно переданных аристотелевских высказываний, иногда же содержат определенные неоплатонические идеи, почерпнутые из псевдоэпиграфических сочинений, вроде так называемой «Теологии Аристотеля» (см.: Ibid. S. 34). Под книгой логики в настоящем месте Исаак Исааки разумеет, по-видимому, сборник всех известных арабам логических трактатов Аристотеля, и в частности, быть может, Аристотелевскую «Книгу категорий» (Китаб ал-макулāt).

<sup>5</sup> Кад шарата — ср.: Das Buch über die Elemente. Ein Beitrag zur jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Isaak b. Salomon Israeli (ниже — «Книга об элементах») / Ed. S. Fried. Drohobycz, 1900. S. 15.

<sup>6</sup> Ср.: Physica, II–I.

<sup>7</sup> Ср. главу о природе в «Книге определений», ивр., с. 138; в «Книге определений», араб., с. 690.

бы он не исходил от тебя как возражение; однако мы считаем нужным не говорить об этом сейчас, пока не закончим начатый нами предмет; и лишь после этого мы приведем ясные доказательства, необходимые для того, чтобы перевести вопрос из плоскости возможности и относительной удовлетворительности в плоскость необходимости и обязательности.

Мы уже разъяснили, что форма природы и образующая ее сущность видовая основа<sup>8</sup> (л. 3 а) образовались из тени<sup>9</sup> и сияния растительной души; форма и видовая основа животной души в свою очередь возникла из тени разумной души, и наконец, форма и видовая основа этой последней образовалась из тени разума. Отсюда ясно, что сияние разума и его тень есть видовая основа разумной души, сияние разумной души и ее тень есть видовая основа животной души, сияние и тень души животной является видовой основой растительной души, и наконец, сияние и тень этой последней есть видовая основа природы<sup>10</sup>. А если это так, то, следовательно, разум является для всех субстанций видовой основой и образующей их сущность формой, ибо его сияние и распространяющийся от тени свет есть источник их субстанциальности, корень их форм и их видовая основа.

И если кто-нибудь спросит, а почему ты не хочешь признать видовой основой всех субстанций могущество и волю? Ведь они образуют мудрость, которая есть форма разума и его видовая основа, делающая совершенной его сущность, — то мы ответим на это так: ты возражаешь нелепо, сопоставляя вещь, являющуюся результатом влияния и воздействия (л. 3 об.), с вещью, относящейся к субстанции и сущности. Ведь свет мудрости возник от могущества и воли путем влияния и действия, тогда как свет, излучающийся от разума, принадлежит его сущности и субстанции, подобно солнечному свету и сиянию, излучающемуся от сущности солнца и субстанциальности; видовая же форма не может возникнуть от вещи, явившейся результатом влияния и воздействия, но лишь от вещи, относящейся к сущности и субстанции, подобно образующему человеческую сущность рассудку, который отнюдь не возникает благодаря воздействию со стороны души, но субстанциален и принадлежит (человеческой) сущности.

<sup>8</sup> Словами «видовая основа» (или: «видовая сущность» — сущность вида) передаю я выражение нау'ийат («Книге определений», ивр., с. 135 — נִיּוֹת), собств. «видовость».

<sup>9</sup> Фай' — выражение, обычно употребляемое Исааком Израиля при изложении теории эманации — ср. «Книге определений», ивр., с. 136, 137 — פַּי' rassin, а также отрывок арабского оригинала Сефер ха-руах ве-ха-нефеш (см. в указанном выше сборнике статей А. Борисова, с. 187–188 — прим. сост.). Постоянное сопоставление «тени» (фай') и «сияния» (ши'а') должно быть понято в том смысле, что тень от каждой вышележащей субстанции является светом для субстанции, находящейся под нею.

<sup>10</sup> Учение Исаака Израиля о душах, к которому автор не раз возвращается на страницах настоящих фрагментов, подробно изложено Ю. Гутманом (*Guttman J. Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. S. 42 ff.*).

Теперь, дойдя в нашем изложении до этого места, мы должны вернуться к завершению предмета, о котором была речь, и сообщить, что когда образовалась природа небесной сферы и прочих высших существ и стала двигаться движением круговым, совершенным и простым, то из этого движения возникла теплота, соединившаяся с материей и распространившаяся в ней, причем материя распростерлась для нее. И сопутствовала этой теплоте энергия небесных сфер, которую определил творец для воздействия на возникновение и исчезновение<sup>11</sup>, и возникла из этого природа четырех стихий — огня, воздуха, воды и земли... (л. 4) ...И он (т.е. человек) отличается от лошади рассудком, принадлежащим его субстанции и образующим его сущность, а в отношении к себе самому он различается по своим состояниям, возникшим благодаря различным волевым движениям<sup>12</sup>, каковы, например, состояния еды, питья, сна, бодрствования и тому подобное; а именно: человек во время еды есть нечто иное, чем он же во время питья, и спящий — иное, чем он же в состоянии бодрствования; но нельзя сказать, что человек, обладающий рассудком, иное, чем он же, но не обладающий таковым, ибо с устранением рассудка устраняется и сам человек.

Если же кто-либо скажет: мы отнюдь не намерены противоречить тебе в том, что человек отличается от скота по своей субстанциальности и сущности; мы лишь хотим заставить тебя признать, что рассудок есть акциденция в живом существе, ибо он может отсутствовать без вреда для этого последнего, доказательством чего является, например, лошадь, которая, будучи живой, не обладает, однако, рассудком, — то мы скажем: ответ на подобное возражение содержится в предыдущем, где мы установили, что акциденция, отделяясь от своего носителя, пропадает. Что же касается рассудка, то он, отделяясь от своего носителя, не гибнет, так как он не является чем-либо отличным от разумной души (л. 4 об.), но существование его заключается в ее существовании, и его устранение — в ее устранении; а (разумная) душа, как установлено ясными доказательствами, пребывает существующей после отделения ее от ее носителя, следовательно, и рассудок пребывает существующим после отделения от своего носителя.

Дойдя в нашем изложении до этого места, вернемся к доказательству, которое мы обещали привести в пользу того, что первыми были сотворены две простейшие субстанции, из которых образовалась природа разума; мы заявляем, что доказательством этого является различие степеней субстанций по

<sup>11</sup> Ср.: «Книга определений», араб., с. 690: «энергия небесных сфер, которую Творец великий и славный расположил в природе и которую определил в ней мерой для воздействия на возникновение и исчезновение...»

<sup>12</sup> Буквально: «а в самом себе, в своих состояниях, он разлагается благодаря различным волевым движениям». Я позволил себе отступить здесь от буквального смысла текста ввиду того, что приводимые далее примеры указывают не на волевые движения, а на состояния.

их простоте и сложности, духовности и телесности. А именно: если мы рассмотрим воздействие субстанций и их свойства, то найдем, что растительной душе присуща способность питаться, расти и производить; затем мы поднимаемся ступенью выше и находим животную душу, высшую по степени, так как наравне со способностью питаться, расти и производить она наделена способностью двигаться и ощущать (л. 5), чем и отличается от растительной души. Поднимаясь далее, еще на ступень, мы находим разумную душу, еще более высокую и благородную, ибо вместе со способностью расти, производить, ощущать и двигаться она обладает также рассудком, способностью исследования и различения, отличаясь этим от обеих скотских душ. Поднимаясь, далее, на третью ступень, мы не находим здесь ничего, к чему бы мы могли подняться, кроме совершенной мудрости, чистого знания и беспорочного ведения; и мы находим, что этому присущ разум, ибо существование разума невозможно иначе, как в мудрости, а мудрость не может возникнуть иначе, как в разуме, так как в существовании каждого из них обоих заключается существование другого и в устранении одного из них — устранение другого. А если так, то ясно, что разум — самая благородная из субстанций, самая высокая из них по степени и самая значительная по достоинству, ближайшая к акту творения и создания и наиболее подверженная воздействию могущества и воли (так как он воспринимает это воздействие) непосредственно; ибо совершенная мудрость, чистое знание и истинное ведение являются его формой и полнотою его субстанциальности (л. 5 об.). Установив это, мы исследуем разум и находим, что он неизбежно должен быть одним из трех: либо материальной субстанцией, либо формальной субстанцией, либо, наконец, субстанцией, состоящей из материи и формы, ибо, помимо этих упомянутых нами, нет никакого четвертого вида субстанции, который мы могли бы отнести к разуму. И если кто-либо решит, что разум — субстанция материальная, то нам нетрудно показать несостоятельность этого взгляда, ибо материя может быть либо общей и всеобъемлющей, либо частной и особенной; будучи общей, она является носителем общих форм, образующих сущность видов, — подобно всеобщей субстанции, единой по числу, самостоятельной в своей сущности, несущей различность лишь в виде чистой абстракции; будучи же частной, она является носителем особой формы, образующей сущность отдельного особого вида, — подобно тому, как живое существо, при образовании сущности человека, приобретает рассудок. И если бы разум был материей, то он принял бы некую форму, образующую сущность некоего вида, — тогда как в действительности мы не находим у разума никакой формы, которую бы он нес, образуя (л. 6) этим сущность какого-либо вида. Следовательно, разум не есть материальная субстанция. И если кто-нибудь скажет: а почему ты не желаешь признать, что мудрость является формой, которую несет разум и через которую возникает разумная душа? — то мы на это ответим: если бы дело обстояло так, то



мудрость была бы формой разумной души, образующей ее сущность, а разум был бы ее основой и материей; но если бы мудрость была формой души, а разум — ее материей, то мудрость неизбежно должна быть чужда разуму, так как всякая форма, несомая материей, чужда этой последней, которая может существовать и без нее, — как, например, рассудок, носителем которого является живое существо: ведь живое существо может существовать и без рассудка, ибо лошадь и другие виды животных, являясь живыми существами, не имеют рассудка. А если так, то ясно, что мудрость, являясь формой, образующей сущность (разумной души), чужда разуму, а будучи чуждой разуму, она может быть отнята от него; но если ее в действительности от него отнять, то он лишается знания и ведения и становится невежеством, ибо мудрость есть истинная сущность знания о вещах вечных и непреходящих и поведения (л. 6 об.), вытекающего из этого знания, а, следовательно, лишившись мудрости, разум лишается знания и ведения и становится невежеством; но такая перемена невозможна. Отсюда ясно, что мудрость не может быть формой души, а разум — ее материальной субстанцией. И если кто-либо скажет: а что ты возразишь тому, что вздумает утверждать, что невежество — форма, которую несет разум, вследствие чего возникает природа разумной души? Ведь доказательство этого мы можем усмотреть в том обстоятельстве, что мы находим душу (вначале) невежественной, и лишь потом, научаясь, она становится знающей, — то мы ответим на это: твое возражение неосновательно по трем соображениям. Во-первых, у невежества нет ни формы, ни существования, и потому само оно не может быть формою какой-либо вещи или несомым какою-либо вещью, ибо оно есть лишь отсутствие (знания), а у отсутствия не может быть ни существования, ни формы. Примером этого может служить слепота, у которой нет ни формы, ни существования, так как она — лишь отсутствие зрения; равным образом и темнота не имеет ни формы, ни существования, будучи лишь отсутствием света, доказательством чего является то обстоятельство, что если человек, сидящий где-либо ночью, будет иметь перед собою горящую свечу и затем свеча эта будет убрана, то не возникает ничего большего, нежели простое отсутствие света (л. 7). Равным образом, если попадет в глаза какого-либо человека вода, то не возникает ничего большего, нежели простое отсутствие зрения. Если же возражающий скажет: но разве проникновение воды (в глаз) не есть факт существующий? — то мы ответим: проникновение воды не есть форма отсутствия зрения<sup>13</sup>, необходимо вызывающая его бытие. Что же касается слепоты, то она не имеет формы, будучи лишь отсутствием зрения. Во-вторых, если бы невежество было субстанциональной формой, то оно блюло бы природу несущей его материи и делало совершенной субстанциональность того, формой чего она является; так, свет солнца блюдет природу

<sup>13</sup> Два слова, стоящие в тексте за словом ал-басар («зрение»), хотя и легко различимы, однако не дают, на мой взгляд, никакого смысла; по-видимому, текст испорчен.

воздуха и делает совершенным его свет и сияние, или душа — блюдет природу тела и делает совершенной форму человека и его субстанциальность. О невежестве же никак нельзя сказать, что оно блюдет природу разума и делает совершенной форму души и ее субстанциальность, ибо к субстанциальности души относятся способности различения, исследования и познания действительной сущности вещей, невежество же лишено всего этого. В-третьих, если бы невежество являлось (л. 7 об.) субстанциальной формой души, то человек с устранением невежества лишился бы души, а скоты имели бы основание обладать душою предпочтительно перед человеком, так как им свойственно невежество. Из всего этого с очевидностью следует, что разум не есть материальная субстанция души.

Но он не является также и формальной ее субстанцией, так как если бы разум был формой души, то его невозможно было бы отнять от нее, ибо устранение субстанциальной формы есть гибель того, формою чего она является; например, рассудок — если его устранить, то уничтожится сам человек. Не то — душа, ибо мы постоянно находим, что она (первоначально) невежественна, лишена разума и, лишь научаясь, становится знающей, следовательно, разум в ней — форма завершающая, выводящая заложенное в ней из потенции в актуальность путем упражнения и обучения, а не форма субстанциальная; ибо мы находим, что он, находясь в душе в состоянии потенции, до перехода в состояние актуальности, подобен солнечному свету, делающему совершенным воздух, создавая ему сияющий совершенный свет. Итак, разум для (л. 8) души является формой завершающей, а не субстанциальной. А если выяснилось, что разум не является для души ни субстанцией материальной, ни субстанцией формальной, то остается лишь признать, что он есть субстанция, состоящая из материи и формы, так как этим исчерпываются все возможные определения разума, и нет никакого четвертого определения, которое можно было бы к нему применить. Но если разум состоит из материи и формы, то ясно, что материя и форма предшествует ему по природе, и, следовательно, очевидно, что первыми были созданы две простейшие субстанции<sup>14</sup> и что разум образовался от них.

Дойдя в нашем изложении до этого места и разъяснив то, что мы желали привести как ответ возражающему нам, в доказательство первосозданности двух простейших субстанций, обратимся к обещанному нами объяснению причин различности субстанций и предшествования их друг другу по духовности и степени. Я утверждаю, что это зависит от трех причин. Во-первых, от того, **как распространяется свет**, созданный могуществом и волей; (л. 8 об.) во-вторых,

<sup>14</sup> Здесь материя (хуйюлә) и форма (сұрат) названы двумя субстанциями (джа-ухарāни). См.: Ихвāн ас-сафā, с. 356, где субстанциями называются лишь «формы образующие» (ас-сувар ал-мукаввимат), тогда как «формы завершающие» (ас-сувар ал-мутаммимат) определяются как акциденции (а'рād).

от того, как получают субстанции этот свет одна от другой; в-третьих, наконец, от различия, существующего между дающим и воспринимающим, актом давания и актом восприятия. Что касается того, как распространяется свет от могущества и воли, то мы уже объяснили, что начало его отлично от его конца и середина его — от обеих сторон; ибо в своем начале он таков, каким исходит от могущества и воли, и нет в нем тени или тьмы, которые замутили бы его и огрубели, конец же его имеет множество теней и различных затемнений, которые мутят его и огрубляют; что же касается его середины, то она как бы удерживает обе стороны в равновесии. И если кто-либо, возражая, скажет: а разве великий и преславный Творец не в состоянии создать свет, обладающий всюду равной степенью затененности, начало которого было бы подобно его концу, а середина — обеим сторонам? — то мы ответим: на подобное возражение мы уже дали достаточный ответ, однако здесь необходимо сделать некоторые дополнительные разъяснения (л. 9). А именно: следует заметить, что первая из созданных вещей возникает сообразно возможности материи подвергаться воздействию, а не сообразно могуществу ее творца и создателя; однако ни в какой мере не является возможным, чтобы свет, исходящий от тени какой-либо субстанции, был подобен свету, распространяющемуся от могущества и воли, свободному от всякой тени и затмения. Ведь тогда бы свет вернулся к моменту творения и создания, и все сотворенные вещи стали бы равны друг другу, уничтожилась бы разница между общим и частным, мудрость лишила бы силы все субстанции, кроме разума, перестала бы существовать небесная сфера с ее формой, прекратились бы возникновение и исчезновение, темперамент и смешение, сочетание и сопряжение, справедливость и уравнение, истина и ложь, награда и наказание. Отсюда ясно, что сотворенное Творцом великим и преславным есть наисовершеннейшее и наилучшее; ведь Господь наш и Творец наш высок великой высотой!

Что же касается различия субстанций сообразно тому, как они получают свет одна от другой, то здесь существует несколько типов. Так, есть субстанция, принимающая свет от могущества и воли самой своею сущностью, без какого-либо посредника (л. 9 об.), — таков разум, воспринимающий свет мудрости своей сущностью, без посредства какой-либо другой субстанции, которая бы находилась между ним и мудростью; благодаря этому мудрость стала сущностью и субстанциальностью разума. Другие же субстанции получают свет через одного посредника, или двух, или трех, или даже более. Так, разумная душа получает свет мудрости через посредство одного лишь разума, животная душа (получает его через посредство разумной души и разума, растительная душа)<sup>15</sup> получает его через посредство животной души, разумной души и разума вместе, природа — через посредство двух скотских душ и тех

<sup>15</sup> Эти слова по ошибке (homoteleuton) в рукописи пропущены.

субстанций, которые над ними; телесная же материя и телесная форма — я разумею стихи и их качества — получают свет через посредство природы и тех субстанций, которые над нею. А если так, то разум, воспринимая свет мудрости своею сущностью, без всякого посредника, совершенно лишен невежества, и знание его — полно и совершенно, а ведение его — чисто и беспорочно, ибо свет его и сияние его таковы (л. 10), какими они исходят от могущества и воли, и не появляется в них ни тени, ни тьмы, которые делали бы их мутными. Поэтому разум обладает истинным знанием вечных, непреходящих вещей. Что же касается разумной души, то, приобретая свет свой через посредство отблеска<sup>16</sup> разума и его тени, она становится грубой, и овладевает ею невежество, вследствие чего она нуждается в науке и упражнении, чтобы сделать действительным то, что заключено в ней потенциально. Далее животная душа, получая свой свет от тени разумной души, еще более затмевается и мутнеет; она лишена способности исследования и различения и нуждается в телесных чувствах; поэтому она обладает лишь способностью предполагать и воображать<sup>17</sup>, причиною чего являются одни чувства, без участия разума. Затем, что касается растительной души, то она, получая свой свет лишь от тени животной души, в большей степени, чем остальные души, подвержена затемнению; она лишена душевного чувства, обладая лишь естественным чувством, т.е. страстью к воспроизведению (л. 10 об.), а поэтому она тяжела и связана со своим местом на земле. Что касается, далее, природы, то, будучи наиболее удаленной от истинного света и чистого сияния, по причине многих посредников, находящихся между светом и нею, она в наибольшей степени подвержена тени и мраку, став телесной и доступной созерцанию индивидуумов (?)<sup>18</sup>; она движется совершенным круговым движением и отличается способностью производить возникновение и исчезновение, как мы объяснили это на словах Философа, сказавшего, что природа есть начало движения и покоя. Наконец, что касается стихий и их качеств, то они, получая свой свет лишь от тени природы, являются чистой тенью и полной тьмою и получают способность смешиваться и перемешиваться, возникать и исчезать, причем из них образуются сложные тела; но эти тела, составленные из них, не имея возможности действовать и влиять, являются лишь орудиями и инструментами для связанных с ними душ, производящих при помощи них то, что присуще им по природе, и делающих действительным то, что заключено в их сущности потенциально (л. 11). То, с чем связана разумная душа, размышляет, различает и исследует;

<sup>16</sup> В оригинале *фай'*, которое я перевожу здесь «отблеск», для того чтобы отличить его от стоящего далее *зилл* — «тень». Являются ли у Исаака Израиля слова *фай'* и *зилл* простыми синонимами или здесь имеются различные оттенки смысла, неясно.

<sup>17</sup> Т.е. способностью субъективного мнения (*вахм*, *зани*), а не действительного знания (*'илм*).

<sup>18</sup> Не вполне ясный текст (*порча?*), сходное место в «Книге определений», ивр., с. 137.

то, с чем связана животная душа, движется и чувствует; то, наконец, с чем связана растительная душа, питается, растет и производит. И если кто-либо скажет: но человек, будучи разумным, не обладает ли также способностью двигаться, чувствовать и производить? — то мы на это ответим: ведь мы уже сообщили, что разумная душа получает свой свет от разума и передает его животной душе, животная душа получает свет от разумной и передает его растительной душе, эта последняя получает свой свет от животной души и передает его природе. А если дело обстоит таким образом, и разумная душа страстно стремится к соединению с телами, чтобы проявилась заключающаяся в ее существе сила, воспринятая ею от разума, а также приобретенные ею телесные чувства, то она нуждается в силах ощущающих и приводит в движение животную душу (л. 11 об.), побуждая ее соединиться с телами, чтобы проявилась ее способность двигаться и пребывать в состоянии покоя; а когда животная душа начинает желать этого, она начинает испытывать нужду в силах питающей, растящей и производящей, чтобы восстанавливать в телах то, что в них постоянно разрушается при движении, и приводит в движение растительную душу, побуждая ее также соединиться с телами, чтобы проявилась ее способность расти и плодиться; и как только растительная душа начинает помышлять об этом, она начинает испытывать нужду в естественных силах,<sup>19</sup> а именно: в силе притягивающей, посредством которой она привлекает пищу к каждому из членов, в силе задерживающей, в силе переваривающей и в силе выталкивающей, посредством которой она отталкивает излишки пищи от членов и удалять их от них, — и она приводит в движение природу, побуждая и ее соединиться с телами, чтобы через них проявились заключающиеся в ее сущности естественные силы; и когда природа начинает помышлять об этом, она начинает испытывать нужду в тепле.....(л. 12) ... Упоминалось уже, что растительная душа — видовая основа деревьев и растений, ибо через рост и размножение завершает она их форму, отличающую их от всего остального, животная же душа есть видовая основа живого существа, ибо через движение и (физическое) чувство завершает она форму всего живого и его видовую сущность. Наконец, разумная душа является видовой основой всякого человека, ибо через рассудок и способность различения завершает она форму его и его видовую сущность. И мы уже разъяснили, что именно разум привязывает к этим субстанциям их субстанциальные формы, являющиеся их видовой основой и их завершением; и при этом также выяснилось, что эти-то субстанции и придают завершенность телам животных и растений, будучи их субстанциальной формой и завершением их видовой основы. А если это так, то ясно, что разум — видовая основа всего, и поэтому именно определяет Философ разум

<sup>19</sup> О «естественных силах» растительной души см.: Ихвān ас-сафā, с. 173, 192, а также: Моисей Маймонид. Самāнийат фўсўл / Ed. M. Wolff: Mose ben Maimun's (Maimonides) acht Capitel. Leipzig, 1863. S. 2–9; 2-te... verbess. Ausgabe. Leiden, 1903. S. 1–9.

как видовую основу вещей, желая научить нас, что видовая основа вещей находится в нем в простом, а не в сложном виде<sup>20</sup>. Поэтому-то спящий созерцает во сне вещи простыми, лишенными материи (л. 12 об.), (воспринимая их) без помощи какого-либо органа; ибо он видит цвета без помощи глаз, слышит голоса без помощи слуха и постигает вообще все вещи без помощи (физических) чувств. Так же поступают и ангелы. Потому-то разум, желая познать познаваемое им, обращается к своей сущности и находит то, что в ней содержится, духовным и простым. Таким образом, из всего вышесказанного ясно, что сфера и те субстанции, которые над нею, подлежат разуму Творца великого и преславного, ибо все это возникло от могущества воли, без посредства какого-либо создателя помимо Творца великого и преславного; то же, что находится ниже сферы, т.е. составленные (из элементов) и чувственно воспринимаемые тела, является результатом деятельности сил природы. Поэтому-то вышние субстанции незыблемы, вечны и постоянно подвержены воздействию, ибо Творец их великий и преславный (также) вечен в своем действии и не нуждается для своего действия ни в каких вещах, находящихся вне его; субстанции же телесные, составленные (из элементов), распадаются, гибнут и испытывают недостаток в способности действия, ибо то, что их создает, само испытывает в этом недостаток и нуждается в ... (л. 13) ... близко к горизонту животной души — красивее, ярче по цвету и ароматнее по запаху, так как растительная душа часто связывает себя с телами, страстно желая через них вывить заключающиеся в ее сущности яркие цвета и ароматные запахи, вывести их из состояния потенции в состояние актуальности и породить их в этом мире, ибо она не в состоянии достичь мира высшего, благородного — как мы разъясним это далее, если будет на то воля Аллаха. А если дело обстоит таким образом, то ясно, что если какое-либо растение ярче других по цвету и ароматнее по запаху, то это является признаком особо интенсивного воздействия на данное растение души, которая через него проявляется и из него сияет; если же растение обладает противоположными качествами, то это — признак слабости и незначительности воздействия на него души. Но часто эти качества смешиваются в растениях, и ароматный запах совмещается с дурным цветом или яркий цвет с неприятным запахом; это указывает на посредственное — не сильное и не слабое (л. 13 об.) — воздействие души на данное растение. Однако и здесь также замечается разнообразие и отклонение от средней степени к одной из двух крайностей, согласно промежуточным степеням, находящимся между средней степенью и крайностями. Если же кто-либо возразит, говоря: а почему в различных вкусовых качествах не заключается также указания на воздействие души на растения, как это имеет место в отношении запахов и цветов? — то мы ответим: вкусовые качества по большей части воз-

<sup>20</sup> Ср.: «Книга определений», ивр., с. 135.

никают в результате действия естественных свойств, и потому эти качества указывают на естественные свойства растений и на то, каким количеством тепла, холода, влажности и сухости обладает каждое из них,<sup>21</sup> будут ли они простыми или сложными. Но запахи и цвета не таковы, так как они возникают по большей части в результате воздействия души и лишь очень редко — от действия естественных свойств...<sup>22</sup>

(л. 14)... Из посредствующих и обусловленных причиной (сущностей), — то каждая из них соединяет в себе крайние свойства и степени, соответствующие мере ее близости к первой причине или удаленности от нее; ибо то, что ближе к совершенной первой причине и к чистому, благому, полному и совершенному свету, обладает более сильным светом и сиянием, ближе к полноте и совершенству, мало движется и более пребывает в состоянии покоя, ибо близко уже достижение этой сущностью своего конечного предела и своего совершенства, своей полноты. Все же, что более удалено от первой причины и полного блага, обладает меньшим светом, более охвачено тенью и невежеством, находится в более интенсивном движении, стремясь достигнуть (недостающего), ибо достижение этой сущностью своего конечного предела весьма отдаленно. И потому (непосредственное) следствие совершенной первой причины менее всех (остальных) следствий движется... и более всех них пребывает в покое, ввиду его близости к конечной цели и совершенству; ибо Творец его постоянен в своей щедрости и не испытывает нужды ни в чем ином (помимо себя), будучи превыше всякого недостатка и всякой потребности. Поэтому обусловленное им следствие постигает познаваемые им вещи своей сущностью зараз, без помощи (л. 14 об.) какой-либо внешней вещи, т.е. оно не нуждается для постижения познаваемого им в помощи телесных чувств и чего-либо иного, так как все познаваемое им пребывает с ним же; обращаясь к форме своей сущности, которая есть совершенная мудрость, оно познает все им познаваемое что зараз без размышления и созерцания, подобно тому, как каждый из нас познает, что каждая пара — чет или что часть — меньше целого. Если же возражающий скажет: разве кто-либо из нас знает, что часть меньше целого, прежде чем он убедится в этом из чувственного опыта и найдет, что целое разделяется на части, а части, соединяясь, дают целое? — то мы ответим ему: эти наши слова относились к человеку знающему, а не к невежде; ибо человек состоит из души и тела, и так как душа связана с телом, то помыслы ее рассеиваются (?)<sup>23</sup> в нем и она, будучи постоянно занята случающимися

<sup>21</sup> Буквально: «и на меру каждого из них в тепле, холоде, влажности и сухости...». Текст не вполне ясен.

<sup>22</sup> Последние слова листа, начинающие собою новое предложение, не дают хорошего смысла.

<sup>23</sup> Такассама — буквально: «разделился».

с нею происшествиями, забывает о том, что она имеет, и когда вновь вспоминает об этом благодаря обучению...

(л. 15) ... для ее сущности, и равным образом, если бы животное не нуждалось в пище, то не существовало бы ни роста, ни обветшания, ни увеличения, ни ущерба, и мудрость не имела бы элементов, темперамента и смешения, а следовательно, не была бы совершенной. Второе: могущество Творца великого и славного не имеет конца, и нет предела его сущности, и не способны умы охватить его своим знанием; что же касается возникшего и созданного, то оно по природе своей конечно, ограничено и определимо разумом. И если бы существование возникшего было сообразно могуществу Творца его, то оно было бы бесконечным, ибо бесконечно могущество создавшего его; но подобное предположение — явно нелепо и очевидно ошибочно.

Ответив таким образом и на возражение, возвратимся к вопросу, который мы обсуждали, и скажем: так как всякий свет, исходящий от какого-либо светоча, или сияние, испускаемое чем-либо сияющим, в своем начале сильнее, нежели в конце, причем его середина заимствует свои свойства в равной степени от обеих сторон, — от и свет, излучающийся от тени разума, также имеет три степени: высшую степень, близкую к горизонту разума, смыкающуюся (л. 15 об.) с истинным светом и чистым сиянием; низшую степень, близкую к горизонту животной души, далекую от истинного света и чистого сияния; и степень среднюю между названными. И те из разумных душ, свет коих находится на высшей ступени, близ горизонта разума, — духовны, близки к совершенству и подобны духовности ангелов в постижении истинной сущности (вещей), признание господства Творца и утверждение его единства, а также в исполнении того, к чему обязывает их разум, т.е. в соблюдении себя в чистоте, прославлении и восхвалении Творца, проявлении справедливости (в поступках) и постоянном делании добра — подобно душам пророков (мир им!) и имамов правого пути. Те же из душ, свет коих находится на низшей ступени, вдали от истинного света и чистого сияния, — с ними связано невежество, воздержание от добра, уклонение от истины и стремление к телесным наслаждениям и низким порочным страстям (л. 16). Наконец, души, находящиеся на средней ступени, заимствуют свои свойства в равной степени от обеих сторон; эти свойства в них то усиливаются, то слабеют, сообразно отклонению их света от середины к какой-либо из двух сторон. Что касается животной души, то те существа ее области, которые находятся на высшей ступени, близ горизонта разумной души, являются совершенными (в своем роде), обладают развитыми чувствами и способностью понимания в степени, дающей им возможность по мере сил подражать многому из того, что они слышат или видят, например, попугай подражает, по мере сил, многому из того, что он слышит,<sup>24</sup> обезьяна

<sup>24</sup> В рукописи: «что он слышит и видит». Слова: «и видит» несомненно лишние в этом тексте.



же, также по мере своей силы и возможности, подражает многому из того, что она видит. Далее, те существа (из области животной души), которые находятся на низкой ступени, близ горизонта растительной души, наименее совершенны (в своем роде), наделены особо грубой способностью чувства и наиболее близки к природе растений, т.е. лишены всех чувств, кроме чувств осязания, как, например, раковины,<sup>25</sup> которые обладают чувством осязания, близким к естественному чувству, находящемуся в растениях; ведь растения имеют естественное чувство, благодаря которому они принимают (л. 16 об.) пресную воду в пресной почве, избегая соленой воды и селитренной почвы. Наконец, те существа (из области животной души), которые находятся на средней ступени, заимствуют свои свойства в равной мере от обеих сторон; одни из свойств в них усиливаются, другие — слабеют, сообразно тому, отклоняется ли свет их от середины к одной из сторон или располагается, в действительности, на середине между ними. И если он находится как раз на середине между обеими сторонами, то у существ, обладающих им, кроме чувства осязания, присущего раковинам, появляются чувства вкуса, обоняния и слуха, но отсутствует чувство зрения, так как оно — наиболее тонкое из чувств и наиболее из них духовное. Если же свет отклоняется от середины к высшей ступени, то обладающие им существа становятся более совершенными (в своем роде), причем у них появляется, помимо названных выше чувств, также чувство зрения; так, например, рыба обладает чувством зрения, хотя оно у нее слабо, несовершенно, ибо оно ... (л. 17) ... и не приходит (?) к этому;<sup>26</sup> я утверждаю, что с этим сопряжено изменение, ибо слабость есть отсутствие силы, в твоём же положении: «силою — и без силы, волею — и без воли» заключается признание изменений в том смысле, **каким образом** это происходит. На это мы ответим: ты возражаешь нелепо, и твоё высказывание ошибочно по трём соображениям. Во-первых, ты сопоставляешь изменение, происходящее в результате воздействия и присущее созданному, с изменением, относящимся к сущности и присущим Создателю, а это — явная ошибка. Ибо изменение, происходящее в результате воздействия и присущее созданному, есть движение созданного, его перемещение и переход из состояния потенции в состояние действительности; изменение же, присущее Создателю, — это переход его сущности в нечто противоположное тому, чем она является, например, его превращение из бездеятельного, немощного и безвольного — в деятельного, могучего, обладающего волей, или обратное этому. Но так как Творец искони был могучим, волящим и деятельным, то с ним не связаны никакие изменения и

<sup>25</sup> Моллюски.

<sup>26</sup> Или: «и не желает этого». Место неясное, так как начало предложения не сохранилось. Предлог *'ilā* («к»), ошибочно к тому же написанный, необычен при глаголе *'arāda* («желать»), впрочем, и при глаголе *varada* («сходить, спускаться, приходить») естественнее было бы видеть предлог *'alā*.

перемены и неприложимо к нему ни в какой мере понятие бессилия, а потому несомненно, что невозможность (л. 17 об.) перехода созданного из потенции в действительность **в любое время** зависит не от бессилия Создателя осуществить этот переход, но от отсутствия возможности перехода в иной момент, нежели тот, в который он происходит. Например, ты можешь сказать: так как между Адамом и Моисеем (мир им!) прошли многие поколения, то невозможность появления Моисея (мир ему!) во времена Адама зависит не от бессилия Творца осуществить это, но от того, что это выходит из области мудрости и входит в область нелепости; ибо появление Моисея до свершения поколений, находящихся между ним и Адамом, возможно было бы лишь путем создания и творения, а это нарушило бы естественную цепь рождений, и мудрость потерпела бы ущерб. Во-вторых, могущество Творца великого и преславного не имеет конца и нельзя постигнуть его пределов, то же, что не имеет конца, не может полностью перейти в состояние действительности, так как невозможно бесконечному проявиться в конечном времени, ибо ...



Двадцать глав

---

ДАВИД (ДАУД) ИБН  
МАРВАН АЛ-МУКАММАС



**Д**авид ал-Мукаммас — первый еврейский теолог, представитель школы калама. Он учился у мусульманских теологов-мутазилитов и у христианских богословов. Он даже принял христианство, хотя впоследствии и вернулся в лоно иудаизма. Сведения о нем мы находим в произведении караима Йа'куба ал-Киркисани: «Дауд ибн Марван ар-Ракки, известный как ал-Мукаммас, был философом. Сначала он был иудеем, а затем в Нисибине обратился в христианство под влиянием человека по имени Нана. Этот Нана, врач по профессии, занимал видное место среди христиан, поскольку был совершенным философом. Ал-Мукаммас учился у него в течение многих лет и изучил корни христианства и его таинства, а также стал искушен в философии. Он написал против христиан две книги, в которых полемизировал с ними. Обе книги хорошо известны. Он также перевел, из книг и толкований христиан, комментариев на *Берешит* (Бытие) и назвал его «Книга Творения (*kbaliqa*)» и комментарий на *Коѓелет* (Экклезиаст)»<sup>2</sup>.

Привязка к Нана, которого Ж. Вайда опознал как яковита Нона из Нисибина (жив в 862 г.), позволяет хотя бы приблизительно определить, когда он жил. Тем не менее, относительно времени его жизни среди исследователей нет единого мнения. Некоторые считают, что он жил в первой половине IX в.<sup>3</sup>, другие полагают, соглашаясь с Вайдой, что позже, но не позднее 70-х годов IX в.<sup>4</sup>, есть и датировка между 820 и 890 гг.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Вводная статья об ал-Мукаммase представляет собой незначительно переработанную вводную часть к публикации перевода трактата «Двадцать глав» из статьи: Фролов Д., Гершович У. Давид ибн Марван ал-Мукаммас. Главы 1, 2 // Вестник Московского университета. Сер. 13. Востоковедение, 2 (2011), с. 108–120 и 3 (2011), с. 81–87.

<sup>2</sup> Ya'qūb al-Qirīsānī, Kitāb al-anwār wal-marāqib / Ed. L. Nemoi. N. Y., 1939. P. 44, стк. 10–16. Русский перевод см.: Сирам К. История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002.

<sup>3</sup> Haggai Ben-Shammai. Kalām in medieval Jewish philosophy // History of Jewish Philosophy (Routledge Histories of World Philosophies, 2). L.; N.Y., 1997. P. 124–127.

<sup>4</sup> S. Stroumsa, Introduction, in: Dawūd ibn Marwān al-Muqammiš's *Twenty Chapters* ('Isbrūn Maqāla). Leiden: Brill, 1989. P. 16

<sup>5</sup> Сирам К. Указ. соч. С. 43–45.

Единственная рукопись главного сочинения ал-Мукаммаса «Двадцать глав» находится в Санкт-Петербурге в коллекции Фирковича, и первыми им начали заниматься отечественные ученые — А. Гаркави (1894), И. Гинцбург (1930). Однако эти исследования были прерваны. Критическое издание основного произведения ал-Мукаммаса было осуществлено Сарой Струмзой<sup>6</sup>. Толчком к публикации текста «Двадцати глав» послужила, как указывает сама Струмза, находка среди рукописей из Каирской *генизы* новых фрагментов трактата, позволивших в значительной степени реконструировать большинство глав. Большинство, но не все. Из двадцати глав три отсутствуют почти полностью, а в остальных есть существенные лакуны, которые когда-нибудь, может быть, заполнятся.

О вкладе ал-Мукаммаса в развитие еврейской философии пока говорить рано. Очевидно влияние его труда на композицию «Книги верований и мнений» Саади гаона<sup>7</sup>. Отрывки из глав IX и X книги ал-Мукаммаса, переведенные на еврейский язык, цитируются в «Комментарии к *Сефер-йецифа* (Книге творения)», составленном Йеғудой бен Барзиллаи из Барселоны (XII в.). Короткие цитаты из ал-Мукаммаса можно встретить у некоторых авторов XIV в. Однако вопрос влияния его труда нуждается в дальнейшем изучении.

В первых двух главах своего произведения, которые приводятся в антологии, ал-Мукаммас в соответствии с моделью трактатов калама излагает теорию познания.

<sup>6</sup> Dāwūd ibn Marwān al-Muqammi's *Twenty Chapters* ('*Isbrūn Maqāla*) / Ed., transl. and annotated by Sarah Stroumsa. Leiden: Brill, 1989. С этого издания сделан наш перевод. Перевод с арабского Д. Фролова, примечания Д. Фролова и У. Гершовича. Комментарий Струмзы был использован в примечаниях к русскому тексту.

<sup>7</sup> Frolov D. Notes on the Composition of David al-Muqammi's "Twenty Chapters" // *Proceedings of the 10th Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies* (Beer-Sheva, 2001). Beer-Sheva, 2008. P. 5–18.

## ДВАДЦАТЬ ГЛАВ

### ГЛАВА 1 [АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ]<sup>1</sup>

1) ...или, например, человек путешествует по пустыне и замечает силуэт (*shabab*) вдалеке, но не знает, что это<sup>2</sup>. Потом он приближается, и ему становится очевидным, что это дерево, однако он не знает, какое это дерево. Затем он подходит еще ближе и осознает, что это лотосовое дерево<sup>3</sup>. И, наконец, он понимает, что оно посажено там, чтобы прохожий мог укрыться в его тени. Таковы, как мы считаем, четыре аспекта, которые должны присутствовать в исследовании истинной сути (*haqā'iq*) вещей.

2) Это демонстрирует следующая таблица (*mithāl*):

<p style="text-align: center;"><b>Аспектов, необходимых при исследовании истинной природы вещей, четыре:</b></p>
Во-первых, существование ( <i>wujūd</i> ) вещи, т.е. существует она или не существует?
Объект познания — то, что существует.
Во-вторых, сущность ( <i>mābiya</i> ) <sup>4</sup> вещи, т.е. что она такое по своей природе ( <i>tab'</i> ) и сути ( <i>dhāt</i> ), субстанция она или акциденция? <sup>5</sup> И далее, чем именно она является из этого?
В-третьих, качество вещи ( <i>kaufiyya</i> ), т.е. какая это вещь? Нам нужно знание этого, чтобы отличить ее от других вещей.
В-четвертых, обоснование ( <i>limiyya</i> ) <sup>6</sup> вещи, т.е. почему она такова и почему стала такой? <sup>7</sup>

<sup>1</sup> Названия глав и разделов в квадратных скобках, а также деление текста на параграфы и нумерация параграфов принадлежат издателю текста.

<sup>2</sup> Начало текста утрачено, и текст первой главы начинается с середины предложения.

<sup>3</sup> Дикая ююба — *sidra*.

<sup>4</sup> Струмза переводит этот термин как *quiddity*.

<sup>5</sup> Ниже (1:12) Мукаммис рассматривает субстанцию и акциденцию в связи с существованием, а не сущностью.

<sup>6</sup> Струмза переводит этот термин как *wherefore*.

<sup>7</sup> Ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика. Кн. 2. Гл. 1: «Искомое — четыре вида: “что” (*boti*), “почему” (*dioti*), “есть ли” (*ei esti*) и “что есть” (*ti estin*)», см.: *Аристотель*. Сочинения. Т. 2. С. 315. Легко заметить, что порядок вопросов у Аристотеля и Мукаммиса различен. Порядок вопросов у Мукаммиса совпадает с версией ал-Кинди (ум. 870), «О первой философии», Избранные произведения мыслителей стран ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв., М., 1960. С. 57–58: «Дабы познать что-либо, следует ответить на четыре вопроса, как мы определили это в других



3) Теперь, перечислив эти четыре аспекта, обратимся к исследованию определения (*tabqīd*) каждого из них и его ограничивающего описания (*sifatibā bi-l-bqdd*)<sup>8</sup>, которое позволяет провести различие между ним и тремя остальными, ибо в этом состоит исследование и характеристика этих четырех аспектов.

### [Определение существования]

4) Сначала обратимся к определению (*bqdd*) существования.

Мы говорим, что определение существования таково: нечто<sup>9</sup> в отличие (*bi-kbilāf*) от того, чего нет (*laysa*)<sup>10</sup>.

Если хочешь, можешь сказать, что это нечто, относительно чего утверждение утверждает то, что утверждает, все равно, истинно или ложно, а отрицание отрицает то, что отрицает, все равно, истинно или ложно<sup>11</sup>.

5) Это демонстрирует следующая таблица:

---

наших философских рассуждениях: есть ли это? Что это? Каково это? Почему это?» Другой раз ал-Кинди касается этого же вопроса в своем трактате об «Алмареесте» Птолемея. См.: *Rosenthal F. Al-Kindi and Ptolemy. Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida. Rome, 1956. Vol. 2. P. 441.* Такой же порядок вопросов мы встречаем у Исаака Ибраэли (ум. 955), Книга определений, § 1, см.: *Israeli I. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. Trans. by A. Altmann & S.M. Stern. Oxford, 1958. P. 10–11.* В комментарии к тексту Ибраэли издатели отмечают, что прямым источником такого порядка вопросов являются александрийские введения в философию, и указывают на два текста такого рода, написанные учениками неоплатоника Олимпиодора, последнего александрийского комментатора Платона, жившего в IV в. н.э., см. *цит. соч.*, 14. Там же прослежена история превращения порядка вопросов у Аристотеля в тот порядок, который стал известным средневековым ближневосточным философам, см. *цит. соч.*, с. 17–18. Там же приводятся ссылки на арабских авторов IX–X вв., писавших об этих четырех вопросах, см. *цит. соч.*, с. 18–21, в том числе на Абу Хайяна ат-Таухиди (ум. 1023), цитирующего философа сер. 9 в. Мискавайха, и ал-Хваризми «Мафатих ал-‘улум».

<sup>8</sup> Как можно заметить, Мукаммис знает различие между определением и описанием. Это различие было известно уже ал-Кинди, который написал книгу под названием «Трактат об определениях (*hudūd*) и описаниях (*rusūm*) вещей» Его знал и Исаак Ибраэли, на что указывает полное имя его «Книги определений», см. *цит. соч.*, с. 10. Как указано там же, сам Аристотель еще не употреблял термин «описание», который впервые был введен стоиками. Арабские же философы узнали его от Галена и александрийских комментаторов Аристотеля.

<sup>9</sup> Термин *shay’* «нечто, некая вещь», который присутствует в обоих определениях, фактически означает, что Мукаммис отождествляет существование с чем-то сущим, с некоей существующей вещью.

<sup>10</sup> О противопоставлении существования несуществованию см.: *Аристотель*. Вторая аналитика. Кн. 2. Гл. 1. С. 315: «Но о некоторых вещах мы спрашиваем... есть ли или нет кентавр или бог? Здесь я имею в виду, есть ли нечто или нет вообще...».

<sup>11</sup> Данным определением Мукаммис хочет сказать, что существующее, в отличие от несуществующего, есть то, о чем вообще можно что-то говорить, утверждать. Ср. выше: «Объект познания — то, что существует».

**Знай, что определений существования два:**

Первое: Существование — это нечто отличное от того, чего нет (*laysa*), оно же есть (*aysa*)<sup>12</sup>.

Второе: Существование — это нечто, относительно чего утверждение утверждает то, что утверждает, а отрицание отрицает то, что отрицает, будь то истинно или ложно<sup>13</sup>.

**[Определение сущности]**

6) Обратимся теперь к определению сущности (*mābiya*). Мы говорим, что определение сущности таково:

Она есть то, от существования чего существует самость (*dbāt*) того, что существует благодаря ей, а от не-существования чего она не существует.

Если же хочешь, можешь сказать: сущность — это то, что отвечает на вопрос: «Что есть то-то и то-то?»<sup>14</sup>

А если хочешь, можешь сказать: сущность — это то, что различает и разграничивает, с одной стороны, род (*jins*) и вид (*naw'*), а с другой — дифференцирующие отличия (*fusūl*) и общие акциденции (*a'rāq*)<sup>15</sup>. Ведь первая пара, я имею в виду род и вид, отвечает на вопрос: «Что это?», вторая же пара, я имею в виду дифференцирующие отличия и общие акциденции, отвечает на вопрос: «Каково это?»<sup>16</sup>

7) Это демонстрирует следующая таблица:

**Есть три определения сущности:**

Первое: Сущность — это то, от существования чего существует самость (*dbāt*) того, что существует благодаря ей, а от несуществования чего она не существует.

Второе: Сущность — это то, что отвечает на вопрос: «Что есть то-то и то-то?»

Третье: Сущность — это то, что различает и разграничивает, с одной стороны, род и вид, а с другой — дифференцирующие отличия и общие акциденции.

<sup>12</sup> Оба этих термина арабоязычной философской традиции искусственны (и в этом отношении они напоминают многие термины у Аристотеля). Первый — основан на употреблении реального глагола неправильным с точки зрения грамматики образом, а второй — неологизм, основанный на фонетическом соответствии с первым термином.

<sup>13</sup> Итак, из суммы определений, предлагаемых Мукаммисом, получается следующая характеристика существования: это то, что есть, о чем можно говорить и что может быть объектом познания.

<sup>14</sup> Ср.: Аристотель. Вторая аналитика. Кн. 2. Гл. 1: «А когда мы уже знаем, что нечто есть, тогда мы спрашиваем о том, что именно оно есть, например: что же есть бог или что такое человек?». Ср. также: Исаак Исфаэли, цит. соч., с. 11.

<sup>15</sup> См. Исаак Исфаэли, там же.

<sup>16</sup> Здесь термин «дифференцирующее отличие», соотносимое с родом, различая виды внутри него (видовые отличия), или с видом, и термин «общая акциденция» употребляются, насколько можно судить, как синонимы. О различии общих и частных акциденций, см. ниже (1:12).

### [Определение качества]

8) Обратимся к определению качества.

Мы говорим, что определением качества является то определение, которым определил его Философ (Мудрец — *hakīm*)<sup>17</sup> в «Категориях»<sup>18</sup>, сказав: «Особым свойством (*khāṣṣa*) качества является то, что относительно него можно говорить о сходном, т.е. сказать: “Это похоже — или не похоже — на то”».

Если же хочешь, можешь сказать, как сказал о ней Порфирий<sup>19</sup> в «Исагоге». Тогда ты скажешь: это то, в отношении чего говорят «Каково это?», а не «Что это?».

Если же хочешь, можешь сказать: это то, что различает вещи, имеющие ту же самую сущность. Ведь дифференцирующие отличия (*fusūl*) индивидуальных объектов (*ashkhāṣ*) различают их, хотя сущность их вида совпадает. Точно так же, дифференцирующие отличия (*fusūl*) видов различают их, хотя сущность их рода совпадает.

Если хочешь, можешь сказать: это то, что отвечает на вопрос: «Какая вещь то-то и то-то?»

9) Это демонстрирует следующая таблица:

#### Есть четыре определения качества:

Первое: Качество — это то, о чем мы можем сказать: «Это похоже — или не похоже — на то».

Второе: Качество — это то, относительно чего говорят: «Какова вещь?» или «Как?», а не «Что?»

Третье: Качество — это то, что различает вещи, имеющие общую сущность.

Четвертое: Качество — это то, что отвечает на вопрос: «Какая вещь то-то и то-то?»

### [Определение обоснования]

10) Теперь обратимся к определению обоснования.

Мы говорим, что определение обоснования таково: Это вопрос, требующий ответа об основании (*‘illa*) вещи, которая имеет основание (*ma‘lūl*), и о причине (*sabab*) вещи, которая обусловлена причиной (*musabbab*).

Если же хочешь, можешь сказать: Обоснование — это высказывание, которое исследует, почему сущность и качество сущего (*wujūd*) именно таковы, каковы они есть.

<sup>17</sup> Имеется в виду Аристотель.

<sup>18</sup> См.: Аристотель. Категории, 8:11а 16–20: «О сходном же и несходном говорится только в отношении качества. В самом деле, одно сходно с другим лишь постольку, поскольку оно есть нечто качественно определенное; поэтому особенностью качества будет то, что о сходном и несходном говорится лишь в отношении его».

<sup>19</sup> Порфирий (ок. 232 — ок. 304), философ-неоплатоник, ученик Плотина, комментатор Аристотеля. Особую известность приобрело его сочинение «Введение в “Категории” Аристотеля» («Исагоге»).

Если хочешь, можешь сказать: Обоснование — это высказывание, которое вопрошает о том, что новосоздано (*muhḍath*)<sup>20</sup>, а не о вечном (*qadīm*)<sup>21</sup>, что было всегда (*lamuḥḍath*).

Допустимо и даже необходимо вопрошать обо всем, что новосоздано, и задаваться вопросом: «Почему оно возникло таковым?», но недопустимо вопрошать о Вечном<sup>22</sup> и задавать такие вопросы, как «Почему Он — предвечный?», «Почему Он — вечно сущий?», «Почему Он творит?» или «Почему у Него нет творца?», «Почему Он не подвержен изменению?». Ведь самость (*dhāt*) Всевышнего Бога не имеет причин<sup>23</sup>.

Причины и обоснования есть только у новосозданных вещей (*muhḍathbāt*), вещей новых (*hadīthbāt*), испытывающих нужду (*muḥtajāt*), которым чего-то недостает (*faqīrāt*), которые неизбежно подвержены нужде и униженности.

11) Это демонстрирует следующая таблица:

**Есть три определения обоснования:**

Первое: Обоснование — это вопрос об основании вещи, имеющей основание, и причине вещи, обусловленной причиной.

Второе: Обоснование — это высказывание, которое исследует, почему сущность сущего (*wujūd*) и качество его именно таковы.

Третье: Обоснование — высказывание, которое вопрошает о новосозданном, а не о Вечном, что было всегда.

<sup>20</sup> Термин *muhḍath*, обозначающий то, что имеет начало во времени, в противопоставлении вечному, обычно переводят просто как «сотворенное», или, что более точно, «сотворенное во времени». Оба варианта перевода, на наш взгляд, не вполне удовлетворительны. Первый делает совершенно конкретное, точное и наполненное смыслом словоупотребление оригинала совершенно неразличимым в переводе, а второй неудобен хотя бы уже тем, что предлагает в качестве эквивалента термину свободное словосочетание, которое вряд ли будет восприниматься терминологически. Мы предлагаем неологизм, который построен с учетом этимологии термина, обычно столь важной и существенной для арабоязычной научной и философской терминологии, и достаточно точно передает соответствующее понятие. Будет ли этот неологизм принят или отвергнут, зависит не от переводчика, а от коллективного мнения научного сообщества.

<sup>21</sup> Термин *qadīm*, передающий понятие «вечный», буквально значит «древний» в смысле «сущий от века, с незапамятных времен» и образует этимологически обусловленную оппозицию с термином *muhḍath*. В становлении арабоязычной богословско-философской терминологии противопоставление «древний» — «новый» стало источником генезиса понятий «вечный» и «невечный» (имеющий начало во времени).

<sup>22</sup> Мукаммис в данном контексте в обоих случаях употребляет не слово *shayʿ*, «вещь, нечто», которое обычно понималось как связанное с сотворенным телом, а слово *amr* «дело», которое допустимо употреблять как к вечному, так и к временному.

<sup>23</sup> О различных аспектах подобного взгляда начиная с Платона с упоминанием Плотина, далее — Джахиза и других арабских мыслителей, а также еврейских неоплатоников: Исаака Ибраэли, Иехуды Галеви, Ибн Габироля и других, см.: Исаак Ибраэли, цит. соч., с. 21–23.

12) Теперь, после того, как мы дали определения этим четырем аспектам, мы перейдем к подразделениям (taqṣīm) каждого из них.

[Существование]

Мы говорим, что существование делится на две разновидности (*ḍarb*):

- сущее (*maʾjūd*) само по себе, что не нуждается ни в чем другом; это субстанция (*jawhar*);
- сущее благодаря чему-то другому, а не само по себе; это акциденция (*ʿarāḍ*)<sup>24</sup>.

Субстанция бывает либо общей, либо частной, и акциденция бывает либо общей, либо частной. Общая субстанция — это, например, «человек». Частная субстанция — это, например, Моисей. Общая акциденция — это, например, «белизна». Частная акциденция — это, например, «белизна этого камня».

13) Это демонстрирует следующая таблица<sup>25</sup>:

Существование бывает двух видов:			
Либо сущее само по себе, что не нуждается в другом; это субстанция. <b>Оно — двух видов:</b>		Либо сущее благодаря другому, а не само по себе; это акциденция. <b>Оно — двух видов:</b>	
Либо общее, как человек вообще,	Либо частное, как Моисей.	Либо общая акциденция, как вообще белизна,	Либо частная, как белизна этого камня.

14) Некий ученый в одной из своих книг, где он говорил о Божественном, подразделил существование на две других разновидности (*ḍarb*).

Одна разновидность — это Вечное, что было всегда и пребудет вечно, у чего нет ни начала, ни конца, и это — Всевышний Бог.

Другой вид — это новосозданное (*muḥdath*), чего не было, а потом оно стало, что имеет начало и конец, и это — творение<sup>26</sup>.

15) Это демонстрирует следующая таблица:

Существование имеет две разновидности:	
Одна — вечное, что было и будет всегда, без начала и конца; это — Бог.	
Другая — новосозданное, чего не было, а затем оно стало, у чего есть начало и конец; это — творение.	

<sup>24</sup> Струмза указывает, что подобное деление есть у Аристотеля в «Метафизике», гл. 7, 1028a 10–30.

<sup>25</sup> Струмза указывает, что похожая схематическая таксономия содержится в «Диалектике» Иоанна Дамаскина.

<sup>26</sup> Струмза указывает, что подобное деление для *maʾjūdāt* принимал Бакиллани.

16) Другой ученый разделил существование подобным же делением и сказал: существование бывает двух разновидностей: либо — вечное, либо — новое (*ḥadīth*).

Вечное, не имеющее начала, пребывающее вечно и не имеющее конца, — это Бог.

Новое, имеющее начало и конец, бывает двух видов: либо — субстанция, либо — акциденция. Они же тоже бывают двух разновидностей: общими и частными.

17) Это демонстрирует следующая таблица:

Существование имеет две разновидности:				
Одна — вечное, без начала, вечно пребывающее, без конца; это — Бог.		Другая — новое, имеющее начало и конец, преходящее. <b>Оно — двух разновидностей:</b>		
		Субстанция. <b>Она — двух видов:</b>		Акциденция. <b>Она — двух видов:</b>
		Общая	Частная	Общая      Частная

18) Еще один ученый разделил существование так и сказал: Оно двух разновидностей: либо — имя (*ism*), либо — именуемое (*misammā*)<sup>27</sup>.

Именуемой бывает двух разновидностей:

- либо причина, которая не обусловлена причинами, и это — Бог
- либо нечто, обусловленное причинами, но не являющееся причиной<sup>28</sup>.

Обусловленное причинами и не являющееся причиной бывает двух разновидностей:

- либо — сущее само по себе, и это субстанция;
- либо — сущее в чем-то ином, т.е. акциденция.

Акциденция бывает девяти разновидностей<sup>29</sup>. Эти девять разновидностей суть таковы:

- 1 — количество (*kammiyya*);
- 2 — качество (*kaufiyya*);

<sup>27</sup> Струмза указывает, что подобное деление сущего на «объекты» и «понятия» есть у Иоанна Дамаскина в «Диалектике», и отмечает, что подобное деление имплицитно подразумевает, что хотя «имена» являются в каком-то смысле сущими, они не являются объектом исследования.

<sup>28</sup> Струмза указывает, что Мукаммис, стремясь провести четкую грань между и причиной, и следствием, фактически упускает из виду промежуточный вид, когда следствие одновременно является и причиной.

<sup>29</sup> У Аристотеля категорий десять: сущность, «сколько», «какое», «по отношению к чему-то», «где», «когда», «находиться в каком-то положении», «обладать», «действовать», «претерпевать». См.: Аристотель. Категории, 4, 1b 25–27. Мукаммис перечисляет девять категорий в том же порядке, что и Аристотель, а затем без возведения этого к Аристотелю добавляет субстанцию.

- 3 — относительное (*mudāf*);  
 4 — когда (*matā*);  
 5 — где (*ayna*);  
 6 — положение (*mawḍiʿ*);  
 7 — состояние (*jida*)<sup>30</sup>;  
 8 — деятель (*fāʿil*);  
 9 — объект действия (*mafʿūl bihi*).

Вместе с субстанцией получается десять разновидностей, и это — обусловленное (*maʿlūla*) творение.

Причина (*ʿilla*), которая есть Бог, не является именем ни в целом, ни в каком-то из аспектов<sup>31</sup>.

Имя входит из этих видов в раздел качества, ибо оно слово, которое входит в раздел качества<sup>32</sup>.

19) Это демонстрирует следующая таблица:

Существование — двух разновидностей:			
Либо имя	Либо обозначаемое именем. Обозначаемое именем — двух разновидностей:		
	Либо причина, не обусловленная причинами; и это — Бог, причина причин	Либо нечто, обусловленное причинами, что не есть само причина. Это — двух разновидностей:	
		сущее само по себе; субстанция	сущее в другом; акциденция. Это — девять разновидностей: 1 — количество; 2 — качество; 3 — относительное; 4 — когда; 5 — где; 6 — положение; 7 — состояние; 8 — деятель; 9 — объект действия

<sup>30</sup> Струмза указывает, что из арабских ученых этот термин употребляли Ибн ал-Мукаффа<sup>4</sup> и Масʿуди. Интересно отметить, что второй из них, по-видимому, встречался с Саадией и его учителем, когда был в Палестине. Однако термин этот, судя по всему, был не очень понятен. Во всяком случае, при втором перечислении категорий этот термин в одной из рукописей написан как *jīga*.

<sup>31</sup> Струмза указывает, что это повторное отрицание того, что Бог является именем (*ism*) должно рассматриваться в контексте проблемы Божественных атрибутов, и ссылается на Бакилани, который указывает, что проведение различия между именем и именуемым — есть взгляд муʿтазилитов.

<sup>32</sup> Эта дополнительная оговорка, включающая «имя» как подразделение в одну из категорий, фактически вступает в противоречие с предыдущим тезисом, что «имя» входит в подразделение сущего, стоящее над категориями.

	То, что составлено ( <i>murakkab</i> ) из этих девяти, вместе с субстанцией, — это мир ( <i>‘alam</i> ) и индивидуальный объект ( <i>shakhṣ</i> )
--	---

### [Сущность]

20) Мы говорим, что сущность подразделяется на две части. Это либо сущность, ближайшая к индивидуальному объекту (*shakhṣ*), к ней относящемуся. Она называется «вид» (*naw’*).

Либо же это сущность, между которой и индивидуальным объектом есть посредник (*wāsiṭa*)<sup>33</sup>. Она называется «род» (*jins*). «Род» есть сущность «вида», и поэтому мы утверждаем в определении, что он относится ко многим разным видам, когда о них задается вопрос — «Что это?»<sup>34</sup> Аналогично «вид» есть сущность индивидуального объекта, и поэтому относится ко многим вещам, когда о них задается вопрос «Что это?»<sup>35</sup>

21) Это демонстрирует следующая таблица:

<p style="text-align: center;"><b>Сущность — двух разновидностей:</b></p> <p>Это либо сущность, ближайшая к индивидуальному объекту, которая называется «вид».</p> <p>Либо это сущность, отделенная от индивидуальной вещи посредником, которая называется либо «род родов» (<i>jins al-ajnās</i>), либо «средний род» (<i>jins mutawassit</i>)<sup>36</sup>.</p>
---

55

22) Другой мудрец разделил сущность по-другому и сказал: Сущность — двух разновидностей. Она — либо единичная (*mufrad*), либо составная (*murakkab*).

Единичная сущность — двух видов: либо она родовая, либо — видовая. Составная сущность — родовая с дифференциальными отличиями<sup>37</sup>. В этом смысл определения, которое состоит из рода и отличий.

23) Это демонстрирует следующая таблица:

<sup>33</sup> Струмза указывает, что это деление восходит к Аристотелю, Категории, гл. 5, 2b 7–10.

<sup>34</sup> Струмза замечает, что, по-видимому, текст здесь испорчен, но я не нашел этому подтверждения. Она же возводит это определение к Аристотелю, «Топика», кн. 1, гл. 5, 102a 31–32. Его также можно встретить у Иоанна Дамаскина в «Диалектике» и у ал-Кинди.

<sup>35</sup> Струмза указывает, что это определение, которое встречается у Порфирия, у Аристотеля отсутствует. Его можно встретить также у Иоанна Дамаскина в «Диалектике» и у ал-Фараби.

<sup>36</sup> Струмза отсылает к «Исагоге» Порфирия и замечает, что Порфирий отождествляет «род родов» с категориями.

<sup>37</sup> Струмза и здесь дает ссылку на Порфирия, который тоже отмечает, что субстанциональное (сущностное) отличие есть часть определения. Идея того, что сущность задается определением, встречается также и у Исаака Ибраэли, Иоанна Дамаскина и ал-Кинди.



Сущность — двух видов:		
Либо элементарная, и она — двух видов:		Либо составная, и это — определения, состоящие из рода и отличия.
либо родовая, ибо род есть сущность вида	либо видовая, ибо вид есть сущность индивидуального объекта.	

### [Качество]

24) Мы говорим, что качество подразделяется на две разновидности. Это либо качество субстанциональное, либо качество акцидентальное. Субстанциональное качество — это дифференциальное отличие (*fasūl*), которое делит рода, и получаются виды<sup>38</sup>. Акцидентальное качество — это дифференциальное отличие, которое делит виды, и получаются индивидуальные объекты.

25) Это демонстрирует следующая таблица:

Качество — двух разновидностей:
Либо оно субстанциональное, то есть дифференциальное отличие, которое делит рода так, что получаются виды.
Либо оно акцидентальное, то есть дифференциальное отличие, которое делит виды так, что получаются индивидуальные вещи.

Другой же ученый разделил качество на две разновидности так: оно либо субстанциональное, либо акцидентальное.

Субстанциональное качество бывает двух разновидностей:

- либо духовное (*rūḥāniyya*), как, например, дар речи (*manṭiq*) у ангелов<sup>39</sup>, или разум (*ʿaql*) в душе (*nafs*);
- либо телесное (*jismāniyya*), как, например, ощущение в теле животного, или тепло в теле (*jaram*) огня.

Акцидентальное качество тоже бывает двух разновидностей<sup>40</sup>:

- либо духовное, как, например, добродетель и порок, как знание и невежество души;
- либо телесное, как, например, цвет кожи, черный или белый, или цвет глаз, темный или голубой<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Струмза указывает в качестве параллелей и источников Порфирия и Иоанна Дамаскина.

<sup>39</sup> Дар речи как признак разумности. Струмза со ссылкой на Иоанна Дамаскина указывает, что ангелов иногда определяли как «бессмертных разумных животных» или как «интеллект».

<sup>40</sup> Струмза указывает на наличие аналогичного деления в «Диалектике» Иоанна Дамаскина.

<sup>41</sup> Струмза замечает, что примеры Мукаммиса отражают взгляд Аристотеля, что качество может быть выражено противоположностями, и в качестве параллели указывает на «Диалектику» Иоанна Дамаскина.

Аристотель в «Категориях» выделил в качестве четыре рода<sup>42</sup>, однако деление, предложенное...<sup>43</sup>, выражает то же самое в более сжатом виде.

26) Это демонстрирует следующая таблица:

Качество — двух разновидностей:			
либо субстанциональное, и оно — двух видов:		либо акцидентальное, и оно — двух видов:	
духовное, (например, дар речи у ангелов, разум в душе)	или телесное, (например, ощущение у животных, тепло в огне)	духовное, (например, знание и невежество, добродетель и порок в душе)	или телесное, (например, цвет кожи, черный или белый, цвет глаз, голубой или черный)

[Обоснование]

27) Мы говорим, что обоснование — двух разновидностей.

Это вопрос либо о вечном, которое всегда было и всегда будет, либо о новом (ḥadīth), чего сначала не было, а потом оно стало.

Философы (*ḥukamā*) отказываются задавать вопрос об обосновании чего-то вечного, поскольку у его извечности нет причины (*sabab*), как нет основания (*‘illa*) у его бесконечности, и оно не подлежит обоснованию. В то же время они утверждают необходимость вопроса об обосновании всего нового (*ḥadīth*), произведенного (*maṣnū‘*), начатого (*mubtada’*).

28) Это демонстрирует следующая таблица:

Обоснование — двух видов:
С одной стороны, ты можешь задать вопрос о вечном, что всегда было и всегда будет. Это, по мнению философов, недопустимо. Они говорят, что нельзя спрашивать, почему оно было всегда и пребудет вечно. Ведь то, что всегда существовало, не имеет обоснования ( <i>‘illa</i> ) и не коренится в чем-то зарожденном ( <i>mauḍū’</i> ) <sup>44</sup> .
Напротив, вопрошать об обосновании чего-то нового, чего изначально не было, а потом оно стало, — возможно. Подобный вопрос касается того, например, почему оно возникло таким, зачем оно было сделано, почему было сотворено во времени. Этот аспект вопроса философы разрешают и даже считают обязательным, поскольку новосозданное ( <i>muḥdath</i> ) имеет причину и основание.

Глава первая завершена

<sup>42</sup> См.: Аристотель. Категории, гл. 8, 8b 25–10a 26.

<sup>43</sup> Это место в рукописи, содержащее, вероятно, имя, испорчено.

<sup>44</sup> Ср.: Аристотель. Категории, гл. 2, 1a 20–25. Подобная мысль встречается и у ал-Кинди.

# ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ И ИСТИНЕ

1) Итак, мы перечислили аспекты, с помощью которых следует исследовать все познаваемое, а именно существование вещи, которую исследуют, ее сущность, качество и обоснование, и привели определения и подразделения каждого из них. Обратимся к другому предмету исследования.

## [Существование знания]

2) Мы говорим: теперь надо установить, существует ли знание или нет, и если существует, что оно такое, каково оно, и зачем оно. Это демонстрирует следующая таблица:

Для познания ( <i>ma'rifa</i> ), что такое знание ( <i>'ilm</i> ), необходимо ответить на четыре вопроса:
Во-первых, существует ли знание или нет?
Во-вторых, если его существование подтверждено, что оно такое?
В-третьих, каково оно, то есть какая это вещь?
В-четвертых, зачем оно, то есть зачем оно нужно?

Начнем мы с вопроса, существует ли знание или нет, и скажем, что некоторые люди утверждали, что знания нет. Это утверждение они подкрепляли слабыми аргументами, которые нет нужды приводить здесь, так как другие помимо нас уже подробно изложили их. Мы же упомянем один из аргументов против них, утверждающий и доподлинно устанавливающий наличие знания.

3) Так, мы спрашиваем того, кто отрицает знание: «Ты по знанию утверждаешь, что нет знания, или по невежеству (*jahl*)?»

Если он ответит: «По знанию», то он тем самым признает наличие знания, которое он прежде отрицал.

Если же он скажет: «По невежеству», то никто не обязан принять его мнение, так как с его стороны оно основано на невежестве.

Если же он скажет: «Я не знаю, говорю ли я: «Знания нет» по знанию или по невежеству», тогда он признается в невежестве относительно темы беседы, а доказательство, основанное на невежестве, — это не состоятельное доказательство<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> Эта техника опровержения тезиса оппонента путем последовательности вопросов, выявляющих его внутреннюю непоследовательность и логическую противоречивость, называется по-арабски *ilzām*, букв. «принуждение, вынуждение». Его широко употребляли средневековые богословы.

Эта аргументация позволяет установить и утвердить наличие знания.

4) Узнав, что знание существует, посмотрим, что оно такое. Сущность знания мы установим из двух его определений.

Мы говорим, что определение знания таково: это истинное постижение (*tahqīq*) познаваемых (*madrūka*) объектов без сомнения (*shbaqq*) и без выдумок (*ẓann*) и подтверждение (*ithbāt*) познания (*ma'rifa*) их с помощью определения и непротиворечивого описания<sup>46</sup>.

Если же хочешь, можешь определить его так: знание — это образ (*ṣūra*) чувственно постигаемых объектов (*makhṣūṣāt*) в душе, а также полагание (*taqdīr*) душой существования (*wujūd*) умопостигаемых объектов (*ma'qūlāt*)<sup>47</sup>.

5) Это демонстрирует следующая таблица:

#### Есть два определения знания

Первое: знание — это истинное постижение познаваемых объектов без сомнения и без выдумок и подтверждение познания их с помощью определения и непротиворечивого описания

Второе: знание — это образ чувственно постигаемых объектов в душе, а также постулирование душой существования умопостигаемых объектов

59

#### [Качество знания]

6) Теперь мы перейдем к качеству знания и посмотрим, каково оно.

Мы утверждаем, что качество знания — это духовная акциденция (*'arad rūḥāniyyu*), которая рождается от постижения чувствами чувственно воспринимаемых объектов, которые мысль не отпускает до тех пор, пока не схватит их истинную суть, на основании чего мысль делает заключение относительно других объектов и выясняет их соотношение между собой<sup>48</sup>. Вот тогда это и будет знание. Таково его<sup>49</sup> мнение о качестве знания.

#### [Обоснование знания]

7) Теперь перейдем к обоснованию знания и рассмотрим, почему знание желанно.

<sup>46</sup> Первое определение устанавливает две фазы в процессе познания: верное восприятие их и закрепление познанного с помощью рациональных логических процедур. Первая фаза соответствует определению, которое писавшие по-гречески отцы церкви давали «философии». Ср. определение Иоанна Дамаскина в «Источнике знания»: *gnōsis tōn ontōn hēi onta estin* (Migne. *Patrologia Graeca*. NY, 1958. P. 94).

<sup>47</sup> Второе определение выделяет два объекта познания: чувственно воспринимаемое и умопостигаемое, знание о которых имеет различную форму. Это определение восходит к Аристотелю (см. «О душе» III, гл. 7–8, 431b–432a).

<sup>48</sup> Опять повторение тезиса о двух этапах познания, сначала — чувства, потом — мысль.

<sup>49</sup> О ком именно идет речь, не совсем ясно.

Мы утверждаем: Желанно...<sup>50</sup> знание человеком Причины (*'illa*)<sup>51</sup>, что произвела (*ṣapa'at*) его, чтобы он старался походить на нее, сколько возможно, с целью достичь самого благородного и достойного положения при Нем, когда ни печаль, ни забота не будут досаждают ему, когда ни страдания, ни боль не коснутся его.

### [Существование истины]

8) Обсудив существование знания, его сущность и как оно возникает и появляется, а также его обоснование, рассмотрим теперь вопрос, существует истина или нет, а затем, что есть она, какова она и зачем она.

Мы говорим, что некоторые люди утверждали, что истины не существует. Мы же спросим их: «Истинно или ложно ваше утверждение, что истины не существует?»

Если они скажут: «Мы говорим это истинно», то они признают существование истины, которое они ранее отрицали.

Если же они скажут: «Ложно», то никто не обязан принимать их мнение, раз они сами объявляют его ложным.

Если же они скажут: «Мы не знаем, истинно или ложно мы говорим, что нет истины», тогда их следует спросить: «А истинно ли вы говорите, что не знаете, истинно или ложно ваше утверждение?»

Если они скажут: «Истинно», они тем самым признают, против своей воли, существование истины.

Если же они скажут: «Ложно», то слова их неприемлемы, ибо они сами объявили их ложными.

Если же они скажут: «Мы не знаем, истинны или ложны наши слова, когда мы говорим, что мы не знаем», тогда они сами признают, что они не знают, что говорят, и что они даже не знают, что не знают. Невежда тот, кто не знает даже, что он невежда.

Мы же вернемся к своим делам. Мы-то знаем, что есть истина (*ḥaqq*), а ее противоположность — вздор (*bāṭil*), что есть правда (*ṣidq*), а ее противоположность — ложь (*kadhib*).

### [Сущность истины]

9) Теперь, когда мы знаем, что истина существует, мы хотим узнать, что она такое, и утверждаем, что сущность истины может быть познана через ее определение.

<sup>50</sup> Издатель текста указывает, что в рукописи здесь пропуск примерно двух слов.

<sup>51</sup> Как указывает Струмза, термин *'illa* «причина, основание» у средневековых философов и богословов часто обозначал Творца.

Мы говорим, что определение истины таково: это высказывание — сообщение (*maqāl mukhbīr*)<sup>52</sup>, утверждающее, что вещь существует, когда она существует, или утверждающее, что она не существует, когда она не существует.

Если же хочешь, можешь определить ее следующим образом: истина — это высказывание-сообщение, утверждающее то, чем вещь является, и отрицающее то, чем она не является.

Если же хочешь, можешь определить ее еще и так: истина — это высказывание-сообщение, которое утверждает то, что следует утверждать, и отрицает то, что следует отрицать.

10) Это демонстрирует следующая таблица:

У истины есть три определения
Первое: истина — это высказывание-сообщение, которое утверждает, что вещь существует, когда она существует, или утверждает, что вещь не существует, когда она не существует.
Второе: истина — это высказывание-сообщение, утверждающее то, чем вещь является, и отрицающее то, чем она не является.
Третье: истина — это высказывание-сообщение, которое утверждает то, что следует утверждать, и отрицает то, что следует отрицать.

61

### [Качество истины]

11) Теперь, когда мы познали сущность истины, узнав ее определения, обратимся к качеству истины и исследуем, какой она бывает, как действует и какие плоды приносит.

Мы говорим, что истина — это высказывание, на котором душа успокаивается (*taskun ilayhi*)<sup>53</sup>, ибо знает, что сказанное — таково, как сказано, и что описываемое соответствует описанию.

Мы также говорим, что истина — это высказывание, произносимое языком, которым душа сообщает другой душе о том, чего та не ведала или на чем успокоилась.

Мы также говорим, что истина — это разные способы рассказа (*durūb tahkī*) об образе сущего (*ṣurat al-mawjūdāt*) и существования умопостигаемого (*wujūd al-ma'qūlāt*)<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Если не считать избыточной частицы *ʾan*, которая вставлена между двумя словами в данном, первом определении (нам кажется, что это описка), все три дефиниции начинаются с одного и того же выражения, которое можно перевести по-разному: «высказывание, содержащее сообщение», «информативное высказывание» и т.д. Мы переводим его как «высказывание-сообщение».

<sup>53</sup> «Покой души» (*sukūn al-nafs*) — психологическое состояние, которое сопровождается убежденностью в истине. Об этом понятии см.: Vajda G. Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia // REJ 126. 1967. P. 388 ff.

<sup>54</sup> Это определение истины явно соотносится со вторым определением знания, выделявшим два объекта познания: чувственно воспринимаемое и умопостигаемое. Интересно, однако,

Мы также говорим, что истина — это предел (*ghāya*), которого может достичь душа в высказывании о том в исследуемом объекте, чего она не знала.

12) Это демонстрирует следующая таблица:

Качество истины — это одно из четырех
Первое: истина — это высказывание, на котором душа успокаивается, ибо знает, что сказанное — таково, как сказано, и что описываемое соответствует описанию
Второе: истина — это высказывание, произносимое языком, которым душа — передает сообщение другой душе о том, чего та не ведала или на чем успокоилась
Третье: истина рассказывает об образе сущего и о существовании умопостигаемого
Четвертое: истина — это предел, которого может достичь душа в высказывании о том в исследуемом объекте, чего она не знала.

13) Один ученый сказал, что истина приходит и плодоносит<sup>55</sup>, когда разум — в работе (*mashghūl*)<sup>56</sup>, когда мысль — доказательна (*mashūda*), когда чувства — верны (*ṣahīḥ*), когда чувственно воспринимаемые объекты — достигаемы (*ghayr kbārīja*), когда язык послушен. Вот тогда истина возникает, приходит и плодоносит.

Таково наше мнение о качестве истины.

### [Обоснование истины]

14) Теперь поговорим об обосновании истины и исследуем, почему истина — желанна.

Мы говорим: мудрецы<sup>57</sup> утверждали, что истина — желанна ради семи целей:

Первое: чтобы мы могли сказать правду<sup>58</sup> о самих себе, что мы — новосозданы (*muhdath*), а не извечны (*qadīm*) и не будем вечными (*azaliyy*).

Второе: чтобы мы могли высказать правду о нашем Творце, что Он вечен, был и пребудет вечно, а не новосоздан, так что Его сначала не было, а потом Он стал.

что здесь умопостигаемым вещам (*ma'qūlāt*) противопоставляются не чувственно воспринимаемые вещи (*makbūṣāt*), а реально сущие (*mawjūdāt*).

<sup>55</sup> Ср. Коран 14:24–26.

<sup>56</sup> Имеется в виду, что разум занят учебой, исследованием, изучением, не ленился.

<sup>57</sup> Арабское слово *ḥikamā'* «мудрецы» в еврейских арабоязычных текстах может как иметь значение «философы», в соответствии с арабским употреблением, см. выше, так и быть калькой с еврейского термина *хахамим*, как, по всей видимости, здесь.

<sup>58</sup> В этом перечислении слово «истина» заменено «правдой», поскольку речь идет не просто об истинном знании, а об истинном знании, воплощенном в действия и ставшем нормой, законом жизни. Только в седьмом пункте слово «истина» появляется снова, ибо речь там идет именно об истине, истине религии, истине закона.

Третье: чтобы мы могли правдиво передавать предание от нашего Творца согласно Его писанию, которое Он ниспослал, и не приписывать Ему того, чего Он не высказывал и не повелевал.

Четвертое: чтобы мы могли высказать правду о том, что хороший человек — хорош и что плохой человек — плох.

Пятое: чтобы мы были правдивы сами с собой, когда делаем добро и были бы правдивы и честно признавались бы в любом зле, которое совершили.

Шестое: чтобы мы могли жить по правде и быть честными друг с другом в наших земных делах, без чего нельзя прожить.

Седьмое: чтобы, будучи правдивыми во всех наших речах, мы бы свыклись с истиной и перестали бы лгать и не впадали бы в лживые измышления, несущие с собой погибель, которые противоположны всему тому, что мы упомянули<sup>59</sup>.

15) Это демонстрирует следующая таблица:

Истина желанна по семи мотивам ( <i>'illa</i> )
Первое: чтобы мы могли сказать правду о самих себе, что мы новосозданы, а не вечны
Второе: чтобы мы высказать правду о нашем Создателе, что Он — вечен, не новосоздан, так что сначала Его не было, а потом Он стал
Третье: чтобы мы могли правдиво передавать предание от нашего Творца согласно Его писанию, которое Он ниспослал, и не приписывать Ему того, чего Он не высказывал и не повелевал
Четвертое: чтобы мы могли высказать правду о том, что хороший человек — хорош и что плохой человек — плох
Пятое: чтобы мы были правдивы с собой, когда делаем добро, и признавались бы и просили прощения, если сотворили зло
Шестое: чтобы мы были правдивы друг с другом в наших земных делах; тогда мы достигнем обещанной награды и будем защищены от несправедливости и предательства
Седьмое: чтобы, будучи правдивыми во всех наших речах, мы бы свыклись с истиной и привыкли бы к ней, и не впали бы в губительную ложь

Глава вторая завершена.

<sup>59</sup> Фактически, перечисление семи причин, по которым истина является желанной, является планом всей работы: правда о самих себе — учение о мире (главы 3–6), правда о Творце — учение о Боге (главы 7–10), правда о Его писании и откровении — учение о отношениях Бога и человека и о пророчестве (главы 11–14), пятый и шестой пункты — учение о Законе и этике (главы 15–16), привычка к правде и осуждение лжи — полемические главы (главы 17–20 — почти полностью утраченные). Так красиво завершается вводная часть трактата. О композиции трактата см.: *Frolov D. Notes on the Composition of David al-Muqammi's "Twenty Chapters" // Proceedings of the 10<sup>th</sup> Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies (Beer-Sheva, 2001). Beer-Sheva, 2008. С. 5–18.*





Книга верований и мнений

Комментарий к «Книге творения»  
(Сефер йецира)

---

СААДИЯ ГАОН



## Саадия гаон, арабское имя Са'ид ибн Йусуф ал-Файйюми (882–942)

Саадия был, прежде всего, лидером поколения. Выходец из Египта, он, благодаря своим дипломатическим способностям и умению побеждать в спорах, сумел стать главой одной из двух вавилонских академий, получив звание гаона. На протяжении всей жизни он активно занимался делами общины. Его обширное литературное творчество также было направленно на решение насущных задач, которые, по его мнению, ставило перед еврейской традицией время. Как уже говорилось в предисловии, своим творчеством Саадия, по сути, совершил революцию и заложил основы новой парадигмы, в рамках которой и развивалась в дальнейшем еврейская культура. Часто приводят высказывание Авраама ибн Эзры, называвшем Саадию «главой говорящих во всяком месте»<sup>1</sup>. При том, что это высказывание в устах Ибн Эзры имеет иронический подтекст, — ведь «говорящими» (*медабрим*) называли представителей калама (*калам* — по-арабски «речь»), — есть в нем, несомненно, и большая доля истины. Практически нет характерного для средневековой еврейской культуры жанра литературного творчества, к которому не обращался бы Саадия: галахические монографии, комментарии к Мишне и Талмуду, грамматика, поэзия, библейская экзегеза, рационалистическая интерпретация мистических произведений, полемика и апологетика, теология. Соответственно трудно переоценить глубину и размах влияния Саадии гаона на последующие поколения еврейских мыслителей. Конечно, с точки зрения истории мысли наиболее существенную роль играет его трактат «Книга верований и мнений». Однако важен и подход Саадии к интерпретации Танаха. В каком-то смысле методы интерпретации сакрального текста не отделимы от апологетической направленности развиваемой им теологии. Не случайно Саадия уделяет место в своем трактате формулировке принципов экзегезы:

---

<sup>1</sup> Талмудическое выражение (см. Шаббат 33б и др.).

Само собой разумеется, что все сказанное в Писании следует понимать буквально, за исключением тех случаев, когда такое понимание невозможно. Это может произойти по четырем причинам. Иногда простое понимание противоречит тому, что говорят нам органы чувств. Так, сказано: «И нарек Адам имя жене своей Хава, ибо она была матерью всего живого» (Быт. 3:20). Но мы ведь видим, что женщина не может родить ни быка, ни льва; поэтому следует понимать сказанное как «она была матерью всех людей». Иногда простое понимание Торы неприемлемо для человеческого разума. Так происходит в словах: «Ибо Господь, Бог твой, огонь пожирающий Он, Бог-ревнитель» (Втор. 4:24). Огонь — это нечто сотворенное, нуждающееся для поддержания своего существования в материи, кроме этого, существование его конечно — огонь может угаснуть. Разум не приемлет уподобления Бога огню, и поэтому мы должны понимать этот стих, как если бы в нем было пропущено слово, а именно, «Господь, Бог твой, мсть Его как огонь пожирающий». И сказано: «Ибо огнем гнева Моего пожрана будет вся страна» (Соф. 3:8) В тех случаях, когда два стиха, на первый взгляд, противоречат друг другу, следует сохранить буквальное значение у того из них, смысл которого наиболее понятен, объяснив второй в соответствии с первым. Сказано: «Не испытывайте Господа, Бога вашего, как испытывали вы в Маса» (Втор. 6:16), — и сказано также: «Испытайте Меня этим сказал Господь, Бог воинств: не открою ли вам окна небесные и не изолью ли на вас благословение сверх меры?» (Мал. 3:10) Для того чтобы устранить несоответствие между этими двумя стихами, следует иметь в виду, что нельзя испытывать Господа, чтобы узнать, может Он совершить что-либо или нет. Об этом сказано: «И испытывали они Бога в сердце своем, прося пищи, возжеленной для них. И роптали они на Бога, говоря: “Разве может Бог приготовить стол в пустыне?”» (Пс. 78:18–19). Эти слова относятся к тем, которые испытывали Бога в Маса. Однако человеку дозволено проверять, достоин ли он стоять пред Господом, заслужил ли чудесного знамения или нет. Так обращался к Господу Гидон, говоря: «Еще только раз испытую по шерсти» (Суд. 6:39), так поступали Хизкияу и другие. А также, когда устная традиция указывает нам, каким образом следует понимать то или иное место, мы должны интерпретировать его соответствующим образом. Так, известно, что виновного можно приговорить к тридцати девяти ударам, не более (Мишна. Маккот 3:10), а в Писании сказано, что не более чем к сорока (Втор. 25:3). Поэтому мы должны понять, что на самом деле в Торе имеются в виду тридцать девять ударов, но она просто округляет их общее количество. Подобно этому сказано: «По числу дней, в течение которых вы высматривали землю, сорок дней, по году за каждый день, понесете вы наказание за грехи ваши» (Числ. 25:3). А на самом деле то были тридцать девять лет, ибо первый год [после исхода из Египта] не мог быть включен в наказание...<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Книга верований и мнений, гл. 7, Перевод В. Ванникова // *Тверский И. Галаха и философия: основы учения Рамбама. Курс Открытого университета Израиля. 2003. Т. 4. Части 8–10. С. 172–174. По поводу подхода Саадии к Писанию см. Ben-Shammai H. The Tension between Literal Interpretation and Exegetical Freedom: Comparative Observations on Saadia's Method // With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam / Ed. by J.D. McAuliffe, B.D. Walfish, and J.W. Goering. Oxford University Press, 2003, pp. 33–50.*

Три из четырех случаев иносказательного толкования Писания соотносятся с теорией познания калама, согласно которой основа познания — это чувственные данные и аксиомы разума, которые порождают более сложные умозаключения. Четвертый принцип имеет явно полемический характер и направлен против караимов, отрицавших устную традицию. Как и во многих других случаях, Саадия в своих построениях решает несколько задач.

Еще одной характерной чертой творчества Саадии является систематизм и стремление последовательно опровергнуть все неверные с его точки зрения позиции. Так, например, доказывая, что мир сотворен из ничего, в комментарии к *Сефер йецифа* Саадия опровергает восемь ошибочных мнений на этот счет, а в «Книге верований и мнений» — двенадцать<sup>3</sup>. Некоторые из опровергаемых мнений были актуальны во времена Саадии, другие устарели, но для Саадии было важно привести все возможные подходы<sup>4</sup>.

В данную антологию включены введение к «Книге верований и мнений», а также комментарий к «Книге творения» в переводе с арабского проф. Д. Фролова. Приведем его слова относительно первого из этих фрагментов:

«Книга верований и мнений» (арабское название — «Китаб ал-иманат ва-л-и'тикадат», еврейское — «Емунот ве-деот») состоит из введения и десяти глав, или трактатов:

- 1 — О том, что все сущее новосоздано;
- 2 — О том, что Создатель вещей, благословен Он и превелик, един;
- 3 — О повелениях и запретах;
- 4 — О покорности и послушании, предопределении и справедливости;
- 5 — О добрых и дурных качествах;
- 6 — О сущности души, о смерти и том, что будет после;
- 7 — О воскресении мертвых в земной обители;
- 8 — О спасении;
- 9 — О вознаграждении и наказании в мире ином;
- 10 — О том, как более всего подобает человеку вести себя в земной обители.

Как легко заметить, проблематика трактата — богословско-философская, причем набор рассматриваемых проблем вполне укладывается в проблематику му'тазилитского богословия. Введение же к трактату излагает теорию познания Саадии, которая стала одним из существенных вкладов ученого в

<sup>3</sup> Причем шесть из них не совпадает с теми, что приведены в комментарии к *Сефер йецифа*.

<sup>4</sup> Подробнее см. *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 45–70; см. также *Смирнов А.* Возможна ли трактовка Универсума как языкового феномена? Саадия гаон и его «Комментарий на “Книгу творения”», <http://www.iph.ras.ru/~orient/win/publictn/texts/saad.htm>.

историю еврейской мысли. Центральное место в нем занимает учение о четырех источниках знания, которое воплощает в себе одну из очень важных для рационалиста Саадии идею — представление о том, что данные откровения и результаты рациональных рассуждений, если последние правильны и истинны, неизбежно должны совпадать, ибо истина едина. Книга построена как последовательное сопоставление текстов Писания и логических рассуждений, ориентированное на демонстрацию их глубинного тождества, что иногда, правда, требует весьма тонкого истолкования библейских цитат. Метод изложения описан самим автором в конце введения. На это же указывает и название книги, много раз обыгранное в тексте введения, в котором «верования» представляют собой то, источником чего является Писание, а «мнения» (или «убеждения») — то, к чему человек приходит самостоятельно в результате рассуждения<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Фролов Д. Саадия гаон. Введение к «Книге верований и мнений» // Вестник московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2 (2008). С. 118–119.

# КНИГА ВЕРОВАНИЙ И МНЕНИЙ. ВВЕДЕНИЕ<sup>1</sup>

## I

[1] Автор начал свою речь словами: Благословен Господь, Бог Израиля, Воистину Сущий, выступающий как Ясная Истина, непреложно истинно удостоверяющий для наделенных речью существование их душ, благодаря которым они правильно усваивают воспринимаемое их чувствами и верно осознают познаваемое. В результате их покидают заблуждения<sup>2</sup>, а вместе с ними уходят сомнения<sup>3</sup>, аргументы становятся очевидными, а доказательства — бесспорными. Преславен Он, превыше любого возвышенного атрибута и любой хвалы.

71

## II

Теперь, вслед за вступлением, содержащим немногословное восхваление и превознесение Господа нашего, я начинаю введение в эту книгу, сочинить которую было моей целью, с изложения причины, по которой люди, ищущие истину, могут впасть в заблуждения, а также способа, которым можно их устранить, чтобы прийти к искомой цели. Я покажу, как отдельные заблуждения настолько овладевают некоторыми людьми, что те в своих фантазиях и своем воображении полагают их истинами. Бога я призываю в помощь, чтобы Он избавил меня от заблуждений, и я мог бы достичь полноты повиновения Ему. Того же просил у Него праведник, когда говорил: «Открой очи мои, и увижу чудеса Закона Твоего» (Пс. 119:18)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Перевод сделан с издания: *Kitāb al-imānāt wa-l-i'tiqādāt*. Ed. S. Landauer. Leiden: Brill, 1881. В квадратных скобках в тексте указаны страницы этого издания. Перевод сверен с изданием И. Капаха (Иерусалим, 1970), а также с английским переводом: *The Book of Beliefs and Opinions*. Ed. S. Rosenblatt. New Haven, 1948. В делении введения и трактатов, составляющих книгу, на параграфы и главы мы следуем изданию Капаха и переводу Розенблатта.

<sup>2</sup> В оригинале стоит слово *shubba*, которое здесь и далее мы переводим «заблуждение».

<sup>3</sup> В оригинале стоит слово *shakk*, которое здесь и далее мы переводим «сомнение».

<sup>4</sup> Пс 118:18. Текст Танаха Саадия приводит по-еврейски, а не по своему арабскому переводу. Нами Библия цитируется по синодальному переводу. Нумерация стихов, а также псалмов дается, как и в издании Ландауэра, согласно системе, принятой в изданиях Танаха. В тех случаях, когда есть расхождение с синодальным переводом, это, как и в данном случае, указывается в примечании. Интересен подбор библейских текстов во введении. Больше всего цитируются четыре книги: Притчи (12 раз), Исайя (12 раз, причем 10 раз — из Второисаии), Иов (12 раз), Псалмы (11 раз). Всего на четыре книги приходится 47 цитат из 62. Из оставшихся 15 цитат 12 приходится также на пророческие книги: Осия (3 раза), Иеремия, Иезекииль, 1 Царей (= 3 Царств) и книги из раздела



Я собираюсь изложить это, как и все содержание книги, словами доступными, а не темными, речами простыми, а не запутанными, приводя в качестве доводов и доказательств лишь начала, а не ответвления<sup>5</sup>. Тогда книгу будет легко усвоить, просто запомнить, несложно выучить. Тогда, обратившись к ней, можно будет достичь справедливости [2] и истины. Как сказал праведник о мудрости, когда она доступна: *«Тогда ты уразумеешь справедливость и правосудие и прямоту, всякую добрую стезю»* (Притч. 2:9). Итак, сначала о причине возникновения заблуждений у людей.

Я утверждаю, что умопостигаемое покоится своим основанием на воспринимаемом чувствами, а заблуждение относительно вещей, постигаемых чувствами, происходит от одной из двух причин: либо потому, что исследующий видит исследуемый объект недостаточно отчетливо; либо потому, что он дает себе поблажку, и ему недостает вдумчивости и настойчивости в исследовании его. Например, если бы некто разыскивал Рувима, сына Иакова<sup>6</sup>, то он мог бы впасть в заблуждение относительно него по одной из двух причин: либо потому, что он недостаточно хорошо знает его, ибо никогда не видел его вблизи, и оттого не может признать; или потому, что принял другого за Рувима, так как пошел по самому легкому пути и не захотел даже всмотреться. Дав себе поблажку, он склонен потратить на поиски как можно меньше сил и ума и оттого не может его распознать. Аналогично и заблуждения относительно вещей умопостигаемых возникают по одной из этих двух причин: либо потому, что ищущий умопостигаемого знания не сведущ в методах доказательства, так что серьезный довод он принимает за несостоятельный и, напротив, объявляет аргументом то, что им не является; либо потому, что он, хотя и знает методы рассуждения, дает себе поблажку и выбирает самое легкое, делая окончательный вывод относительно умопостигаемого предмета, прежде чем он завершит процедуру строгого рассмотрения его.

А если обе эти черты соединятся в одном человеке! Я имею в виду, что он ни искусства рассуждения не знает, ни терпением не обладает, чтобы полностью использовать даже те приемы, которыми овладел. Как далек он от своей цели, нечего ему и надеяться. Праведник сказал о первом из вышеупомянутых разрядов людей: *«все, которые могли понимать»* (Неем. 10:29)<sup>7</sup>, а о втором из

---

«Писания»: Екклесиаст (2 раза), Неемия, Даниил, 1 Паралипомен, 2 Паралипомен. Обращает на себя внимание малочисленность цитат из Пятикнижия: цитируется только книга Исход (3 раза).

<sup>5</sup> В оригинале автор использует арабские *asl* «корень, начало» и *far'* «ответвление», хорошо известные всем исследователям средневековой арабской науки.

<sup>6</sup> Имя здесь и далее дается в соответствии с принятой русской передачей библейских имен. В оригинале имена арабские аналоги еврейских имен.

<sup>7</sup> Неем 10:28. Судя по контексту, автор относит эти слова писания к тем, кто мог бы дойти до истины, но по одной из двух причин не сумел это сделать. Именно их он и называет первым из разрядов, второй же разряд — это те, в ком соединились обе черты.

них: *«не знают, не разумеют»* (Пс. 82:5)<sup>8</sup>. А уж если к этим двум [3] чертам добавится третья, а именно, что ищущий еще и не знает, чего ищет! Для такого человека цель будет еще дальше, еще недостижимей. Даже если случится так, что он наткнется на истину, он ее не заметит. Похож он на человека, который не сведущ ни в искусстве взвешивания, ни в устройстве весов, ни в разноресницах и не знает даже, сколько дирхемов ему причитается с должника. Даже если его должник вернет ему весь долг сполна, он не будет уверен, что тот все уплатил. Взяв же с него меньше, чем причитается, он будет думать, что обсчитал его. Кредитору, требующему долг с должника, подобен также и тот, кто хочет взвесить что-то для себя, но не сведущ ни в инструментах для взвешивания, ни во взвешиваемых количествах. Его можно сравнить и с человеком, который получает деньги за себя или за кого-то другого и сам проверяет монеты, хотя искусства менялы не знает. В результате он часто фальшивые монеты принимает, а настоящие отвергает. Нечто подобное происходит также и в том случае, если он владеет искусством менялы, но не сосредоточен на том, что делает.

Писание и уподобляет разбор правильности речей отбору настоящих монет, когда говорит: *«Отборное серебро — язык праведного, сердце нечестивых — ничтожество»* (Притч. 10:20). Те, кто плохо знают искусство отбора или недостаточно терпеливы, оказываются злодеями, ибо попирают истину, ведь сказано: *«сердце нечестивых — ничтожество»*. Умеющие отбирать предстают праведниками благодаря знанию и терпению, и слова: *«Отборное серебро — язык праведного»* — это похвала ученым, ведь сомнения отступают от них лишь тогда, когда благодаря своему терпению они исчерпают все тонкости своего искусства после того, как основательно изучат его. Как сказал праведник: *«Вот, я ожидал слов ваших, — вслушивался в суждения ваши, доколе вы придумывали, что сказать»* (Иов. 32:12)<sup>9</sup>. И другой праведник сказал: *«Не отнимай совсем от уст моих слова истины»* (Пс. 119:43). Высказаться же по этому вопросу я решил, когда увидел, как обстоит дело с верованиями и мнениями<sup>10</sup> многих людей.

Среди них есть тот, кто достиг истины [4] и пребывает в радостном познании ее. О таком человеке сказал пророк: *«Обретенны слова Твои, и я съел их; и было слово Твое мне в радость и в веселие сердца моего»* (Иер. 15:16).

Среди них есть тот, кто достиг истины, но сомневается в ней, и нет в нем ни уверенности, ни твердости. О нем сказал пророк: *«Написал Я ему важные законы Мои, но они сочтены им как бы чужие»* (Ос. 8:12).

Среди них есть тот, кто утвердился во лжи, полагая, что это — истина. Он цепляется за кривду и отказывается от правды. О нем сказано: *«Пусть не*

<sup>8</sup> В синод. — Пс 81:5.

<sup>9</sup> В синод. — Иов 32:11.

<sup>10</sup> Данное выражение повторяет название книги. Один из двух ключевых для книги терминов *«i'tiqād»* — мы переводим в зависимости от контекста и как «мнение», и как «убеждение».

*доверяет суете заблудший, ибо суета будет и воздаянием ему»* (Иов. 15:31). Среди них есть тот, кто придерживается одного учения некоторое время, но оставляет его, найдя в нем дефект, потом переходит в другое учение, но отвергает его из-за того, что с чем-то в нем не согласен. Затем на время принимает новое учение, но отбрасывает и его, усмотрев в нем нечто дурное, и так пребывает всю жизнь в колебаниях. Его можно сравнить с человеком, который отправляется в некий город, но не знает дороги к нему.

Он проходит фарсанг<sup>11</sup> по одной дороге, затем, усомнившись, возвращается и проходит фарсанг по другой дороге, снова начинает колебаться и опять возвращается, и так поступает и в третий, и в четвертый раз. О таком человеке Писание говорит: *«Труд глупого утомляет его, он не знает даже дороги в город»* (Еккл 10:15), в смысле: «потому что он не знает»<sup>12</sup>.

Когда я вдумался в эти начала и их дурные ответвления, сердце мое было уязвлено болью за мой род, род наделенных речью, а душа была потрясена состраданием к нашему народу, к сынам Израиля. Ведь я увидел, что в наше время велико число верующих, вера которых не чиста, а мнение — неправильно<sup>13</sup>. Велико и число ниспровергателей веры, хвастающихся своим нечестием и чернящих ревнителей истины, хотя сами заблуждаются. Я увидел также людей, которые утонули в море сомнений, которых захлестнули волны неуверенности. И нет ныряльщика, который поднял бы их из глубин, ни пловца, который взял бы их за руку и вытащил. Меня же Господь мой научил тому, что я мог бы сделать им опорой, и наделил меня тем, что [5] я мог бы предложить им в помощь. И я пришел к выводу, что спасти их — мой долг, вразумить их — моя обязанность. Нечто подобное выразил праведник, сказав: *«Господь дал мне язык обученных, чтобы я мог словом подкреплять изнемогающего; каждое утро Он пробуждает, пробуждает ухо мое, чтобы я слушал, подобно тем, кто обучен»* (Ис. 50:4)<sup>14</sup>.

Я признаю, что моя ученость вовсе не полна, сознаюсь, что мое знание далеко от совершенства. Я ничуть не учение моих современников, но по мере моих способностей и достижений моего ума, и как сказал праведник, *«мне тайна сия открыта не потому, чтобы я был мудрее всех живущих, но для того, чтобы открыто было царю разумение и чтобы ты узнал помышления сердца твоего»* (Дан 2:30). Я прошу у Него, чтобы Он обеспечил мне успех и даровал то, что, как Он знает, является моим устремлением и целью моих усилий, не меряя это моими силами и тем, чего я достиг. Как сказал другой праведник: *«Знаю, Боже мой, что Ты испытываешь сердце и любишь чистосердечие»* (1 Пар 29:17).

<sup>11</sup> Фарсанг равен 5760 м.

<sup>12</sup> Саадия предлагает толковать слово-связку *ашер* двух частей высказывания как причинный союз *ке-ашер*.

<sup>13</sup> Снова намек на название книги.

<sup>14</sup> Перевод несколько изменен в согласии с контекстом.

Я закликаю Богом, Творцом всего, любого ученого, который познакомится с этой книгой, чтобы он, если увидит в ней дефект, исправил бы его, а если встретит темное выражение, заменил бы его на лучшее. И пусть не останавливает его ни то, что книга не его, ни то, что я опередил его и разъяснил то, что ему было неясно. Ведь ученые нежно заботятся о мудрости и относятся к ней с симпатией, которая бывает между родственниками. Как сказано: *«Скажи мудрости: “Ты сестра моя!”»* (Прит 7:4). Однако и невежды привязаны к своему невежеству и не готовы оставить его. Как сказано: *«бережет и не бросает его, а держит его [6] в устах своих»* (Иов 20:13). Во имя Всевышнего я прошу еще, чтобы любой искатель знания, который заглянет в мою книгу, прочел бы ее непредвзято, преследуя ту же цель, что и я, чтобы он отказался от фанатизма, поспешности и придирчивости. Тогда он извлечет из нее наибольшую пользу и получит максимальную выгоду благодаря силе и мощи Того, кто учит нас полезному для нас.

Как сказал праведник: *«Я Господь, Бог твой, обучающий тебя полезному, ведущий тебя по тому пути, по которому должно тебе идти»* (Ис. 48:17). Если и ученый, и ученик подойдут к книге таким образом, то уверенный в истине еще более утвердится в ней, сомневающийся одолеет свои сомнения, верующий по обычаю уверует на основании собственного видения и разумения, упрекающий по недоразумению одумается, а самодовольный противник устыдится. Тогда возрадуются праведные и прямодушные. Как сказано в Писании: *«Праведники видят сие и радуются, а всякое нечестие заграждает уста свои. Кто мудр, тот заметит сие и уразумеет милость Господа»* (Пс 107:42–43)<sup>15</sup>.

В результате исправятся как внутренняя сущность людей, так и их внешнее поведение. Очистятся и их молитвы, ибо в их сердцах будет нечто, удерживающее их от греха и побуждающее к правильным действиям. Как сказал праведник: *«В сердце моем сокрыл я слово Твое, чтобы не грешить перед Тобою»* (Пс 119:11)<sup>16</sup>.

Верования людей выправят их взаимоотношения, меньше станут они соперничать друг с другом в земных делах. Все вместе обратятся к Источнику мудрости, не отвлекаясь ни на что другое, и их уделом станут спасение, милость и блаженство. Как сказал Господь, свят Он и славен: *«Ко Мне обратитесь и будете спасены, все концы земли; ибо Я Бог, и нет иного»* (Ис. 45:22).

Все это настанет, когда растают сомнения и исчезнут заблуждения. Тогда распространится ведение Бога и знание Закона Его в мире, как вода заполняет морские пределы. Как сказано: *«ибо земля будет наполнена ведением Господа, как воды наполняют море»* (Ис. 11:9).

<sup>15</sup> Пс 106:42–43.

<sup>16</sup> Пс 118:11.

### III

[7] Возможно кто-то задумается над тем, зачем Создатель, велик Он и славен, оставил эти заблуждения и сомнения Своим созданиям? На этот вопрос мы дадим сейчас ответ. Мы утверждаем, что сам факт, что люди сотворены, делает иллюзии и заблуждения неизбежными для них. Ведь по плану творения они для совершения любого действия нуждаются в определенном времени, в течение которого они шаг за шагом осуществляют это действие полностью. Значит и познание, которое есть одно из действий, неизбежно нуждается в том же. Первое, с чего начинаются знания у людей, это сбивчивые, путанные и неясные представления. Однако благодаря силе интеллекта, которая им присуща, люди в течение некоторого времени совершенствуют и очищают представления, пока не отстанут от них заблуждения и не представят их чистая суть, в которой нет ничего сомнительного.

Любое из человеческих искусств, например земледелие, строительство, ткачество и так далее, состоит из ряда этапов, и если люди прекратят работу, прежде чем завершат все необходимые действия, дело никогда не будет сделано полностью. Доделать его может только тот, кто до конца упорен в работе. Точно так же и в искусстве познания необходимо начать с самого начала и двигаться от одной стадии к другой, пока не дойдешь до конца. Например, в самом начале может быть, скажем, десять заблуждений, на втором этапе их останется девять, на третьем этапе — восемь и так далее. Чем больше человек будет размышлять и исследовать, тем меньше будет оставаться заблуждений, пока, в конце концов, единый объект его познания не представит в чистом виде, не останется сам по себе, без примеси заблуждения или сомнения.

Для пояснения приведем пример человека, который ищет доказательство, с помощью которого он мог бы прийти к правильному суждению. Мы знаем, что доказательство — это высказывание, а высказывание — это вид звука, звуки же многообразны.

Когда исследователь приступает к выявлению искомого, он имеет дело со звуками неразборчивыми и неясными. Он начинает сортировать их [8] и в первую очередь отбрасывает звуки, производимые столкновением тел, например от падения камня на камень или раскалыванием какого-то тела, или звуки грома, крушения и тому подобного. Ведь он знает, что из этих разновидностей звука он не сможет извлечь никакого доказательства.

На втором этапе он доходит до звуков, производимых живыми существами, ибо именно среди них он может надеяться найти нужное доказательство. Затем он отбрасывает из них звуки всех живых существ, не наделенных даром речи, такие, как ржание, ослиный рев, мычание и тому подобное, поскольку и они не содержат мудрости.

На третьем этапе он доходит до звуков, производимых только людьми, ибо в их разновидности — все знание. Затем он отбрасывает из них естественные звуки, например звук «а-а» и тому подобное, так как в них нет смысла.

На четвертом этапе он доходит до осмысленного звука человека, в котором 22 знака<sup>17</sup>. Затем он отбрасывает из них единичные знаки, поскольку любой знак, произнесенный отдельно, не несет никакого смысла, как например, если ты произнесешь алеф, бет, гимель, далет, хей<sup>18</sup> по отдельности.

На пятом этапе он доходит до составных знаков, которые становятся именами, каждое из которых состоит из двух знаков или трех, или более этого<sup>19</sup>. Затем он отбрасывает из них всякое единичное имя, произнесенное отдельно, как например, «небо», «звезда», «человек», ибо не в природе любого из этих имен, употребленного отдельно, обозначать более того, что им названо.

На шестом этапе он доходит до связного высказывания, как, например, «звезда светит», «человек пишет» и тому подобных выражений из двух связанных слов или из слова и имени<sup>20</sup>, или большего, ибо он надеется с помощью этих сочетаний достичь своей цели. Затем он отбрасывает из них все те сочетания двух или более слов, которые не образуют утверждение.

На седьмом этапе он доходит [9] до утверждений, например, высказываний «Солнце встало» и «Дождь прошел» и тому подобного. Затем он узнает, что утверждения подразделяются на три разряда:

- а) необходимые, как например, «Огонь горяч»;
- б) невозможные, как например, «Огонь холоден»;
- в) вероятные, как например, «Рувим в Багдаде».

Затем он отставляет в сторону два разряда: необходимые и невозможные.

На восьмом этапе он доходит до вероятного утверждения и исследует его на предмет, верно ли то, что утверждается в нем, или нет.

<sup>17</sup> В оригинале в данном контексте здесь и далее употреблен арабский термин *ḥarf*, который может обозначать и членораздельный звук, и букву алфавита. В переводе Капаху ему соответствует слово *ōt*. Число 22 соответствует еврейскому алфавиту.

<sup>18</sup> Это — первые пять букв еврейского алфавита.

<sup>19</sup> В данном предложении термин *ḥarf/ōt* обозначает и слово (составной знак), и его элементарную составляющую — звук или букву.

<sup>20</sup> По контексту, смысл этого утверждения: «из двух имен или из глагола и имени», что соответствует делению предложений в арабской грамматике на именные и глагольные, но терминология, которую употребляет Саадия, несет на себе следы разных влияний. Это проявляется в двойном смысле слова *kalima*, которое мы в обоих случаях перевели как «слово», согласно его основному словарному значению. Именно в таком значении оно является термином арабской грамматической науки. Во втором же случае оно в противопоставлении имени, скорее, означает «глагол», что соответствует терминологии арабских переводов Аристотеля, в которых слово *kalima* является переводом термина «рема» в противопоставлении «онома». Если не допустить употребления данного слова в двух значениях, высказывание лишается смысла. Ср. у Фараби: Простые речения бывают «трех видов: имя, “слово” и “орудие”. Под “словом” арабские грамматики понимают глагол...» (*Фараби. Логические трактаты*. Алма-Ата, 1975. С. 109).

Затем на девятом этапе он подвергает данный вопрос доказательному анализу, начиная либо с необходимой посылки, из которой выводит с помощью некоторых методов, которые мы разъясним ниже, необходимость данного следствия, либо с невозможной посылки, из которой выводит невозможность того вопроса, о котором он выносит суждение.

Когда же все это исключено, остается то единственное, до чего он доходит на десятом этапе. Оно теперь предстает перед ним в чистом виде, без всяких примесей, и он выбрасывает из своего ума все предыдущие подразделения, которые делали его объект неясным и запутанным, пока он не начал исследовать их и не отбросил одно за другим.

Таким образом, ясно, что рассуждающий начинает с многих спутанных предметов, которые он сортирует, оставляя девять из десяти, затем восемь из девяти, затем семь из восьми, пока не отбросит все неясное и запутанное, так что останется только чистый объект рассмотрения. Если же он прекратит рассуждать, остановившись на пятом или четвертом, или каком-то ином этапе, то число устраненных неясностей будет по мере этапов, которые позади него, а число тех, которые ему предстоит устранить, будет по мере тех этапов, которые еще перед ним. Если он сохранит то, до чего дошел, можно надеяться, что он вернется к этому месту и доведет рассуждение до конца. Если же он не сохранит достигнутого, ему придется начать рассуждение с самого начала. По этой причине многие люди заблудились, так и не достигнув мудрости. Одни — потому, что не знали дороги, ведущей к ней. Другие — потому, что, хотя и начали идти по этой дороге, но не [10] прошли ее всю, и оттого погибли. Как сказано в Писании: «Человек, сбившийся с пути разума, водворится в собрании мертвецов» (Прит. 21:16). Мудрецы сынов Израиля тоже высказывались о том, кто не исчерпал смысла мудрости: «С тех пор как умножились ученики Шаммая и Гиллеля, которые учились недостаточно (букв. которые не прислуживали как следует), умножились разногласия» (Санхедрин 88b; Сота 47b). Это их высказывание указывает нам, что когда ученики завершают учебу, между ними не возникают ни разногласия, ни ссоры.

Так пусть же раздраженный невежда не возлагает свои ошибки на Творца, велик Он и славен, говоря, что это Он вложил в него сомнения. Напротив, это его невежество или его досада ввергли его в эти сомнения, как мы уже объясняли. Более того, единый акт с его стороны никак не может разом устранить все заблуждения, ведь это будет не соответствовать плану, определенному для творений, а человек ведь творение. Тот же, кто не говорит так и не возлагает свои ошибки на Господа своего, но желает, чтобы Бог научил его знанию, не сопряженному с каким-либо заблуждением, на самом деле просит, чтобы Господь сделал его подобным Себе. Ведь тот, кто знает без всякого основания, — это Творец всего, благословен Он и свят, как мы объясним ниже.

Все же остальные создания могут знать только на каком-то основании, то есть после рассмотрения и рассуждения, которые, как мы показали, требуют времени. И с самого первого мгновения этого отрезка времени до самого последнего им свойственны заблуждения, как мы объясняли. Заслуживают хвалы те, кто проявляет упорство до тех пор, пока не очистят серебро от примесей, как сказано: «*Отдели примесь от серебра, и выйдет у серебряника сосуд*» (Прит. 25:4), или пока не завершат «сбивать»<sup>21</sup> это искусство и не получают из него масло, как сказано: «*как сбивание молока производит масло, толчок в нос производит кровь*» (Прит. 30:33), или пока росток, посаженный им, не вырастет полностью, как сказано: «*Сейте [11] себе в правду и пожнете милость*» (Осия. 10:12), или пока не созреет плод с их дерева и не станет съедобным, как сказано: «*Она — древо жизни для тех, которые приобретают ее*» (Прит. 3:18).

#### IV

Закончив изложение того, что мы собирались сказать о преодолении сомнений и заблуждений, мы должны разъяснить, что такое мнение. Мы утверждаем, что это — понятие, которое возникает в душе о любой вещи, которая познается в том виде, как она есть. Когда «масло»<sup>22</sup> исследования добыто, усвоено и воспринято разумом, затем получено и переварено душой, тогда человек убеждается в понятии, до которого дошел. После этого человек хранит его в своей душе для будущего случая или случаев.

Как сказано в Писании: «*Мудрые сберегают знание, но уста глупого — близкая погибель*» (Прит. 10:14). И сказано еще: «*Прими из уст его Закон*» (Иов. 22:22).

Мнение бывает двух сортов: истина и ложь. Истинное мнение — это убеждение в том, что вещь такая, какая есть<sup>23</sup>; что много — это много, а мало — это мало, что черное — это черное, а белое — это белое, что существующее существует, а несуществующее — не существует. Ложное мнение — это убеждение, что вещь совсем не такая, какая она есть<sup>24</sup>; что много — это мало, а мало — это много, что белое — это черное, а черное — это белое, что существующее не существует, а несуществующее — существует.

Достоин похвалы тот мудрец, кто в основание кладет истинную суть вещей и из нее выводит свои мнения. В силу своей мудрости он доверяет тому,

<sup>21</sup> В примечании к изданию Капаху указывается, что Саадия специально выбирает глагол «сбивать», чтобы обосновать связь с цитируемым стихом.

<sup>22</sup> Это снова намек на образ из Прит 30:33.

<sup>23</sup> Ср. определение «истинного» (*haqq*) у Исаака Израэли: «то, чем вещь является», см.: *Israeli I. A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. His Works translated with comments and an outline of his philosophy by A. Altmann and S.M. Stern. Oxford, 1958. P. 58.*

<sup>24</sup> Ср. определение ложного (*bāṭil*): «то, чем вещь не является» в *цит. соч.*, с. 59.



чему следует доверять, и остерегается того, чего следует остерегаться. И достоин порицания тот невежда, кто делает основанием собственное мнение и полагает, что истинная суть вещей следует его мнению.

В силу своего невежества он доверяет тому, чего следует остерегаться, и остерегается того, чего следует остерегаться. Об этом Писание говорит: *«Мудрый боится и удаляется от зла, а глупый раздражителен и самонадеян»* (Прит. 14:16).

В дополнение к этому утверждению я должен упомянуть свое удивление теми людьми, которые [12] хотя и являются рабами, полагают, что у них нет господина, и стоят на том, что отвергаемое ими не существует, а утверждаемое ими существует. Такие люди напрочь увязли в пучине невежества и достигли предела погибели. Ибо если они правы, то пусть тот из них, у кого нет денег, придет к мнению, что его сундуки и ларцы полны денег, и посмотрит, принесет ли это ему выгоду. Или пусть тот, кому сорок лет, придет к мнению, что ему семьдесят, и проверит, добавит ли это ему уважения. Или пусть голодный придет к мнению, что он сыт, или испытывающий жажду придет к мнению, что он утолил ее, или голый придет к мнению, что он одет, и посмотрит, что из этого выйдет. Или пусть тот из них, у кого есть заклятый враг, придет к мнению, что его враг умер или исчез, и перестанет остерегаться. Как же быстро постигнет его то, чего он уже не боится. Ведь это чистое невежество, когда люди полагают, что, если они не считают Господа всевластным, то тем самым освобождаются от Его повелений и запретов, от Его обещаний и угроз<sup>25</sup> и всего прочего. О них Писание говорит: *«Расторгнем узы их»* (Пс. 2:3).

Вот есть некоторые индийцы, которые научились терпеливо переносить огонь, но он все равно жжет их, когда они к нему прикасаются. Есть и такие молодцы-притворщики, которые научились терпеливо сносить удары палки и кнута, но те все равно причиняют им боль каждый раз, когда их бьют. То же самое и еще большее постигает тех, кто дерзает противостоять Творцу всего, ведь, несмотря на их невежество, они не могут избежать того, что Его мудрость установила для них. Как сказано: *«Премудр сердцем и мощи силою, кто восставал против Него и оставался в покое?»* (Иов. 9:4).

<sup>25</sup> Саадия употребляет здесь принятое в арабском богословии терминологическое выражение, образованное из двух однокоренных слов от глагола «обещать» (*wa'ada*) — *al-wa'd wa-l-wa'id*, которое обозначает обещание Всевышнего наградить праведников и наказать грешников.

## V

Завершив то дополнение, которое мы сочли необходимым добавить к первому положению, мы должны упомянуть основания истины и родники достоверности, которые суть начало всего познанного и источник всего узнанного<sup>26</sup>. Рассмотрим же их с подробностью, подобающей предисловию к данной книге.

Мы утверждаем, что начал этих три.

Первое — это знание [13] наблюдения.

Второе — знание разума.

Третье — это знание, требуемое необходимостью.

Далее мы поясним эти начала одно за другим.

Знание наблюдения — это то, что человек постиг с помощью одного из пяти чувств: либо зрением, либо слухом, либо обонянием, либо вкусом, либо осязанием.

Знание разума — это то, что возникает исключительно в разуме человека, например одобрение истины и осуждение лжи.

Что касается знания того, что [логически] необходимо, то оно таково: если человек его не примет, оно неизбежно потребует отрицания чего-то, познанного разумом или чувствами, а так как отвергнуть это невозможно, мы вынуждены принять данное утверждение. Так мы вынуждены признать, что у человека есть душа, хотя мы никогда ее не наблюдали непосредственно, чтобы не отрицать ее очевидные действия, а также что в каждой душе есть разум, хотя и его мы никогда не наблюдали непосредственно, опять-таки чтобы не отрицать его очевидные действия. Однако оказывается, что многие люди не принимают эти три начала. Немногие из них отвергают первое начало. Мы их упомянем в первом трактате этой книги и дадим опровержение их взглядов. Отвергая первое начало, эти отрицают и второе, и третье начала, которые опираются на первое.

Больше тех, кто признает первое начало, но отрицает второе и третье. Их мы тоже упомянем в первом трактате, дав опровержение их взглядов.

Больше же всего тех, кто признает два первых начала, но отрицает третье.

Причина же того, что они подходят к этим началам с разной мерой, состоит в том, что знание второго вида более скрыто, чем знание первого вида, а знание третьего вида еще более скрыто, чем знание второго вида. Отрицать же скрытое легче, чем очевидное.

Некоторые же люди отрицают знание последнего вида частично и как бы попеременно, т.е. одна группа признает то, что отрицает другая, выдвигая в качестве аргумента, что необходимость заставила их признать это. Так, есть

<sup>26</sup> Учение о четырех источниках знания, которое излагает Саадия, а также связь его с идеями античной и эллинистической философии и с доктринами мусульманских теологов подробно разбирается в: *Efros I. Saadia's Theory of Knowledge // JQR. Vol. 33 (1942–1943). С. 133–170.*

те, кто утверждают, что все вещи находятся в покое. [14] Они соответственно отрицают движение. Другие, напротив, утверждают, что все вещи движутся, и в силу этого отрицают покой. И каждый подвергает сомнению доводы противной стороны, считая их заблуждениями.

Мы же, община единобожников, признаем все эти три начала знания и добавляем к ним четвертое начало, наличие которого мы вывели с помощью первых трех. Этим еще одним началом для нас становится верность надежного предания, которое основано на знании чувства и знании разума, как мы разъясним в третьем трактате этой книги.

Надо заметить здесь, что это знание (я имею в виду содержащееся в надежном предании и испосланных писаниях) подкрепляет для нас верность знания, полученного из трех других источников.

Ведь Он перечисляет чувства, когда отрицает наличие их у идолов, и называет пять, к которым добавляет еще два. Как сказано: *«Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят, и они не издадут голоса горланью свою»* (Пс. 115:5–7)<sup>27</sup>.

Первые пять упомянутых — это собственно чувства, а два добавления к ним — это, во-первых, движение, ибо сказано: *«есть у них ноги, но не ходят»* (Пс 115:7), и по нему познаются тяжесть и легкость, так как человеку может мешать двигаться его вес, а легкость ему не мешает. Правда, некоторые люди возражали против этого добавления к числу чувств, вопрошая: «А как собственно познаются легкость и тяжесть?» Наш ответ: «По ощущению<sup>28</sup> от движения, которое может быть или легким, или затрудненным».

Во-вторых, речь, ибо сказано: *«и они не издадут голоса горланью свою»* (Пс 115:7). Имеется в виду речь<sup>29</sup> в целом, где есть имена и сочетания<sup>30</sup>, посылки и доказательства, как мы уже разъясняли<sup>31</sup>.

Затем Он подтверждает для нас наличие знания разума, повелевая говорить правду, а не лгать. Как сказано: *«Ибо истину произнесет язык мой, и нечестие — мерзость для уст моих; все слова уст моих справедливы; нет [15] в них коварства и лукавства»* (Прит 8:7–8).

Затем подтверждает для нас необходимое знание, утверждая, что все, что ведет к отвержению, воспринимаемому чувствами или разумом, — несостоятельно.

<sup>27</sup> Пс 113:13–15.

<sup>28</sup> По изданию Ландауэра, у Капах — отсутствует, и начало фразы выглядит так: «По движению...».

<sup>29</sup> В оригинале в этом отрывке в значении «речь» употреблены два разных слова. В первом случае — *niq*, т.е. речь как дар осмысленной речи, который отличает человека от всех прочих существ. Во втором — *kalām*, собственно речь как процесс и результат говорения.

<sup>30</sup> Иначе говоря, слова и высказывания.

<sup>31</sup> См. выше III.

Несостоятельность того, что отвергает воспринимаемое чувствами, видна из слов: *«О ты, раздирающий душу твою в гневе твоём! Неужели для тебя опустеть земле, и скале сдвинуться с места своего?»* (Иов 18:4).

Несостоятельность того, что отвергает умопостигаемое в том, что касается лжи и истины, следует из слов: *«Если это не так, кто обличит меня во лжи и в ничто обратит речь мою?»* (Иов 24:25).

Затем мы узнаем, что все знания основаны на том, что мы постигаем нашими чувствами, упомянутыми выше, из чего они выводятся и ответвляются, ибо сказано: *«Выслушайте, мудрые, речь мою, и приклоните ко мне ухо, рассудительные! Ибо ухо разбирает слова, как гортань различает вкус в пище»* (Иов 34:2–3).

Затем Он же подтверждает для нас, что надежное предание — истина, в словах: *«Я буду говорить тебе, слушай меня; я расскажу тебе, что видел, что слышали мудрые и не скрыли слышанного от отцов своих, которым одним отдана была земля и среди которых чужой не ходил»* (Иов 15:17–19). Условия этого мы разъяснили в комментарии к этим стихам<sup>32</sup> в своем месте<sup>33</sup>.

Теперь, рассказав об этих началах, необходимо объяснить, как их используют в доказательстве.

Что касается чувственно воспринимаемого знания, то все, что верно воспринято нашими чувствами в силу прямого контакта между нами и объектом, следует считать истинным, таким, как мы его восприняли, не сомневаясь в нем, однако лишь после того, как мы научились распознавать обман чувств, чтобы он не ввел нас в заблуждение. Надо, чтобы мы не были, как те люди, которые считают, что изображение, которое они видят в зеркале, — это образ, который на самом деле был сотворен в нем, в то время как это всего лишь свойство полированных предметов отражать образ, который находится перед

<sup>32</sup> В арабском тексте стоит транслитерированное еврейское слово «насух».

<sup>33</sup> В комментарии на Иов 15:18: *«что слышали мудрые и не скрыли слышанного от отцов своих»* Саадия говорит, что вместе с предшествующими словами эти слова «учат нас, что надежное знание вещей достигается двумя путями, либо из личного опыта..., либо из верного предания...», и продолжает далее, что слова *«не скрыли слышанного от отцов своих»* указывают, что «предание должно быть непрерывным, и каждое поколение должно получать его от предыдущего, которому они могли бы доверять, как самим себе». В комментарии на Иов 15:19 Саадия говорит: «Он говорит: *«которым одним отдана была земля»*, имея в виду, что поскольку предание передавали ученые и мудрые, то долгом людей сей земли, то есть простолюдинов, было подчиняться их авторитету. Никто не мог сказать 'Я не приму этого до тех пор, пока и простые люди не согласятся с этим'. Это не было обязательным. Напротив, передатчиками были мудрецы, ибо Он говорит: *«что слышали мудрые»*, а массы народа, которым, по Его словам, *«одним отдана была земля»*, были их последователями. Когда же Он говорит: *«и среди которых чужой не ходил»*, Он имеет в виду, что никакому чужаку по отношению к передатчикам предания не дозволено вторгаться к ним и требовать, чтобы они предъявили логические или чувственные доказательства в пользу предания...». См.: The Book of Theodicy. Translation and Commentary on the Book of Job by Saadiah Ben Joseph Al-Fayyūmī. Transl. from the Arabic by L.E. Goodman. New Haven, 1988. P. 264–265.

ними. Или как те люди, которые, видя отражение высокого объекта в воде, считают, что его размер — реальность, сотворенная в этот самый момент, и не знают, что [16] причина этого в том, что глубина воды больше высоты объекта. Если же обезопасили себя от таких и им подобных ловушек, наше мнение о том, что воспринято чувством, верно, и нас не введет в заблуждение иллюзия, подобная той, о которой сказано: *«Моавитянам издали показалась эта вода красною, как кровь»* (2 Цар 3:22)<sup>34</sup>.

Что касается умопостигаемого, то все, что предстало в нашем разуме, если он не поражен недугом, — это, несомненно, истинное знание, но лишь после того как мы узнали, как рассуждать и доводить рассуждение до конца, как оберегаться от иллюзий и сновидений.

Ведь есть люди, которые полагают сны реальностями, сотворенными в формах, видимых человеку. Они считают, что надобно следовать этому, чтобы не отвергать то, что увидено воочию, и не знают, что отчасти это заботы прошедшего дня, которые застряли в мыслях, и об этом сказано: *«Как сновидения бывают при множестве забот»* (Еккл 5:2).

Отчасти же — это результат питания, зависящий от того, была ли пища горячей или холодной, обильной или скудной, и об этом сказано: *«И как голодному снится, будто он ест»* (Ис 29:8).

Отчасти — это от элемента, преобладающего в темпераменте. Если это горячее и влажное, то снятся радости и наслаждения, если сухое, то — несчастья и печали. Об этом говорит несчастный страдалец: *«Когда подумаю: „утешит меня постель моя, унесет горесть мою ложе мое“, Ты страшишь меня снами, и видениями пугаешь меня»* (Иов 7:13–14).

Конечно, и в этом бывает проблеск высшего в виде намека или притчи, как сказано: *«Во сне, в ночном видении, когда сон находит на людей, во время дремоты на ложе. Тогда Он открывает у человека ухо»* (Иов 33:15–16).

Что касается знания по необходимости, то если наши чувства познали нечто достоверным образом, но мнение о нем может утвердиться в нашей душе только вместе с мнениями о других [17] вещах, то мы должны принять все эти мнения, много их или мало, ведь воспринятое чувствами без них оказывается несостоятельным. Этих мнений может быть одно, может быть два, три, четыре и более, но, сколько бы их ни было, они являются необходимыми, если иначе нельзя принять воспринимаемое чувствами.

Вот примеры единичного суждения. Если мы видим дым, но не видим огня, от которого рождается этот дым, мы должны прийти к мнению о существовании огня вследствие существования дыма, так как одно без другого не бывает.

<sup>34</sup> 4 Царств 3:22.

Точно так же, если мы слышим голос человека из-за стены, то мы должны прийти к мнению о наличии там человека, так как голос человека может исходить только от существующего человека.

Что касается множественных суждений, то можно привести следующий пример. Если мы видим, как пища исчезает целым куском в животе живого существа, а из него выходят ее остатки, то, не приняв мнения о наличии четырех вещей, нельзя будет принять и увиденное. Итак, в животе должна быть сила, которая проталкивает пищу внутрь, и сила, которая удерживает пищу там, пока она не будет переварена, и сила, переваривающая и разлагающая пищу, и сила, выталкивающая испражнения наружу. А раз воспринятое чувствами может быть принято только вместе с этими четырьмя суждениями, то мы должны прийти к мнению, что все четыре — истинны.

Иногда для того чтобы утвердиться во мнении об увиденном, требуется целая наука, позволяющая установить его истинность, а иногда нам может понадобиться целый ряд наук. И если воспринимаемое чувствами действительно связано с ними, мы должны исходить из мнения, что они все истинны, чтобы можно было принять воспринимаемое чувствами.

Так, мы видим, как луна поднимается над землей и заходит в различные времена ночи и дня. Кроме того, мы видим, что она проходит то длинным, то коротким путем. Иногда путь столь короток, что его не хватает, чтобы пройти одну из 28 стоянок<sup>35</sup>, которые мы установили и назвали по имени, а иногда путь удлинняется, и она проходит через эту стоянку [18]. Более того, мы видим, что иногда она двигается на юг, а иногда — на север.

Давайте рассмотрим увиденное. Если бы движение луны было одно и то же, оно не различалось бы ни по продолжительности, ни по курсу. Замеченные нами различия и в том и в другом неизбежно предполагают, что движений у нее много. А для многих движений нужно много небесных тел, ибо одно и то же тело не может двигаться в одно и то же время двумя, а уж тем более тремя или четырьмя разными движениями. Следовательно, многие тела одинаковой формы пересекаются на своем пути и оттого то замедляют, то ускоряют движение друг друга.

Все это устанавливается с помощью искусства геометрии. Оно демонстрирует нам, как одна форма накладывается на другую, если мы будем двигаться от простого к сложному в этом искусстве. Мы начнем с познания простых форм после точек и линий, изучая треугольник, квадрат, круг, концентрические, смежные и пересекающиеся формы, постигая, какие сочетания невозможны, а какие — правильны, пока, наконец, не узнаем, что небесные тела имеют форму либо шара, либо круга, и что некоторые из них помещаются внутри других.

<sup>35</sup> См. примеч. 59 в изд. Капах, с. 19.

Освоив все эти искусства, мы обнаружим, что ход луны состоит из пяти движений. Значит, мы должны прийти к мнению, что все эти искусства — истина, раз мы не в состоянии составить верное мнение о различии хода луны в соответствии с законами природы иначе как с их помощью.

После того как мы разъяснили, каково необходимое знание, следует упомянуть то, что предохраняет его от порчи, ведь большинство людских споров и разногласий в доказательствах происходит из этой порчи и в результате ее.

Мы говорим: Если некто говорит: «Я принимаю некое мнение, чтобы не оспаривать нечто, воспринимаемое чувством», следует рассмотреть вопрос, а вдруг это воспринимаемое чувством может быть принято и при каком-то ином мнении, отличном от предложенного говорящим. Если дело обстоит так, его мнение оказывается необоснованным.

[19] Таковы, например, те, кто полагает, что по Млечному Пути в силу наблюдаемой его белизны прежде проходила сфера солнца. Однако, испытав их слова, мы обнаружили, что возможны и другие объяснения. Может быть, это поднимающийся пар, или постоянные огневые частички, или скопление маленьких звезд, или еще что-то иное, а значит, их утверждение необоснованно.

Если же некто скажет: «Я принимаю это мнение, чтобы не оспаривать нечто умопостигаемое», то и тут следует рассмотреть, может ли данное умопостигаемое быть принято при другом мнении, отличном от предложенного, ведь тогда его мнение оказывается необоснованным.

Таковы, например, те, кто утверждают, что существует другая земля помимо нашей. Их аргумент состоит в том, что тогда огонь окажется в центре, а ведь всякая благородная вещь помещается в центр. Однако мы считаем, что правильно так думать о человеке, живущем на земле, которая и находится в центре всего, а значит их суждение необоснованно.

Бывает, что кто-то скажет: «Я принимаю это мнение на основании аналогии с воспринимаемым чувствами», но его мнение опровергается чем-то другим из воспринимаемого чувствами. В таком случае исходят из более значительного чувственного восприятия и принимают то, что предполагается им.

Так, например, некоторые утверждают, что все вещи пошли из воды, так как живое существо состоит из влажного элемента, но при этом упускают из виду наблюдаемые ими текучесть и жидкое состояние воды. Значит, она не может быть сама по себе, и не годится на то, чтобы быть корнем всего. И когда в доказательстве сталкиваются такие два наблюдения, то более серьезное из них предпочтительнее в качестве аргумента.

Если же некто скажет: «Я принимаю это мнение на основании аналогии с воспринимаемым чувствами», но часть его учения противоречит другой, то оно несостоятельно.

Таковы, например, те, кто говорит, что добро — это то, что доставляет нам радость, поскольку они так чувствуют. Однако не вспоминают они, что

убить их — радость для их врагов, а убить своих врагов — радость для них. Так добро оказывается одновременно и злом, а это — противоречие.

Если же некто скажет: «Я убежден в этом на таком-то основании», но при внимательном изучении этого основания, мы обнаруживаем, что оно доказывает нечто другое, чего тот и не предполагал, его [20] рассуждение оказывается ложным.

Так, сторонники вечности мира говорят: «Мы убеждены в том, что вещи вечны, ибо мы верим только тому, что ощущаем нашими чувствами». Однако если они верят только тому, что ощущают чувствами, то это идет вразрез с убеждением, что вещи вечны, ибо невозможно ощутить вечное в его вечности.

Может быть, кто-то скажет: «Я отвергаю нечто на таком-то основании», но ты обнаруживаешь, что он попал в еще большее затруднение, чем то, которого пытался избежать.

Так, некоторые монотеисты отказываются утверждать, что Он не может вернуть вчерашний день, чтобы не приписать Ему бессилие в чем-то. Однако таким образом они приходят к гораздо худшему, приписывая ему бессмыслицу, как мы разъясним, если захочет того Всевышний, во втором трактате.

Итак, если мы стремимся установить истину путем необходимого знания, мы должны избегать этих пяти ошибок, которые делают его несостоятельным, и удостовериться, что:

- ничто другое не позволяет принять истинность воспринимаемого чувствами;
- ничто другое не позволяет принять истинность умопостигаемого;
- наше положение не отрицает некую другую истину;
- одна часть положения не противоречит другой;
- и, разумеется, оно не ведет к принятию худшего, чем то, чего мы пытались избежать.

Все это после проверки воспринимаемого чувствами и умопостигаемого с помощью тех навыков, которые мы охарактеризовали выше.

Всего же, если мы добавим терпение в искусстве рассуждения, пока оно не доведено до конца, получается семь условий, которые требуются, чтобы истина верно предстала перед нами. Если кто-то будет утверждать нечто как необходимое знание, мы проверим его утверждение этими семью критериями и если после проверки на этом пробном камне и взвешивании на этих весах оно окажется верным и приемлемым, мы будем использовать его.

То же самое относится и к утверждениям верной традиции, я имею в виду книги пророчества, однако здесь не место разъяснять приемы, которые встречаются в них. Многое из этого я разъяснил в начале комментария к Торе<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Во введении к комментарию Саадия говорит о трех основных модусах изложения закона в писании: приказ, демонстрация последствий, назидательный пример, дополняя их перечислением еще 18 приемов библейского повествования, см.: Saadya's Commentary on Genesis /



## VI

Могут спросить: «Однако как же мы полагаем для себя необходимым исследовать объекты знания и проверять их, чтобы сформировать твердое мнение относительно них согласно законам данного искусства, когда есть люди, которые отвергают само это искусство, полагая, что рассуждение доводит до ереси и ведет к неверию?»

Мы ответим, что так [21] думает только простой люд, который в этой стране, как известно, полагает также, что всякий, кто отправляется в Индию, становится богачом.

Рассказывают также, что отдельные простаки из нашего народа думают, что нечто, похожее на рыбину, проглатывает луну, когда наступает затмение. Говорят также, что простые бедуины полагают, что если не заколоть верблюдицу на могиле, то человек пешим явится на Суд. Есть и много другого подобного, над чем можно только посмеяться.

Если же скажут: «Однако ведь и выдающиеся мудрецы израильтян запрещали это и в особенности рассуждения о начале времени и начале пространства, сказав: *«Всякий, кто рассуждает о четырех предметах, лучше бы он не пришел в это мир: что сверху? что внизу? что прежде? что потом?»*» (Хагига, 11б), мы ответим, призвав на помощь Милосердного, что не может быть, чтобы они запрещали правильное рассуждение. Ведь наш Создатель повелел нам это, связав это с подлинной традицией в словах: *«Разве вы не знаете? Разве вы не слышали? Разве вам не говорено было от начала? Разве вы не уразумели из оснований земли?»* (Ис 40:21). А праведники говорили друг другу: *«Установим между собою рассуждение и распознаем, что хорошо»* (Иов 34: 4). Пятеро пространно рассуждали об этом, я имею в виду Иова, Елифаза, Вилдада, Софара, Елиуя.

Мудрецы запрещали отложить книги пророков в сторону и принимать всякое мнение, которое может прийти в голову кому-то по поводу начала пространства и времени. Ведь тот, кто смотрит в эту сторону, может попасть в точку, а может и промахнуться. Пока он не попадет, он остается без веры, а если попадет и утвердится в вере, нет гарантии, что он опять не отойдет от веры под влиянием возникшего заблуждения, которое подточит его суждение. Итак, мы сходимся в том, что считаем поведение такого человека ошибочным, даже если он — мастер рассуждения. Мы же, общины сынов Израиля, применяем в рассуждении и исследовании другой метод, который я хочу разъяснить и описать с помощью Милосердного.

[22] Узнай же, изучающий эту книгу, и да наставит тебя Бог, что мы исследуем и изучаем вопросы нашей веры, преследуя две цели:

Во-первых, чтобы подтвердить для себя на деле то, что мы получили от пророков Бога как знание;

Во-вторых, чтобы опровергнуть тех, кто полемизирует с нами по каким-то вопросам нашей веры.

Итак, Господь наш, велик Он и славен, наставил нас во всех делах нашей веры, в которых мы нуждаемся, через Своих пророков после того, как подтвердил истинность их пророчества знамениями и доказательствами. Он повелел нам, чтобы мы утвердились в этих мнениях и хранили их, и дал нам понять, что если мы будем исследовать и рассуждать, то мы получим истинный и полный взгляд на каждую вещь, подобный тому, что Он дал в пророчестве через слова Его посланников. Он также дал нам заверение, что ни безбожники не получают довода против нашей религии, ни путаники не нанесут удара по нашей вере.

Таковы Его слова, в которых Он сообщил нам, что все вещи имеют начало, и что Он — Творец, который положил им начало, что Он един, и нет с Ним соучастника: *«Так говорит Господь, Царь Израиля и Искупитель его, Господь Саваоф: Я первый и Я последний, и кроме Меня нет Бога»* (Ис 44:6).

После этого Он обратился к тому, что Он повелел нам, или запретил для нас, и сообщил нам, что оно было и что оно будет: *«ибо кто, как Я? Пусть он расскажет, возвестит, и в порядке представит Мне все с того времени, как Я устроил народ древний; или пусть возвестит наступающее и будущее»* (Ис 44:7).

Он успокоил наш страх пред теми, кто не согласен с нами, указав, что они не победят в споре и не найдут решающих аргументов, как сказал Он потом: *«Не бойтесь и не страшитесь: не издавна ли Я возвестил тебе и сказал? И вы Мои свидетели. Есть ли Бог кроме Меня? Нет другой твердыни, никакой не знаю»* (Ис 44:8).

Когда Он говорит: *«Не бойтесь»*, он имеет в виду: многочисленности, силы и нрава врагов. Как сказал Он там же: *«и непрестанно, всякий день страшишься ярости притеснителя»* (Ис 51:13). [23] А хочет Он сказать: не бойтесь ни самого спора, ни собственно аргументов, приводимых в нем. Как сказал Он: *«А ты, сын человеческий, не бойся их и не бойся речей их»* (Иез 2:6). И еще сказал Он: *«те, которые убоялись слова Господня»* (Исх 9:20).

Когда Он говорит: *«не издавна ли Я возвестил тебе»*, Он имеет в виду сообщение о том, что грядет, а под словами: *«и сказал»* Он имеет в виду сообщения о прошлом. Подобно этому Он говорит: *«Минувшее — что это? Скажите, и мы внимнем сердцем своим и узнаем конец его; или о будущем пусть возвестят нам»* (Ис 41:22)<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> В соответствии с контекстом перевод дается по: Первые и последние пророки / Пер. под ред. Д. Йосифона. Иерусалим, 1978. С. 278.

Когда Он говорит: «*И вы Мои свидетели*», Он указывает на чудесные знамения и поразительные доказательства, которые наблюдал народ. Хотя чудес этих много, например, десять казней и разделение моря и сбор у Синая, я лично считаю знамение манны самым удивительным из всех знамений, ибо нечто длящееся более удивительно, чем нечто непродолжительное. Ведь мысль об уловке не может прийти в голову, когда народ, численность которого около двух миллионов человек, в течение сорока лет питается исключительно пищей сотворенной, которую Создатель творит им в воздухе.

Если бы была хоть какая-то возможность достичь подобного уловкой, то древние философы наверняка первыми бы нашли ее и с ее помощью снабжали бы своих учеников, чтобы те могли учиться мудрости, не будучи вынуждены работать ради пропитания или просить подаяния.

Невозможно, чтобы древние израильтяне пришли к согласию лгать по этому поводу, если бы считали это ложью. Это — достаточное условие для признания надежной традицией. А кроме этого, если бы они сказали своим детям: «Мы жили в пустыне сорок лет, питаюсь манной», но у этого сообщения не было бы [24] основания, их дети ответили бы им: «Вы говорите нам ложь. Вот ты, такой-то, разве это не твое имя? А ты, такой-то, разве это не твой сад? С них вы всегда кормились и кормитесь». Значит, их дети никогда не приняли бы этого никаким образом, если бы для этого не было основания.

Когда Он говорит: «*Есть ли Бог кроме Меня?*», Он имеет в виду: «Вы могли бы опасаться, что часть того, о чем Я сообщил, что оно было, или часть того, о чем Я сообщил, что оно будет, на самом деле было или будет не так, если бы другой создал это. Ведь тогда Я мог бы быть в неведении относительно того, что он производит. А раз Я один, то Я объемлю знанием все, что Я произвел и что произведу».

А слова Его: «*нет другой твердыни, никакой не знаю*» относятся к выдающимся людям и мудрецам, так как слово *цур* «скала, твердыня» может относиться и к великим людям, как, например, в словах Его: «*Взгляните на скалу (цур), из которой вы иссечены*» (Ис 51:1). И еще: «*Ты заставил твердыню (цур) обратить вспять меч его*» (Пс 89:44). Смысл же стиха: «Нет великого человека или мудреца, которого Я бы не знал. Не может быть, чтобы у кого-то из них нашелся аргумент против вас в вашей вере, наносящий урон вашему учению, ведь Я объемлю все знанием, и Я научил вас ему».

Таким образом, да смилостивится над тобой Бог, мы размышляем и рассуждаем, чтобы на деле развить то, чему научил нас Бог путем знания и логического вывода.

Однако с этим утверждением связана проблема, которой нельзя избежать. Могут спросить: «Если всех религиозных положений в том виде, как сообщил нам о них наш Господь, можно достичь исследованием и правильным рассуждением, в чем смысл того, что Он передал их нам через пророчество и

подкрепил его доказательствами видимых знамений, а не умопостигаемыми доказательствами?»

Теперь мы, с помощью Всевышнего, дадим развернутый ответ на этот вопрос. Мы утверждаем, что Премудрый знает, что умозаключения, получаемые с помощью искусства рассуждения, требуют [25] времени. Таким образом, если бы Он позволил, чтобы мы в познании Его религии опирались только на это искусство, мы бы некоторое время были без религии, пока не завершили бы процедуру рассуждения, чтобы воспользоваться ее результатами. А многие из нас, может быть, вообще не завершат процедуру рассуждения из-за каких-то просчетов, или же не смогут применить полученные умозаключения из-за охватившего их беспокойства или заблуждений, которые овладеют ими и будут сбивать их с толку и смущать их. Поэтому Бог, велик Он и славен, дал нам быстрое избавление от всех этих тягот и послал к нам Своих посланников, через которых передал нам Свою весть, дав нам увидеть собственными глазами знаки и доказательства, подтверждающие ее, чтобы не овладело нами сомнение, которое нам нечем было бы отогнать. Как сказал Он: *«вы видели, как Я с неба говорил вам»* (Исх 20:22). Он говорил со Своим посланником в Вашем присутствии и сделал это основанием для того, чтобы мы поверили ему навсегда, как сказал Он: *«дабы слышал народ, как Я буду говорить с тобою, и поверил тебе навсегда»* (Исх 19:9).

Таким образом, с этого времени мы обязаны принимать учение религии со всем, что оно включает в себя, поскольку оно подтверждено свидетельством своих чувств. Мы должны принять его и на основании того, что передано нам и подтверждено истинной традицией, как мы разъясним ниже. Господь также повелел нам размышлять не торопясь, пока мы не придем к тому же самому в результате рассуждения, и мы не прекратим размышлять, пока доказательство этого не станет для нас непреложным, и Его религия не превратится в наше убеждение в соответствии с тем, что мы видели своими глазами и слышали собственными ушами.

Если же для кого-то из нас размышление продлится долго, ему нечего беспокоиться. Тот, кого помехи задержат надолго, не останется без религии. И женщины и подростки, а также те, кто не умеет рассуждать, получают доступ к полной вере, ибо чувственное знание — общее для всех людей. Хвала же Премудрому, распорядившемуся так. Ведь ты же видишь, что в Торе [26] женщины и дети часто объединяются вместе с отцами, когда упоминаются знамения и доказательства.

Затем я говорю, чтобы легче было усвоить этот вопрос, что сказанное похоже на тот случай, когда человек отвешивает из суммы в тысячу дирхемов пятерым по двадцати двум дирхемам, шестерым — по шестнадцати и двум третям дирхема, семерым — по четырнадцати и двум седьмым дирхема, восьмерым — по двенадцати с половиной дирхемов<sup>38</sup>, девятерым — по десяти и

<sup>38</sup> У Ибн Тиббона сказано: «По двенадцати и трем восьмым дирхема».

одной девятой дирхема, а затем хочет быстро проверить вместе с ними, сколько денег осталось, и говорит, что должно остаться 500 дирхемов<sup>39</sup>, и в подтверждение своим словам предлагает взвесить деньги. Когда же они быстро взвешивают их и выясняют, что действительно осталось 500 дирхемов, то они вынуждены поверить его словам, а затем могут, не спеша, проверить это подсчетами, каждый в меру своего разума и аккуратности и с учетом помех, которые могут отрывать каждого от расчетов.

Это похоже также и на то, когда человек, которому сообщили о некоем недуге, сопровождаемом определенными болезненными состояниями, быстро распознает его по некоему естественному признаку прежде, чем знаток сможет поставить точный диагноз по завершении рассуждений на эту тему.

Мы также должны быть убеждены во мнении, что и во времена, когда не было народа Израиля, Бог утверждал Свою религию с помощью пророчества, чудесных знамений и очевидных доказательств. Кто видел их, был убежден тем, что восприняло его чувство зрения. Тот же, кому это было передано, убеждался на основании того, что восприняло его чувство слуха. Как сказано в Торе об одном из них: *«ибо Я избрал его для того, чтобы он заповедал сынам своим»* (Быт 18:19).

## VII

К этому рассуждению я хотел бы приложить перечень того, что мне кажется главными причинами, которые мешают неверным и лжецам поверить в знамения и доказательства и приступить к размышлению о верованиях [27]. Восемь из них мне представляются самыми распространенными.

Во-первых, природа людей, которая тяготится бременем усилий. Когда человек чутьем чувствует, что некое положение ему надлежит подтвердить и утвердить доказательством и применять в религиозной практике, он пускается наутек от этого. Именно в силу этой причины многие люди, как ты можешь заметить, говорят:

«Истина — тяжела. Истина — горька». Они хотят свободы и бегут к ней. О них сказано в писании: *«живите вдали от Господа; нам во владение отдана эта земля»* (Иез 11:15). Эти бездумные люди не сознают, что если бы они повиновались инстинкту и бежали бы от труда и усилий, они остались бы голодными и холодными, поскольку не сеяли бы и не строили.

Во-вторых, невежество, в котором пребывают многие люди. Язык их речей невежественен, мнения их происходят от сердца беспомощного, и говорят они бездумно: «Все это пустяки», причем и про себя они думают то же самое. О таких сказано: *«Теперь они говорят: „нет у нас царя, ибо мы не убоялись Господа; а царь — что он нам сделает“»* (Ос 10:3). Они и не думают, что если

<sup>39</sup> Подсчет совпадает, если принять версию Ибн Тиббона.

бы они произносили такие невежественные и бездумные речи о людских правилах, это привело бы их к гибели и уничтожению.

В-третьих, склонность человека к удовлетворению своих страстей, например к неудержимому обжорству, распутству и стяжательству. Человек стремится разрешить себе все это, даже не задумываясь. О таких сказано: *«Сказал безумец в сердце своем: «нет Бога». Развратились они и совершали гнусные преступления; нет делающего добро»* (Пс 53:2)<sup>40</sup>. Он и не помнит, что такое поведение при болезни, да даже если он и здоров, что, если поглощать все, что попадетсЯ, и совокуплятьсЯ, с кем придется, это приведет его к гибели и разорению.

В-четвертых, отвращение к размышлению и неспособность долго слушать или думать, когда человек удовлетворяется малым и говорит: «Я уже рассмотрел этот вопрос, но ничего, кроме этого, не обнаружил». О таких сказано: *«Нетерпеливый не жарит [28] своей дичи; а имущество человека прилежного многоценно»* (Притч 12:27), а толкование נִחַר — «нетерпеливый, не достигающий цели»<sup>41</sup>. Эти люди и не знают, что, веда они себя так в делах мирских, успеха им не видать.

В-пятых, заносчивость и тщеславие, которые охватывают человека, и он никогда не признает, что есть мудрость, которая скрыта от него, или знание, которым он не владеет. О таких в Писании сказано: *«В надмении своем нечестивый пренебрегает Господа: “Не взыщет»; во всех помыслах его “Нет Бога!”»* (Пс 10:4)<sup>42</sup>. Не догадывается он, что подобные притязания не помогут ему сделать перстень или написать букву.

В-шестых, слово, услышанное человеком от безбожников, которое проникает ему в сердце и лишает силы, и он на всю жизнь остается без сил. О таких сказано: *«Слова наушника — как лакомства, и они входят во внутренность чрева»* (Притч 18:8)<sup>43</sup>. И не подумает он, что если не будет он хрониться от зноЯ и стужи, чтобы не подвергаться им, они могут уничтожить и убить его.

В-седьмых, слабое доказательство, которое человек услышал от кого-то из единобожников и которое вызвало его насмешку, так что он решил, что и все прочее таково же. В этой связи Писание говорит: *«но над ними смеялись и издевались»* (2 Пар 30:10). Не приходит в голову ему, что, если торговцев тканями не умеет описать дабикские одеяния<sup>44</sup>, от них от этого нисколько не убудет.

<sup>40</sup> Пс 52:2.

<sup>41</sup> Перевод изменен в соответствии с толкованием.

<sup>42</sup> Пс 9:25.

<sup>43</sup> Притч 18:9.

<sup>44</sup> Дабикские ткани — тончайшие ткани, которые производились в местечке Дабик в Египте.

В-восьмых, вражда между данным человеком и кем-то из единобожников, когда злоба доводит этого человека до того, что он начинает испытывать враждебность не только к ним, но и к их Господу, которому они поклоняются. О таких сказано: *«Ревность моя снедает меня, потому что мои враги забыли слова Твои»* (Пс 119:139)<sup>45</sup>. Не знает невежда, что враг его никогда не смог бы навлечь на него то, что причинил он сам себе, так как никакой враг не в силах обречь его на вечные мучения.

Но может быть и так, что причиной заблуждения оказывается то, что человек при толковании стихов Библии [29] заметил то, что он считает неприемлемым для себя, или же он молился своему Господу, но не получил ответа, или же он просил Его, но просьба не была удовлетворена, или же он увидел, как злодеи остаются безнаказанными, или же он возмутился против того, что существует власть неверных, или же он увидел, что смерть приходит ко всем созданиям без исключения, или же его разум оказался не в состоянии постичь понятие о Едином, или понятие о душе, или о награде и наказании, и тому подобное. О каждом из этих предметов я буду говорить в соответствующем трактате и в подходящей для этого главе. Я буду рассматривать их в меру своих сил и надеюсь, что смогу, если Бог пожелает, принести пользу тем, кто присоединится ко мне в этом рассмотрении.

## VIII

Доведя свою речь до этого места, я считаю, что следует упомянуть цель этой книги и число составляющих ее трактатов. После этого я приступлю к изложению, начиная каждый раз, как я уже говорил выше, с упоминания того, что об этом сказано в пророчестве, а затем приведу рациональные доказательства.

Итак, число трактатов, составляющих эту книгу, десять. Трактат первый. О том, что мир со всем, что в нем, сотворен. Трактат второй. О том, что Творец, да пребудет Его величие, един.

Трактат третий. О том, что Всевышний дал повеления и запреты.

Трактат четвертый. О повиновении и послушании.

Трактат пятый. О добрых и дурных качествах.

Трактат шестой. О душе, о состоянии смерти и о том, что после нее.

Трактат седьмой. О воскресении мертвых. Трактат восьмой. О спасении народа Израиля. Трактат девятый. О награде и наказании.

Трактат десятый. О том, как подобает человеку вести себя в земной обители.

[30] В каждом трактате я начну с того, чему научил нас Господь наш, и того умопостигаемого, что подтверждает это. Затем я перейду к изложению

<sup>45</sup> Пс 118:139.

взглядов тех, кто не согласен с нами и о ком до меня дошли сведения. Я буду излагать как аргументацию сторонников данного учения, так и доводы против него, а завершу это пророческими свидетельствами, касающимися темы данного трактата. Я прошу Господа облегчить путь мне и тем, кто будет изучать эту книгу, и позволить мне осуществить мои чаяния в отношении моего народа и его праведников, ведь Он — Слышащий Близкий.



## КОММЕНТАРИЙ К «КНИГЕ ТВОРЕНИЯ» (СЕФЕР ЙЕЦИРА)<sup>1</sup>

Сефер Йецира — сравнительно небольшой, но чрезвычайно популярный космогонический трактат, создание которого приписывается праотцу Аврааму<sup>2</sup>. Написан он был не ранее II в. н.э., впервые цитируется в поэтических произведениях Эльазара Калира (VI в.). Трактат рассказывает о тридцати двух путях мудрости — 10 цифр и 22 буквы ивритского алфавита, с помощью которых был сотворен мир. К трактату было написано огромное количество комментариев, в том числе философских. Комментарий Саадии — одна из первых попыток рационалистического осмысления трактата. Саадия разбирает различные точки зрения на вопрос о сотворении мира.

96

### ВВЕДЕНИЕ<sup>3</sup>

[1]<sup>4</sup> Во имя Милосердного!<sup>5</sup>

Вот книга, носящая название «Книга начал», которую возводят к праотцу нашему Аврааму, мир ему!

Начиная комментарий, толкователь сказал: Благословен Бог Израиля, Единый, Первый, Творец!

Он — Един, не примешана к Нему ни двоичность, ни множественность. Он — Вечен, не имеет ни начала, ни конца. Он — Творец, создавший основания сущего из ничего<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Перевод и примечания Д. Фролова, см. Вестник московского университета. Сер. 13. Востоковедение. 2009. №1. С. 105–120.

<sup>2</sup> См. *Тантлевский И.Р.* Книги Еноха. М.; Иерусалим, 2000. С. 286–299.

<sup>3</sup> Перевод сделан с издания М. Ламбера (Париж, 1891), в дальнейшем — Л, и сверен с изданием Й. Капах (Иерусалим, 1970), в дальнейшем — К.

<sup>4</sup> Нумерация страниц в квадратных скобках дается по изданию Ламбера.

<sup>5</sup> В К — «Во имя Твое, Милосердный!» Курсивом в тексте перевода и комментария выделены транслитерация иноязычных слов, цитаты из Библии и все выражения, которые в Л написаны в еврейской графике.

<sup>6</sup> Легко заметить, что Саадия сначала перечисляет три эпитета Всевышнего, а затем дает к каждому из них пояснения. Это симметричное построение нарушено лишь тем, что эпитету *awwal* «первый» в начальной тройке соответствует эпитет *azaliyu* «вечный, предвечный» во второй. Исходя из сходства написания обоих слов в арабской графике Ламбер предположил, что оба слова надо читать либо как «первый», либо как «вечный». Исходя из толкования, которое дает Саадия, чтение «вечный» выглядит предпочтительней. Интересно, что во французском переводе Ламбера средний эпитет в первой тройке просто выпущен. Капах, сохраняя разночтение, толкует *azaliyu* как «первый, у которого нет начала».

Да вознесет хвалу и славу Ему слово наделенных речью!<sup>7</sup>

Далее<sup>8</sup>. Самое великое, на чем останавливаются думы мыслителей, сколько бы они ни размышляли, самое трудное, на чем замирает мысль исследователей, сколько бы она в него ни углублялась, — это первоэлемент<sup>9</sup>, из которого произошли все видимые элементы.

Вопрос этот приводил в замешательство не только израильских мудрецов и ученых философов, но и одного из пророков, когда он следовал путем собственного размышления, а не пророчества. Предмет этот виделся ему далеким и глубоким, как сказал он в своей книге: «Далеко то, что было, и глубоко-глубоко: кто постигнет его?» (Еккл 7:24)<sup>10</sup>.

Охарактеризовал он первоначало *mabda'*<sup>11</sup> как далекое и глубокое уже после того, как сказал: «Я не переставал изнурять и утруждать себя в поисках далекой от меня мудрости, пока она не приблизилась». Ведь до этого он сказал:

«Все это испытал я мудростью; я сказал: “буду я мудрым”; но мудрость далека от меня» (Еккл. 7:23).

Это значит: я говорил: «буду я мудрым» в то время, когда мудрость была еще «далека от меня», пока я не изучил ее, и она не стала близка ко мне<sup>12</sup>.

Комментатор сказал:

Хотя все они и утверждают, что мудрость далеко и глубоко, непозволительно отказываться от исследования ее, ибо философия подобна тому<sup>13</sup> из действий Творца, да будет Он преславен, о котором написано: «открывает глубокое из среды тьмы и выводит на свет тень смертную» (Иов 12:22).

Они тоже обязаны открыть все, до чего могут дойти, [2] как сказано: «и открыл тебе тайны премудрости, ибо мудрость разнообразна» (Иов 11:6)<sup>14</sup>.

---

<sup>7</sup> Термин *nāfiq* «наделенный речью» в средневековой арабской и еврейской мысли служит видовым отличием человека от других живых существ и в этом смысле соответствует термину *sapiens* «разумный». Капах переводит *nāfiqin* просто как «люди» (бней адам).

<sup>8</sup> Это арабское выражение, *ammā ba'd* или *wa-ba'd*, в средневековых арабоязычных текстах отмечает переход от начального славословия Всевышнему к собственно изложению предмета книги.

<sup>9</sup> Термин *'uṣṣur awwal* обозначает «первоэлемент, первоначало».

<sup>10</sup> Нами Библия цитируется по синодальному переводу. Нумерация стихов, а также псалмов дается, как и в издании Ландауэра, согласно системе, принятой в изданиях Танаха. В тех случаях, когда есть расхождение с синодальным переводом, это указывается в тексте или в примечании. Аналогично нумерация, принятая в синодальном переводе, в случае расхождения указывается в примечании.

<sup>11</sup> Термин *mabda'* «начало» употреблен и в предложенном Саадией арабском варианте названия комментируемого текста — *Kitāb al-mabādi'*, см. выше.

<sup>12</sup> Данное выражение на иврите не имеет соответствия в процитированном стихе Библии, но соотносится с арабским вольным парафразом, предшествующим цитате.

<sup>13</sup> В одной из рукописей разночтение: «подобна достойнейшему из действий...».

<sup>14</sup> Предлагаемый вариант отличается от синодального перевода.

Однако, сколько бы они ни старались, им не по силам достичь мудрости их Создателя, как сказано:

«Как велики дела Твои, Господи! Дивно глубоки помышления Твои» (Пс. 92:6)<sup>15</sup>.

Затем комментатор сказал:

Когда заволновались те, кто расходился во взглядах на начало (*mabda'*), я обнаружил, что они в этом разделились на девять групп, и у каждой группы есть свое мнение на этот счет. Я взял их за основу (*aṣl*), сочтя все остальное подобным им. Затем я решил в начале этой книги установить суть этих учений, перечислить те аргументы, которые каждая группа выдвигала в пользу своего учения, изложить то, что, по моему мнению, есть возражения против тех из них, кому следует возразить, а затем перейти к учению автора этой книги, которую я взялся комментировать. В дальнейшем рассмотрении и разборе я определю, какая из них наилучшая, чтобы опираться на нее, как и на моего Творца, который есть Творец всего, и я верю, что Он даст мне силу и мощь во всяком добром и хорошем деле.

Я говорю, что из этих девяти учений только одно — **первое учение** — не признает наличия начала у всего сущего (*mawjūdāt*)<sup>16</sup>. Я обнаружил, что и в наше время есть люди, которые утверждают, что у сущего нет ни начала, ни конца, а Писание свидетельствует, что подобный взгляд существовал уже в первые времена:

«Неужели ты держишься пути вечности (синод. — пути древних), по которому шли люди беззаконные, которые преждевременно были истреблены, когда вода разлилась под основание их?» (Иов 22:15–16)<sup>17</sup>.

Толкование этих двух стихов<sup>18</sup> таково: Неужели ты держишься учения сторонников вечности (*dabriyyūn*), которому следовали люди озлобленные, которые были уничтожены до времени, и основание их растеклось как река? Писание называет учение этих людей «путь вечности» (*офа олам*), ибо они делают вечность (*dahr*) безграничной и безмерной<sup>19</sup>, а тех, кто следует этому учению, оно называет мтей авон «люди беззаконные», ибо они сочиняют в пользу его пустые доводы.

<sup>15</sup> = Пс. 91:6.

<sup>16</sup> Ламбер высказывает предположение, что имеется в виду система Аристотеля.

<sup>17</sup> Выражение *офа олам*, которое обычно переводится как «путем древних, стародавней стезей и т.д.», Саадия здесь толкует как путь сторонников вечности.

<sup>18</sup> Для обозначения стихов Писания Саадия использует здесь принятый арабский термин, которым обозначаются стихи Корана и вообще любого писания — *айат*, букв. «знамение».

<sup>19</sup> Как можно заметить, основой толкования этого стиха Саадия делает отождествление библейского понятия *олам* с кораническим понятием *дахр*, которое в доисламское время обозначало всепоглощающее и неодолимое время-судьбу, от которого зависит жизнь и достаток человека, в мусульманском богословии стало ассоциироваться с понятием вечности как противостоящим учению о начале (сотворенности) мира.

Так, они говорят: «Мы меряем<sup>20</sup> недоступное наблюдению (*ghā'ib*) по наблюдаемому (*shāhid*). А раз в наблюдаемом мы находим, что нет человека не от человека, как нет растения не от растения, то мы заключаем, что и в прошедшем и в будущем времени было всегда так и будет всегда так».

Однако это, да вразумит тебя Бог, заблуждение, в которое они впали. Ведь если бы не было человека иначе как от человека, [3] то человека вообще не могло бы быть. Само существование человека указывает на то, что был человек, прежде которого человека не было, в противном случае он бы не существовал.

Подобным образом рассуждал бы тот, кто сказал бы, что ни один человек не войдет в дом, пока прежде него туда не войдет другой человек. Но в таком случае человека там вообще не могло бы быть, а раз там есть человек, значит, был человек, который вошел туда, причем до него никто не входил.

Еще примеры — тот, кто клянется не произнести сегодня ни слова, пока не произнесет слова до него, или кто клянется не есть плодов, прежде чем до этого не съест плод.

Все это — рациональные (*ma'qūla*) доказательства ложности данного учения. Писание же дает сохраненные передачей (*masmū'a*) свидетельства, что существование вещей указывает на наличие у них начала:

«Вспомните прежде бывшее, от начала века, ибо Я Бог, и нет иного бога, и нет подобного Мне» (Ис 46:9).

Слышал я, что сторонники данного учения отводили приведенные мною аналогии на том основании, что они не подобны тому, с чем проводится сравнение, так как прошедшее сопоставляется с будущим. Правильная же аналогия — это, по их мнению, если мы скажем, что ни один человек не вошел в дом так, чтобы прежде него в дом не вошел другой человек. А в таком случае утверждение о том, что у вещей нет начала, остается состоятельным.

Мы же ответим им тем, что вернем их обратно к тому, от чего они пытались убежать. Мы говорим, что всякая прошлая вещь прежде чем стать прошедшей, была грядущей, а это значит, что всякий аргумент, который исключает ее существование в будущем, он же именно исключает ее существование и в прошлом. Если же наша аналогия в отношении человека, который не войдет в дом, верна для будущего, она, несомненно, применима и к прошедшему еще до того, как оно наступит, а значит, делает невозможным, чтобы оно наступило, а уж потом прошло<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Арабский глагол *qāsa* и производное от него имя *qiyās* — технические термины арабоязычной науки, обозначающие рассуждение по аналогии для получения выводного знания. Интересно отметить, что одновременно в изложении аристотелевской логики по-арабски термин *qiyās* обозначает силлогизм.

<sup>21</sup> Этот абзац построен на обыгрывании двойного смысла арабских терминов *māḍīn* — «прошлое» и «прошедшее, ушедшее, уходящее (от нас)», и *mustaqbal* — «будущее» и «грядущее,

Если же кому-то показалось, что слова Писания: «род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовеки» (Еккл. 1:4) утверждают, что земля и все, что на ней, не имеет конца, то мы разъясним ему, что дело обстоит не так, как ему подумалось, а совсем наоборот. Писание говорит это, что утвердить истинность того, что у земли есть начало, и в доказательство этого оно приводит то, что новосозданные творения (*muhdathūn*)<sup>22</sup> неотъемлемы от нее. Если же верно, что [4] на земле всегда род проходит, и род приходит, а все поколения — новосозданы, значит, и земля тоже новосоздана, как и они, раз верно, что земля не существовала прежде новосозданного хотя бы на час. Ведь нельзя допустить, что нечто вечное (*qadīm*), бывшее всегда, оказывается неразрывно сопряженным с новосозданным, ведь когда-то одного еще не было, а другое уже было<sup>23</sup>.

Точно так же и конец пасука: «а земля пребудет вовеки» означает, что так будет всегда, до конца ее века, до конца мира.

**Второе учение** — это учение тех, кто утверждает, что у всех видимых вещей есть начало, однако считает, что это начало происходит от чего-то простого (*basīṭ*), из чего Производитель составил (*rakkaba*) их<sup>24</sup>, и от этого произошел данный мир. Они представляют, что основанием этих вещей являются неделимые частички, что меньше любой малости и тоньше любой тонкости<sup>25</sup>. Они полагают, что, когда эти частички собирают и составляют, то из них возникают различные тела. Они разделяются на три течения, но все они основны-

приходящее, идущее навстречу (нам)», которое встречается и у арабских мыслителей. Легко заметить, что в основании данного рассуждения лежит своего рода концепция обратного времени, когда будущее идет прежде прошлого, когда вещи сначала еще нет (будущее), потом она есть (настоящее), а потом ее уже нет (прошлое), и вещи словно движутся из будущего в прошлое, навстречу нам, проходя мимо нас в точке настоящего.

<sup>22</sup> Есть разница в значении двух близких терминов, *makblūq* и *muhdath*, которые часто переводят одинаково — «сотворенный». Более точный перевод второго из них, в котором сделан акцент на наличии у сотворенного начала во времени, это «сотворенный во времени», или, как предлагаем мы, «новосозданный». Антонимом этому термину является термин *qadīm* букв. «древний», а в богословско-философском смысле — «вечный, безначальный».

<sup>23</sup> Ср.: Саадия. Книга верований / Изд. С. Ландауэра. Лейден, 1881. С. 70. Здесь Саадия фактически повторяет аналогичный аргумент Мукаммиса, который утверждает, что соединение безначального и новосозданного невозможно, а мир составлен из субстанций и акциденций. Если же все акциденции новосозданы, в смысле — имеют начало, то и субстанции тоже новосозданы, а значит, у мира есть начало, и он сотворен, см.: Dawūd ibn Marwān al-Muqammi's Twenty Chapters (*'Isbrūn Maqāla*) / Ed., transl. and annotated by S. Stroumsa. Leiden, 1989. С. 92–122.

<sup>24</sup> Оппозиция простого, далее неразложимого (*basīṭ*) и сложного, составного (*murakkab*) в средневековой философии играет важную роль, будучи выражением одной из граней противопоставления несотворенного, вечного и сотворенного, имеющего начало во времени. Все составное было составлено кем-то, а значит, имеет начало и предполагает наличие того, кто его составил, т.е., Творца. В отличие от этого термин *basīṭ* является в богословии одним из эпитетов Бога.

<sup>25</sup> Ламбер указывает на близость этого атомистического взгляда учениям Левкиппа, Демокрита, Эпикура, а также учению му'тазилитов, которые признавали атомы, но постоянно воссоздаваемые Богом. Добавим, что вторая основная школа мусульманского богословия, аш'ариты, также придерживалась атомистической концепции.

ваются на том, что нет вещи иначе как из вещи. А это простое основание они называют «первозлемент» (*‘unṣur*), «мать» (*umm*)<sup>26</sup>, «глина» (или «прах» — *ṭīna*)<sup>27</sup>, «первоматерия» (*hayūlā*).

Однако их вымыслы несовместимы с разумом.

С одной стороны, в силу их логической абсурдности. Ведь если бы глина была совечна Творцу (*qadīma ma‘a-l-Bārī*), велик Он и славен, она не воспринимала бы пассивно Его действия, когда Он распоряжается ею, как хочет. Ведь равенство в вечности неизбежно предполагает и равенство в другом: либо они оба воздействуют друг на друга, либо оба друг на друга не воздействуют вообще.

С другой стороны, в силу вытекающих из них следствий. Ведь тот, кто заставил себя принять убеждение, что вещи бывают только из вещей, на том основании, что он ничего иного не наблюдал, должен принять также, что простое бывает только из простого, а сложное — из сложного, горячее — только из горячего, холодное — только из холодного, влажное — только из влажного, сухое — только из сухого. И то же самое можно показать относительно минералов, растений и животных. В результате он выходит за рамки второго учения и переходит на позиции первого учения, которое утверждает [5] вечность всех видимых вещей.

А в Писании Бог<sup>28</sup> говорит:

«Так говорит Господь, искупивший тебя и образовавший тебя от утробы матерней: Я Господь, Который сотворил все, один распростер небеса и Своею силою разостлал землю» (Ис 44:24).

Слова же «один» и «Своею силою» указывают, что начало всего сущего — из ничего. Если мы показали ложность данного основания, значит, и все ответвления, которые вывели от него его сторонники, — тоже ложны. Как мы выше указывали, они делятся на три течения.

Одни утверждают, что весь этот вечный первозлемент Творец полностью собрал и составил, так что ничего из него не осталось в его первичном состоянии, но получился целый мир.

Другие утверждают, что Творец собрал не весь этот первозлемент, и что этот мир составляет лишь часть его, а остальная часть его пребывает в состоянии изначальной простоты и тонкости.

Третьи утверждают, что весь первозлемент был составлен, однако из него получился не только этот мир, но и многие другие неисчислимые миры, а этот мир — всего лишь один из них.

Все эти три ответвления несостоятельны в силу несостоятельности основания.

<sup>26</sup> Обычно этот термин выражает понятия «прототип, прообраз», но в данном случае его значение представляется несколько отличным.

<sup>27</sup> Обычно в философском смысле этот термин соответствует понятию «материя».

<sup>28</sup> В тексте стоит арабское слово «Аллах».

Если кто-то подумает, что слова, возводимые к одному из наших мудрецов о том, что Создатель, пресвят и преславен, Он сотворил 18 тыс. миров, подобных этому миру, напоминает третье из вышеперечисленных мнений, то мы объясним ему, что они совсем на него не похожи. Ведь тот, кто высказывал это утверждение, я имею в виду, утверждение о 18 тыс. миров, говорил, что каждый из этих миров был сотворен из ничего, и не говорил, что какой-то из них был сотворен из чего-то<sup>29</sup>.

Многие философы тоже указывали на нечто подобное, а именно, что миров столько же, сколько звезд на небе, и у каждого из них, по их мнению, есть собственная сфера, содержащая четыре элемента. Они утверждали, что светила затмевают одно другое в силу своей плотной земляной природы, а то, что ты видишь только горящий огонь, обусловлено огненной сферой, которая окружает светило, и оно не выглядит земляным, поскольку огонь доминирует подобно тому, как в горящем уголке не разглядишь угля.

Однако тот, кто говорил: «Святой, благословен Он, сотворил 18 тысяч миров», [6] полагал, что он сотворил их из ничего, и сделал знаком (симан) этого следующий пасук: «Всего кругом восемнадцать тысяч» (Иез 48:35) как указатель (*‘alāma*)<sup>30</sup>.

Однако наш народ<sup>31</sup> не сделал это утверждение принятым единодушно<sup>32</sup>, поэтому мы, пересказав его, оставляем его и переходим к дальнейшему. Укажем лишь, что некто из сторонников этого мнения полагал, что это была череда миров, один после другого, и тот мир, в котором мы находимся, — восемнадцатитысячный.

**Третье учение** — это учение тех, кто утверждает наличие начала у всего сущего, однако налагает запрет на исследование того, что было до этого начала. Такова позиция сообщества ученых Израиля, которые сказали:

«Всякий, кто рассуждает о четырех предметах, лучше бы он не пришел в этот мир: что вверху? что внизу? что прежде? что потом?» (Хагига 11б).

Элиезер бен Ирай сказал примерно то же самое:

«Чрез меру трудного для тебя не ищи, и что свыше сил твоих, того не испытывай. Что заповедано тебе, о том размышляй; ибо не нужно тебе, что сокрыто»<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Ламбер указывает, что подобное утверждение в несколько ином виде встречается в Авода Зара, 3б.

<sup>30</sup> Саадия употребляет в данной фразе в значении «знак, примета, указатель» и еврейский термин «симан», и арабский термин «*‘alāma*».

<sup>31</sup> В оригинале стоит араб. *умма*, которое обозначает и народ, и общину.

<sup>32</sup> Саадия употребляет арабский термин *ijmā‘* «единое мнение, консенсус», который широко используется в мусульманском законоведении.

<sup>33</sup> Эти слова приводятся в книге Иисуса, сына Сирахова (Сир 3:21–22) без ссылки на Элиезера. В Хагига, 13а они приводятся со ссылкой на Бен Сиру. Ламбер, со ссылкой на М. Кауфмана, указывает, что Элиезер бен Ирай упоминается в трудах Саадии рядом с Бен Сирой.

Это слова верные, однако выражают они совсем не то, что полагают воображающие, считающие, что они запрещают исследование сотворенных вещей, с чего они начались. Цель этого запрета — не дать перейти к делам Создателя, Благословен Он и превознесен, чтобы исследователи не вторглись в суть их и не стали бы задаваться вопросами: «Как разум мыслит себе нечто, еще не начавшее существовать?» или «Как можно представить в воображении нечто, существованию чего нет конца?» или «Как предстает в душе сущность (*dhāt*), безграничная в высоту и глубину?» или «Как мысль может ухватить сущность, не имеющую протяженности во все известные стороны?».

Мы обнаружили, что ученые запретили это лишь после того, как запретило Писание, где сказано:

«Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя?» (Иов 11:7), имея в виду начало и конец.

Писание также говорит:

«Он превыше небес, — что можешь сделать? Глубже преисподней, — что можешь узнать?» (Иов 11:8), имея в виду высоту и глубину.

И еще говорит:

«Длиннее земли мера Его и шире моря» (Иов 11:9), имея в виду протяженность и размеры.

Всех этих предметов не следует касаться, их описания нельзя просить, никаких аналогий о них приводить не надо. Если же учителю нужно познакомить своих учеников с одним из Его атрибутов, то [7] поступать надо только так, чтобы слова его были изящными намеками и яркими иносказаниями, причем слушателей надо предварительно предупредить, чтобы они не пытались представить эти слова в виде телесных образов и принять их за реальность.

Именно так поступали пророки. Когда они приходили к людям, чтобы дать им представление о Божественных понятиях (*ma'ānī ilāhiyya*), они не находили среди принятых между людьми слов тех, которые подходили бы им для выражения. Перед ними были лишь две возможности: либо изобретать имена, либо заимствовать имена<sup>34</sup>. Если бы они изобретали для каждого из Божественных понятий имена, люди бы не поняли ни этих имен, ни самих понятий. Все это осталось бы для людей неведомым. Однако пророки решили заимствовать славные имена, которые Адам и его потомки употребляли для выражения славных значений в отношении тварных существ, и выразили ими понятия, имеющие отношение к Творцу, так чтобы услышанные слова были понятными и могли вместить требуемое. И все, что они говорили, было лишь манерой выражения и кратким обозначением. Что же касается истинного и точного смысла, то ничто не похоже на Него и не

---

<sup>34</sup> Термин «заимствование» (*isti'āra*) в арабской поэтике обозначает метафору, которая определяется как «заимствование имени у одного предмета для указания на другой предмет».



похоже на Его дела. Как сказано: «Нет между богами, как Ты, Господи, и нет дел, как Твои» (Пс 86:8)<sup>35</sup>.

Путем, проложенным ими, последовали другие, а по их следам пошли мудрецы и их ученики.

Однако обсуждать после утверждения, что все вещи новосозданы, какие из них появились прежде других, позволительно и не запрещено.

**Четвертое учение** — это учение тех, кто признает, что вещи — сотворены, однако началом их полагает такой элемент, как вода<sup>36</sup>. Мы можем увидеть, что есть люди, которые утверждают это исходя из рациональных соображений, и есть люди, которые утверждают это исходя из Писания. Однако и в том, и в другом случае это — заблуждение.

Заблуждение тех, кто утверждает подобное в результате размышления, состоит в следующем: увидев, что все живое состоит исключительно из влажного элемента, они решили, что все происходит из него и что это — самый благородный из элементов. Однако они упустили из виду, что вода не встречается сама по себе и что она ничуть не более достойна быть названной причиной [8] всех вещей, чем три остальных элемента, которые сопряжены с ней, ибо все вместе они — причина существования живых тварей.

Заблуждение же тех, кто основывался на Писании, проистекает из слов Торы: «Земля же была безвидна и пуста...» и далее (Быт 1:2).

Они вообразили себе, что под словами «Земля же была...» подразумевается, что вместо земли была вода до того, как земля была сотворена, и отсюда заключали, что вода прежде земли.

Ошибка же их состояла в том, что слова Торы «Земля же была...» относятся к ней уже после ее сотворения. Дело в том, что сначала, в первом пасуке, упомянуты два крайних элемента, периферия и центр, и остались только два средних элемента, т.е. воздух и вода, о которых остается неизвестным, относятся ли они к небу или к земле. И вот во втором пасуке разъясняется, что они относятся к земле, так что выражение «Бог сотворил небо и землю» (Быт 1:1) как бы включает в себя и слова, и воздух, и воду<sup>37</sup>.

Еще одним заблуждением сторонников этого учения было то, что наряду с тем, что они говорили, что начало всего — из воды, они также говорили, что все в конце обратится в воду. Но если первое утверждение оказывается несостоятельным, то и второе — тоже.

<sup>35</sup> = Пс. 85:8.

<sup>36</sup> Ламбер указывает, что таково было мнение Фалеса Милетского.

<sup>37</sup> Два крайних элемента — это небо и земля, причем небо, окружающее землю, — это периферия, а земля — центр. Между ними находятся средние элементы — воздух и вода, которые причисляются к земле. Легко заметить, что небо в этом раскладе замещает собой элемент огонь. И действительно, в первой главе «Книги верований и мнений» мы можем увидеть высказывания, подтверждающие, что небо для Саадии ассоциировалось с огнем, см. также выше рассуждение о множественности миров при обсуждении второго из рассматриваемых учений.

**Пятое учение** — это учение тех, кто признает вещи сотворенными, однако полагает, что начало их — элемент воздух<sup>38</sup>. Многие думали так, одни — рассуждая по аналогии (*qiūyās*), другие — отталкиваясь от Писания.

Что касается рассуждения по аналогии, то, увидев, что животное, наделенное речью, и другие живые организмы существуют лишь благодаря воздуху, что именно воздух приводит в движение наибольшую сферу, что все полые тела наполнены воздухом, они заключили, что воздух — самый благородный элемент и что все началось с него.

Они забыли, что воздух можно представить себе лишь между какими-то двумя вещами, иными, чем он, и что он ничуть не более достоин считаться началом всего живого, чем три остальных элемента, ибо именно их сочетание есть начало всему.

Что касается исходивших из Писания, то, увидев, что Тора не соотносит имя Бога ни с одним из трех элементов, т.е. не говорит небеса Божии, ни — земля Божия, ни — вода Божия, но говорит дух (*ruaḥ*) Божий, положили, что ветер (*riḥ*) — самый благородный и [9] самый первый из элементов<sup>39</sup>.

Однако они не обратили внимания, что — это завершение соотнесения элементов с Ним, велик Он и славен, что сотворил их, ведь земля и небеса соотнесены с Всевышним в первом пасуке, а дух и вода отнесены к нему во втором. Кроме того, они не упомянули также: «из-под небес Господних» (Плач 3:66)<sup>40</sup>; «не будут они жить на земле Господней» (Ос 9:3); «кто призывает воды морские и разливает их по лицу земли? — Господь имя Ему!» (Ам 5:8)<sup>41</sup>.

Получается, что все основания (*usūl*) равны в этом соотнесении. Точно так же, как они полагали, что начало всего — из воздуха, так же они считали, что все обратится в него, но раз основание оказывается несостоятельным, то и ответвление от него несостоятельно тоже.

**Шестое учение** — это учение тех, кто признает, что вещи сотворены, однако делает их началом огонь<sup>42</sup>. Я обнаружил, что есть те, кто впадает в эту ошибку на основании рассуждения по аналогии, и есть — кто на основании Писания.

Что касается рассуждения по аналогии, то, обнаружив, что огонь — выше всех элементов, ибо из него — сущность сферы эфира, и что все держится на ней, они заключили, что это благороднейший и наипервейший из элементов.

<sup>38</sup> Ламбер указывает, что таково было мнение Анаксимена Милетского.

<sup>39</sup> В тексте обыгрывается многозначность слова *ruaḥ*, которое может обозначать и «дух», и «ветер», и «дуновение», тем более, что арабские слова *ruḥ* «дух» и *riḥ* «ветер» происходят от того же корня, что и еврейское слово *ruaḥ*.

<sup>40</sup> Синод. — «из поднебесной».

<sup>41</sup> Ср. также (Ам 9:6).

<sup>42</sup> Ламбер указывает, что таково было учение Гераклита.

Ошибка их состоит в том, что если огонь выше всех, то это не означает, что он прежде всех, напротив, если это на что-то указывает, то, скорее всего, на то, что он — самый последний. Кроме того, все держится не на нем одном, но на всех элементах вместе. И еще. Поскольку его состояние — наипростейшее, то и сложные вещи (*tarkibāt*) отстоят от него далее всего.

Что касается Писания, то из того, что мы не находим упоминания о сотворении огня в тексте Торы, было ошибочно выведено, что он является первым.

Ошибочность этого взгляда становится ясной из того, что огонь — это два огня: сферический и земной. Огонь сфер входит в слово «небеса» (Быт 1:1), а земной огонь скрыт в камнях, дереве и тому подобном, и если разъяснено, что вещи, в которых содержится огонь, — сотворены, то, значит, и содержимое этого — тоже сотворено<sup>43</sup>.

И так же, как они говорят, что все — из огня, так же они говорят, что все обратится в него, тем более, что можно увидеть, как он сжигает все, словно уничтожает его. Мы же говорим, что огонь не уничтожает, а лишь рассеивает части в стороны друг от друга. Каждая частичка соединяется со своим элементом, а земляные части превращаются в пепел. К тому же, если основание этого учения оказывается несостоятельным, то несостоятельно и то, что ответвляется от него.

**Седьмое учение** — это учение тех, кто признает, что вещи сотворены, но полагает, что начало всего — сотворение чисел<sup>44</sup>. Ведь именно ими отделяются друг от друга субстанции (*jawābir*) и части, на них стоит геометрия и фигуры, так как все составное должно иметь какую-то форму (*shakl*). [10] А форма прежде по рангу, чем оформленное. И если сказать, что образ (*šūra*) древнее по порядку, чем наделенное образом, то это, по сути, то же самое.

Это утверждение, да помилует тебя Бог, если говорящий имеет в виду предшествование числа счисляемому потенциально (*bi 'l-quwwa*), а не актуально (*bi 'l-fi'l*), — утверждение верное, на которое нечего возразить. Мы утверждаем, что число потенциально предшествует счисляемому, образ — древнее того, что его имеет, форма — древнее оформленного, геометрия — древнее геометра, структура (*ta'lif*) создана прежде структурированного, но все это потенциально, а не актуально<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Ламбер указывает, со ссылкой на Гутмана, что здесь Саадия вступает в противоречие с «Книгой верований и мнений», где он утверждает, что никто из евреев не принимал огонь за начало мира. Ламбер предполагает, что, возможно, аргумент от Писания был изобретен самим Саадией ради сохранения симметрии построения, к которой он, несомненно, испытывал слабость.

<sup>44</sup> Ламбер указывает на близость этой концепции учению пифагорейцев.

<sup>45</sup> Ср. примечательные строки у О. Мандельштама: «Быть может, прежде губ уже родился шопот, // И в бездревесности кружились листья, // И те, кому мы посвящаем опыт, // До опыта приобрели черты».

Если же он хочет перевести в область актуального все это, а именно собственно числа, чистые структуры, изолированные геометрические фигуры, то это недопустимо. Причин тому две.

Во-первых, данное мнение предполагает, что помимо субъекта и объекта действия существует и третья вещь — действие, что помимо формирующего и формируемого есть еще одно понятие — форма, что помимо созидającego и созидаемого есть еще одна субстанция — созидание, а это — абсурд.

Во-вторых, говорящий о чистой структуре и изолированной геометрии впадает в противоречие, ибо структура, геометрическая фигура и тому подобное предполагают по меньшей мере две вещи или же стоящее над ними число.

**Восьмое учение** — это учение тех, кто признает, что вещи — новосозданы, однако делает их началом числа и буквы<sup>46</sup>. Такова позиция автора этой книги<sup>47</sup>. Он утверждает, что первым Создатель, благословен Он и превознесен, сотворил 32 вещи, 10 чисел и 22 буквы. Однако он не полагает их чистыми, изолированными, он просто говорит, что Господь сотворил воздух (*hawā*) и в него поместил эти 32 вещи. Согласно Ему, воздух состоит из отдельных частичек, а число пронизывает их и по мере того, как оно продвигается по нему по прямым без изгибов линиям, оно производит фигуры.

Если мы рассмотрим это учение, то убедимся, что оно — верно в пределах данных аспектов, однако к нему следует добавить кое-что, о чем речь пойдет ниже.

То же самое относится к буквам. Когда Создатель поместил их в воздух, он расчленил их и создал в нем фигуры различного вида и различной геометрической формы в соответствии с потенцией (*quwwa*) каждой одиночной буквы из них или каждой [11] пары букв или того, что больше по составу.

Разве ты не видишь, что наши ученые<sup>48</sup> утверждают нечто подобное по поводу сцены на горе Синай, о которой говорится: «Весь народ видел грома (колот)» (Исх. 20:18).

Они задаются вопросом, в каком смысле можно видеть звуки, а затем разъясняют, что Премудрый низвел на гору огонь, величественный и яркий, как сказано: «оттого, что Господь сошел на нее в огне» (Исх 19:18). Затем Он окутал ее черным облаком, как сказано: «а гора горела огнем до самых небес, и была тьма, облако и мрак» (Втор 4:11).

<sup>46</sup> Саадия здесь и далее употребляет термин арабской грамматической системы *ḥarf* (мн. ч. — *ḥurūf*), который обозначает элементарную единицу речи, независимо от ее материального воплощения. Другими словами, он обозначает как звук, так и графический знак (букву), которым этот звук записывается. Данный двойной смысл термина важен для понимания нижеследующего пассажа, где приводятся рассуждения о видимом звуке.

<sup>47</sup> Имеется в виду комментируемый текст — «Книга творения».

<sup>48</sup> Ламбер дает ссылку на Мехилту, раздел Йитро, 9.

А эта тьма (*хошех*) — чернота облаков, как сказано: «И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных» (Пс 18:12).

И сотворил Он звук в огне, который искрился и выходил из огня, а форма его была видна на облаках в той мере, в какой движение произнесенного звука (*lafz*) вычерчивает его в воздухе. Люди же смотрели на эту фигуру и понимали, что ее вычертил искрящийся огонь в окружающем черном воздухе, как сказано:

«И говорил Господь к вам из среды огня» (Втор 4:12). И еще Он сказал: «И когда вы слышали глас из среды мрака» (Втор 5:20)<sup>49</sup>.

И еще. Мы наблюдаем, когда человек говорит в холодный день, как артикуляция его звуков (*харфов*) режет воздух и создает в нем фигуры, когда проходит через него, двигаясь прямо или сворачивая.

Именно в таком духе автор этой книги говорил, что буквы (*харфы*) и числа — начала вещей, имея в виду вместе с воздухом, как мы показали. А завершением этого учения является девятое учение.

**Девятое учение** — это лучшее учение, частями которого являются седьмое и восьмое учения. Это те слова Торы, которыми начинается книга о сотворении (*khalīqā*) и которые указывают на то, что огонь, воздух, вода и земля, а также все, что составлено, сложено и образовано из них, Премудрый сотворил разом, как сказано:

«Вначале Бог сотворил небеса и землю» (Быт 1:1).

Как мы уже объясняли, ветер и вода присоединены к земле. И пророки разъяснили это, т.е., что они в одно и то же время сотворены, как сказал мудрец в своей книге:

«Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса; призову их, и они предстанут вместе» (Ис 48:13).

И мудрецы (*хахамим*) разъяснили то же самое в дискуссиях между школой Шаммая и школой [12] Гиллеля<sup>50</sup>. Одни говорили: «Небеса были сотворены сначала, а потом — земля». Другие говорили: «Земля была сотворена сначала, а потом — небеса». Вместе же они сказали:

«И то и другое было сотворено разом».

Мы объяснили это в комментарии к «Берешит», приводя примеры животных, растений и других субстанций. Что касается животного, то когда появляется зародыш, в нем растет и плоть, и кости, и жилы, и кожа, и все остальное, и ни одно не имеет первенства ни другое, но все растет разом и питается разом.

Что касается растения, то, когда появляется плод, растет и мякоть его, и косточка, и кожура, и черенок, и все это растет и развивается разом, и ничто

<sup>49</sup> = Втор 5:23.

<sup>50</sup> Хагига 12а.

не имеет первенства над другим. Что касается других субстанций, то, например, когда зажигается огонь, появляется и размах его, и жара, и свет, и сжигающая сила, и все это — разом, и ничто не предшествует другому.

Вот мы и говорим, что огонь, воздух, вода и земля, а также все фигуры, образы и формы созданы Творцом одновременно и притом в мгновение ока.

Итак, мы перечислили девять учений, изложили, что побуждало сторонников каждого из них принимать его, затем перешли к аргументам против и, наконец, выбрали из них последнее учение, утверждающее одновременность. Остается лишь завершить предисловие к данной книге.

Мы говорим, что древние передают, что эту книгу составил отец наш Авраам, как это объяснено в конце книги: «И когда наш отец Авраам этому внимал, Святой, благословен Он, открыл это ему». Однако они не говорят, что он сочинил слова этой книги именно в данном порядке, но говорят лишь, что он дошел до этих понятий своим умом. Ему открылось, что числа и буквы (*харфы*) — начала вещей, как мы объясним ниже. Он изучил это сам и научил этому монотеистов, которые были с ним. И ее передавали в нашем народе, но не записывали, подобно тому, как передавали, не записывая, Мишну<sup>51</sup>. Даже некоторые части Писания (Микра) оставались многие годы не записанными, но передавались устно, например «притчи Соломона, которую собрали мужи Езекии, царя Иудейского» (Притч 25:1).

Когда же пришло время, и ученые нашего народа собрались и, взяв смыслы Мишны, облекли их в собственные слова и придали им строгий вид, то они сделали то же самое и с этой книгой или с тем, что близко идеям этой [13] книги. Подобным образом возникло деление ее на эти пасуки и этот порядок изложения. Местом же, где была сочинена эта книга, является страна Шам<sup>52</sup>, поскольку названия букв, как мы видим, взяты из их языка, я имею в виду *дал*, *тав* и тому подобное. Точно так же и *реш дагеш* и *реш рафе*<sup>53</sup> соответствуют их правилам.

Теперь, подойдя к началу текста книги, мы предполагаем сначала дать изложение каждого параграфа<sup>54</sup>, а потом уже комментировать его, ибо эта книга не очень широко известна, и не много людей знакомы с ней, чтобы в нее не вкрались изменения или описки. Вначале мы скажем, что в книге восемь разделов, то есть, глав, и каждая посвящена особой теме. Итак, начнем разъяснение первой главы.

<sup>51</sup> Имеется в виду устное учение, Устная Тора, которая, будучи записана, получила название Мишны.

<sup>52</sup> Это название, которое сейчас соответствует понятию Сирия, в Средние века обозначало весь регион, включая Ливан и Палестину.

<sup>53</sup> Диакритические знаки еврейской письменности, отражающие особенности произношения.

<sup>54</sup> В тексте стоит слово галаха.



Обязанности сердца

---

БАХЬЯ БЕН ЙОСЕФ  
ИБН ПАКУДА





**С**удя по всему, Бахья жил в Сарагосе и творил во второй половине XI в. — начале XII в. Его основное произведение — написанный на иудео-арабском языке трактат *Китаб ал-хидайа ила фараид ал-кулуб* («Книга наставлений об обязанностях сердец»). Это произведение включает в себя самые различные элементы современной Бахьи арабской мысли — это и мутазилитский калам (очевидно влияние Саади гаона) и неоплатонические мотивы, вдохновленные, скорее всего, *Расаил ихван ас-сафа* («Энциклопедией братьев чистоты»), и герметические источники, и понятия, используемые перипатетиками. Но, поскольку основной пафос этого произведения не философский, а богословско-мистический, связанный с темой единения с Божественным миром, принято особо подчеркивать влияние суфизма. Бахья выдвигает на первый план интенциональную сторону служения Богу в противовес общепринятому в иудаизме упору на нормативные действия (ни в коем случае не отрицая важность последних) и рисует путь постепенного восхождения души ко все большей близости к Творцу. При этом основой подобного восхождения является совершенствование разума и интеллектуальное очищение веры (первостепенную роль играет доказательное представление о существовании Бога и правильно понятое Его единство Бога — мутазилитский мотив), сопровождаемое постижением наук.

Это произведение было чрезвычайно популярным как в Средние века, так и в Новое время. Трактат был первым произведением еврейской-арабской мысли, переведенным на иврит Йеѓудой Ибн Тиббоном (около 1160 г.). Позднее Йосеф Кимхи перевел трактат еще раз. Существует значительное количество рукописей обоих переводов, что свидетельствует о широком распространении трактата. С начала книгопечатания перевод Ибн Тиббона многократно переиздавался.

В силу определенного сходства с его трактатом перу Бахьи приписывалось произведение *Китаб маани ал-нафс* (*Questiones de anima* — «Трактат о том, что такое душа»), написанное между 1050 и 1150 гг. Однако И. Гольдциер, издавший в 1907 г. арабский оригинал, показал ошибочность этой атрибуции<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Сирам К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 135–137; *Rudavsky T.M.* Medieval Jewish Neoplatonism // *History of Jewish Philosophy* / ed. D.H. Frank and O. Leaman, London; New York, 1997. P. 126–128.

# ОБЯЗАННОСТИ СЕРДЦА<sup>1</sup>

## ВСТУПЛЕНИЕ

Благословен Господь, Бог Израиля, единый в ипостаси Своей, источник всего сущего, благодать Которого вечна, сотворивший все сущее, дабы свидетельствовало о Его единственности! Наделив человека умом и интуицией, Он дал нам науку жизни.

Существует наука о природе, то есть о свойствах всего живого, наука, развивающая абстрактное мышление, алгебра, геометрия, астрономия, музыка, и наука о познании Бога и Его деяний, о связях человеческой души с Божественным началом. Все науки призваны помочь человеку приблизиться ко Всевышнему. Однако область естественных наук ограничена материальными нуждами человека. Высшие науки раскрывают сущность бытия и связи материального мира с духовными мирами. Но заниматься духовными науками ради выгоды запрещено. Сказано в Талмуде: «Да не станет человек учить Тору для того, чтобы получить звание раввина или прослыть мудрецом, а только из любви к Богу и Его Торе, дабы исполнять заповеди. К тому, кто так поступает, мудрость и почет сами приходят»<sup>2</sup>.

Заповеди Господни бывают двух родов: обязанности тела и обязанности сердца. Первые мы исполняем посредством физических действий (например, накладывая тфилин<sup>3</sup>, устанавливая мезузу<sup>4</sup>, вторые же ничего, кроме интеллектуальных усилий, не требуют (вера во Всевышнего). Как первые, так и вторые заповеди подразделяются на предписывающие и запрещающие. Все они имеют источник в Торе, но не все записаны в Пятикнижии.

Я не стану здесь говорить об обязанностях тела, поскольку об этом всем известно. Я попытаюсь объяснить, насколько возможно, этические заповеди,

<sup>1</sup> Рабейну Бахья бен Йосеф ибн Пакуда. «Обязанности сердец» / Перевод с иврита Э. Ратнера под ред. И. Городецкого. Иерусалим: «Амана». Приводимый текст представляет собой существенно сокращенный перевод трактата, но, тем не менее, дает некоторое представление о его содержании.

<sup>2</sup> Недарим 62а — прим. сост.

<sup>3</sup> Тфилин — кожаные кубические коробочки с вложенными в них полосками пергамента, на которых написаны четыре отрывка из Пятикнижия. Торой заповедано повязывать одну из коробочек на руку, а другую на лоб.

<sup>4</sup> Мезуза (букв. косяк двери, *ивр.*) — свернутая в трубку полоска пергамента с двумя отрывками из Торы. Ее заповедано прикреплять к дверному косяку.

ведь они основа основ, и если их не исполнять, то все заповеди теряют смысл. Мы должны вести двойную работу: тренировать тело и все пять чувств, исполняя заповеди первого рода, и закалять дух, исполняя этические предписания. Конечно, первые неразрывно связаны со вторыми, ведь невозможно себе представить, что, обязав нас выполнять ритуальные действия, Господь забыл о нашей душе.

Обязанности сердца часто упоминаются в Писании, например: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем своим и всей душою своей...»<sup>5</sup>, «...Бог требует от тебя, народ Израиля, чтобы ты страшился Его»<sup>6</sup>, «И возлюбите пришельцев, ибо пришельцами вы были в стране египетской»<sup>7</sup>. Кроме того, этическое учение разрабатывалось нашими мудрецами. Так, сказано, что все наказания, о которых пишет Тора, можно применять только в том случае, если проступки совершены умышленно. Это доказывает то, что я уже отметил: без духовного осмысления обязанности тела не имеют никакой ценности.

Написал я это и задумался: быть может, то, о чем я толкую, отлично всем известно? Быть может, этические нормы давно вошли в плоть и кровь людей? Но, наблюдая за поведением своих единоверцев, я пришел к выводу, что многие чрезвычайно далеки от морали, предписываемой Торой. К сожалению, в нашем поколении есть люди, которые и ритуальные заповеди не исполняют или используют религию в корыстных целях, не понимая, что это не прибавит им святости. Никогда не сможет человек, как бы он тщательно ни исполнял обряды, приблизиться к Всевышнему, если он пренебрегает обязанностями сердца. Рассказывают про одного мудреца, который полдня принимал людей, разбирал их проблемы, отвечал на вопросы, а полдня проводил в уединении, осмысливая свои поступки и занимаясь духовным совершенствованием. Это и есть исполнение обязанностей сердца.

Смысл этических заповедей в нахождении баланса между материальным и духовным. Эта грань нащупывается в процессе служения Господу, которое невозможно без гармонии тела и духа. Наше тело создано по законам божественной гармонии, поэтому в принципе не существует противоречия между телом и духом. Но это при условии, что каждая жилка нашего тела исполняет предписанную миссию. Вся жизнь человека без исключения должна соответствовать Божьему Закону, как сказано в Писании: «Будь честен перед Господом Богом»<sup>8</sup>. Если человек не ощущает истину, лжет сам себе, он никогда не сможет назвать себя верующим. То же самое, когда наш внутренний мир противоречит нашим поступкам. Такое состояние души не соответствует самой идее служения Богу.

<sup>5</sup> Дварим 30:6 — прим. сост.

<sup>6</sup> Дварим 10:12 — прим. сост.

<sup>7</sup> Дварим 10:19 — прим. сост.

<sup>8</sup> Дварим 18:13 — прим. сост.

Говоря о заповедях вообще, следует заметить, что именно внутреннее состояние человека определяет уровень их исполнения. Послушание Богу измеряется не количеством, а качеством, чистотой внутренних побуждений. Лучше одна заповедь, исполненная с чистым сердцем, чем множество, совершенных из корысти. И даже если что-то помешало человеку исполнить Закон, но он желал этого от всей души, будет считаться, что заповедь соблюдена.

Изучая Тору, я накапливал знания об обязанностях сердца. Когда я сам научился их исполнять, я решил написать об этом книгу, чтобы научить других. Я надеюсь, что мое сочинение поможет всем заблудшим найти правильный путь во тьме. За успех этой работы я благодарю Всевышнего, тогда как ответственность за любую ошибку лежит целиком на мне.

В своей книге я попытаюсь разобрать и классифицировать этические заповеди иудаизма так, чтобы они стали понятны всем людям. Основой основ еврейской этики я считаю заповедь о соблюдении чистоты монотеизма. Я долго думал, какую же заповедь назвать второй по значению, и пришел к убеждению, что это заповедь о вере в безграничное величие Господа. Он единственная совершенная истина. Он неподвластен никаким законам и правилам, непостижим, ибо уровень познания ограничен физическими законами и невозможно постигнуть то, что никаким законам не подчиняется. Исходя из этого, становится понятно, что поиск божественного начала не состоит в поиске самого Всевышнего. Приблизиться к пониманию Творца мы можем, изучая свойства творения. Эту заповедь я и считаю второй обязанностью сердца.

Согласно логике, третью заповедь нужно искать в сфере отношений между Богом и людьми. Поэтому третьей заповедью я считаю обязанность служить Богу.

Четвертая заповедь, по моему мнению, уверенность в Божьем покровительстве. Поскольку Господь сотворил мир, Ему подвластно все сущее в нем: успехи и неудачи, горести и радости. Таким образом, только в Его силу и могущество можно верить, только на Него полагаться.

Если мы согласны, что Всевышний единственный властелин вселенной, тогда веровать следует только в Него, поклоняться и служить только Ему. Это пятая заповедь.

Шестая заповедь покорность воле Божьей, ибо только Он истинно сущ.

Раздумывая об отклонениях человека от норм Торы, я понял, что седьмая заповедь это покаяние, то есть мольба к Богу о прощении грехов.

Думать о соблюдении заповедей и стараться исполнять их как можно лучше восьмая обязанность сердца.

Нельзя быть по-настоящему верующим, постоянно предаваясь наслаждениям. Человек должен научиться обуздывать свои страсти. Такова девятая этическая заповедь.

Десятой заповедью, по моему убеждению, является любовь к Господу. И это несмотря на то, что не только радости, но и страдания идут от Него.

Как я уже говорил, все заповеди имеют основу в Священном Писании. Однако в этой книге я постараюсь объяснить этические нормы Торы. Я так и назвал ее: «Обязанности сердца», ибо цель моей работы помочь каждому мобилизовать интеллект и интуицию для проникновения в суть законов нашей религии. Постепенно заповеди станут частью вашей натуры и преобразуют не только внутренний, но и внешний облик.

Существует притча о прорицателе, который пришел в дом своего товарища и почувствовал, что где то близко спрятан клад. Он стал искать и нашел испорченные ржавчиной монеты. Тогда он принялся чистить их солью и кислотами до тех пор, пока деньги не заблестели. То же самое я посоветовал бы делать со своим сердцем, ибо это сокровище, нуждающееся в уходе. Сердце не должно «ржаветь», а если это случилось, то его надо «вычистить». И тогда откроются ранее неведомые стороны нашей натуры, и мы приблизимся к Богу.

Брат мой! Изучай эту книгу не ради славы и почета, а для того, чтобы познать Божий Закон. Не только читай написанное здесь, но и следуй заповедям Торы. И прости, если обнаружишь ошибку или неточность. Я спешил закончить свой труд, ибо человек смертен. Ты знаешь, что человек далек от совершенства, поэтому еще раз прости меня, дорогой читатель.

Все этические заповеди ты найдешь в этой работе. И те, которые считаются самыми важными в иудаизме, например: «Люби ближнего как самого себя»<sup>9</sup> или «Отдаляйся от зла, приближайся к добру»<sup>10</sup>. Все они выводятся из десяти заповедей, которые я привел выше. Изучай их и не забывай претворять в жизнь!

## ГЛАВА ПЕРВАЯ. О МОНОТЕИЗМЕ

Итак, соблюдение чистоты монотеизма основа еврейской веры. «Я Господь Бог твой... Да не будет у тебя богов иных»<sup>11</sup> первая заповедь, прозвучавшая на горе Синай. Молитва «Шма»<sup>12</sup>, чтение которой установил сам Моше-рабейну, гласит: «Слушай, Израиль! Господь, Бог наш, Господь один!»<sup>13</sup> Здесь «слушай» имеет эзотерическое значение «понимай», «ощущай». После того,

<sup>9</sup> Ваикра 19:18 — прим. сост.

<sup>10</sup> Теѓилим 34:14, 37:27 — прим. сост.

<sup>11</sup> Шмот 20:2,3 — прим. сост.

<sup>12</sup> «Шма!» («Слушай!», *ивр.*) название молитвы (по первому слову), состоящей из трех отрывков из Торы (Дварим 6:4–9, 11:13–22; Бемидбар 15:37–41). Читается два раза в день, утром и вечером.

<sup>13</sup> Дварим 6:4 — прим. сост.

как Бог открыл нам факт Своего существования, Он дал нам главную заповедь: верить, что Он единственный. Этот отрывок Торы содержит десять заповедей: пять обязанностей сердца (знать, что Господь существует; знать, что Он наш Бог; знать, что Он единственный; любить Его всем сердцем; служить Ему всей душою) и пять обязанностей тела (обучать Торе детей, говорить о заповедях, повязывать их на руку, помещать между глазами<sup>14</sup> и на косяках дверей<sup>15</sup>). Спрашивали мудрецы, почему заповеди приведены в «Шма» позже перечисления наград за их соблюдение: «И будет: если послушаетесь Моих повелений, которые даю вам ныне...»<sup>16</sup> И отвечали: прежде всего человек должен принять власть Господа, а уж потом начинать исполнять заповеди.

Как люди понимают заповедь хранить чистоту монотеизма? Весьма индивидуально. Некоторые не имеют по этому поводу своего мнения и целиком полагаются на услышанное от других. Некоторые узнали об этой заповеди от отцов и хотя ощущают ее сердцем, но как нечто привычное, давно известное. Есть такие, которые глубоко изучали концепцию единственности Бога, но подходят к ней как к еще одной философской гипотезе. И наконец последние всю жизнь размышляют над этой идеей и приходят к выводу, что Господь единственный властитель неба и земли, единственный Законодатель. Это и есть подлинное понимание.

Каждый, кто в состоянии размышлять о смысле заповедей, обязан это делать. Тот, кто исполняет повеления Господа бездумно, похож на пациента, слепо доверившегося врачу. Он никогда не узнает, правильно ли лечение. Сказано в Торе о заповедях: «И храните их, и берегите их, ибо они мудрость ваша...»<sup>17</sup> Если народы не получают интеллектуального объяснения этических заповедей, они не признают наши религиозные ценности. Всевышний уже пообещал, что снимет пелену невежества с людских глаз и всем докажет истинность нашей веры: «И скажут многие народы: идем, поднимемся на гору Господа, войдем в Храм Бога Яакова и обучит Он нас путям Своим...»<sup>18</sup>

Некоторые утверждают, что мир «создался» сам по себе, а не был сотворен *ex nihilo*<sup>19</sup> Богом. Неужели нормальные люди, считающие к тому же себя интеллектуалами, могут в это верить? Ведь если бы им сказали, что брызгалка в саду крутится сама по себе, они назвали бы такого человека дураком. Но если такая простая вещь, как брызгалка, не может вращаться сама, то что говорить о сложном и многообразном мире? Неужели его никто не создал и никто не «запустил»?

<sup>14</sup> Имеется в виду заповедь *тфилин* (см. выше).

<sup>15</sup> Имеется в виду заповедь *мезуза* (см. выше).

<sup>16</sup> Дварим 11:13 — прим. сост.

<sup>17</sup> Дварим 4:6 — прим. сост.

<sup>18</sup> Йешаягу 2:3 — прим. сост.

<sup>19</sup> Букв. «из ничего» (лат.) — прим. сост.



Существует известная притча. Один атеист пришел к мудрецу и увидел у него прекрасный пергамент, покрытый тонкой арабской вязью. «Кто написал это?» — воскликнул пораженный гость. «Ветер опрокинул бутылку чернил, они разлились по пергаменту и получилась эта рукопись», — пожал плечами мудрец. «Ты насмехаешься надо мной!» — вскричал тот человек. «Это ты смеешься, когда утверждаешь, что прекрасный, невообразимо сложный мир вокруг нас создан «сам собой»», — ответил мудрец.

Разве недостаточно всмотреться в творение, чтобы понять его Божественную природу?

## ГЛАВА ВТОРАЯ. О ПРОНИЦАТЕЛЬНОСТИ

Благодать Господа всегда на нас, но многие люди ее не замечают. Одна из причин — погруженность в мирские занятия. В погоне за наслаждениями человек забывает остановиться, осмотреться и оценить то добро, которое посылает ему Господь. Желаниям нет конца. Если человек чего-то достиг, ему хочется большего. Такой никогда не почувствует благодарности к Господу. Сколько бы ему Всевышний ни давал, ему все мало и кажется, что у других есть больше. Ребенок не в состоянии понять благодать Господа, ибо он мал, но, вырастая, человек настолько привыкает получать, что не ощущает величие Божьей доброты. Понимание приходит тогда, когда человек теряет: богатство, близких, здоровье...

В чем же можно усмотреть Божью благодать? Прежде всего в Его творениях. Изучая все созданное Всевышним, мы приближаемся к Нему, ибо знакомимся с проявлениями Божьей мудрости. Здесь открывается большой простор для интеллектуала, ибо мир построен на логических началах. Как сказано в Писании: «Посмотрите вверх и увидите, кто сотворил этих»<sup>20</sup>. И написано в Талмуде: «Если бы не дана была евреям Тора, они учились бы скромности у кошки, целомудрию у голубя, правилам приличия у петуха, запрету красть у муравьев»<sup>21</sup>.

Постижение мира начинается со знакомства с общими законами, им управляющими. Затем переходят к изучению явлений и связей между ними. Творения исследуют во всей их совокупности: неодушевленные, вегетативные (растительные), живые и мыслящие. Знайте: Господь сотворил мир таким, что он отражает некоторые Его аспекты. Поэтому важно изучить процесс творения, запечатленный в Писании. Так, подлинное произведение искусства отражает чувства и мысли художника. Помните, что духовное и материальное

<sup>20</sup> Йешаягу 40:22 — прим. сост.

<sup>21</sup> Эрувин 100б — прим. сост.

не существуют в изоляции, но находятся в постоянной связи и поддерживают одно другое, как дух тело.

Умный человек усмотрит в этом мире не только материю, но и дух. Он увидит, как тонки проявления духа. Он научится ощущать эти проявления и использовать их в самосовершенствовании. Он поймет эфемерность земных наслаждений и оставит излишества, которые мешают служить Господу. Он будет больше заботиться о мире духовном и заслужит в горних мирах вечную благодать.

Неумный человек увлечен только материальным миром. Он борется за успех, он считает, что, приобретя много вещей, достигнет счастья. Но он ошибается, ибо все его накопления после смерти останутся на земле, и получится, что он пришел в лучший мир нищим.

Каким образом Божья мудрость отражена в творении?

Существует семь типов творения: макрокосм (суша, вода, воздух, огонь<sup>22</sup>), подчиняющийся неизменяемым, однажды данным законам; микрокосм, то есть род человеческий, венец Божьего творения; человек, то есть его тело, его ум и дух, то, чем он отличается от животного; животные (большие и малые, летающие, плавающие, ползающие); растения и их польза для человека; наука, искусство, ремесла — все, чем Бог одарил человека, чтобы он кормился; религия и философия, необходимые для служения Господу.

Наши мудрецы говорят, что все законы природы соответствуют законам Торы и первые не могут противоречить вторым. Как сказано в Писании: «Служите Господу, и Он благословит ваш хлеб и вашу воду и избавит вас от болезни»<sup>23</sup>.

Мы должны изучать все, что создано Богом, но прежде всего человека, ради которого сотворен мир: его анатомию, физиологию, стадии развития, назначение каждого органа.

Очень важно познать психологию человека, его желания, страсти, силы души и интеллектуальные возможности. Таким образом можно многое узнать обо всей вселенной, ибо человек-микрокосм является прототипом макрокосма.

Один мудрец<sup>24</sup> написал, что философия это самопознание. Познав самого себя, человек глубже познает Бога. Как сказал Иов: «Из плоти своей я Бога узрю»<sup>25</sup>. Помогайте заблудшим узреть благодать Господа, и тогда они по своей воле подчинятся власти Всевышнего.

Особое внимание стоит обратить на события, происходящие в жизни человека. Некоторые из них он воспринимает как неудачи, но через какое-то время убеждается в их пользе. Это одно из чудес Божьих.

<sup>22</sup> Бахья перечисляет четыре первоэлемента. — прим. сост.

<sup>23</sup> Шмот 23:25 — прим. сост.

<sup>24</sup> Имеется в виду Сократ.

<sup>25</sup> Иов 19:26 — прим. сост.

Благодать Господа наиболее ярко проявилась в Синайском откровении. Он не только даровал нам Тору, но сопровождал этот акт такими чудесами, которые ясно видел весь народ, как сказано: «И увидел Израиль великое знамение... и убоялся Господа, и поверил в Него и раба Его, Моше»<sup>26</sup>. Если кто-то сомневается в существовании Всевышнего, пусть хорошо изучит еврейскую историю.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ. О БОГОСЛУЖЕНИИ

Эта глава посвящена богослужению, то есть обязанности человека благодарить Всевышнего за оказанные милости. Прежде всего поговорим о чувстве благодарности по отношению к ближнему, ибо это связанные вещи.

Известно, что за добро следует благодарить. Даже если человеку не удалось совершить для вас доброе дело, его нужно поблагодарить, ибо мы приносим благодарность за хорошее намерение. Если же добрый поступок совершен случайно, благодарить не обязательно. Существуют разные виды добрых дел, но все их человек совершает из выгоды материальной или моральной. Получив благодарность, он испытывает удовлетворение.

Господь же абсолютно бескорыстен. Он не нуждается в нашей благодарности. Его благодать бесконечна. Насколько человек слаб и зависим, настолько Бог велик и всемогущ. Во всем человек зависим от Создателя. Абсолютно всё он получает от Бога. Но если человек сам не приложит усилий, он не получит помощи от Всевышнего. Человек должен осознать, насколько он зависим от Господа и насколько Тот милостив к нему. Тогда он станет служить Богу всем сердцем и получит воздаяние в будущем мире.

Человек обязан благодарить Господа за все, что Он ему ниспослал. Какой мудрец с этим не согласится? Но человек умнеет медленно, и я думаю, что ему следует помочь.

Существуют два типа религиозности: внутренняя и внешняя. К первой приходят в результате глубокой внутренней работы, на основе личного опыта. Вторая передается от поколения к поколению как традиция. И тот и другой тип религиозности необходимы в духовной жизни народа. Внутреннее чувство часто ослабевает, и тогда человек нуждается в поддержке, то есть в религиозности внешней.

Есть три причины ослабления религиозного чувства. Первая объясняется противоречивостью человеческой природы. Такой ее создал Бог. Душа и тело во многом противоположны. Чтобы сохранить равновесие между ними, Господь дал человеку желания и страсти, без которых невозможно создать цивилизацию. Еще Бог дал человеку интеллект, который помогает отличать

<sup>26</sup> Шмот 14:31. — прим. сост.

хорошее от дурного. Однако страсти преобладают, потому что еще несмышленишем человек привыкает наслаждаться. Ум не может сдерживать страсти, и они затмевают возвышенные стороны души. Вторая причина заключается в характере интеллекта. Он сродни высшим мирам и чужд грубой материальности. А пища страстей материя, и они порой подавляют интеллект. Для того чтобы поддержать слабеющий дух, Бог дал человеку Тору. Заповеди являются лекарством против болезни духа. Они сдерживают животное начало: в питании, супружеских отношениях и пр. Если это лекарство не помогает, существуют более сильные средства: посты, молитвы. Третью причину также следует искать в особенностях интеллекта. Часто ум используется только для нахождения средств удовлетворить страсти. А ведь известно, что чем больше получает человек, тем больше он желает. Так ум идет на поводу у страстей.

Чтобы ограничить животное начало, Бог дал человеку Тору. Исполняя заповеди, человек приближается к духовному совершенству конечной цели творения.

Богослужение это выражение покорности Всевышнему. Так осыпанный милостями слуга покорен своему господину. Обязанность получающего блага отплатить добром дающему. Существуют два вида покорности Господу: из страха перед Ним и из-за понимания Его величия. Первый присущ внешней религиозности, второй внутренней. Оба они играют важную роль в духовном развитии человека, но второй возвышенней.

Внешняя религиозность не столь глубока, как внутренняя. Человек может соблюдать заповеди из чувства стыдливости или чтобы его уважали, словом, не бескорыстно, ибо основа внешней религиозности страх перед наказанием. Но внутренняя духовная работа не может быть неискренней. Она совершается только для Бога.

Однако без поддержки традиции моральное самосовершенствование затруднено. Внешнюю религиозность можно сравнить с семенем, Тору с удобрением, а Божью помощь с дождем. И вот вырастает саженец глубокого религиозного чувства. Сказали наши мудрецы: «Не служите Господу, как рабы, желающие получить награду...»<sup>27</sup>

Заповеди Торы ограничены определенным числом, а работа интеллекта не знает границ. И чем больше человек узнает, тем ближе он к Господу. И поэтому покорность воле Божьей возрастает с мудростью. Известно, что были мудрецы<sup>28</sup>, которые каялись ежедневно, ибо чем больше они знали, тем больше находили у себя грехов.

Внешняя религиозность не может заменить постоянную работу интеллекта, так как страсти сводят человека с истинного пути. Религиозность вну-

<sup>27</sup> Мишна. Авот 1:3. — прим. сост.

<sup>28</sup> Имеются в виду те, кто исповедовал особо аскетичный образ жизни — прим. сост.

твенная не подвержена такого рода эрозии, ибо душа стремится к Богу. Только с помощью интеллекта человек в состоянии спастись от греха.

Однако не надо пренебрегать внешней религиозностью. Она оказывает сдерживающее влияние, когда интеллект теряет власть над эмоциями. Ведь если страсти целиком овладевают человеком, интеллект подавляется. Тогда только страх перед наказанием может остановить грешника. Существует и другая опасность — аскетизм, полный уход от этого мира в область интеллектуальных абстракций. Обе тенденции осуждаются иудаизмом, ибо мешают достичь духовного равновесия.

Другой, если так можно выразиться, недостаток внутренней религиозности — субъективизм, ибо интеллектуальное развитие у людей разное. Традиции же, заповеди даны всем старым и малым, умным и глупым. Откровение на горе Синай предназначалось всему народу, как сказано было Моше Господом: «Собери народ: мужчин, женщин, детей, пришельцев...»<sup>29</sup> И еще сказано: «Читай эту Тору всему Израилю»<sup>30</sup>.

Привыкая соблюдать заповеди с детства, человек учится жить в рамках традиции и сдерживать свои страсти. Когда он взрослеет и интеллект его развивается, ему становится легко управлять своей природой.

Тот, кто будет ревностно исполнять заповеди, заслужит спокойную жизнь и в этом, и в будущем мире. А тот, кто направит на служение Богу весь свой интеллект, достигнет уровня пророков. Он ощутит Божественный свет.

Интеллектуальный подход иногда понимают как чистый субъективизм. Поэтому Господь обязал всех без исключения исполнять одинаковые заповеди. Если дух слабеет, традиция поддерживает его.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. ОБ УПОВАНИИ НА ВСЕВЫШНЕГО

Мы уповаем на Бога всегда и во всем. Это дает душевный покой. Но если мы надеемся на кого-то другого, то Господь перестает нас поддерживать и передает в руки того, на кого мы уповаем. А тот, кто рассчитывает только на свою силу, скоро разочаруется, ибо увидит, что без Божьей помощи он ничто. Но тот, кто уповает на Всевышнего, никогда не пойдет на поклон к другим, никого не испугается и с уверенностью выскажет правду, не боясь злых языков. Как сказал пророк: «И Господь поможет мне, и я не опозорюсь...»<sup>31</sup> И еще: «Не бойся их и их слов...»<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Дварим 31:12 — прим. сост.

<sup>30</sup> Дварим 31:11 — прим. сост.

<sup>31</sup> Йешаягу 50:7 — прим. сост.

<sup>32</sup> Йехезкель 2:6 — прим. сост.

Уповающий на Господа может не заботиться о мирских делах и полностью посвятить себя Торе, как сказано: «Ибо не хлебом единым живет человек, но словом Божиим»<sup>33</sup>. Господь оборонит его от нужды и всяческих зол. Такой человек не посвятит жизнь накопительству, но всегда поделится с нуждающимся. А если беден он, то будет рад, что не нужно бояться потерять богатство, как говорили мудрецы: «Приобретающий пребывает в заботах»<sup>34</sup>. И еще: «Кто богат? Тот, кто рад тому, что у него есть»<sup>35</sup>. Уповающий на Бога будет обладать всем, что ему нужно, и спасется от вечных забот, ибо Сам Господь печется о нем. Сказал один мудрец: «Сладок сон рабочего человека, независимо от того, сыт он или голоден, а богатому его сытость спать не дает»<sup>36</sup>. А богатый, если он надеется на Всевышнего, не будет бояться за свое состояние, ибо он знает, что получил его от Бога временно и только на определенные цели.

И за добро, сделанное ближнему, он не попросит оплаты, но сам поблагодарит Господа за возможность помогать людям. А если потеряет богатство, то не будет скорбеть. Не подвержен он зависти и никогда не сделает зло ближнему.

Уповающий на Господа будет искать достойное занятие, не отвлекающее от исполнения заповедей и изучения Торы. Он знает, что его успехи зависят только от воли Бога. Он оптимист и не теряет надежды даже тогда, когда положение кажется неблагоприятным. Он уверен, что Господь относится к нему, как мать к своему ребенку. А ведь женщина умывает и пеленает свое дитя иногда против его воли.

Что значит уповать на Бога? Быть уверенным, что Господь всегда поможет, что Он знает, в чем мы нуждаемся. И даже если мы считаем себя ущемленными, мы обязаны подчиниться Божьей воле. Все в руке Всевышнего: успехи и неудачи, радость и горе. Чем прочнее человек это усвоит, тем уверенней он будет в Божьей поддержке.

Семь факторов обосновывают нашу уверенность в помощи Небес: 1. Господь милостив и желает нам добра. 2. Он Творец всего живого и лучше нас самих знает нашу природу. 3. Господь всемогущ, все подчинено только Ему, как сказано: «Что захочет Бог, то и сделает»<sup>37</sup>. 4. Всевышний в курсе людских дел, Он знает все о каждом человеке до мельчайших подробностей, от Него ничего невозможно скрыть. 5. Ничто в мире не произойдет без ведома Творца. Никто не нанесет человеку ущерба против воли Господа. Тот, кто уповает на Бога, никого не боится. 6. Любовь и милость Господа к людям безграничны. Он дает нам не только то, что мы просим, но и удовлетворяет те нужды, о которых

<sup>33</sup> Дварим 8:3 — прим. сост.

<sup>34</sup> Мишна. Авот 2:7 — прим. сост.

<sup>35</sup> Мишна. Авот 4:1 — прим. сост.

<sup>36</sup> Кофелет 5:11 — прим. сост.

<sup>37</sup> Тегилим 115:3, 135:6 — прим. сост.

мы, по неразумению своему, даже не подозреваем. 7. Все в мире гармонично. Попытка что-то менять по своему усмотрению следствие неуверенности в Божьем могуществе, недостаток веры. Сказал царь Шломо (Соломон): «Всему свое время под небесами. Время рождаться и время умирать, время воевать и время заключать мир...»<sup>38</sup> Помыслы Господни слишком глубоки, и не нам судить о них, как сказано в Писании: «Как небеса выше земли, так Мои помыслы выше ваших...»<sup>39</sup>

Человек должен постоянно ощущать недремлющее око Всевышнего. От Бога ничего не скроется, как сказано: «Господь знает мысли человека, и все они суета»<sup>40</sup>. Как же можно после этого не уповать на Творца, не полагаться на Него всем сердцем?

Тот, кто надеется не только на Господа, лукавит. Известна история одного царя, который, заболев, доверился врачам, но к Богу не воззвал и был за это наказан<sup>41</sup>. Сказано в Писании: «Благословен муж, уповающий на Господа, и будет Всевышний опорой его»<sup>42</sup>.

Важно во всем подчиняться Божьей воле, тщательно исполнять данные Им заповеди. Тогда можно не сомневаться в милости Господней, как сказано: «Сделай Его желания своими, и тогда Он превратит твои желания в Свои. Откажись от своих желаний ради Него, и тогда Он отвергнет желания других и исполнит твои»<sup>43</sup>.

Упование на Господа ничего общего не имеет с бездельем. Бог заповедал нам трудиться и заботиться о хлебе насущном. Ощущая нужду, человек приучается к дисциплине. Труд обогащает душу. И испытания Господь посылает человеку в материальной сфере, ибо праведен тот, кто достиг благополучия дозволенными Торой путями. Награда и наказание в будущем мире также зависят от поведения человека в этом мире. Если бы человек не добывал свой хлеб в поте лица, он считал бы, что все пришло к нему само собой, и не поверил бы во Всевышнего. Недаром говорили мудрецы: «Хорошо сочетать изучение Торы с [физическим] трудом, ибо и то и другое уберегает от греха»<sup>44</sup>. Если человек только учит Закон и не работает, это может привести к безделью и греху. С другой стороны, праведный труд не должен привести к самовозвеличиванию, когда человек считает, что всего добился только благодаря своим способностям и прилежанию. Тот же, кто признает, что все, чем он обладает,

<sup>38</sup> Кофелет 3:2 — прим. сост.

<sup>39</sup> Йешаягу 55:9 — прим. сост.

<sup>40</sup> Тефилим 94:11 — прим. сост.

<sup>41</sup> См. Диврей га-ямим II, 16:12 — прим. сост.

<sup>42</sup> Иермиягу 17:7 — прим. сост.

<sup>43</sup> Мишна. Авот 2:4 — прим. сост.

<sup>44</sup> Мишна. Авот 2:2 — прим. сост.

от Господа, не испытает нужды и с легкостью добудет заработок, как сказано: «Не заставит Всевышний праведника голодать»<sup>45</sup>.

Почему же некоторые праведники жили в бедности и вынуждены были тяжело трудиться ради куска хлеба, а многие грешники процветали, не прилагая особых усилий? Наши мудрецы давно ответили на этот вопрос, но чтобы понять их мысли, нужно много знать. Недаром сказано: «Скрытое для Господа, явное для нас и потомков наших»<sup>46</sup>. Кроме того, все люди разные, и один случай не похож на другой. Бог наделил Свои творения неодинаковыми способностями. Кошка ловит мышей, пеликан рыбу, у льва сильные лапы и челюсти, у слона мощный хобот. Травоядные животные не могут есть то, что едят хищники, и наоборот. Так же и люди. У каждого свои таланты и склонности. Не случайно в мире столько профессий. И если человек найдет себе дело по душе, Бог ему обязательно поможет.

После сотворения мира Господь поселил Адама в раю и заповедал ему беречь райский сад. Бог обещал первому человеку награду за послушание, а не за успех. Если человек поймет, что удача зависит от подчинения Божьей воле, то процветание рано или поздно придет, как сказано: «Не силой, но духом Моим...»<sup>47</sup>

Подлинное упование на Бога заключено в полном подчинении Его воле. И тогда успокоится человеческая душа, ибо кто, кроме Всевышнего, может лучше знать ее нужды? Разве человек властен в жизни и смерти? Конечно, нет. Никто не знает, когда он умрет. Но это не значит, что человек может играть своей жизнью, подвергать ее напрасно опасности. Тора запрещает проливать кровь. Не только другого, но и свою собственную. Подвергающий себя смертельной опасности приравнивается к самоубийце. А убивающий себя восстает против Бога, ибо Господь послал его в этот мир с определенной целью. И не самому человеку решать, когда покинуть живых.

Человек обязан заботиться о себе. Например, хлебороб должен обрабатывать землю, поливать всходы и молиться Богу о ниспослании хорошего урожая. Нельзя думать, что Господь сделает твою работу за тебя. Но твой успех зависит только от Всевышнего и ни от кого другого. Сказал один мудрец: «Удивляюсь людям, которые требуют благодарности за добро, сделанное ближнему. Ведь они дают не свое, а Господнее. Еще больше удивляюсь работникам, заискивающим перед хозяевами. Ведь они получают то, что положено им по воле Божьей. И если не доплатят им, то Всевышний возместит их долю каким-то другим способом».

Человек вообще не должен раболепствовать. Что в этом мире зависит от человека, как бы он высоко ни стоял? Это все равно, что кланяться земле за

<sup>45</sup> Мишлей 10:3 — прим. сост.

<sup>46</sup> Дварим 29:28 — прим. сост.

<sup>47</sup> Зхарья 4:6 — прим. сост.



богатый урожай вместо того, чтобы благодарить Господа. С другой стороны, нужно быть благодарным Всевышнему за все хорошее, что сделали нам люди. И если даже человеку не удалось доброе дело, необходимо его поблагодарить за хорошее намерение, а Господа за то, что Он ему это намерение внушил. И не следует требовать благодарности за помощь ближнему, наоборот, надо поблагодарить Бога за то, что Он дал тебе возможность совершить доброе дело. И нельзя мстить врагам, используя их методы. Лучше ответить им добром, зная, что все от Бога. Если ненавистники твои причинили тебе ущерб, не обвиняй их, а раскайся перед Господом. И Он превратит их в друзей, как сказано: «Если путь человека угоден Богу, тогда и враг с ним помирится»<sup>48</sup>.

Есть огромная разница между целиком уповающим на Господа и сомневающимся. Первый со смирением примет от Всевышнего все: успех и неудачу, горе и счастье. Второй возгордится от успеха, а в неудаче обвинит Бога. Первый будет всегда добр и спокоен, второй завистлив и раздражен. Поэтому люди будут, конечно, любить и уважать первого и сторониться второго.

Уповающий на Господа не беспокоится о пропитании и не боится завтрашнего дня. Волнует его только одно: правильное исполнение заповедей. Он не страшится смерти, не беспокоится, успеет ли выполнить свою миссию на земле. Поэтому он постоянно находится в духовном поиске, а свои материальные заботы свел к минимуму. Заблудший же всегда в погоне за материальными благами, ему всего мало, и он никогда не будет удовлетворен. Надеющийся на Бога сознает бренность этого мира и стремится к постижению духовных высот. Он постепенно приближается к Господу и достигнет уровня мудрецов и пророков. Да поможет нам Бог быть среди уповающих на Него!

## ГЛАВА ПЯТАЯ. ОБ ИСКРЕННОСТИ СТРЕМЛЕНИЙ

В предыдущей главе мы уже говорили о том, что лесть, угодливость несовместимы с иудаизмом. Если человек полностью уповает на Господа, то и все его деяния посвящены только Всевышнему. Раболепие считается более тяжелым грехом, чем идолопоклонство, потому что, во-первых, лстец служит людям, восстающим против Господа. Во-вторых, язычник поклоняется одному кумиру, а лстец многим. В-третьих, идолопоклонник не скрывает своей веры и все знают, что его следует остерегаться, а лстец действует незаметно.

Тот, кто не знает законов Торы, исполняет заповеди формально, легко попадает в ловушки ангела-искусителя. Надо сказать, что и людей праведных ангел-искуситель сбивает с пути, постоянно внушая сомнения. Я покажу на примерах, как действует эта злая сила и как научиться ей противостоять.

<sup>48</sup> Мишлей 16:7

Помни, что ангел-искуситель живет в твоей душе. Он часть твоего внутреннего мира. Он знает о тебе все, а ты даже не подозреваешь о его существовании. Он бдительно следит за тобой, прикидывается твоим другом и пытается давать советы. Он соблазняет тебя и постепенно втирается в доверие, чтобы завладеть твоей душой и подчинить ее себе.

Рассказывают об одном мудреце, который встретил солдат, возвращавшихся с победой. «Поздравляю вас, сказал он им, но впереди еще более тяжелый бой». «С кем же?» — спросили воины. «С вашим ангелом-искусителем», — ответил праведник.

Побежденный бежит с поля боя или сдается. Но ангел-искуситель никогда не складывает оружия. Если ему не удастся соблазнить тебя в этот раз, он будет пытаться вновь и вновь. «Не верь в себя до конца дней своих»<sup>49</sup>, говорили мудрецы. Поэтому никогда не успокаивайся и не давай противнику даже малейшей поблажки. Радуйся каждой победе над ним, пусть даже мелкой. Так он постепенно потеряет свою силу, и ты будешь властвовать над ним. Не бойся ангела-искусителя, даже если он кажется всесильным. И тогда ты увидишь его слабость и его падение.

Однако в его арсенале много соблазнов. Когда он устанет искушать тебя наслаждениями, то попытается воздействовать на твой разум. Он станет напештывать тебе, что мир вечен, существовал всегда и не нуждается в Творце. А раз нет Господа, то и служить, кроме как самому себе, некому. (Не случайно заповедь о субботе имеет такое значение в иудаизме. Соблюдая субботу, человек свидетельствует о том, что мир сотворен Богом.)

Если ангел-искуситель увидит, что этим тебя не соблазнишь, он станет убеждать, что молиться Богу не обязательно, ибо Ему не нужны наши молитвы. Однако если ты подумаешь о великой бесконечной доброте Господа, то сомнения тебя оставят.

Когда ты достигнешь высокого духовного уровня, искуситель начнет сбивать тебя с праведного пути по-другому. «Ты уже стал цадиком, теперь тебе следует позаботиться о себе, — станет напештывать злой дух. — Пора заслужить положение в обществе, а значит понравиться уважаемым людям». Тут ангел-искуситель может даже привести слова мудрецов: «Кого люди любят, того и Бог любит»<sup>50</sup>. Ответ же ему: «Какая мне польза от людей, таких же слабых, как и я?»

С другой стороны, не стоит пренебрегать уважением общества, конечно, не ценой лести. Один мудрец так завещал своему сыну: «Будь любим Господом, тогда и люди тебя полюбят». То есть если человек угоден Богу своими добрыми делами, то и люди его, безусловно, будут уважать. Но праведность

<sup>49</sup> Мишна. Авот 2:4 — прим. сост.

<sup>50</sup> Мишна. Авот 3:10 — прим. сост.

и лезть несовместимые понятия, поэтому берегись ангела-искусителя, который большой мастер искусства раболепия. Увидев, что ты не поддаешься, злой дух может изменить тактику. Он скажет: «Ты достиг уже такого уровня, что полностью подчинил чувства разуму. Ты стал нечувствителен к лести и можешь рассказать людям о своих достижениях. Они должны знать, как правильно служить Господу». Ответь же ему: «Я не считаю, что уже сделал все для Всевышнего. Кроме того, если я начну рассказывать о своих успехах, люди подумают, что я стараюсь ради славы, и не уважать меня станут, а презирать». Один праведник спросил как-то своего товарища равноценны ли для него позор и слава. Тот отвечал, что нет. «Значит, ты еще не достиг должного уровня духовности, сказал мудрец. Попытайся преодолеть этот барьер, и ты станешь в ряд с великими цадиками».

Когда и этот метод потерпит провал, злой дух совершенно изменит тактику. Он станет убеждать тебя удалиться от людей, чтобы полностью избежать похвал. Но так как это невозможно, скажет он, все надо делать в глубокой тайне. Пусть только Бог знает о твоей праведности. И вообще, зачем бороться со злом, учить людей добру? Ведь иначе окружающие узнают, какой ты хороший человек, и станут тебе льстить. Следует не выделяться в обществе и делать то, что делают другие. Если ты согласишься с демоном, то постепенно растеряешь всю свою праведность и погрязнешь в грехе. Поэтому ответь искусителю: «Ты враг мой, твоя единственная цель сбить меня с истинного пути. Да, человек не должен выпячивать свои добродетели, но учить людей слову Божию, молиться с ними, бороться со злом втайне бессмысленно. Все это делается во имя Господа. Бог знает это, и даже если меня будут хвалить, лезть не затуманит мой разум».

Учили наши мудрецы, что если ты захочешь узнать, чисты ли твои побуждения, то задай себе два вопроса: какую награду ты хочешь за доброе дело и ради кого ты его делаешь? Если ты не требуешь ничего и уповаешь на Господа, то будь спокоен и тверд. Потом задай себе еще один вопрос: стал бы ты совершать хороший поступок, если бы о нем никто никогда не узнал? Если ты ответишь утвердительно, то ты чист перед Богом, если же ты сомневаешься, то продолжай работать над собой и бороться с ангелом-искусителем. Он всегда будет пытаться сбить тебя с толку, меняя приемы и тактику. «Все в руках Божьих, кроме страха перед Ним!»<sup>51</sup>

Ничего не добившись лезть, злой дух постарается разбудить твою гордыню: «Ты подобен святым пророкам, ты лучший из людей своего поколения. Ты очистил свою душу от скверны и должен указать людям на их недостатки. Пусть они покаются и вернутся к Богу!» Ответь же искусителю: «Как могу я их порицать? Ведь они просто не ведают, что творят, не умеют заглянуть

<sup>51</sup> Брахот 33б, Мегила 25а и др. — прим. сост.

в свои души. Пророки выступали с порицаниями потому, что так им повелел Господь. И они глубоко знали тайны человеческой души и умели учить. Я не достоин этого. Может быть, внутри эти грешники гораздо лучше меня и Бог простит их, а меня покарает за гордыню и высокомерие?» К себе нужно относиться более критично, чем к другим людям, как сказано: «Обуздай свое сердце, ибо много тягот оно может принести тебе в жизни».

Пусть будут помыслы твои чисты и дела твои угодны Богу! Соблюдай заповеди. Как ты поведешь себя с людьми, так же ты поведешь себя по отношению к Господу. Даже если ты делаешь немного, но ради Всевышнего, это лучше, чем совершать великие подвиги, но не во имя Бога. Да поможет тебе Господь стать одним из тех, кто служит Ему всем сердцем и всей душой!

## ГЛАВА ШЕСТАЯ. О ВОСПИТАНИИ ПОКОРНОСТИ БОГУ

Покорность Господу это постоянное ощущение своих обязанностей по отношению к Нему. Если это чувство постепенно овладеет тобой, то и характер изменится: ты не будешь повышать голос, гневаться, а тем более проявлять мстительность.

Как воспитать в себе покорность Всевышнему? Подумай о том, как мы бываем неблагодарны по отношению к Богу за все Его великие милости, и тебе станет стыдно. Сказано в Писании: «Господи, совестно мне поднять лицо и поглядеть на Тебя, ибо выше головы грехи наши и вина наша до небес»<sup>52</sup>. Тора учит покорности Богу, но проявляться послушание Господней воле должно в действиях, в исполнении заповедей. Подчиняясь Закону, человек сознает свое ничтожество по сравнению с той грандиозной миссией, для которой Бог его предназначил.

Чтобы успешно бороться со своим «эго», человек должен осознать Божье величие. Для этого полезно взглянуть на историю человечества. Могущественные государства гибли в один день, целые народы попадали в рабство, миллионы людей истребляли друг друга в войнах. Что прочно в этом мире кроме славы Божьей? Поняв все это, человек почувствует, насколько он ничтожен и слаб, насколько он нуждается в Божьей помощи. Человек поймет, что ему нечем гордиться и что скромность приличествует ему более всего.

Как ведет себя человек, покорный Божьей воле? Он не мстителен, он добр, склонен прощать людям, даже тем, которые этого недостойны. Он скромен в быту и довольствуется малым: ест то, что Бог пошлет, в одежде неприхотлив. Он всегда спокоен, ибо все ему достаточно, как сказано: «Праведник

---

<sup>52</sup> Эзра 9:6 — прим. сост.

ест досыта, а желудок грешника пуст»<sup>53</sup>. Если, не дай Бог, случится несчастье, скромный человек покорится воле Господа и примет все без жалоб. Гордец же будет злиться на весь свет и возненавидит своих ближних.

Но в исполнении Божьих заповедей слуга Господа, напротив, стремится к максимуму. Он неустанно работает над своим характером и не довольствуется малыми победами над ангелом-искусителем. Он не стыдится учиться у всех и каждого и, безусловно, достигнет вершин знания. Гордец же никогда не станет мудрецом, ибо считает ниже своего достоинства слушаться других. Помни, что Господь любит скромных и не взыскивает с них строго, как сказано: «Лучшая жертва Богу — смиренный дух»<sup>54</sup>.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ. ОБ ИСПРАВЛЕНИИ СОДЕЯННОГО

Покаяние — это прежде всего ревностное исполнение заповедей. Существует несколько причин, по которым человек перестает подчиняться Божьей воле: неверие, поверхностное знание иудаизма, происки ангела-искусителя и ослабление силы духа, влияние дурного общества.

Есть два вида нарушений: не делать то, что заповедал Господь, и делать то, что Тора запрещает. Искушение должно соответствовать проступку: если человек не соблюдал заповеди, следует немедленно начать их исполнять, если он нарушал законы, пусть оставит путь греха раз и навсегда. Это можно сравнить с лечебным процессом. Если человек заболел оттого, что в его организм не поступали полезные вещества, нужно усиленно есть пищу, богатую этими элементами. Если же он заболел от вредной пищи, необходимо прекратить ее употребление. После принятия необходимых мер больной может постепенно возвратиться к нормальному образу жизни.

Покаяние это сожаление о содеянном грехе. Прежде всего нужно сильно желать раскаяться. Тогда человек вступает в борьбу со своими животными страстями и побеждает их. Он просит у Господа прощения и делает все возможное, чтобы грех не повторился. Искренне раскаявшийся будет обязательно прощен Богом.

Человек должен знать, как исправить содеянное. Сначала необходимо полностью осознать зло своих деяний. Затем хорошо прочувствовать, какие наказания положены за совершенные проступки. Ведь все грехи записываются в Памятную Книгу, ибо в противном случае человек никогда бы не исправился. Очень важно также знать, что Господь помогает искренне раскаявшемуся, как сказано: «Не желаю Я смерти грешника, но его раскаяния»<sup>55</sup>. И конечно

<sup>53</sup> Мишлей 13:25 — прим. сост.

<sup>54</sup> Тефилем 51:19 — прим. сост.

<sup>55</sup> Йехезкель 33:11 — прим. сост.

же, нужно немедленно прекратить грешить и навсегда отказаться от дурных поступков. Если все эти условия будут соблюдены, Господь примет покаяние.

Итак, существуют четыре этапа покаяния: сожаление о содеянном, прекращение греха, исповедь, обещание никогда не грешить в будущем. Прийти к покаянию человек может разными путями: устрашиться наказания Небес, послушаться голоса пророка (читая священные книги) или праведного человека. Счастлив тот, кто осознал свои грехи, не испытал кары Божьей!

Существуют два вида грехов: по отношению к Богу и по отношению к ближнему. В первом случае согрешивший вредит только себе (например, придерживаясь какой-то ереси), во втором — окружающим, нанося ущерб их чести, здоровью или имуществу. В конечном счете, любой грех — это бунт против Бога и людей.

Грех против Господа прощается сравнительно легко, ведь Всевышний милосерден. Нужно только искренне раскаяться и прекратить грешить. Если это нарушение морали Торы, следует очистить свое сердце от скверны. Если в грехе «повинно» тело, нужно приучить себя к воздержанию. Раскаяться можно всегда, вплоть до последней минуты жизни.

Но получить прощение за грех, совершенный по отношению к ближнему, бывает иногда трудно. Может быть, обиженный человек переехал в другую страну, или умер, или просто не желает простить обидчика. Иногда согрешивший не в состоянии покрыть нанесенный им материальный ущерб. Бывает и так, что человек не знает, кого он обидел, и, следовательно, не может получить прощение. Особенно трудно тому, кто злословил и давал неправильные советы: он не может вспомнить всех, кого оболгал. Сказали по этому поводу наши мудрецы: «Делающий добро многим не согрешит, вводящий во грех многих не раскается»<sup>56</sup>.

Как же исправиться тому, чей грех не прощен людьми? Нужно сделать все, чтобы разыскать обиженных, и повиниться Господу. Если человек искренен, Бог облегчит его путь: поможет потратить деньги на добрые дела, укажет наследников в случае смерти обиженного. Когда нанесен моральный, а не материальный ущерб и человека уже нет в живых, следует пойти на его могилу и в присутствии десяти евреев попросить у покойного прощения. Бог простит грешнику.

Эти примеры показывают, что раскаяться может каждый. Нет непреодолимых препятствий на пути к Богу. Я написал эту книгу не только для тебя, но и для себя, читатель. Поэтому в ней не может быть ничего непостижимого или заранее невыполнимого. Помни, что Бог помогает тем, кто идет по праведному пути. Не ссылайся на незнание или непонимание: эти мысли ангел-искуситель шептывает тем, кто слаб духом.

<sup>56</sup> Йома 87а — прим. сост.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ. О БЕСКОРЫСТНОМ СЛУЖЕНИИ БОГУ

Необходимым условием покаяния является полное осознание своих действий в духе иудаизма. Конечно, глубина этого процесса зависит от уровня интеллекта данного человека. Но Господь дал нам великое учение и обязал им овладеть. Если бы нас учил тому, о чем говорится в Торе, некий мудрец, мы были бы ему бесконечно благодарны. Как же мы должны благодарить Самого Всевышнего! Наша признательность может выразиться в ревностном исполнении заповедей. И тогда Господь приблизит нас к Себе и снимет пелену незнания с наших глаз и откроется нам истина. И свершится пророчество, о котором сказано в Писании: «Господа превознес ты... соблюдал заповеди и законы Его... а Творец превознес тебя... выше всех племен... и сделал народом святым...»<sup>57</sup> И еще сказано: «И увидят народы земли, что Господь с тобой, и убоятся тебя»<sup>58</sup>.

134

В исполнении заповедей очень важна чистота намерений. Все наши действия должны быть посвящены Всевышнему. Нельзя рассчитывать на признание людей, а тем более не следует бояться критики. Это относится к любым добрым делам, ведь если людям помогают не от чистого сердца, то они обязательно чувствуют фальшь такого неискреннего поступка. Что уж говорить об обязанностях перед Господом, Которому известны все наши помыслы!

Исповедь перед Богом должна быть абсолютно искренней. Следует очистить душу от всяческих мирских забот, сосредоточиться и молиться так, как молились великие праведники: «Господи! К Тебе обращены все помыслы мои, от бранных мыслей душу мне освободи. Заботой о Тебе полна душа моя, от всех других дел освободи меня». И тогда Всевышний примет молитву.

Молитва выражена в словах, но суть ее в чувствах. И если человек обращается к Богу без надлежащей духовной подготовки, слова его останутся мертвы, как тело без души. Поэтому сказали наши мудрецы: «Нельзя молиться, если человек не может полностью сосредоточиться на произносимых им словах»<sup>59</sup>.

Молитвы были составлены мудрецами и пророками. Ведь в момент обращения к Царю царей человеку бывает трудно найти подходящие слова, мысли разбегаются. Важны, в конце концов, не слова, а искренность чувств и чистота намерений. Не случайно в некоторых случаях разрешено произносить сокращенную молитву. Если бы весь смысл молитвы заключался в словах, никто бы не решился ее сокращать.

<sup>57</sup> Дварим 26:17 — прим. сост.

<sup>58</sup> Дварим 28:10 — прим. сост.

<sup>59</sup> См. Брахот 30б — прим. сост.

Цель молитвы — искренняя исповедь, подчинение воле Божьей и благодарность Ему за доброту и милосердие. Молитва дело интимное, никто, кроме Господа, не может знать, с какими помыслами ты обращаешься к Богу. В молитве проверяется чистота твоих намерений. То же самое касается любых ритуальных действий, заповеданных нам Богом: возложения тфилин, укрепления мезузы, постройки сукки<sup>60</sup>. Тут важно скрупулезно исполнить Закон, не пропустив ни одну мелочь, ибо мы не можем судить, что главное, а что второстепенное в этих и других заповедях. Представь себе, что ты исполняешь приказание царя. Разве позволил бы ты себе быть невнимательным? Как же можно пренебрегать указаниями Царя царей?

Как поддержать религиозное чувство? Как сохранить душу в чистоте? Ведь материальные заботы отвлекают нас от служения Господу. Страсть к накоплению подобна пламени, в которое все время подливают масла, она растет и растет. Причем ради обогащения мы готовы на любые трудности и даже лишения: нам не страшны ни холод, ни жара, ни дальние опасные поездки. Но если хорошо подумать, то приходишь к выводу, что погоня за материальными благами — пустая цель. Ведь богач может разориться и умереть в бедности всеми забытый. Он может, не дай Бог, заболеть, и все его деньги уйдут на оплату врачей. Так он и не насладится тем, на что ушла вся его жизнь. Служение Господу вот истинная цель, ибо Всевышний никогда не подведет. Один мудрец просил Бога обеспечить его минимумом не доводить до нужды, но и не давать богатства. Следует подражать нашему праотцу Яакову, который просил у Господа только хлеб и одежду.

Некоторые заповеди могут показаться очень трудными. Иногда человек отходит от Торы из-за того, что, как ему кажется, не в состоянии исполнить требования Закона. Поэтому очень важно привыкать к заповедям с детства, тогда они станут частью образа жизни. Кроме того, Бог помогает тем, кто пытается следовать по указанному Им пути. Когда, например, человек приступает к изучению какой-либо профессии, она вначале кажется ему чрезвычайно сложной. Ему думается, что он никогда ею не овладеет. Однако мало-помалу прилежный ученик становится опытным мастером. То же и в науке. Скажем, Эвклид начинал свой курс не с абстрактных понятий, а с наглядных примеров, подкрепляя объяснения чертежами и рисунками. Только после того, как ученики усваивали термины и сам метод мышления, принятый в науке, он переходил к основам геометрии. Выучившись и овладев всеми тайнами науки, талантливый молодой ученый может сам совершить открытие, вызвав вдохновение, этот дух Божий, помогающий слугам Всевышнего. Поэтому сказано в Талмуде: «Мудрец выше пророка»<sup>61</sup>. Ибо Божье откровение нисходит на про-

<sup>60</sup> Сукка — шалаш, в котором Тора предписывает евреям жить в течение семи дней праздника Суккот.

<sup>61</sup> Бава батра 12а — прим. сост.



рока только по желанию Господа, а мудрец может вызвать его силой своего таланта.

Так и в науке Торы. Заповеди даны человеку, чтобы он овладел ее тайнами и научился призывать дух Божий себе на помощь. Верующий подобен садовнику. Сначала он вспахивает землю, засеивает ее, ухаживает за ростками. Затем ему только остается ждать плодов, которые от Бога. Но если уход был плохим, деревья посажены неправильно, то плодов не появится. А слуга Господа? Если он исполняет заповеди ревностно, как велит Тора, то вскоре он увидит «плоды». Это великий Божий дар — мудрость.

Одна из важнейших заповедей — любовь к людям, как сказано: «Люби ближнего, как самого себя»<sup>62</sup>. Как это понять? Приведем пример. Идет в пустыне караван. Груз тяжел, а вьючных животных мало. Если каждый погонщик будет заботиться только о себе, то вряд ли караван дойдет до места назначения. Но если люди помогут друг другу, то тяготы пути покажутся всем не столь непереносимыми. Жизнь в мире потому тяжела, что люди разобщены и их интересуется только собственная судьба. Претензии же их непомерны, и они вечно недовольны тем, чем обладают. Если бы люди помогали друг другу, а не воевали, то смогли бы построить царство Божье на земле. Вместо этого в мире правит бессмысленная вражда. Поэтому ищи настоящих друзей, которые не бросят в трудную минуту, и дорожи ими. Не доверяйся случайным людям.

Другая важная заповедь, на которую нужно обратить особое внимание, вера в величие и могущество Всевышнего. Постоянно помнить об этой заповеди помогает наблюдение за природой. Светила, моря, океаны, горы, ветры, дожди, а тем более живые существа, все говорит о неизмеримой мудрости Творца. Есть люди, которые не замечают чудес природы. Они обращают внимание только на из ряда вон выходящие явления: бури, наводнения, солнечные затмения. Однако все в мире сотворено Всевышним, и в крошечной былинке не меньше чудес, чем в огромном лесе. Господь дал тебе разум, чтобы постигать Его творения.

Когда на нас обрушиваются несчастья, мы теряемся. Но необходимо понять, что испытания посланы Богом для закалки наших душ. Тот, кто, попав в беду, хулит Господа, совершает великий грех. Наш праотец Авраам прошел десять испытаний<sup>63</sup> и утвердил свою славу великого праведника. В любой беде он славил Господа. А евреи, спасенные из египетского плена, не поверили Богу и были наказаны. Истинно верующий человек примет с любовью все, что идет от Всевышнего.

Тот, кто будет исполнять все заповеди, о которых говорится в этой главе, заслужит милость Господа. И откроются перед ним врата истины, и исчезнут

<sup>62</sup> Ваикра 19:18 — прим. сост.

<sup>63</sup> См. Мишна. Авот 5:3 — прим. сост.

сомнения, и приобретет он те духовные качества, которыми обладали великие праведники.

## ГЛАВА ДЕВЯТАЯ. О ПРИНЦИПЕ УМЕРЕННОСТИ

В этом мире много соблазнов. Верующий человек должен научиться противостоять искушениям. В принципе, воздержание свойственно всему живому: животных сдерживает инстинкт, а человек понимает, что если не будет знать меры наслаждениям, то просто заболевает — организм не выдержит. Ограничивает человека и общество: законы, правила поведения, зависимость от других людей. Однако жизнь верующего регламентирует Тора, задача которой усовершенствовать нашу душу и подготовить ее к переселению в мир иной. Цель воздержания — внести духовность в мир материи, мир страстей. Господь дал нам желания, чтобы мы могли существовать, и послал ангела-искусителя, чтобы поддерживать их на определенном уровне. И назначил нам Всевышний награду, если мы будем правильно рассчитывать наши желания.

Проблемы начинаются, когда ангел-искуситель набирает силу и человек ему подчиняется. Тогда доводы разума отвергаются, и грешник не может остановиться. Поэтому Тора учит ограничивать желания. Есть и спать нужно ровно столько, сколько потребно организму. И все другие нужды следует проверять на весах целесообразности. Для этого необходимо изучить особенности своего организма и действовать по законам Торы.

Все общество также должно овладеть наукой воздержания. Это важно не только для материального процветания, но и для сохранения духовного здоровья нации. По Торе, воздержание — это полный контроль разума над животным началом. И хотя праведник живет в том же самом мире, что и все люди, и ангел-искуситель так же нападает на него, его душа нечувствительна к соблазнам и всего себя он посвящает служению Господу.

Праведник всегда бодр и приветлив, даже когда ему трудно живется. Он не сорвет зло на другом человеке, даже будучи обиженным. Он простит своего врага. Он неподвластен гордыне и зависти, терпелив и уважает другие мнения. Он никогда не отзывется плохо о других и всем старается помочь. Он сторонится дурного общества, страх Божий руководит им. Он друг сирот и защитник всех слабых.

Праведники всегда были образцами для подражания. Следует вести себя с людьми так, как поступали они: не требовать мзды за добрые дела, скромно вести беседу, улыбаться при встрече. Если жизнь требует забот о пропитании, нужно довольствоваться минимумом. Следует выбрать такой вид деятельности, чтобы он не мешал занятиям Торой. Как известно, мудрецы Талмуда тоже

работали. Шамай строил дома<sup>64</sup>, Гилель был дровосеком<sup>65</sup>, Аба Хилкия крестьянствовал<sup>66</sup>. Конечно, лучше всего посвятить все свое время учению. Но как говорили мудрецы: «Если человек не учит Тору в бедности, он не будет учить ее, когда разбогатеет. Если же богатый пренебрегает Законом, он никогда не станет учить его, ибо вскоре обеднеет»<sup>67</sup>.

Очень важно научиться сдерживать свой язык. Пусть он перестанет молоть чепуху, ибо нет ничего легче, чем согрешить злословием. Большинство грехов в мире от болтливости, как сказал царь Шломо: «Жизнь и смерть зависят от языка»<sup>68</sup>. Если тебе кажется, что я преувеличиваю, проделай такой опыт. Запиши все, что ты говорил людям за день, и проанализируй пошло это им на пользу или во вред. Ты убедишься, насколько серьезно все, что здесь написано о болтливости. Мы не умеем следить за своим языком, а он может за одну минуту превратить богача в нищего. Мы даже себя не жалеем и ради красного словца открываем другим такое, отчего сами же потом и страдаем.

В еде воздержание особенно полезно. Следует приучить себя есть как можно меньше и только простые блюда. Во-первых, это здоровее, во-вторых, экономится время для изучения Торы и других богоугодных дел. Хорошо поститься один день в неделю, ибо это очищает организм и обостряет ум. Пить лучше только чистую воду. Иногда и вино полезно, но необходимо соблюдать строгую меру его потребления.

Нужно научиться владеть своим телом, чтобы каждый орган подчинялся разуму. Руки следует приучить делать только то, что угодно Богу, например давать деньги на благотворительные цели, как сказано: «Раскрой ему руку свою...»<sup>69</sup>

Но самое важное — не внимать лести и совершенно отказаться от гордости. Между прочим, это значит не хвастать своим аскетизмом и никому не навязывать свой образ жизни. К себе нужно быть строже, чем к другим.

Наши мудрецы были людьми огромной выдержки. Моше постился сорок дней, когда взошел на гору Синай<sup>70</sup>. Пророк Элиягу шел сорок дней и ночей, поев только один раз<sup>71</sup>. Назир не пьет вина, не стрижет волосы и считается святым, тем более человек, отказавшийся от всех земных наслаждений<sup>72</sup>. Ио-

<sup>64</sup> См. Шаббат 31а — прим. сост.

<sup>65</sup> См. Йома 35б — прим. сост.

<sup>66</sup> См. Таанит 23а — прим. Сост.

<sup>67</sup> Мишна. Авот 4:9 — прим. сост.

<sup>68</sup> Мишлей 18:21 — прим. сост.

<sup>69</sup> Дварим 15:8,11 — прим. сост.

<sup>70</sup> См. Шмот, 24:15,18.

<sup>71</sup> См. Млахим I, 19:8.

<sup>72</sup> Назир (букв. воздерживающийся, *назир*) — человек, давший обет вести жизнь исключительной святости, что связано, в частности, с особо тщательным соблюдением ритуальной чистоты (см. Бемидбар, 6).

надав бен Рехав<sup>73</sup> приучил своих детей жить в шатре. Элиша<sup>74</sup> оставил свои стада и по первому зову последовал за Элиягу. Все пророки удалялись от земных дел и посвящали себя Господу. Мы же постимся и молимся только когда каемся в грехах. Конечно, этого недостаточно и следует приучить себя к воздержанию согласно законам Торы. Чтобы подробно описать, как это нужно делать, моей книги не хватит. Этому вопросу посвящен специальный трактат Мишны<sup>75</sup>. Сказано в нем: «Хлеб с солью ешь, пей воду, спи на земле и изучай Тору»<sup>76</sup>.

Наши праотцы и пророки обладали стальной волей и мощным интеллектом. Ангел-искуситель ничего не мог с ними поделать. Эти люди были так крепко связаны со Всевышним, что не нуждались в особом воздержании. Когда Яаков с семьей переехал в Египет, богатство и знатность позволили ему вести дом на широкую ногу. Однако потом Господь ввел для него некоторые ограничения, чтобы воспрепятствовать поползновениям ангела-искусителя.

Евреи бедствовали в Египте, но после исхода, когда их положение упрочилось, они стали предаваться излишествам. Уровень святости сразу же упал, интеллект нации ослаб. Пророки бичевали грехи народа и призывали к покаянию. Так повторялось во всех поколениях. Чем ближе к нашему времени, тем больше требовалось воздержания, чтобы сохранить духовность. Это происходит потому, что мы не живем той чистой и гармоничной жизнью, которую вели наши праотцы.

В заключение этой главы я хочу процитировать письмо одного человека. «Сын мой! — пишет он. — Да поможет тебе Господь внимать правде. Посмотри на тех, кто идет путями Всевышнего. Они преуспевают во всем. Люди их уважают и доверяют им, ибо они исполняют волю Господа, а не ангела-искусителя. Они спокойно смотрят в будущее, так как знают, что с ними Бог. Им не страшны власть предержащие, они никому не завидуют и не раболепствуют перед богатыми. Им открыты тайны мира, известно, что хорошо и что плохо. Испытания они принимают с непоколебимой верой в милосердие Всевышнего и избавлены от страданий. Все это потому, что они ревностно соблюдают заповеди и постоянно изучают Тору. Ничто на свете не может им помешать. Подумай об этом, сын мой, и прими правильное решение до того, как придут несчастья».

<sup>73</sup> Ионадав бен Рехав потомок Итро, тестя Моше, родоначальник рода, прославившегося своим благочестием (см. Ирмеягу, 35:6–10,19).

<sup>74</sup> Элиша бен Шафат (IX в. до н.э.) один из величайших пророков народа Израиля, ученик и преемник пророка Элиягу (см. Млахим I, 19:16, 19–21; Млахим II, 2–8).

<sup>75</sup> Имеется в виду трактат «Авот».

<sup>76</sup> Мишна. Авот 6:4.

## ГЛАВА ДЕСЯТАЯ. О ЛЮБВИ К ВСЕВЫШНЕМУ

В предыдущих главах мы говорили о различных этических заповедях и путях их исполнения. Все они преследуют, в конечном счете, одну высшую цель научить любить Господа, как сказано в Торе: «И возлюби Господа Бога твоего всем сердцем своим, и всей душою своею, и всем существом своим»<sup>77</sup>.

Однако прежде всего нужно научиться бояться Всевышнего. Страх Божий необходимая ступень на пути к любви. Если человек не боится Господа, он никогда не научится Его любить.

Любовь к Богу это стремление души приблизиться к своему источнику, ведь душа — часть Божественной Сущности. Однако она связана с телом. Так повелел Господь, чтобы дать человеку возможность достигнуть духовных высот в этом мире. И когда человека постигают страдания, его душа стремится сбросить оковы тела и воссоединиться с Создателем. Но у тела свои нужды, и душа остается привязанной к нему. Человек должен помочь душе и облагородить свою материальную жизнь. Для этого нужно внести в жизнь больше духовного и ограничить животные страсти. Тогда Господь поможет человеку, и возлюбит он Бога, и никогда не согрешит.

Но достигнуть такого уровня непросто. Прежде всего нужно строго следовать законам Торы и избегать пагубных наслаждений. Самое важное — полностью покориться Божьей воле и постоянно помнить о том, что мы существуем только благодаря Всевышнему.

Люди по-разному любят Бога. Некоторые готовы отдать по Его приказу все свое состояние, подобно тому, как больной согласен заплатить врачу любую сумму за излечение. Но есть и такие, что, как праотец наш Авраам, не отступят перед суровыми испытаниями. Во имя любви к Господу он готов был принести в жертву единственного сына<sup>78</sup>. Это противоречит человеческой природе. Только достигший абсолютной власти над своими страстями способен на такой подвиг.

Высокого уровня любви к Богу достиг также и Иов. Он выдержал тяжелейшие испытания и не возроптал. Тогда Всевышний приказал Сатане отобрать у Иова имущество и детей и наслать на него страшные болезни. Но Иов остался верен Господу. За это Бог вернул Иову все, что тот имел, и наградил его.

Из Танаха нам известны имена и других праведников, совершавших подвиги самопожертвования во имя Господа. Они любили Бога великой любовью. Этого уровня может достичь каждый верующий, если пожелает. Ведь Всевышний ему поможет.

---

<sup>77</sup> Дварим 6:5 — прим. сост.

<sup>78</sup> См. Берешит 22.

Избери же, читатель, путь любви к Господу, ибо любящий Его подобен ангелу по доброте своей, а умом равен мудрецу и пророку. Помни, что искушитель не дремлет, и подчини чувства свои разуму. И тогда Бог полюбит тебя, и внемлет молитве твоей, и поможет тебе, и простит твои грехи, как сказано: «Люблю любящих Меня»<sup>79</sup>. И еще сказано: «Хулящие Меня исчезнут»<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> Мишлей 8:17 — прим. сост.

<sup>80</sup> Шмуэль I 2:30 — прим. сост.



Источник жизни

Царская Корона  
(Кетер Малхут)

---

ШЛОМО (СОЛОМОН)  
ИБН ГАБИРОЛЬ





**И**бн Габироль долгое время был известен прежде всего как выдающийся поэт золотого века еврейской поэзии в Испании. Его перу принадлежат стихи самых разных жанров, принятых в арабской поэзии соответствующего периода, как светские, так и религиозные. Некоторые из его религиозных гимнов стали частью синагогальной литургии. Особняком стоит его философско-религиозная поэма «Кетер малхут» («Царский венец»). Поэзия Ибн Габироля свидетельствует об определенных мистических устремлениях, наряду с естественными интересами. Существует легенда, приписывающая ему создание голема (помощника-робота в женском облике)<sup>1</sup>. Судя по некоторым пространственным цитатам, которые приводит в своем комментарии к Торе Авраам Ибн Эзра, Ибн Габиролем занимался аллегорическим толкованием Писания, типологически сходным с толкованиями Филона Александрийского. Кроме того, перу Ибн Габироля принадлежит этический трактат *Китаб ислах алахлак*, который был переведен на иврит Йеғудой Ибн Тиббоном под названием *Тиккун миддот ѓа-нефеш* («Улучшение качеств души»).

Относительно короткая жизнь Ибн Габироля была исполнена тягот, занимаясь поэзией и философией, он всецело зависел от меценатов, с трудом ладил с людьми, никогда не был женат.

Лишь в конце XIX в. этот образ поэта-философа, мистика был существенно скорректирован благодаря С. Мунку, идентифицировавшему известного арабского философа Авицеброна с Ибн Габиролем. Переведенный в двенадцатом веке с арабского на латинский трактат Авицеброна *Fons Vitae*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См. *Gelbin, Cathy S.* The Golem Returns: From German Romantic Literature to Global Jewish Culture 1808–2008. The University of Michigan Press, 2011. P. 9.

<sup>2</sup> Перевод был выполнен Иоанном Испанским и Домиником Гундиссаоинем. Есть предположением, что под псевдонимом Иоанн Испанский скрывается еврейский философ Авраам ибн Дауд (см. *Си́рам К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 116).

оказался принадлежащим перу Ибн Габироля. Эта идентификация оказалась возможной, поскольку обнаружилась рукопись с переложением этого трактата на иврит, выполненного Шем Товым ибн Йосефом Фалакерой под заголовком *Мекоф хаим* («Источник жизни»). В отличие от оригинала, построенного как диалог, переложение Фалакеры представляет собой последовательное изложение содержания трактата. В данную антологию включен перевод именно ивритской версии. В этом трактате Ибн Габироль предстает оригинальным и весьма систематичным философом, внесшим существенный свой вклад в историю мысли.

Вот как кратко характеризует содержание этого произведения К. Сират:

Произведение состоит из пяти книг: в первой приводятся начальные постулаты, необходимые для понимания того, что собой представляют универсальные материя и форма, а также материя и форма в сложных субстанциях; во второй описывается духовная субстанция, которая поддерживает материальную форму; в третьей речь идет о существовании простых субстанций; в четвертой — о человеческих знаниях относительно материи и формы в простых субстанциях; в пятой — об универсальной материи как таковой и универсальной форме как таковой.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Сират К. Указ. соч., с. 117–118. О философии Ибн Габироля на русском языке см. Борисов А.Я. Об исходной точке волюнтаризма Соломона Ибн Габироля // Православный палестинский сборник. Выпуск 36 (99). 2002. С. 209–218; Ладоренко О.О. Философские воззрения Ибн Габироля // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 391–394; Нечитуренко В.Н. Учение Соломона ибн Габироля об универсальной материи и арабский неоплатонизм // Философские науки. 2005. № 7. С. 99–117. См. также Rudavsky T.M. Medieval Jewish Neoplatonism // History of Jewish Philosophy / ed. D.H. Frank and O. Leaman, London; New York, 1997. P. 123–126; Schlanger J. La philosophie de Salomon Ibn Gabirol. Leyden, 1968.

# ИСТОЧНИК ЖИЗНИ<sup>1</sup>

## <ПРЕДИСЛОВИЕ ИБН ФАЛАКЕРЫ>

Сказал Шем Тов сын Иосифа ибн Фалакера: я изучил книгу, которую составил мудрец рабби Соломон — память о нем да будет благословенна! — Ибн Габироль, называемую «Источник жизни». Стало мне очевидно, что он следует взглядам древних мудрецов, подобным тем, что упомянуты в книге Эмпедокла о «Пяти субстанциях»<sup>2</sup>. Эта книга основана на том, что во всех духовных субстанциях есть духовная материя; форма же приходит сверху, а материя получает ее внизу; иными словами, материя — это под-лежащее, а форма носима ею.

Я обнаружил: еще Аристотель в книге второй «Метафизики» писал, что древние полагали материю в вещах вечных; все, имеющее в себе материю, является составным и содержит в себе возможность<sup>3</sup>: что материей обладает лишь то, что подвержено возникновению и уничтожению и что изменяется в иное. И я извлек выдержки из его высказываний; в этих извлечениях обобщены все его взгляды.

## КНИГА ПЕРВАЯ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

1. Из всех частей человека познающая является самой благородной, постольку и надлежит искать человеку знание. В нем же он должен искать знание себя самого, чтобы через себя познать все иные вещи, которые не являются им; ибо он объемлет собою вещи, проникает в них и вещи подпадают под его силы. Вместе с тем ему надлежит искать познание последней причины, ради которой он <существует>, потому что у бытия человека есть послед-

---

<sup>1</sup> Перевод с иврита О. О. Ладоренко. Опубликовано в сборнике Знание за пределами науки. М., 1996. С. 336–391. Перевод осуществлен с издания: *Munk S. Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1858.

<sup>2</sup> По всей вероятности, речь идет о дошедшей до нас в отрывках книге Эмпедокла «О природе».

<sup>3</sup> То есть это вещь возможная, а не необходимая, ибо материя — лишь *способность* бытия, вещь в *возможности*.

ная причина, ради которой он существует; ведь все подпадает под <действие> Воли Единого, да святится Он и да будет благословен!

2. Воля — это божественная сила, творец и движитель всего; ни одна вещь не может быть ненаполненной ею. Именно через знание и деяние прилепляется душа к высшему миру, ибо познание необходимо влечет за собою деяние, а деяние удаляет душу от того, что противоположно ей, и приносит порчу, и возвращает душу к ее собственной природе и сущности. Говоря в общем, знание и деяние искупают душу из темницы природы, очищают ее от мутности и темноты, и тогда возвращается она в свой высший мир.

3. Есть три рода сущего: материя и форма, первая субстанция и воля — посредник между двумя пределами. Существование лишь этих трех родов сущего объясняется тем, что действие не может быть без причины и без посредника между ними. Причина есть первая субстанция; действие — материя и форма; посредником между ними является воля. Образом материи и формы служат тело человека и его форма, то есть сочетание его членов; образ воли — душа; образ первой субстанции — разум.

4. И самое достойное то, с чего начинают исследовать, овладев прежде искусством доказательства, и что приносит наибольшую пользу, — это изучение субстанции души, ее способностей и акциденций, всего того, что достигает ее и прилепляется к ней; ибо душа — под-лежащее для знаний, она постигает все вещи благодаря своим способностям, проникающим во все. И когда ты изучишь науку души, ты познаешь ее возвышенность и бессмертие, ты узнаешь, что объемлет она собою все вещи, так что ты удивишься ее субстанции, ибо увидишь, что в некотором смысле она является носителем для всех вещей. И тогда ты почувствуешь, что сущность твоя охватывает собою все существующее, познаваемое тобой, и в некотором смысле оно пребывает в твоей сущности. Ты почувствуешь, что сущность твоя объемлет все то, что ты познаешь, и увидишь, что она охватывает собою весь мир с быстротою превыше мгновения. Ты не смог бы сделать этого, если бы субстанция твоей души не была тонкой и крепкой, всепроникающей и являющейся обителью всех вещей.

5. Знание, к которому устремлено бытие человека, — это знание всего <сущего> как оно есть, и в особенности знание первой субстанции, носящей и движущей все сущее. Истинное знание этой субстанции в отвлечении от действий, проистекающих из нее, — вещь невозможная. Знание о ее существовании, о котором дают представление вызванные ею действия, возможно. Истинное же знание этой субстанции невозможно, поскольку она превышает всякой вещи и бесконечна.

6. Если во всякой вещи присутствует всеобщая материя, то последняя должна иметь следующие свойства: 1) существовать; 2) существовать сама по себе; 3) быть единой субстанцией; 4) быть носителем различия; 5) давать всему свою сущность и свое имя.

В ней полагается бытие, так как несуществующее не может служить материей для того, что существует; в ней полагается существование через себя саму, ибо никакая вещь не может продолжаться до бесконечности; <что было бы>, если бы материя существовала через что-либо иное, чем она сама; в ней полагается единство, ибо мы ищем единую материю во всех вещах; <в ней полагается> различие, потому что различие коренится в формах, а формы не существуют сами по себе; <в ней полагается> придание всему своей сущности и своего имени, ибо, являясь носителем всего, она с необходимостью существует во всем; если она существует во всем, то, следовательно, она дает всему свою сущность и свое имя.

7. Различие между видимыми родами сущего предстает в видимых формах; и, подобно этому, различие между невидимыми родами сущего предстает в невидимых формах. Если так, то различие воистину коренится в формах сущего; однако невидимая субстанция не принимает никакой формы. Иначе говоря, первая всеобщая материя едина и нет в ней различия. Пример тому — кольцо, серьга и печать из золота; их формы различны, но материя — носительница — едина, и сущность ее — также едина. Итак, роды сущего различаются формой; материя же, носящая их, — едина.

8. В действительности, как мы сказали, материя существует, лишь тогда к ней прилепляется духовная форма, однако сама по себе материя не пригодна к существованию; пригодна же она к нему лишь тогда, когда к ней прилепляется форма, иными словами, актуальное существование. Однако, хотя материя и не может <актуально> существовать без формы, она пригодна к другому роду существования, а именно к существованию в возможности.

9. Материя бывает четырех видов, как и форма: 1) материя частная искусственная; 2) материя частная природная; 3) материя всеобщая природная, носительница для становления и 4) материя сфер<sup>4</sup>. Каждому из этих видов материи соответствует носимая ею форма.

10. Эти виды материи и формы, отличаясь друг от друга, согласуются между собою в идее материи и формы. И в чувственно воспринимаемых природных вещах, всеобщих и отдельных, нет ничего, помимо материи и формы.

## КНИГА ВТОРАЯ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

1. Знание о существовании телесной материи, то есть о субстанции, носящей телесность, извлекается по аналогии с предшествующими рассужде-

<sup>4</sup> Материя частная искусственная (евр. «млахати», от «млаха» — «работа», «ремесло»). «Иными словами, материя, которая является предметом ремесла и служит рабочему и ремесленнику для его работы. Третий вид материи — это материя подлунных вещей, подверженных возникновению и уничтожению. Четвертый вид материи — материя небесных сфер, которые не рождаются и не погибают...» (*Аристотель*. О небе, I. 3).

ниями о <видах> материи; ибо если мир — субстанция телесная, подобно тому, как и тело — субстанция, обладающая фигурой и цветом, то отсюда следует, что тело служит материей для форм, носимых им, иными словами, для очертаний, цветов и других акциденций, и что эти вещи — форма для него. И следует также, что здесь присутствует некая вещь, а именно материя для телесности, для которой телесность является формой. Сопоставление же телесности с материей, носящей ее, подобно сопоставлению всеобщей формы, то есть фигур и цветов, с носящей их телесностью. Следовательно, здесь присутствует чувственно-воспринимаемая материя, то есть носительница формы тела. Для получения знания о видах материи и формы я дам тебе общее правило. Суть его в том, чтобы ты представлял себе классы существующего как упорядоченные один над другим; одни из них охватывают собою другие; одни из них носят на себе другие и объемлют их двумя пределами — верхним и нижним. То, что пребывает в высшем пределе, объемлет собою все, подобно всеобщей материи, которая является только материей-носительницей. А то, что пребывает в низшем пределе, подобно чувственно-воспринимаемой форме, является только носимой формой. Для срединного же между двумя пределами самое высшее и самое тонкое служит материей для самого низшего и грубого; низкое же и грубое — форма для него. Следовательно, телесность мира, которая представляется под-лежащим для формы, носимой ею, — сама является формой, носимой внутренней <невидимой><sup>5</sup> материей, о которой мы говорим. Аналогично этому, материя эта будет служить формой для того, что следует за нею, — пока, таким образом, не будет достигнута первая материя, объемлющая все вещи.

2. Само имя тела — доказательство существования материи, носящей телесность. Ибо если ты будешь описывать вещь, <сказав,> что она является телом, то ты получишь описание («то'ар») и описываемое («мету'ар»); точно так же, как если бы ты описывал тело, <говоря,> что оно расцвечено или обладает фигурой, ты тем самым получал бы также описание и описываемое. А когда, определяя <тело>, ты скажешь, что это длина, и ширина, и глубина, ты получишь вещь длинную, широкую и глубокую.

3. Частная искусственная материя носима частной природной материей; частная природная материя носима общей природной материей; общая природная материя носима материей сфер; материя сфер носима всеобщей телесной материей. Из всего этого вытекает, что сфера со всем, что в ней пребывает, существует в духовной субстанции и духовная субстанция носит ее.

---

<sup>5</sup> «Внешнее» и «внутреннее» следует переводить как «видимое» и «невидимое». Еврейское «пними» (внутреннее) представляет собой перевод арабского термина, обозначающего — «внутренний», «тайный», «невидимый», в противоположность «явленному», «видимому».

4. Отсюда следует, что частные природные формы пребывают во всеобщей природной форме; всеобщая природная форма пребывает во всеобщей сферической форме; всеобщая сферическая форма пребывает во всеобщей телесной форме; всеобщая телесная форма пребывает во всеобщей духовной форме.

5. Если субстанция разума знает себя самое, то это значит, что форма истины носима ею. И потому разум распознает эту форму и не сомневается в ней, что она носима им самим и не отдаляется от него. Потому и субстанция души распознает форму истины за небольшой промежуток времени, что она близка к субстанции разума (иными словами, ее природа близка к природе разума) и подобна ему. Жизненная душа не распознает эту форму совершенным образом, но лишь согласно воображению — по причине своей удаленности от разума (иначе говоря, удаленности своей природы от его природы). Это подобно зрению: когда оно отдаляется от чувственно воспринимаемого <предмета>, то форма последнего становится сомнительной для него и не может быть распознана. И если дело обстоит именно так, как мы сказали, то есть если разум постигает форму истины через себя самое (поскольку она носима его субстанцией); если его постижение вещей и знание их означает охватывание и окружение их, то невозможно, чтобы разум постиг что-либо из того, что упорядочено свыше его. Однако это <надо понимать> не в безусловном смысле, ибо для разума возможно постигнуть то, что выше его, — как то, через что он установлен, иными словами, как постижение следствием своей причины. Но он не постигает <то, что выше его>, в том смысле, что объемлет его собою, то есть так, как причина постигает следствие. И если разум постигает все субстанции, то из этого следует, что он выше их. А если он выше их, следовательно, он окружает их собою; если же он окружает их, то отсюда вытекает, что все они в нем и что он постигает их все.

6. По мере того как вещь становится более тонкой, а ее субстанция — более прозрачной, усиливается ее восприятие и постижение. По восприятию и постижению вещей разум превосходит все, что ниже его. Следовательно, субстанция его — самая тонкая и самая прозрачная в сравнении со всеми субстанциями, которые пребывают под ним.

7. Поскольку у разума нет формы, свойственной его *сущности*, и он всегда постигает все имеющиеся, то из этого вытекает, что формы всех вещей — это формы его субстанции. А если все формы — это формы, принадлежащие субстанции разума, и они являются различными у разума, то отсюда следует, что они различаются и сами по себе.

8. Все формы сущего, которые объемлют собою чувство и разум, различаются сами по себе, потому что они различаются у чувства и у разума; однако они не различаются в существовании, потому что все роды сущего объединяются и сочетаются <между собою>. И пример различия умопости-



гаемых субстанций и акциденций, и их отличия сами по себе (хотя они и объединены в существовании) — это различие чувственно воспринимаемых тел и их акциденций и отличие их самих по себе и у чувства (хотя они и объединены в существовании), подобно цвету, фигуре и телу: ведь всякая из этих вещей отличается от другой сама по себе, хотя все они и объединены в существовании. То же самое можно сказать о количестве и субстанции, носящей его, ибо количество отлично — само по себе и для разума — от носящей его субстанции, хотя они и объединены в существовании. Объединение количества с субстанцией — это подобие объединения цвета и фигуры с количеством, хотя они и отличаются от субстанции сами по себе и у разума, так же как всякий цвет и фигура отличается от количества сами по себе и для чувства, хотя они неразличимы в существовании.

9. В своей всеобщности и количество носимо субстанцией; точно так же все уопостигаемые субстанции носимы одни другими, подобно ношению цвета и фигуры количеством и ношению количества субстанцией.

10. Все формы носимы первой материей, подобно тому как количество носит фигуру и цвет и все другие акциденции и подобно тому как субстанция носит количество. Отсюда ты уяснишь себе, что видимые роды сущего — образ невидимых; и тебе станет ясным, что все вещи, пребывающие в первой материи, являются ее частями. Ты увидишь, что первая материя — всеобщее для них и одни из этих вещей являются частями других, так что первая материя-носительница покажется тебе книгой, начертанной и написанной. И вот тогда ты узришь, что разум твой охватывает собою все вещи и парит над ними сообразно способности человека.

11. Эта субстанция-носительница девяти категорий<sup>6</sup> — дверь для изучения того, что скрыто от чувств, ибо она пребывает рядом с чувственно воспринимаемыми вещами, а также потому, что эта субстанция оформлена девятью категориями и служит примером, взятым для доказательства сокрытого.

Я дам тебе общее правило, достаточное для разъяснения того, что отсюда последует. Вот оно: поскольку душа со времени соединения с телом лишена знания вторичных акциденций и вторичных субстанций<sup>7</sup> (и лишь впоследствии она их приобретает), когда она видит первичные акциденции и первичные субстанции, блуждает по ним и проходит их, то, как следует отсюда, первичные акциденции и субстанции, то есть природный мир, запечат-

<sup>6</sup> Имеются в виду девять аристотелевских категорий, за исключением первой — сущности. Во всем еврейском тексте «сущность» и «субстанция» обозначаются одним и тем же словом — «эцем» (дословное значение — «кость», «суть», «самость»). Их перечисление см. ниже, кн. третья, 21.

<sup>7</sup> Первичными акциденциями и первичными субстанциями считаются все, что являются объектом чувственного восприятия, а вторичными — восприятия разума, которые следуют за ними и осуществляются посредством чувств.

леваются на ней, и уготованы ей чувства для постижения через них первичных акциденций и субстанций. И когда душа их постигает, то постигает через них и вторичные акциденции и субстанции.

И потому человек по мере познания чувственно воспринимаемых вещей с момента своего рождения приумножает через это свой разум и переводит его из способности в действие, поскольку чувственно воспринимаемые формы запечатлеваются на органах <восприятия>, уподобляясь им. И формы, отпечатанные на органах <восприятия>, запечатлеваются и на способности воображения, но в большей тонкости и простоте, чем те, что запечатлелись на органах. И точно так же они запечатлены на субстанции души, — в тонкости и простоте большей, чем те, что запечатлены на способности воображения. И, таким образом, отношение чувственно воспринимаемых форм к душе подобно отношению написанной книги к чтецу: ибо когда зрение воспринимает буквы и знаки книги, то припоминает душа их истинный смысл.

12. И я дам тебе принцип, чтобы ты руководствовался им. Так как устремление наше к знанию, которое восходит от низшего предела сущего к высшему пределу, и так как все, что существует в низшем пределе, исходит из высшего, мы с необходимостью должны полагать все, что находим в низшем пределе, аналогией и доказательством того, что существует в высшем. Ибо низшее — это образ высшего, которое ниспосылает его из себя. И так как низшее ниспосылается из высшего, отсюда следует, что оно — его образ.

И этим разъясняется, что низшее ниспосылается из высшего.

Если дело обстоит так и мы познали подобие между двумя пределами, то разъясни, как надо понимать сокрытое со стороны явленного? <Отвечаю:> так как стремление наше — подняться к высшему пределу сущего, то есть ко всеобщей материи, носящей все вещи, и ко всеобщей форме, носимой ею (которые являются пределом сущего с нашей стороны и началом его со стороны Сотворившего их, да святится Он и да будет благословен!), и мы созерцали низший предел, то есть материю — носительницу *деяти* категорий, то, <следовательно>, мы обнаружили, что они соответствуют друг другу и сопоставимы друг с другом. Точно так же мы обнаружили, что форма *количества*, носимая *этой субстанцией*, *соответствует* всеобщей форме, то есть форме разума, носимой первой всеобщей материей, как если бы высший предел был телом Солнца, а низший — его лучами, распространяющимися по кругу земли.

13. И ты увидишь соответствие этих двух пределов друг другу, если сосредоточишь внимание на свойствах всеобщей материи, ибо найдешь их в низшей материи. Это — существование само через себя, и единство, и ношение различия, и другие ее свойства. Таково же соответствие между двумя формами, ибо, подобно тому как первая форма порождает, когда она прилепляется к высшей материи разумного вида и устанавливает ее сущность, так и форма количества порождает, если присоединяется к низшей материи телесного вида

и устанавливает ее сущность. А раз так, то форма количества соответствует форме разума.

Объясняется это тем, что форма разума — простое единство, а форма количества — множество составных единств. И подобно тому как форма разума не отделена от высшей материи, так и форма количества распространяется по всей сущности низшей материи. Подобно тому как форма разума покрывает собою высшую материю и объемлет ее, так и форма количества покрывает собою низшую материю и объемлет ее. И подобно тому как форма разума носит все формы и все формы носимы ею, так и форма количества носит все формы тела и его акциденции и они пребывают в ней.

Подобно тому как фигура есть предел формы количества и объемлющая его граница, так и знание есть предел формы разума и граница, объемлющая его. Воистину знание, которым обладает разум, является фигурой в нем, потому что оно представляет собою предел, объемлющий его подобно тому, как фигура объемлет тело. Ибо, подобно тому как тело, встречая другое тело и прилепляясь к нему, поистине встречает его и прилепляется к нему своей фигурой, так и разум, встречая <другой> разум, и прилепляясь к нему, воистину прилепляется к нему своим знанием. Подобно тому как форма количества изливается в точку и в единство, так и форма разума изливается в материю и в единство. И подобно тому как разум, созерцая форму количества, находит ее наивысшей из форм и самой приближенной к субстанции и обнаруживает, что другие формы ниже ее, так и ты, исследовав форму разума, обнаружишь, что она — наивысшая из форм и наиболее приближенная к материи, а все другие формы ниже ее.

Существуют формы, с необходимостью присущие материи (как форма разума и простых субстанций), и наряду с ними существуют формы, не присущие материи с необходимостью (как формы видов материи), то же самое можно обнаружить у субстанции: одни из ее форм не являются необходимыми (как присущие ей цвета и фигуры и то, что подобно им, из акциденций); другие же из них, как, скажем, количество, с необходимостью присущи материи. Подобно тому как формы материи встречаются с разумом, так и формы субстанции встречаются с чувствами. Таковы и все остальные подобия, существующие между двумя этими пределами.

14. И для того, чтобы нам получить знание о материи и форме, в знании категорий<sup>8</sup> потребуется лишь знание их родов, и видов, и отличий, свойств, и

<sup>8</sup> В примеч. 4 к оригиналу говорится, что автор, по всей вероятности, имеет в виду общие, абстрактные понятия типа понятия рода, вида и т. д. Он намекает на то, что называется «категоремы» или «quinque voces» («пять понятий») в трактате Порфирия «Введение в «Категории» Аристотеля» (или «О пяти общих понятиях»). Действительно, мы обнаруживаем здесь пять категорий, за исключением «акциденции». Слово «нэ'эмарот» (букв. «сказанные»), используемое Ибн Габиролом во фразе «материя — носительница категорий», кажется, прилагается здесь и к

их общности, их различия, а также знание того, что все эти роды<sup>9</sup> — формы субстанции, под-лежащей им. Но да будет постижение твое созерцанием субстанции, носящей их. И пусть разум твой приложит усилия к этому, потому что она является умопостигаемой, а не чувственно воспринимаемой субстанцией и знание ее предшествует знанию всех умопостигаемых субстанций.

Однако хотя эта субстанция и является умопостигаемой, степень ее не равна степени других умопостигаемых <субстанций>, так как упорядочена она в низшем пределе всех субстанций и претерпевает действие, в то время как другие субстанции действуют. Доказательство же, что субстанция эта претерпевает действие, а не действует, в том, что всякое действующее, кроме Первого Действующего, нуждается в под-лежащем, которое принимает его действие. Но под этой субстанцией нет другой субстанции, принимающей ее действие, ибо она являет собою низший предел сущего и является центром для других умопостигаемых субстанций. Кроме того, количество удерживает ее от движения и не допускает его из-за того, что <количество> растекается по ней и она погружается в него. И потому она подобна пламени огня, замутненного влажностью, которая смешалась с ним и замедляет быстроту его движения; и <подобна> воздуху, затуманенному облаками, которые препятствуют проникновению света. И запечатления субстанции становятся видимыми, поскольку смешение является тонким и готово к их восприятию.

Под запечатлением же я имею в виду проникновение <в телесную субстанцию> разумных субстанций. В этом случае запечатление духовных субстанций на теле становится видимым, потому что они смотрят на него и пронизывают его. И это подобно Солнцу, когда оно проникает сквозь преграды и пронизывает их.

Помимо того, что количество удерживает субстанцию от движения и препятствует ему, она лишена движения сама по себе — вследствие удаленности ее от источника и корня движения и способность к действию, движущая вещи (через которую последняя сама стала бы движущей и действующей), не достигает ее. Следовательно, она не может двигать, хотя сама движется, а, точнее, претерпевает действие.

Доказательство того, что количество удерживает носящую его субстанцию от движения, в том, что тело всякий раз, когда к нему прибавляется количество, становится более тяжелым и его движение затрудняется.

---

категориям, и к категоремам. А слова «их общность» и «их различия» скорее всего относятся к категоремам. По-видимому, автор имеет здесь в виду то, что Порфирий разъясняет в конце своего трактата (гл. VI и далее).

<sup>9</sup> Здесь слово «род» использовано в смысле «категории». Сам Аристотель часто дает категориям имя родов, так как они представляют собою наиболее общие роды, обозначаемые словами.

15. И эта вещь иногда называется субстанцией, а иногда — материей. Различие между именем «субстанция» и именем «материя» в том, что имя «материя» падает на вещь, которая готова воспринять форму, но еще не восприняла ее; имя же «субстанция» падает на материю, которая восприняла какую-либо форму и стала в ней определенной субстанцией.

16. Названная субстанция является вещью, носящей форму количества. Природа этой субстанции вытекает из другой субстанции, высшей, чем она, а именно — из субстанции природы, и сущность ее ниспослана из сущности природы. Если ты захочешь сказать, что она пребывает на более низкой ступени, чем природа, или что по своей силе она уступает силе природы, и если всякая вещь происходит из другой вещи, то это с необходимостью означает, что между двумя вещами существует некое подобие. Если эта субстанция происходит из субстанции природы, следовательно, между субстанцией и природой должно существовать некое подобие.

17. Когда человек будет знать «что такое» («маѓут») этой субстанции, он узнает тем самым ее «почему» («ламмут») <sup>10</sup>, поскольку «почему» находится рядом со «что такое». Понятие «почему» родов сущего <постигается> из знания воли. «Почему» означает причину, ради которой каждый из родов, видов и индивидов переходит из способности в действие, и тот предел, у которого останавливается каждый из них.

18. Поскольку существует воля, которая приводит в движение носимые материей формы и которая проникает в них до крайнего предела материи, — потому что воля проникает во все и объемлет все — и поскольку форма следует за ней и покорна ей, то запечатление различных частей формы (то есть различий, установленных в видах и подразделяющих их) и оставление следа на материи происходит в соответствии с тем, что именно пребывает в воле.

19. И это свидетельствует о великой тайне. Она в том, что все роды сущего удерживаются волей и зависят от нее, потому что всякая из форм сущего оставляет свой след на материи, и <существует> равенство в <распределении> их запечатлений на ней. В общем, «равенство» заключается в противоположности форм в материи и в том, что они пребывают в равновесии, ибо воля удерживает их и устанавливает возле своих границ и пределов, и формы со стороны воли упорядочены и уравнены. Поэтому они удерживаются ею и зависимы от нее.

Пример же всего этого — разделение субстанции на простую и составную; разделение простой на разум и душу и на форму и материю («хомэр») <sup>11</sup>;

<sup>10</sup> Еврейское слово «маѓут» — абстрактное существительное от вопросительного местоимения «ма» («что», «чтойность»); «ламмут» — абстрактное существительное от «ламма» («почему»). «Ламмут» — конечная причина родов сущего, «то, ради чего».

<sup>11</sup> В еврейском тексте для обозначения материи используются два слова: «йесод» (букв. «основа», «основание», «элемент») и «хомэр» (букв. «глина»); Мунк переводит «хомэр» (в отли-

разделение составной на растительное и другие виды, на живое и неживое, а также другие противоположности, которые существуют между различиями, подразделяющими материю и устанавливающими ее <бытие>.

20. И невозможно тебе постичь тайну воли иначе как через познание всеобщности материи и формы, ибо воля — действующее для материи и формы и их движитель. Уровень учения о воле в сравнении с учением о материи и форме соответствует уровню учения о разуме в сравнении с учением о душе. И уровень учения о разуме в сравнении с учением о душе соответствует уровню учения о материи и форме в сравнении с учением о разуме<sup>12</sup>.

21. Если ты спросишь, каким образом существует эта субстанция и где должно представлять себе ее существование, то тебе надлежит узнать, что не всякая вещь нуждается для своего установления в телесном месте, так как то, что является не телом, а простой субстанцией, устанавливается в своей причине, которая носит ее. И отсюда следует, что причина проста, подобно ей. И эта субстанция не является сама по себе телом, которое бы занимало место в ней; но она служит местом для количества, в котором существует место в истинном смысле.

А если ты скажешь: «Если место существует в количестве, то как согласуется с этим суждение о том, что субстанция — место для количества? Ведь «место» с необходимостью означает слепление поверхности тела с поверхностью другого тела; субстанция же не имеет в себе поверхности, которая прилеплялась бы к количеству, поскольку субстанция не является телом?»

22. То ответ будет таков. Представляя вещи в их истинности, ты не должен смешивать их низшие формы с высшими. И когда ты обнаружишь какой-либо признак в индивидах или в видах, или в родах, близких к нам, не думай, что ты найдешь этот признак в том, что является высшим по отношению к индивидам, видам или родам. И хотя признаки, пребывающие в низших <вещах> проникают в них от высших, они не представлены в них в той же самой форме, в какой они находятся в высших. Это общий принцип, и он распространяется на все, что простирается от высшего к низшему<sup>13</sup>.

23. И существование родов сущего, и их установление находится в соответствии с девятью ступенями. Вначале — существование всех вещей в знании Предвечного — да прославится Он! Ниже этого — существование всеобщей

---

чие от «йесод») в подавляющем большинстве случаев как «хюлическая» (от греч. «хюле») материя, усматривая в этом термине аналог арабского «хийулани».

<sup>12</sup> Мунк приводит и латинскую версию (переведенную на еврейский язык): «Уровень познания воли в сравнении с уровнем познания материи и формы соответствует уровню знания о душе в сравнении с учением о *теле* и уровню знания материи и первой формы в сравнении с учением о разуме» (см. в оригинале — Munk. Op. cit. — примеч. 4).

<sup>13</sup> В тексте дословно. «И он распространяется во всем...» Исправлено по переводу Мунка в соответствии с латинской версией.

формы во всеобщей материи; еще ниже — существование простых субстанций, одних в других; ниже следует существование простых акциденций в простых субстанциях; и ниже этого — существование количества в субстанции; еще ниже — существование поверхностей в телах, и существование линий на поверхностях, и существование точек на линиях; ниже этого — существование цветов и фигур на поверхностях; еще ниже следует существование подобных частей тел одних в других и ниже этого — существование одних тел в других. И это известно <как> «место». По мере того как <бытие> нисходит и опускается от простых <вещей> к составным, оно уплотняется и огрубляется; а по мере того как восходит, становится более прозрачным и тонким.

24. И да не будет для тебя сомнительным то, что мы сказали, а именно что субстанция — место для количества. Ибо мы сказали это, дабы было известно, что она носит его и что оно существует и установлено в ней. Ибо ничто не воспрепятствует сказать, что субстанция не является телом, но что она — место для тела, когда носит его. И также ничто не помешает сказать, что тело — место для того, что не является телом, подобно цветам, фигурам, линиям и поверхностям и другим телесным акциденциям; хотя то, что известно как место, должно с необходимостью означать прилепление двух тел, а эти акциденции не являются телами.

25. Место бывает двух видов: духовное и телесное. И если ты захочешь узнать, каким образом одна простая субстанция существует в другой и как одна из них служит другой местом, представь себе существование цветов и фигур на поверхностях и существование поверхностей на телах. Наиболее тонким является существование простых акциденций в простых субстанциях, подобно акциденциям, носимым душой; ибо эти акциденции существуют в душе и душа их вместилище, помни тот принцип, который мы здесь установили: видимые вещи — это образ невидимых вещей. Согласно этому принципу, видимое низшее место — образ невидимого высшего. Таковы и все другие степени <сущего>, что пребывают между двумя пределами.

26. Поскольку первое единство — это единство само по себе, оно производит единство, которое ниже его. И так как оно порождено первым истинным единством, которое безначально и бесконечно, не изменяется и не имеет различий, то отсюда следует, что единство, получающее его запечатление, то есть порожденное им, имеет начало и конец; и ему свойственны изменение и различие, и потому оно не подобно истинному и совершенному единству, и в нем случается множественность, и различие, и изменение. Из этого вытекает, что оно делимо и имеет различные степени.

И чем более близко это единство к первому истинному единству, тем крепче объединением и тем проще материя, оформляемая им. И наоборот, чем более удалено оно от первого единства, тем крепче оно множественностью и тем в большей мере является составным. Вот почему единство, которое уста-

навливают материю разума, единое и простое, не разделяется и не умножается <само в себе>, хотя оно и делится акцидентально. Оно более простое и более единое, чем другие единства, устанавливающие другие субстанции, по той причине, что оно пребывает у высшего предела Первого Единства, которое устрояет его. В свою очередь, субстанция разума постигает все вещи единством своей сущности, устанавливающим ее, потому что ее единство объемлет собою все другие единства, устанавливающие субстанцию всякой вещи. Ибо все другие единства умножаются и удваиваются, <исходя> из Первого Единства. И первое сотворенное единство устанавливает их субстанции. Таким образом, субстанции множественных единств существуют от субстанции единого единства. Потому оно пребывает вместе с ними и существует в них; потому формы всех вещей пребывают вместе с формой разума. Она носит их и собирает, поскольку ее простое единство собирает в субстанции своей все другие единства.

Формы всех вещей представляют собой множественные единства, так как ничто из умопостигаемого или чувственно воспринимаемого не может не быть единым или множественным. А поскольку единство, носимое материей разума, является единым и простым, как мы уже упомянули, то отсюда следует, что единство, носимое материей души, удваивается и умножается, ибо оно упорядочено ниже ступени единства, носимого материей разума. С той же непреложностью оно удваивается и умножается, подвергается изменению и различается на других ступенях материи, носящей его, по мере нисхождения ступеней материи в нижнее место и по мере удаления от высшего места, пока не будет достигнута материя, носящая количества, то есть субстанция этого мира. И <единства><sup>14</sup> удваиваются в ней и делятся, и прибавляются, и утесняются из-за материи, носящей их, ибо они подчиняются действующему единству. Поэтому субстанция сгущается, обретая телесность и удерживаясь сама собою. Эта низшая субстанция, многократно уплотненная и огрубленная, противоположна высшей субстанции, просто и тонко организованной, ибо эта <последняя> — обиталище для первопричины объединения и для его начала; а та <первая> — вместилище его предела и конца. А не бывает так, чтобы конец был подобен началу, ибо конец необходимо является концом силы начала и его прекращением.

27. И образ простоты субстанции от ее ниспосылания и до природы, и <образ> обретения ею телесности, начиная от природы и до центра<sup>15</sup>, — это

<sup>14</sup> Все последующие глаголы в еврейском тексте стоят во множественном числе без указания их подлежащего. Мунк предполагает, что им является «единство» и в латинской версии указанные глаголы приводятся в единственном числе.

<sup>15</sup> «Природа является последней из простых субстанций и их пределом. От нее и до центра Земли, который является в то же время центром всей Вселенной, простирается, в различных степенях, субстанция, которая носит категории» (см. в оригинале примеч. 1, с. 53).



текущие воды, и одна их часть более глубока, чем другая; одни из них прозрачные и легкие, а другие — мутные и плотные (подобно расплавленному огнем куску свинца, когда его извлекают, при этом одна его часть изливается потоком и зрение проникает в нее, другая же часть — наоборот). Таким образом, по внешнему виду мы определяем различие единств в материи-носителнице: ведь мы находим части огня в предельном единстве, простоте и равенстве, так что подобна форма его вещи единой, не имеющей в себе множественности; мы видим части воздуха и воды более разделенными и рассеянными, так что их части и единства постигаются по внешнему виду. Именно таким путем мы приближаемся к тому знанию, о котором я упомянул, а именно к знанию о количестве, носимом субстанцией, которое образуется из собирания удвояющихся единиц. И потому сказано, что составление мира произошло через начертание чисел и букв в воздухе<sup>16</sup>.

28. Всякая форма из форм простых субстанций едина и не приемлет разделения. Ибо как она примет разделение, пребывая единой вещью? Достоверно известно: разделяется единство через количество — по причине субстанции, под-лежащей ему. Разве ты не видишь, что все единства, разделяемые количеством, согласуются между собой через форму единства, различаются же именно через свое под-лежащее? Доказательством этому служит то, что единство устанавливает материю, объединяет и удерживает ее. И если материя тонкая и простая, далекая от рассеивания и дробления, то с ней согласуется и ей подобно и единство; они являют собою единую вещь, неделимую в действии. Если же материя плотная и слабая, то единство уже не является подобным ей, оно слабо для объединения с ней и для собирания ее сущности. И тогда материя, не удерживаемая единством, рассеивается, а единство умножается и разделяется.

29. Существование всеобщей телесной субстанции во всеобщей духовной субстанции подобно существованию тела в душе. Как душа объемлет собою тело и носит его так и всеобщая духовная субстанция окружает всеобщее тело мира и носит его. И подобно тому как душа по сущности своей отделена от тела и прилепляется к нему, не соприкасаясь с ним, так и духовная субстан-

<sup>16</sup> Уже древние намекали на теорию, которая помещает начало составной субстанции в область воздуха, части которого более разделены и рассеяны, чем части огня. При этом имеется в виду «Сефер Йецира» — эзотерический трактат, написанный между III и VI вв. и приписываемый каббалистической традицией самому патриарху Аврааму. В нем большую роль играют числа («сефирот») и буквы. Последние (элементы слова, или «творческого речения») превращаются в дуновение или в воздух и пребывают на границе умопостигаемого и физического миров. Через них Дух сотворил душу всего, что создано и что еще надлежит создать. Автор книги считает, что Творец создал вначале тридцать два пути, то есть десять чисел и двадцать две буквы (число букв еврейского алфавита). Сотворив воздух, поместил эти тридцать два пути, тем самым воздух разделен на части посредством числа, которое, проявляясь в нем в виде прямых линий и кругов, породило определенные фигуры (см. в оригинале примеч. 2, с. 34–35).

ция отделена по сущности своей от мирового тела, и прилеплена к нему, в то же время не касаясь его.

30. Идея прилепления духовной субстанции к телесной и, говоря в общем, прилепления одних духовных субстанций к другим и существования одних в других постигается разумом через подобие прилепления света или огня к воздуху, и цветов и фигур — к количеству, и количества — к субстанции, и прилепления духовных акциденций к духовным субстанциям. Ибо, если видимые вещи с необходимостью являют собою образ невидимых вещей, тогда столь же необходимо, что прилепление частей телесных субстанций (таких, как цвет, фигура, количество, субстанция) друг к другу — образ прилепления духовных субстанций друг к другу и существования одних в других.

31. Во всех умопостигаемых вещах, всеобщих и отдельных, нет ничего, кроме материи и формы.

## КНИГА ТРЕТЬЯ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

161

1. Нужно теперь доказать, что между Первым Действующим — да прославится Он! — и субстанцией, носящей категории, существуют посредничающие субстанции. Тем самым мы устанавливаем основополагающий принцип; суть его в том, что если первая из существующих вещей — это Первый Действующий, для которого нет иного действующего, а последняя из них — это Последний Претерпевающий действие, для которого нет иного, претерпевающего действие, то существует разделение между первой и последней из вещей в сущности и в действии. Ибо если бы разделения между ними не было, то первая была бы последней, а последняя — первой. Идея разделения между ними заключается в отсутствии подобия; отсутствием же подобия устраняется и прилепление, так как последнее возможно лишь при наличии подобия.

2. Доказать существование простых субстанций очень трудно; поэтому мы предположим ему доказательства, которые разъясняют существование посредничающей субстанции между Первым Действующим и Последним Претерпевающим действием.

Доказательство. Первый Действующий является первой из всех вещей; а первая из вещей отделена от последней из них. Субстанция, носящая девять категорий, — последняя из вещей. В таком случае Первый Действующий отделен от субстанции носящей девять категорий.

Это следствие мы берем как посылку и говорим: Первый Действующий отделен от субстанции, носящей девять категорий. А если две какие-либо вещи являются разделенными (то есть между ними имеется удаление), то между ними существует посредник, иначе они были бы одной вещью и не

были бы разделены. В таком случае существует посредник между Первым Действующим и субстанцией, носящей девять категорий.

3. Душа отделена от тела, и если бы не дух<sup>17</sup>, посредничающий между ними, одно не могло бы прилепиться к другому.

4. Но если бы Первый Действующий был отделен от субстанции, носящей девять категорий, то им было бы невозможно прилепиться друг к другу без существования посредника между ними. А если бы они не слеплялись, субстанция не существовала бы ни мгновения.

Доказательство. Первый Действующий — да будет Он благословен! — истинно единый, в нем нет множественности; субстанция же, носящая категории, подобна пределу множественности, и после нее не существует иной вещи, которая была бы более сильна множественностью. А все составное и множественное разрешается в единое. В таком случае не может не быть посредников между истинным единым и составной множественностью.

Доказательство. Всякое действующее воздействует на то, что ему подобно. А поскольку простая субстанция подобна Первому Действующему, Первый Действующий воистину воздействует на простую субстанцию.

5. Чем более восходит субстанция, тем более объединенной она становится. И все то, что умножается, нисходя, и объединяется, поднимаясь, с необходимостью доходит до истинного объединения<sup>18</sup>. Отсюда следует, что умножающаяся субстанция преобразуется в субстанцию, объединенную в истинном смысле.

6. Подобие малого мира большому — в порядке и строении. Субстанция разума, самая тонкая, простая и благородная из всех субстанций малого мира, не прилепляется прямо к телу, но душа и дух посредничают между ними.

Таков же и порядок большого мира; иными словами, субстанция простая и благородная не прилепляется прямо к телу, то есть к субстанции, носящей категории.

7. Доказательство. Движение субстанции, носящей категории, происходит во времени; время же подлежит вечности. Но Первый Действующий — превыше вечности. И потому вечность является посредником между ним и субстанцией. Вечность же — это вечность для вещи (которая является вечной)

<sup>17</sup> Под «духом» автор подразумевает, вероятно, сочетание трех «духов», признаваемых древними: духа физического, или природного, духа жизненного и духа животного.

<sup>18</sup> Перевод § 5 сделан по латинской версии, приводимой Мунком в примечании по-еврейски. Еврейский текст данного отрывка темен и с трудом поддается интерпретации. Французский перевод Мунка таков (с. 39): «Чем более понижается субстанция, тем более множественной она становится: чем более она возвышается, тем более приобретает характер единства, что завершается достижением истинного единства. Отсюда следует, что множественная субстанция достигает субстанции истинно единой».

и мера для того, что обладает мерой<sup>19</sup>. В таком случае имеется некий посредник между Первым Действующим и субстанцией, носящей категории, меру которого является вечность, то есть субстанция, носящая категории, не прилепляется непосредственно к Первому Действующему.

8. Как грубое прилепляется к тонкому лишь через посредника, подобно обоим своим пределам, и запечатлевает его лишь опосредованно, так и тело, человека воспринимает запечатление рассудочной души лишь через посредничество жизненного духа<sup>20</sup>.

Точно так же человек получает разум лишь через посредничество рассудочной души, подобно способности зрения, которая прилепляется к телам лишь через воздух, и подобно всеобщей душе, которая прилепляется к телам лишь через <небесную> сферу, посредничающую между духовностью и телесностью. Одним словом, между субстанцией-носителем категорий и между Первым Действующим существуют посредничающие субстанции.

9. Если одни из тел более благородны, чем другие, и высшее из них благороднее в сравнении с низшим, то, следовательно, предел родов сущего в высшем наиболее благороден и крепок, а предел в низшем — наиболее ничтожен и слаб. И отношение высшего предела чувственно воспринимаемых вещей к высшему пределу умопостигаемых вещей соответствует отношению низшего предела чувственно воспринимаемых вещей к их высшему пределу. Таково доказательство того, что простые субстанции являются посредниками между Первым Действующим и субстанцией-носителем категорий.

10. Простые субстанции сами по себе не ниспосылаются; ниспосылаются и простираются их силы и лучи. Ведь сущности всех субстанций удерживаемы в определенных им границах и не простираются бесконечно, но лучи их испускаются и выходят за их пределы, потому что они <зависят> от первого истечения, ниспосылаемого из воли. И это подобно свету<sup>21</sup>, который ниспосылается из Солнца в воздух и простирается вместе с воздухом, в то время как Солнце само по себе не переходит своих границ; и подобно также <жизненной> душе, ниспосылаемой из рассудочной способности, жилище которой в мозгу, нервах и артериях, ибо эта способность проникает во все части тела и распространяется в нем, хотя субстанция души сама по себе не простирается и не распространяется. Это подобно каждой из простых субстанций; простираются ее лучи и ее свет, и <ими> она пронизывает то, что ниже ее; в то же

<sup>19</sup> Слова «мера для имеющего меру» Мунк истолковывает в смысле «длительности для какой-либо вещи, которая длится». Еврейское «мидда» — калька с арабского «мудда», что означает «отрезок времени».

<sup>20</sup> «Жизненный дух» (евр. «ха-руах ха-хийуни»), в латинской версии — «spiritus animalis»: но в арабском оригинале, несомненно, звучало как «ар-рух ал-хайванийя», где «хайванийя» восходит к арабскому «хайат» — «жизнь», а не к «хайван» — «животное».

<sup>21</sup> Дословно: «и это — в степени света...»

время сама субстанция остается недвижимой, пребывая на своей ступени, и не выходит за свои пределы.

11. Если низшие субстанции возникают из высших через исхождение силы из вещи сильной, а не через исхождение одной субстанции из другой, то из этого следует, что высшие субстанции не убывают с возникновением низших, что сила высших субстанций, ими отделяемая и ниспосылаемая, не убавляется, подобно тому как теплота огня не убавляется и не отделяется от него, хотя она и порождает теплоту в окружающем его воздухе. И теплота эта не является теплотой самого пламени, потому что огонь восходит, а теплота остается в воздухе, и потому что два под-лежащих<sup>22</sup> различны, и потому что теплота, рождающаяся в воздухе, отлична от теплоты огня своею силой. Точно так же свет Солнца, распространяясь по земле, не убавляет носимого самим Солнцем света, хотя он и ниспосылается из него; и свет, распространяющийся по земле, не является светом, носимым самим Солнцем. Доказательством этому служит различие между двумя под-лежащими и двумя светами в силе и слабости.

12. Одним словом, первое истечение, объемлющее все субстанции, предопределяет истечение одних субстанций из других. Образ этого — Солнце, ибо оно эманурует само собою, то есть без посредника, и испускает свои лучи по этой же причине, то есть потому, что все подпадает под первую эманацию и все подчинено ей. И поскольку форма более тонка, чем материя, а тонкому свойственно проникать и погружаться в то, что противолежит ему, то и всякая форма должна проникать и погружаться в то, что противолежит ей.

13. Телесная субстанция не может изливать свою сущность из-за сгущения количества и его темноты. Тем не менее количество изливает свою тень на тела, которые противолежат ему, пока не находит отполированное тело, чтобы ниспослать ему свою форму. Согласно этой аналогии, духовная субстанция, не замутненная количеством, более пригодна к изливанию своей сущности, своей силы и света.

14. Познав бесконечность простой субстанции и ее способности, внимательно изучив ее проникновение и погружение в вещь, которая встречается с ней и готова воспринять ее, и соотнеся ее с телесной субстанцией, ты найдешь, что телесная субстанция не может существовать во всяком месте и что она неспособна проникать в вещи. Ты увидишь, что простая субстанция, то есть субстанция всеобщей души, проникает во весь мир и погружена в него, как проникает в мир и погружена в него и субстанция разума. Причина этого — тонкость каждой из этих субстанций, их сила, их свет. Поэтому субстанция разума погружается внутрь вещей и проникает в них. Следовательно, согласно

---

<sup>22</sup> «То есть огонь и воздух как субстраты для теплоты» (см. в оригинале примеч. 1, с. 43).

этому примеру, Сила Господа — да будет Он прославлен и свят! — проникает во все и объемлет все, и действует во всем вне времени.

15. Так как эта субстанция — чувственно воспринимаемое и составное тело, то и запечатление духовной субстанции в ней чувственно воспринимаемое. Тем не менее оно не является ни исключительно телесным, ни исключительно духовным, но опосредует два предела, подобно росту, и ощущению, и движению, и цветам, и фигурам, воспринимающим запечатления простых субстанций в составных, ибо эти запечатления не являются ни телесными в безусловном смысле, ни духовными в безусловном смысле, так как постигаются чувствами. Из этого утверждения следует, что все чувственно воспринимаемые формы в телесной субстанции суть запечатление умопостигаемой духовной субстанции. И сами эти формы чувственно воспринимаемы, потому что материя, восприимлющая их, близка по природе своей к телесности и потому что формы эти в умопостигаемой духовной субстанции являются более простыми, чем в материи.

Образом ниспосылания формы из простой духовной субстанции и ее запечатлений в телесной материи может служить свет, ниспосылаемый из Солнца, который погружается в воздух, проникает в него, оставаясь невидимым в нем из-за своей тонкости, пока не встретит тяжелое тело, как, например, землю. И тогда свет становится зримым для чувств, ибо он не проникает сквозь ее частицы и не рассеивается среди них, но, <наоборот>, останавливается на поверхности тела, собирая свою сущность и усиливая тем самым свою видимость.

Согласно этому образу, проникают друг в друга сияния простых субстанций, ниспосылаются одни из других, оставаясь невидимыми для чувств вследствие тонкости и простоты каждой из них, пока сияние не достигнет материи, и тогда свет становится зримым для чувств по причине плотности телесной субстанции.

Так восходит человек к знанию того, что все формы, носимые всеобщей материей, существуют в сущности силы, порождающей их, то есть воли, существованием более простым, чем в первой материи, восприимлющей их. Однако поскольку первая материя по природе своей отлична от сущности воли и в своем отношении к ней подобна телу, она запечатлевается в материи в видимом образе, подобно тому как видимо запечатлеваются в телах умопостигаемые субстанции. И, следовательно, воля извлекает то, что содержится в ее сущности, и дает это материи, подобно тому как умопостигаемые субстанции извлекают то, что содержится в их сущностях, и дают это телам. Однако воля действует вне времени и места, без движения и без орудия, а умопостигаемые субстанции действуют в противоположность этому. Стало быть, простые субстанции и, говоря в общем, все способные к действию субстанции действуют на то, что подлежит их действию, по причине Первого Действия, все движуще-

го и во все проникающего. Такова суть проникновения Первой Силы и Первого Действия во все существующее, ибо если сила<sup>23</sup> простых субстанций и, вообще говоря, сила всего существующего ниспосылается, погружается и проникает во все, то сколь же превосходящий по силе Первый Действующий — да святится Он и да будет благословен! — всесущий и всепроникающий!

16. Всякое действие <происходит> из духовной способности, а всякое восприятие — из телесной. И если субстанция действует как всецело воспринимающая, то она духовная и телесная одновременно. Если же одна часть ее действующая, а другая воспринимающая, то она отчасти телесная, а отчасти духовная, и в таком случае из нее не исходит порядок действия.

17. Доказательство. Всякая духовная субстанция обладает формой и является тонкоорганизованной. А всякая тонкоорганизованная вещь ниспосылает и изливает свою форму. В таком случае духовная субстанция ниспосылает и изливает свою форму.

Это следствие приемлем как предпосылку и скажем: из духовной субстанции ниспосылается и истекает ее форма. В свою очередь, форма, которая изливается и ниспосылается какой-либо вещью, отражается на том, что противоположит ей и принимает ее. Отсюда следует, что форма духовной субстанции отражается на том, что противоположит ей и что принимает ее.

Составим с помощью полученного следствия такую посылку. Если форма чего-либо отражается тем, что воспримлет ее, то эта форма проникает в то, что ее воспримлет, и охватывает его. Следствие здесь будет заключаться в том, что форма духовной субстанции проникает в субстанцию, носящую категорию, и объемлет ее.

Затем предположим это следствие <дальнейшим рассуждениям>. Форма духовной субстанции проникает в субстанцию-носительницу категорий и охватывает ее. И форма, носимая субстанцией-носительницей категорий, <также> проникает в нее и объемлет ее. Отсюда следует, что форма, носимая субстанцией-носительницей категорий, есть форма духовной субстанции.

18. <Иное> доказательство. Все то, что воспримлет многие формы, не имеет, в сущности, единой формы, свойственной ему. А простые субстанции — как разум, душа, природа, материя — воспринимают многие формы. В таком случае ни у одной из них нет единой формы, свойственной им.

19. <Иное> доказательство. Разум и душа хранят знания о всякой вещи. Знание же — это пребывание формы познаваемого в душе и разуме. И если разум и душа содержат форму всякой вещи, то все эти формы существуют там в объединении. Если же все формы объединяются в разуме и

<sup>23</sup> В данном параграфе Мунк везде переводит еврейское «коах» («сила», «способность») как «способность»; мы решили употребить слово «сила» для подчеркивания динамического характера взаимодействия простых субстанций.

душе и объединение осуществляется через подобие, то эти формы подобны разуму и душе.

20. <Иное> доказательство. Чувственно воспринимаемые вещи существуют в душе простым существованием, то есть их формы пребывают в них без своих материй<sup>24</sup>. Формы вещей существуют в разуме <еще> более простым существованием, и существование их в нем более общее. Отсюда вытекает, что все низшие формы содержатся в высших, ступень за ступенью, пока не будет достигнута всеобщая форма, содержащая в себе все формы. Однако высшие формы не пребывают вместе, а низшие — пребывают; первые объединены единством духовной субстанции, вторые разделены разделением телесной субстанции.

21. Ты спросишь: «Если низшее подобно высшему и если низшее находится в высшем, то как возможно, чтобы десять телесных родов<sup>25</sup> пребывали в простой духовной субстанции?» <Отвечу> Рассмотрим нижний предел сущего, то есть каждый из десяти родов, и исследуй также высший предел сущего. И тогда для каждой из десяти категорий, существующих в нижнем пределе, ты обнаружишь то, что соответствует ей в высшем пределе. Ты найдешь: 1) что всеобщая материя соответствует<sup>26</sup> «субстанции»; 2) что «количество» соответствует форме разума, а также единствам, существующим в формах субстанций; что семь его видов<sup>27</sup> соответствуют числу «семи» простых субстанций, то есть материи, форме, разуму, душам<sup>28</sup> и природе, а также числу способностей каждой из этих субстанций<sup>29</sup>. Ты найдешь: 3) что «качество» соответствует отличиям этих субстанций от этих форм; 4) что «отношение» соответствует их существованию как причин и следствий<sup>30</sup>; 5) что «время» соответствует вечности; 6) что «место» соответствует степеням этих субстан-

<sup>24</sup> См.: *Аристотель*. О душе. Кн. II, 12.

<sup>25</sup> См. примеч. 8.

<sup>26</sup> Дословно «напротив» (евр. «ногах»).

<sup>27</sup> О семи видах количества см.: *Аристотель*. Категории. Гл. 6 (число, слово, линия, поверхность, тело, время, место).

<sup>28</sup> Имеются в виду три души, на которые подразделяется универсальная душа и которые соответствуют трем способностям человеческой души (см. кн. V, § 13). То, что автор говорит о простых субстанциях и их степенях, в общем виде заимствовано у неоплатоников См., например: *Плотин*. Эннеады, IV, 8. 3: «Обращенная к тому, что предшествует [то есть к разуму], она [душа] размышляет; обращенная к себе самой, она является принципом своего надлежащего сохранения; обращенная к тому, что следует за ней, она служит для его упорядочения, управления им и господства над ним».

<sup>29</sup> «Я не знаю, какие могут быть «семь способностей», которые автор приписывает здесь каждой из семи простых субстанций. Возможно, эти слова не следует брать в строгом смысле. ...Возможно, что он вообще обозначает различные силы или способности, которые существуют во всех простых субстанциях и которые соответствуют семи видам количества» (см. в оригинале примеч. 5, с. 49).

<sup>30</sup> «То есть что каждая из них является следствием высшей субстанции и причиной низшей» (см. в оригинале примеч. 1, с. 50).



ций в их предшествовании и последовании; 7) что «положение» соответствует ношению <одних другими>; 8) что «действие» соответствует запечатлению этих субстанций, а также тому, что производит и порождает<sup>31</sup>; 9) что «страдание» соответствует тому, что получает запечатления от субстанций и воспринимлет действие произведения<sup>32</sup>; 10) наконец, что «обладание» соответствует существованию всеобщей формы во всеобщей материи, а также существованию каждой из форм простых субстанций в носящей ее материи и что оно соответствует существованию в каждой из этих субстанций свойственных ей способностей.

Следовательно, формы составной субстанции ниспосылаются из форм простых субстанций.

22. И эти формы становятся телесными и пребывают в этом качестве из-за своего прилепления к телесной субстанции. Они подобны белой ткани, тонкой и чистой; ибо когда она присоединяется к телу черному и красному, то окрашивается в его цвет, изменяется для восприятия чувств, хотя не является таковой сама по себе.

23. Свойство формы — следовать за материей и отпечатываться на ней, воспринимая фигуру. А поскольку материя сама по себе является телесной, то и форма, отражающаяся на ней от духовной субстанции, также становится телесной.

Следующее свойство формы — проникать и погружаться в материю, восприимлющую ее, когда та готова ее принять (из-за проникновения первой формы, собирающей все другие формы, и погружения ее в первую материю). Но если материя является плотной, форма бессильна проникнуть в нее и распространиться в ней. Тогда уплотняется сущность формы, не рассеиваясь и становясь зримой для чувств, потому что таким образом она обретает телесность и видимость. И наоборот, когда рассеивается ее сущность, то она утончается и сокращается от чувств.

Вывод, постигаемый из этого примера, состоит в следующем: духовные формы отражаются на телесной материи; видение же телесных форм в телесной материи представляет собою отражение света телами и видение цветов тел.

24. Поскольку душа пребывает между субстанцией разума и чувством, то, склоняясь к чувству, она лишена понимания того, что есть в разуме. Точно так же, склоняясь к разуму, она лишена понимания того, что есть в чувстве,

<sup>31</sup> Перевод Мунка: «действие, соответствующее способности порождать и творить». Для глагола «производить» (в еврейском тексте он передан причастием мужского рода настоящего времени с определенным артиклем) еврейский переводчик использует слово «мо'ил», дословно обозначающее «приносящий пользу», «полезный». По мнению Мунка, «мо'ил» соответствует арабскому слову, обозначающему «полезный», «дающий» и «производящий».

<sup>32</sup> Мунк переводит еврейское «то'элэт» («действие произведения») как «действие быть полезным, давать и производить». Дословный перевод этого слова с еврейского — «польза».

ибо каждый из двух пределов отделен от другого, и, обращаясь к одному, она тем самым отвергается от другого.

25. Идея, постигаемая разумом из существования всех чувственно воспринимаемых форм в форме души, заключается в объединении всех форм в ее форме; иными словами, форма души по своей природе и по своему бытию — это сущность, собирающая сущность всякой формы сущностным собиранием в том смысле, что все формы объединены в идее формы. Ведь все они суть формы, и идея формы — общая для них<sup>33</sup>. Идея формы объединяется с формой души, ибо обе они являются формами. Отдельные же формы, то есть все чувственно воспринимаемые <формы>, объединяются во всеобщей форме — собирательнице для всех других форм. Последние объединяются в форме души, подобно объединению всеобщей формы, собирающей их, с формой души<sup>34</sup>.

26. Эти формы в субстанции души посредничают между телесными формами, носимыми составной субстанцией, и духовными формами, пребывающими в субстанции разума. Доказательство этому в том, что субстанция разума постигает во всех вещах бытие, иначе говоря, простую единую форму, а именно роды и виды. Субстанция же души постигает и иное, чем бытие<sup>35</sup>, то есть отличия, свойства, акциденции, приобретенные от чувств. И поэтому если ты захочешь узнать, «что такое» вещи, то душа прилепится к разуму и объединится с ним, чтобы он дал ей простое бытие.

И когда душа прилепляется к разуму, то форма его уподобляется форме души, поскольку род бытия и отличие существуют в форме души; ведь отличие — это иное, <чем бытие>. Одно уподобляется другому, говоря иными словами, род, пребывающий в разуме, уподобляется отличию, пребывающему в субстанции души. И тогда «чувствует» душа, «что такое» вещи, через прилепление простых <элементов> «что такое», то есть рода и отличия, к ее сущности. Так восполняется ее знание «что такое», то есть постигается определение вещи.

27. Как полагают многие, формы проходят в душу, подобно прохождению света в воздухе, лишь тогда, когда они являются субстанциальными в ней. Ибо, если бы формы в душе не были субстанциальными, они не объединялись

<sup>33</sup> Дословно, «и все они соучаствуют в идее формы».

<sup>34</sup> Последняя фраза в еврейском тексте искажена, как и в латинской версии. Латинская версия: «И эта всеобщая форма объединяется в форме души. В таком случае формы, которые она собирает, объединяются в форме души». Возможно, неясность существовала еще в первоначальном арабском тексте» (см. в оригинале примеч. 1, с. 52). Мы вместо «в форме души» в ряде случаев переводили «с формой души», пытаясь прояснить смысл.

<sup>35</sup> Еврейское «га-зулат» — «иной», «другой». Мунк усматривает здесь перевод арабского термина, обозначающего «то, что является иным, чем бытие». Латинский перевод — «non esse».

бы в ней и не переходили бы в действие<sup>36</sup>. Таким образом, субстанция души принимает разумную форму из субстанции разума во сне своем «душевно»<sup>37</sup>, то есть воображаемо. После же пробуждения она видит форму телесно и материально<sup>38</sup>. И поэтому воображение уподобляет все низшее высшему, пока таким образом не будет достигнута первая материя — носительница всего.

Низшие из существующих <вещей> облакаются в свет высших из них, все же облачается в свет Первого Действующего — да святится Он и да будет благословен! Запечатление высших на низших в растении проявляется в движении его роста, питании и размножении. Запечатление, воспринимаемое от природы, — это притяжение, сохранение, преобразование и выталкивание<sup>39</sup>. Запечатление, воспринимаемое от растительной души, — это произведение и увеличение.

28. Действие природы слабее, чем действие растительной души. Ибо растительная душа движет тело во всех его пределах, но не так <движет его> природа. Запечатление, воспринимаемое от жизненной души, — это чувство и движение; она движет все тело целиком и полностью, передвигает его в пространстве, а растительная душа движет лишь части тела.

29. Превосходство жизненной души над растительной в том, что первая прилепляется к формам тел, подобным ей в тонкости, и воспроизводит их телесные формы. А растительная душа прилепляется к сущностям тел, уподобляясь им в плотности через приближение к ним и их осознание.

30. Действие жизненной души заключается в чувственном восприятии форм плотных тел во времени, в движении в пространстве и в возвышении голоса и тона<sup>40</sup>, но без порядка, разъясняющего смысл.

<sup>36</sup> «Формы чувственные и умопостигаемые в душе находятся в потенции, и согласно тому, склоняется ли она к чувствам или к разуму, те или другие переходят в актуальное бытие» (см. в оригинале примеч. 2. с. 54).

<sup>37</sup> В еврейском тексте «нафшит» — «душевно» или, как переводит Мунк, — «психически»; в латинском тексте — «animaliter». «Здесь — разделение души на три способности, названные «психической», «жизненной» и «природной». Это разделение в особенности признавалось средневековыми врачами, которые местопребывание первой помещали в мозг, второй — в сердце, а третьей — в печени» (см. в оригинале примеч. 3, с. 54).

<sup>38</sup> «Во сне преобладает психическая способность; в состоянии пробуждения — природная, или физическая. Таким образом, то, что переходит в действие, — это форма, которая потенциально находится в каждой из способностей» (см. в оригинале примеч. 4. с. 54).

<sup>39</sup> «Это — четыре способности, которые действуют в питании растений и животных. *Притягивающей* способностью растение притягивает частицы земли и воды, пригодные к его питанию. У животных эта же способность притягивает части пищи, которые соответствуют природе их тел. Способностью *сохранения* растения и животные удерживают притянутую субстанцию. Способностью *преобразования*, или *пищеварения*, притянутая субстанция превращается в субстанцию растения или животного. Наконец, способностью *выталкивания* тела выталкивают остатки, не пригодные для их организации» (см. в оригинале примеч. 1. с. 55).

<sup>40</sup> Мы перевели как «тон» еврейское «н'имот», обозначающее «звуки, интонации, мелодии речи»

Действие же рассудочной души — это восприятие умопостигаемых форм, движение <ее> в умопостигаемых <вещах> вне времени и пространства и возвышение голоса и тона в порядке и последовательности, указывающем на смысл.

Наконец, действие ума — это постижение всех умопостигаемых форм вне времени и пространства, не испытывая потребности и недостатка в чем-либо ином, помимо его собственной сущности, ибо он — цельный и совершенный.

31. Надлежит тебе знать, что созерцание простых субстанций и понимание того, чего можно достичь в их познании, — это великий покой и великое наслаждение для рассудочной души. Если душа способна к их познанию, к странствию по ним, пониманию их форм и свойств, к распознаванию их впечатлений и воздействий — она будет способна и к познанию «Риббонут»<sup>41</sup>, то есть Божественности, и к прилеплению к Ней. Поэтому стремись к созерцанию простых субстанций как к конечной цели твоих устремлений, а наиболее всего к созерцанию субстанций души и разума, ибо они носят все вещи и форма каждой вещи пребывает в них.

32. По мере того как понижаются простые субстанции, они становятся все более грубыми, пока наконец не обретут телесности и не остановятся в своем движении. Таковы точно и составные субстанции<sup>42</sup>. А разве возможно, чтобы ослабевала Божественная Сила, изменялась и становилась телесной и чтобы действие Первого Действующего — да святится Он! — в одних субстанциях проявлялось в большей мере, чем в других? Ведь Божественная Сила — это <высший> предел всякой силы, ее полнота и предел всякой возможности!

33. Нет, невозможно, чтобы ослабевала Божественная Сила. Однако, устремляясь к Ней, <иные> силы поднимаются ввысь и низшее становится тенью. Принятие материей формы из Действующей Силы происходит в соответствии с готовностью материи к этому. И если она готова к восприятию единой формы, совершенной и неизменной, то не ослабевает сила оттого, что она произвела это. И следует тебе приписать изменение в силе не сущности самой силы<sup>43</sup>, но сущности вещи, восприимлющей ее действие. Когда материя близка к источнику, она в большей мере восприимлет его действие, чем в отдалении от него.

34. Если пожелаешь представить все это за одно мгновение, поднимись от низшего к вышему. Ты увидишь тогда бытие более тонкое, более простое

<sup>41</sup> «Риббонут» — абстрактное существительное от «риббон» — «господин», «властелин». Мунк усматривает здесь имитацию арабского «рабаниййа» («божественности»).

<sup>42</sup> «То есть составные субстанции становятся все более плотными по мере того, как они занимают более низкий уровень бытия» (см. в оригинале примеч. 4, с. 57).

<sup>43</sup> Дословно: «чтобы ты отразил изменение в силе не на сущность силы...»

и более крепкое объединением — будет ли это материя, форма или движение. И положи явленное как доказательство сокрытого и уподобь составное простому, а действие — причине; когда ты сделаешь это, ты достигнешь того, что искал.

35. Возьми за образец всеобщее тело, <рассматриваемое> в безусловном смысле, потому что именно таково оно; ведь низшее — это образ высшего. И когда ты исследуешь строение тела, <взятого> в безусловном смысле, и порядок его частей, тебе будет легче представить порядок простых субстанций и их последовательность.

36. Соотнеси первую материю с противолежащей субстанцией, носящей все формы тела, поскольку материя <также> носит все формы, а субстанцию разума — с противолежащим ей количеством, поскольку разум обладает двумя способностями и потому случается в нем различие. Соотнеси также субстанцию души с противолежащей ей фигурой, объемлющей количество, а субстанцию природы установи напротив цвета; ведь она — последняя из частей тела, как и природа — последняя из простых субстанций, и к тому же возникновение цвета берет от нее начало.

По мере того как зрение проходит цвет и погружается в фигуру, в количество и в субстанцию, сокрывается от него бытие и утаивается по причине своей тонкости. По мере же того как оно возвращается от субстанции и входит в количество, из количества — в фигуру, из фигуры — в цвет, бытие уплотняется тогда и по этой причине обнаруживает себя. Подобно этому, и от разума, по мере погружения его в то, что следует после субстанции-носительницы категорий, то есть в духовные субстанции (до тех пор, пока он не достигнет <первой> материи, соответствующей субстанции), сокрывается бытие и утаивается по причине своей тонкости. А по мере того, как он возвращается от материи и идет к ближайшей из субстанций, бытие становится видимым и обнаруживается по причине своей плотности. Этот пример поможет тебе представить последовательность духовных субстанций в их степенях.

37. Одним словом, если захочешь представить себе эти субстанции и то, как распространяется в них твоя сущность, как она охватывает их, нужно мысль свою обратить к последнему умопостигаемому <бытию>, омыть и очистить ее от загрязнения чувственно воспринимаемых <вещей> и освободить из темницы природы. Благодаря способности своего разума достигнешь ты предела того, что дано тебе постичь в истинной умопостигаемой субстанции, так что ты снимешь с себя покров чувственно воспринимаемой субстанции и как бы забудешь ее. И тогда ты охватишь собою весь телесный мир, поместишь его в одном из закоулков своей души; потому что, когда ты сделаешь это, ты обозришь малую долю чувственно воспринимаемого в сравнении с величием умопостигаемого. И тогда духовные субстанции окажутся в твоих руках и предстанут перед твоими глазами. И ты увидишь, что они объемлют

тебя и пребывают над тобою. Время от времени ты будешь считать себя частицей их из-за связи твоей с телесной субстанцией; иногда же подумаешь, что ты — одно целое с ними и нет различия между ними и тобою, потому что сущность твоя объединится с их сущностями и форма твоя прилепится к их формам. А если возвысишься до степеней умопостигаемых субстанций, то обнаружишь, что чувственно воспринимаемые тела в *сравнении с ними предельно малы и незначительны*, а телесный мир плавает в них, словно корабль в море или птица в воздухе.

38. Если же поднимешься ты ко всеобщей материи и найдешь себе прибежище в тени ее, увидишь там чудо из чудес. Будь же прилежным и прилагай к этому усилия, ибо это и есть цель, к которой устремляется душа человеческая, и там пребывает могучее наслаждение и великое счастье.

39. Воля, то есть сила, производящая эти субстанции, конечна в действии и бесконечна в сущности. Воля конечна со стороны действия, потому что действие ее имеет начало. Однако для субстанции разума все обстоит наоборот, а именно она имеет начало, поскольку сотворена, но не имеет конца, так как является простой и вневременной.

40. Рассмотрим прилепление света к воздуху, души к телу, разума к душе, одних частей тела (то есть фигуры, цвета, количества и субстанции) к другим и порядок их связи. Вывод, извлекаемый из этого рассмотрения, таков: объединение акциденции с телом, объединение акциденции с душой и души с телом — доказательство объединения духовных субстанций друг с другом, а также того, что объединение возрастает по мере того, как утончается телесность.

41. Эти простые субстанции называются «сферами», или «кругами», потому что одни из них превыше других и одни из них окружают другие. Идея этого окружения подобна окружению носителем носимого, причиной — следствия и познающим — познаваемого.

42. Рассмотрим природную способность, и ты найдешь, что она объемлет собою тело, ибо действует в нем, и тело претерпевает ее воздействие и облачается в нее. Рассмотрим растительную душу, и ты обнаружишь, что она действует в природе и управляет ею; ты увидишь также, что природа удерживается ею и получает ее запечатления. Таковы же разум и рассудочная душа — каждый из них объемлет те субстанции, что находятся под ними, постигает их, погружается в них и управляет ими, а наиболее всего — субстанция разума в силу своей тонкости и совершенства. И возьми как доказательство все эти отдельные субстанции, ибо одни из всеобщих субстанций точно так же объемлют другие и все они объемлют составную субстанцию, как душа объемлет тело и разум объемлет душу. Иными словами, низшая из этих субстанций установлена в высшей, носящей ее и представляющей ее себе<sup>44</sup>; всеобщая же душа носит весь

<sup>44</sup> Мунк переводит это место как «образует ее идею» («forme une idee»).

телесный мир и представляет все то, что в нем. И тогда ты увидишь, что все это подобно тому, как наши особенные души носят наши тела и представляют себе их, видя все то, что в них. И в гораздо большей степени это относится к всеобщему разуму сообразно с его совершенством, всеохватностью и благородством субстанции. Подобным образом разъясняется характер знания Первого Действующего — да будет Он свят и благословен! — по отношению ко всем родам бытия, а также то, каким образом все вещи заключены в Его знании.

43. Отсюда ясно, что постигаемая разумом идея окружения духовной субстанцией телесной состоит в том, что телесная субстанция пребывает в духовной и удерживается ею<sup>45</sup>, подобно тому как все тела пребывают в теле сферы и удерживаются им. Возвращение духовной субстанции к себе самой — через постоянство и непрерывность — подобно возвращению сферы к себе самой — через перемещение и вращение.

44. Если ты пожелаешь представить себе строение всего, то есть всеобщее тело и духовные субстанции, объемлющие его, рассмотри строение человека, ибо в нем для тебя аналогия. И заключена она в том, что тело человека соответствует всеобщему телу; духовные субстанции, движущие его, соответствуют всеобщим субстанциям, движущим всеобщее тело; низшие из этих субстанций служат высшему из них и подчинены ему, пока, таким образом, движение их не достигнет субстанции разума. Тогда обнаружишь ты, что разум руководит и управляет ими, что все субстанции, приводящие в движение тело человека, следуют за ним и подчинены ему и он — их господин и судья.

Так откроется тебе великая тайна и возвышенное дело, суть которого в том, что движение низших из всеобщих субстанций происходит по причине движения высших и поэтому они подчинены им, и так вплоть до того, как движение достигает наивысшей субстанции. И откроется тогда, что все субстанции служат ей, подчинены ей, следуют за ней, придерживаясь ее повелений.

И я думаю, что порядок отдельной души следует за порядком всеобщего мира. А это — путь, ведущий к полному счастью и достижению истинного удовольствия, которое и является нашей целью.

## КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

1. Если низшее ниспосылается из высшего, то в таком случае все то, что существует в низшем, должно существовать и в высшем. Иными словами, телесные сферы соответствуют духовным и ниспосылаются из них. И если телесные сферы обладают материей и формой, то ею с необходимостью обладают и духовные.

<sup>45</sup> Мунк переводит как «зависит он нее».

Доказательство того, что духовные субстанции имеют общую материю, а различаются формой, в следующем: если действия этих субстанций различны, то, без сомнения, различны и их формы. Но это не означает, что материи духовных субстанций также различаются, потому что все они являются простыми и духовными и что различие существует в форме, а простая материя сама по себе формы не имеет.

2. Ты должен представить себе, что все духовные формы составляют единую форму и не имеют различий сами по себе, ибо все они — духовные и совершенные. Но от материи, носящей их, выпадает в них различие. Если она близка к совершенству, то является тонкой, и форма, носимая ею, предельно проста и духовна и наоборот.

Образ этого — свет Солнца. Этот свет един сам по себе; и если он встречается воздух чистый и тонкий, то проходит сквозь него и видим в нем противоположно тому, что видится в воздухе мутном и непрозрачном. Таким же будет и рассуждение о форме.

3. Поскольку простые субстанции выше, чем составные, и образованы из материи и формы, постольку низшие исходят из высших, являясь их образом. Ибо если низшее исходит из высшего, то из этого следует, что степени телесных субстанций соответствуют степеням духовных. Подобно тому как телесная субстанция упорядочена в три уровня — а именно в плотное ядро, тонкое тело и материю и форму, из которых она составлена, — и духовная субстанция упорядочена также в три уровня. Первый — духовная субстанция, следующая непосредственно за телесной субстанцией; второй — духовная субстанция, которая более духовна, чем первая, и наконец, материя и форма, из которых она составлена.

4. Доказательство того, что высшее существует в низшем, в том, что высшие <вещи> дают низшим свои имена и свои определения<sup>46</sup> и что разум отделяет формы от телесности. Этим доказывается также, что формы, носимые составной субстанцией, ниспосылаются из простых субстанций.

5. Если возможно, чтобы составное было простым, то возможно, чтобы простое было составным<sup>47</sup>. Ведь составное является простым по отношению к тому, что ниже его, а простое может быть составным по отношению к тому, что выше его.

6. И если отдельный разум составлен из материи и формы, то и всеобщий разум составлен из них же. Мы судим о существовании всеобщего раз-

<sup>46</sup> Здесь автор понимает под «высшими вещами» роды и виды, а под низшими — индивидов» (см. в оригинале примеч. 1, с. 66).

<sup>47</sup> Автор хочет объяснить, как эти субстанции, *составленные* из материи и формы, могут быть названы «*простыми*» (см. в оригинале примеч. 2, с. 66).



ума, исходя из существования отдельного разума<sup>48</sup>. И поскольку мы выяснили, что каждая из простых субстанций составлена из материи и формы, то и разум составлен из них же. Поэтому следует рассмотреть сочетание материй этих всеобщих субстанций и расположение одних из них относительно других, сочетание форм этих субстанций, расположение одних из них относительно других и, наконец, рассмотреть точно так же материи умопостигаемых субстанций и их формы.

Упорядочив материи умопостигаемых субстанций и их формы относительно друг друга и установив единство частей духовной материи, можно рассмотреть сочетание духовной материи с телесной и сочетание духовной формы с телесной. Тогда станут едиными для нас части всеобщей материи и всеобщей формы. А когда будет установлено единство всеобщей материи и всеобщей формы, мы рассмотрим каждую из них по отдельности.

7. Материя не может существовать как лишенная формы, ибо существование вещи — в ее форме. Доказательством здесь служит то, что сущее может быть либо умопостигаемым, либо чувственно воспринимаемым. А чувство и разум могут прилепяться лишь к форме чувственно воспринимаемой или умопостигаемой.

Причина же этого в том, что чувственно воспринимаемые и умопостигаемые формы — суть перегородки между формами разума и души и между материями, носящими чувственно воспринимаемые формы, и материями, носящими умопостигаемые формы. Поэтому формы прилепляются к материи лишь посредством самих себя, ибо прилепляются они, лишь встречаясь друг с другом, уподобляясь при этом друг другу и обретая общий род.

8. Но вернемся к тому, что является предметом нашего исследования. Он <заключается> в том, что в умопостигаемом существуют лишь материя и форма. Мы уже выяснили, что низшее ниспосылается из высшего. Отсюда следует, что чувственно воспринимаемые сферы ниспосылаются из умопостигаемых. А из этого, в свою очередь, вытекает, что умопостигаемые сфе-

<sup>48</sup> Этот параграф представляет многочисленные затруднения — и не только тем, что трудно проследить его связь с предшествующим и последующим изложением. Взятый сам по себе, он с самого начала не отличается последовательностью идей, которую легко проследить. К несчастью, латинская версия данного параграфа довольно беспорядочна вследствие многочисленных перестановок и с ее помощью невозможно дополнить еврейский текст. Далее в еврейской рукописи параграф крайне искажен. Вот как выглядит, можно предположить, логическое содержание параграфа: «Отдельный разум составлен из материи и формы (это то, что автор показал ранее). Отсюда следует, что всеобщий разум в равной степени составлен из материи и формы. То, что истинно для всеобщего разума, является таковым и для каждой из простых субстанций. Если это так, то, говоря о всеобщей материи и всеобщей форме, следует первоначально выяснить взаимную связь простых субстанций: как связь материй и их форм по отдельности, так и связь материй и форм этих субстанций с материями и формами телесного мира. Перед тем как приступить к рассмотрению этого вопроса в § 12, автор приводит еще несколько доказательств, устанавливающих существование материи и формы в простых субстанциях» (см. в оригинале примеч. 3, с. 66–67).

ры составлены из материи и формы, подобно тому как из материи и формы составлены чувственно воспринимаемые сферы. Ясно поэтому, что духовная субстанция не может быть только материей или только формой; она должна быть составлена из них обеих. Ты поймешь, что умопостигаемые субстанции, с одной стороны, имеют <нечто> общее, а с другой — различаются. Следовательно, они согласуются в материи, а различаются в форме. Так станет тебе ясным, что Творец всех вещей с необходимостью должен быть только один, при этом Творец с необходимостью отличен от сотворенного. А если бы Он создал бытие, которое было бы только материей или только формой, то оно было бы подобно <бытию> «единицы» и между ними не было бы посредника, ибо «двоица» — под «единицей»<sup>49</sup>.

9. Ты уяснишь также, что вещи и не различаются со всякой стороны, и не согласуются со всякой стороны. Но <различаются они> с той стороны, что каждая умопостигаемая вещь разделяется на две вещи, а именно на признак («то'ар») и на то, что описывается этим признаком («мету'ар»)<sup>50</sup>; а также с той стороны, что разум постигает лишь ту вещь, которая обладает материей и формой. Доказательством здесь служит то, что последнее, к чему приходит разум, — это постижение рода<sup>51</sup> и отличия. Этим доказывается также, что материя и форма являются пределом вещей, что разум, познав вещь, объемлет ее в том смысле, что она имеет свой предел. Но предел вещи может существовать лишь в ее форме, ибо то, что не имеет предела, не имеет и формы. В таком случае первоначальная субстанция беспредельна, поскольку не имеет формы.

10. Общий вывод из сказанного таков: если часть — от <природы> всего, то тогда, без сомнения, части вещей — от <природы> их всеобщности. И если части <составлены> из материи и формы, то все также <составлено> из материи и формы.

11. То, что все вещи составлены из материи и формы, подтверждается также тем, что тело, упорядоченное в низшем пределе, составлено из материи и формы, то есть что оно является субстанцией, обладающей тремя измерениями. И если все сущее прилеплено друг к другу и простирается от высшего предела до низшего, а низший предел составлен из материи и формы, то отсюда ясно, что все сущее, от низшего предела и до высшего, составлено из материи и формы.

<sup>49</sup> «Число “два” следует непосредственно за числом “один”; то, что следует за “единицей”, должно быть “двоицей” (материей и формой). И если бы мы предположили простую субстанцию, которая была бы только материей или только формой, то не существовало бы никакого возможного посредника между Абсолютно Единым (Творцом) и этой субстанцией; следовательно, они смешались бы вместе» (см. в оригинале примеч. 2. с. 70).

<sup>50</sup> «Говоря “умопостигаемая вещь” или “умопостигаемое”, мы устанавливаем свойство и определяемую этим свойством вещь, то есть форму и некую вещь, которая носит эту форму...» (см. в оригинале примеч. 2. с. 71).

<sup>51</sup> Еврейское «га-генэс» — форма латинского *genus* (род).

12. Установи <существование> трех <видов> материи. Это, во-первых, материя простая духовная, и не может быть материи более простой. Она та, что не облекается в форму. И во-вторых, материя составная телесная, и не может быть <материи> более сложной по составу<sup>52</sup>. В-третьих, это посредник между ними<sup>53</sup>. Утверждение, что первая материя не облекается в форму, означает: материя, которая облеклась в форму, есть <материя> духовная и простая; но она иная, чем материя, которая не облекается в форму...

14. Как мы установили, всякая низшая субстанция является формой для субстанции более высокой, а всякая высшая субстанция есть материя, носительница низшей субстанции; этот ряд последовательно простирается до тех пор, пока не дойдет до абсолютно простой первой материи. И эта первая материя как носительница всего едина. Но поскольку всякая субстанция, выступающая материей для того, что находится ниже ее, в то же время есть форма для того, что находится выше ее, то отсюда вытекает следующее. Хотя все субстанции суть носительницы других (и более тонкие среди субстанций служат носительницами для более грубых), они вместе с тем суть формы, носительницей которых выступает первая материя. Отсюда следует вывод, что субстанции различаются лишь благодаря форме, а не из-за материи: ведь формы многочисленны, в то время как материя едина.

15. Первая материя-носительница едина в том смысле, что она скрепляет между собою чувственно воспринимаемые и умопостигаемые материи, пока все они не станут одной материей. А коль все имеют одну материю, то, следовательно, свойства последней существуют во всем. Подробно изучая все субстанции, ты обнаружишь, что свойства первой материи и ее запечатления существуют во всех них, ибо ты увидишь, что тело — это субстанция, носящая много различных форм; еще в большей степени <являются таковыми> природа и жизненные души<sup>54</sup>, ибо они суть те, что запечатлевают формы на теле. И еще в большей мере таковы рассудочная душа и разум, ибо все формы пребывают в них.

Говоря в общем, каждая из субстанций по мере возрастания становится более упорядоченной и собирает все больше форм и все более уподобляется первой материи, носящей все формы (по сравнению с субстанциями, упорядоченными ниже). Рассмотрев это с точки зрения проникновения данных ка-

<sup>52</sup> «Под этой второй материей автор понимает ту, что носит форму телесности или духовности, в то время как первая — это универсальная материя в абстракции» (см. в оригинале примеч. I. с. 72).

<sup>53</sup> «Эта третья материя является... материей в абстракции от телесности; или той, которая является телесностью в возможности, подобно материи элементов и материи сфер» (см. в оригинале примеч. 2. с. 72).

<sup>54</sup> «В латинской версии также употреблено множественное число — *animae sensibilis*. Кажется, автор обозначает этими словами растительную душу и жизненную душу в прямом смысле» (см. в оригинале примеч. 2. с. 74).

честв в субстанции, их распространения, упрочения и утверждения в субстанции по мере повышения ее уровня и приближения к высшему пределу, можно уяснить, что эти свойства ниспосылаются и приходят из первой всеобщей материи, общей для всех субстанций, окружающей их и дающей им имя и определение. И если уразумеешь ты, что все множественные вещи ищут единения, тем самым тебе станет ясно, что материя-носительница всего едина. Ведь множественные части не искали бы единения, если бы не было единым все, удерживающее их и устанавливающее их.

16. Так как все роды сущего различаются формой, а все то, что различается формой, должно согласовываться в материи, то материя всего сущего — материя единая. Сравнив всеобщую форму и всеобщую материю, которая едина, ты узнаешь, что первая устанавливает сущность второй. В таком случае сущность каждой из них неизбежно обусловлена сущностью другой.

17. Материя не может существовать без формы, как и форма без материи не может существовать и мгновения. Эта зависимость убедительно доказывает, что сущность каждой из них обусловлена сущностью другой.

Рассмотри свойства единства — и ты найдешь, что они скреплены с формой; ведь единство устанавливает множество, удерживает его, дает ему бытие, объемлет его, существует во всех его частях, носимо вещью, находящейся под ним, и пребывает превыше ее. Этими же свойствами обладает форма, так как форма устанавливает сущность того, в чем она находится, дает ему бытие, удерживает и объемлет его, существует во всех его частях, носима материей, подлежащей под ней, и пребывает выше материи; материя ниже ее.

18. Неправильно говорить, что единство есть корень всего, потому что единство является формой, а все — это не только форма, но форма и материя. Правильно говорить, что корень всего — это «троица»; «единица» — здесь соответствует форме, а «двоица» — материи.

Я уже разъяснил тебе, что свойства «единицы» находятся в форме, а именно форма устанавливает материю, оформляет, охватывает ее, существует во всех ее частях и носима вещью, подлежащей под ней. Существование свойств «двоицы» в материи обусловлено следующим: 1) «Двоица» подлежит под «единицей», и «единица» выше, чем она. А материя также подлежит под формой, и форма выше, чем она. 2) Форма едина, «двоица» же — это делимое множество. Материя также умножается и делится, потому что она — причина множественности вещей и их делимости, поскольку подлежащее пребывает на уровне «двоицы». 3) Свойство формы одно, и заключается оно в установлении сущности <вещи>. Свойств же материи два. Одно — это ношение формы: оно сообразуется со свойством формы, а именно через ношение материей формы и через установление формой сущности материи устанавливается сущность всякой вещи и восполняется ее природа. Это свойство приходит в материю от первой единицы, соответствующей «единице» формы.

Под «единицей» я имею в виду половину «двоицы», которую мы противоположили материи. Второе же свойство материи — делимость и множественность, ибо форма дробится и умножается через материю. Это свойство приходит в материю от второй единицы, то есть от <второй> половины «двоицы», присоединенной к первой единице. От этого присоединения и образуется «двоица», через бытие которой и существует разделение и множественность. 4) Материя разделена прежде всего на две части, в соответствии с природой «двоицы»; я имею в виду, что <она разделена> на материю простых субстанций и материю составных субстанций и именно благодаря этому достигает ее свойство «двоицы».

Итак, мы выяснили, что форма — в степени «единицы», материя — в степени «двоицы». А если дело обстоит так и если материя и форма являются корнем всего, то, следовательно, «троица» — это корень всего.

19. Форма разума подобна форме «единицы», так как разум постигает одну предпосылку<sup>55</sup>; форма же души подобна «двоице», так как она движется от посылок к выводам и от тождественного к иному<sup>56</sup>. А форма жизненной души подобна «троице», так как она постигает тело, обладающее тремя измерениями, посредством трех вещей: фигуры, цвета и движения. Далее, форма природы подобна «четверице», так как природа обладает четырьмя способностями<sup>57</sup>.

Говоря в общем, созерцая роды сущего, ты обнаружишь, что они устроены согласно природе числа и упорядочены в соответствии с ним и что все они подпадают под форму разума, которая является единством, поскольку всякое число подпадает под единство. Именно поэтому форма разума и его сущность собирают и объемлют всякую вещь.

20. Отсюда следует, что всеобщая форма является запечатлением Истинного Единого<sup>58</sup> — да прославится Он! — которое распространяется во всей материи и объемлет ее. А так как Первое Единство едино в истинном смысле и действует само по себе (то есть его действие не обусловлено другой вещью), то, стало быть, здесь существует <иное> единство, которое следует непосредственно за Первым и является первым изчисляемых единств. Это — всеобщая форма, устанавливающая сущность всеобщности видов; я имею в виду всеобщий вид, дающий сущность каждому виду; и все виды равно

<sup>55</sup> «Возможно, автор хочет сказать, что каждая предпосылка в отдельности берется в разум, так как она является результатом суждения. С другой точки зрения, это — первая субстанция или бытие чистое и абсолютное, которое представляет собою «монаду», в то время как разум находится на уровне «диады» — см. кн. V, конец § 30» (см. в оригинале примеч. 2. с. 77).

<sup>56</sup> Латинская версия: «ab idemptitate ad extraneitatem». Возможно, автор обозначает так логические процессы, которые принадлежат рассудочной способности души.

<sup>57</sup> См. примеч. 38.

<sup>58</sup> «То есть оно является отражением Истинного Единства, или Бога» (см. в оригинале примеч. 3. с. 78).

сопричастны его идее. Ибо не может не обладать формой, устанавливающей его сущность, каждый из видов субстанций, простых и составных. И идея, полагающая их всех, — это всеобщая форма, то есть единство, непосредственно следующее за Действующим Единством. И потому мы скажем, что форма удерживает материю и устанавливает ее; ведь форма являет собой единство, а единство — это то, что держит все и устанавливает его, поскольку собирает сущность всего, в чем оно <пребывает>, и объединяет его (а именно удерживает его от разделения на части и умножения). Когда нечто делится на части, его становится больше. Следовательно, единство включает в себя всякую вещь и существует во всякой вещи.

21. Всеобщность формы распространяется во всеобщности сущности материи, погружается во все ее части; <она> подобна свету, который погружается во всеобщность субстанции тела и проходит сквозь нее, и подобна количеству, которое распространяется в субстанции и погружается в нее.

22. И различие и разделение форм происходит не из-за формы самой по себе, но из-за носящей ее материи. Ибо если здесь есть Первое Совершенное Единство, не делящееся и действующее само по себе, то отсюда с необходимостью следует, что должно существовать и единство, непосредственно следующее за ним, хюлическое<sup>59</sup> и делящееся; и это — всеобщая форма, носимая всеобщей материей. Отсюда следует, что это единство будет умножаться и делиться именно благодаря материи, носящей его, хотя оно само по себе является единством. Оно неизбежно будет хюлическим, поскольку следует за Первым Совершенным Единством, а говоря точнее, порождено им. А так как это единство, то есть всеобщая форма, хюлическое, то оно обладает способностью делиться в силу материи, носящей его, а не из-за себя самого.

Доказательство же этого заключается в следующем. Так как форма — это совершенный свет и ее деление и множественность с необходимостью вызывают ослабление света, который распространяется в материи, его мутность и плотность (говоря в общем, отличие середины его (света!) от начала и конца от середины) и так как здесь нет ничего иного, помимо материи и света (то есть формы), который распространяется в ней, то ясно, что ослабление, плотность, мутность, говоря в общем, темнота, которая случается со светом, распространяющимся в материи, воистину возникает из-за материи, а не из-за формы самой по себе. По этой же причине одни субстанции являются более

<sup>59</sup> Мунк переводит как «хюлическое» еврейское слово, образованное от «хомэр» («материя», «глина»). Мунк считает это слово переводом арабского «хийулани» (см. в оригинале примеч. 1. с. 79). Оно, как правило, используется раввинами для обозначения *hyle* Аристотеля, соответствующего арабскому «хийули». Для Ибн Габироля *hyle* — лишь часть универсальной материи, которая всегда обозначается словом «йесод» — «основа», «элемент» (см. в оригинале примеч. 2, с. 81; см. также примеч. 10 в наст. изд.).

знающими<sup>60</sup> и более совершенными, чем другие, а именно по причине степени мутности и плотности хюлической материи, а не по причине формы самой по себе; ведь знание и распознавание принадлежат форме, а не материи.

Форма — это совершенный свет, материя же — наоборот. По мере того как утончается и возвышается материя из-за того, что свет проникает в нее, она становится более знающей и совершенной, подобно разуму и душе, и наоборот: по мере понижения материя уплотняется, удаляясь от распространяющегося в ней света. Это подобно воздуху: чем дальше воздух от <способности> зрения, тем слабее ее проникновение в него; из-за удвоения слоев воздуха и их умножения она не может достигнуть видимых форм, находящихся позади них. Потому-то и становится воздух телесным, превращаясь в преграду между зрением и видимым. И наоборот, чем более приближен он к способности зрения, тем в большей мере оно пронизывает его и прорывает его. Точно так же обстоит дело и со светом, который распространяется в хюлической материи: по мере понижения она становится телесной и свет не проникает в нее полностью.

То же самое можно сказать о всех частях материи, а именно: невозможно, чтобы свет проникал в нижние ее части точно таким же образом, как и в верхние. Истинный смысл утверждения этого в том, что вещь, если она прозрачна, в большей степени сохраняет свой род, она более сильная и более доступна зрению; если же смешивается с вещью <нечто> иное, оно воздействует на нее, изменяя ее прозрачность и чистоту. Таков же и свет, который распространяется в материи; ибо то, что совершенно прозрачно и чисто от материи, является более совершенным и сильным. Точно так же все то, что смешивается с прозрачной частью материи, в большей мере сохраняет свой род и является более сильным и прочным, чем то, что смешивается с плотной ее частью.

Все это доказывает, что изменение в свете, который распространяется в материи, происходит из-за материи, а не из-за света самого по себе. Это свет Солнца, который смешался с тьмою или с тонкой белой тканью, в которую облакают черное тело. Ее белизна становится невидимой из-за возобладания черноты или же она подобна свету, который проходит через три сосуда из стекла, и при этом второй сосуд ослабляет свет по сравнению с первым, а третий <еще более> ослабляет по сравнению со вторым. Ясно, что это происходит не из-за слабости света самого по себе, но из-за сосудов: именно они препятствуют прохождению света и задерживают его, будучи телесными и плотными.

Следовательно, несовершенство форм субстанции и их разделение обусловливается не светом самим по себе, но телесной материей при ее соедине-

<sup>60</sup> Перевод Мунка: «обладающими большим знанием».

нии с формой. А если так, то свет сам по себе — вещь единая. Тем не менее он может стать мутным, подобно тому как это случается со светом, проходящим через сосуды, или со светом Солнца, распространяющимся в непрозрачном воздухе.

23. Все низшие формы существуют в высших. Субстанция по мере своего возвышения и утончения в большей мере собирает формы и объемлет их. Подобно этому и субстанция, будучи тонкой, носит количество, а также и фигуру и цвет, которые содержатся в нем. В свою очередь, чувственная душа, будучи более прозрачной, чем субстанция, воспринимает формы чувственно воспринимаемых вещей и носит их по причине тонкости своей субстанции и тонкости чувственно воспринимаемых форм. Точно так же и рассудочная душа — носитель сущности всех форм, что содержатся в ней; разум — носитель всех форм, которые ниже его, а первая всеобщая материя безусловно носитель формы всего.

24. Сам телесный составной мир — образ духовного простого мира. Низшие из простых миров являются образами высших, пока, таким образом, не достигнут мира простого в истинном смысле. И возьми за образец некоторые телесные формы, видимые наяву, ибо эти телесные формы — образ душевных форм, постигаемых во сне. Точно так же душевные формы, постигаемые во сне, — это образ невидимых разумных форм.

25. И если это так, то, следовательно, низшие формы ниспосылаются из высших форм; форма телесных субстанций находится в форме природы, а форма природы — в форме души, а форма души — в форме разума.

26. Доказательство того, что чувственно воспринимаемые формы скрыты в умопостигаемых формах, — видение фигур и цветов в животном, растении, в неживом посредством запечатления в них души и природы, а также видение окрасок и фигур — одним словом, видение всяких искусственных форм <исходит> от запечатлений рассудочной души. И если мне возразят, что, возможно, эти формы возникают в составных <субстанциях> из скопления элементов согласно <определенному> отношению, а не через запечатления простых субстанций, то я скажу: если бы эти цвета и фигуры возникали из элементов, то они всегда существовали бы в том, что составлено <из них> одним и тем же образом и составные вещи не изменялись бы в цветах и фигурах, подобно тому как изменяются они при запечатлении <простых> субстанций.

27. Все низшие формы представлены в высших существованием более простым и тонким. Именно так существуют тела и их формы в представлении <одной> из способностей души, хотя они и сокрыты от чувств. Таково же существование всех форм, пребывающих в разуме.

28. Форма разума постигает и распознает все другие формы. Форма рассудочной души постигает и распознает часть разумных форм при своем дви-



жении и брожении в них. подобно действию разума. Форма же жизненной души постигает и распознает телесные формы при движении по всему телу, подобно действию рассудочной души. Форма растительной души постигает субстанции тел и движет их части вместе, подобно действию жизненной души. Наконец, форма природы сочетает части, обуславливает их притяжение, отталкивание, преобразование подобно действию растительной души. А если действия эти уподобляются <друг другу>, то и возникающие вследствие этого формы также должны быть подобны <между собой>.

29. Как мы уже сказали, самая совершенная и сильная субстанция — причина самой несовершенной и слабой. И так как формы субстанций, простых и составных, распространяются в своих субстанциях и полностью их охватывают, так как одни из этих форм получают свое бытие от других, (низшие от высших,) будучи упорядоченными в единой последовательности от высшего предела и до низшего, то эта <универсальная> форма распространяется во всех других, подобно тому как распространяется свет в воздухе, протягиваясь от высшего к низшему крепко сцепленным, восполняя материю и объемя ее так, чтобы не оставалась ненаполненной ею <хотя бы> часть и не существовало бы свободного от нее места, которое не облекалось бы в нее.

Тем не менее уровни ее в материи разнятся между собой. В высшем пределе <исходит> из нее свет совершенно чистый, поэтому субстанция, носящая его, является духовной и тонкой. А в нижнем пределе свет затемнен и обладает тенью и мутностью, поэтому субстанция, носящая его, является телесной и плотной. Между двумя этими пределами существует посредник, сообразующийся с изменением света и уплотнением материи в зависимости от ее близости или удаленности.

Рассмотрев форму с этой стороны, ты увидишь, что она, начинаясь <как> духовная и совершенная, постепенно — ступень за ступенью — уплотняется, пока не достигнет последнего предела, где движение .останавливается и форма, обитающая <там>, прекращает свое существование.

30. Так как первая форма — это второе единство, претерпевающее действие первого единства, а первое действующее единство подобно единству числа, то отсюда с необходимостью следует, что единство, претерпевающее его действие, <также> подобно единству числа. Я хочу этим сказать, что оно удваивается и разделяется. Таким образом. <оно> умножается и изменяется и умножается число форм через его умножение и изменяется через его изменение. Причина этого — смешение формы с материей и удаление от источника единства.

31. Свет, распространяющийся в материи, ниспосылается из иного света, который выше материи, то есть из света, который находится в сущности действующей силы, то есть воли, которая преобразует форму из способности в действие. Форма целиком пребывает в воле в действии со стороны действу-

ющего. Но истинно и то, что она пребывает в способности со стороны претерпевающего действие. И если ты исследуешь способности воли и те формы, которые она содержит в себе самой, то увидишь: то, что воспримлет от нее всеобщая материя (а именно все формы, носимые ею, сообразно с их светом, множественностью, величиим), в приложении к тому, что есть в ней самой, подобно тому, что получает воздух из света Солнца. Ведь свет, распространяющийся в воздухе, намного слабее в сравнении со светом, пребывающем в самом Солнце. Таково же отношение материальной формы к духовной. И <именно> второй свет, а не первый, называется формой, потому что он носим материей и служит формой для нее; первый же ничем не носим и потому он ничему не служит формой.

32. Отсюда с необходимостью следует, что существует три <вида> формы. Первый есть форма, существующая в сущности воли. Эта форма называется «формой» лишь благодаря намеку на нее и наименованию. В истинном же смысле она не является таковой, поскольку не есть форма, носимая <чем-либо>. А так как сущность ее иная, чем сущность формы, носимой материей, то и существует она отдельно, и имя «форма» лишь намекает на нее. Ибо нельзя допустить, что форма разума, существующая в самой воле, до своего истечения из нее и соединения с материей <была> такой же, как и после истечения и соединения с материей.

Вторая форма есть форма, прилепленная к материи в действии. Это — всеобщая форма разума. И третья форма — это воображаемая форма, отделенная от материи и соединяющаяся с материей в способности. Все остальные формы входят во всеобщую форму.

Поэтому нет нужды сомневаться в правиле Платона, разделившего форму на три рода<sup>61</sup>. Первый — это форма в способности отделенная от материи, второй — форма в действии, соединенная с материей, третий — форма элементов, то есть четырех первых качеств<sup>62</sup>.

33. Если воля — это действующая причина, то в таком случае форма всего пребывает в ее сущности. Ведь форма всякого следствия, вне сомнения, кроется в его причине. Более того, следствие <само> пребывает в своей причине через надлежащую ему форму. И вещи пребывают в сущности воли лишь в том отношении, в каком следствие существует в своей причине через форму, надлежащую ему.

<sup>61</sup> «Три формы, о которых говорится здесь от имени Платона, не соответствуют в точности трем формам, которые только что установил наш автор. В этих последних не фигурирует “форма элементов”, в то время как в формах Платона не фигурирует “форма, существующая в сущности воли”, та форма, которая более чем все остальные имеет платонический вид и напоминает идеи» (см. кн. V, § 19).

<sup>62</sup> Четыре первых качества — «принципы подлунного мира: тепло и холод, сухость и влажность, соответствующие четырем первоэлементам» (см. в оригинале примеч. 1, с. 88).

## КНИГА ПЯТАЯ (ИЗВЛЕЧЕНИЯ)

1. Цель этой книги — рассказать о всеобщей форме и всеобщей материи, обособить одну от другой и познать сущность каждой из них, чтобы это знание служило ступенью, через которую <следует> подняться к познанию воли и познанию первой субстанции<sup>63</sup>.

2. Знание, которое имеет разум, <достигается> через присоединение его формы к форме умопостигаемого. Когда форма разума находится в форме умопостигаемого, она сама по себе знает, что эта форма не может существовать, не будучи носимой материей, и что форма — вещь иная, чем материя. Чтобы прояснить сказанное, обратимся в качестве образца к субстанции разума. Ведь когда ты поймешь, что субстанция разума — вещь иная, чем его форма, то тем самым станешь ясно тебе, что материи простых субстанций и материи составных субстанций иные, чем их формы. Ты узнаешь тем самым, что всеобщая материя иная, чем всеобщая форма.

Мы говорим, что разум знает сам по себе, что он обладает формой, поскольку форма разума знает сама по себе, что она — вещь иная, чем материя, носящая ее. Точно так же отсюда следует, что форма разума знает материю и <знает>, что материя — вещь иная, чем она.

3. Представь себе сущность материи как духовную способность, существующую сама по себе и не имеющую формы. И представь себе сущность формы как свет, существующий <сам по себе> и дающий тому, в чем он <находится>, признак, идею рода и формы<sup>64</sup>.

Говоря в общем, представление существования материи и формы должно быть подобно представлению всех духовных вещей. Иными словами, <надо представлять> существование их как умопостигаемых, а не чувственно воспринимаемых; и не <следует представлять> их существование как оформленных и наделенных хюлической материей. Ибо, представляя себе хюлическую материю отдельно от формы, ты не постигнешь ее по той причине, что материя сама по себе не обладает формой, также из-за того, что она пребывает в высшем пределе. Душа же находится посередине между двумя этими пределами. Точно так же ты не сможешь представить себе форму саму по себе, потому что представляющая способность — это одна из способностей души, а сущность формы является более простой, чем душа.

4. Нужно, чтобы ты представлял себе различие материи и формы подобным различию тела и цвета. При этом пусть тело будет аналогией материи,

<sup>63</sup> «Наука о материи и форме есть лишь подготовка к науке о воле (см. книгу II, § 20). Автор различает три части науки: о материи и форме, о воле и о первой субстанции» (см. в оригинале примеч. 3, с. 89).

<sup>64</sup> «То есть производит то, что объекту, в котором она находится, принадлежит некий род и что он обладает определенной формой» (см. в оригинале примеч. 1, с. 91).

цвет — аналогией формы. И пусть различие чувством цвета и тела и его постижение формы цвета самого по себе будет аналогией для различения разумом материи и формы и его постижения формы самой по себе. Различение станет еще более легким для тебя, если ты представишь различие тела, души и разума, а также <представишь> то, как они объединяются.

Одним словом, различие духовных субстанций существует наряду с их объединением; таковым же является различие этих субстанций и акциденций, носимых ими.

Когда *ты* представишь это и возьмешь образец такого различения в своей душе, он поможет тебе представить различие материи и формы, которое подобно различию тела и души и различию души и разума. Ибо степень формы в сравнении с душой подобна степени души в сравнении с телом и степени разума в сравнении с душой.

5. Примени образец для познания различия материи и формы в каждой из духовных субстанций (и, говоря в общем, различия всеобщей материи и всеобщей формы) для познания субстанции разума и суди о различии материи разума и его формы согласно различию материи каждой из простых субстанций и ее формы — одним словом, согласно различию всеобщей формы и всеобщей материи. Тот, кто хочет знать начала, иначе говоря, <иметь> знание всего, должен тщательно исследовать субстанцию разума, исходя из нее во всем искомом. Только знание о ней приводит к знанию всего. И это действительно так. Ибо, если субстанция разума есть род<sup>65</sup> всего, то есть форма сущего, следовательно, все существует в его субстанции. А если все существует в субстанции разума, то отсюда следует, что знающий субстанцию разума знает все.

6. Способ, которым исследуют различие всеобщей материи и всеобщей формы, исходя из субстанции разума, заключается в том, что ты познаешь форму разума, свойственную ему, то есть коренное различие, которое устанавливает его сущность. И это та идея, посредством которой ты судишь, что вещь есть то, что она есть. Затем ты исследуешь отличие субстанции разума через эту его форму от всего иного. Смысл же исследования в том, чтобы понять: разум сам по себе знает, что он обладает формой, благодаря которой он отличается от всего иного.

А чтобы понять форму разума, которая отличает его от всего иного, ты должен отыскать<sup>66</sup> материю — носительницу этой формы. И если ты осознаешь сущность материи формой твоего разума, ты почувствуешь ее, подобно тому как чувство чувствует чувственно воспринимаемое.

<sup>65</sup> В тексте — абстрактное существительное от еврейского «мин» — «род». Мунк переводит это слово как «le specification».

<sup>66</sup> В еврейском тексте здесь употреблено слово «мециут» («существование», «наличие», «действительность»). Мы перевели это слово как однокоренное ему «мецийя» («находка», «отыскивание»).

7. И прилепление формы к материи подобно прилеплению света к воздуху и тона, то есть движения ударений, к голосу. Ибо и свет, и тон соединяются со своей материей, не будучи конечными сами в себе. Одним словом, представление прилепления формы к материи подобно прилеплению одних духовных субстанций к другим; а также прилеплению духовных субстанций к духовным акциденциям и к телесным субстанциям.

Примени этот образ к разуму и душе и к душе и телу, как было разъяснено прежде. И <для материи и формы> аналогия будет заключаться в прилеплении разума к душе, а души к акциденции, носимой ею, и к телу, с которым она связана. Наиболее тонким и сокрытым из этого является прилепление разума к умопостигаемому и чувства к чувственно воспринимаемому. Для Творца же — да святится Он! — аналогия состоит в выведении формы в материю, <Он заставляет ее перейти> из отсутствия в действительность через ниспосылание разума в умопостигаемое и чувства в чувственно воспринимаемое.

8. Во всех субстанциях и формах мы не найдем формы более совершенной и всеобъемлющей, чем форма разума. Ибо эта форма знает сама по себе всякую форму и объединяется сама по себе со всякой формой. Следовательно, все формы находятся в ней.

Итак, субстанция разума постигает формы вещей сама по себе. Этим доказывается, что формы вещей объединяются в субстанции разума и субстанция его — не что иное, как вещь единая; иными словами, доказывается всеобщность этих форм, потому что все они объединены в этой субстанции духовным единством. Отсюда следует, что форма разума является объединяющей формой, собирающей в своем единстве единство всякой формы.

Разум же не постигает хюлическую материю сам по себе, но лишь через посредничество души и чувств, потому что она находится вне его самого. Следовательно, разум постигает формы <лишь> потому, что они не находятся вне его самого. И если эти формы не находятся вне его самого, то в таком случае они находятся в нем самом.

9. Если множество форм пребывает в отдельном разуме (поскольку он постигает сам по себе всякую форму и находит в самом себе всякую форму), то в таком случае формы всех вещей пребывают в форме всеобщего разума.

10. Задаваясь вопросом: «Как существуют все формы в отдельном разуме?» — вспомни мысль *души*, ее обращение к разуму, представление форм вещей благодаря способности воображения наяву и ее представление их в правильном сне<sup>67</sup> — <таким образом> она и познает их.

11. Доказательство того, что все формы вещей пребывают в субстанции разума, в следующем. Мы говорим, что форма разума постигает все другие

<sup>67</sup> «Правильный сон» означает состояние, в котором человек способен сделать сновидения ясными, так что их легко истолковать» (см. в оригинале примеч. 1, с. 95).

формы и они объединяются в ней. А всякая вещь, в сущности которой объединены все формы, содержит их в себе. В таком случае все формы существуют в субстанции разума.

12. Доказательство же того, что вещь существует воистину благодаря ее форме, таково: все существующее может быть или чувственно воспринимаемым, или умопостигаемым. А чувство и разум прилепляются только к чувственно воспринимаемой или к умопостигаемой форме, потому что чувственно воспринимаемая или умопостигаемая форма служит перегородкой между формой разума и души, <с одной стороны>, и между материями, носящими чувственно воспринимаемые формы, и материями, носящими умопостигаемые формы, <с другой>. Поэтому формы прилепляются только к формам, так как они встречаются друг с другом<sup>68</sup>.

Далее, постижение разумом и душой <какой-либо вещи> происходит через их формы; формы же прилепляются только к формам по причине подобия и сродства<sup>69</sup>, которое существует между ними. Поэтому разум при постижении вещей, обладающих хюлической материей, нуждается в посредничестве форм (а именно по причине подобия, которое существует между его формой и этими формами).

Поскольку вещь существует благодаря ее форме, то невозможно, чтобы материя, обособленная от форм, существовала в безусловном смысле. А если и возможно «существование ее» без этого, то она существует в способности; иными словами, облачаясь в форму, она переходит в действие и существует в действии.

13. Мы не говорим, что все вещи находятся в разуме. И не все вещи находятся в разуме из-за вещей, обладающих хюлической материей. Но умопостигаемые духовные <вещи> существуют в разуме; они и есть разум. Чувственно же воспринимаемые телесные <вещи> не находятся в разуме и не являются разумом, ибо они пребывают вне его сущности. В соответствии с этим разум постигает вещи, обладающие хюлической материей, лишь при посредстве чувства, подобного ее природе, так как оно посредничает между духовностью разума и телесностью хюлической материи.

Причина, удерживающая разум от постижения того, что обладает хюлической материей, заключается в том, что постижение разумом вещей происходит через прилепление его формы к форме умопостигаемого и их объединение. А поскольку разум тонок, а чувственно воспринимаемые вещи грубы и невозможно, чтобы тонкое прилепилось к грубому без посредника, подобно-го двум пределам, то отсюда следует, что разум постигает чувственно воспри-

<sup>68</sup> См. кн. IV, § 7.

<sup>69</sup> Мы перевели как «сродство», еврейское «генэсут» — абстрактное существительное от «ГэНэС». Перевод Мунка: *homogénéité*.

нимаемые вещи лишь при посредстве чувств, так как чувственная субстанция подобна двум пределам. Иначе говоря, она посредничает между духовностью разума и телесностью чувственно воспринимаемых форм.

Разъясним это. Так как знание <достигается> через объединение формы познающего с формой познаваемого без посредничества, но две формы объединяются в соответствии с отношением подобия и близости и <так как> разумная душа не подобна телесным формам, ибо форма разумной души духовная, невозможно, чтобы форма разумной души прилеплялась к чувственно воспринимаемым телесным формам без посредника, подобного обоим пределам.

Далее, так как души жизненная и природная помещены посередине между разумной душой и телом, то невозможно, чтобы форма разумной души прилеплялась к форме тела и объединялась с ней сама по себе, без посредничества. Согласно этому сравнению можно провести аналогию и с постижением чувственной субстанцией чувственно воспринимаемых форм через посредство органов <чувств> и воздуха, поскольку чувства и воздух подобны двум пределам, то есть чувственной субстанции и чувственно воспринимаемым формам.

14. И если говорят, что все существует в разуме и что все ниспосылается из разума, то это вовсе не значит ни что все составлено из разума, ни что одни простые субстанции составлены из других. Ибо если одна вещь составлена из другой, то тогда необходимо, чтобы составность переходила в действие. Но не таков разум, поскольку субстанция его — субстанция простая. Сказанное всего лишь означает, что все существует в разуме простым существованием в том смысле, что сам он — это любая форма и формы вещей объединяются в нем объединением сущностного знания, а не <объединением> телесным и акцидентальным.

15. Если форма разума с необходимостью познает формы всякой вещи, то, следовательно, все формы прилеплены к ней и существуют в ней, ибо все формы сотворены в ней; иными словами, они объединяются в ее сущности сущностным духовным единством. И потому форма разума является всеобщей формой.

Если дело обстоит так, то отсюда следует, что эта форма есть та, что дает всякой вещи форму и «что такое», подобно тому как он <разум> дает всякой вещи субстанциальность.

16. И мудрецы согласны в том, что нет у разума формы, свойственной ему. В противном случае эта форма препятствовала бы постижению разумом всякой вещи, отличной от нее самой. Утверждая же, что у разума нет свойственной ему формы, они лишь хотели сказать, что у него нет особой отдельной формы, и не отрицали того, что у разума есть всеобщая форма, ибо всеобщая форма с необходимостью осуществляет постижение всех форм.

И только исследуя причину постижения субстанциями форм можно понять то, что мы сказали, а именно что форма разума — <форма> всеобщая, что она сама по себе постигает другие формы.

17. Нет сомнения в том, что, чем более тонкой и простой становится субстанция, тем в большей мере воспринимлет она многочисленные и весьма различные формы, которые в ней являются более соразмерными и красивыми, и наоборот. Причина здесь в том, что во всем составном его составность [составная природа?] удерживает проникновение в него форм, ибо служит барьером между его субстанцией и формами. А в простой субстанции нет ничего, что было бы барьером между нею и формами и что поэтому удерживало бы их проникновение в нее. Следовательно, простая субстанция, по мере того как она возвышается и становится тоньше, воспринимлет многочисленные формы, то есть всякую фигуру и всякую форму. Ибо если бы простая субстанция принимала <всего лишь> одну фигуру и усердствовала в одной<sup>70</sup>, то не было бы различия между нею и составной субстанцией.

Если дело обстоит именно так, то отсюда с необходимостью следует, что чувственно воспринимаемая субстанция в силу своей плотности не воспринимлет различные формы, но усердствует в одной форме, что умопостигаемые субстанции, по мере того как они возвышаются и утончаются, принимают в себя больше форм и это собирание форм в них — более масштабное и явное, чем то, что происходит в нижних пределах, как, например, в природе и в душе. Так продолжается до тех пор, пока умопостигаемые субстанции не достигнут субстанции самой тонкой и простой, то есть субстанции разума. Следовательно, субстанция разума — наиболее сильная из субстанций в принятии форм и в их собирании в своей сущности и в своем единстве.

Далее, так как субстанция разума упорядочена в высшем пределе противоположно субстанции тела, упорядоченной в нижнем пределе, и <так как> последняя воспринимлет лишь одну форму, то отсюда следует, что субстанция разума воспринимлет все формы и носит их. Итак, чем больше понижаются субстанции, приближаясь к телу, тем слабее они становятся для принятия форм, и наоборот, *принятие* форм усиливается по мере возвышения субстанций до тех пор, пока они не достигают уровня разума — субстанции, в наибольшей мере воспринимающей формы и собирающей их в сравнении со всеми другими субстанциями.

18. Материя, свойственная форме разума (иначе говоря, высший предел всеобщей материи), воспринимлет форму разума, носящую все формы, от воли, которая обитает в высшем пределе, рядом с Творцом — да святится Он и да

---

<sup>70</sup> Мы дословно перевели еврейское «шокед'алэя», где глагол «шакад» означает «упорствовать», «усердствовать». Мунк передает его глаголом «perseverer» («быть настойчивым, настойчиво придерживаясь чего-либо, упорствовать»).



будет благословен! — и в которой пребывает совершенная форма, которая является всем и в которой — все. Но материя воспримлет что-либо из воли сообразно тому, что в ней самой готово к восприятию, но не сообразно тому, что находится в способности воли. И то, что получает материя из света воли, — лишь немного в сравнении с тем, что находится в воле.

19. Но эта безусловная форма приписывается воле в действии лишь со стороны претерпевающего действие. Со стороны же действующего она находится в ней в способности, ибо в высших <областях> вещи совсем не таковы, как в низших, и формы в причинах более совершенны, чем в следствиях, поскольку возникновение их в следствиях обусловлено причинами и они противостоят друг другу.

Согласно этому положению, формы в воле находятся в таком совершенстве и соразмерности, какие только возможны, причем они будут таковыми во всем том, что близко от нее, пока не достигнут нижнего предела субстанции, и тогда форма прекращает свое существование.

В обобщенном виде эту мысль высказал еще Платон, который сравнивал возникновение форм в разуме с <результатом> постижения их волей<sup>71</sup>; возникновение их во всеобщей душе — с <результатом> постижения их всеобщим разумом, а их возникновение в природе и субстанции — с <результатом> постижения их всеобщей душой. Аналогично этому он рассматривал возникновение разумных форм, то есть мыслей и представлений, в отдельной душе, когда ее постигает разум.

20. Смысл постижения субстанциями заключается в том, что одни из них расположены напротив других, причем одни из них изливают свои силы и свет на другие в силу того, что они удерживаются под первой субстанцией, которая изливает их сама по себе, то есть излияние <исходит> только из нее одной.

21. И действительно, невозможно собирание многочисленных различных форм в одном носителе, если они занимают место<sup>72</sup>. Но если они не зани-

<sup>71</sup> «Не следует удивляться тому, что воля фигурирует в доктринах, приписываемых Платону и неоплатоникам. Арабы часто возводили к Платону и другим древним философам спекуляции современных им теологов. Согласно Шахрастанани (История религиозных и философских сект, перевод с арабского на немецкий Хаарбрюккера, т. II, с. 126–127) Анаксагор не рассматривал волю и действие <Бога> как вещи, существующие сами по себе, и как сущностную форму вещей, но как вещи, которые существуют лишь в своих объектах, то есть представляют собою лишь отвлеченные идеи вещей, произведенных первым действием. Согласно Платону и Аристотелю, наоборот, воля и действие существуют сами по себе, как отдельные формы, более простые, чем формы своих объектов. Эти формы, отождествленные с сущностью Творца, являются посредниками между Ним и объектом Его действия. Парменид Младший, прибавляет этот же автор, признавал этот взгляд в том, что касается воли, но не в том, что касается действия; ибо, говорил он, воля эманурует из Творца без посредника, в то время как действие эманурует лишь через посредство воли» (см. в оригинале примеч. 3, с. 101).

<sup>72</sup> Мы перевели как «занимать <место>» еврейский глагол «тарад» («утруждать», «доставлять беспокойство»). Латинская версия — «impediunt locum».

мают места, то невозможность их собирания в одном носителе уже не столь категорична. А так как формы, которые собираются в форме разума, не разделены, но объединяются в его субстанции и поскольку субстанция разума — простая субстанция, то эти формы не занимают места, но они и суть место, в котором сами же <находятся>, то есть субстанция разума — это единая вещь. И поэтому (то есть потому, что субстанция разума — субстанция простая и формы, носимые ею, не разделены, но объединяются в ее субстанции) субстанция разума способна к восприятию всякой вещи и носит всякую вещь, не являясь тесной ни для чего: ведь в своем единстве, которое является ее сущностью, она носит всякую вещь ношением единообразным и сущностным.

Эту способность надо попытаться обнаружить во всех субстанциях, а именно <установить> отношение между ношением каждой <субстанцией> тех форм, которые естественны, и между ношением другой <субстанцией> того, что свойственно носить ей.

Принцип здесь таков. Рассмотрев существование форм в разуме, ты найдешь в этом аналогию существованию форм в душе и существованию их в девяти категориях в субстанции. Поэтому и было сказано, что разум является вместилищем природных форм и что, подобно тому как хюлическая материя — это способность, восприимлющая чувственно воспринимаемые формы, так и душа — это способность, восприимлющая умопостигаемые формы.

Возьми для сравнения существование всех форм в первой материи. Ты найдешь, что все формы существуют во всеобщей материи, что девять категорий существуют в субстанции; ты обнаружишь, что различные вещи существуют в душе и душа носит их и что их существование в ней не удерживается из-за того, что одни из них существуют в других. Ибо подобно тому как тело и его акциденции — вещь единая (хотя различие и разница их велики), но душа отличает каждую из его частей от другой, <даже> если они объединены и слеплены друг с другом, точно так же и все вещи, которые объединены и слеплены друг с другом, хотя и различаются сами по себе, подвластны разуму, который отделяет одну от другой и различает каждую из них.

Из этого сравнения следует, что образ всего <пребывающего> в первой материи — это образ тела в душе и, говоря в общем, образ форм в разуме. Ибо если формы всех вещей находятся в разуме, то, значит, они находятся и в первой материи. Точно так же можно сравнить все, что выше их<sup>73</sup>.

22. Смысл «разумного знания» — в объединении умопостигаемой формы с разумом; то же самое следует сказать о чувственном знании. Однако это отдельное объединение не таково, как объединение всеобщей формы со всеобщей материей, ибо оно ниже по уровню и потому не называется «знанием».

<sup>73</sup> «То есть то, что выше разума и первой материи — а именно воля» (см. в оригинале примеч. 1, с. 104).

Из этого вовсе не следует, что объединение умопостигаемых форм с разумом более благородно, чем оно; ибо, <наоборот>, дело первого объединения (то есть объединение всеобщей формы с всеобщей материей) благороднее, чем дело второго объединения (умопостигаемых форм с разумом).

23. Так ты узнаешь, что форма охватывает материю подобно тому, как разум охватывает душу и как одни из простых субстанций охватывают другие. И Творец — да святится Он и да будет благословен! — охватывает волю и все, что содержится в ней из материи и формы. <Он> без образа и нет подобного Ему.

24. Помни также, что качество, будучи выше количества, проявляет себя лишь в чувстве. Но в истинном смысле качество и количество пребывают вместе, ибо цвет и фигура необходимы для завершения тела. И <все> другие роды существуют вместе в субстанции.

Воспользуйся этой аналогией для сравнения сосуществования всех форм в первой материи. Ведь ношение первой материей всех форм соответствует ношению душой и разумом умопостигаемых форм и ношению субстанцией девяти категорий и тем более ношению количеством фигуры и цвета.

25. Итак, нижнее должно служить хюлической материей для высшего, поскольку высшее является действующим для низшего. Вот почему мудрецы говорили, что идеи истинной формы недостойно ничто иное, кроме первого разума<sup>74</sup>, то есть того, что называется у них «действующий разум»<sup>75</sup>.

26. По мере понижения уровня формы и обретения ею телесности, она становится более видимой для чувств, подобно цвету, который наиболее близок из всех форм к чувству. Фигура более сокрыта, чем цвет, телесность более сокрыта, чем фигура, субстанция более сокрыта, чем телесность, природа более сокрыта, чем субстанция, душа более сокрыта, чем природа, а разум более сокрыт, чем душа. Причина здесь в том, что первая форма, которая прилепляется к первой материи, духовная и простая, а последняя форма — телесная и составная и между этими двумя пределами существуют посредники, которые связывают два предела <между собой> и прилепляются между ними. По мере того как форма приближается к первой духовной форме, она становится более тонкой и сокрытой. И наоборот, по мере того, как форма приближается к телесной форме, она становится более грубой и видимой.

<sup>74</sup> «Первый разум есть форма истинная и абсолютная, ибо нет ничего выше его, чему он мог бы служить материей, тогда как простые субстанции могут быть рассмотрены то как материя, то как форма. Каждая из них служит материей для того, что выше, и формой для того, что ниже. С другой стороны, автор рассматривает высшее как материю и низшее как форму, потому что высшее, более всеобщее, обособляется в низшем. С этой точки зрения абсолютной формой является телесность» (см. в оригинале примеч. 1, с. 106).

<sup>75</sup> Ниже (§ 52) разум обозначен как «третий разум» — в сопоставлении с «хюлическим разумом» и «действующим разумом».

27. Доказательство того, что духовные формы сокрыты в телесных формах, заключается в том, что душа обитает в теле своими способностями, причем каждая из ее способностей прилепляется к форме, подходящей ей по тонкости. Ибо душа отделяет форму качества и количества от формы субстанции, затем форму субстанции — от формы природы, форму природы от формы души, форму души — от формы разума, форму разума — от первой материи. И нужно помнить, что тот, кто постиг различие этих форм и может отличить каждую из этих субстанций, тот достиг предела знания и наслаждения.

28. Запечатление первой формы во всем — это существование, потому что первая форма устанавливает сущность всякой вещи. Форма разума — это форма, объемлющая все существующее; существование всех форм <исходит> из формы разума.

29. Определение всеобщей материи и всеобщей формы должно основываться не на том, что возможно, поскольку выше их нет рода, который может быть взят как принцип их определения, а на описании<sup>76</sup> свойств, необходимо присущих им.

Описание всеобщей материи через ее свойства сводится к тому, что она является субстанцией, существующей сама по себе, носит различие и одна в числе и воспримлет формы<sup>77</sup>.

Описание же всеобщей формы заключается в том, что она является субстанцией, устанавливающей сущность всех форм, а также есть сущность совершенной мудрости и свет чистый.

30. У простых субстанций нет «почему»<sup>78</sup>, внешнего для их сущности, но есть «почему», которое является единой вещью с их сущностью, ибо обе они

<sup>76</sup> Описание в примечании к оригиналу характеризуется как несовершенное определение, например когда предшествующее обозначается через последующее, а видовое отличие — через качество или акциденцию (см. *Аристотель*. Топика, IV, 4; Метафизика, VII, 4).

<sup>77</sup> «В тексте, воспроизведенном латинским переводчиком, ученик в этом месте делает возражение, спрашивая, как универсальная форма может быть названа «субстанцией»; ведь она *носима* материей (так что она должна скорее рассматриваться как акциденция). Вот сущность ответа учителя: в самом деле, она является *акцидентальной*, когда ее рассматривают как носимую материей. Но саму по себе ее с полным правом можно квалифицировать как *субстанцию*. Акциденция является акциденцией не потому только, что она *носима*, но потому, что она полностью исчезает, когда отделяется от вещи, которая ее носит, в то время как форма неуничтожима. По правде сказать, форма не существует сама по себе и возможно представить ее существование лишь соединенной с материей. Но не существуя актуально без материи, она может, однако, в нашем представлении быть отделенной от материи как вещь в Потенции (*en puissance*) (см. кн. IV, § 32), в то время как истинная акциденция не может даже в представлении рассматриваться как существующая сама по себе» (см. в оригинале примеч. 3, с. 108–109).

<sup>78</sup> «Иными словами, <простые субстанции> не имеют конечной причины (она же является «четвертой причиной»). Еврейское «ламмут» — абстрактное существительное от «ламма» («почему»). Цель параграфа — показать, в каком смысле можно говорить, что простые субстанции имеют конечную причину» (см. в оригинале примеч. 1, с. 109).

простые и единичные. Поэтому для существования первой материи и первой формы, для всех простых субстанций вообще нет никакой иной причины, кроме Творца их — да святится Он и да будет благословен! Ведь четвертая причина, которая есть «почему», — внешняя для сущности следствия; а вне простых субстанций нет ничего <иного>, кроме Творца их — да святится Он и да будет благословен! И потому сказано, что они <обладают> вечным существованием по причине вечности Творца — да святится Он и да будет благословен!

В этом разделе я дам тебе достаточное общее правило, которое ты будешь использовать как аналогию во всех других случаях. Оно гласит, что бытие упорядочено от высшего предела до низшего предела в четырех уровнях. Это: «существование», называемое по-арабски «аннийя»<sup>79</sup>, «что такое»; «как» и «почему». Высший<sup>80</sup> <уровень> есть «существование» («аннийя»), у которого нет «что такое» и «как»; и это Истинно Единый — да святится Он и да будет благословен! Ниже его — «что такое», у которого нет «как» и «почему»; это разум<sup>81</sup>. Еще ниже — «что такое», обладающее «как»; это душа. Наконец, ниже его — «что такое», обладающее «как» и «почему»; это природа<sup>82</sup> и вещи, подверженные возникновению.

Каждый из этих видов бытия упорядочен согласно порядку счета. «Существование» упорядочено в степени единицы, так как оно является *только* существованием. «Что такое» упорядочено в степени «двух», ибо «оно» составлено из двух вещей — рода и отличия. «Как» упорядочено в степени «трех», ибо оно носимо субстанцией «что такое» и присоединено к ней. «Почему» упорядочено в степени «четырех», ибо оно присоединено к «как», «что такое» и к «существованию», а их три.

<sup>79</sup> Еврейский переводчик использовал парафраз «аннийя», не сумев найти соответствующее еврейское слово для передачи арабского термина, обозначающего *чистое существование*; о нем осведомляются в первую очередь при исследовании вещи; это *ѓт* *ѓт*, или *ѓт* *ѓт*, которое Аристотель взял за основу рассмотрения какого-либо предмета во всякой науке (см. Последние Аналитики, II, 1). Следует выводить арабский термин из союза «ан» или «анна» (лат. *que*, греч. *ὅτι*). «Аннийя» обозначает, что вещь *есть* или *есть ли* вещь. В латинском языке этот термин переводится вопросом «*an est*». Неоплатоник Бахья ибн Пакуда в трактате «Обязанности сердца» (кн. 1, 4) также отмечал, что в исследовании вещи необходимо рассмотреть: 1) *есть ли* вещь или ее нет («аннийя»); 2) что она есть; 3) как она есть; 4) почему она есть (что включает четыре причины) (см. в оригинале примеч. 3, с. 110).

<sup>80</sup> То есть бытие чистое и простое, которое не имеет ни «что такое», ни качества, ни конечной причины и к которому применим лишь вопрос «есть ли» (см. в оригинале примеч. 1, с. 111–112).

<sup>81</sup> «Разум, будучи общим местом форм и не имея собственной особой формы, тем более не имеет качества. Качество как некая акцидентальная вещь не подобает разуму, который является абсолютным совершенством (см. III, § 30). Иными словами, ни один из четырех родов категорий, перечисляемых Аристотелем (Категории, VIII), не приложим к разуму» (см. в оригинале примеч. 1, с. 112–113).

<sup>82</sup> Природа имеет конечную причину в душе — см.: Аристотель. О душе, II, 4 (см. в оригинале примеч. 2, с. 113).

31. Бытие упорядочено <также> в уровнях, которые являются более общими в сравнении с перечисленными. Это: «необходимое», «возможное» и «невозможное». «Необходимое» — это Единый Действующий — да святится Он и да будет благословен! «Возможное» — это все бытие, на которое направлено Его действие. «Невозможное» — это отсутствие бытия и его прекращение.

«Необходимое» — это начало, которое не изменяется, а «возможное» — наоборот. Потому «возможное», как я думаю, есть то, на что направлено действие, оно изменчиво, ибо это — природа «возможного» самого по себе. Следовательно, правильно называть первую материю «возможностью». И так как Единый Первый Действующий сущностно необходим, то он только один. А так как то, на что направлено действие, является возможным, то оно не всегда тождественно себе, но бывает тем и другим. Следовательно, необходимо существование и носителя, и носимого<sup>83</sup>.

32. Различие материи и формы доказывает существование воли, так как воле свойственно создавать вещь и ее противоположность. В умопостигаемых вещах причина, в силу которой форма явлена, а материя сокрыта, заключается во встрече формы разума и форм умопостигаемых вещей, ибо все формы противостоят друг другу в материи, подобно сынам человеческим на поле брани. А в чувственно воспринимаемых вещах <причина заключается в том>, что формы явлены телесно, материя же, в сравнении с носимыми ею формами, является духовной. И еще <в том>, что материя облечена <в форму>, а форма — это то, во что она облачается; <в том>, что материя подобна отсутствию, а форма подобна существованию; и <так как> материя существует в способности, а форма — в действии, и материя восполняется и обретает существование в форме, то все ее движение нацелено на восприятие формы, иначе говоря, на достижение своего совершенства.

33. Так как форма представляет собой единство, на которое направлено действие Первого Единства, удерживающего и устанавливающего все, и так как единству свойственно соединять и собирать многое, чтобы оно не умножалось и не разделялось, то отсюда с необходимостью следует, что форма удерживает материю. Материя же, поскольку ей свойственно умножение и разделение, с необходимостью должна быть объединенной через единство, а также быть удерживаемой и собираемой.

34. Форма в знании Творца — да святится Он и да будет благословен! — изначально является обособленной; затем она соединяется с материей, и это «происходит» вне времени. Аналогией обособленного существования материи и формы в знании Бога — да святится Он и да будет благословен! — слу-

<sup>83</sup> «То есть он в одном отношении является «субстратом», а в другом — тем, что носимо этим субстратом» (см. в оригинале примеч. 1, с. 115).

жит изначальная духовная форма, представляемая «существующей» в душе; затем она объединяется с материей и переходит в действие. Точно так же существует эта форма в разуме, затем переходит в душу и объединяется с ней. Однако форма, существующая в знании Предвечного — да святится Он и да будет благословен! — переходит из способности в действие вне времени. И потому ни единого мгновения она не остается пустой от материи. Но не такая форма, исходящая из души.

35. Аналогом прилепления материи к форме является прилепление света к воздуху, цвета к «неодушевленному» телу, души к «человеческому» телу, разума к душе, чувства к чувственно воспринимаемому, разума к умопостижаемому. Потому и говорят, что все произошло из знания Бога — да святится Он! — Его постижения вещей, Его охватывания их.

36. Как было сказано, субстанция разума конечна в двух своих пределах: в высшем, потому что воля превыше ее, и в низшем, потому что хюлическая материя существует вне ее сущности. И все *простые* субстанции конечны в высших <пределах> и бесконечны в низших<sup>84</sup>, одни из них служат пределом для других, ибо все они духовные и простые. Но так как хюлическая материя обладает плотностью и телесностью, она находится вне сущности разума. И <потому> говорят, что разум и все простые субстанции конечны в этом смысле; иными словами, они отделены от телесности, которая достигает хюлическую материю, а разделение с необходимостью означает предел.

37. Материя существует только в форме, ибо существование обеспечивает форма. Потому и движется материя, чтобы воспринять форму, переходя при этом из страдания своего отсутствия в наслаждение существования. Но возможно существование материи, свободной от некоторых форм, ибо часть материи не облечена в духовную форму, но не в первую форму, устанавливающую сущность первой материи, а во вторую, устанавливающую сущности простых субстанций. Случается также, что часть телесной материи сбрасывает с себя одни формы и облекается в другие.

38. Материя обладает двумя пределами. Один восходит к границе творения, то есть к границе прилепления материи к форме; второй нисходит к границе прекращения существования. Представь себе тот из них, что пребывает над <небесной> сферой <облеченным> в духовную форму, и представь себе, как эта духовность, по мере своего возвышения, крепит свое единство и становится более простой до тех пор, пока не достигает границ творения. Представь себе также тот предел, что нисходит от границы сфер <облечен-

<sup>84</sup> «То есть простые субстанции, рассмотренные каждая в себе самой, имеют предел через высшее, так как каждая ограничена той, что предшествует ей как действующая причина, и вдобавок воля ограничивает их все, но не имеют предела через нижнее, ибо все они непрерывно эмануруют одни из других» (см. в оригинале примеч. 3, с. 117).

ным> в телесную форму, как по мере своего понижения он<sup>85</sup> становится все более телесным, пока наконец тело не достигает границы прекращения существования.

39. Материя может быть лишь единой. Воистину различие <заключено> в форме. И, постигая духовную субстанцию, ты узнаешь, что ее отношение к телесной субстанции подобно отношению света к воздуху. И если ты спросишь: «Как <мне представить> это?» — то я отвечу: обособь свой разум от телесной субстанции и, углубившись в постижение духовной субстанции, остановись у границы творения, то есть у начала объединения материи с формой. Затем мысленно вернись к нижнему пределу, и тогда тебе действительно откроется ничтожность телесной субстанции наряду с величием духовной. И если тебе удастся соотнести духовно сотворенную субстанцию (я имею в виду духовную материю, объединенную с формой) и сравнить ее с источником, из которого исходит истечение всего, то есть с волей, то ты увидишь, что телесная субстанция является еще более ничтожной<sup>86</sup>. Аналогия этому — небо и земля. Ибо, когда ты помыслишь в душе своей, что стоишь возле первой границы высших небес и смотришь на землю, тебе представится, что земля в середине <сферы> небес подобна точке, не имеющей размера по сравнению с небом, хотя на самом деле она большая. Точно так же если ты мысленно представишь себя возле первой границы духовной субстанции<sup>87</sup>, то увидишь, что отношение телесной субстанции к духовной или, скорее, отношение их, вместе взятых, к воле подобно отношению земли к небу.

Не сомневайся поэтому, если <тебе покажется, что> высшее находится под низшим; ведь высшее и низшее существуют лишь для нас и относительно нас; они падают в неделимую часть<sup>88</sup> бытия, которая является центром. Но духовная субстанция едина и прилепляется и завертывается одной своей частью в другую, существует в знании Бога — да святится Он и да будет благословен! — и в Его способности, объемлющей все.

---

<sup>85</sup> Мунк считает, что эта фраза относится к форме: «ты увидишь, что <форма>, по мере того как она спускается, становится более телесной». Но все глаголы здесь стоят в мужском роде, в то время как еврейское слово «форма» («цура») — женского рода. Возможно, имеется в виду нижний предел («к'цэ») — сопряженная форма мужского рода) материи, облеченный в форму.

<sup>86</sup> «Смысл здесь таков: если ты сможешь соотнести духовную субстанцию с волей, ты убедишься, что в сравнении с этой последней духовная субстанция сама является ничтожной, и, следовательно, ты найдешь, что телесная субстанция еще более ничтожна» (см. в оригинале примеч. 1, с. 119).

<sup>87</sup> Автор имеет в виду высший предел духовной субстанции. Если дух помещается в этом отношении свыше бытия, он одновременно парит над землею и над небесной сферой, которая является низшим пределом духовной субстанции, пределом, где находится природа. Тогда нужно признать, что отношение телесной субстанции (то есть неба и земли вместе) к духовной субстанции подобно отношению между землей и небом. Таково же отношение всего бытия к воле» (см. в оригинале примеч. 2, с. 119).

<sup>88</sup> Мунк переводит — «атом».



40. Даю тебе краткий общий принцип, на который ты можешь опираться в своем представлении: окинь разумом границу творения (я хочу сказать, начало объединения материи и формы) и представь себе субстанцию безначальную и бесконечную; это и есть субстанция Творца — да святится Он! Помысли также, что все бытие — духовное и телесное — существует в Нем подобно тому, как представление какой-либо вещи существует в душе. И ты увидишь, что Сила Творца — да святится Он и да будет благословен! — пребывает во всем существующем. Точно так же ты обнаружишь, что сила наивысшего из родов бытия и его сущность <пребывают> в низшем, вплоть до самого низкого предела, то есть до границы прекращения существования. И тебе представится простираание материи и формы от высшего до низшего как простираание единое.

41. Материя существует в знании Бога — да святится Он и да будет благословен! — подобно существованию земли в середине небес. Форма же излучает на нее свет и погружается в нее сиянием света Солнца в воздухе и на земле и погружением его в них. Называется эта форма «светом», поскольку слово<sup>89</sup>, из которого истекла форма, — это свет, и именно свет разумный, а не свет чувственный. Свету же свойственно обнаруживать форму вещи и делать ее видимой после того, как она была сокрыта. Точно так же и форма, соединяясь с материей, делает вещь видимой и обретает через нее свое существование.

42. Говорят, что материя — место для формы; иными словами, материя носит ее и форма носима ею. Точно так же говорят, что воля — вместилище обеих. Идея же, постигаемая разумом из всего этого, — это потребность каждой из них в воле для своего существования и постоянства. Но «место» в истинном смысле есть акциденция, возникающая в низшем пределе формы.

43. Невозможно ни предшествование материи форме, ни <предшествование> формы материи. Да и как одна может предшествовать другой, если они не существуют разделенными ни мгновения, но связаны вместе? Далее, материя не существует сама по себе существованием формальным, то есть в действии, но существует через форму. Следовательно, ее существование <имеет место> лишь через существование формы.

44. Вещь, которая связывает материю и форму, составляет их и удерживает их вместе, — это единство, которое выше их. Ибо объединение материи и формы — это <результат> запечатления единства в них. Поскольку между «единицей» и «двоицей» нет посредника, то, подобно этому, нет посредника между единством, а также материей и формой. Доказательством того, что единство организует материю и форму, является, <с одной стороны>, сила объединения материи и формы у границы творения (то есть в начале объе-

<sup>89</sup> Еврейское «имрā» — слово (логос) или воля. Древнееврейские комментаторы обычно объясняли «слово» творения в смысле «воли» (см. в оригинале примеч. 2, с. 121).

динения), его устойчивость и постоянство вследствие близости к источнику единства; <с другой стороны>, наоборот, его множественность и разделение, уменьшение постоянства и существование у границы своего прекращения (то есть рядом с последней субстанцией) вследствие удаленности от источника единства. Таково доказательство <того>, что единство удерживает все и носит все.

45. Способность единства различается в силе и слабости. Вначале <оно> объединяет сущее предельным единством и удерживает его предельным удержанием; в конце же происходит обратное, по причине различия материи. Образ движения материи для принятия формы — это движение души, лишенной знания, чтобы искать и получить его. Когда форма этого знания прилепляется к душе и устанавливается в ней, душа обретает знание, то есть становится носительницей его формы. И если форма прилепляется к материи, то материя обретает свою оформленность, то есть становится носительницей формы.

46. Причиной, обуславливающей движение материи для восприятия формы, является стремление материи достигнуть при этом блага и наслаждения. То же самое можно сказать о движении всех субстанций, а именно движение всех субстанций «происходит» для <их> объединения. Ибо все бытие желает двигаться ради того, чтобы достигнуть нечто от совершенства Первого Бытия<sup>90</sup>. Однако движение родов сущего различается согласно различию уровней его близости или отдаленности от него. Чем ближе субстанция к Первому Бытию, тем легче она достигает совершенства. Чем удаленней субстанция от Первого Бытия, тем замедленнее<sup>91</sup> становится ее движение к совершенству, которое может быть достигнуто через многократные движения и за многократные «промежутки» времени. По мере увеличения удаленности ее движение останавливается. Аналог этому — небо и земля<sup>92</sup>.

47. Доказательство того, что движение всякого движущегося «происходит» для единого и ради единого, в том, что все движущееся воистину движется для принятия формы; и нет формы иной помимо следа единого. Единое — это благо. В таком случае движение всякой вещи воистину осуществляется ради блага, которое есть Единое. Ибо ничто из существующего не стремится стать многим, но стремится быть единым, то есть все вещи стремятся к единству.

48. Если идея влечения и любви с необходимостью означает поиск союза с любимым, соединения с ним, «если» материя ищет слияния с формой, то из этого следует, что движение ее «происходит» ради любви к форме и стремления к ней. Такова же суть всякого движения в поисках формы.

<sup>90</sup> См.: *Аристотель*. Метафизика, XII, 7.

<sup>91</sup> Дословно: «затрудненное», «утяжеленное».

<sup>92</sup> Имеется в виду астрономическая система Птолемея (см. в оригинале примеч. 1, с. 124).

49. Ты можешь сказать: «Если движение материи к восприятию формы воистину происходит из-за стремления к Первому Бытию, то отсюда с необходимостью следует, что между ними существует подобие; ведь устремляться и присоединяться можно только к подобному», то я отвечу, что между материей и Первым Бытием существует подобие лишь в принятии материей того света, который «находится» в сущности воли. Это побуждает материю склоняться к ней и устремляться к ней. Ибо материя движется не для того, чтобы достичь ее сущности, но для того, чтобы достичь формы, порождаемой для нее волей.

50. Если ты спросишь: «Каково подобие между материей и формой? Ведь они две сущности, разделенные друг с другом по существу, поскольку одна из них — носитель, а другая — носимое?» — то ответ будет в том, что между ними нет подобия. Но так как материя воспринимлет форму сама по себе и форма изливает на нее свою силу и проникновение, то, следовательно, материя движется, чтобы воспринять форму, и форма объединяется с ней. И в этом — доказательство того, что они удерживаются под волей и подчинены ей, поскольку они различны по существу и объединяются вместе.

51. Ты скажешь: «Если материя движется, чтобы воспринять форму, из-за того, что она жаждет блага, то есть единства, то из этого следует, что материя сама по себе знает ту вещь, к которой она устремлена. Но ведь прежде «было сказано», что материя воистину познает «только» через форму». Помни, что пребывание материи рядом с единством означает, что при истечении на нее единства она воспринимлет от него способность постигать его. Материя движется к единству для того, чтобы принять от него совершенство, пока не примет форму, через которую она обретет знание и совершенство, после чего ей не придется что-либо еще принимать.

Аналогия этому — воздух, с которым смешивается немного света утренней зари. По мере того как поднимается Солнце, свет все больше восполняется, доколе не достигнет совершенства, и ему не приходится что-либо воспринимать от Солнца. То же происходит и с первой материей: поскольку она пребывает рядом с единством, из силы и света его на материю истекает то, что является причиной ее стремления к единству и что побуждает ее двигаться к нему.

Тому, кто возражает <по поводу> подобия между материей или другими субстанциями и между Первым Действующим, ответом будет доказательство, что движение этих субстанций есть движение стремления и желания. Ибо, пребывая рядом с единством, материя с необходимостью постигает из его силы и света то, что требуется для устремления к нему и соединения с ним, чтобы получить совершенство и перейти из отсутствия в существование, до тех пор пока не изольет на нее воля всеобщую форму и объединится с ней, пока не восполнится природа ее и она не станет разумом.

52. Стремление к Первому Действующему — да святится Он! — и движение к нему присуще всему. Однако они различаются в зависимости от близости или удаленности от него. Так, отдельная хюлическая материя стремится к отдельной форме, подобно хюлической материи растения и животного, которая движется в становлении своем, чтобы воспринять форму растения и животного; на нее направлено действие отдельной формы, и отдельная форма действует на нее. Точно так же жизненная душа устремляется к форме, соответствующей ей, то есть <к форме> чувственно воспринимаемой, а рассудочная душа стремится к умопостигаемым формам. Это происходит потому, что отдельная душа — та, что называется «первый разум», — вначале подобна хюлической материи, восприимлющей форму. Когда <этот разум> воспринимает форму от всеобщего разума, который суть «третий разум», то он переходит в действие и получает название «второй разум»<sup>93</sup>. И если особенные души<sup>94</sup> обладают этим стремлением, то такими же являются и всеобщие души, то есть всеобщая душа устремляется к всеобщим вещам<sup>95</sup>.

То же самое можно сказать о природной материи, то есть о субстанции, носящей категории, ибо эта материя точно так же движется, чтобы принять форму — вначале первых качеств<sup>96</sup>, затем — неживого, затем — растения, затем — форму животную, далее — рассудочную, затем — разумную, до тех пор, пока не присоединится к форме всеобщего разума. Аналогичным образом ты можешь сравнивать движение всех всеобщностей. Согласно этому сравнению, следует, что первая материя стремится к принятию первой формы ради того, чтобы достичь блага, которое и есть существование.

Сказанное в равной мере относится ко всему, что «состоит» из материи и формы. Ибо хюлическая материя движется, чтобы принять форму совершенного. И по мере того как возвышается бытие, замедляется движение и ослабевают устремления, поскольку оно приближается к совершенству<sup>97</sup>. Поэто-

<sup>93</sup> «Под *первым разумом* автор, очевидно, понимает то, что арабские философы обычно называли «материальный» или «хюлический разум». Это простая возможность, predisposedность, которую имеет разумная способность для выделения форм. Когда этот разум научился отделять формы, он превращается в *активный действующий разум*. Когда же этот *действующий разум* превратился каким-либо способом в собственность человека, так чтобы он мог сразу и не прилагая новых усилий отождествить умопостигаемые формы, его называют «*приобретенный разум*». Именно эти две ступени развития образуют то, что автор называет «вторым разумом». Это развитие происходит под влиянием *активного всеобщего разума*, который выше (см. § 25) был обозначен как «*первый разум*», а здесь назван «*третьим разумом*» (см. в оригинале примеч. 2, с. 127).

<sup>94</sup> «Особенные души — это различные способности человеческой души; под «всеобщими душами» автор понимает способности всеобщей души, одной из простых субстанций» (см. в оригинале примеч. 1, с. 128).

<sup>95</sup> То есть к формам, которые исходят из всеобщего разума.

<sup>96</sup> Холод-тепло, сухость-влажность.

<sup>97</sup> «Здесь явное противоречие тому, что автор, — говорится в примечании к оригиналу текста, — сказал в § 46, то есть что движение становится более медленным по мере того, как оно

му, чем более восходит бытие, приближаясь к источнику единства, тем более единым и постоянным становится его действие, «совершаясь» вне времени; чем более едина вещь по своей сущности, тем более едино по этой причине ее действие. И если действие ее является единым, то оно производит многие вещи за одно и то же время.

53. Ты можешь спросить: «Если объединение материи и формы в верхнем пределе <происходит> ради поисков объединения, то почему разделение совершается в нижнем пределе?» Ответу, что, по мере того как материя нисходит и уплотняется, она умножается, разделяется и дробится и это обуславливает умножение формы, ее разделение и дробление.

Вместе с тем если ты согласишься те разделенные вещи, что <пребывают> внизу, то обнаружишь, что все они, будучи разделенными, желают смешаться и объединиться <друг с другом>. Смешение в низшем пределе соответствует объединению в высшем пределе. Говоря в общем, все различающиеся и разделенные вещи в высших и низших <пределах>, то есть индивиды, виды, роды, части, свойства, акциденции и все противостоящие <друг другу> и противоположные <вещи> стремятся к собиранию, желают согласия и ищут объединения. И они собираются, несмотря на свое разделение, и достигают согласия, несмотря на свое различие, через вещь, которая удерживает их, собирает и согласует между собою. Общий принцип всего этого — объединение, возобладающее во всем, проникающее во все и удерживающее собой все.

54. Если ты познал<sup>98</sup> существование всеобщей материи и всеобщей формы, их «что такое», «как», «почему» и все то, что можно знать о них, и <если> ты исследовал их и наблюдал, ты увидишь материю, как если бы она была открытая книга или доска, на которой запечатлены строки. Ты увидишь форму, как если бы она являлась формой надписей и букв, расположенных в <определенной> последовательности, которые дадут читающему их предельное знание и предельную мудрость. И когда сущность моя охватит их и я познаю дивные вещи, которые <заключены> в них, то обнаружу, что сущность моя устремляется на поиски и страстно желает установить Запечатлевшего эту чудесную форму и Сотворившего эту благородную форму.

55. Восхождение к Первой Высшей Субстанции невозможно. Восхождение же к тому, что рядом с ней, <возможно, но> трудно. И потому я говорю,

---

*удаляется* от совершенства. Но говоря об *уменьшении* движения в высших сферах, автор хочет сказать, что движение становится все более и более единым именно по причине его скорости. Ибо чем медленнее движение, тем более множественным и прерываемым интервалами покоя оно может казаться, в то время как движение бесконечно быстрое является целиком единым и происходит, так сказать, вне времени, что и хотел сказать автор».

<sup>98</sup> Дословный перевод: «И если подтвердилось рядом с тобой». Дословное значение глагола «гит'аммет» — «подтверждаться», «оказываться правдой», от еврейского «'эмэт» («истина», «правда»).

что материя и форма — двое закрытых врат, и трудно разуму отворить их и войти в них. поскольку разум расположен под ними и субстанция его сама составлена из них.

У кого душа столь тонка и чей разум столь чист, что способен поэтому проникнуть в них и войти через них, тот уже достиг цели, достиг предела, обрел духовность и божественность и наслаждается близостью Совершенного Блага, и останавливается движение его, и пребывает постоянным его блаженство.

56. Источников знания и корней его — три. Первый — знание материи и формы; второй — знание действующего слова, то есть воли; третий — знание первой субстанции. Тот, кто постиг эти три всеобщих <вида> знания, уже познал все в соответствии с тем, что <заложено> в способности человеческого разума. И ему не приходится устремляться на поиски чего-либо, ибо все входит в эти <виды> знания.

57. Различие между движением и словом в том, что слово — это сила, ниспосылаемая в духовные субстанции и дающая им знание и жизнь. А движение — это сила, ниспосылаемая в телесные субстанции и дающая им действие и претерпевание действия. Ибо слово, то есть воля, создав материю и форму и соединившись с ними связью души и тела, распространяется в них и пребывает с ними, пронизывая их сверху донизу.

58. Доказательство существования воли и того, что она — <вещь> иная, чем материя и форма, дает движение, которое <пребывает> в воле, а <также> в его тени и его лучах<sup>99</sup>. Это движение находится в телесной субстанции и распространяется в ней, но сама по себе телесная субстанция им не обладает. Проникает оно в нее из духовных субстанций. И невозможно, чтобы движение в телесной субстанции было точно таким же, каково оно в духовной субстанции, ведь телесная субстанция не обладает способностью его восприятия, какая присуща духовной субстанции из-за удаленности «телесной субстанции» от источника, о чем я уже неоднократно говорил. Точно так же невозможно, чтобы воля в низшей субстанции была такой же, как в высшей субстанции.

59. Отсюда следует, что уровни воли в духовных и телесных субстанциях различаются между собой способностью проникновения и запечатления, в соответствии с различием субстанций высокого и низкого предела, близостью и удаленностью от них, духовностью и телесностью. Причина различия

---

<sup>99</sup> «Иными словами, то, что доказывает, что воля существует независимо от материи и формы, — это движение, которое имеет свое основание в воле (из которой оно эманурует) и которое, ниспосылаясь на различные ступени, производит то, что определенные субстанции остаются в тени, в то время как другие получают свет воли». Мунк предполагает, что следует читать: «ее (то есть воли) тень и ее лучи», что выглядит более естественно. В еврейском тексте слово «воля» — мужского рода, «движение» — женского и слова «тень» и «лучи» имеют местоименные суффиксы женского рода (см. в оригинале примеч. 5, с. 131).

в действиях воли сводится к материи, воспринимающей ее действие, а не к воле самой по себе, как мы неоднократно упоминали.

Согласно этому утверждению с необходимостью следует, что воля порождает в материи разума существование, то есть всеобщую форму, носящую все формы, без «посредничества» времени. Аналог действия всеобщей воли, порождающей всеобщую форму в материи разума, — действие отдельной воли, то есть отдельного разума, порождающего отдельную умопостигаемую форму. Иначе говоря, разум изливает эту форму в душу и приносит ее туда вне времени. Точно так же она<sup>100</sup> порождает в материи душу, жизнь и сущностное движение, а в материи природы и в том, что ниже ее, пространственное движение и другие движения. Но<sup>101</sup> все эти движения ниспосылаются из воли, и воля — это то, что ниспосылает их. Образом приведения в движение волей всех субстанций — духовных и телесных, которые движимы ими «духовными», может служить движение тела волею души или движение некоторых частей его, как сердце<sup>102</sup>, если душа рассудит, что они должны двигаться. Это движение, то есть движение, распространяющееся во всех субстанциях от «действия» воли, таково именно из-за различия субстанций, воспринимающих его, но не из-за различия в нем самом, как я говорил.

60. Определить<sup>103</sup> волю практически невозможно. Но она может быть описана, согласно «сказанному» прежде, как то, что проникает от высшего и до низшего, подобно проникновению души в тело и ее распространению в нем, что движет и управляет всем.

61. Материя и форма — как тело и воздух, «с одной стороны», душа и свет — «с другой». Воля привязывается<sup>104</sup> к ним, связывает их и проникает в них, как «проникает» душа в тело, свет в воздух, разум в душу. Ибо, когда проникает воля в материю разума, распространяется в ней и погружается в нее, эта материя через нее обретает знание и постигает формы всякой вещи. А когда «она» проникает в материю души, распространяясь в ней и погружаясь в нее, эта материя становится живой и движущейся и постигает формы сообразно тому, что «содержится» в ее способности, и согласно степени ее «близости» к источнику истины и истоку формы. Когда же «воля» проникает

<sup>100</sup> Мунк считает, что «она» — это воля. Однако здесь также все местоименные суффиксы стоят в женском роде и чисто грамматически они могут быть отнесены только к форме. Возможно, сюда также относятся замечания, сделанные в примеч. 98.

<sup>101</sup> Мунк полагает, что начало этой фразы можно перевести: «Разве ты не видишь, что...».

<sup>102</sup> По мнению Мунка. Этот абзац несколько неясен. «Возможно, нужно вычеркнуть слова «как сердце» или заменить его названием другого члена, чье движение действительно зависит от воли души. ...Латинская версия не может здесь служить для прояснения текста, так как она совершенно иная» (см. в оригинале примеч. 2, с. 133).

<sup>103</sup> В тексте вместо слова «определить» стоит слово «описать». Мунк полагает, что эта фраза должна иметь тот же смысл, что и в § 29.

<sup>104</sup> Дословно: «подвешивается», «подвешена» (евр. «нитла»).

в материю природы, в телесную материю, погружаясь в них, происходит становление каждой из них в соответствии с тем, чем из способности, движения, фигуры и формы обладает каждая.

62. Действующую волю можно уподобить пишущему, форму, претерпевающую ее действие, — письменам; материю же, подлежащую им, — таблице или странице<sup>105</sup>. Воля — это духовная способность, <пребывающая>, однако, выше <области> духовного, и поэтому не сомневайся в ее способности распространяться в материи и охватывать ее наряду с формой<sup>106</sup>.

Перенеси это уподобление на распространение способности души, то есть способности зрения, подобной свету, и ее объединения со светом Солнца в воздухе. Тогда воля уподобится <этой> способности, форма — свету, а воздух — материи. И потому говорится, что Творец — да святится Он и да будет благословен! — находится во всем, ибо воля, которая является Его способностью, ниспосылается во всякую вещь и входит во всякую вещь, и ни одна из них не может быть свободной от нее, поскольку через волю существует и становится всякая вещь. Разве ты не видишь, что установление сущности всякой вещи происходит через материю и форму, а установление материи и формы осуществляется через волю, ибо она есть то, что производит их, скрепляет их между собою и держит их. Но мы все же говорим в переносном смысле, что форма держит материю, потому что форма от воли восприимлет способность, через которую она держит материю.

Объясняется это тем, что форма есть запечатление единства, способность удержания принадлежит единству, воля же — это способность <или сила> единства. А если так, то способность удержания принадлежит воле. Но форма держит материю посредством воли. И поэтому мы скажем, что форма держит материю, ибо форма — посредница между материей и волей, она восприимлет все от воли и передает материи. Поскольку воля проникает во все и ниспосылается от Первого Источника, то вместе с ней проникают во все и материя, и форма; и воля, и материя, и форма существуют во всем, и ничто не свободно от них.

63. Воля проникает во все без движения и действует во всем вне времени благодаря своей силе и единству. Это легче понять, если представить себе действие разума и души во всем без движения и вне времени или мгновенное проникновение света без движения и вне времени, хотя он и является телесным и чувственно воспринимаемым.

<sup>105</sup> «Автор хочет объяснить в этом параграфе: 1) в чем форма отличается от воли, так как и об одной, и о другой он говорит, что они проникают в материю; 2) что, так же как воля проникает во все вместе с формой Бог, проникает во все вместе с волей» (см. в оригинале примеч. 1, с. 136).

<sup>106</sup> «То есть в то же время, когда форма окружает материю» (см. в оригинале примеч. 3, с. 136).



Если материя обладает плотностью и удалена от источника единства, то она отдаляется от восприятия запечатления воли, которое она производит мгновенно, без движения и вне времени. Отсюда с необходимостью следует, что материя движется в воле во времени.

64. Воля — это источник формы разума, которая суть совершенная форма; это то, что творит все и движет все. Образ же творения вещей Творцом — да святится Он и да будет благословен! — я имею в виду <образ> исхождения формы из Первого Источника — воли и истечения ее на материю — это исхождение вод из своего источника и их постепенное истечение на то, что рядом с ними. Однако воля <действует> без конца и без остановки, без движения и вне времени.

Отражение формы в материи, когда она изливается на материю из воли, можно сравнить с отражением смотрящегося в зеркало, ибо материя, согласно этому сравнению, воспримлет форму от воли точно так же, как зеркало воспримлет форму смотрящего, <то есть> без восприятия материей самой сущности того, чью форму она воспримлет.

Еще ее можно сравнить с чувством, которое воспримлет форму чувственно воспринимаемого, не воспримля его хюлической материи. Точно так же разум воспримлет форму умопостигаемого и не воспримлет его хюлической материи. И точно так же все действующее, которое действует в чем-то ином, действует через свою форму, то есть <тем>, что запечатлевает в нем свою форму.

65. Если ты спросишь: «Почему в душе нет запечатлений мудрости и она нуждается в обучении и припоминании?» — то знай, что душа была сотворена с истинным знанием. Это означает, что она в себе самой содержит знание, соответствующее ей. Но когда душа объединяется с субстанцией и смешивается с ней перемешиванием и объединением, она удаляется от получения этих запечатлений и они остаются в ней сокрытыми. Ибо покрывает душу темнота субстанции, заставляя померкнуть ее свет. Она уплотняется и становится подобной прозрачному зеркалу, которое прилепилось к субстанции мутной и плотной. Оттого и замутняется свет ее души и уплотняется ее субстанция.

И потому Творец — да святится Он и да будет благословен! — оформил субстанцию, то есть этот мир, и установил его сообразно с надлежащим ему порядком, уготовил для души чувства, чтобы постигала она через них чувственно воспринимаемые фигуры и формы (пока не станет постигать душа умопостигаемые формы и фигуры) и чтобы перешла через них из способности в действие. И потому восхождение к знанию вторичных субстанций и вторичных акциденций осуществляется посредством знания первичных субстанций и первичных акциденций.

Из этого утверждения следует, что у чувственного знания нет иного запечатления в душе, помимо того, о котором мы упомянули. И душа, постигая

чувственно воспринимаемое, подобна человеку, который смотрит, чтобы видеть вещи. Когда же он отдаляется от них, ему остается лишь видение образа и мысли.

66. Польза, доставляемая душе от ее связи с чувственно воспринимаемыми вещами, — это прозрачность души и ее очищение, переход того, что существовало как сокрытая способность, в действие в том смысле, о котором я упомянул выше (а именно в смысле познания вторичных субстанций и вторичных акциденций со стороны первичных субстанций и первичных акциденций).

67. Материя соответствует <первой> субстанции, иными словами, она сотворена ею. Форма соответствует атрибуту субстанции, я хочу сказать, мудрости и единству, хотя субстанции и не может быть приписан атрибут, отличный от ее сущности.

И в этом — различие между действующими и претерпевающими действие, ибо действующий — субстанция единая, а претерпевающий действие <состоит из> двух субстанций, которые суть материя и форма. Первая Субстанция — да святится Он!<sup>107</sup> — и ее атрибут едины в истинном смысле и не различаются. Но материя и форма различны <между собою>, ибо они предел запечатления единства. Под «пределом» я имею в виду начало действия единства. Они — первое из того, что рядом с ним.

Аналогию этому можно взять из множественности, обретающей форму по мере того, как субстанция отдаляется от уровня источника единства.

Объясняется же это тем, что материя разума более прочно объединяется с формой и является более простой, чем материя души. Точно так же материя души более прочно объединяется с формой и является более простой, чем материя природы. И <так продолжается> до тех пор, пока не будет достигнуто тело, в котором содержится еще больше множественности и различия.

Точно так же «существуют различные уровни» телесности, ибо тело сферы более прочно объединено и является более простым, чем тела элементов. В «самых» элементах высшее из них более сильно объединением и простотой, чем низшее. И в этом — доказательство того, что всеобщая материя и всеобщая форма немедленно «следуют» за единством немедленно возникновения, и «также» того, что в природе материя воспринимлет форму единства принятием изменения и разделения, поскольку один из них является носителем, а другой — носимым<sup>108</sup>.

<sup>107</sup> Слова «да святится Он!» показывают, что под «Первой Субстанцией» автор имеет в виду Бога.

<sup>108</sup> Текст этого параграфа несколько темен. Смысл его может быть таков: всеобщая материя и всеобщая форма, будучи непосредственным порождением единства, объединяются настолько, что образуют почти абсолютное единство, и в них не различается то, что носит, и то, что носимо. Однако в природе форма воспринимается как нечто отличное и отделенное от материи (см. в оригинале примеч. 2, с. 142).

68. Из сказанного выше с необходимостью следует как то, что Первая Субстанция — да святится Он! — существует определенным образом, благодаря чему отличается от всех других вещей<sup>109</sup>, так и то, что из нее «исходит» некоторым образом субстанция, а именно материя с формой<sup>110</sup>. Образ действия Первой Субстанции — необходимость; мудрецы же называют материю «возможностью». Материя называется «возможностью» лишь потому, что в ней есть возможность воспринять форму, иными словами, накрыться ее светом. Эта необходимость подчинена воле<sup>111</sup>, ибо воля превыше, чем форма.

69. Итак, форма приходит свыше, материя восприимлет ее внизу, иными словами, материя под-лежит в своем существовании под формой, а форма носима ею. Доказательство этому в том, что «бытие», дающее форму, выше всех вещей. Отсюда следует, что восприимлющее ее «пребивает» под ними. Далее, так как это бытие в истинном смысле, то существование истекает от него.

И чем ближе бытие к источнику существования, тем более сильным становится его свет и тем более упрочено его существование. В чувстве тоже есть то, что об этом свидетельствует; ибо субстанция более достойна существования, чем акциденция, а количество — более, чем качество.

70. Материя восприимлет форму от Первой Субстанции посредством воли, которая дает форму, располагающуюся в ней и обитающую в ней<sup>112</sup>. Доказательством того, что воля — нечто иное, чем форма, является потребность формы в том, что ее движет, измеряет и разделяет. И «мы можем перечислять» другие вещи, через которые доказывается «существование» воли.

71. Я уже сравнивал творение с вытеканием вод из источника и с отражением формы «смотрящего» от зеркала. Творение также можно уподобить слову, которое изрекает человек. Ведь когда слово произносится, то запечатлеваются форма его и смысл в слухе слушающего и в его разуме. И говорят, согласно этому приближению, что Творец — да святится Он и да будет благословен! — изрек Слово и смысл его запечатлился на сущности материи, которая сохранила его; иными словами, сотворенная форма запечатлела его в материи и оттиснула его на ней. Голос здесь соответствует всеобщей материи, ибо го-

<sup>109</sup> «То есть Божественная субстанция едина и не имеет никакого атрибута, внешнего для ее сущности, в то время как другие субстанции множественны» (см. в оригинале примеч. 3, с. 142).

<sup>110</sup> «Материя и форма — только одна субстанция, так как они могут эманировать лишь вместе из воли Творца, ибо она, творя, не может создать одну только материю, которая суть не-бытие» (см. в оригинале примеч. 1, с. 145).

<sup>111</sup> То есть необходимость исключительно со стороны воли, которая выше формы и которая с необходимостью создала материю и форму вместе (см. в оригинале примеч. 3, с. 145).

<sup>112</sup> Латинская версия здесь несколько иная: «Материя принимает форму от Первой Субстанции через посредство воли, и поэтому говорится, что материя подобна Престолу Единства и воля дает ей форму, располагается в ней и обитает в ней». Иными словами, не форма, а воля — обиталище для материи, которая представлена как Престол Бытия Абсолютно Единого, или Бога. Автор делает намек на «Престол Славы» (3 Цар. 22:19; Ис. 6:1).

лос и есть всеобщая материя, носящая все отдельные голоса, которые «в свою очередь» носят тона, движения и паузы. Также внешняя форма — это форма слышимого слова, и она разделена на отдельные формы, носимые каждой из отдельных материй (под отдельными материями я имею в виду тона). А внутренняя форма — это смысл слова, который разъясняет его. И каждая из двух вещей нуждается для своего существования и упрочения в Производящем ее.

72. Итак, мы выяснили из всего сказанного, что нет в сотворенных вещах <ничего>, кроме материи и формы, что воля — это божественная сила <или способность?>, проникающая во все, подобно проникновению света в воздух, души в тело, разума в душу.

73. Поэтому всегда стремись постичь сущность всеобщей материи и всеобщей формы отдельно друг от друга, понять способ их отличия, коренящийся в форме, а также качество ниспосылания последней и ее проникновения в материю в безусловном смысле и ее прохождение по всем субстанциям сообразно их степеням. Отличай материю от формы, форму от воли, волю от движения и отделяй в своем разуме одну от другой истинным отделением.

Когда же возымеешь ты это знание, улучшится и очистится душа твоя и разум твой проявится и проникнет в мир разума; и вот ты постигнешь всеобщность материи и формы и <увидишь>, что материя <пребывает> во всех формах, которые содержатся в ней, подобно книге, лежащей перед глазами. Ты будешь всматриваться в ее запечатления и исследуешь их фигуры своею мыслью — только так ты сможешь надеяться познать то, что следует за уже познанным.

Цель же всех этих усилий — познать мир Божественности, который есть Великое Все, а все, что ниже его, в сравнении с ним ничтожно. Путь к этому благородному знанию — двух родов<sup>113</sup>. Первый — со стороны воли, объемлющей материю и форму, то есть наивысшей способности, не облеченный ни в материю, ни в форму. Постижение же этой способности, <полностью> отличной от материи и формы, <происходит> через связывание со способностью, облеченной в материю и форму, и восхождение с ее помощью, ступень за ступенью, к Началу и Источнику всего. Плод же, извлекаемый из этих усилий, — избавление от смерти и соединение с Источником Жизни.

74. Если ты спросишь: «С помощью чего достичь этой возвышенной надежды?» — то я отвечу: отделись от чувственно воспринимаемого и, погружаясь в умопостигаемое, соединишься с Дающим Благо. И когда ты сделаешь это, Он взглянет на тебя и сотворит тебе добро, ибо Он — источник благодарения — да святится Он и да будет благословен! Аминь.

<sup>113</sup> Мунк переводит согласно латинской версии: «К этому ведет двойной путь» (лат. *duo modi*). Автор хочет сказать, что в мир Божественности можно проникнуть лишь через науку о воле, которая, в свою очередь, предполагает знание материи и формы. Поэтому необходимо проходить «двойной путь». Еврейский текст дословно — «с двух сторон».

## ЦАРСКАЯ КОРОНА (КЕТЕР МАЛХУТ)<sup>1</sup>

Перевод с иврита В.Н. Нечипуренко

В молитве моей будет польза человеку<sup>2</sup>, ибо в ней  
наученье прямоте и заслуга.  
Я возведу в ней чудеса живого Бога  
кратко и без длиннот.  
Помещу ее во главу моих хвалений  
и назову «Царской Коронай».

212

### I

Дивны деяния Твои, и душа моя знает вполне:<sup>3</sup>  
Твои, Господи, величие, и сила, и красота,  
и победа, и великолепие,  
Твои, Господи, царство, и превосходство над всем,  
и богатство, и слава.  
Твои создания от вышних до нижних свидетельствуют,  
что «они-то сгинут, а Ты — пребудешь»<sup>4</sup>.  
Твоя — сила, утомляющая тайной своей постигающую мысль,  
ибо мощь Твоя превышает нашу безмерно.  
Твои — тайник силы<sup>5</sup>, тайна и основание.  
  
Твои — Имя, сокрытое от мудрых, и сила,  
поддерживающая мир ни на чем,  
и способность выводить на свет всё сокрытое.  
Твои — доброта, что побеждает творения Твои, и благо,  
хранимое для боящихся Тебя.

---

<sup>1</sup> Перевод В.Н. Нечипуренко. Печатается по изданию: *Шломо ибн Габироль*. Кетер малхут. Ростов-на-Дону: ООО «Сигма», 2005.

<sup>2</sup> Ийов 34:9.

<sup>3</sup> Теѓилим 139:14.

<sup>4</sup> Теѓилим 102:27.

<sup>5</sup> Хавакук 3:4.

Твои — тайны, которых не могут постигнуть разум  
и мысль, и жизнь, неподвластная уничтожению.  
И престол, возвышающийся над всем высоким,  
и обитель, сокрытая в горнем тайнике.  
Твое — существование, что от тени, от света ее стало всем сущим,  
о котором говорили мы: «Под тенью его будем жить»<sup>6</sup>.  
Твои — два мира, между которыми Ты установил границу:  
первый — для трудов, второй — для воздаяния.  
Твое — воздаяние, что хранишь Ты для праведников и  
скрываешь его. «И, видя, что оно хорошо, скрывал его»<sup>7</sup>.

## II

Ты один, начало всех чисел и основание всех построений.  
Ты один, и тайной Твоего единства мудрые сердцем удивлены,  
ибо не ведают, что это.  
Ты один, и единство Твое не уменьшается  
и не увеличивается, не недостаточно и не избыточно.  
Ты один, и не как один из купленных и сосчитанных,  
ибо не достигают Тебя преумножение и изменение,  
ни форма, ни именование.  
Ты один, и ради Твоего закона и предела утомлена мысль моя.  
Поэтому «сказал я: остерегаться буду на пути своем,  
стеречь буду уста свои»<sup>8</sup>.  
Ты один, возвеличен Ты и возвышен Ты от низкого и падающего.  
«И какой один упадет?»<sup>9</sup>

## III

Ты пребываешь, и не достигает Тебя слушающее ухо,  
и не видит глаз, и не можем понять, как, почему и где?  
Ты пребываешь, но только ради сущности Своей,  
а не ради другого.  
Ты пребываешь, и до того, как было всякое время,  
был Ты, и без места Ты обитал.

<sup>6</sup> Эйха 4:20.

<sup>7</sup> Шмот 2:2.

<sup>8</sup> Теѓилим 39:2.

<sup>9</sup> Коѓелет 4:10.

Ты пребываешь, и тайна Твоя скрыта, и кто ее достигнет?  
«Глубоко, глубоко: кто Его найдет?»<sup>10</sup>

#### IV

Ты — живой, но не с установленного времени  
и не с известного момента.  
Ты — живой, но не посредством души и духа, ибо Ты — Дух духа.  
Ты — живой, но не как жизнь человека, которая суете подобна,  
а конец ее — моль и червь.  
Ты — живой, и кто достигнет тайны Твоей,  
найдет вечное наслаждение, «и поест, и будет жить вечно»<sup>11</sup>.

#### V

Ты — великий, и пред величием Твоим все великое смирится  
и всякое преимущество недостаточно.  
Ты величественнее, чем всякая мысль, и возносишься  
[выше] всякой колесницы.  
Ты величественнее всего великого «и превыше всех похвал»<sup>12</sup>.

#### VI

Ты — могущественный, и нет среди всех созданий Твоих  
и существ Твоих [таких], деяния которых [были бы]  
сравнимы с Твоими деяниями и с могуществом Твоим.  
Ты — могущественный, и Твое абсолютное могущество  
не допускает увеличения и изменения.  
Ты — могущественный, и по величию достоинства  
Своего прощаешь испуганных гневом Твоим  
и отсрочиваешь для грешников гнев Свой.  
Ты — могущественный, и милосердие Твое распространяется  
на все творения Твои: «это могущество, которое издревле»<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Кофелет 7:25.

<sup>11</sup> Брейшит 3:22.

<sup>12</sup> Нехемья 9:5.

<sup>13</sup> Брейшит 6:4.

## VII

Ты — свет всевышний, и глаза всех чистых душ Тебя узрят,  
а мгла грехов от грешных глаз Тебя сокроет.  
Ты — свет, сокрытый в этом мире и зримый в мире горнем, —  
«на горе Господа будем видеть»<sup>14</sup>.  
Ты — свет вечный, и око разума, Тебя взыскаю, изумлено;  
лишь край узрит его, а весь его не будет видеть.

## VIII

Ты — Бог богов и Владыка владык, правитель вышних и нижних.  
Ты — Бог, и все творения — свидетели Твои,  
и славить это Имя должно всё созданное и служить Тебе.  
Ты — Бог, и все создания — рабы Твои и служители,  
и не умалится слава Твоя ради служителей,  
свидетельствующих о другом, ибо стремление всех их —  
достигнуть свидетельства о Тебе.  
Но они подобно слепым обращают лица свои на дорогу Царя  
и сбиваются с пути.  
Этот тонет в яме колодца, а другой падает в пропасть,  
и все они думают, что достигли желаемого,  
а стремились впустую.  
Только рабы Твои, подобно проницательным,  
идут дорогой прямой, не отклоняются вправо и влево  
от дороги до прихода во двор дома Царя.  
Ты — Бог, поддерживающий создания Божественностью Твоей  
и поддерживающий существа Единственностью Твоей.  
Ты — Бог, и нет различия между Божественностью Твоей  
и Единственностью Твоей, Изначальностью Твоей  
и Действительностью Твоей, ибо всё — тайна одна,  
и если установите имя всего одно, «всё идет в место одно»<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Брейшит 22:14.

<sup>15</sup> Кофелет 3:20.



## IX

Ты мудр, и мудрость — источник жизни — изливается из Тебя,  
и глуп всяк человек, чтобы познать мудрость Твою.  
Ты мудр и изначален для всего изначального, и мудрость была  
при Тебе питомицею<sup>16</sup>.  
Ты мудр, и не учился ни у кого, кроме Себя Самого,  
и не приобретал мудрости у другого.  
Ты мудр, и от мудрости Твоей изошло исконное желание —  
мастер и художник, чтобы вывести поток бытия из ничто  
подобно току света, исходящего из глаза.  
И зачерпнул из источника света без сосуда, и сделал всё без орудия.  
И высек, и вырезал, и очистил вырезанное.  
И воззвал к ничто — и раскололось, и к бытию — и воздвиглось,  
и к миру — и распростерся.  
И измерил небеса пядью, и рукою связал шатер сфер.  
И завязал умело завесы существ петлями. И сила Его [желания]  
достигает до края существ самых нижних —  
внешней «завесы, конечной в составе»<sup>17</sup>.

## X

Кто поведает о могуществе Твоем, когда создал Ты шар земной,  
разделенный надвое: половина — суша, половина — вода?  
И установил Ты над водой сферу воздуха;  
кружась, кружась, движется воздух  
и в кружении своем успокаивается.  
И установил Ты над воздухом сферу огня.  
И эти четыре стихии имеют одно основание, и источник их — один.  
Из него они исходят и обновляются, «и оттуда разделяются  
и образуют четыре главных»<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Мишлей 8:30.

<sup>17</sup> Шмот 36:17.

<sup>18</sup> Брейшит 2:10.

## XI

Кто возглаголет о величии Твоем, когда окружил Ты сферу огня  
сферой небосвода, и в нем Луна, и она от сияния Солнца  
обретает белизну.  
И за двадцать девять дней она обращается по своей орбите  
и [снова] восходит на пределы своего пути.  
И тайны ее одни — простые, другие — глубокие, и ее тело  
меньше тела Земли, как одна часть — тридцати девяти.  
И она вызывает каждый раз, месяц за месяцем, обновление мира  
и событий его, и добра его и зла его по воле Творца —  
дабы «дать знание сынам человеческим  
о могуществе Твоем»<sup>19</sup>.

## XII

217

Кто повторит хвалу Тебе, когда сотворил Ты Луну —  
начало счисления праздников, и времен, и сезонов,  
и знамений для дней года?  
В ночи ее господство до прихода срока ее, и темнеет краса ее,  
и окутывается покровом темноты,  
ибо от света Солнца свет ее.  
И в ночь четырнадцатую, если станут оба [Солнце и Луна]  
на линии Дракона, и она находится между ними,  
тогда Луна не показывает света своего,  
и гаснет ее светильник.  
Дабы знали все народы земли, что творение, вышнее ли оно,  
или любимое, имеет над собой Судию,  
который смиряет и возвышает.  
Только Луна потом ущербна, и засветит после затмения своего,  
и присоединится она в конце месяца к Солнцу,  
если будет Дракон между ними и на линии одной станут оба,  
тогда станет Луна пред ликом Солнца как черное облако,  
и скроет от глаз всех смотрящих его сияние,  
чтобы узнали все смотрящие, что не принадлежит  
царство воинству небесному и его легионам,  
но есть Владыка над ними, Кто затемняет их сияние,

---

<sup>19</sup> Теҕилим 145:12.

«ибо над высоким наблюдает высший, а над ними — наивысший»<sup>20</sup>.

И те, кто считал, что Солнце — бог их, постыдятся они, что думали так, и проверят слова свои, и узнают, что рука Господа сделала это, и не имеет Солнце силы, и затмением его света один Он управляет.

И Он посылает к ним раба из рабов Своих, награждая их милостью, чтобы скрыть свет, и уничтожить идола, и «лишить его владычества»<sup>21</sup>.

### XIII

Кто исчислит справедливость Твою, когда окружил  
Ты на небосводе Луну сферой второй без трещины  
и разлома?

И в ней звезда, именуемая Меркурий, и размером как одна двадцатидвухтысячная часть Земли.

И проходит орбиту свою за десять дней со скоростью.

И вызывает в мире споры, и ссоры, и вражду, и борьбу.

И дает силу, чтобы стать успешным, и собирать имущество,  
и накапливать богатство и деньги.

Заповедал это ему Творец, чтобы служил Ему как раб  
пред лицом господина.

И он — звезда разума и мудрости,  
дает «простым сообразительность, юноше —  
знание и рассудительность»<sup>22</sup>.

### XIV

Кто поймет тайны Твои, когда окружил Ты сферу вторую сферой  
третьей, и в ней Венера, как царица между воинством своим  
и как невеста, украшенная драгоценностями своими<sup>23</sup>.

И за одиннадцать месяцев обращается по своей орбите,  
и тело ее как одна тридцать седьмая часть Земли,  
согласно знатокам ее тайн и ученым.

<sup>20</sup> Кофелет 5:7.

<sup>21</sup> Млахим I, 15:13. (3 Царств, 15, 13.).

<sup>22</sup> Мишлей 1:4.

<sup>23</sup> Йешаягу 61:10.

И по воле Творца своего она обновляет мир,  
его покой и беззаботность, и веселие, и радость,  
и песни, и гимны, и ликование невинных новобрачных.  
И она завязывает плод урожаев и остальных растений —  
«изобильными плодами Солнца, и изобильными  
произведениями Луны»<sup>24</sup>.

## XV

Кто постигнет тайну Твою, когда окружил Ты сферу Венеры  
сферой четвертой, и в ней Солнце?  
И обращается оно по своей орбите ровно за год.  
И тело его больше тела Земли в сто семьдесят раз,  
согласно доказательствам и вычислениям.  
И рассеивает оно свет на все звезды неба, и несет спасение,  
и великолепие царству, и страх.  
И возобновляет чудеса на Земле или для мира, или для войны.  
И искореняет царства, вместо них другие простирает и возносит.  
И оно может смирить и возвысить рукою высокой.  
И всё — по воле Творца, согласно Его мудрости.  
И день за днем оно склоняется перед Царем своим  
и в предназначенном доме останавливается.  
И утром поднимает голову, и склоняется вечером на  
западе, [как написано в Мегилат Эстер]:  
«вечером она выходила, и утром возвращалась»<sup>25</sup>.

219

## XVI

Кто измерит величие Твое, когда создал Ты знак для вычисления  
[с его помощью] дней, и лет, и сроков?  
И растет [с его помощью] дерево, плоды которого под нежным  
[влиянием] Плеяд и уздой Ориона созревают и свежают.  
И шесть месяцев движется оно [Солнце] в сторону севера,  
и согревает воздух, и воды, и деревья, и камни.  
И по мере того как приближается к северу, увеличиваются дни  
и удлиняются времена, пока не достигнет места,

---

<sup>24</sup> Дварим 33:14.

<sup>25</sup> Мегилат Эстер 2:14. Солнце на древнееврейском языке женского рода.

где увеличена продолжительность дня до шести месяцев, согласно убедительным доказательствам.  
 И шесть месяцев движется в сторону юга данными путями, пока не достигнет места, где увеличена продолжительность ночи до шести месяцев, согласно опыту очевидцев.  
 И от него [Солнца] ведомо кое-что из пути Творца, и немного из могущества Его, и силы Его, и чудес Его, ибо по величию рабов познается величие Господина каждым ведающим знание, и через раба открывается мощь Господина и слава Его, «и всё добро Господина в его руке»<sup>26</sup>.

## XVII

Кто распознает знаки Твои, когда служит Твой знак для дарования света звездам, верхним и нижним, также Луне, и если станет она под ним белым пятном?  
 И чем дальше от него [Солнца] Луна, тем больше от сияния его получает, ибо в удалении своем приближается к точке противостояния и принимает его сияние, пока не [станет] полным свет ее, в ее стоянии перед его лицом, и освещении ее лица.  
 И только приблизится к нему во второй половине месяца, как отклоняется от него, и удаляется от точки противостояния, и идет в свою сторону.  
 И поэтому убывает свет ее до конца ее месяца и цикла, и идет к пределу границы своей.  
 И присоединяется она к нему, скрываясь в укрытии на день, и полчаса, и считанные мгновения, и затем так обновляется и возвращается к началу своему, и «как жених, выходит из брачного чертога своего»<sup>27</sup>.

## XVIII

Кто познает чудеса Твои, когда окружил Ты сферу Солнца сферой пятой, и в ней Марс, как царь во дворце своем?

<sup>26</sup> Брейшит 24:10.

<sup>27</sup> Теѓилим 19:6. Луна на древнееврейском языке мужского рода.

И за восемнадцать месяцев обращается по орбите своей,  
и размер его как одна и пять восьмых тела Земли —  
таков предел его величины.  
И он — как воин жестокий, щит могущества его сделан красным,  
и он вызывает войны, и резню, и уничтожение,  
и поражение мечом, и жаркое пламя трескучее,  
потребляющее тучных, и годы засухи, и сожжение огнем,  
и гром, и град камней; [его дело] и заколотые,  
и вытаскивающие меч, как и их противники,  
«ибо ноги их бегут ко злу, и спешат они  
пролить кровь невинную»<sup>28</sup>.

## XIX

Кто объяснит грозные дела Твои, когда окружил Ты  
сферу Марса сферой шестой, вращающейся, мощной  
и большой — Цедек<sup>29</sup> ночует в ней?  
И тело его больше тела Земли в семьдесят пять раз  
в размере его объема, и обращается по орбите своей  
за двенадцать лет, и [он] — планета воли и любви.  
И вызывает страх Божий, и прямоту, и покаяние, и все хорошие  
свойства.  
И увеличивает все урожаи плодов и зерна, и прекращает войны,  
и ненависть, и спор.  
И закон его укрепляет в прямоте его всех ищущих,  
и он «будет судить вселенную справедливо»<sup>30</sup>.

## XX

Кто выразит величие Твое, когда окружил Ты сферу Юпитера  
сферой седьмой, и в ней вращается Сатурн?  
И тело его больше тела Земли в девяносто один раз  
размером своим, и обращается по орбите своей  
за тридцать лет в беге своем.

---

<sup>28</sup> Йешаягу 59:7.

<sup>29</sup> Юпитер в еврейском языке обозначается словом «Цедек», т.е. «справедливость», «правда». См.: Йешаягу 1:21.

<sup>30</sup> Тегилим 98:9.

И вызывает войны, и грабеж, и пленение, и голод,  
 ибо таков закон его.  
 И опустошает земли, и искореняет царства по воле  
 Назначившего его, «чтобы сделать дело Свое,  
 необычное дело Свое»<sup>31</sup>.

## XXI

Кто достигнет высоты Твоей, когда окружил Ты сферу Сатурна  
 сферой восьмой, охватывающей ее, и она несет  
 двенадцать созвездий в ячее пояса эйфода своего,  
 и все звезды небес высочайших отлились в литье его?  
 И каждая звезда из них охватывает сферу в тридцать шесть тысяч  
 лет с высоты положения своего.  
 И тело каждой звезды из них сто семь раз как тело Земли,  
 и это предел величины его.  
 И от силы созвездий этих исходит сила всем нижним творениям  
 по роду их, согласно воле Творца и их назначениям.  
 И каждое из них в своей размерности сотворено,  
 и по имени зовут его — «каждого для работы его  
 и ношения»<sup>32</sup>.

## XXII

Кто познает пути Твои, когда создал Ты для семи планет дворцы  
 в двенадцати созвездиях?  
 И Овну, и Тельцу передал Ты силу Твою, объединив их, и третье —  
 Близнецы как два брата в единстве их, и подобны лицу  
 человека лица их.  
 И четвертому — Раку, и также Льву даровал от красот Твоих,  
 и сестре его Деве, близкой ему, и также Весам, и Скорпиону,  
 в стороне его помещенному, и девятому, созданному  
 в форме могучего силой своею, неслабеющему,  
 и его луку большому, и также создал Козерога  
 и Водолея силой Твоею большою,

<sup>31</sup> Йешаяѓу 28:21.

<sup>32</sup> Бемидбар 4:49.

и одно созвездие последнее, «и предуготовил Господь Рыбу большую»<sup>33</sup>.

И это созвездия высокие и вознесенные в высотах своих — «двенадцать вождей их племен»<sup>34</sup>.

### XXIII

Кто исследует глубины Твои, когда поместил Ты над сферой Созвездий сферу девятую в порядке их, окружившую все сферы и их творения, и они заключены внутри нее?

И она ведет все звезды неба и сферы с востока на запад силою движения своего, склоняясь каждый день на краю запада пред Царем и воцарителем своим.

И все творения мира внутри нее как горчичное зернышко в огромном океане перед мощью его необъятной и превосходством его.

И это ее величие считается за ничто и ничтожество перед величием Творца и Царя ее, и вся ее превозвышенность и необъятность — «менее ничтожества и пустоты считаются они у Него».<sup>35</sup>

### XXIV

Кто поймет тайны творения Твоего, когда возвысил Ты над сферой девятой сферу Разума — храм перед ней — «десятая будет святая для Господа?»<sup>36</sup>.

И это — сфера вознесенная над всем высочайшим, которую не постигает мысль.

И там тайник — славы Твоей паланкин.

Из серебра истины отлил знак его и из золота разума сделал его покрытие.

---

<sup>33</sup> Йона 2:1.

<sup>34</sup> Брейшит 25:16.

<sup>35</sup> Йешаягу 40:18.

<sup>36</sup> Ваикра 27:32.



И на колоннах справедливости поместил его окаймления;  
и от силы Твоей — его существование.  
И от Тебя, и к Тебе его стремление, «и к Тебе влечение его».<sup>37</sup>

## XXV

Кто углубится в мысль Твою, когда создал Ты из сияния  
сферы Разума сияние духов и высших душ?  
Они — посланники воли Твоей, служители пред лицом Твоим,  
могучи силой и крепки царством,  
в руках их «пламенный меч вращающийся»<sup>38</sup>.  
Исполняют все поручения, куда бы ни вел дух<sup>39</sup>.  
Все они — формы жемчужные и живые существа высочайшие,  
внешних и внутренних дел Твоих наблюдатели.  
Из места святого исходят они, и из источника света они тянутся.  
Делятся по чинам, и на знаменах знаки, пером написанные, искусно  
выгравированные.  
Из них — князья и служители, из них — воинства,  
повелевающие и наступающие, неутомимые и неустающие,  
зрящие и незримые.  
Из них — вырезанные из пламени, и духи воздушные,  
из огня и из воды колесничие.  
Из них — Серафимы, и из них Пламенеющие, из них — молнии,  
и из них — искры.  
И каждый чин из них поклоняется Восседающему на небесах<sup>40</sup>,  
и в горнем мире стоят тысячи и мириады.  
Делятся по стражам днем и ночью в начале страж, в порядке  
хвалений и песнопений Препоясанному могуществом.  
Все в страхе и трепете, пав на колени, поклоняются Тебе и говорят:  
«Благодарим Тебя, что Ты — Бог наш, Ты создал нас,  
а не мы, и дело рук Твоих — все мы, ибо Ты — Господь наш  
и мы — рабы Твои, и Ты наш Создатель, и мы —  
свидетели Твои».

<sup>37</sup> Брейшит 4:7.

<sup>38</sup> Брейшит 3:24.

<sup>39</sup> Ср.: Йехезкель 1:12.

<sup>40</sup> Теѓилим 68:5. Букв.: «Всаднику небес (Аравот)».

## XXVI

Кто приблизится к обители Твоей<sup>41</sup>, когда вознес Ты  
над сферой Разума Престол Славы — там место тайника  
и великолепия, и там — тайна и основание?  
И доселе достигает Разум и останавливается, а превыше все-таки —  
Ты, и возвышаешься Ты над Троном могущества Твоего,  
«и никто не взойдет с Тобой»<sup>42</sup>.

## XXVII

Кто сделает как сделал Ты, когда создал под Престолом  
Славы Твоей местопребывание для душ благочестивых Твоих?  
И там место чистых душ, что завязаны в узле жизни,  
и уставших, и утомившихся, там силу они восстанавливают.  
И там отдыхают они, утомленные силой, и это — сыны покоя<sup>43</sup>.  
В нем наслаждение бесконечное и беспредельное, и это —  
мир грядущий.  
И там места и зеркала для душ, стоящих в зеркальных сонмах,  
лицо Господа видящих и видимых присутствующим  
во дворце Царем.  
И стоящих над столом царским, и наслаждающихся  
сладостью плода Разума, и он дан из лакомств Царя.  
Это — покой и вотчина<sup>44</sup>, которой нет конца в добре и красоте ее.  
«И вот — течет она молоком и медом, и вот плоды ее»<sup>45</sup>.

225

## XXVIII

Кто раскроет секреты Твои, когда создал Ты в высотах палаты  
и сокровища, в них грозные приговоры и слово строгости?  
Из них сокровища жизни для невинных и чистых,  
и сокровища спасения для обратившихся грешников,  
и сокровища огня и серы для преступивших Завет.

---

<sup>41</sup> Ийов 23:3.

<sup>42</sup> Шмот 34:3.

<sup>43</sup> Буквально, «бней Ноах» — «сыны Ноя».

<sup>44</sup> Дварим 12:9.

<sup>45</sup> Бемидбар 13:27.

И сокровища ям глубоких неугасимого огня —  
 «на кого прогневается Господь, тот упадет туда»<sup>46</sup>.  
 И сокровища штормов и бурь, и окоченения и мороза,  
 и сокровища града и льда, и снега, и пустынного также зноя,  
 и текущего потока, и пара, и инея, и облака, и тумана,  
 и темноты, и мрака.  
 Всем учредил Ты время свое или для милосердия, или «для суда  
 Ты предназначил его.  
 О Скала! Для исправления Ты установил его»<sup>47</sup>.

## XXIX

Кто измерит крепость Твою, когда сотворил Ты из пика  
 славы Твоей<sup>48</sup> красоту чистую, из скалы Скалы высеченную<sup>49</sup>  
 и из устья расщелины извлеченную?  
 И излил Ты на нее дух мудрости, и назвал Ты имя ее — душа.  
 И сделал Ты из пылающего огня Разума форму, и выдул ее  
 как огонь горящую.  
 И послал Ты ее в тело для служения ему и сохранения его,  
 и она как огонь внутри него — и не сжигает его.  
 Ибо из огня души сотворено и пришло из ничто к бытию  
 «оттого, что сошел на него Господь в огне»<sup>50</sup>.

## XXX

Кто достигнет мудрости Твоей, когда дал Ты душе силу познания,  
 которая ее пронизывает?  
 И знание — источник ее славы, и потому не подвластна  
 она уничтожению и будет нерушима согласно сделанному  
 ее основанию.  
 И это — дело ее и тайна ее.  
 И душа мудрая не увидит смерти, однако получит за грех свой  
 наказание злее смерти.

<sup>46</sup> Мишлей 22:14.

<sup>47</sup> Хавакук 1:12.

<sup>48</sup> Йешаягу 66:11.

<sup>49</sup> Йешаягу 51:1.

<sup>50</sup> Шмот 19:18. В древнееврейском языке и צר (гора), и גוף (тело) мужского рода. Поэтому данная цитата органично влетается Ибн Габиролема в еврейский текст стиха.

И если чиста — удовлетворится и возрадуется в день последний.  
И если осквернится, будет скитаться, переполняясь яростью  
и гневом.  
И все дни нечистоты своей будет одинокой сидеть изгнанная  
и удаленная, «ни к чему священному не прикасаясь  
и в святилище не входя, пока не исполнятся  
дни очищения ее»<sup>51</sup>.

### XXXI

Кто воздаст за доброту Твою, когда дал Ты душе тело для  
оживления его и путь жизни для научения и видения его  
и спасения его от зла.  
Слепил его из глины и вдохнул в него душу, и излил на него дух  
мудрости, что отделяет его от животного и возносит  
в высь горнюю.  
Поместил его в мире Твоем закрытым, и Ты снаружи  
испытываешь дела его и видишь его, и все, что оно  
от Тебя скрывает, — «изнутри и снаружи вымотришь его»<sup>52</sup>.

227

### XXXII

Кто познает тайну воздействий Твоих, когда создал Ты  
для тела необходимые средства воздействий Твоих?  
И дал ему глаза, чтобы видеть знаки Твои, и уши,  
чтобы слышать угрозы Твои, и мысль, чтобы понимать  
малую толику тайн Твоих, и уста, чтобы возглашать  
хвалу Тебе, и язык, чтобы поведать каждому приходящему  
о могуществе Твоем.  
Как сегодня я, «я раб Твой, сын рабы Твоей»<sup>53</sup>, возвещаю  
по бессилию языка моего малейшую часть  
превосходств Твоих.

---

<sup>51</sup> Ваикра 12:4.

<sup>52</sup> Шмот 25:11. Здесь Ибн Габироль использует слово *נִשְׁמַר* в его значении «вымотришь его», а не «покроешь его».

<sup>53</sup> Тегилим 116:16.

И они — это концы путей Твоих, и какова мощь начала их,  
 «ибо они жизнь для того, кто нашел их»<sup>54</sup>.  
 В них могут все услышавшие их узнавать Тебя, хотя  
 и не видят лица Твоего сияния.  
 И всякий, не слышавший о могуществе Твоем,  
 как узнает Божественность Твою?  
 И как войдет в сердце его истина Твоя  
 и сосредоточится мысль его на служении Тебе?  
 Поэтому нашел раб Твой ее сердцем своим, поминая пред лицом  
 Бога своего маленькую часть из глав хвалений Его.  
 Может, с ними грехи его отложатся, «и чем приобresti  
 ему милость Господина своего, как не главами»?<sup>55</sup>

### XXXIII

Бог мой, я стыжусь и смущаюсь стоять пред лицом Твоим, зная,  
 что какова самодостаточность величия Твоего,  
 таков предел нищеты и низости моей.  
 И какова мощь силы Твоей, такова слабость силы моей.  
 И какова Твоя полнота, таков недостаток моего познания.  
 Ибо Ты — один, и Ты — живой, и Ты — крепкий, и Ты —  
 вечносуший, и Ты — великий, и Ты — мудрый, и Ты — Бог.  
 А я — комок и червь, прах земной, сосуд полный позора,  
 камень могильный, тень мимолетная, «дух уходит  
 и не возвращается»<sup>56</sup>, яд тарантула, крив сердцем,  
 необрезан сердцем, велик гневом, мастер лжи и обмана,  
 высокомерен глазом, вспылчив, нечист губами,  
 извилист путями, поспешен ногами.  
 Каков я? Какова жизнь моя? И какова строгость моя,  
 и какова справедливость моя?  
 Считаю за ничто все дни бытия моего, и тем более  
 после смерти моей.  
 Из ничего я пришел и в ничто иду.  
 И вот, прихожу я пред лицо Твое, «хотя это и не по закону»<sup>57</sup>,  
 с дерзким лицом и нечистыми мыслями,

<sup>54</sup> Мишлей 4:22.

<sup>55</sup> Шмуэль I, 29:4.

<sup>56</sup> Теѓилим 78:39.

<sup>57</sup> Мегилат Эстер 4:16.

и желанием блуда, к идолу своему обращенным,  
и страстью необузданной, и душой неочищенной,  
и сердцем нечистым, потерянный и погибший,  
и мучимый телом, наполненным сбродом<sup>58</sup>,  
кончающимся и не скончавшимся.

### XXXIV

Бог мой, знаю я, как грехи мои многочисленны, чтоб перечесть,  
и проступки мои многочисленны, чтобы вспомнить.

Но упомянутые из них как капля в море, и признание в них,  
возможно, успокоит шум волн их и прибоя,  
«а Ты услышь с небес, и прости»<sup>59</sup>.

Преступил я закон Твой, презирал я заповеди Твои, измарал я  
сердце мое и уста мои, говорил я срам, грешил я  
и злодействовал я, помышлял зло я, разбойничал я,  
клеветал я, советовал я зло до бесконечности, лгал я,  
насмехался я, восставал я, поносил я, не подчинялся я,  
извращался я, совершал преступления я, притеснял я  
и упрямствовал я, ненавидел я предостережения Твои,  
злоупотреблял я, разрушил я дорогу мою,  
отклоняясь от пути моего, отступил я от заповедей Твоих  
и опечалился я.

«А Ты праведен во всём, что постигло меня,  
ибо по правде делал Ты, а грешил я».<sup>60</sup>

### XXXV

Бог мой, падаю лицом я, когда вспоминаю всё, чем прогневал Тебя,  
ибо за всё добро, которым вознаграждал меня —  
злом воздавал Тебе.

Ибо сотворил меня не по необходимости, а от щедрости,  
и не поневоле, а волею и любовью.

И до того, как существовал я, милостью Своей предшествовал мне.

---

<sup>58</sup> Бемидбар 11:4.

<sup>59</sup> Млахим I, 8:34.

<sup>60</sup> Нехемья 9:33.

И вдохнул Ты дух в меня, и ожил я, и потом,  
 повелев выйти мне в воздух мира, не оставил меня,  
 но как отец жалел и растил меня.  
 И как воспитатель дитяти нянчил меня,  
 на груди матери моей покоил меня.  
 И сладостями Твоими насыщал меня, и когда я пытался ходить —  
 укреплял меня.  
 И держал меня руками Твоими и вел меня, и мудрости  
 и нравам учил меня.  
 И от всякого несчастья и притеснения спасал меня, и во время  
 проходящего гнева в тени руки Твоей укрывал меня.  
 И сколько бед скрыл от глаза моего и от них избавил меня,  
 и прежде чем придет мучение, готовил Ты бальзам  
 от боли моей, и не знал я!  
 И когда не предостерегался я от всякого вреда, Ты стерег меня.  
 И когда вошел я между львиными зубами, сокрушил Ты клыки  
 молодых сильных львов и оттуда перенес меня.  
 И когда нашли на меня болезни злые, бескорыстно лечил меня.  
 И когда пришел суд Твой грозный на мир, от меча спасал меня.  
 И от мора спасал меня, и в голоде питал меня,  
 и в сытости кормил меня.  
 И когда я разгневал Тебя, как порицает отец сына своего,  
 порицал меня.  
 И когда воззвал я от бедствий моих, душа моя драгоценна была  
 в глазах Твоих, и с пустыми руками не возвратил меня.  
 И еще увеличил Ты и прибавил ко всему этому,  
 когда дал мне веру совершенную, чтобы верить, что Ты —  
 Бог истинный, и Закон Твой — истина, и пророки Твои —  
 истинные.  
 И не дал мне доли с мятежниками Твоими, и врагами Твоими,  
 и народом подлым, поносящим имя Твое,  
 который Закон Твой осмеивает и служителей Твоих  
 оспаривает, и пророков Твоих уличает во лжи.  
 Изображает простоту, а под ней лукавство.  
 Изображает душу невинную и чистую, а под ней остается пятно<sup>61</sup>.  
 [Он] как сосуд, полный позора, вымытый снаружи водой лукавства,  
 «и всё содержимое в нём нечисто»<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Ваикра 13:23.

<sup>62</sup> Ваикра 11:33.

## XXXVI

Недостойн я всех милостей и всей истины, которыми наделил Ты  
раба Твоего, воистину Господь — Бог мой, хвала Тебе!  
Ибо поместил Ты в меня душу святую,  
а я делами злыми ее запятнал,  
и наклонностью своей злой осквернил ее и загрязнил.  
Но знаю я, что если грешил, не Тебе, а себе я вредил.  
Но искуситель мой злой стоит по правую руку, чтоб совратить меня,  
не позволяя мне взбодрить дух мой и подготовить мой покой.  
И уж давно веду его в двойной узде, рассчитывая  
и стараясь вернуть его из моря страсти на сушу, —  
и не могу я.  
[Он] препятствует мыслям моим и оскверняет  
произнесенное слово мое.  
Я помышляю мысли простые, а он плетет ложь и лукавство.  
Я — мир, он — войну.  
Пока не поставил меня для ног своих скамеечкой,  
и не пролил кровь войны во время мира.  
И сколько раз выхожу я супротив него и упорядочиваю  
стан служения моего и покаяния моего, и помещаю  
стан милосердия Твоего напротив меня — для помощи мне.  
Ибо сказал я: «Если нападет искуситель на один стан  
и разобьет его, то стан остающийся — для беглеца»<sup>63</sup>.  
И как я думал, так и было.  
И он одолевал меня, и рассеял воинов моих,  
и ничего не осталось у меня, только стан милосердия Твоего.  
Но знаю, что с ним нападу и будет мне «из города помощь»<sup>64</sup>,  
«может быть, смогу я разбить его и изгнать его»<sup>65</sup>.

231

## XXXVII

Да будет Воля Твоя, Господи, Бог мой, обуздать наклонность  
злую мою и укрыть лицо Твое от грехов моих и проступков,  
«не погубить меня в половине дней моих»<sup>66</sup>,

<sup>63</sup> Брейшит 32:9. В цитируемом пассаже написано: «Если нападет Эйсав...».

<sup>64</sup> Шмуэль II, 18:3.

<sup>65</sup> Бемидбар 22:6.

<sup>66</sup> Теѓилим 102:24.



пока не подготовлю необходимое мне для дороги моей,  
и провизию для дней путешествия моего,  
ибо, если выхожу из мира моего, как пришел,  
и возвращаюсь нагим к месту моему, как вышел,  
зачем сотворен я и для видения тягот вызван,  
лучше мне, пока я там, чем выходить для увеличения  
прегрешений и умножения проступков.

О Бог, атрибутом милосердия Твоего суди меня,  
«не гневом Твоим, чтобы умалить меня»<sup>67</sup>.  
Ибо что есть человек, чтобы судить его?  
И пар развеянный — как вес покажешь его?  
И когда поднимается он на весы суда, не тяжел и не легок,  
какая прибыль Тебе делать для ветра вес?  
Со дня рождения своего он притеснен и страдает,  
пораженный, избитый Богом и измученный.  
Начало его — мякина отваянная, и конец его —  
солома развеянная.  
И жизнь его как трава иссохшая, и Бог ищет гонимого.  
Со дня выхода его из утробы матери печаль —  
ночь его и стон — день его.  
Если сегодня возгордился, завтра червями съедаем.  
Мякина заставляет его, и терния ранит его.  
Если пресыщен — злодействует, и если жаждет ломоть хлеба —  
грешит.  
В преследовании богатства легки его шаги, и забывает смерть,  
а она позади него.  
Во время горя умножает слова свои и приглаживает речь свою,  
и добавляет клятвы свои, а когда получает облегчение,  
нарушает слова свои и забывает клятвы свои.  
И укрепляет засов ворот своих, а смерть внутри его.  
И добавляет сторожей на каждую сторону,  
а подстерегающий сидит в его комнате.  
И волка не удерживает его изгородь от прихода в стадо.  
Приходит [человек] и не знает — зачем; и радуется и не знает —  
почему; и живет и не знает — сколько.  
Детство его проходит в своеволии.  
И когда начинает ветер страсти сотрясать его, пробуждается  
к собиранию имущества и богатства,

<sup>67</sup> Ирмеягу 10:24.

и уезжает из места своего, чтобы сидеть на кораблях,  
и проходить пустыни, и вносить душу свою в логова львов,  
и «она блуждает между животными»<sup>68</sup>.

И когда думает он, что велика его слава,  
«и что рука его приобрела много»<sup>69</sup>,  
в мире грабитель находит его, и глаза его открылись —  
и нет ничего.

Во всякое время он предназначен для невзгод, миновавших  
и приходящих; и во всякий час — несчастья;  
и во все мгновения — беды; и во все дни — ужасы.

Если [он] мгновение стоит в беззаботности,  
внезапно придет к нему несчастье.

Или воевать идет и меч поразит его  
или «лук медный пронзит его»<sup>70</sup>.

Или подавляют его печали, затопляют его бурлящие воды.

Или находят его болезни злые и подтвержденные.

Пока не становится бременем для души своей  
и находит горечь змеиную в меде своем.

И когда боль его увеличивается, слава его худеет,  
и отроки насмеются над ним,  
и шалуны властвуют над ним<sup>71</sup>.

И становится обузой для вышедших из чресл его,  
и знающих его, всех друзей своих.

И приходит время ему выйти из двора своего во двор смерти,  
и из тени комнаты своей в тень смертную.

И снимает вышитую ткань и парчу, и одевается червем и молью.

И во прахе лежит и возвращается к основанию своему,  
из которого высечен.

И человек, который таков, — когда найдет время покаяния,  
чтобы смыть грязь распущенности?

И день короток, и работы много<sup>72</sup>, и притеснители поспешные  
торопят и спешат; и время над ним смеется,  
и хозяин дома подгоняет.

Поэтому прошу, Бог мой, помни эти невзгоды,  
которые на человека находят, и если я делал зло,

<sup>68</sup> Йехезкель 1:13.

<sup>69</sup> Ийов 31:25.

<sup>70</sup> Ийов 20:24.

<sup>71</sup> Ср. Йешаягу 3:4.

<sup>72</sup> Пиркей Авот 2:20. «Рабби Тарфон говорил: день короток, работы много, работники ленивы, плата велика, а Хозяин дома подгоняет».

Ты благодетельствуй последние дни мои  
и не воздавай мерой за меру человеку, чьи грехи безмерны  
и [который] к смерти своей идет без желания.

### XXXVIII

Бог мой, если грех мой носимый так велик, что сделаю  
для имени Твоего великого?  
И если не уповаю на милосердие Твое, кто пощадит меня,  
кроме Тебя?  
Поэтому если убьешь меня, на Тебя уповаю.  
И если найдешь грех мой, убегу от Тебя к Тебе  
и скроюсь от гнева Твоего в тени Твоей.  
И за полу милосердия Твоего буду держаться,  
пока не помилуешь меня.  
И «не отпущу Тебя, пока не благословишь меня»<sup>73</sup>.  
Вспомни же, что подобно глине сделал меня  
и этими невзгодами искушаешь меня.  
Поэтому не возложи на меня поступков моих,  
и не вкушу я плода дел своих.  
И отдали от меня гнев Твой, и не приближай дня моего,  
пока не снаряжусь я для возвращения в место свое.  
И не укрепи меня поспешно отправиться с земли  
и закуску грехов моих завязать на плече моем.  
И когда устанавливаешь Ты вес грехов моих,  
положи на чашу вторую невзгоды мои.  
И когда вспоминаешь Ты злобу мою и бунтарство,  
вспомни горе мое и страдание мое<sup>74</sup>.  
И помести [их] напротив.  
И вспомни же, Бог мой, что уже давно по земле скитания  
перекатываешь меня, и в горниле изгнания испытываешь меня,  
и от многих зол моих очищаешь меня.  
И знаю я, что для блага моего искушаешь меня, и вера страдает моя.  
И для пользы моей в конце моем в испытание невзгодами<sup>75</sup>  
вводишь меня.

---

<sup>73</sup> Брейшит 32:27.

<sup>74</sup> Эйха 3:19.

<sup>75</sup> Теѓилим 119:75.

Поэтому, Бог мой, да будет на мне милосердие Твое,  
и не обрушивай на меня гнева Твоего.  
И не воздавай мне по делам моим<sup>76</sup>, а говори ангелу-губителю:  
«Довольно»!  
И каково достоинство мое и превосходство мое,  
что взыщешь за грех мой, и поставишь надо мной стражу<sup>77</sup>,  
и подстережешь меня как буйвола с сетью?<sup>78</sup>  
Нет многих дней моих миновавших и канувших,  
а остающиеся гниют в грехе своем<sup>79</sup>.  
И если сегодня пред лицом Твоим — вот я,  
завтра глаза Твои ищут, и нет меня.  
И теперь почему умираю, ибо пожирает меня этот огонь великий.  
Бог мой, обрати глаза Твои на меня с добротой ради оставшихся  
дней моих немногих, и не преследуй уцелевших и убежавших.  
И убежавший от града бури моей остаток не погуби  
личинкой саранчи грехов моих, ибо творение рук Твоих я.  
И какая прибыль Тебе, что червь возьмет меня в пищу,  
«труд рук Твоих, чтобы есть»?<sup>80</sup>

### XXXIX

Да будет воля Твоя, Господи, Бог мой, обратить на меня милосердие  
Твое и вернуть меня к полному покаянию пред лицом Твоим,  
и расположить твердо сердце мое, «да внемлет ухо Твое»<sup>81</sup>,  
и да откроется сердце мое к Закону Твоему,  
и вселится в мысль мою страх Твой.  
И приговори меня приговорами добрыми,  
и отмени на меня приговоры злые.  
И не введи меня во искушение, и не во стыд.  
И от всех бедствий злых спаси меня, и «пока не минут несчастья»<sup>82</sup>,  
в тени Своей скрой меня.  
И будь с устами моими и мыслью моей, и охраняй путь мой  
от грешного языка моего.

<sup>76</sup> Ийов 34:25.

<sup>77</sup> Ийов 7:12.

<sup>78</sup> Ср. Йешаягу 51:20.

<sup>79</sup> Иехезкель 4:17.

<sup>80</sup> Теѓилим 128:2.

<sup>81</sup> Теѓилим 10:17.

<sup>82</sup> Теѓилим 57:2.

И помни меня в памяти и благоволи народу Твоему,  
и в строительстве храма Твоего, чтобы увидеть  
во блаженстве избранных Твоих, и очисти меня,  
чтобы искать Святая Святых<sup>83</sup> Твою, опустошенную  
и разрушенную<sup>84</sup> и чтобы лелеять ее камни и пыль,  
и глыбы ее руин, и отстроить ее запустение.

## XL

Бог мой, знаю я, что для умоляющих пред лицом Твоим —  
есть заступники над ними из дел добрых,  
которые они прежде [делали], или праведность их,  
которой они достигли.  
А у меня нет дел, ибо я пустой и порожний  
как виноградная лоза опустошенная.  
И нет во мне никакой праведности и нет правдивости,  
нет милости и нет прямоты.  
Нет молитвы и нет мольбы, нет честности и нет веры.  
Нет справедливости и нет хорошего свойства,  
нет служения и нет покаяния.  
И да будет воля Твоя, Господи, Бог наш и Бог отцов наших,  
Владыка всех миров, помиловать меня и быть близ меня.  
Посещать меня повелениями воли Твоей и нести ко мне  
свет лица Твоего, и чтобы нашел я милость Твою.  
И по делам моим не воздавай мне и обиды подлеца не назначь мне.  
И в половине дней моих не вознеси меня,  
и не скрывай лицо Твое от меня<sup>85</sup>.  
И от грехов моих очисти меня<sup>86</sup>, и от лица Твоего не отсылай меня.  
И в славе да живу я, а после славы возьми меня<sup>87</sup>.  
И когда из мира этого выведешь меня, в жизнь мира грядущего  
в мире введи меня.  
И к высоте позови меня, и между благочестивыми посади меня.  
И с сосчитанными людьми мира, чей удел —  
в жизни, посчитай меня<sup>88</sup>.

<sup>83</sup> Внутренняя часть Иерусалимского Храма.

<sup>84</sup> Ср. Йешаяѓу 61:4.

<sup>85</sup> Теѓилим 27:9.

<sup>86</sup> Ср. Теѓилим 51:4.

<sup>87</sup> Ср. Теѓилим 73:24.

<sup>88</sup> Ср. Теѓилим 17:14.

И сияния в свете лица Твоего удостой меня.  
И возврати жизнь мою, и из бездн земли возврати меня,  
и подними меня<sup>89</sup>.  
И скажу ещё Тебе: Господи, хотя разгневался Ты на меня,  
успокой гнев Твой и утешь меня.  
И Твоя, Господи, милость во всём добре, которым воздавал мне  
и которое до дня смерти моей будешь воздавать мне.  
И за всё это я должен благодарить, славить, хвалить  
и возвеличивать Тебя.  
Да будешь восхваляем в устах созданного Тобою,  
да будешь освящен в устах освященного Тобою.  
Да будешь единственным в устах объявленного единственным  
Тобою, да будешь прославлен в устах прославленного Тобою.  
Да будешь возвеличен в устах возвеличенного Тобою,  
да будешь превознесен в устах превознесённого Тобою.  
Ибо «нет подобного Тебе среди богов, Господи, и нет деяний,  
подобных Твоим»<sup>90</sup>.  
«Да будут во благоволение слова уст моих и размышление  
сердца моего пред лицом Твоим, Господи, Скала моя  
и Избавитель мой»<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Ср. Теѓилим 71:20.

<sup>90</sup> Теѓилим 86:8.

<sup>91</sup> Теѓилим 19:15.



Сефер ґа-Кузари  
(«Книга хазара»)

---

ЙЕЃУДА ЃАЛЕВИ





**Р**абби Йеѓуда бен Шмуэль Ѓалеви (акроним — Риѓаль, арабское имя Абульхасан ал-Лави) родился не позднее 1075 года<sup>1</sup>, по-видимому, в христианской части Испании, но образование получил в Андалусии — мусульманском культурном центре. Йеѓуда Ѓалеви приобрел широкую известность как поэт. В историю мысли вошел благодаря знаменитому произведению, полное название которого *Китаб ал-хиджда в-ад-далил фи наср ад-дин аз-залил* («Книга доказательств и доводов в защиту униженной веры»), но больше оно известно как *Сефер ѓа-Кузари* («Книга о хазарском царе»)<sup>2</sup>. Она была написана на арабском и переведена в 1167 г. на иврит Йеѓудой Ибн Тиббоном. Эта книга занимает особое место в еврейской культуре. Она являлась ориентиром и источником вдохновения для многих поколений еврейских мыслителей Средневековья, Нового времени и современности. Так, например, один из крупнейших еврейских философов двадцатого века Франц Розенцвейг подчеркивал зависимость своей мысли от идей Йеѓуды Ѓалеви.

Сюжетная канва книги — поиски хазарским царем истинного мировоззрения, определяющего правильные действия — безусловно, свидетельствует о полемической и апологетической ее направленности. Нет сомнений, что в исторической ситуации, озаглавленной началом Реконкисты, у представителей иудаизма не было недостатка в политических и идеологических врагах. Однако зададимся вопросом: кто является главным оппонентом Йеѓуды ѓа-Леви, против кого направлено острие полемики в его книге? Да, на страницах первой главы мы встречаем критику христианства и ислама, но в последующих главах полемика с этими религиями почти отсутствует. В то время как мнение философа по

<sup>1</sup> Эта дата рождения установлена согласно биографии старшего современника рабби Йеѓуды Ѓалеви, поэта и философа р. Моше ибн Эзры (ок. 1055 — ок. 1135). Согласно принятой хронологии, рабби Моше ибн Эзра оставил Гранаду в 1090 году, и известно, что рабби Йеѓуда Ѓалеви находился у него до этого. Трудно представить, что Ѓалеви прибыл в Гранаду до того, как ему исполнилось 15 лет.

<sup>2</sup> См. *Суфат К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 179–206; *Goodman L.E.* Judah Halevi // *History of Jewish Philosophy* / ed. D.H. Frank and O. Leaman, London; New York, 1997, P. 149–181.

поводу различных вопросов то и дело всплывает на протяжении всей книги, а последняя 5-я глава посвящена исключительно обсуждению философских вопросов. Отвечающий на вопросы хазарского царя раввин и полемизирует с философами, и проявляет недюжинную эрудицию в области философии, использует философские понятия, а иногда и прибегает к философской аргументации. Вспомним также, что философ — первый, к кому обращается хазарский царь. Все это подводит нас к мысли о том, что главный оппонент Йеғуды Ѓалеви — философ, причем философ-аристотелик. Следует заметить, что «Книга Кузари» была написана в пору расцвета школы аристотеликов, и философ, представленный на страницах этой книги является представителем именно этой школы. Выходит, что главная идеологическая опасность для иудаизма, согласно Йеғуде Ѓалеви, исходит не от конкурирующих монотеистических религий, а от философии. И значит, основная тема книги — это не религиозная полемика (хотя и ей уделяется какое-то место), а проблема противостояния греческой философии и еврейской традиции, проблема соотношения разума и откровения. Не является ли в таком случае книга «Кузари» своего рода реакцией на те процессы, которые начались в еврейской культуре со времен Саадии гаона, или предвидением последствий дальнейшего привнесения греческого наследия в еврейскую традицию<sup>3</sup>. Таким образом, Йеғуда Ѓалеви является одним из первых еврейских мыслителей, кто со всей остротой ставит эту столь характерную для средневековой мысли проблему. При этом, он столь же остро и бескомпромиссно решает ее, однозначно отдавая предпочтение откровению. На каком же основании он ставит разум ниже откровения? Каков его главный аргумент в споре с философом? Одним из наиболее важных компонентов антифилософского подхода Йеғуды Ѓалеви является приоритет, который он отдает сфере действия над сферой помыслов и связанное с этим положение о решающем преимуществе непосредственного опыта над теоретическими построениями.

Почему убедительные слова философа не удовлетворяют хазарского царя? Да потому, что его собственный опыт, его переживание — повторяющийся сон — представляет для него нечто гораздо более надежное и реальное, чем слова философа. Именно этот опыт и заставил его заняться поисками истинного образа действий. Слова философа, сколь бы убедительными они ни были, не способны этот опыт отменить. Не случаен здесь и характер переживаемого хазарским царем опыта, — его повторяющийся сон сродни пророчеству. Знание, полученное им во сне, превосходит знание, добытое теоретическими рассуждениями философа. Кроме того, оно не абстрактно и заставляет искать истинный образ действий:

<sup>3</sup> Заметим, что на момент создания книги нам ничего не известно о существовании философ-аристотеликов среди евреев, но пройдет несколько десятков лет и они появятся; а крупнейший из них — Маймонид — предпримет попытку синтеза Торы и философии.

Сказал мудрец: Далеки друг от друга верующий в Тору и философ. Потому что тот, кто верит в Тору, стремится к Богу ради великой пользы<sup>4</sup>, кроме той, которую дает познание Его. Философ же стремится только к тому, чтобы описать Его таким, какой Он есть, так же как он стремится описать землю: что она, например, в центре самой большой сферы и не в центре сферы созвездий, и прочие подобные знания. По мнению философа, незнание Бога не более вредно, чем заблуждение того, кто считает землю плоской. Польза для него — это только знание вещей такими, какие они есть<sup>5</sup>.

О какой великой пользе, превышающей познание, говорит рабби? Разве может быть что-либо выше познания истины о вещах? В основе позиции рабби (и Йеѓуды Ѓалеви) лежит библейско-талмудическая мировосприятие. Сотворенный мир имеет определенную цель, существует божественный план, ведущий к этой цели. Человек должен способствовать реализации этого плана, несет ответственность за это. Эта реализация и есть та великая польза, о которой говорит рабби. И достигается она за счет **действий**, а не теоретизированием. Логическое мышление не может привести к знанию, обеспечивающему истинный образ действий. Чтобы правильно действовать, нужно обладать знанием, знанием того, **что** делать. Это знание, согласно Йеѓуде Ѓа-Леви, может быть получено только непосредственно от Бога<sup>6</sup>. Получить же знание непосредственно от Бога может только пророк. Это знание о том, каким образом следует поступать, чтобы реализовать Божественный план творения. Это знание может быть получено пророком или передано по традиции.

Один из основных мотивов книги — противопоставление ненадежного, гипотетического, чисто теоретического философского знания конкретному, неоспоримому, ведущему к действию пророческому знанию.

Йеѓуда Ѓалеви обращается к библейско-талмудическому мировоззрению (несколько поколебленному процессами проникновения греческого подхода в еврейскую культуру). Он словно пытается очистить еврейский подход, вернуться к библейско-талмудическому мировоззрению — в этом пафос его мысли. Парадокс культурной ситуации начала XII в. заключается в том, что для того, чтобы опровергнуть философию, Йеѓуде Ѓалеви приходится философствовать. Он пишет книгу, которая была бы немыслима в талмудическую эпоху. Звучащий в ней скепсис по отношению к теоретическим построениям человеческого разума, равно как и эмпирическое основание пророческого знания, носят явно философский характер.

<sup>4</sup> Под словом «польза» имеется в виду не вознаграждение, а практический результат, цель.

<sup>5</sup> Сефер Ѓа-Кузари IV, 13.

<sup>6</sup> См. там же, I, 79.

## СЕФЕР ЃА-КУЗАРИ («КНИГА ХАЗАРА»)<sup>1</sup>

### ГЛАВА ПЕРВАЯ

244

Меня спросили, какие доводы есть у меня против спорящих с нами философов<sup>2</sup> и богословов других религий<sup>3</sup>, а также — против отщепенцев, спорящих со многими [евреями]<sup>4</sup>. И я вспомнил то, что слышал из доказательств [еврейского] мудреца<sup>5</sup>, который был у царя Хазарии, принявшего еврейскую веру около четырехсот лет [тому назад]. Как засвидетельствовано и сказано в книгах хроник, несколько раз у него было видение<sup>6</sup>, как будто ангел разговаривает с ним и говорит ему: «Твое намерение угодно пред Богом, но твои действия неуютны». Он был очень старателен в обрядах хазарской религии, вплоть до того, что сам нес службу в святилищах и сам приносил жертвоприношения с чистым сердцем и совершенными намерениями. И как старательно он ни совершал эти действия, ночью вновь являлся ангел и говорил ему: «Твое намерение угодно, а действия неуютны». И это привело к тому, что он начал исследовать другие религии и секты, и в конце концов он и множество других хазар перешли в еврейскую веру<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Печатается по изданию: *Рабби Йеѓуда Ґалеви. Сефер ға-Кузари* (Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры) / Перевод с иврита И. Стрешинского, науч. ред. У. Гершович. М.: Книжники, 2014.

<sup>2</sup> Имеются в виду наследующие греческую философскую традицию арабские философы.

<sup>3</sup> Христианства и ислама.

<sup>4</sup> По мнению р. Й. Капаха, речь идет о караимах. Караимы — еврейская секта, возникшая в VII веке в Багдаде и отрицавшая Устную Тору. В конце XI века караимы пользовались влиянием в Испании, где жил рабби Йеѓуда Ґалеви. Полемику со взглядами караимов можно найти в третьей главе этой книги.

<sup>5</sup> В оригинале написано לַחֲכָם. В переводах на иврит это слово пишется как לַחֲכָם (*ḡe-haver*), и имеется в виду: мудрец, знаток Торы. Р. Давид Коѓен приводит мнение Рамбана, согласно которому имя этого мудреца рабби Ицхак ға-Сингари. Прозвище ға-Сингари происходит от названия города Синджар в Курдистане, который был близок к Хазарскому царству, располагавшемуся на берегу Каспийского (Хазарского моря).

<sup>6</sup> В оригинале רֹאֵי, что может означать как «видение», так и «сон». Йеѓуда ибн Тиббон предпочитает в своем переводе второе значение. Возможно, он исходит из контекста, ведь ниже говорится о том, что ангел являлся царю ночью. Заметим, что Рамбам в «Путеводителе растерянных» (II, 45), говоря о различных ступенях пророчества, рассматривает видение как качественно более высокий уровень, нежели пророческий сон. — *Прим. ред.*

<sup>7</sup> Около 740 года приняла еврейскую веру часть хазар во главе с военачальником Буланом, который позже стал царем. В конце VIII — начале IX века его потомок, царь Овадья, объявил

И многие из доводов того мудреца удовлетворяют меня и соответствуют моему мнению. Поэтому я посчитал нужным привести эти доводы такими, какими они были, «а мудрые поймут»<sup>8</sup>.

Говорят, что хазарский царь, увидев в своем сне, что его намерение угодно пред Богом, а действия — неуютны, и получив в этом сновидении повеление найти действие, удобное пред Богом, спросил мнение философа на этот счет<sup>9</sup>.

Философ<sup>10</sup> сказал ему: Нет у Бога ни благоволения, ни ненависти, потому что Он, Превознесенный, выше всех желаний и стремлений. Ведь стремление указывает на недостаток стремящегося и на то, что лишь в осуществлении стремления он может обрести цельность, а все то время, пока этого не произошло, он ущербен. И также, согласно философам, Он выше знания частностей<sup>11</sup>, потому что они со временем изменяются, но нет в знании Бога изменения. Поэтому Он не знает о тебе, тем более Он не будет знать о твоих намерениях и действиях, не говоря уже о том, что Он не услышит твои молитвы и не увидит твои движения. А если и говорят философы, что Он тебя сотворил, то ведь это — иносказательно, потому что Он — причина причин в сотворении всего сотворенного, а не потому, что это произошло по Его намерению.

И Он вообще не создавал человека; ведь мир предвечный, и всякий человек всегда рождался от человека, жившего до него. В человеке сочетаются формы, свойства и качества, унаследованные от его отца, матери и родственников, и [на него влияют] особенности климата, страны, пищи и воды, силы сфер, звезд и созвездий, согласно взаимосвязям, возникающим под их влиянием. И все восходит к Первопричине, но не в силу того, что Он этого хочет, а в силу того, что из Него сама собой истекает вторая причина, и так же — третья и четвертая. И произошли необходимым образом причины и следствия, и они, как ты видишь, неразрывно связаны. И их необходимая черед предвечна, как предвечна Первопричина, у которой нет начала.

---

иудаизм государственной религией. История принятия хазарами еврейской веры изложена в переписке Хасдая (Хисдая) Ибн-Шапрута с хазарским царем Йосефом (см. приложение «Выдержки из Еврейско-хазарской переписки в X веке»).

<sup>8</sup> *Даниэль*, 12:10. Эта и другие цитаты из *Танаха* приведены в книге на иврите. Согласно мнению р. Азарьи *Мин га-Адумим* (деи Росси), этими словами рабби Йеғуда Галеви намекает, что весь спор придуман им и что он вкладывает в уста мудреца свои слова (Цифрони).

<sup>9</sup> Царь разочаровался, когда, несмотря на свои старания, вновь и вновь слышал, что его действия неуютны. Он оставил религию и обратился к философам, чтобы выяснить у них, каково их мировоззрение (Р. Цви-Йеғуда Кук).

<sup>10</sup> Мнение философа, приведенное в *Сефер га-кузари*, представляет собой краткое изложение учений арабских философов Аль-Фараби (870–950) и Ибн Сины (980–1037).

<sup>11</sup> Имеется в виду знание о происходящем с индивидуумами (конкретными существами), подверженными изменениям, возникновению и уничтожению. Однако Бог знает о видах существ, ибо согласно представлениям средневековых философов виды не подвержены уничтожению. Таков, например, взгляд Ибн Сины. — *Прим. ред.*

Ведь у каждого из индивидуумов этого мира есть причины, в силу которых он будет совершенным. И если все эти причины воплотились в индивидууме, то он станет совершенным, а если каких-то причин недостает, то он станет ущербным, как эфиоп, который не предназначен для большего, чем получение человеческого облика и речи в наихудшей форме. Философ же, в котором заложены задатки, чтобы обрести с их помощью достоинства нрава, характера, знаний и действий, может достигнуть подлинного совершенства без какого-либо изъяна. Но эти совершенства<sup>12</sup> — потенциальны и для перехода в реальность нуждаются в учении и развитии. Только тогда проявятся качества, какими они были уготованы для обретения совершенства, а также недостатки и промежуточные стадии, которым несть числа.

И на достигшего совершенства человека низойдет Божественный свет, называемый Активным Интеллектом<sup>13</sup>. Его пассивный интеллект<sup>14</sup> соединится с ним воедино так, что человек увидит, что он сам — тот самый Активный Интеллект и между ними нет разницы. И будут его сосуды, то есть органы этого человека, служить совершенству поступков, и в наиболее подходящее время, и наилучшим образом, как бы являясь сосудами Активного Интеллекта, а не материального, пассивного интеллекта, когда [Активный Интеллект] еще не был приведен в действие [соответствующим образом] и [человек] делал добро единожды и грешил несколько раз, а этот [достигший совершенства] всегда делает добро. Это предельная конечная ступень, ожидающая совершенного человека после того, как его душа очистится от сомнений и постигнет науки в их истинности, и тогда она станет как бы ангелом, и будет на самой низкой ступени ангелов, отделенных от тел. Это — ступень Активного Интеллекта, а он — ангел той ступени, что ниже ступени ангела, ответственного за сферу луны<sup>15</sup>. И это интеллекты, очищенные от материи, предвечные, как и Перво-

<sup>12</sup> Совершенства «каждого индивидуума из индивидуумов этого мира». — *Прим. ред.*

<sup>13</sup> Еще один вариант перевода этого выражения — Деятельный Разум. Источником теории об Активном Интеллекте являются слова Аристотеля в трактате «О Душе» (кн. III, гл. 5, 430a 10–15) и комментарий Александра Афродисийского (конец II — начало III в.). — *Прим. ред.*

<sup>14</sup> Пассивный или подвергающийся воздействию интеллект — это человеческий интеллект в его становлении, который получает умопостигаемые формы извне. Он противопоставляется Активному Интеллекту, эманулирующему формы. Подробнее см.: *Аль-Фараби. О значениях [слова] интеллект* // Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 17–38. См. также: *Ефремова Н. Ноология восточных перипатетиков* // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. Изд. Института философии РАН, 1998. С. 146–174. — *Прим. ред.*

<sup>15</sup> Согласно представлениям о мире средневековых философов, существовали десять интеллектов, отделенных от материи, и каждый из них произошел в результате эманации от предшествующего ему. Первый Интеллект истекал от Бога, Который является Первопричиной. Первый интеллект создает небесную сферу, второй — сферу планет. Десятый интеллект, низший из всех, — это Активный Интеллект, задача которого, в частности, привлечь разум человека. Аль-Фараби объясняет, что эти отделенные от материи субстанции, которые философы называют «интеллектами» в разговоре с людьми, не являющимися их коллегами, нужно называть «ангелами».

причина, и ничуть не опасаящиеся гибели<sup>16</sup>. И сделается душа совершенного человека с тем Интеллектом единой, и он может не опасаться гибели своего тела и своих органов, так как уже отождествлен с ним [с Активным Интеллектом]. И будет наслаждаться его душа в этой жизни, так как он окажется в обществе Гермеса, Асклепия<sup>17</sup>, Сократа, Платона и Аристотеля. Ибо и он, и они, и все, кто достиг их ступени, едины с Активным Интеллектом. И это и называют иносказательно и приблизительно благоволением Бога.

Поэтому стремись к этому благоволению и к истинному знанию наук, чтобы твой интеллект стал из пассивного активным. И встань на путь праведности в качествах и поступках, так как они — помощники в представлении истины, в приверженности учению и в уподоблении Активному Интеллекту. И это приведет к обретению довольства, скромности, смирения и других возвышенных качеств, вместе с превознесением Первопричины. Не для того, чтобы Он явил тебе Свое благоволение, и не для того, чтобы отвратить от тебя Его гнев, а чтобы уподобиться Активному Интеллекту в предпочтении истины, в представлении каждой вещи адекватным образом, чтобы твое мнение о ней соответствовало тому, чем она является на самом деле. И это из атрибутов разума.

И когда твое мнение будет соответствовать этому атрибуту, ты не должен будешь заботиться о том, какому учению ты привержен, или какую религию ты почитаешь и возносишь, и к какой речи, какому языку и каким действиям при этом прибегаешь. Или же ты создашь свою собственную религию для нужд смирения, возвеличивания и превознесения, для управления твоими качествами, твоим домом и твоим государством, если слушают тебя. Или предложи свою религию, опираясь на интеллектуальные законы, установленные философами, и сделай своей целью и стремлением чистоту твоей души. В общем, после того, как ты постигнешь основные виды наук в их истинности, стремись к чистоте сердца, насколько это возможно, и тогда ты достигнешь своей цели — единения с духовным, то есть с Активным Интеллектом. И возможно, Он наделит тебя пророческим даром и даст тебе повеление, сообщив тайное знание в вещих снах и верных образах.

2. Сказал ему хазар: Твои слова убедительны, но они не отвечают моим исканиям. Ведь я знаю о себе, что мое сердце чисто и мои поступки честны,

<sup>16</sup> В отличие от существ подлунного мира, подверженных возникновению и уничтожению.

<sup>17</sup> Гермес Трисмегист (Гермес Трижды величайший) — имя синкретического божества, сочетающего в себе черты древнеегипетского бога мудрости и письма Тота и древнегреческого бога Гермеса. В Средние века большой популярностью пользовалась серия трудов по философии и теологии, приписываемых Гермесу Трисмегисту и известных под наименованием «Герметический корпус». В этих трудах упоминается также имя Асклепия, бога врачевания в древнегреческой мифологии.



согласно воле Бога, но отвечают мне, что эти действия неуютны, несмотря на то, что мое намерение угодно. Поэтому нет сомнения, что существует определенное действие, угодное само по себе, а не из-за [стоящих за ним] помыслов. Иначе почему христиане и мусульмане, поделив весь мир, борются друг с другом? А ведь каждый из них очистил свое сердце пред Богом, вел себя богобоязненно, отдалялся от мирской жизни, постился и молился, и отправился убивать другого, полагая, что в убийстве, которое он идет совершать, большая заслуга и приближение к Богу. И гибнут они, и каждый из них считает, что попадет в райский сад. Но разум не может поверить им обоим.

3. Сказал философ: Религия философов не признает убийства никого из них, потому что они прославляют разум<sup>18</sup>.

4. Сказал хазар: Но что может быть, с точки зрения философов, большим заблуждением, чем мнение тех, кто полагает, что мир сотворен, и что он был создан за шесть дней, и что Первопричина обращается к одному из людей, при том что философы превозносят Его выше знания частных? И вместе с тем, в соответствии с действиями философов, их знаниями, исследованиями и стараниями, пророчество должно было быть распространено в их среде и общеизвестно, благодаря их единению с духовностью; и должны были рассказывать о них удивительные вещи, чудеса и [произносить] хвалебные слова. Но мы видим, что истинные сновидения посылаются тем, кто не интересовался знаниями и очищением сердца. А у тех, кто приложил к этому старание, мы находим обратное. И это доказательство, что связь Божественного<sup>19</sup> с душами имеет некую тайну, помимо того, что упомянул ты, философ.

И еще подумал хазар: спрошу я христиан и мусульман, потому что один из двух этих образов жизни, несомненно, угоден. А [что касается] евреев, то достаточно взглянуть на их униженность, малочисленность и всеобщее пренебрежение ими.

<sup>18</sup> В оригинале есть некоторая двусмысленность: это утверждение можно толковать так, что, согласно религии философов, нельзя убивать ни христиан, ни мусульман потому, что и те, и другие прославляют разум (ср. перевод Эвен-Шмуэля), а можно и так, что философы не признают убийства человека, поскольку привержены разуму (ср. перевод Ибн Тиббона). — *Прим. ред.*

<sup>19</sup> Здесь впервые в книге упомянуто часто используемое в ней важное понятие זְכוּת אֱלֹהִים (ал-амр ал-илази). Ибн Тибон и Эвен-Шмуэль переводят его на иврит как זְכוּת אֱלֹהִים (за-иньян за-злог), а р. Капах — как זְכוּת אֱלֹהִים. Отметим, что известный исследователь Гарри (Цви) Вольфсон насчитывает девять различных значений этого выражения. Среди них: Божественное повеление, Божественная сила, Божественное предопределение и провидение, Божественная власть над миром, Божественная мудрость, Божественное желание, Божественный свет. См. Wolfson H.A. Hallevi and Maimonides on Prophecy // The Jewish Quarterly Review. 32.4 (1942), pp. 345–370, and 33.1 (1942), pp. 49–82. Мы чаще всего переводим это выражение просто как «Божественное», либо используем одно из перечисленных значений, исходя из контекста.

Тогда он пригласил одного из христианских мудрецов<sup>20</sup> и спросил о его учении и действиях.

Тот сказал ему: Я верю в сотворенность существующего и в предвечность Творца, да превознесется Он. И что Он создал весь мир за шесть дней, и что все люди<sup>21</sup> происходят от Адама<sup>22</sup>, а затем — от Ноаха<sup>23</sup>, и [родословная] всех восходит к нему. И что Бог печется о творениях, и есть у Него связь с людьми, и [Он проявляет по отношению к ним] гнев, благоволение, милость, обращается с речью, является в откровении Его пророкам и благочестивым. Он пребывает среди тех, кто угоден Ему. Во всяком случае, нельзя отрицать, что все сказанное в Торе\* и других книгах<sup>24</sup> сынов Израиля<sup>25</sup> — правда, из-за общезвестности, постоянства и распространения в массах этих книг<sup>26</sup>. А затем божественность получила воплощение и стала зародышем в утробе девы, одной из почтенных женщин сынов Израиля. Она родила его<sup>27</sup>, внешне имеющим облик человека, но на самом деле божественным; пророком-посланником — внешне, но на самом деле богом, посылающим [пророков]. И он мессия, называемый у нас «сыном божьим»; и он — отец, он — сын, и он — святой дух. Мы на самом деле считаем его единым, хотя говорим о троице. Мы верим в него и в его пребывание среди сынов Израиля, и это — честь для них, [верим] в то, что присутствие Божественного не переставало вдохновлять их, пока не взбунтовались они в большинстве своем против этого мессии и не распяли его. И обрушился гнев [божий] на это большинство, а благоволение [снизошло] на тех избранных, которые последовали за мессией, и также — на народы, следовавшие за теми избранными, и мы из них. Несмотря на то, что мы не из потомства Израиля, мы в большей степени заслуживаем называться «сынами Израиля» из-за того, что мы последовали за мессией и за его учениками из

<sup>20</sup> В некоторых изданиях перевода *Сефер га-кузари* на иврит, выполненного Ибн Тибоном, из-за христианской цензуры вместо христианина упоминался «персидский мудрец».

<sup>21</sup> Букв. «вся совокупность обладающих речью [существ]».

<sup>22</sup> Адам (в переводе с иврита — «человек») — первый человек, сотворенный Богом в шестой день Творения (см. Берешит 1:26–29, 2:15–25, 3:1–24).

<sup>23</sup> Имена персонажей *Танаха* приводятся в еврейском произношении. В указателе имен в конце книги в скобках приводится также традиционное русское произношение имен. Например: Ноах (Ной). Ноах — потомок Адама в десятом поколении, праведник, спасенный вместе с его семьей Богом во время всемирного потопа. Все люди являются потомками его сыновей Шема, Хама и Йефета (см. Берешит, главы 7–10).

<sup>24</sup> Имеются в виду книги *Танаха*.

<sup>25</sup> Израиль (на иврите *Исраэль*) — имя, данное праотцу Якову (Берешит 32:29). Его сыновья и происшедший от них еврейский народ называются *бней Исраэль* («сыны Израиля»). В этом переводе мы оставили выражение «сыны Израиля» в привычной для русского языка форме, но при упоминании собственного имени праотца мы пишем «Исраэль».

<sup>26</sup> Здесь в подвергнутых цензуре изданиях заканчивалась речь «персидского мудреца».

<sup>27</sup> Имеется в виду Йешу (Иисус), основатель еврейской секты, от которой впоследствии произошло христианство.

сынов Израиля — двенадцатью по числу колен Израиля<sup>28</sup>. И те представители сынов Израиля, что последовали за этими двенадцатью, стали основой создания христианского сообщества, и удостоились ступени сынов Израиля, и одержали победу и распространились по земле. И все народы должны прийти к этой религии и придерживаться ее, превозносить мессию и крест, на котором он был распят, и все, подобное этому из наших установлений и обычаев — из повелений посланника Шимона<sup>29</sup>. А законы взяты из Торы, которую мы изучаем, и нельзя отвергнуть ее истинность и то, что она от Бога. И уже было сказано в Евангелии от имени мессии: «Я пришел не убавить от законов Моше<sup>30</sup>, но пришел я поддержать их и добавить к ним»<sup>31</sup>.

5. Сказал хазар: Все это не предполагает доказательного рассуждения, более того, умозрение отвергает большую часть этих слов. Но когда нечто воспринимается [человеком] как само собой разумеющееся на основе того, что он видит вокруг и что является частью его [жизненного] опыта, до такой степени, что принимается всеми фибрами души, у него не будет другого выхода, кроме как верить в это. И тогда он будет стараться тонко обойти любое логическое противоречие, сделав далекое близким. Так поступают исследователи природы, столкнувшись с удивительными явлениями, которые они бы отрицали, если бы им рассказали о них до того, как они их увидели. И когда они видят их, то умудряются тонко найти их причины в звездах или в духовных силах, но не отвергают того, что видели. Но я не нашел себя способным принять эти слова, потому что они новы для меня, и я не рос с ними, и их уточнение — моя обязанность.

Потом он пригласил одного из исламских мудрецов и спросил о его учении и действиях.

Тот сказал ему: Мы подтверждаем единство и предвечность Бога, сотворение мира, происхождение всех людей от Адама и от Ноаха и полностью от-

<sup>28</sup> У Яакова (Исраэля) было двенадцать сыновей, ставших родоначальниками колен Израиля: Реувен, Шимон, Леви, Йеѓуда, Дан, Нафтали, Гад, Ашер, Исахар, Звулун, Йосеф, Биньямин. Потомство Йосефа разделилось на два колена, родоначальниками которых были его сыновья: Эфраим и Менаше.

<sup>29</sup> В христианских источниках апостол Петр, чье первоначальное имя было Симон (Шимон), считается первым епископом Рима. В еврейских источниках упоминается Шимон Кифа (кифа на арамейском «камень», как и *петрос* на греческом), который притворился последователем Йешу (Иисуса), чтобы выполнить поручение еврейских мудрецов и отдалить христиан от евреев (см. «История о повешенном», с. 52).

<sup>30</sup> Моше (Моисей) — потомок Леви, сына Яакова. Пророк, который по слову Бога вывел евреев из Египетского рабства. Он записал Тору, полученную от Бога на горе Синай, вел еврейский народ во время сорокалетних скитаний по пустыне, не раз заступался за провинившихся евреев перед Всевышним.

<sup>31</sup> Ср. Мф 5:17. См. также *Шабат*, 116б.

рицаем придание Богу телесных качеств. А если что-нибудь [подобное] прозвучит в наших словах, мы разъясняем это и говорим, что это иносказание и приблизительное описание. Мы решительно утверждаем, что наша книга<sup>32</sup> — это слово Божье, но вместе с тем она в сущности своей чудо, и наша обязанность — принять ее саму по себе, так как невозможно, чтобы появилось что-нибудь подобное ей или подобное одному из ее аятов<sup>33</sup>. И что наш пророк<sup>34</sup> — «печать пророков»<sup>35</sup>, и он отменяет все законы, которые предшествовали ему, и призывает все народы к исламу. Вознаграждение покорному — возвращение духа в его тело в раю. Не будет [у него] недостатка в еде, питье, плотских удовольствиях и во всем, чего он возжелает. А наказание ослушнику — огонь, который никогда не прекратит его мучений.

6. Сказал ему хазар: Тот, кто думает подготовить кого-то к тому, чтобы принять повеления Бога и заставить поверить в то, что Бог говорит с человеком, тогда как тот это отрицает, должен обосновывать это общепринятыми положениями, которые нельзя отвергнуть, но и тогда неизвестно, удастся ли убедить его в том, что Бог говорил с человеком. И [даже] если бы ваша книга была чудом, ведь она — книга на арабском, и если так, то не распознает ее чудесные и удивительные свойства чужеземец вроде меня. А если ее будут читать передо мной, я не смогу отличить ее [слова] от других арабских слов.

7. Сказал ему [мусульманский] мудрец: Уже были показаны им [Мухаммедом] многие чудеса, но они не сделались доказательством для принятия его учения.

8. Сказал ему хазар: И вправду, люди не достигнут полной уверенности<sup>36</sup> в том, что у Бога есть контакт с человеком, пока не увидят знамение, с помощью которого Он изменяет вещи, чтобы было понятно, что такое не сможет сделать никто, кроме Того, Кто создал все предметы из ничего. И чтобы происходило это на глазах множества людей, и чтобы они увидели это воочию, а не было передано им это по традиции и на основе косвенных свидетельств. А также чтобы исследователи тщательно проверили это, чтобы не осталось и мысли, что есть тут влияние воображения или колдовства. И лишь тогда, воз-

<sup>32</sup> Коран.

<sup>33</sup> *Аят* — «высказывание», мельчайшая структурная единица Корана. Речь идет о концепции неподражаемости Корана — *иджаз ал-куран*. См. Коран 2:21.

<sup>34</sup> Мухаммед (570–632), основатель ислама.

<sup>35</sup> См. Коран 33:40.

<sup>36</sup> Букв. «не успокоятся души». Понятие «успокоение души» (*сукун ан-нафс*) означает переход от знания к уверенности. См. *Роузенталь Ф.* Торжество знания. М.: Наука, 1978. С. 77–78. — *Прим. ред.*

можно, примут люди эту великую вещь — то, что возможен контакт Творца этого и будущего миров, ангелов, неба и светил с этой низменной материей, то есть с человеком, и что Он будет говорить с ним и выполнит его желания и мудрствования.

9. Сказал [мусульманский] мудрец: Разве наша книга не полна рассказами о Моше (мир ему!) и о сынах Израиля, и невозможно отрицать то, что [Бог] сделал фараону, и то, что расступилось [Красное] море<sup>37</sup>, и были спасены угодные Богу и потоплены те, на кого Он гневался. А также [то, что Он посылал евреям] *ман* и перепелов<sup>38</sup> в течение сорока лет. И его разговор с Моше на горе [Синай], и то, что Он остановил солнце для Йеѓошуа<sup>39</sup> и помог ему победить исполинов. И то, что произошло до этого во время потопа<sup>40</sup>, и гибель людей, среди которых жил Лот<sup>41</sup>. Не является ли все это общеизвестным? И ведь не появилась мысль, что есть здесь обман и фантазия.

10. Сказал хазар: Я вижу, что мне нужно спросить евреев, так как они являются остатками сынов Израиля. Потому что вижу я, что они — это доказательство того, что есть у Бога Закон на земле.

И тогда он пригласил мудреца из еврейских мудрецов и спросил о его вере.

11. И тот сказал ему: Я верю в Бога Авраѓама, Ицхака и Исраэля<sup>42</sup>, Который вывел сынов Израиля из Египта со знаменами и чудесами, давал им про-

---

<sup>37</sup> О чудесном переходе сынов Израиля через расступившееся Красное море см. *Шмот*, гл. 14.

<sup>38</sup> *Ман* (в русской традиции «манна»). Пища, которую Бог посылал евреям каждое утро (за исключением субботы) во время их сорокалетних странствий по пустыне. Бог также послал евреям, жалующимся на голод, перепелов, чтобы они могли насытиться мясом (см. *Шмот*, 16:1–36).

<sup>39</sup> Йеѓошуа бин Нун (сын Нуна) — ближайший сподвижник и преемник Моше, предводитель евреев в период завоевания Земли Израиля. О его деятельности, в том числе и об упомянутых здесь остановке солнца и победе при завоевании Страны Израиля, подробно рассказывается в книге *Йеѓошуа в Танахе*.

<sup>40</sup> Во время потопа было уничтожено все человечество и все живое, за исключением Ноеха и его семьи, а также животных и птиц, взятых им в ковчег (см. *Берешит*, гл. 7–8).

<sup>41</sup> Имеется в виду уничтожение Богом населенных грешниками городов Сдом и Амора (см. там же, 19:1–29). Из всего их населения спасся только племянник Авраѓама Лот со своими дочерьми.

<sup>42</sup> Авраѓам — родоначальник еврейского народа. Его первоначальное имя было Аврам, и он жил в Ур-Касдике в Месопотамии. По слову Бога он пришел в Ханаанскую землю, которая была обещана его потомству. Имя Авраѓам было дано ему при заключении союза с Богом (см. *Берешит*, гл. 11–25). Ицхак — сын Авраѓама (см. там же, гл. 21–28). Исраэль, он же Яков, — сын Ицхака (см. там же, гл. 25–50).

питание в пустыне и дал им Эрец-Исраэль<sup>43</sup> после того, как чудесным образом перевел их через море и через Иордан. Он послал им Моше с Его Торой, а также — тысячи пророков<sup>44</sup> после него, которые способствовали соблюдению заповедей Торы обещаниями награды тому, кто ее соблюдает, и угрозами тому, кто ее нарушает. Мы верим в то, что написано в Торе, и это долгий рассказ.

12. Сказал хазар: Недаром не хотел я спрашивать еврея, ибо знал об утрате их традиций и о слабости их воззрений, ведь их горькая доля не позволила им сохранить достоинство. Не лучше ли было, если бы ты, еврей, сказал, что ты веришь в Творца мира, обустроивающего его и руководящего им, и в Того, Кто создал тебя и дает тебе пропитание? И подобные им описания, которые являются доказательством каждого приверженца религии и которые заставляют стремиться к истине и справедливости, чтобы уподобиться Творцу в Его мудрости и справедливости.

13. Сказал мудрец: То, что ты говоришь, — это религия, являющаяся плодом политического умозаключения<sup>45</sup>. К ней приходят путем размышлений, но относительно нее могут быть большие сомнения. Спроси о ней философов и не найдешь их согласными в отношении хотя бы одного действия или одного мнения. Потому что она включает утверждения, часть из которых они могут доказать, насчет других они могут привести убедительные доводы, а насчет некоторых не могут привести даже доводы, не говоря о том, чтобы доказать их.

14. Сказал хазар: [Эти] твои слова, еврей, кажутся мне более приемлемыми, чем твое вступление, и я хочу, чтобы ты продолжал.

15. Сказал мудрец: Также и первые мои слова доказательны, они настолько очевидны, что не нуждаются ни в аргументах, ни в доказательствах.

16. Сказал хазар: Как это так?

17. Сказал мудрец: Разреши мне сказать вступительное слово, так как я вижу, что ты относишься к моим словам с пренебрежением и считаешь их маловажными.

18. Сказал хазар: Говори твое вступительное слово, и я его выслушаю.

---

<sup>43</sup> *Эрец-Исраэль* (ивр.) — Земля Израиля.

<sup>44</sup> См. Мегила 14а.

<sup>45</sup> То есть религия как инструмент, разработанный при рассуждениях в сфере искусства управления государством. — *Прим. ред.*

19. Сказал мудрец: Если бы сказали тебе, что правитель Индии благочестивый человек и тебе подобает почитать и восхвалять его имя, и описали бы тебе его деяния на основе того, что известно относительно праведности людей его страны, их исключительных качеств и порядочности в делах, обязывает ли это тебя [почитать его]?

20. Сказал хазар: Как это обязывает меня? Ведь неизвестно, с чем связана порядочность жителей Индии. Может, она свойственна им самим по себе и у них и вовсе нет царя, а может, [они таковы] благодаря царю, а может, из-за того и другого вместе.

21. Сказал мудрец: А если бы его посланник принес тебе подарки, относительно которых у тебя нет сомнения, что они из Индии, из царского дворца, и в придачу письмо [от царя] и свидетели, подтверждающие, что все это от него? И среди подарков лекарства, которые исцеляют тебя от болезней и сохраняют твое здоровье, и яды, с помощью которых ты сможешь противостоять твоим врагам и восстающим против тебя и сможешь уничтожить их, не прибегая к оружию? Был бы ты в этом случае обязан его слушаться?

22. Сказал хазар: Действительно, тогда у меня исчезло бы первоначальное сомнение в том, есть ли в Индии царь или нет, и я бы стал считать, что его власть и его указы касаются и меня.

23. Сказал мудрец: А если спросят тебя про этого царя, как ты его охарактеризуешь?

24. Сказал хазар: Свидетельствами, которые стали ясны мне из того, что я видел воочию, и я добавлю к ним то, что было известно [но вызывало сомнения] и подтвердилось этими свидетельствами.

25. Сказал мудрец: Подобным образом я и ответил тебе, когда ты меня спросил. И так же сказал Моше фараону: «Бог евреев послал меня к тебе»<sup>46</sup> (то есть Бог Авраама, Ицхака и Якова, ибо они были известны среди других народов, потому что Бог общался с ними, опекал их и творил для них чудеса). И не сказал он ему: «Бог неба и земли послал меня к тебе» или: «Сотворивший меня и тебя послал меня к тебе». И так говорил Бог, обращаясь к сынам Израиля: «Я — Бог Всесильный твой, который вывел тебя из страны Египетской»<sup>47</sup>, а не сказал Он: «Я Творец мира и ваш Творец». И

<sup>46</sup> Шмот, 7:16.

<sup>47</sup> Шмот, 20:2.

так же я ответил тебе, правитель хазар, когда ты спросил меня о моей вере, рассказав о том, что обязывает меня и всех евреев и в чем они убедились воочию, а затем — по традиции, которая убеждает так же, как увиденное собственными глазами.

26. Сказал хазар: Если так, то ваш Закон обязывает только вас.

27. Сказал мудрец: Действительно так. И тот, кто присоединился к нам из других народов<sup>48</sup>, получит благо, которое будет у нас, но не будет равен нам<sup>49</sup>. А если бы обязанность исполнять Тору была обусловлена тем, что Бог создал нас, тогда были бы равны в этом и черный, и белый, так как все они — создания Его, да превознесется Он. Однако Тора [обязывает нас] в силу того, что Бог вывел нас из Египта, в силу Его контакта с нами, так как мы — избранные из людей.

28. Сказал хазар: Я вижу, что ты, еврей, меняешь свой образ. После того, что твои слова были полными смысла, они вновь стали скудными.

255

29. Сказал мудрец: То, что показалось тебе скудным, покажется полным смысла, если ты выслушаешь мое более подробное объяснение.

30. Сказал хазар: Говори что хочешь.

31. Сказал мудрец: Согласно законам природы, все должно питаться, расти и размножаться, а также [должны иметь место] связанные с этим силы и все необходимые условия. Такова особенность растительного и животного мира, но не земли, камней, минералов и элементов<sup>50</sup>.

32. Сказал хазар: Это общее правило нуждается в детализации, но это — истина.

33. Сказал мудрец: Что касается души, то ею обладают все живые существа, и необходимое следствие этого — движения, желания, качества, внешние и внутренне, чувства и прочее.

34. Сказал хазар: И это также нельзя опровергнуть.

---

<sup>48</sup> Имеются в виду те, кто прошли *гиюр*\* и стали евреями (р. Йосеф Капах).

<sup>49</sup> Он не будет равен нам в возможности получить пророчества (р. Давид Коґен).

<sup>50</sup> Имеются в виду четыре первоэлемента: огонь, воздух, вода и земля.



35. Сказал мудрец: А что касается разума, то из всех живых существ им обладают лишь люди<sup>51</sup>, и необходимое следствие этого — возможность исправления качеств [индивидуума], а также улучшение управления своим домом и государством, и так появились политика и социальные нормы.

36. Сказал хазар: И это правда.

37. Сказал мудрец: И какая ступень будет выше этого?

38. Сказал хазар: Ступень великих мудрецов.

39. Сказал мудрец: Я имел в виду ступень, которая отделяет тех, кто на ней находится, субстанционально, подобно тому, как растения отличаются от неживой природы или человек — от животных. Однако количественные различия бесконечны, так как они акцидентальны и на самом деле не определяют иную ступень<sup>52</sup>.

40. Сказал хазар: Если так, то в мире, воспринимаемом чувствами, нет ступени выше человека.

41. Сказал мудрец: Но если мы обнаружим человека, который войдет в огонь и это не повредит ему; много дней будет воздерживаться от еды, не испытывая голода; и лицо его будет светиться так, что глаза не выдержат этот свет; он не будет болеть и не состарится до того, как достигнет конца своих дней, и умрет смертью по своему выбору, так же как тот, кто ложится спать на ложе в известный день и известный час. И это все вдобавок к тому, что он будет обладать знанием сокровитного, из [области] того, что было и что будет. Не является ли такая ступень существенно отличающейся от ступени людей?

42. Сказал хазар: Действительно, эта ступень является Божественно-ангельской, если она существует. И она относится к сфере Божественного<sup>53</sup>, а не интеллектуального, чувственного<sup>54</sup> или природного<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Букв. «наделенные речью».

<sup>52</sup> В частности, различие в степени мудрости не является субстанциональным, и мудрый, и глупый человек относятся к одной категории существ, находятся на одной ступени. Еврейский мудрец использует здесь принятую в философии иерархию существ, но далеко не все философы-аристотелики согласились бы с его выводом, ибо можно предполагать, что человек, достигший единения с Активным Интеллектом, субстанционально отличается от человека, не актуализировавшего свой потенциальный интеллект. — *Прим. ред.*

<sup>53</sup> אֱלֹהִים אֱלֹהִים (ал-амф ал-ила́хи) — (см. выше, прим. 19).

<sup>54</sup> Букв. «душевного» — то есть того, что воспринимается душой, в том числе животной душой (см. выше, параграф 33). — *Прим. ред.*

<sup>55</sup> То есть эта ступень выше общеизвестной иерархии существ. — *Прим. ред.*

43. Сказал мудрец: Это некоторые из черт того самого пророка, относительно которого никто не спорит<sup>56</sup>. Через него массам открылась связь Божественности с ними, и они узнали, что есть Бог, Который управляет ими по Своей воле в соответствии с их послушанием или неповиновением. Он [этот пророк] открыл им тайны и сообщил, как был сотворен мир, и как люди произошли от Адама, и их родословие до потопа, а затем рассказал о потопе, и о происхождении семидесяти народов от Шема, Хама и Йефета — сыновей Ноаха, и как разделились языки<sup>57</sup>, и где люди жили, и как появились ремесла и возникли государства. То есть всю историю от Адама и до нынешнего времени и далее.

44. Сказал хазар: Это удивительно, если у вас есть точная дата сотворения мира.

45. Сказал мудрец: Да, так мы ведем отсчет, и нет спора по поводу этого числа между евреями от Хазарии до Эфиопии.

46. Сказал хазар: И сколько же лет вы насчитаете сейчас?

47. Сказал мудрец: Четыре тысячи пятьсот<sup>58</sup>. И подтверждение этому можно найти в указаниях лет жизни Адама, Шета и Эноша и до Ноаха, от Шема и Эвера — до Авраама, и от Ицхака и Якова — до Моше (мир ему!)<sup>59</sup>. И они были наилучшими и избранными потомками Адама. И у каждого из них были [другие] потомки, [но те были] словно кожа плода, они не похо-

---

<sup>56</sup> Имеется в виду Моше, пророчество которого не отрицают ни христиане, ни мусульмане.

<sup>57</sup> О разделении языков см. *Берешит*, 11:1–9.

<sup>58</sup> Год, принятый неевреями за начало новой эры, является 3760 годом по еврейскому календарю. Таким образом, 4500 год по еврейскому календарю является 740 годом по нееврейскому летосчислению.

<sup>59</sup> Ниже приводится родословная упомянутых здесь персонажей Торы и даты их жизни по еврейскому летосчислению. Адам породил Шета в 130 лет, Шет породил Эноша в 105 лет, Энош породил Кейнана в 90 лет, Кейнан породил Мағалальэля в 70 лет, Мағалальэль породил Йереда в 65 лет, Йеред породил Ханоха в 162 года, Ханох породил Метушелаха в 65 лет, Метушелах породил Лемеха в 187 лет, Лемех породил Ноаха в 182 года. Ноаху было 502 года, когда он породил Шема (*Берешит*, гл. 5). Когда Ноаху было 600 лет, то есть в 1656 году от сотворения человека, произошел потоп. Шем породил Арпахшада в 100 лет, через два года после потопа. Арпахшад породил Шелаха в 35 лет, Шелах породил Эвера в 30 лет, Эвер породил Пелега в 34 года, Пелег породил Реу в 30 лет, Реу породил Серуга в 32 года, Серуг породил Нахора в 30 лет, Нахор породил Тераха в 29 лет, Терах породил Авраама в 70 лет, в 1948 году от сотворения мира (*Берешит*, гл. 11). Когда Аврааму было 100 лет, у него родился Ицхак (2048 год), а когда Ицхаку было 60 лет, у него родился Яков (Исраэль). У Якова родился Леви, у которого родился Кеѓат. У Кеѓата родился Амрам, у которого в 2368 году родился Моше. Когда Моше было 80 лет, в 2448 году, евреи вышли из Египта. Это произошло через 400 лет после рождения Ицхака. (Эти и другие хронологические подсчеты можно найти в книге Э. Шульмана «Последовательность событий в Библии».)

дили на отцов, и не соединялось с ними Божественное. И была описана хронология за счет указания тех людей, на которых пребывал Божественный свет. И были они единицами, а не группами, пока Яков не произвел на свет родоначальников двенадцати колен, которые все были достойны соединения с Божественным, и стала пребывать в их среде Божественность, и от них ведется отсчет. И мы считаем года тех, кто предшествовал им, вплоть до Моше (мир ему!), и знаем, сколько [времени прошло] от Моше и до нынешнего времени.

48. Сказал хазар: Столь подробное перечисление делает невозможным познание во лжи или сговоре. Так как в подобном вопросе даже десять человек не смогут прийти к согласию между собой, они непременно станут противоречить один другому и откроют тайну своего сговора. И кроме того, люди отвергнут слова того, кто попытается убедить их в чем-то подобном. И тем более невозможны ложь или злоумышление [в подобном вопросе], если речь идет о множестве людей, живших близко по времени [к тому, о чем рассказывается].

49. Сказал мудрец: Правильно, и сам Авраѓам жил в эпоху разделения языков, и он с его близкими продолжал говорить на языке своего предка Эвера (по его имени этот язык называется «иврит»). И пришел Моше (мир ему!), примерно через четыреста лет после него [после Авраѓама], когда в мире были распространены и достигли определенной глубины знания о небе и земле. Он был послан к фараону и египетским мудрецам, и мудрецам еврейского народа, его современникам, которые проверяли его. Они не верили ему полной верой, что Бог говорил с человеком, пока сами не услышали Его [речь] в десяти изречениях<sup>60</sup>. Люди так отнеслись к Моше не из-за их глупости, а из-за их знаний, из-за боязни уловок, связанных с астрологическими познаниями и прочим из того, что не выдерживает проверки, как и все фальшивое. Божественное же, подобно чистому золоту, сияет ярче, когда его проверяют. Можно ли представить себе, чтобы эти люди поверили в то, что всего пятьсот лет назад был только язык Эвера, и что языки разделились в Вавилоне в дни Пелега, и что этот народ происходит от Шема, а тот — от Хама, и что у этих народов [есть] такие-то земли? Возможно ли, чтобы кто-нибудь сегодня обрисовал нам ложь о происхождении известных народов, их истории и языков, рассказывая [о событиях] менее чем пятисотлетней давности?

50. Сказал хазар: Это невозможно. Ведь у нас есть труды, написанные рукой их авторов пятьсот лет назад. Невозможно лгать об общеизвестных вещах пятисотлетней давности, таких как родословие, язык, письменность.

<sup>60</sup> Так мы переводим выражение עשרת הדברות (*asefēt ʾa-diḇrot*). Это более точный перевод, чем устоявшееся выражение «десять заповедей».

51. Сказал мудрец: Как же люди не оспаривали слова Моше и то, что он передал? Ведь его народ проверял его, а уж тем более — другие?

52. Сказал хазар: Эти [доводы] убедительные, сильные и обоснованные.

53. Сказал мудрец: Считаешь ли ты, что языки являются вечными и у них нет начала?

54. Сказал хазар: Конечно, они возникли и были приняты на основе соглашения между людьми, и указывает на это то, что языки состоят из имен, глаголов и соединительных частиц, а все они — из звуков, произносимых органами речи<sup>61</sup>.

55. Сказал мудрец: Видел ли ты человека, придумавшего язык, или слышал ли ты о нем?

56. Ответил хазар: Я не видел и не слышал, но нет сомнения, что языки появились в одном из предыдущих поколений, а до этого не было в мире языка, насчет которого согласились бы народы.

57. Сказал мудрец: Слышал ли ты о народе, который не признавал бы неделю, которая начинается в воскресенье (первый день) и заканчивается в субботу? Как возможно, чтобы это было одинаково у жителей Китая и у жителей западных островов, без того чтобы этому было положено начало, без согласия и без соглашения между ними?

58. Сказал хазар: Это возможно только при всеобщем согласии, но такое трудно предположить. Или же если бы все люди были сынами Адама, или сынами Ноаха, или другого человека и неделя была передана им от их предков.

59. Сказал мудрец: Это то, что я хотел услышать. И так же десятичную систему счисления приняли все люди и на Востоке, и на Западе. И какая причина заставила людей остановиться на цифре «десять»? Не иначе как она принята с самого начала.

---

<sup>61</sup> Родоначальником теории условного происхождения языка принято считать Демокрита. Критику этой теории можно найти у Платона (см. диалог «Кратил»). Аристотель же следовал в этом вопросе за Демокритом (см. «Об истолковании», гл. 2–4). В Средние века существовало три теории о происхождении языка: 1) естественное происхождение; 2) создание Творца; 3) результат договора между людьми. По словам М. Шрейнера, все без исключения еврейские авторы придерживались третьей теории (см. *Schreiner M. Gesammelte Schriften* / Ed. M. Perlmann. Hildesheim, 1983. S. 224, n. 3). — *Прим. ред.*

60. Спросил хазар: Но не сказывается ли на твоей вере то, что рассказывают о жителях Индии, будто у них есть памятники и здания, которым тысячи тысяч лет?

61. Сказал мудрец: Это могло бы сказаться на моей вере, если бы было надежно доказанным мнением или если была бы книга, которую признавали бы массы людей вместе с ее хронологией. Но такого у них нет. Это заброшенный народ, и нет у них никаких истин. Они вызывают гнев приверженцев религий подобными рассказами, так же как и своими идолами, амулетами и колдовством, говоря, что те приносят пользу. Они посмеиваются над теми, кто говорит, что есть книга, полученная от Бога. Вместе с тем у них есть немногочисленные книги, сочиненные некоторыми людьми, которые могут обмануть лишь легковверного. Как, например, некоторые из книг астрологов, в которых упоминаются даты, исчисляемые десятками тысяч лет. Или, например, книга «Набатейское земледелие»<sup>62</sup>, которая упоминает имена Янбушад, Сагрит и Дуани и предполагает, что они были до Адама, и что Янбушад — учитель Адама, и прочие подобные вещи.

62. Сказал хазар: Поскольку я спорил с тобой, сославшись на темный народ, на народ, у которого нет согласия в словах, тебе удалось ответить. Но что ты скажешь о философах, которые обычно исследуют и уточняют [факты] и которые пришли к согласию по поводу безначальности и вечности мира? А это не десятки тысяч лет и не тысячи тысяч, а — бесконечность.

63. Сказал мудрец: Философов извиняет то, что они являются людьми, не унаследовавшими ни знаний, ни религии, так как они — греки, а греки — из потомков Йефета, обитавших на севере. Знание переходило по наследству от Адама. И это знание, укрепленное Божественным повелением, перешло только к потомству Шема, избранного из сыновей Ноаха. Знание пребывало и пребывает в этом избранном потомстве Адама. А к грекам знание перешло только после того, как они начали одерживать победы. Тогда знание перешло к ним от персов, которые получили его от халдеев. И тогда расцвели среди греков известные философы этой державы — но не раньше и не позже. А с тех пор, как власть перешла к Риму, не было среди них ни одного известного философа.

---

<sup>62</sup> Эта книга была написана в X веке иракским ученым Ибн ал-Вахшийя, утверждавшим, что он перевел книгу с халдейского языка на арабский. Многие исследователи подвергают это утверждение сомнению, но среди них есть те, кто считает приведенные в книге данные заслуживающими доверия. На эту книгу ссылается Рамбам в «Путеводителе растерянных» (III, 29–30), когда упоминает языческие воззрения древности.

64. Сказал хазар: И это значит, что не следует доверять Аристотелю и его науке?

65. Сказал мудрец: Верно то, что он перенапряг свой разум и свою мысль, потому что у него не было традиции, переданной из достоверного источника. И когда он думал о начале и конце мира, ему было так же трудно представить себе начало [мира], как и представить себе его вечность. Но в своих умозакключениях предпочел вечность мира, опираясь только на собственные размышления. И он не стал задаваться вопросом хронологии поколений, живших до него, и исследовать родословие людей [и их знания]. Но если бы этот философ был из народа, унаследовавшего общепринятые и общеизвестные данные, которые невозможно отвергнуть, тогда бы он направил свои умозакключения и доказательства, чтобы подтвердить возможность создания [мира], несмотря на встающие трудности, подобно тому, как он обосновывал вечность [мира], которую принять еще труднее.

66. Сказал хазар: Но есть ли у доказательств сила?

261

67. Сказал мудрец: А какое у нас доказательство по этому вопросу? Естественно, в Торе нет ничего, что отвергалось бы или тем, что можно наблюдать воочию, или твердо доказанным. Тем не менее [Тора] сообщает нам о чудесах и изменении естественного хода вещей при создании нового или путем превращения одного в другое, чтобы показать, что есть Творец мира, и Он может делать все, что пожелает и когда Он пожелает. Вопрос вечности [мира] или его создания — скрытый, и доказательства двух концепций уравновешивают друг друга. Но в пользу создания мира говорит наличие традиции, идущей от Адама, от Ноаха и от Моше посредством пророчества, и она более достоверна, чем умозакключение. И сложно себе представить, как верующий человек, который будет вынужден допустить и признать существование вечной первоматерии и многих миров, предшествовавших нашему миру, не поколеблется в его вере в то, что мир возник в определенное время и первыми людьми в нем были Адам и Хава<sup>63</sup>.

68. Сказал хазар: Пока мне достаточно этих доказательств, вполне разъясняющих данный вопрос. Но если моя дружба с тобой продолжится, я попрошу тебя привести мне неоспоримые доказательства. Вернись же к продолжению своего рассказа. Как укоренилось в ваших сердцах это невероятное представление о том, что Творец тел, духов, душ, интеллектов и ангелов, Который возвышен, свят и непостижим разумом (и уж тем более — чувствами), может вступить

---

<sup>63</sup> Хава (Ева) — первая женщина, сотворенная Богом из ребра Адама (см. *Берешит*, 2:21).

в контакт с [человеком] — этим низким в силу своей материальности творением, сколь бы ни было оно чудесно по своей форме (ведь и самое низкое из насекомых устроено столь чудесно и мудро, что это выше нашего понимания)?

69. Сказал мудрец: Своими словами ты позволил мне избежать многословия. Можно ли отнести мудрость, присутствующую в созданиях, например в муравье, к сфере, к звезде или чему-нибудь еще кроме Всемогущего Творца, Который соизмеряет каждое Свое творение и дает каждому то, что ему полагается, не больше и не меньше?

70. Сказал хазар: Это относится к действию [законов] природы.

71. Сказал мудрец: А что такое природа?

72. Сказал хазар: Это одна из сил, согласно тому, что мы знаем из наук. Мы, впрочем, не знаем, что это за сила, но ученые наверняка уже постигли это.

262

73. Сказал мудрец: Их познания в этом не превышают наших. Вот как определил природу Философ<sup>64</sup>: «Она начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща сама по себе, а не случайно»<sup>65</sup>.

74. Сказал хазар: Таким образом, у того, что движется само по себе и покоится само по себе, есть определенная причина движения и покоя. И эта причина — природа.

75. Сказал мудрец: Это требует кропотливого изучения и точности в различении между тем, что действует случайно, и тем, что действует по своей природе<sup>66</sup>. Слова об этом производят впечатление на слушателей, но это, в сущности, все, что знают [философы] о природе.

76. Сказал хазар: Я вижу только, что своими терминами они ввели нас в заблуждение и заставили увидеть в природе соучастника Бога. Когда мы говорим: «природа мудрая и действующая», то, если последуем их словам, может стать, скажем еще и «[природа] творящая».

77. Сказал мудрец: Действительно, первоэлементы, луна и звезды воздействуют, нагревая или охлаждая, увеличивая влажность или сухость, но

---

<sup>64</sup> Когда в книге упоминается просто «философ», имеется в виду Аристотель.

<sup>65</sup> Ср. Аристотель, Физика, кн. II, гл. 1.

<sup>66</sup> Ср. там же, гл. 8.

это не повод приписывать им мудрость, ибо такова их функция. Но создание формы, установление размера и приведение в действие чего-либо, а также все, в чем есть замысел и цель, можно приписывать только мудрому, обладающему волей и могущественному [Богу]. И нет вреда в том, чтобы называть вещи, преобразующие материю согреванием и охлаждением, «природой», но при условии, что мы не приписываем им мудрость. Так же как отрицают сотворение эмбриона мужчиной и женщиной, когда те совокупляются. Ведь они только помогают материи, получающей человеческую форму, а форма — от Мудрого Создателя. Поэтому не отрицай проявление Божественных воздействий в этом низменном [мире], если сама материя создана для восприятия этого воздействия. И в этом корень как веры, так и непокорности Богу.

78. Сказал хазар: Как же основа веры может быть и основой непокорности?

79. Сказал мудрец: Действительно, людям не дано знать, что способствует получению Божественного воздействия, они не могут измерить это количественно и качественно. И если бы они даже знали сущность проявлений Божественного, то все равно не знали бы их время, место, обстоятельства и способы подготовиться к ним. Для этого требуется совершенное Божественное знание, полностью объясненное самим Богом. Тот, кто получит его и будет соблюдать все правила и условия со всей открытостью и чистым сердцем, — верующий. А тот, кто старается каким-то образом получить это влияние посредством мудрости, умозаключений и предположений, основанных на книгах по астрологии, или же взывая к духовным силам и изготавливая талисманы, — тот бунтовщик, ибо он приносит жертвы и воскуряет благовония на основе умозаключений и вымыслов и не знает истинной сути того, что необходимо: сколько чего взять, как действовать, в каком месте и в какое время, какие люди должны заниматься этим, как все должно быть организовано и еще разные подробности, объяснение которых заняло бы слишком много времени<sup>67</sup>. Ведь он [неверующий] подобен глупцу, который проник в хранилище врача, известного тем, что его лекарства помогают. Врача там не было, а люди просили лекарства из этого хранилища, чтобы получить от них пользу. И тот глупец начал наливать им из склянок, не разбираясь в лекарствах и не зная, какое количество лекарства нужно налить каждому человеку. И тогда он умертвлял многих людей теми лекарствами, которые раньше приносили им пользу. А если случайно содержимое одного из сосудов помогало кому-то, люди устремлялись к нему и говорили, что оно полезно. До тех пор, пока оно их не подводило или пока они не начинали считать полезным что-то другое

<sup>67</sup> См. ниже, II, 25.



и тогда устремлялись к нему. И они не знали, что лекарства полезны не сами по себе, а в силу познаний мудрого врача, который в прошлом приготовил их. Он давал эти средства вместе с указаниями больному, как подготовиться к принятию каждого из лекарств, о еде и питье, о физических упражнениях, отдыхе, сне и пробуждении, пребывании на воздухе, подходящем ложе и тому подобном. В таком положении [словно сбитые с толку невеждой] люди, за редким исключением, пребывали до появления Моше. Они соблазнялись законами астрологии и природы и переходили от одного закона к другому и от божества к божеству, а возможно, верили во многих из них одновременно, забывая Того, Кто управляет силами природы и использует их. Они находили в этих силах причины, приносящие пользу, тогда как сами по себе эти силы могут причинить и вред, и это — в соответствии с тем, чему они предназначены. Но собственно польза — это присутствие Божественного, а вред как таковой — это отсутствие Божественного.

80. Сказал хазар: Вернемся к теме. Расскажи мне, как развивалась ваша религия? И как она распространилась и стала известной? И как стало единым слово о том, что прежде вызывало споры? И сколько времени религия обосновывалась и формировалась, пока не обрела силу и законченность? Ведь религии всегда основываются одиночки, которые стремятся к тому, чтобы восторжествовал взгляд, который Бог пожелал им открыть. И они не оставляют попыток умножить число своих последователей и одержать победу своими силами, или же им на помощь встает царь-победитель, принуждающий множество людей принять эти взгляды.

81. Сказал мудрец: Так появляются и создаются только законы, основанные на разуме, начало которых положено человеком. И когда [этот человек] станет известным и будет сопутствовать ему удача, то скажут, что он пользуется помощью Бога при Божественном озарении и все прочее, подобное этому. Но закон, начало которого положено Богом, создается в один миг. Ему сказано: «Будь!» — и он возникает, как при сотворении мира.

82. Сказал хазар: Ты преувеличиваешь, мудрец.

83. Сказал мудрец: Но действительность еще более грандиозна. Ведь сыны Израиля, шестьсот тысяч человек от двадцати лет и старше, были поработочены в Египте, и все они вели свое происхождение от двенадцати колен и назывались по их именам. Никто не отделился от них, никто не отправился в другую страну, и чужеземец не смешался с ними. Они ожидали исполнения обетования, данного их праотцам — Авраѓаму, Ицхаку и Якову (мир им!), — о том, что они унаследуют землю Кнаан. Кнаан тогда был в руках народов

чрезвычайно многочисленных, сильных и удачливых, а сыны Израиля были унижены и подвергались жестоким мучениям, и фараон убивал их сыновей, чтобы они не стали многочисленными. Всевышний послал Моше и Аѓарона<sup>68</sup> (мир им!), которые, несмотря на их слабость, предстали перед могущественным фараоном. И Он сделал чудеса и знамения и изменил природу. Фараон не смог ни защититься от них, ни приказать причинить им зло, ни уберечься от десяти казней. Казни постигли жителей Египта, их воды, затем их землю, а потом их воздух, их растения, их скот, их тела и также души, когда в середине ночи в мгновение ока в каждом доме умер самый драгоценный, самый любимый первенец. «И не было дома, где не было бы мертвеца»<sup>69</sup>, кроме домов сынов Израиля. И все эти казни обрушились на них таким образом, что они заранее об этом знали, и были предупреждены, и слышали угрозу. И о прекращении казней они также знали и были предупреждены, чтобы они осознали, что все произошло согласно намерению Бога, Который делает то, что пожелает и тогда, когда пожелает, а не по естественным причинам, не из-за звезд и не случайно. И тогда сыны Израиля вышли из рабства фараона по воле Бога в ту ночь, в то время, когда умирали первенцы египтян, и направились к Красному морю. Их проводником был облачный столп, и огненный столп двигался впереди них, указывая им путь и направляя их. Впереди них шли два божественных старца, Моше и Аѓарон (мир им!), которым было восемьдесят лет, когда пророчество снизошло на них. До этого у них не было заповедей, за исключением немногочисленных, унаследованных ими от отдельных людей, от Адама и Ноаха. Моше не отменил эти заповеди и не отверг их, но добавил к ним новые. А потом фараон преследовал их, но им не пришлось прибегнуть к оружию, да народ и не знал боевого искусства. Море расступилось, и они перешли по нему, а фараон и его войско утонули, и море выбросило мертвые тела египтян, чтобы сыны Израиля увидели их своими глазами. Эта история очень длинная, и она хорошо известна<sup>70</sup>.

84. Сказал хазар: Это поистине Божественное повеление. Необходимо принять связанные с ним заповеди, потому что в сердце не может закрасться ни малейшего подозрения в том, что это — колдовство, или фокус, или фантазия. Потому что если бы им привиделось море, его рассечение и их проход по нему, то спасение из рабства, смерть поработителей и взятые у египтян одежда и другое имущество — все это им никак не могло привидеться. И так полагать<sup>71</sup> — значит проявлять упрямство неверующих.

<sup>68</sup> Аѓарон — брат и сподвижник Моше, первый первосвященник.

<sup>69</sup> Шмот 12:30.

<sup>70</sup> Все это описывается в книге *Шмот*, в главах 1–15.

<sup>71</sup> Полагать, что все это было фантазией и воображением.

85. Сказал мудрец: И после этого, когда они были в пустыне, где ничего не растет, Бог ниспослал им еду<sup>72</sup>, которая возникала и создавалась каждый день, за исключением субботы, и они питались ею сорок лет.

86. Сказал хазар: И это также нельзя отвергнуть. Если постоянно на протяжении сорока лет для шестисот тысяч человек и для тех, кто присоединился к ним, шесть дней недели выпадал [*ман*] и прекращал выпадать по субботам, то разум обязывает человека принять на себя соблюдение субботы, потому что присутствие Божественного как бы связано с субботой.

87. Сказал мудрец: Суббота отмечается из-за этого, и из-за сотворения мира за шесть дней, и из-за того, что я сейчас упомяну. Несмотря на то, что люди после чудес поверили в слова Моше (мир ему!), в их сердцах осталось сомнение в том, что Бог говорит с людьми. Ведь они могли подумать, что изначально Тора зародилась в мыслях человека, которого сопровождали вдохновение и поддержка Бога, ибо им было трудно понять то, что речь может быть у кого-либо, кроме человека, так как речь — материальна. Поэтому Бог хотел удалить это их сомнение и велел им приготовиться и внутренне, и внешне. И притом обязал их сделать самое сложное из этого [из внутренних и внешних действий] — отделиться от женщин и настроиться на то, чтобы слышать речь Бога. И подготовился народ и подвел себя к ступени Откровения и к непосредственному восприятию Его речи всеми. Это произошло через три дня. Предшествовал этому большой страх: молнии, громы, землетрясение и огонь, который охватил гору Синай. И оставался тот огонь на горе в течение сорока дней. Народ видел его и видел Моше, входящего в него и выходящего из него. Народ слышал ясное произнесение десяти изречений<sup>73</sup>, которые являются основой заповедей и их сутью. Одно из них — это повеление о субботе. И до этого уже было повеление о ней, связанное с ниспосланием *мана*. И эти десять изречений множество людей получили не от отдельных людей, не от пророка, но — от Бога. Правда, они не обладали силой Моше, чтобы видеть это

<sup>72</sup> Имеется в виду *ман*.

<sup>73</sup> Текст десяти изречений можно прочесть в *Шмот*, 20:1–14. Согласно мнению, которое приводит здесь рабби Йегуда Галеви, весь народ слышал десять изречений. Среди еврейских мудрецов есть разные мнения по этому вопросу. В сборнике мидрашей *Шиф га-шифим раба* приводится мнение рабби Йеѓошуа бен Леви, который считает, что весь народ слышал только два первых изречения (см. *Шмот*, 20:2–6). Другие же мудрецы считают, что весь народ слышал все изречения. Филон Александрийский в книге «Десять заповедей», в главе 3, пишет, что десять изречений, в общем включающие в себя все заповеди, слышал весь народ, а Моше объяснил их детали и подробности и как заповеди выводятся из них (праздники из заповедей о субботе и т. д.). Рабби Авраѓам ибн Эзра в комментарии к *Шмот*, 20:1 приходит к выводу, что Всевышний произнес все десять изречений. Рамбам в «Путеводителе растерянных» (II, 33) пишет, что евреи слышали два первых изречения в качестве непрерывного звука, а остальные слышал лишь Моше (ср. комм. р. Давида Коѓена).

грандиозное событие. И верил народ с того дня, что Моше (мир ему!) говорил с Ним словами, сотворенными Богом, и не предшествовали словам [передаваемым Моше] ни мысль, ни мнение самого Моше. И его пророчество не было таким, как представляют философы<sup>74</sup>, когда оно [пророчество] коренится в душе того, чьи мысли очистились, и она, душа присоединилась к Активному Интеллекту, также называемому «святым духом» или «ангелом Гавриэлем»<sup>75</sup>, и за счет этого он пробудился [к пророчеству]. И возможно, что во время сна или в состоянии между сном и пробуждением ему покажется, что некто говорит с ним, и он услышит его слова в душе с помощью силы воображения, но не с помощью слуха, и увидит его [говорящего с ним] в своем представлении, а не своими глазами, и скажет тогда, что Бог говорил с ним. И развеялись эти представления во время этого грандиозного события. А после Божественной речи было Божественное письмо, поскольку Он написал эти десять изречений на двух скрижалях из драгоценного камня и дал их Моше (мир ему!). И видели это Божественное письмо, так же как слышали Божественную речь. И Моше сделал по повелению Бога ковчег для скрижалей и поставил над ними общеизвестный *мишкан*\*. И это оставалось среди сынов Израиля, пока продолжалось пророчество, около девятисот лет<sup>76</sup>, пока люди не стали грешить, и тогда ковчег был спрятан<sup>77</sup>, и победил их Невухаднецар<sup>78</sup> и увел в изгнание.

88. Сказал хазар: Тому, кто слышит ваши слова о том, что Бог говорил со многими из вас и написал для вас скрижали, и прочее, нельзя предъявить претензии, если он припишет вам, что вы считаете Бога телесным. Но вместе с тем трудно обвинять вас в этом, потому что невозможно отрицать подобные великие, возвышенные и явные события. Можно понять, почему вы оставили умозаключения и доводы разума.

89. Сказал мудрец: Упаси нас Бог придерживаться о Нем нелепых представлений, таких, которые разум отрицает и полагает нелепыми<sup>79</sup>. Первое из этих десяти изречений предписывает веру в Бога, а второе изречение — это

<sup>74</sup> Скорее всего, имеются в виду арабские философы Ибн Сина и Аль-Фараби.

<sup>75</sup> Имеется в виду ислам, согласно которому Мухаммед получил Коран от ангела Гавриэля (на арабском Джабраил).

<sup>76</sup> Согласно еврейскому летосчислению, исход из Египта был в 2448 году, а разрушение Первого храма — в 3338 году.

<sup>77</sup> Согласно Талмуду, ковчег был спрятан царем Йошиягу (см. Йома 52б). Впрочем, есть мнение, что он был попросту отобран у народа за грехи (там же 53б).

<sup>78</sup> Невухаднецар (на аккадском — Набу-кudurри-усур, на русском — Навуходоносор) — царь Вавилоня, разрушивший Первый храм в 3338 году (422 г. до н. э.) по еврейскому летосчислению. Согласно мнению, принятому среди историков, разрушение Первого храма и начало Вавилонского изгнания было в 586 г. до н. э.

<sup>79</sup> Еврейский мудрец отвергает готовность хазарского царя оправдать представление о телесности Бога. — *Прим. ред.*

запрет признавать Богом кого-либо кроме Всевышнего, да превознесется Он, или вместе с Ним, а также запрет представления, сравнения и уподобления Бога всему материальному. Неужели мы не возвысим Его над телесностью, когда мы возносим над телесностью многие Его создания, как, например, мыслящую душу, которая на самом деле и есть человек?<sup>80</sup> Ведь, например, то в Моше, что говорит с нами, рассуждает и ведет нас, — это не его язык, сердце или мозг. Все это для Моше только инструменты. А Моше — это мыслящая различающая душа, которая не является телом и не имеет места, которую невозможно ограничить местом, как и невозможно допустить, что в ней не уместятся образы всего сотворенного. И поэтому мы описываем ее с помощью духовных ангельских атрибутов. А уж тем более Создатель всего! Но мы не имеем права отвергать то, что было передано нам относительно того события [откровения на горе Синай]. Мы скажем также, что мы не знаем, как понятие обрело телесность, как оно стало словами, которые мы слышали нашими ушами. И [мы не знаем], что Превознесенный сотворил из того, чего не существовало, и что Он подчинил Своей воле из уже существующего — ибо Он всемогущ. Так мы говорим, что Он, Превознесенный, создал две скрижали и начертал на них слова, так же как Он создал небеса и звезды одною Своею волею. Бог захотел, и были высечены скрижали — того размера и формы, как Он хотел, и был выгравирован на них текст десяти изречений. Так же как мы говорим, что Он разделил море и сделал его двумя стенами, стоящими справа и слева от народа, между которыми была широкая тропа с гладкой почвой, по которой можно было идти легко, не сбиваясь с пути. Рассечение [моря], воздвижение [стен из морских волн] и превращение дна в удобную тропу приписываются Ему, да превознесется Он, и для этого Ему не требовались инструменты и промежуточные причины, в которых нуждаются Его творения в своих действиях. И так же как воды встали по Его повелению и приняли форму по Его желанию, так воздух, который достиг уха пророка, принял форму звуков, выражавших то, что Бог хотел сообщить пророку и народу.

90. Сказал хазар: Это достаточное объяснение.

91. Сказал мудрец: Я не утверждаю, что это произошло именно так, возможно это более глубокое понятие, чем я могу себе представить. Но результатом этого события было то, что каждому, кто видел его, стало ясно, что оно исходит от Творца, без посредника, так как это похоже на нечто впервые созданное, на первое творение. И люди уверовали душой в предписанный Им Закон вместе с верой в то, что мир был сотворен во времени, а также в то, что

<sup>80</sup> Ср. Платон, Алкивиад I, 130 a-d.

Бог создал скрижали, *ман* и другие вещи. И так исчезнут из души верующего сомнения философов и тех, кто считает, что мир вечен.

92. Сказал хазар: Взгляни [правде в глаза], мудрец, и не будь столь самонадеян, преумножая хвалу твоего народа и игнорируя его общеизвестное неповиновение, которое народ твой допустил, несмотря на все эти Откровения. Я слышал, что вскоре после этого они сделали тельца и служили ему вместо Бога.

93. Сказал мудрец: В силу их величия их грех был представлен более тяжким, чем являлся на самом деле. И велик тот, чьи грехи можно сосчитать.

94. Сказал хазар: [Ты говоришь] это из-за твоей преданности твоему народу и из-за того, что дорожишь им. Ведь какой грех может быть более тяжким и о каком величии можно говорить после этого?

95. Сказал мудрец: Потерпи немного, пока я поясню тебе величие этого народа. Для меня достаточно свидетельства, что Бог выбрал его в качестве народа из всех других народов мира, и Божественное присутствует среди них, вплоть до того, что все они достигли такого уровня, что Бог говорил с ними. Это перешло и к их женщинам, среди которых были пророчицы. До этого Божественное воспринималось только отдельными людьми, начиная с Адама. Адам, несомненно, был совершенным, потому что никакой недостаток не мог быть в одном из действий Мудрого и Всемогущего, [который создал его] из материи, выбранной Им, и в форме, которую Он захотел. И его совершенству не могло препятствовать [то, что препятствует совершенству рожденного человека] — особенности семени отца и крови матери, род пищи или воспитание в годы роста и созревания, влияние климата, воды или земли. Потому что Бог сотворил его полноценным зрелым человеком<sup>81</sup>, как в отношении здоровья, так и в отношении других качеств. И он получил душу и интеллект, совершенные, насколько это возможно для человека, и сверх того Божественную силу, то есть ту ступень, на которой он будет сопричастен Богу и духовным существам и будет знать истины не изучая их, а лишь едва подумав о них. И некоторые из нас называют его сыном Бога. Адам и каждый, кто подобен ему из его потомства, — сыновья Бога. Он произвел на свет многих сыновей, но не было среди них достойного занять место Адама, кроме Гевеля<sup>82</sup>, который был подобен ему. И когда его брат Каин убил его из зависти к той ступени

<sup>81</sup> В сборнике мидрашей *Берешит раба* (гл. 14) сказано, что Адам и Хава были сотворены двадцатилетними людьми.

<sup>82</sup> Сын Адама и Хавы, убитый своим братом Каином (см. *Берешит*, 4:1–8).

[совершенства, которой обладал Ёвель], его заменил Шет, который был подобен Адаму, избранным и любимым, тогда как все остальные были подобны коже плода или соломе. А после Шета лучшим стал Энош. И так это продолжалось до Ноаха через отдельных людей, которые были мудры подобно Адаму и именовались сыновьями Бога. Они были наделены совершенством телесным и духовным, а также долголетием, знаниями и способностями. И по продолжительности дней их жизни [установлена] хронология от Адама до Ноаха, а от Ноаха до Авраама.

И возможно, что был среди них тот, кому не сопутствовало присутствию Божественности, как, например, Терах. Но его сын Авраам был учеником его деда Эвера и был знаком с самим Ноахом<sup>83</sup>. И стало Божественное начало переходить от прадедов к правнукам. Авраам стал избранным после Эвера, будучи его учеником, и по этой причине назывался *иври*<sup>84</sup>. Эвер был избран после Шема, а Шем — после Ноаха, так как он унаследовал [область] умеренных климатов<sup>85</sup>, где находится ее основная часть — Эрец-Исраэль, земля пророчества. Йефет направился на север, а Хам — на юг. Избранный у Авраама из всех его сыновей только Ицхак. Всех этих сыновей Авраам удалил из избранной земли, чтобы она принадлежала только Ицхаку<sup>86</sup>. Избранным у Ицхака был Яков, а его брат Эсав<sup>87</sup> был отвергнут, ибо Яков должен был унаследовать ту землю. А сыновья Якова — все избранные, все были достойны присутствия Божественного. И поэтому они получили то место, выделенное Божественным. Так Божественное стало осеять общину, тогда как до этого оно пребывало в отдельных людях. Бог позаботился о том, чтобы сохранить их и чтобы они плодились и размножались в Египте. Так ухаживают за деревом со здоровыми корнями, пока оно не произведет совершенные плоды, подобные первому плоду, из которого оно проросло, то есть: Авраам, Ицхак, Яков, Йосеф<sup>88</sup> и его братья. А их плодами были

<sup>83</sup> Ноах умер в 2006 году от сотворения человека. Аврааму, который родился в 1948 году, было тогда 58 лет.

<sup>84</sup> В *Танахе* это слово, от которого образовано русское название «еврей», встречается неоднократно. Например: «И пришел беглец, и сообщил это Авраму-иври...» (*Берешит*, 14:13).

<sup>85</sup> В Средние века бытовала восходящая к Аристотелю теория, которая делила мир на семь климатических поясов. Согласно этой теории, умеренный климат способствует наиболее гармоничному развитию человека ввиду сбалансированного сочетания стихий различных первоэлементов. Мир делился на семь климатических поясов, наилучшим из которых считался центральный, четвертый. — *Прим. ред.*

<sup>86</sup> См. *Берешит* 25:6.

<sup>87</sup> Эсав — старший сын Ицхака и Ривки, брат Якова, продавший ему первородство за чечевичную похлебку (об этом см. *Берешит*, гл. 25, 27–28).

<sup>88</sup> Йосеф — один из двенадцати сыновей Якова. Был продан братьями в Египет, где он возвысился и стал вторым человеком после фараона. Когда его братья прибыли в Египет купить еду во время голода в Земле Израиля, Йосеф узнал их и подверг испытаниям, в результате которых они раскаялись и примирились с ним. Затем в Египет переселилось все семейство Якова, насчитывающее 70 человек, во главе с ним самим (см. *Берешит*, гл. 37–50).

Моше, Аѓарон и Мирьям<sup>89</sup> (мир им!), а также такие [люди], как Бецалель, Оѓолиав<sup>90</sup> и руководители колен, и как семьдесят старейшин, которые были постоянно достойны пророчества<sup>91</sup>. И такие, как Ёѓошуа, Калев<sup>92</sup>, Хур<sup>93</sup> и многие другие. Тогда они [народ Израиля] удостоились проявления в их среде *Шхины*\* и Божественного попечения. И несмотря на то, что среди них были отдельные ослушники, они, несомненно, были избранными, так как они по своим корням и по своей природе из избранных. Они порождают избранных, и непокорного отца защищает то, что в нем присутствует из избранности, раскрывающейся в его сыне или внуке вследствие очищения его семени. Как мы уже говорили про Тераха и других, которых не осенило Божественное, но из их потомства вышли избранные, чего не было ни у кого, кто родился из потомства Хама и Ёефета. Мы видим подобное и в природных вещах, когда человек абсолютно не похож на своего отца, но похож на своего деда. И поэтому нет сомнения, что эта природа и это подобие были скрыты в отце, хотя это и нельзя ощутить, так же как природа Эвера была скрыта в его потомках, пока она не раскрылась в Авраѓаме.

271

96. Сказал хазар: Это — истинное величие, продолжающееся от Адама. И поскольку Адам был самым благородным из всех сотворенных на земле, то вам принадлежит величие над всеми, населяющими землю. Но где было это величие после того греха?

97. Сказал мудрец: Все народы тогда служили изображениям. И несмотря на то, что были философы, доказывающие единство и власть Бога, они не могли обойтись без того, чтобы выбрать изображение и говорить своим народам, что с этим изображением соединяется присутствие Божественного и что его отличает удивительная и чудесная особенность. Некоторые из них приписали это Богу, так же как мы делаем это сегодня в почитаемых нами местах, считая, что там и земля, и камни приносят благословение. А другие приписали это духовному влиянию одной из звезд, созвездия, талисмана или других ве-

---

<sup>89</sup> Мирьям — сестра Моше и Аѓарона, пророчица.

<sup>90</sup> Бецалель и Оѓолиав изготовили по слову Всевышнего мишкан и его принадлежности и сосуды (см. Шмот 31:1–11).

<sup>91</sup> В Торе рассказывается, что Бог дал семидесяти старейшинам возможность пророчествовать (см. *Бемидбар*, 11:25).

<sup>92</sup> Калев был в числе двенадцати разведчиков, посланных Моше из пустыни, чтобы исследовать Эрец-Исраэль (см. *Бемидбар*, гл. 13–14). Из этих разведчиков только Калев и Ёѓошуа хвалили Землю Израиля и говорили, что евреи могут ее завоевать. За это лишь они из всего того поколения удостоились войти в Эрец-Исраэль.

<sup>93</sup> Хур — дед Бецалеля. Вместе с Аѓароном он поддерживал поднятые (для молитвы) руки Моше, от чего зависел успех в войне с Амалеком, напавшим на сынов Израиля после их выхода из Египта (см. *Шмот*, 17:10–12).



щей. И люди могли быть объединены одним учением только если оно было преподано им в вещественной форме.

И сынам Израиля было обещано, что им будет дано от Бога нечто, что они смогут увидеть и почитать, так же как почитали облачный и огненный столп при выходе из Египта. На этот столп они указывали, и превозносили его, и, обратившись к нему, поклонялись Богу, да превознесется Он. И так же они относились с почтением к облачному столпу, пребывающему над Моше (мир ему!) все время, пока Бог говорил с ним. И тогда стояли сыны Израиля и, обратившись к столпу, поклонялись Богу, да превознесется Он. Когда народ услышал провозглашение десяти изречений, Моше (мир ему!) поднялся на гору и ждал получения скрижалей, чтобы спустить их с начертанными на них [словами десяти изречений] к народу и сделать для них Ковчег, чтобы появилась видимая вещь, к которой можно обратиться, а в ней — Божий союз и Божье творение, то есть две скрижали. Кроме того, Ковчег должно было осенять облако и Божий свет, и посредством его откроются знамения. Люди остались ждать спуска Моше (мир ему!) с горы. Они оставались в том виде, в котором были, не сменили свои украшения и одежды, которые были на них во время празднования в день Откровения на горе Синай, и ожидали Моше (мир ему!), считая каждую минуту. Он задержался на сорок дней, не запаса провизией и не простился с ними, как будто собирался вернуться в тот же день. И тогда дурные мысли овладели частью этого огромного количества людей, и эта масса народа начала делиться на группы. Появились многочисленные предположения и домыслы — так что некоторые стали испытывать потребность сделать объект для служения, к которому они могли бы обратиться, как другие народы, не отрицая Божественность Того, Кто вывел их из земли Египетской. Но этот объект нужен был им для того, чтобы они могли указать на него, рассказывая о чудесах Бога. Так со временем поступали верующие, которые, увидев Ковчег, который сделал Моше, говорили: «Бог там»<sup>94</sup>. И так же мы поступаем, указывая на небо или на любой другой объект, относительно которого нам ясно, что он движется исключительно по воле Бога, а не из-за случая, не из-за желания человека и не по своей природе. Таким образом, их грех состоял в изготовлении изображения, что было им запрещено, и в приписывании Божественных качеств вещи, которая была сделана их руками и по их выбору без повеления Бога. Их извиняет то, что перед этим среди них начался разброд. Количество тех, кто поклонялся тельцу, достигло около трех тысяч из общего числа в шестьсот тысяч человек<sup>95</sup>. А избранных<sup>96</sup>, которые помогали в его изготовлении, извиняет то, что их целью было выявление ос-

<sup>94</sup> Ср. Йеґошуа 3:11, а также Шмуэль I, гл. 4–5.

<sup>95</sup> См. Шмот 32:28.

<sup>96</sup> Имеется в виду Аґарон.

лушников, пребывающих в среде верующих, чтобы был убит тот, кто ослушался и поклонялся тельцу. И они за это были подвергнуты критике, потому что они способствовали тому, что грех из потенциального, существующего лишь в мыслях, воплотился в действие.

Этот грех не был полным отказом повиноваться Тому, Кто вел их из Египта, а только нарушением некоторых Его повелений. Потому что Всевышний запретил делать изображения, а они сделали изображение. Они должны были ждать и не делать себе образ, чтобы молиться, обращаясь к нему, а также [не делать] жертвенник и [не приносить] жертвы. То, что они сделали, было задумкой находящихся среди них астрологов и чародеев, которые считали, что, подражая истинным действиям, смогут приблизиться к ним. Это их действие было подобно действиям глупца, о котором мы говорили выше<sup>97</sup>, — он завладел хранилищем лекарств и [по незнанию] травил ими людей, которые до этого получали от них пользу. У людей не было намерения прекратить подчиняться Богу. Наоборот, они старались подчиняться Ему в соответствии со своими представлениями. И поэтому они обратились к Аѓарону. Аѓарон намеревался раскрыть истинную суть их намерения и согласился сделать его [золотого тельца]. И он заслужил упрек за то, что сделал их потенциальное неповиновение действительным.

Эта история кажется нам ужасающей и странной, потому что в наше время среди большинства народов уже нет поклонения изображениям. Но это легко могло случиться в те дни, когда большинство народов поклонялось идолам. И если бы их грех был в том, что они выбрали определенное здание для богослужения — для того, чтобы обращаться к Нему, приносили бы там жертвы и почитали бы Его, — он не был бы таким тяжелым. Так же и мы ведем себя сегодня, когда выбираем здания, почитаем их и ищем благословение в них. Мы иногда говорим, что Бог пребывает в них и Его ангелы находятся там. И если бы не было необходимости объединить наше общество, это выглядело бы странным. Так в дни царства считалось недостойным строить места для служения, называемые *бамот*<sup>\*</sup>, и праведные цари разрушали их, чтобы почитался только Храм, который выбрал Бог, согласно Его собственным повелениям. И не нужно удивляться, что Он дал повеление сделать изображение, то есть двух *крувов* <sup>\*98</sup>.

И при всем этом уже были наказаны те, кто в свое время поклонялся тельцу; они были убиты. Их число было около трех тысяч из общего числа в шестьсот тысяч. *Ман* не перестал выпадать для пропитания сынов Израиля, облако продолжало осенять их, а огненный столп — вести их. Пророчество продолжало существовать и распространяться среди них. И не исчезло ниче-

<sup>97</sup> См. выше, I, 79.

<sup>98</sup> См. Шмот 25: 18–22.

го из того, чем они были возвеличены, кроме двух скрижалей, которые разбил Моше (мир ему!)<sup>99</sup>. Но потом он умолял [Бога] смириться и восстановить скрижали, и они были восстановлены, и этот грех был прощен.

98. Сказал хазар: Ты уже укрепил мое мнение относительно того, в чем я был убежден и что видел в моем сне. Человек может прийти к Божественному только посредством Божественного, то есть действий, которые Бог повелел исполнить. А если бы это было не так, [большинство людей достигли бы Божественности], ведь большинство людей стараются [служить Всевышнему так, как они это понимают]: и астрологи, и обращающийся к талисманам, и огнепоклонник, и поклоняющийся солнцу, и дуалисты<sup>100</sup> и им подобные.

99. Сказал мудрец: Правильно, и таковы наши заповеди, объясненные в Торе, сказанные Богом Моше. И не было необходимости в дополнительном объяснении каждой главы и каждого стиха из того, что Моше записал и передал [устно] множеству народа, собравшемуся в пустыне. Даже описания жертвоприношений — как следует приносить жертвы, в каком месте, как должны быть сориентированы животные и как их закалывать, что делать с их кровью и конечностями и прочие службы — все это было ясно изложено Богом<sup>101</sup>, чтобы не была упущена даже малейшая деталь. Иначе все будет испорчено. Точно так же обстоит дело в природе, где все связано столь тонкими отношениями, что они неуловимы мыслью. Если эти соотношения будут нарушены, пусть в малейшей степени, то это приведет к уничтожению сущего. Так, например, растение, или животное, или орган либо исчезнет, либо не возникнет<sup>102</sup>. И также было объяснено, как следует расчленять жертвенное животное и что делать с каждой его частью: что предназначено для еды, что — для сожжения; кто должен есть, а кто — сжигать и кто из членов общины, обязанных нести эту службу, совершает жертвоприношение. И это нельзя преступать. Объяснено, какими качествами должны обладать совершающие жертвоприношения, например, они не должны иметь увечий. [Описаны] даже вид и одежды их, и особенно первосвященника, которому разрешено входить в место присутствия Божественного, место *Шхины*, Ковчега и Торы. [Описаны] имеющие отношение к этому ритуальная чистота, порядок очищений, освящений и молитв, и об этом долго рассказывать. В этом нужно полагаться на написанное в Торе и на то, что получили мудрецы, и все это было сказано Богом Моше.

<sup>99</sup> См. Шмот 32:19.

<sup>100</sup> Те, кто верил в двух соперничающих друг с другом богов — доброго и злого.

<sup>101</sup> Речь идет о полноте информации Письменной и Устной Торы, полученной Моше. — *Прим. ред.*

<sup>102</sup> То есть, будет нарушен присущий подлунному миру сбалансированный круговорот возникновения и уничтожения. — *Прим. ред.*

И также модель всего переносного Храма была показана Моше на горе. Шатер, стол, *менора*\*, Ковчег, двор, окружающий мишкан, столбы, завесы и все с ними связанное были показаны ему в духовной форме, в соответствии с которой он должен был создать вещественную форму. И так же царь Шломо построил Храм согласно духовной форме, показанной Давиду<sup>103</sup>. И последний святой Храм обещан нам на основе вида и формы, показанных пророку по имени Йехезкель<sup>104</sup>. И нет в служении Богу умозаключений, дедукции и ухищрений. Ведь если бы это было так, философы достигли бы своей мудростью и образованностью намного большего, чем достигли сыны Израиля.

100. Сказал хазар: Благодаря подобным вещам душа готова принять заповеди без сомнений и без колебаний. Когда пророк пришел к угнетенным рабам, он обещал им, что они выйдут из рабства в назначенное время, без промедления и задержки, указанным им путем. И приведет он их в Эрец-Исраэль, к семи народам, каждый из которых сильнее их. И каждому колену он назначил его часть земли, прежде чем они достигли ее. Все это исполнилось за короткое время со знамениями и чудесами. Это подтверждает всемогущество Пославшего его, возвышенность посланника и величие тех, к кому он специально был послан. Если бы он сказал: «Меня послали, чтобы указать путь всему населению мира», не дошел бы слух о нем и до половины населяющих мир, и тогда был бы изъят в его миссии, не была бы выполнена Божественная цель. И оправдание этому можно было бы искать в том, что книга написана на иврите, и поэтому жители Синда<sup>105</sup>, Индии и Хазарии смогут понять ее и вести себя согласно написанному в ней только через сотни лет, когда появится у них возможность перевести ее [на их язык], или посредством завоевания, или из-за того, что соседствуют с народом Торы, но — не по слову самого пророка или другого пророка, который свидетельствовал и подтвердил бы истинность передаваемого им учения.

101. Сказал мудрец: Моше призвал к выполнению Закона только свой народ, говорящий на его языке. И Бог обещал, что этот Закон будет подтверж-

<sup>103</sup> Царь Давид правил в Эрец-Исраэль в 2884–2924 годах, согласно еврейскому летоисчислению. Он победил окрестные народы и установил еврейскую власть над обширными территориями вплоть до реки Евфрат. Кроме того, он был автором большинства псалмов книги *Тегилим*. Давид завоевал Иерусалим, перенес туда Ковчег Завета и приобрел Храмовую гору у йевусея Аравны. Он начал приготовления к строительству Храма, который был построен его сыном и преемником царем Шломо, правившим в 2924–2964 годах.

<sup>104</sup> Пророк Йехезкель пророчествовал в период разрушения Первого храма и начала Вавилонского изгнания, где находился и он сам. Основные темы его пророчеств — наказание евреев за нарушения заповедей и будущее возрождение и избавление еврейского народа. Пророчество о возрождении Израиля включает в себя детальное описание границ страны и наделов колен, устройства Храма и храмовой службы. Пророчества Йехезкеля были записаны Мудрецами Великого Собрании в книгу *Йехезкель*, входящую в *Танах*.

<sup>105</sup> Синд — провинция на юго-востоке нынешнего Пакистана.

даться пророками в будущем. И так было во все время покоя и пребывания *Шхины* [в среде Израиля].

102. Сказал хазар: Но если бы [Божественное] руководство было у всех народов, это больше соответствовало бы Мудрости.

103. Сказал мудрец: А разве не было бы предпочтительным, чтобы все животные обладали даром речи? Ты уже забыл то, что говорилось раньше о развитии потомства Адама, и о том, что Божественный свет и пророчество осеняли одного человека, самого мудрого из его братьев и избранного у его отца, тогда как остальные были как кожура плода и не получили этого света. Это продолжалось до сыновей Яакова, избранных и мудрых, отличающихся от других людей причастностью к Божественному, делающей их как бы другим видом и наделяющей их другой, ангельской сущностью. Все они стремились к ступени пророчества, и многие из них поднялись на нее. Те же из них, кто этого не достиг, приблизились к этой ступени посредством угодных действий, освящения, очищения и встречи с пророками. Знай, что у того, кто встречается с пророком и слышит Божественные слова, появляется духовность, и он начинает отличаться от рода людского чистотой души и желанием достичь этих ступеней и принимает на себя смирение и очищение. И это было для них [для сынов Израиля] наглядным доказательством и ясным признаком существования награды в Будущем мире. Потому что все, на что надеются в Будущем мире, — это что человеческая душа станет Божественной, отделенной от чувств, взирающей на высший мир, наслаждающейся ангельским светом и внимающей Божественной речи. Такой душе гарантировано, что она не умрет, когда иссякнет телесная сила. И если ты найдешь Закон, посредством знания и исполнения которого достигают этой ступени (в указанном этим Законом месте и при предписанных им обстоятельствах), это, несомненно, Закон, который гарантирует бессмертие души после телесной кончины.

104. Сказал хазар: Но ведь обещания других [учений относительно вечного блаженства] сулят бо́льшую негу и удовольствие, чем ваше.

105. Сказал мудрец: Все их [обещания] касаются посмертного существования, а в жизни нет ничего из этого и ничего, что указывает на это.

106. Сказал хазар: Верно, я не видел никого, кто верит в эти обещания и хочет их быстрого выполнения. Наоборот, если бы он мог бы отсрочить и задержать это на тысячу лет и остаться в тюрьме этой жизни с трудностями и страданиями этого мира, он выбрал бы это.

107. Сказал мудрец: А что ты скажешь о том, кто видел величественные ангельские явления?

108. Сказал хазар: Нет сомнения, что он будет желать того, чтобы его душа всегда была отделена от чувств и наслаждалась этим светом. Такой человек будет желать смерти.

109. Сказал мудрец: Наше предназначение состоит в том, чтобы соединиться с Божественным посредством пророчества и того, что приближается к нему, и чтобы Божественное соединилось с нами, даруя Божественное провидение, величие и чудеса. И поэтому в Торе не говорится: «Если вы будете исполнять этот Закон, Я награжу вас после смерти садами и удовольствиями». Но сказано: «Вы будете Мне избранным народом, а Я буду Богом<sup>106</sup>, Который поведет вас. Некоторые из вас предстанут передо Мной и вознесутся на небеса, подобно тем, чьи души пребывают среди ангелов, и ангелы Мои также будут находиться среди вас на земле. И вы увидите их в одиночку или воинством, охраняющими вас и сражающимися за вас. Ваше земное существование будет продолжаться в стране, которая помогает достичь этой ступени, и это — Святая земля. Ее плодородие или засуха, ее добро и зло будут зависеть от Божественного и соответствовать вашему поведению. В мире все будет идти в соответствии с естественным порядком — за исключением вас. Вы увидите, что с пребыванием среди вас *Шхины* ваша земля будет плодородной, а дожди регулярными, и они будут в то время, когда они нужны. Вы одержите победы над вашими врагами, несмотря на то что не будете лучше подготовлены к войне, потому что ваши дела управляются не согласно законам природы, а в соответствии с Божественной волей. Вы также увидите — если вы не подчинитесь — засуху, голод, мор, хищных зверей, тогда как весь мир будет пребывать в покое. И тогда вы будете знать, что ваши дела подчиняются порядку, который выше природного». Все это осуществилось, и все обещанное в Торе было выполнено с точностью. А выполнения обещаний других учений не гарантированы, так как все они должны осуществиться после смерти. А у наших обещаний одна основа — и это надежда приблизиться к Богу и к Его ангелам. Тот, кто достигнет этой ступени, не будет бояться смерти. Такова Тора, которая была вручена нам непосредственно [Богом].

Это можно сравнить с людьми, которые шли вместе и остановились в пустыне. Один из них отправился в Индию и получил от царя Индии почет и возвышение, когда царь узнал, что он из тех людей. До этого он знал их отцов, которые были его подданными. Он дал ему дорогие подарки, чтобы тот передал их друзьям, одел его в дорогие одежды и послал с ним людей из своей

<sup>106</sup> Ср. Шмот 19:5.

свиты, о которых никто не мог подумать, что они расстанутся с царем и пойдут в пустыню. Он дал ему повеления и заключил с ним союз, чтобы охранять его. Когда тот пришел к своим друзьям вместе с индийскими посланниками, те их прекрасно приняли, хорошо обслуживали и оказывали им уважение, и построили для них дворец, в котором те жили. И когда эти остановившиеся в пустыне люди готовились прибыть в Индию и увидеть царя, путешествие было легким под попечением посланников царя, которые указывали им короткий и прямой путь. Все знали, что тот, кто хочет добраться до Индии, может сделать это с легкостью, если обязуется подчиняться царю и уважать посланников, которые приведут их к нему. И не было нужды спрашивать, «почему мы обязаны повиноваться», так как причина этого явная, понятная и простая — прибыть к царю и присоединиться к нему, и это — счастье.

Так вот люди, остановившиеся в пустыне, — это сыны Израиля. Первый, кто отправился к царю, — Моше, за ним пошли остальные пророки, а индийские посланники — это *Шхина* и ангелы. Великолепные одежды — идея, вдохновленная пророчеством, и видимый свет, появившийся на лице Моше, а подарки — это две скрижали с десятью изречениями.

Но представители других религий не видели ничего из этого, и им [словом] было сказано: «Примите на себя повиновение царю Индии, как приняли те, остановившиеся в пустыне люди, и вы прибудете к царю после смерти. А если нет, то он отдаст вас и подвергнет вас мучениям после смерти». Некоторые из них сказали: «К нам не приходил никто, кто бы рассказал, пребывает ли он после смерти в раю или в аду». А большинство предпочли сохранить порядок и единство мнений, и они обязались подчиняться. В глубине души их стремление к этому было слабым, но внешне они изо всех сил стремились к счастью. И вели себя внешне перед многими людьми согласно этой вере. Но как они могут стремиться к тому, что, по их же утверждению, придет к ним после смерти, предпочтя это тому, что доступно им при жизни? Разве природа пророков и благочестивых не ближе к бессмертию, чем природа тех, кто далек от этой ступени?

110. Сказал хазар: Разуму трудно согласиться с тем, что человек смертен по своей природе и его тело и душа исчезнут подобно тому, как происходит с животными, Боже упаси, и что исключением являются философы (согласно их мнению). Представители религий же скажут, что человек будет жить вечно и приятно благодаря произнесению одного слова, хотя, может быть, он не знал никаких других слов кроме этого, и возможно, что он не понял, что оно значит<sup>107</sup>. Что слово переведет его со ступени скота на ступень великих

<sup>107</sup> Имеется в виду формула, утверждающая единственность Аллаха, благодаря произнесению которой мусульманин удостоивается вечной жизни.

ангелов, а тот, кто не скажет этого слова, останется на уровне животного, даже если он будет мудрым философом, который служит все свои дни, желая приблизиться к Богу, да превознесется Он.

111. Сказал мудрец: Мы не отрицаем, что каждый получает воздаяние за свое особенное благочестие пред Богом, из какого бы народа он ни был. Но мы считаем, что неоспоримое преимущество принадлежит людям, которые близки к [Богу] при их жизни, и мы оцениваем их ступени пред Богом после их смерти соответственно.

112. Сказал хазар: Продолжи свое рассуждение и получишь обратное: не следует ли оценивать ступень людей в Будущем мире согласно их ступени в этом мире?

113. Сказал мудрец: Я вижу, что ты стыдишь нас нашим жалким положением и нищетой. Но этим хвалятся лучшие представители других народов. Ведь они гордятся тем, кто сказал: если кто ударит тебя в правую щеку, то подставь ему и левую, и если кто взял у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду<sup>108</sup>. Он<sup>109</sup> и его сподвижники и последователи на протяжении сотен лет терпели унижения и побои, их убивали, и всем известно, что они испытали. И этим они гордятся. То же самое было и с основоположником ислама и его сподвижниками, пока они не окрепли и не одержали победу. Ими гордятся и прославляют их. А не тех царей, которые достигли вершин власти и великой славы, которых обступают служители и колесницам которых нет равных. Так что мы более близки к Богу в нынешнем положении, чем если бы обладали мирским величием.

114. Сказал хазар: Это было бы так, если бы ваше смирение было по вашему выбору, но вы — вынуждены. А когда вы одержите победу — будете убивать.

115. Сказал мудрец: Ты коснулся больного места, хазарский царь. Действительно, если бы большинство из нас принимали, как ты сказал, унижение из смирения перед Богом и Его Торой, не оставило бы нас Божественное провидение в течение такого долгого времени. Только меньшинство из нас придерживается такого мнения. Большинство же получает воздаяние за то, что они переносят унижение — отчасти по необходимости, отчасти по выбору. Ведь если бы они хотели, то стали бы друзьями [своих притеснителей] — для

---

<sup>108</sup> Ср. Мф 5:39.

<sup>109</sup> Йешу.



этого достаточно произнести одно слово, что не требует никакого труда. И такие вещи не остаются незамеченными Справедливым Судьей. И если бы мы переносили наше изгнание и наши беды только во имя Бога, как и подобает, тогда мы были бы славой поколения прихода *Машиаха*\* и мы приблизили бы срок желанного Избавления.

Мы не признаем равным нам того, кто принимает нашу веру лишь на словах. [Он должен принять ее] посредством действий, которые трудны для человека: ритуальная чистота, учеба, обрезание и выполнение многочисленных заповедей. И еще более важно, чтобы он принял наш образ жизни. Одно из требований заповеди обрезания и ее смысл состоит в том, чтобы человек всегда помнил, что это — знак, данный Богом. Бог приказал сделать его на органе, с которым связаны необоримые желания, чтобы те были обузданы и чтобы использовались, как подобает, для оплодотворения, в надлежащем месте и в надлежащее время. И тогда, возможно, его потомство будет способным воспринять Божественное. И тот, кто придерживается этого пути, достигнет для себя и для своего потомства некоторой близости к Богу. И при всем этом прошедший *гиюр*\* по законам Израиля не будет равен родившемуся евреем, потому что только родившиеся евреями способны получить пророчество. А остальные должны стремиться к тому, чтобы принять их пророчество, дабы стать благочестивыми и мудрыми, но не пророками.

Что касается обещаний других религий, которые ты счел столь удивительными, то наши мудрецы их уже опередили, дали описаниярая и ада, измерили их длину и ширину и изобразили удовольствия и мучения более точно, чем это сделано в описаниях других народов. Но я говорил тебе лишь о том, что сказано в словах пророков, а в них не так много явных обещаний о Будущем мире, как в словах мудрецов. Верно, что и в словах пророков говорится, что «прах тела человека возвратится в землю, а дух возвратится к Богу, Который его дал»<sup>110</sup>. В словах пророков упоминается воскрешение из мертвых в будущем и то, что будет послан пророк по имени Элиягу<sup>111</sup>. Он уже был послан в прошлом, и забрал его Бог, как забрал и других (и некоторые говорят, что он не почувствовал смерти<sup>112</sup>). Есть в Торе молитва того, кто пророчествовал по воле Бога и молился о себе, чтобы у него была легкая смерть и чтобы его кончина была как у сынов Израиля<sup>113</sup>. Один из царей, Шауль, уже вопрошал умер-

<sup>110</sup> Цитата из Кофелет 12:3 с добавлением.

<sup>111</sup> «Вот Я посылаю к вам пророка Элиягу перед наступлением дня Господня, великого и страшного» (Малахи 3:23). Пророк Элиягу пророчествовал в дни израильского царя Ахава и его сына Ахазии. Он вел самоотверженную борьбу против идолопоклонства и против царских беззаконий; был вознесен в небо на огненной колеснице (см. Млахим I, гл. 17–22; Млахим II, гл. 1–2). Возвращение Элиягу связывают с началом мессиянской эры.

<sup>112</sup> Берешит раба 80:21.

<sup>113</sup> См. Бемидбар 23:10. Речь идет о Бильаме, прорицателе, призванном маовитянским царем Балаком проклясть евреев, но вынужденном благословить их по воле Бога.

шего пророка Шмуэля<sup>114</sup>, и тот предсказал ему все, что будет с ним, так же как он пророчествовал ему при жизни. И несмотря на то, что действие этого царя, то есть вопрошание мертвых, чуждо нашей Торе, это показывает, что в дни пророков люди считали, что души остаются после смерти тел, и поэтому они спрашивали мертвых. И начало наших молитв, которые по-прежнему помнят наизусть даже женщины, а уж тем более мудрецы, такое: «Бог мой! Душа, которую Ты вдохнул в меня, — святая. Ты сотворил ее, и Ты сохраняешь ее, и Ты в будущем заберешь ее у меня и вернешь мне ее в мире грядущем. Все время, пока душа в моем теле, я буду благодарить Тебя и хвалить Тебя, Властелин миров, да будет восславлено Твое Имя, возвращающий души в тела умерших». А тот рай, о котором так много рассказывают, взят из Торы. Это ступень, которая была уготована Адаму, и если бы он не согрешил, он бы оставался на ней вечно. А *Геџином*<sup>115</sup> — это известное место возле Иерусалима, долина, в которой не угасает огонь, и сжигают там нечистые кости, отбросы и прочую нечисть. И на иврите слово *Геџином* состоит из нескольких слов<sup>116</sup>.

116. Сказал хазар: Если так, то не было сказано ничего нового после вашей Торы, кроме деталей из рассказов о рае и аде и их достоинствах, повторений того же и многословия.

117. Сказал мудрец: Верно, но и это не ново, так как мудрецы уже много говорили об этом, и ты не услышишь ничего, чего нельзя найти в словах мудрецов, если ты там это поищешь.

---

<sup>114</sup> См. Шмуэль I, 20–28:4. Шауль — первый еврейский царь. Он был помазан на царство Шмуэлем — пророком и последним судьей. Шауль вел непрерывные войны с врагами еврейского народа. После того как он отказался выполнить предписание Торы и полностью истребить амалекитян, заклятых врагов евреев, произошел разрыв между ним и Шмуэлем. После смерти Шмуэля Шауль, встревоженный предстоящей битвой с филистимлянами, отправился к женщине, вызывающей мертвых, чтобы та вызвала Шмуэля. Шмуэль предсказал ему поражение и смерть, и на другой день, когда филистимляне разгромили евреев и сыновья Шауля погибли, он пал на свой меч.

<sup>115</sup> Происходит от названия долины *Гей бен-џином* (Долина сына Ёинома) к югу от Иерусалима (см. Млахим II, 23:10). Это слово переводится на русский язык как «геенна» или «ад».

<sup>116</sup> На иврите три слова: גַּלְגַּל בְּאֵר שֶׁחַד.

## ГЛАВА ПЯТАЯ

1. Сказал хазар: Я не могу удержаться, чтобы не обременить тебя еще одной просьбой: поведай мне легкие для понимания, но выражающие суть основные положения и мнения диалектиков-мутакаллимов<sup>1</sup>. Я вправе услышать их, ведь и ты узнал их. Это мне нужно для того, чтобы решить, что из них можно принять, а что следует оспорить. Ибо я уже потерял ту высокую ступень, когда мнение принимается без исследования<sup>2</sup>. И прежде были у меня сомнения, и мысли, и беседы с философами и представителями разных народов и религий. И для меня важнее знание и исследование [даже неверных мнений], чтобы уметь оспорить их, нежели невежество [в этих вопросах]. Традиция хороша только тогда, когда душа безмятежна. Но для тех, кто испытывает сомнения, предпочтительнее исследование, тем более когда его результаты подтверждают традицию. В этом случае в человеке сочетаются два достоинства — и знание, и традиция.

2. Сказал мудрец: Где найти безмятежную душу, которая не соблазнилась бы мнениями, распространенными в мире, будь то воззрения исследователей природы, звездочетов, изготовителей талисманов, колдунов, верящих в вечность мира, философов<sup>3</sup> и других? Ныне нельзя прийти к вере, кроме как пройдя многие уровни неверия. Дни жизни коротки, а работы много<sup>4</sup>. Лишь немногие люди склонны к вере по природе, и не смутят их все эти воззрения, ибо их душа сразу почувствует, в чем изъян этих воззрений. Я надеюсь, что ты из тех немногих людей. И коль скоро невозможно не ответить тебе, я не пой-

<sup>1</sup> Мутакаллимы (на арабском *мутакаллимун*) — приверженцы *калама*. *Калам* (букв. «речь») — ряд мусульманских теологических школ, занимающихся апологией ислама с помощью рационалистической аргументации. Хазарский царь называет их диалектиками потому, что они, в отличие от философов, всецело полагались в своих построениях на высказывания, истинность которых вероятна, но не доказана (подобные высказывания в органоне Аристотеля называются диалектическими). В связи с этим философы (представители аристотелизма) скептически относились к мутакаллимам, упрекая их в догматизме (см., напр.: *Аль-Фараби. О значениях [слова] интеллект* // Философские трактаты. Алма-Ата: Наука, 1972. С. 18, 23). — *Прим. ред.*

<sup>2</sup> Хазарский царь под влиянием еврейского мудреца ставит чистую веру, не нуждающуюся в подтверждении исследованиями разума, выше истины, достигнутой интеллектуальным путем, но признает, что он лишился подобной цельности (ср. выше, 26, П). — *Прим. ред.*

<sup>3</sup> Несколько странно, что еврейский мудрец отделяет здесь «верящих в вечность мира» от «философов», ведь в первой главе именно философ излагал доктрину предвечности мира. В связи с этим р. Д. Кофен полагает, что в данном случае под мнением философов подразумеваются взгляды некоторых неоплатоников (например, те, что зафиксированы в энциклопедии «Братьев чистоты»), согласно которым мир сотворен, а не вечен.

<sup>4</sup> Ср. Мишна, Авот 2:15. Подобное высказывание есть и у Гиппократы.

ду по пути караимов, которые пытаются вознестись к Божественному знанию без промежуточных стадий. Но вкратце изложу основные моменты, которые помогут тебе представить, что такое первоматерия, элементы, природа, душа, интеллект и Божественное знание. Также я дам тебе удовлетворительное объяснение того, что мыслящая душа не нуждается в теле, о том, что будет после смерти, [Божественного] предопределения и всемогущества; и все это — как можно более кратко и по сути.

Я скажу, что в чувственном восприятии нам даны количество и качество, и разум указывает на то, что у них есть носитель, но этот носитель трудно представить. Действительно, как мы можем представить то, у чего нет ни количества, ни качества? С другой стороны, они [количество и качество] суть акциденты, которые не являются носителями самих себя и, стало быть, не могут иметь место без носителя. Философы называли этот носитель первоматерией. И сказали, что разум с трудом постигает первоматерию из-за ее неопределенности. Ибо то, что не существует актуально [а лишь потенциально], не подлежит представлению, его можно описать лишь как потенциально материальное. Сказал Аристотель, что первоматерия как будто стыдится показаться обнаженной, она показывается только облеченной в форму<sup>5</sup>.

И уже были те, кто полагал, что вода, о которой говорится в начале книги *Берешит*, означает первоматерию, а [слова] «и дух Всесильного парил над водой»<sup>6</sup> говорят о Божественном желании и воле, проникающих во все части первоматерии, чтобы делать с ними то, что Он хочет, как Он хочет и когда Он хочет, — так поступает гончар с бесформенной глиной. А тьмой (*хошех*) и хаосом (*тофу ва-вожу*) [в начале книги *Берешит*] названы отсутствие формы и порядка<sup>7</sup>.

Так Божественные желание и мудрость постановили, чтобы вращалась высшая объемлющая сфера, время обращения которой двадцать четыре часа. Она вращает вместе с собой все остальные сферы, и в силу этого первоматерия, принадлежащая сфере луны, претерпевает изменения в соответствии с движениями сфер. Первое из них — нагревание воздуха, близкого к сфере луны, из-за его близости к месту движения<sup>8</sup>. Так возникает эфирный огонь, который философы называют элементарным — у него нет цвета, и он не вы-

<sup>5</sup> О сложности восприятия понятия «первоматерия» Аристотель говорит в «Метафизике» VIII, гл. 7 (ср. также «О возникновении и уничтожении», II, гл. 1). Приводимого высказывания у самого Аристотеля, как кажется, нет. Однако похожее высказывание можно найти у Ибн Сины (см.: *Ibn Sina. Traité mystique* / Ed. A.F.M. Mehren. Leide (1889–1899), pt. 3, p. 6). — *Прим. ред.*

<sup>6</sup> *Берешит*, 1:2.

<sup>7</sup> Эта философская интерпретация начала книги *Берешит* уже упоминалась выше Йеғудой Ѓалеви в предыдущей главе (см. Сефер Ѓа-Кузари IV, 25).

<sup>8</sup> Ср. Аристотель. «Метеорология» I, гл. 3, 340b 1–24. — *Прим. ред.*

зывает горения, он есть тонкое, прозрачное, легкое тело<sup>9</sup>, и его называли сфера огня. После нее — сфера воздуха, после нее — сфера воды, а за ней — земной шар, который является центром, он тяжел и груб из-за своей отдаленности от места движения. И это — четыре элемента, из смешения которых все формируется.

3. Сказал хазар: Вижу я, что, по мнению философов, все возникло случайно. То, что находилось близко к сфере, стало огнем, а то, что далеко от нее, стало землей, а то, что посередине, в соответствии со своей близостью к вращающейся [сфере] или к центру, — воздухом или водой.

4. Сказал мудрец: Поэтому они вынуждены признать существование мудрости, благодаря которой каждая из субстанций обособлена. Ведь субстанция огня отделена от субстанции воздуха, и воздух — от воды, и вода от земли не за счет того, что чего-то больше или меньше, и не за счет того, что одно сильнее, а другое слабее, а [отделены они] формой, особой для каждой из них. Именно она [форма] сделала это огнем, а то — воздухом, одно — водой, а другое — землей. Иначе кто-нибудь мог бы сказать, что вся сфера состоит из земли и землистость одной ее части тоньше, чем другой. А кто-нибудь другой мог бы сказать, что все это — огонь, и чем ниже, тем огонь делается более плотным и прохладным. Однако мы видим, как два элемента встречаются один с другим и каждый из них сохраняет свою форму и субстанцию. Мы можем видеть воздух, воду и землю в одном месте, они соприкасаются друг с другом и не становятся подобными, пока не преобразуются части одного в части другого по некоторым причинам, которые вызывают это преобразование. Тогда вода может принять форму воздуха, а воздух — форму огня, и тогда название одного элемента будет применимо к тому, что было другим.

И то, что субстанции отличаются своими формами, а не только акцидентами, приводит философов к тому, что они говорят, что есть Божественный Активный Интеллект, дающий эти формы<sup>10</sup>, так же как он дает формы растениям и животным. И все они состоят из четырех элементов. Виноградная лоза и пальма различаются не акцидентами, а формами, которые сделали субстанцию одной из них отличной от субстанции другой. Но одна виноградная лоза от другой виноградной лозы и одна пальма от другой пальмы отличаются акцидентами. Как, например, одна будет черной, а другая — белой, плоды одной будут слаще плодов другой, одна будет длиннее или короче, чем другая,

<sup>9</sup> Ср. Ибн Сина. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. С. 204–205. — Прим. ред.

<sup>10</sup> Представление об Активном Интеллекте как «дарителе форм» характерно для арабских перипатетиков. См., напр., Аль-Фараби. Естественнаучные трактаты. Алма-Ата, 1987. С. 249. — Прим. ред.

или будет более толстой или более тонкой; и кроме этого много случайных свойств. Но в формах субстанций нет большего или меньшего. Один конь не может быть в меньшей степени конем, чем другой, и человек не будет в большей степени человеком, чем другой, потому что границы определений «конь» и «человек» присутствуют у каждого представителя этих видов. И вот философы были вынуждены признать, что эти формы дает та Божественная сила, которую они называют Интеллектом, дающим формы.

5. Сказал хазар: Действительно, если нас подтолкнула необходимость разума признать подобное, то это верное убеждение. Но что вынуждает нас говорить о случае? Почему бы нам не сказать, что Тот, Кто сделал коня конем, а человека — человеком, в силу Его мудрости, детали которой мы не в состоянии постичь, также придал огню форму огня, а земле — форму земли в соответствии с Его превознесенной мудростью, а не случайно, из-за близости к сфере или отдаленности от нее?

6. Сказал мудрец: Это и утверждает Тора. А ее доказательство — это то, что Бог изменил для сынов Израиля сущность вещей, и то, что Он создал для них нечто, чего ранее не существовало<sup>11</sup>. И если бы не это свидетельство, то твой оппонент мог бы сказать, что, например, эта виноградная лоза выросла в этом месте потому, что сюда случайно упала виноградная косточка, а форма косточки такова потому, что благодаря вращению сферы произошло определенное соотношение, смешались между собой элементы в определенной смеси и из этого вышло то, что ты видишь.

7. Сказал хазар<sup>12</sup>: Тогда я спрошу его о высшей сфере: «что же вращает ее? Случайно ее движение или нет?» После этого я задам ему такой вопрос: соотношения сфер бесчисленны, но мы видим, что количество форм растений и животных ограничено, и его нельзя ни увеличить, ни уменьшить, а разве с возникновением новых соотношений не должны были бы возникать новые формы и исчезать существующие?

8. Сказал мудрец: Это серьезное утверждение, тем более что в наличии многих из этих форм мы видим мудрость и понимаем, для чего они нужны, как объясняется в книге Аристотеля «О возникновении животных», в книге Галена «О назначении частей человеческого тела»<sup>13</sup> и в других книгах о чу-

<sup>11</sup> По мнению р. Йосефа Капах, имеется в виду *ман*.

<sup>12</sup> Параграфы 7 и 8 нет в оригинале на арабском языке. Р. Йосеф Капах приводит их в переводе Ибн-Тибона.

<sup>13</sup> Одно из главных сочинений Галена, в котором описываются анатомия и физиология человека.

десах мудрости [устройства этого мира]. И еще ясно, что домашние животные — мелкий и крупный рогатый скот, лошади и ослы — были созданы в помощь человеку, ведь будучи дикими они несовершенны, но будучи домашними приносят людям пользу. И все то, на что намекал Давид (мир ему!), говоря: «Как многочисленны дела Твои, Бог!»<sup>14</sup>, отвергает утверждение грека Эпикура<sup>15</sup>, который полагал, что мир возник случайно.

9. Сказал хазар: Может быть, несмотря на то, что так мы немного отойдем от темы, ты кратко изложишь мне цель упомянутого тобой псалма?

10. Сказал мудрец: Этот псалом соответствует описанию сотворения мира. Начало «Окутан светом, как плащом» (стих 2)<sup>16</sup> намекает на «[Сказал Всесильный]: “Да будет свет”; и стал свет»<sup>17</sup>. «Простер небеса, как завесу» (2) [намекает] на «Да будет пространство посреди воды»<sup>18</sup>. «Прикрывает водами [верхние чертоги Свои]» (3) намекает на «Воду, которая над небесами»<sup>19</sup>. И также все, что возникло в воздухе: облака, ветры, огонь, молнии, гром — все они под властью [Бога], как сказано: «Ибо (всеми) этими судит народы»<sup>20</sup>. Все это выражено словами: «Тучи делает колесницей Себе, шествует на крыльях ветра. Делает Он ветры посланниками Своими, служителями Своими — огонь пылающий» (3–4). То есть они — Его посланники в любом месте, в котором Он пожелает, с тем, что Он пожелает. И все это связано с небосводом. Затем [автор псалма] перешел [к тому, о чем при сотворении мира сказано] в слова: «Да соберутся воды, что под небом, в одно место, и да явится суша»<sup>21</sup>, говоря: «Он утвердил землю на основаниях ее» (5). Вода по своей природе окружает землю, покрывая, как одежда, ее всю, ее долины и горы, как сказано: «Бездной, как одеянием, Ты покрыл ее, над горами стали воды» (6). Но Его всемогущество и мудрость вывели воду из этого естества и ввели ее в глубины — место для морей, чтобы здесь было место порождения живых существ и проявления Его мудрости. Поэтому [автор псалма] сказал: «От окрика Твоего убегали они» (7), называя так скопление вод в морях и под землей, и на это

<sup>14</sup> Теѓилим 104:24.

<sup>15</sup> Эпикур (ок. 341–270 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель одного из направлений античной философии — эпикуреизма. Согласно его мнению, мир не был создан; он вечен, поскольку бытие не может возникнуть из небытия, как и небытие — из бытия. Для евреев слово *эпикорос* (эпикуреец, последователь Эпикура) стало синонимом слов «неверующий», «безбожник».

<sup>16</sup> Здесь и далее в скобках указывается номер стиха 104 псалма.

<sup>17</sup> Берешит 1:3.

<sup>18</sup> Там же, 1:6.

<sup>19</sup> Там же, 1:7.

<sup>20</sup> Иов 36:41.

<sup>21</sup> Берешит 1:9.

он намекал [в другом псалме], говоря: «Распростерший землю на водах...»<sup>22</sup> Согласно буквальному пониманию, это противоречит сказанному: «Бездной, как одеянием, Ты покрыл ее [землю]...» Но последнее соответствует природе воды<sup>23</sup>, а тот стих<sup>24</sup> говорит о Его всемогуществе и мудрости [заставляющей воду изменить своей природе]. Так же, как он сказал: «Границу сделал Ты, не перейдут они (воды ее), не возвратятся, чтобы покрыть землю» (9). Цель всего этого — польза живым существам. Так же как человек отклоняет своими уловками и своими действиями большую часть вод ручьев плотинами и прочим, чтобы использовать воду для того, что требуется ему: для мельницы, орошения и прочего. И [автор псалма] намекает на это здесь, говоря: «Посылает источники в долины» (10), чтобы «напоить всех зверей полевых» (11) — когда будут сотворены животные, и как сказано: «Обитают над ними птицы небесные» (12) — когда будут сотворены птицы.

После этого он переходит к тому, о чем сказано: «Да произрастит земля зелень...»<sup>25</sup> Говоря: «Орошает горы из верхних чертогов Своих» (13), он подразумевает стих: «И пар поднимался с земли»<sup>26</sup> — для пользы Адама и его потомства. И слова: «Взрачивает Он траву для скота [и зелень для труда человеческого, извлекает хлеб из земли]» (14) сказаны [для того], чтобы не пренебрегали травой, так как она полезна домашним животным, крупному и мелкому скоту. Он назвал их «труд человеческий», то есть — земледелие. [Имеется в виду], что человек будет пользоваться ими, чтобы вырастить для себя важнейшее из растений, как сказано: «извлекает хлеб из земли». Это соответствует словам: «Вот Я даю вам всякую траву семяносную»<sup>27</sup>. То есть лучшее — человеку, а кожа — всем остальным живым существам, как сказано: «А всем животным земли и всем птицам небесным... всякая зелень травная для пищи»<sup>28</sup>. И упомянул [автор псалма] три вида пищи, получаемые посредством земледелия, и это — злаки, виноградный сок и оливковое масло, и все они [названы словом] «хлеб». Затем он упомянул о пользе каждого из

<sup>22</sup> Тегилим 136:6.

<sup>23</sup> Ибо по своей природе вода должна быть над землей (см. выше, параграф 2). Тот факт, что поверхность земли поднимается над водами морей и океанов, представлял серьезную проблему для средневековых философов, ибо, согласно представлению о взаиморасположении сфер четырех первоэлементов, вода должна облекать более тяжелую землю. Так, например, чуть менее века спустя после выхода в свет «Кузари» Шмуэль ибн Тиббон (сын Йеғуды ибн Тиббона, переведшего книгу Йеғуды Ġалеви на иврит) обсуждает эту проблему в трактате, который так и называется «Да соберутся воды» (см.: *Сифрат К. История средневековой еврейской философии*. М.: Иерусалим, 2003. С. 328–334.) — *Прим. ред.*

<sup>24</sup> Стих «От окрика Твоего убежали они», который говорит о том, что воды освободили место земле.

<sup>25</sup> Берешит 1:11.

<sup>26</sup> Там же, 2:6.

<sup>27</sup> Там же, 1:29.

<sup>28</sup> Там же, 1:30.



них: «вино, веселящее сердце человека», оливковое масло — «елей, от которого блестит лицо», и хлеб, который является особенным выпеченным изделием, — «укрепляет сердце человека» (15).

Затем он вернулся к пользе выпадения дождя для деревьев, говоря: «Насыщаются деревья Бога» (16). И [упомянул] о пользе высоких деревьев для живых существ, говоря: «Там гнездятся птицы» (17). Также высокие горы приносят пользу другим живым существам, как сказано: «Горы высокие — для горных козлов, скалы — убежище для даманов» (18). Все это входит в упоминание суши.

И тогда [автор псалма] перешел к [тому, о чем сказано:] «Да будут светила»<sup>29</sup>, говоря: «Он сотворил луну для (определения) времен» (19). И упомянул пользу ночи, и что ночь является целью сама по себе и не случайно. И нет напрасного в Его действиях и в том случайном, что сопутствует Его действиям. Ночь — это не что иное, как время отсутствия солнечного света, и вместе с тем ее цель — приносить пользу, как сказано: «Ты простираешь тьму — и наступает ночь [бродят тогда все звери лесные]» (20). После этого упоминаются животные, вредящие человеку, которые ведут деятельность ночью и скрываются днем. А человек и домашние животные поступают противоположным образом, как сказано: «Выходит человек для труда своего и для работы своей — до вечера» (23). И уже все было сказано о животных земли, когда были упомянуты реки<sup>30</sup> и когда были упомянуты светила<sup>31</sup>, и в продолжение этого был упомянут человек. И осталось только упомянуть живущих в воде существ, о которых мало что известно. И [Божественная] мудрость в них не открыта нам, как ее проявления в других существах, поэтому автор восхваляет Бога, упоминая тех существ, в которых Его мудрость проявляется открыто, говоря: «Как многочисленны дела Твои, Бог! [Все мудростью сотворил Ты]» (24). Затем он возвращается к упоминанию моря и того, что есть в нем, и говорит: «Да будет слава Бога вовеки, радоваться будет Бог делам Своим» (31). Это намек на [сказанное о сотворении мира]: «И видел Всесильный все, что Он создал, и вот, весьма хорошо»<sup>32</sup>, и намек на седьмой день: «И почил в день седьмой [от всего произведения Своего]... И благословил Всесильный день седьмой и освятил его»<sup>33</sup>, — день, когда были полностью завершены ограниченные во времени природные явления, и их венцом было создание человека, способного достичь уровня ангелов, которые не нуждаются в природных силах, так как они интеллекты, не ограниченные временем. Ведь мы видим, что разум представляет в одно мгновение небо и землю. И это

<sup>29</sup> Берешит 1:14.

<sup>30</sup> Стих 11 разбираемого псалма.

<sup>31</sup> Стихи 20–22.

<sup>32</sup> Берешит 1:31.

<sup>33</sup> Там же, 2:2–3.

ангельский мир и мир удовольствия, и если душа присоединяется к нему, она наслаждается. И поэтому сказано о субботе, что она подобна будущему миру.

Вернемся, однако, к нашим словам о воззрениях тех, кто основывается на умозаключениях<sup>34</sup>. Когда элементы смешались в разных сочетаниях, согласно различию мест, атмосфер и соотношений сфер, они стали подходящими для получения разных форм от Дающего формы. И образовались все минералы. [Есть те, кто говорят, что]<sup>35</sup> их силы, особенности и субстанции зависят только от смесей<sup>36</sup> и не нуждаются в Божественных формах, так как формы нужны только растениям и живым существам, которые имеют душу. То есть чем более тонкую смесь образуют первоэлементы, тем более возвышенную форму они могут принять — форму, в которой Божественная Мудрость проявится в большей степени. Ведь у растения уже есть нечто наподобие восприятия и чувствительности, оно тянется к земле, чтобы питаться пресной водой от хорошей и влажной почвы, и вянет в условиях, противоположных этим. И оно растет, пока не породит себе подобное, и производит семена, а затем его рост прекращается. И произведенное им семя будет искать такого же действия, согласно заложенной в нем чудесной мудрости, называемой философами природой. Это сила, смысл которой в сохранении вида, так как существование отдельного представителя вида не может быть вечным, поскольку он состоит из подверженных уничтожению компонентов, которые не вечны. И все, что обладает силой роста, размножения и питания, но не способно к движению, управляется, по словам философов, природой. А в действительности Бог руководит всем этим на определенном уровне и по определенным законам. Если захочешь, назови этот уровень природой, душой, силой или законом.

И когда смесь более тонка и готова для большего раскрытия в ней Божественной мудрости, она пригодна для получения формы, включающей нечто помимо природной силы, чтобы [имеющий эту форму] добывал себе пропитание, передвигаясь на значительное расстояние. И будут все его органы стабильными и не будут двигаться без его желания. Он будет управлять частями своего тела в большей степени, чем растение, которым играет ветер, которое не может ни спрятаться от того, что наносит ему вред, ни обратиться к тому, что приносит ему пользу. Так животные имеют конечности для того, чтобы передвигаться с места на место; а данная им в дополнение к природной силе форма называется душой. Души достаточно сильно отличаются в соответствии с преобладанием того или иного из четырех первоэлементов и

<sup>34</sup> Эвен-Шмуэль полагает, что это предложение представляет собой просьбу хазарского царя вернуться к рассмотрению мнений философов. В связи с этим он меняет нумерацию параграфов.

<sup>35</sup> Слова в квадратных скобках отсутствуют в оригинале и были добавлены Эвен-Шмуэлем в его переводе на основе мнения Д.-Ц. Банета.

<sup>36</sup> То есть от тех или иных сочетаний первоэлементов.

[в соответствии] с целью, которую поставил Мудрейший для каждого из живых существ, исходя из пользы от каждого из них для всего существующего в мире. Хотя мы и не знаем, в чем польза большинства из них. Также мы не знаем о пользе всех снастей корабля, и мы считаем их бесполезными, но об этом знает создатель корабля и тот, кто кораблем управляет. И также нам неизвестно назначение многих из наших органов. Ведь если бы перед нами разложили разрозненно наши кости и органы, мы бы не знали, какая польза от каждого из них, несмотря на то что мы пользуемся ими. Но ясно, что если бы нам не достало одного из них, наша деятельность была бы нарушена и мы нуждались бы в том, чего недостает. И также все части мира известны и упорядочены их Творцом, и «к тому нельзя прибавить и от того нельзя убавить»<sup>37</sup>.

Души обязательно должны отличаться одна от другой. И органы обязательно должны соответствовать душе. Льву вместе с храбростью были даны органы, с помощью которых он мог бы растерзать жертву: зубы и клыки. Оленю вместе с робостью были даны органы, с помощью которых он мог бы спастись бегством. И каждая душа страстно желает использовать свои силы в соответствии с их предназначением. Природные свойства не уравновешены ни в одном из животных, и поэтому они не стремятся получить форму, которая будет дополнительной к их животной душе. Однако они уравновешены в человеке, и он стремится к дополнительной форме. И нет препятствия со стороны Божественного воздействия, оно изливает на человека дополнительную форму, называемую материальным пассивным интеллектом. Люди также разные, и большинство из них отклоняется от природной нормы, и их разум зависит от этого отклонения. Если у человека преобладает желтая желчь, то ему свойственны поспешность и рискованность, а если черная, то ему свойственны умеренность и уравновешенность<sup>38</sup>. Качества человека определяются темпераментом. Но если найдется человек, в котором природные свойства уравновешены, то противоположные качества будут подвластны ему, как две чаши верных весов в руках взвешивающего, который склоняет их куда хочет, добавляя гири и убирая их. Несомненно, что сердце такого человека свободно от преувеличенных страстей, и он желает достичь ступени выше той, на которой он находится; и это — Божественная ступень. Он озабочен тем, что

<sup>37</sup> Кофелет 3:14.

<sup>38</sup> Йефуда Галеви обращается к распространенной в Средние века так называемой гуморальной теории темпераментов Гипократа (см. трактат «О природе человека», IV–V). Согласно Гипократу, в организме человека наличествует четыре жидкости: слизь или лимфа (вырабатывается в мозгу), кровь (вырабатывается в сердце), желтая желчь (вырабатывается в печени), черная желчь (вырабатывается в селезенке). Преобладание одной из них определяет темперамент человека. Преобладание крови дает сангвинический темперамент (от лат. *sanguis* — кровь), слизи — флегматический (от греч. *phlegma* — слизь), желтой желчи — холерический (от греч. *chole* — желчь), черной желчи — меланхолический (от греч. *melaina chole* — черная желчь). К этой теории обращался уже Саадия гаон (882–942) — см. «Книга верований и мнений» X, 18. — *Прим. ред.*

ему следует сделать для подчинения своей природы и качеств, и он не даст властвовать силе гнева, не уступит силе страсти и другим силам, ибо он счастлив получить совет от Бога, который укажет ему путь к счастью. На такого человека изливается Божественный пророческий дух, если он достоин пророчества, или озарение — если он находится ступенью ниже (в этом случае он будет благочестивым человеком, а не пророком, ибо нет скупости у Бога, да превознесется Он, Он дает каждому то, что тот заслуживает). И называют философы Дарующего эту ступень Активным Интеллектом, и делают его властителем ниже Бога. И, по их мнению, если соединится с ним человеческий разум, то обретет наслаждение и вечную жизнь.

11. Сказал хазар: Нельзя ли это общее положение дополнить кратким описанием деталей?

12. Сказал мудрец<sup>39</sup>: Существование души доказывается наличием у живых существ чувственного восприятия и движения, отличающегося от движения, вызываемого элементами. И причина восприятия и движения называется душой, или силой души. Силы души делятся на три вида: та, что является общей для живых существ и для растений, и это — растительная сила<sup>40</sup>; та, что является общей для человека и остальных живых существ, и это — жизненная сила<sup>41</sup>; и та, которой обладает только человек, и это — сила рассуждения. Характер общей души каждого вида прояснится из различия действий, которые происходят благодаря формам, существующим в материи, но не благодаря материи как таковой. Так нож, например, режет не потому, что он является телом, а потому, что у него есть форма ножа. И так же живое существо чувствует и двигается не из-за того, что оно является телом, а из-за того, что у него есть форма жизненности, и она называется душой.

Эти формы называются совершенствами, потому что за счет них соответствующие существа становятся совершенными. Душа — это совершенство, но существует первое совершенство и второе совершенство. Первое — это источник действий, а второе — это сущность действий, исходящих из источника<sup>42</sup>. Душа — это первое совершенство, так как она является источником, а не тем, что из него исходит. Совершенство является или совершенством тела, или совершенством чего-то, что не является телом. Душа — это [первое] совер-

<sup>39</sup> Исследователи давно заметили, что весь этот параграф представляет собой парафраз слов Ибн Сины в его «Послании о душе» (ср. *Ибн Сина. Избранные философские произведения*. С. 385–520). — *Прим. ред.*

<sup>40</sup> Сила роста и развития посредством поглощения пищи.

<sup>41</sup> Сила движения и чувственного восприятия.

<sup>42</sup> Пример Ибн Сины, иллюстрирующий первое и второе совершенства: форма меча и удар меча. — *Прим. ред.*

шенство для природного тела. Природное тело или нуждается в органах, или не нуждается в них, то есть его действия совершаются посредством органов или без них. И душа — это совершенство для природного тела, обладающего органами и обладающего жизнью в потенции, то есть источник жизненных действий в потенции, которые им уготованы.

И ясно, что душа не образуется смешиванием элементов тела<sup>43</sup>, так как в том, что возникает из соединения частей, одна из этих частей (или больше, чем одна) преобладает. И тогда форма определится в соответствии с этим преобладанием. Или же эти части будут бороться, пока не останется ни одной из них в своей изначальной форме, и тогда возникнет из этого форма средняя [для всех них]. У души же нет чего-то, что связано с частями тела, она является внешней формой, как отпечаток, оставленный печатью в глине, которая состоит из воды и земли. А ведь отпечаток не связан с формами воды и земли.

Первая из сил — это питательная сила, и она является началом. Сила размножения — это конечная цель, а сила роста — посредник, связывающий начало и конечную цель. И у силы размножения первенство и главенство. Хотя она проявляется последней, она в самом начале правит материей, которой предстоит получить жизнь, и облакает ее в форму, которая должна реализоваться с помощью питательной силы и силы роста. Затем она оставляет управление и предоставляет его этим силам до времени порождения. Сила размножения обслуживается, питательная сила служит, а сила роста служит и обслуживается<sup>44</sup>. У питательной силы есть четыре известные силы<sup>45</sup>, которые служат ей. Каждый, кто движется по желанию, чувствует, что он движется, иначе наличие чувства было бы излишним, а [Божественная] мудрость не наделяет тем, что является напрасным или вредным, и не обделяет тем, что необходимо или приносит пользу. Даже у существ, живущих в раковинах, хотя они и кажутся неподвижными, наличествуют сужение и расширение. А если их перевернуть на спину, они осуществляют движения, чтобы вновь вернуться к обычному положению, которое помогает им добывать пищу.

Внешние чувства общеизвестны<sup>46</sup>. Что же касается внутренних, то первое из них — это общее чувство. Поскольку вредное и полезное познается только на опыте, то необходимо предположить существование силы представления, сохраняющей все воспринятые чувствами формы, это и есть общее чувство. И вспоминающая сила, сохраняющая память о постигаемых формах

<sup>43</sup> Эмпедокл считал душу состоящей из четырех элементов, а также из ненависти (силы отталкивания) и любви (силы притяжения). (См. *Ибн Сина*. Указ. соч. С. 395.) — *Прим. ред.*

<sup>44</sup> Питательная сила и сила роста как бы служат силе размножения тем, что они способствуют росту и развитию растения или живого существа, пока те не становятся способными к размножению. Питательная сила как бы служит и силе размножения, и силе роста (Цифрони).

<sup>45</sup> Сила притягивания, сила удерживания, сила усвоения и сила отталкивания.

<sup>46</sup> Зрение, слух, обоняние, вкус, осязание.

при помощи чувств. И воображающая сила, чтобы вернуть посредством ее то, что было стерто из памяти. И сила догадки, чтобы отделить в том, что обновила воображающая сила, истинное от ненастоящего и за счет такой своего рода проверки вернуть его в память. И двигательная сила<sup>47</sup>, чтобы можно было доставить необходимое, где бы оно ни находилось, далеко или близко, и избежать того, что причиняет вред.

И все силы живых существ или воспринимающие, или двигательные. Что касается двигательных, то они являются вождедеющими [силами], и они бывают двух видов: или побуждающие к достижению желанного, и это — сила страсти, или побуждающие к отдалению от неприятного, и это — сила гнева. Воспринимающие силы также бывают двух видов: или воспринимающие извне, как, например, внешние чувства, или воспринимающие изнутри, как, например, внутренние чувства. Двигательная сила действует только по решению силы догадки, с помощью воображающей силы. Это предел для животных, так как им двигательная сила дана не для того, чтобы выправить данные чувств и воображения, напротив, воображение было дано им для выправления движения.

А у рассуждающего существа все наоборот: движение дано ему для исправления воспринимающей и действующей разумной души. Пять чувств известны, как и то, что постигается ими. С их помощью воспринимаются также внешняя форма, число, размер, движение и покой. Существование же общего чувства становится очевидным из того, что мы, когда видим, например, мед, решаем, что он сладкий. Это может быть только благодаря тому, что у нас есть общая сила для пяти чувств. И эта сила представляет и действует во время бодрствования и во время сна. А затем следует сила, которая объединяет то, что накопилось в общем чувстве, разделяет на компоненты и выявляет различия между ними, не лишая их, однако, общности представленного в общем чувстве. И это — воображающая сила. Иногда [результат ее действия] будет верным, а иногда — ложным. А сила представления — всегда верна. Затем следует сила догадки. Эта сила судит и принимает решение о том, чего следует добиваться, и о том, чего следует избегать. Но в силе представления и в воображающей силе нет суждения и решения, а есть только описание. После этого сохраняющая сила напоминает то, что восприняли чувства. Например, что волк — враг, а детеныш — любим. Любовь и неприязнь, подтверждение и опровержение относятся к силе догадки. А сохраняющая сила напоминает, так как она сохраняет то, что подтвердила догадка. Если воображающей силой пользуется сила догадки, она называется воображением, а если ею пользуется рассуждающая сила, она называется умозрением. Сила представления

<sup>47</sup> Имеется в виду не собственно способность двигаться, а сила, побуждающая к движению. — *Прим. ред.*

находится в передней части мозга, воображающая сила — в его середине, а вспоминающая сила — в задней части мозга. Сила догадки находится во всем мозге, но большей частью в сфере силы воображения. Все эти силы перестанут существовать и исчезнут с гибелью органов, в которых они находятся, и останется существовать только результат рассуждения. И несмотря на то, что эта рассуждающая сила концентрирует в себе лучшее из этих сил и тем самым в определенной мере дает им спасение, остается по сути лишь она одна.

Таковы вкратце представления этих людей<sup>48</sup> о том, что ниже рассуждающей или разумной души. А о разумной душе они говорят, что она — материальный интеллект, то есть разум в потенции, похожий на первоматерию, которой противоположна актуальная лишенность<sup>49</sup>. И он потенциально — любая вещь, ибо приобретает умопостигаемые формы: или путем Божественного озарения, или путем познания. То, что [получено посредством озарения], — это первичные умопостигаемые понятия, общие для всех полноценных от природы людей. Что же касается приобретаемых познанием, то они являются следствием умозаключений и доказательных выводов в соответствии с правилами получения логических истин, такими, как, например, разделение на роды и виды, различия между ними и их особенности<sup>50</sup>, [определение] не имеющих общих значений слов и различные способы их соединений<sup>51</sup>, [различение] верных или ложных цепочек выводов<sup>52</sup>, а также суждений, с необходимостью ведущих к определенным заключениям, [будь то суждения] аподиктические, диалектические, риторические, софистические или поэтические<sup>53</sup>. Затем следует уяснение природы вещей, как например: первоматерия, форма, лишенность, природа, место, время, движение, сферические [небесные] тела, элементарные тела, абсолютное возникновение и уничтожение, происхождение явлений, возникающих в воздухе, формирование минералов, растений и животных на земле, сущность человека и представление души о себе самой, а также представление о математических<sup>54</sup> предметах, как, например, наука о числах, геометрия, астрономия, музыка и оптика. И наконец, представление о Божественных предметах, как, например, знание абсолютного начала существования как такового и того, что относится к нему, к примеру понятия о по-

<sup>48</sup> Имеются в виду арабские философы-аристотелики.

<sup>49</sup> Ср. Аристотель. Физика, кн. 1, гл. 7. — *Прим. ред.*

<sup>50</sup> Имеется в виду различение слов, означающих род или вид, с целью уточнения смысла предложения. Ср. Аристотель. Категории, гл. 3. — *Прим. ред.*

<sup>51</sup> Учение о различных видах многозначности слов и выражений являлось неотъемлемой частью логики. — *Прим. ред.*

<sup>52</sup> В оригинале *ḥukm* — возможный перевод силлогизмов. — *Прим. ред.*

<sup>53</sup> Риторика и поэтика рассматривалась Аристотелем и его средневековыми последователями как часть логики. См.: *Black D.L. Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in medieval Arabic philosophy. Leiden, 1990.* — *Прим. ред.*

<sup>54</sup> Букв. «тренировочных» или «подготовительных».

тенциальном и актуальном, начале и причине, субстанции и акциденции, роде и виде, противоположности и тождественности, единстве и множественности. И еще установление начал теоретических наук, математических и естественных, на основе логики, ибо их нельзя достичь кроме как на основе последней. И так [можно прийти] к установлению существования Первого Творца и первого сотворенного, и общей души, и свойств творения, и [определению] ступени разума по отношению к Началу, ступени души по отношению к разуму, ступени природы по отношению к душе, ступени первоматерии и формы по отношению к природе, и ступени сфер, звезд и созданного по отношению к первоматерии и форме, а также почему они были созданы по-разному, раньше или позже. И [это приведет] к знанию Божественного управления, общей природы и первичного Божественного провидения.

И возможно, что эта мыслящая душа получит формы, воспринятые чувствами, предоставленные ей силой представления при использовании воображающей силы и силы догадки, и найдет в этих формах общие и разделяющие свойства. Некоторые из этих свойств являются субстанциональными, а другие — акцидентальными. [Душа] их разделяет и сочетает и выводит роды, виды, различия между ними, их особенности и случайные свойства, а после этого составит их логически и постигнет значимость всех этих порождений с помощью общего разума, помогающего ей. И хотя вначале ей помогают чувственные силы, в дальнейшем она не нуждается в них при описании этих вещей и при составлении цепочек выводов, ни во время подтверждения, ни во время представления. И так же как чувственные силы проявляют себя только в соотношении с тем, что постигается при помощи чувств, так и разумные силы проявляют себя только в соотношении с умопостигаемым, абстрагируя форму от материи и образуя связь с ней [с формой]. Однако чувственная сила не действует по желанию, как рассуждающая сила, она нуждается в двигательной силе и в помощи посредников, доставляющих ей формы. А разумная сила постигает собственной сущностью и постигает себя всегда, когда только захочет. Поэтому [философы] говорят, что чувственная сила — пассивна, а разумная сила — активна. Разум в актуальном состоянии — это умопостигаемые формы, абстрагированные потенциальным разумом. Поэтому говорят, что разум в актуальном состоянии есть разумеющее и разумеемое одновременно. Одна из особенностей разума в том, что он делает многое чем-то одним, а в одном прозревает многое путем соединения и разделения. И хотя деятельность разума при логических выводах, рассмотрении и понимании протекает во времени, результат его постижения не зависит от времен и сущность разума вне времени.

Когда разумная душа овладевает науками, ее деятельность называется теоретическим разумом, когда же она направлена на подчинение животных сил, ее деятельность называется управлением или практическим разумом.



И бывает, что некоторые люди одарены рассуждающей силой, позволяющей им достичь соединения с общим разумом, и это поднимает ее на ступень, где нет необходимости использовать логические выводы и опираться на предположения<sup>55</sup>, но где она обладает озарением и видением, и эта ступень называется святостью, [а способ постижения] — духом святости.

А субстанциональность души и то, что она не тело и не акцидент, но форма тела, доказывается тем, что она не разделяется в своей субстанции на части, как разделяется тело, и не разделяется акцидентально, как разделяются акциденты с разделением их носителя. Так, цвет, запах, вкус, тепло и холод могут разделяться с разделением их носителя, хотя сами они — неделимы. Но интеллектуальная форма — это не что иное, как умопостигаемое. А умопостигаемое, «человек» например, не может быть разделено, так как нельзя представить половину или часть человека в качестве человека, а часть тела можно представить как тело и часть цвета — как цвет. Но «цвет» и «тело» в качестве умопостигаемых объектов нельзя представить разделенными. Поэтому мы не можем говорить о половине умопостигаемого понятия «цвет» или о половине умопостигаемого понятия «тело» так, как мы говорим о половине тела, данного в ощущении, или о половине цвета, присущего чему-то, что мы воспринимаем [при помощи чувств]. И не говорят «половина мыслящей души Реувена<sup>56</sup>», хотя можно говорить о половине его тела, так как душа не определена пространственными границами, и нельзя выявить какую-либо из ее сторон, и нельзя указать на нее. Из этого следует, что она не тело и не акцидент, присущий телу; ее существование становится ясным благодаря исходящим от нее действиям. И не остается ничего другого, как признать ее самостоятельной сущностью, которую можно описать, прибегая к атрибутам, используемым для описания ангелов и Божественных сущностей<sup>57</sup>. И ее первыми орудиями являются разнообразные духовные формы, получаемые посредством чувственной души и силы воображения, находящейся в середине мозга. И эти формы становятся формами мысли, если они укореняются в душе, которая сочетает их и разделяет, создавая новое знание. А до этого они [эти формы] были формами воображения, ибо были связаны с силой догадки, [и могли бы остаться таковыми,] как это бывает у подростков, животных и у тех, чей темперамент<sup>58</sup> претерпел настолько сильные изменения из-за болезни, что были искажены эти формы [воображения] и душа оказалась неспособной сочетать

<sup>55</sup> Ср. Шломо ибн Габриоль, «Мекор хаим» («Источник жизни») III, 30.

<sup>56</sup> В оригинале на арабском здесь стоит имя Зайд. Имена Зайд, Умар и др. используются как условные имена, которые обычно приводят для примера. В ивритских переводах их заменяют именами Реувен и Шимон и т. д.

<sup>57</sup> Сходство с душой состоит в том, что в чувственном восприятии даны не сами эти сущности, а лишь исходящие от них действия. — *Прим. ред.*

<sup>58</sup> Имеется в виду сочетание четырех жидкостей (см. выше, прим. 38).

и разделять их, как это необходимо для того, чтобы завершить рассмотрение суждением, которое является целью. И в этом случае полученное суждение будет искаженным, полностью или частично основанным на догадках.

Еще одно доказательство того, что душа существует отдельно от тела и не нуждается в нем состоит в том, что телесные силы ослабевают из-за сильного восприятия (как, например, глаз из-за солнца или ухо из-за сильного шума), а мыслящая душа не такова, наоборот — она становится тем более сильной, чем больше познает. И еще одно свидетельство тому: тело стареет, а душа — нет, напротив, она становится сильнее после пятидесяти лет, когда тело начинает разрушаться. И еще: действия тела ограничены, а действия души не имеют предела, ведь геометрические, арифметические и логические формы бесчисленны.

А доказательство существования интеллектуальной субстанции, отдельной от тела<sup>59</sup>, которая будет для души как свет для зрения и с которой она соединяется, отделившись от тела, состоит в том, что душа не достигает всей совокупности знаний на основании опыта. Ведь то, что постигнуто на основании опыта, не может быть установлено в качестве непреложной истины. Например, нельзя установить, что люди не двигают ушами [на основе нашего опыта] с той же долей уверенности, с какой мы устанавливаем, что человек обладает чувством, и каждый обладающий чувством — живой, и каждый живой — субстанция, и целое больше, чем часть, и другие первоначальные умопостигаемые истины. Ведь наша уверенность в истинности этих положений подтверждается не изучением, иначе [их подтверждение] требовало бы бесконечного [изучения]<sup>60</sup>. И если так, то оно [знание первоначальных истин] есть следствие Божественной эманации, соединяющейся с мыслящей душой. А если бы у этой эманации не было обобщенной интеллектуальной формы, невозможно, чтобы она получила свое развитие в мыслящей душе. И все то, сущность чего обладает интеллектуальной формой, является бестелесной субстанцией. Следовательно, упомянутая эманация есть интеллектуальная, а не телесная самостоятельная сущность. И для души является совершенством представление этой формы. А это достигается лишь соединением с этой интеллектуальной субстанцией. Но этому соединению препятствуют телесные заботы, и, таким образом, полное соединение возможно лишь при отстранении всех телесных устремлений, ибо тогда ничто не будет препятствовать соединению души с интеллектуальной сущностью, кроме собственно тела. И когда душа отделится от тела, она останется совершенной, гарантированной от гибели, соединенной с возвышенной сущностью, называемой Высшим

<sup>59</sup> Имеется в виду Активный Интеллект.

<sup>60</sup> Попытка подтверждения аксиоматического суждения вела бы к иному суждению, которое требовало бы обоснования, и так до бесконечности. — *Прим. ред.*

разумом. А все остальные силы действуют только в теле и погибли при гибели органов. Но мыслящая душа уже представила себе их и взяла главное в них, как уже было сказано.

13. Сказал хазар: Мне кажется, это философское рассуждение превосходно, тонко и истинно по сравнению с остальными.

14. Сказал мудрец: Случилось то, чего я опасался — ты соблазнился их мнениями и нашел в них душевное спокойствие. Действительно, после того как они привели доказательства в математических науках и логике, многие стали полагаться на них и во всем, что касается физики и метафизики, считая, что сказанное ими [и в этих областях] столь же доказательно<sup>61</sup>. А ведь сначала ты поставил под сомнение их утверждение о четырех элементах и их мнение о сфере огня<sup>62</sup>. И против последнего можно привести дополнительные аргументы. Они утверждают, что там [в этой сфере] эфирный огонь, у которого нет цвета. Но тогда небо и звезды не должны были иметь цвета. И откуда мы знаем о существовании элементарного огня, ведь мы воспринимаем только его качество тепла: пребывая на земле, он становится углями, пребывая в воздухе — пламенем, пребывая в воде — делает ее кипящей. Наблюдаем ли мы огненное и воздушное вещества в качестве части материи растений и живых существ, чтобы судить, что оно состоит из всех четырех [элементов]: огня, воздуха, воды и земли? Допустим, что мы распознали наличие воды и земли в материи растения и помощь воздуха и солнечного тепла в его формировании посредством определенных качеств, но не вещество огня или воздуха. И наблюдаем ли мы разложение [растения] на четыре элемента как таковых? Если часть его и становится чем-то наподобие земли, то это не земля, а пепел, пригодный, возможно, для изготовления лекарств. А если часть его станет чем-то подобным воде, то это не вода, а некая жижа, ядовитая или пригодная в пищу, но не питьевая вода. А часть, которая становится чем-то подобным воздуху, будет паром или дымом, но не воздухом, пригодным для того, чтобы им можно было дышать. И также возможно, что та или иная часть будет усвоена животным или растением или растворится в почве, и так одно превращение повлечет другое, но лишь в крайне редких случаях из этого получится чистый элемент. Верно, что тщательное исследование приведет нас к необходимости признать существование тепла, холода, влажности и сухости в качестве первичных качеств, которые в том или ином сочетании свойственны любому из

---

<sup>61</sup> Ср. *Аль-Газали*. Избавляющий от заблуждения, 4. (Русский перевод см. в: Григорян С.Н. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII–XII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 211–266.)

<sup>62</sup> Ср. выше, параграфы 3, 5, 7.

физических тел<sup>63</sup>. И разум разлагает все сложное на эти первичные качества и вновь составляет из них, предполагая наличие субстанций-носителей [этих качеств]. И поэтому говорят об огне, воздухе, воде и земле в описании и речи, хотя они вне мысли никогда не были простыми [элементами], из которых составлено все существующее. Да и как они [философы] могли сказать такое? Ведь они считают, что мир вечен<sup>64</sup> и что человек всегда формировался из семени и крови, а кровь — из пищи, а пища — из растений, а растения, как мы сказали, из семян и воды, которая преобразует подходящую пищу под воздействием солнца, воздуха и земли. Конечно, у звезд и небесных сфер в их взаиморасположении есть влияние на все это и содействие. Таково сомнение относительно учения философов о первоэлементах.

Но согласно Торе, Бог создал мир таким, какой он есть, и живые существа и растения такими, какими мы их видим. И не было никакой необходимости в предварительных [простых] сущностях, чтобы составить из них сложные. И признание сотворенности этого мира снимает все трудности и недоразумения. Если ты представишь, что этого мира не было и он появился по воле Бога, когда Он хотел и как Он хотел, тебе не нужно будет исследовать вопрос о том, как возникли тела и как они получили души. И не будет трудно принять то, что рассказывается [в Торе] о небесном своде и воде, покрывающей землю, и [не возникнет вопросов относительно] упоминаемых нашими мудрецами злых духов и рассказов об ожидаемых днях Машиаха, и о воскрешении мертвых, и о Будущем мире. И нет у нас необходимости во всех доказательствах того, что душа остается (в духовном или материальном смысле) после гибели тела, коль скоро Тот, Кто не может ошибаться и на Кого можно с уверенностью полагаться, подтвердил нам это.

Если ты попытаешься путем логики подтвердить или опровергнуть эти представления о душе, ты даром потратишь дни своей жизни. Кто подтвердит нам упомянутое мнение о том, что душа — это интеллектуальная сущность, которая не определяется пространственными границами и которой несвойственны возникновение и уничтожение? Чем отличается моя душа от твоей, или от Активного Интеллекта и других причин, или от Первопричины? И почему не объединятся душа Аристотеля и душа Платона, и тогда каждый из них знал бы мнение другого и его сокровенные мысли, и всех философов? И почему они [философы] не могут постичь все за один раз, как это постигается Богом и Активным Интеллектом? Почему они способны забывать? И почему они нуждаются в обдумывании умопостигаемого, часть за частью? И почему

<sup>63</sup> То есть критика теории четырех первоэлементов не ведет к отрицанию наличия четырех первичных качеств.

<sup>64</sup> Философы не могут сказать, что четыре элемента имеют место не только как теоретическая абстракция и что из них было составлено все материальное, ведь они говорят, что мир вечный, а если так, то и все материальное, что присутствует в мире, — вечно (Цифрони).

философ не сознает себя, когда он спит, или опьянел, или упал в обморок, или когда его мозг поражен, или когда он состарился? И что мы скажем о том, кто достиг предела знаний философии, но им овладела меланхолия или душевная болезнь и он забыл всю свою премудрость? Является ли он самим собой, или мы скажем, что он — другой человек? Или, допустим, он постепенно выздоравливает от своей болезни и начал учиться сначала, но состарился и не достиг первоначальных знаний. Скажем ли мы, что у него две отдельные души, одна из которых не такая, как другая? И также допустим, что изменился его характер, [и у него появилась] склонность к гордыне и к страстям. Скажем ли мы в таком случае, что одна его душа будет в раю, а другая — в аду? И каковы пределы того знания, при достижении которого человеческая душа будет как бы отделенной от тела и не погибнет? Если это должно быть знание всего существующего, то любой философ много чего не узнает из того, что на небе, на земле и в море. А если для этого достаточно частичного [знания], то каждая мыслящая душа будет отделенной [от тела], так как ей изначально присуще знание первоначальных истин. А если предположить, что душа будет отделена, когда она представит десять категорий<sup>65</sup>, и то, что следует далее из начал познания, и это знание будет охватывать все существующее, насколько это возможно для логического постижения, без проникновения в детали, то такое [общее] знание легко достижимо и может быть приобретено за один день, и трудно представить, что человек станет ангелом за один день. А если [для того, чтобы душа достигла этого уровня,] необходимо охватить знанием существующее во всех деталях с помощью логики и физики, то это недостижимо, и тогда, если следовать воззрениям философов, все [души], несомненно, погибнут.

Выходит, ты соблазнился вредными фантазиями и хотел того, что не дано тебе Творцом, что по природе человека не дано постичь разумом. Но постичь это дано по природе избранных, лучших из всего сотворенного, при условиях, о которых мы уже говорили. Им даны души, которые способны представить весь мир в целом и видеть Бога и Его ангелов, и видеть друг друга, и познавать некоторые из тайн, касающиеся других, как сказано: «[И вышли к Элише сыны (ученики) пророков, которые в Бейт-Эле, и сказали ему: знаешь ли ты, что Бог берет сегодня господина твоего от главы твоей?] И сказал он: знаю и я, молчите»<sup>66</sup>. И мы можем узнать о том, как это происходит, только через пророчество. И если бы наука философов в отношении этих вопросов была истиной, то они бы постигли все это, но они говорят о душах и пророчестве как остальные люди. Верно, что у них есть превосходство в человеческой мудрости, как говорил Сократ людям Афин: «О народ, я не отрицаю того, что

<sup>65</sup> По-видимому, имеются в виду десять категорий Аристотеля (р. Йосеф Капах).

<sup>66</sup> Млахим II, 2:3.

вы называете божественной мудростью, я только говорю, что не силен в ней, я силен в человеческой мудрости».

И можно оправдать философов тем, что они нуждались в умозаклечениях в силу отсутствия у них пророчества и Божественного света и сумели развить доказательные науки как нельзя лучше. Этим они отличаются от прочих людей, и между ними нет спора в этих науках. Однако нет согласия между ними в воззрениях, которые они затем вывели в сфере метафизики и даже во многих вопросах физики. И если ты найдешь среди них группу, разделяющую одно воззрение, то это не результат исследования и полученных выводов, но следствие того, что они представляют школу, опирающуюся на одного из мыслителей, как, например, школы Пифагора, Эмпедокла, Аристотеля, Платона и других, или же стоики<sup>67</sup> или перипатетики<sup>68</sup>, которые относятся к школе Аристотеля.

И есть у них воззрения о началах, которые путают разум и разум не приемлет их. Как, например, их объяснение вращения сферы: что она ищет недостающего ей совершенства, состоящего в том, чтобы быть каждой своей точкой со всех сторон, и стремится достичь этого путем вращения. И также их смехотворные мнения об эманации от Первого, да превознесется Он: что постижение Первого производит ангела, а постижение ангелом самого себя производит сферу, и так производятся одиннадцать ступеней [сущего], и останавливается эманация на ступени Активного Интеллекта, от которого не происходит ни ангел, ни сфера<sup>69</sup>. И есть еще воззрения, которые менее приемлемы, чем сказанное в *Сефер Йецира*. Эти взгляды вызывают сомнения, и нет согласия в них между философами. Но в любом случае можно оправдать их и отдать справедливость в том, что они вывели на основе умозаклчений, их намерения были хорошими, и они установили законы, основанные на разуме, и презрели блага этого мира. Их положение в любом случае несколько пред-

<sup>67</sup> В оригинале לְחַשְׁבֹּנִים. Ибн Тиббон переводит «люди тьмы и света», подразумевая зароастрийцев. Однако маловероятно, чтобы Иегуда Галеви перечислял их в ряду философских школ, поэтому мы вслед за Эвен-Шмуэлем принимаем мнение Д.-Ц. Банета, согласно которому речь идет о стоиках. Стоики — представители философской школы, возникшей в конце IV в. до н. э. Свое имя школа получила по названию портика *Стоя Пекиле*, где основатель стоицизма Зенон Китийский впервые выступил в качестве учителя.

<sup>68</sup> В оригинале רִיבֻנִים (*аль-машиа'ун*) — букв. «прогуливающиеся», что соответствует греческому термину «перипатетики». Это название возникло из-за того, что в философской школе Аристотеля обучение обычно происходило во время прогулок.

<sup>69</sup> Описываемая теория эманации уходит корнями в учение Плотина (см. «Эннеады», V, 2). Средневековыми арабскими перипатетиками она была усвоена через трактат «Теология Аристотеля», который, как лишь сравнительно недавно выяснилось, представлял собой парафраз «Эннеад» Плотина. Ср. критику теории эманации: *Аль-Газали*. Опровержения философов. III (Al-Ghazali's Tahafut Al-Falasifah / Tr. by S.A. Kamili. Lahore, 1963, pp. 80 ff.). — *Прим. ред.*

почтительней, ведь они не обязаны принимать то, что имеется у нас, а мы обязаны принять свидетельство<sup>70</sup> и традицию, которая подобна свидетельству<sup>71</sup>.

15. Сказал хазар: Может быть, ты сообщишь мне основные пункты мнения тех, кто занимается основами [веры] и называются у караимов «людьми науки *калам*».

16. Сказал мудрец: В этом нет пользы, кроме уточнения положений *калама*, и помощи в том, о чем сказали [мудрецы]: «Старайся изучать то, что поможет тебе ответить неверующему»<sup>72</sup>. Ведь совершенный ученый, как, например, пророки, лишь немногим может помочь кому-нибудь в методах изучения и не станет отвечать на вопросы, как это делают представители *калама*, которые на людях до того блистают своими познаниям, что слушатель, пожалуй, предпочтет их совершенному ученому, представления которого непоколебимы. Но ведь конечная цель всякого мутакаллина во всем, что он учит и чему обучает, — укрепить в своей душе и в душе своих учеников мнения, которыми совершенный мудрец обладает изначально. И не исключено, что наука *калам* может поколебать многие истинные мнения тем, что пробуждает сомнения и опирается на общепринятые воззрения. Это можно сравнить с теми, кто занимается поэзией и уделяет особое внимание метрике, чтобы стихи были волнующими и приятными. Но человеку, одаренному от природы, эта наука не нужна, он и так не нарушит стихотворный размер. И конечная цель [тех, кто занимается наукой стихосложения] в том, чтобы достичь уровня того [одаренного поэтическим талантом от природы], кто кажется глупцом в поэзии, ибо не знает этой науки, тогда как они могут обучать ей. Впрочем, этот одаренный человек может обучить другого одаренного легким намеком. Так же дело обстоит и с теми, для кого естественны Тора и стремление приблизиться к Богу, да превознесется Он, — в их сердцах слова благочестивых людей загорят искры, которые разгорятся пламенем. А тот, кто не одарен этим от природы, нуждается в науке *калама*, но, возможно, что она не поможет ему, а то и навредит.

17. Сказал хазар: Я не прошу от тебя в подробностях излагать их рассуждения, но изложи мне их основные взгляды в отношении религии. Напомни мне их, ведь я уже слышал о них, и душа моя жаждет иметь об этом [точное] представление.

---

<sup>70</sup> Откровение, зафиксированное в Письменной Торе.

<sup>71</sup> То есть статус устной традиции такой же, как и статус Письменной Торы.

<sup>72</sup> Ср. Мишна. Авот 2:15.

18. Сказал мудрец: Прежде всего следует обосновать возникновение мира во времени. [*Положение первое*] Против вечности мира можно выдвинуть следующий аргумент: если бы прошлое не имело начала, то количество людей, живших в прошедших поколениях до этого нашего времени, было бы бесконечным. Но то, у чего нет предела, не может стать актуальным. Как же все эти люди могли существовать актуально, если их число бесконечно? Таким образом, нет сомнения, что у прошлого есть начало и живших людей конечное число<sup>73</sup>. И, хотя разуму под силу считать тысячи и умножать их до бесконечности, это потенциальная бесконечность, которая не может вступить в сферу актуального. А то, что является актуальным, может быть сосчитано как единица, и у числа, становящегося актуальным, без сомнения, есть предел. Но то, чему нет предела, как может стать актуальным? Таким образом, получается, что у мира есть начало. И также вращения сфер имеют конечное число. Ведь у всего, что является бесконечным, нет ни половины, ни удвоения, ни числового соотношения. Но мы знаем, что обращение Солнца соответствует двенадцати обращениям Луны<sup>74</sup>, и также остальные движения сфер [соотносятся] одно с другим, и обращение одной является частью обращения другой. Но у того, что является бесконечным, нет частей. Как же может быть сравнимо конечное с бесконечным? Как его числовое значение может быть больше или меньше? И еще: как бесконечное [уменьшаясь и делясь,] завершится [и дойдет] до нас [в виде конечного]? Если до нас число сотворенных существ было бесконечным, тогда как оно пришло к конечному при нас? У того, что завершается конечным, обязательно есть начало. Ведь иначе существованию каждого из людей должно было предшествовать существование бесконечного числа, а если так, то [актуально] не мог бы существовать никто.

[*Положение второе*]. Мир является сотворенным, поскольку он — физическое тело, а физическое тело обязательно обладает движением и покоем, которые являются двумя акцидентами, появляющимися у него последовательно. Ведь то, что происходит с ним, является, без сомнения, возникшим, поскольку оно происходит. И то, что предшествовало ему, возникло, так как если бы оно было предвечным, не исчезло бы. Следовательно, все они [эти акциденты в их последовательности] — созданы. А то, в чем возникает новое, является возникшим, потому что оно не предшествовало тому, что в нем возникло, ведь все новое возникает в нем, следовательно, и оно возникло.

[*Положение третье*]. Все, что возникло, обязательно должно иметь причину, вызвавшую его возникновение, ибо то, что возникло, должно было возникнуть в определенный момент времени. Ведь можно было предположить его

<sup>73</sup> Ср. Комментарий Саадии гаона к *Сефер Йецира* (предисловие), а также его «Книгу верований и мнений» I, 1 (первое и третье доказательства).

<sup>74</sup> Согласно средневековым астрономическим представлениям, Солнце совершает свой оборот вокруг Земли за год, а Луна — примерно за месяц.



возникновение раньше или позже, но то, что оно возникло в определенное время — не раньше и не позже, — нуждается в чем-то, что придает специфичность этому событию.

[*Положение четвертое*]. Бог вечен, Он предвечен, и Его существование не прекращалось. Если бы Он возник, то нуждался бы в создателе. Это привело бы к бесконечной цепи [создателей], которая не завершилась бы, или она завершилась бы Предвечным Создателем, который являлся бы первым, а это то, что мы и хотели доказать.

[*Положение пятое*]. Бог является вечным, и Его существование не прекратится. Так как у того, что является вечным, не может быть отсутствия. Ведь возникновение отсутствия нуждается в причине, так же как возникновение чего-то нового, ибо ничего не исчезнет само по себе, а [исчезнет] только из-за противоположного себе. Но у Него нет противоположности, (как нет и подобного, ведь то, что подобно Ему во всех отношениях, это Он и есть, а Он не представим в качестве двух). Кроме того, противоположность, которая являлась бы причиной отсутствия, не может быть предвечной, так как уже выяснилась вечность существования Бога. И невозможно, чтобы Он был возникшим. Ведь все, что возникает, есть не что иное, как следствие Предвечного. Как же следствие может сделать несуществующей причину?

[*Положение шестое*]. Бог бестелесен. Потому что физическое тело не избежит возникновения в нем новых [акцидентов]. А то, что подвержено такому изменению, является возникшим. И невозможно считать Его акцидентом, так как акцидент существует в теле его носителя, акцидент — следствие тела, зависит от него и является его предикатом. И Бог, да превознесется Он, не будет определен или обособлен пространственно, так как это свойство физического тела.

[*Положение седьмое*]. Бог, да превознесется Он, знает как грубые, так и тонкие вещи, и ничего не скрыто от Его знания. Поскольку, как уже было прояснено, Он сотворил все, распределил и упорядочил, как сказано: «Неужели не слышит создавший ухо или не видит сотворивший глаз?»<sup>75</sup>. И сказано: «(Но) и тьма не скроет (меня) от Тебя [, и ночь, как день, светит; тьма — как свет]. Ибо Ты создал почки мои [, соткал меня в чреве матери моей]»<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Тефилим 94:9.

<sup>76</sup> Там же, 139:12–13. Как замечает р. Давид Коґен, тот факт, что еврейский мудрец приводит подтверждение из *Танаха* свидетельствует о том, что он (как и сам Йеґуда Галеви) принимает это положение мутакалимов. Впрочем, трудно представить, чтобы еврейский мудрец отвергал какое-либо из остальных девяти положений. Критика *калама* состоит не в том, что выдвигаемые мутакалимами положения не верны, а в том, каким методом обоснования они пользуются. В данном случае аргументация мутакалимов близка к той, которую использует сам еврейский мудрец: знание Богом всего сотворенного следует из того факта, что Он сотворил все, о чем сказано в Торе. Скорее всего, именно поэтому и цитируется Писание. — *Прим. ред.*

[*Положение восьмое*]. Бог, да превознесется Он, — живой. Поскольку есть у Него знание и могущество, постольку есть у Него и жизнь<sup>77</sup>. Но не как наша жизнь, определенная чувством и движением, а жизнь, сущность которой — абстрактный интеллект. И Он — это жизнь, а жизнь — это Он.

[*Положение девятое*]. Бог, да превознесется Он, — желает. Поскольку все, что произошло от Него, могло произойти противоположным образом, или вовсе не произойти, или произойти раньше времени своего возникновения, или позже его. И Его могущество проявилось бы одинаково и в той, и в другой ситуации, что невозможно без желания, которое направило бы могущество к одной из них, а не к другой. И кто-то может сказать, что достаточно Его знания и нет надобности в Его могуществе и желании, так как Его знание определяет один из двух моментов времени и одну из двух противоположностей, и Его предвечное знание есть причина всего возникшего. И таково мнение философов.

[*Положение десятое*]. Желание Его, да превознесется Он, — предвечное и соответствует Его знанию. Ничего не произойдет с ним и не изменится в нем. Он, Превознесенный, живет жизнью сущностной, а не приобретенной, и так же Он может в силу Своего могущества, желает в силу Своего желания, ибо невозможно существование чего-либо вместе с его противоположностью<sup>78</sup>. Поэтому не имеет смысла просто высказывание: «Он может», — вне Его всемогущества.

19. Сказал хазар: Сказанного достаточно, и это легко запомнить. Нет сомнения, что сказанное тобою относительно души и разума и эти воззрения [относительно веры] ты привел по памяти со слов других. Но я хочу услышать твой метод и твое мнение. Ты уже сказал мне, что не склонен исследовать эти и подобные им предметы. Однако я думаю, ничто не удержит тебя от исследования вопроса о судьбе и свободе выбора, так как это — практический вопрос. Поэтому скажи мне, что ты думаешь об этом.

20. Сказал мудрец: Только упрямец, отворачивающийся от очевидного или судящий предвзято, будет отрицать природу возможного. Но ты видишь, что даже он готовит себя к чему-то, надеется на что-то и чего-то опасается. Значит, он считает [то, к чему готовится,] возможным и верит, что его подго-

<sup>77</sup> Потому что только живой может быть знающим и всемогущим (р. Йосеф Капах).

<sup>78</sup> Перечисленные атрибуты в качестве акцидентальных (какими они приписываются человеку) предполагают наличие собственной противоположности в тот или иной момент времени. Но Бог вечен и неизменен, поэтому, если приписывать ему эти атрибуты в качестве акцидентальных, придется допустить сосуществование двух противоположностей. Последнее, очевидно, невозможно. Следовательно, приписывая эти атрибуты Богу, мы должны их рассматривать в качестве не акцидентальных, а сущностных, вечных и неизменных. — *Прим. ред.*

товка поможет ему. Ведь если бы он считал, что это непременно [должно произойти], он принял бы это и, например, не приготавливался бы с оружием к бою со своим врагом, и [не заготавливал бы] пищу, опасаясь голода. И если он полагает, что подготовка необходимо должна принести пользу, а отсутствие подготовки — вред, то тем самым он уже признал промежуточные причины<sup>79</sup>, и что от них зависят и последние причины [а стало быть, и следствия]. И среди промежуточных причин нужно указать и желание. И если он будет честен с самим собой и не будет упрямиться, то признает, что от него самого зависит, желать или не желать. А в том, что касается возможных для него действий, то он хотел — совершал их, а хотел — не совершал. И нет в этом отрицания Божественного провидения, но все возвращается к нему различными способами, как я объясню.

Можно сказать, что все следствия соотносятся с Первопричиной двумя способами: или в соответствии с непосредственной своей целью, или в качестве звена в цепи причинно-следственных связей. Примером первого типа служат явные порядок и иерархия среди живых существ, растений и сфер, которые любой разумный наблюдатель не сможет приписать случаю, но лишь намерению Мудрого Деятеля, который устанавливает всему свое место и определяет каждому его долю. А пример второго типа — это когда огонь сжигает, например, эту балку. Огонь — это тонкое, горячее, воздействующее тело, а балка — это пористое тело, подвергающееся воздействию. Тонкому и воздействующему свойственно действовать в объекте воздействия, а сухому и теплomu свойственно нагревать объект воздействия и уничтожить в нем влагу, пока не разъединятся его части. И нетрудно обнаружить причины этих воздействий и подверженности воздействию. И возможно, ты найдешь причины этих причин, пока не дойдешь до [воздействия] сфер, а затем [ты дойдешь] до причин [действия] сфер и, таким образом, — до Первопричины. И поэтому справедливым будет высказывание, что все предопределено Богом, да превознесется Он, и справедливым будет высказывание о свободе выбора и наличии случайности, не исключающих при этом Божественного предопределения.

Если хочешь понять это лучше, представь следующую классификацию: воздействия могут быть Божественные, или природные<sup>80</sup>, или случайные, или в соответствии с выбором [человека]. Божественные исходят непосредственно от Первопричины и осуществляются непременно, у них нет иной причины, кроме желания Бога, да превознесется Он. Природные [воздействия происходят] благодаря цепи промежуточных причин, подготавливающих [воздействия] и доводящих их до конечного результата, если этому не воспрепятствует одна из причин, относящаяся к другим трем типам. Случайные [воздей-

<sup>79</sup> Ср. Расаг. «Книга верования и мнений», IV, 6.

<sup>80</sup> В соответствии с законами природы.

ствия] также [происходят] по промежуточным причинам, но они [происходят] случайно, не благодаря законам природы, не в соответствии с порядком и не по намерению. В них не заложены подготовка и завершение действия, к которому бы они стремились и в котором бы утвердились. И они зависимы от причин трех других типов<sup>81</sup>.

Но причиной тех, что происходят в соответствии с выбором [человека], является желание человека во время его выбора. Выбор — это одна из промежуточных причин, и у того или иного выбора также есть причины, цепь которых доходит до Первопричины. Но эта цепь не связана неизбежной причинно-следственной связью, потому что наличествует возможность, и душа находится между воззрением и его противоположностью — она выберет то, что захочет. Именно поэтому душа может быть восхвалена или осуждена за свой выбор, что не имеет смысла в отношении других промежуточных причин, так как нельзя обвинить случайную или природную причину, несмотря на то что у некоторых из них есть возможность<sup>82</sup>. Ведь ты не обвиняешь ребенка или спящего, если они причинили тебе вред, хотя все могло сложиться противоположным образом; ты не обвиняешь их потому, что их действия не подчинены разуму.

Взгляни на тех, кто отрицает возможное. [Неужели] они не гnevаются на того, кто причиняет им вред преднамеренно? И смиряются ли они с тем, что кто-то похитил их одежду, из-за чего им пришлось мерзнуть, так же как они смиряются с северным ветром, когда он дует в холодный день, заставляя их мерзнуть? Или они полагают, что гнев — это бессмысленная сила, напрасно вложенная в человека, чтобы тот гневался по одному поводу, а по другому — нет? И как быть с тем, что человек что-то хвалит, что-то ему нравится, что-то он любит, ненавидит и прочее? Стало быть, выбор как таковой не имеет неизбежной причины, иначе он сам обернется неизбежностью, и тогда дела человека будут вынужденными как биение его пульса. Но это противоречит тому, что мы наблюдаем. Все время, пока ты под властью разума, не будет управлять тобой нечто другое.

А если бы все возникающие направлялись первым намерением от Первопричины, тогда творения возникали бы каждый миг, и мы в любой момент были бы вправе сказать о мире, что его сейчас сотворил Творец. И тогда не было бы у послушного предпочтения перед ослушником, так как они оба были бы послушны, действуя так, как их вынуждает [Первопричина]. И есть еще много неприемлемых заключений, вытекающих из этого мнения, но самое тяжелое из них — отрицание очевидного, как мы сказали.

<sup>81</sup> Случайные явления не могут произойти, если им препятствует Божественное желание, природа или выбор человека (Цифрони).

<sup>82</sup> То есть они не абсолютно детерминированы.

А трудность, возникающая у того, кто считает, [что есть] выбор, состоит в том, что тем самым в некоторых случаях отрицается предопределение Бога, да превознесется Он. Против этого возражения можно привести довод, о котором мы уже упоминали: Божественное предопределение не отрицается, но осуществляется путем цепочки причинно-следственных связей. Возможно и другое возражение. А именно, [что предположение о свободе выбора] ведет к отрицанию знания Богом [будущего], ибо то, что является возможным в абсолютном смысле, не может быть заранее известно по своей природе<sup>83</sup>. И уже говорили об этом мутакаллимы и пришли к выводу, что знание возможного является акцидентом по отношению к нему, и что знание вещи не является причиной существования этой вещи, и поэтому нельзя отрицать знания Богом всего существующего. И можно добавить, что независимо от того, существует возможное или нет, знание не является причиной его существования, так же как знание того, что было, не является причиной его существования [в настоящем], а только указывает на него, будь то знание Бога, ангелов, пророков или прорицателей. Если бы знание было причиной существования, тогда многие люди с неизбежностью находились бы в раю, поскольку Бог знает, что они — праведники, без того, чтобы они служили Ему. А другие были бы в аду в силу того, что Бог знает, что они — ослушники, без того, чтобы они совершили прегрешение. И из этого следовало бы, что человек может насытиться, не вкушая пищи, в силу того, что Бог знает, что этот человек будет сыт в определенное время. И тогда не было бы места всем промежуточным причинам, а тогда прекратилось бы существование всех промежуточных творений.

И в силу того, [что существует свобода выбора,] стало возможным высказывание: «Всесильный испытал Авраама»<sup>84</sup>. Оно означает, что Всевышний хотел, чтобы послушание Авраама из потенциального перешло в актуальное<sup>85</sup>, чтобы была причина для его преуспевания, ведь сказано: «Так как ты совершил это дело [и не щадил твоего сына, твоего единственного]. То Я благословлять буду тебя»<sup>86</sup>.

И все возникло либо в силу Божественных причин, либо в силу причин других типов<sup>87</sup>. И поскольку возможно, чтобы все они были Божественными, народ в своей массе решил отнести все их к Нему, ибо так укрепляется вера. Но внимательно изучающий явления должен отличать один народ от друго-

<sup>83</sup> Свобода выбора предполагает, что некоторые события по воле человека могут произойти, а могут не произойти. Возникает вопрос: знает ли Бог о том, что произойдет. Утвердительный ответ ведет к предопределенности выбора, а отрицательный — к отрицанию всезнания Бога. — *Прим. ред.*

<sup>84</sup> Берешит 22:1. Речь идет о жертвоприношении Ицхака (см. Берешит, гл. 22).

<sup>85</sup> Несмотря на то что была известна богобоязненность Авраама, нужно было ее реализовать, чтобы была причина для получения им награды. Ср. комм. Ибн Эзры и Рамбана.

<sup>86</sup> Берешит 22:16–17.

<sup>87</sup> Природных, случайных или в соответствии с выбором.

го, одного человека от другого, видеть различия во времени, месте и обстоятельствах. И поступающий так увидит, что возникшее [непосредственно] от Бога в большинстве своем проявлялось только в определенной стране, и это — Святая [Земля], и в среде определенного народа, и это — сыны Израиля, и только в определенное время и при определенных обстоятельствах, при которых им были даны заповеди и законы, соблюдение которых ведет к благополучию, а нарушение — к бедам. Но природное и случайное не принесет пользы соблюдающим заповеди и не навредит при его нарушении. И поэтому сыны Израиля [и то, что происходило с ними] стали для всех народов доказательством против неверующих, следующих греку Эпикуру, согласно представлению которого все происходит случайно, ибо мы не видим проявления намерения, направляющего происходящее. И его последователей называют «людьми удовольствия»<sup>88</sup>, так как, по их мнению, удовольствие — это конечная цель и абсолютное благо. А человек, следующий закону, стремится быть угодным Законодателю и вручает свой выбор в Его руки, просит озарения, если он — благочестивый, или знамения, если он — пророк, и его народ угоден Богу; все это в соответствии с обстоятельствами, временем и местом, о которых говорится в Торе. Он не будет беспокоиться о природных или случайных причинах, зная, что его минует возможный вред от них либо за счет озарения, которое он получит в качестве предупреждения, либо за счет чудес, которые будут сотворены для него, чтобы спасти от надвигающейся беды. Но благо, которое несут с собой случайные причины, не минует злодея и уж тем более — добродетельного человека. И благополучие злодеев возможно только за счет случайных и природных причин, но если они несут беду, то злодей не избежит ее, а добродетельные люди не только получают благо, которое несут эти причины, но и будут защищены от причиняемого им зла.

Я несколько отошел от темы и теперь вернусь к ней.

И скажу, что Давид (мир ему!)<sup>89</sup> [говоря о смерти,] уже упомянул три категории причин: «...лишь Бог поразит его...»<sup>90</sup> — и это Божественная причина; «...или придет день его, и он умрет...»<sup>91</sup> — и это природная причина, «...или пойдет на войну и погибнет»<sup>92</sup> — и это случайная причина. Он опускает четвертую категорию, которая обеспечивается выбором [человека], потому что обладающий разумом не выберет смерть. И хотя Шауль убил себя, это произошло не потому, что он выбрал смерть, а потому, что боялся, что враги будут его пытаться и подвергнуть мучениям.

<sup>88</sup> Или «гедонистами».

<sup>89</sup> Давид не дал своему полководцу Авишаю убить царя Шауля и сказал ему эти слова, имея в виду Шауля.

<sup>90</sup> Шмуэль II, 26:10.

<sup>91</sup> Там же.

<sup>92</sup> Там же.

Нечто подобное этим категориям можно выявить и в речи. Так, речь пророков, когда их облакает Дух Святости, во всех их словах направлена Божественным воздействием, и пророк не должен изменять ни слова из того, что передано ему. А природная речь — это намеки и жесты, соответствующие смыслу того, что хотят выразить, и душа воспроизводит их без предварительного соглашения [людей]. Но в языках, которые возникли на основе соглашения людей<sup>93</sup>, сочетаются как природная составляющая, так и свободный выбор. А случайная речь — это речь сумасшедших во время помешательства; в ней не будет порядка и смысла, и она не ведет к какой-либо цели. Речь в соответствии с выбором — это слова пророка не во время пророчества или слова разумного, рассудительного [человека], составляющего свои высказывания по законам красноречия. Он выбирает слова соответственно своей цели, и если бы он хотел, то мог бы заменить одно слово другим или оставил бы одну тему и взял другую. И можно отнести все эти категории к Богу, да превознесется Он, но только через посредство цепи причинно-следственных связей, а не в качестве Его первичного намерения. Иначе и слова младенцев, и слова сумасшедших, и речи красноречивого, и песнь поэта были бы словами Бога, превознесенного надо всем этим!

Но то, что бессильный выдвигает как довод [в свое оправдание] перед расторопным, говоря, что Богу известно то, что произойдет, конечно, доводом не является. С таким же успехом можно было бы сказать: «То, что будет, не может не быть». Ему можно ответить: «Правильно. Но этот довод, однако, не действует, когда ты сам ищешь лучшего, готовя оружие к бою со своим врагом или запасая еду, чтобы предотвратить голод. Если тебе станет ясно, что твое благополучие или твоя гибель полностью зависят от промежуточных причин в их совокупности или большей их части, то чего ты будешь придерживаться: действия и выполнения или бездействия и расслабленности? И не приводи в качестве довода то, что иногда человек действующий погибает, а бездействующий спасается, ибо это происходит мало с кем, в редких случаях и совершенно случайно. Ибо понятие “пребывающий в безопасности” имеет вполне определенный смысл, в отличие от понятия “глупец”. Разумный не покинет безопасное место, чтобы направиться в опасное, но наоборот — стремится покинуть опасное, чтобы найти безопасное. И если случилось так, что спасением стало опасное место, то это бывает редко. А если случилось так, что безопасное место оказалось гибельным, то это выходит за рамки законов природы. Поэтому, человек должен действовать. И одна из причин активного действия — это данное воззрение (для того, кто его разделяет). А одна из

<sup>93</sup> По-видимому, подразумеваются все языки, кроме иврита, который, согласно Йефуде Галеви, был сотворен, а не возник на основе конвенции (Цифрони).

причин бездействия — воззрение, противоречащее приведенному. Но все возвращается путем цепи причин к Богу, да превознесется Он».

Лишь чудеса и знамения происходят по абсолютному Божественному предопределению, независимо от промежуточных причин. Хотя иногда и они оказываются необходимыми, как, например, когда Моше (мир ему!) не испытывал голода, в течение сорока дней оставаясь без пищи<sup>94</sup>, или уничтожение войска Санхерива<sup>95</sup> без видимой причины, а только в силу Божественных причин, о которых мы ничего не знаем, поскольку наше знание ограничено. И вот о таких случаях можно сказать, что здесь все зависит от предопределения, и тогда усилия напрасны и невозможна какая бы то ни было подготовка. Однако и это верно лишь в отношении подготовки внешним действием, но душевная подготовка — и это тайны Торы для того, кто точно их знает — полезна [даже в этих случаях] и может привести к благу и отдалить зло.

Итак, если человек будет активно действовать в том, что касается промежуточных причин, а в том, что скрыто от него, с чистыми помыслами препоручит себя Богу, он преуспеет и не разочаруется. Но тот, кто подвергает себя явной опасности, уповая на Бога, [преступает указание: «Не испытывайте Всевышнего, Бога вашего»]<sup>96</sup>. А относительно довода,]<sup>97</sup> что Богу известно, послушается его человек или будет повиноваться, [и, стало быть, теряет смысл Божественная заповедь,] следует сказать, что эта заповедь не напрасна. Ведь мы уже объяснили: неповиновение или послушание зависят от промежуточных причин. И следовательно, причиной послушания того, кто слушается, будет повеление о послушании. И так же Богу заранее известно о неповиновении ослушников в силу промежуточных причин: или из-за скверного окружения, или из-за дурного темперамента, или из-за склонности к покою и удовольствиям. Но и в этом случае Божественное наставление смягчает неповиновение. Ведь известно, что наставление влияет на душу в любом случае, и душа ослушника поддастся воздействию, даже если это воздействие будет небольшим. Особенно если наставление дано многим людям, ибо в этом случае среди них найдется кто-нибудь, кто примет его, и, таким образом, наставление принесет пользу и не будет напрасным.

**Первый из постулатов**, на которых зиждется это воззрение, — признание Первопричины. То есть признание того, что Он — Мудрый Деятель, в

<sup>94</sup> Речь идет о сорока днях, которые Моше провел на горе Синай, когда он ничего не ел и не пил (см. Шмот 34:28).

<sup>95</sup> Санхерив (по-аккадски Синахериб; в русской традиции Сеннахирим) — ассирийский царь, который осадил Иерусалим, но был вынужден снять осаду и вернулся в Ассирию. В *Танахе* (Млахим II, 19:35) рассказывается, что ангел Бога поразил в ассирийском стане сто восемьдесят пять тысяч человек.

<sup>96</sup> *Дварим*, 6:16.

<sup>97</sup> Текст в квадратных скобках отсутствует в оригинале. Добавляя его, мы следуем Ибн Тиббону и Эвен-Шмуэлю.



Его деяниях нет напрасного, и во всем царят мудрость и порядок, относительно чего не возникнет сомнения. И подтверждением этому является большая часть сотворенного, каким оно укореняется в душе того, кто изучает это, достигая веры в то, что нет изъяна в Его действиях. И если возникнет у человека небольшое сомнение, да не поколеблется его вера, то пусть он отнесет [возникшее недоумение] к ограниченности своего разума и недостатку точности [в исследовании].

**Второй постулат**<sup>98</sup> — признание промежуточных причин. Однако не в качестве действующих причин, а причин наподобие материальных или инструментальных. Так, например, семя и кровь — материя для человека, и органы порождения соединяют их, а жизненный дух и жизненные силы — инструменты, которыми Бог пользуется по Своей воле, чтобы завершить форму человека и его образ, его способность плодородности и питаться. И даже при сотворении мира была необходимость в промежуточных причинах. Так, прах послужил материалом для создания Адама. Поэтому нельзя не признать промежуточные причины.

**Третий постулат.** Бог наделяет материю самой лучшей и совершенной из форм, которую она может получить. Он, Превознесенный, — благ и не лишает Своей милости, мудрости и управления ничего из существующего. И Его мудрость в создании, например, блохи или жука не меньше Его мудрости в упорядочивании сфер, а различие вещей связано с их материей. Ты не можешь сказать: «Почему Он не сотворил меня ангелом?» Так же как червь не может сказать: «Почему Он не сотворил меня человеком?»

**Четвертый постулат.** Признание того, что в существующем наличествуют высшие и низшие ступени. Существо, имеющее разум, восприятие и чувство, выше того, у кого этого нет, оно ближе к ступени Первопричины, которая является Разумом по своей сущности. Подобно этому низшее из растений выше по своей ступени, чем самый благородный из минералов. И самое низкое из животных выше по своей ступени, чем самое благородное из растений. И самый низкий из людей выше по своей ступени, чем самое благородное из животных. Так, самый низкий из последователей Торы Бога, да превознесется Он, выше по своей ступени, чем самый великий из не признающих ее<sup>99</sup>. Так как Божественная Тора предает душам поведение и свойства ангелов, чего нель-

<sup>98</sup> Второй постулат направлен против эпикурейцев, считающих, что природа действует слепо, без направляющей силы, и против мутакалмимов, считающих, что все происходит непосредственно от Творца, без промежуточных причин. Согласно второму постулату, есть промежуточные причины, но направляющая и дающая жизнь сила — это присутствие Божественного (р. Давид Коґен).

<sup>99</sup> В оригинале: «из глупцов». Глупцами в данном случае названы пренебрегающие Торой. Однако смысл этой сентенции в том, что даже умные люди, не признающие Тору, находятся ниже, чем недалекие, но соблюдающие ее.

зя достичь иным путем. Доказательство этому — в том, что постоянное исполнение Торы поднимает до ступени откровения, которая является наиболее близкой к Божественной из всех доступных человеку ступеней. Поэтому даже нарушающий Тору ее приверженец лучше, чем никогда ее не соблюдавший<sup>100</sup>, так как первому Божественная Тора уже сообщила ангельское поведение, через которое ему было дано видеть ступень ангелов. Хотя из-за своего неповиновения он уже потерял ту ступень, у него осталось впечатление от нее и осталось желание к ней приблизиться. Более того, если бы ему был дан выбор, то он бы не выбрал ступени тех, кто никогда не знал Торы. Так заболевший и страдающий человек, будь ему предоставлен выбор, не предпочел бы стать наслаждающейся жизнью и лишенной страданий лошадью, рыбой или птицей, ибо это означало бы потерять разум, приближающий его к ступени Бога.

**Пятый постулат.** Души воспринимают назидание, если оно приемлемо для разума. И истинное назидание приносит пользу в любом случае. И даже если согрешивший не оставляет своих деяний, благодаря назиданию в его душе может загореться искра и он осознает, что его поступки дурны. А это уже начало раскаяния.

**Шестой постулат.** В силах человека совершать зло или воздерживаться от него в рамках того, что является для него возможным. А невозможность избежать зла может быть вызвана либо отсутствием промежуточных причин, либо тем, что человек не знает о них. Например, если безродный бедняк, не сведущий в искусстве управления, хочет стать главой группы людей или народа, то для него это будет невозможно. А если бы он был сведущ в тех промежуточных причинах, которые необходимы для этого, и мог с умом осуществить требуемое, то, возможно, преуспел бы в своем стремлении, так же как он осуществляет другие свои желания, когда знает необходимые для их осуществления причины и использует их. Так, человек способен быть главой в своем доме и управлять своими сыновьями и слугами, в еще большей степени он властен над своими органами и приводит их в движение по своему желанию, а также говорит по своему желанию. Кроме того, он владеет своей мыслью и воображением и способен представить как далекое, так и близкое, когда он захочет и как захочет, ибо он управляет соответствующими промежуточными причинами. Поэтому невозможно, чтобы слабый игрок победил сильного в шатрандж<sup>101</sup>. И не говорят при игре в шатрандж об успехе и невезении, как говорят о соперничестве двух военачальников, поскольку условия игры в шатрандж определены правилами и всегда побеждает умнейший, лучше постигнувший эти правила. И он может не опасаться природных или

<sup>100</sup> Букв. «чем глупец». См. пред. прим.

<sup>101</sup> Шатрандж — настольная логическая игра для двух игроков, предшествующая шахматам. Шатрандж сформировался в VII—VIII веках на арабском Востоке как измененный вариант игры чатуранги, пришедшей из Индии.

случайных причин, при которых он будет побежден, и не [боится] случайных причин, это [бывает] редко из-за забывчивости, а забывчивость относится к невежеству, как мы уже сказали.

Но вместе с тем все относится к Первопричине, согласно упомянутым путям. И непосредственное Божественное намерение очевидно во всем, что происходило с сынами Израиля, пока *Шхина* пребывала среди них. А относительно того, что происходило после этого, трудно решить, являлись ли эти события следствием непосредственного Божественного намерения, или следствием воздействия небесных сфер, или следствием случайных причин, хотя сердце верующего не сомневается [в Божественном намерении]. И нет ясного доказательства. Но предпочтительней отнести все к Нему, да превознесется Он, особенно значительные вещи, такие как смерть, победы и поражения, счастье и несчастье и все подобное этому.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ КНИГИ

21. Сказал мудрец<sup>102</sup>: Эти и подобные им вопросы относятся к темам, которые хорошо исследовать. Сюда же относится и вопрос о том, как Бог судит людей, и необходимости полагаться на слова пророка — такие как: «[Я — Бог Всесильный]... карающий за вину отцов детей [до третьего и четвертого поколения], тех, кто ненавидит Меня. И творящий милость на тысячи поколений любящим меня и соблюдающим мои заповеди»<sup>103</sup>. А также вопрос о соответствии каждого греха наказанию за него, согласно сказанному в Писании и в традиции мудрецов. И о том, что искупают раскаянием, и том, чего не искупают, и об условиях раскаяния, и о тех страданиях, которые приходят как испытание и проверка, или как наказание за совершенный грех, или чтобы отплатить ему в этом мире и вознаградить его в будущем мире<sup>104</sup>, или из-за грехов отцов. И о том благе, которого человек удостоивается за совершенное добро, или за заслуги отцов, или в качестве испытания и проверки. И о сочетании этих и подобных им случаев, объяснение чего затруднительно. И неизвестно, откроются ли в исследовании другие причины, объясняющие, почему праведнику плохо, а грешнику — хорошо. Но в том, что не откроется, нужно положиться на знание Бога и Его справедливость. И да признает человек свое невежество относительно перечисленных явных причин, а уж тем более — относительно сокрытых.

И если человек придет в своем исследовании к познанию Первой сущности и ее атрибутов, пусть не пытается двигаться дальше, ибо увидит он, что за ними — завеса ослепительного света. И будет невозможно постижение Первой сущности из-за нашего недостатка, нашей способности восприятия, но не из-за Его скрытости и не из-за того, что Ему присущ какой-либо недостаток. Ведь Он есть нечто настолько ясное и открытое для тех, кто обладает пророческим зрением, что не требуется никаких доказательств. Предел же нашего определения Первой сущности состоит в том, чтобы понять, нет ли среди природных вещей того, что было бы Ее природной причиной, и отнести Ее к силе

<sup>102</sup> По мнению Эвен-Шмуэля, этот параграф все еще относится к словам мудреца о предопределении, вознаграждении и наказании, и перед ним недостает вопроса хазарского царя. А заключение книги начинается, по его мнению, после ответа мудреца. Эвен-Шмуэль добавил в своем издании предполагаемый вопрос хазарского царя, обозначив его как параграф 21, а ответ мудреца — как параграф 22. Предполагаемый вопрос хазарского царя в издании Эвен-Шмуэля таков: «Сказал хазар: Запрещено ли нам исследовать все это?»

<sup>103</sup> Шмот 6–20:5, *Дварим*, 10–5:9.

<sup>104</sup> Имеются в виду наказания, посылаемые праведнику в этом мире за его незначительные прегрешения, с тем чтобы в будущем мире он получил большую награду. О различных целях страданий, выпадающих на долю человека, ср. Расаг. Комментарий к книге Иова (предисловие). — *Прим. ред.*

не телесной, но — Божественной. Так говорит Гален<sup>105</sup> о силе представления, отдавая ей предпочтение над другими силами, и считает, что она состоит не из смеси [элементов], а имеет Божественное происхождение. И [о Божественной силе] мы получаем представление из знамений, при которых изменяются сущности вещей и законы природы и создается то, что ранее не существовало, без видимых на то причин. В этом разница между знамениями, которые были содеяны Моше [по велению Всевышнего], и деянием египетских волхвов с помощью их чар<sup>106</sup>. Ведь деяния волхвов при исследовании оказались бы не более чем уловкой, как сказал Ирмеягу: «Они — тщета, плод заблуждения, в час их расплаты пропадут они»<sup>107</sup>. То есть если ты тщательно их проверишь, то они окажутся ничем, пустыми вещами. Если же ты исследуешь Божественное влияние, то найдешь его подобным чистому золоту.

Достигнув этой ступени познания сущего, мы должны сказать, что несомненно есть Нечто, не являющееся телом, что управляет всем миром телесного, но наш разум не в состоянии исследовать Его. Поэтому мы должны внимательно изучить Его действия и воздержаться от описания Его сущности. Поскольку, если бы мы постигли Его сущность, это свидетельствовало бы об изъяне в Нем. Поэтому мы не станем обращать внимание на слова философов, делящих Божественный мир на различные уровни<sup>108</sup>, для нас, коль скоро речь идет о нематериальном мире, есть одна ступень — Божественная, и нет управляющего телами, кроме одного Бога.

А то, что привело философов к преумножению божественных сущностей, — это их изучение движения сфер, которых они насчитали более сорока. И решили они, что у каждого из движений есть своя причина, отличная от остальных. И привело их это к заключению, что эти движения произвольные, а не вынужденные или природные. Отсюда вывод, что каждое движение обусловлено душой, у каждой души есть интеллект, и этот интеллект — ангел, отделенный от материи. Они назвали эти интеллекты богами, ангелами, и вторичными причинами, и другими именами. Самая нижняя ступень интеллектов и самая близкая к нам — это Активный Интеллект. По мнению философов, он управляет этим низшим миром. Далее они рассматривают материальный интеллект, душу, природу, природные и жизненные силы и силу каждого из органов. Вся эта точная картина полезна для обострения ума, но не ведет к познанию истины<sup>109</sup>, и соблазнившийся этим, в любом случае, — неверующий.

<sup>105</sup> В его книге «О назначении частей человеческого тела».

<sup>106</sup> Когда Бог наслал на Египет десять казней за упорное нежелание фараона освободить сынов Израиля от рабства, египетские волхвы пытались создать те же явления с помощью своих чар, что придавало фараону смелость продолжать упорствовать (см. Шмот гл. 7–8).

<sup>107</sup> Ирмеягу 10:15, 51:18.

<sup>108</sup> Имеется в виду иерархия небесных сфер, отделенных от материи интеллектов. —

*Прим. ред.*

<sup>109</sup> Ср. Расаг. «Книга верований и мнений» IV, 8.

Поэтому оставь довод караимов, который они приводят из завета Давида (мир ему!) своему сыну: «А ты, Шломо, сын мой, знай Бога отца твоего и служи Ему»<sup>110</sup>. Они учат из этого, что для познания Бога необходимо истинное знание, и только на нем должно основываться служение Ему. Но [Давид] лишь повелел своему сыну полагаться на своего отца и отцов его отца и т. д. в знании Бога Авраама, Бога Ицхака и Бога Якова, которых сопровождало Провидение и для которых Бог выполнил Свои обещания об умножении потомства, и наследовании Эрец-Исраэль, и присутствии *Шхины*, и прочего. В этом же смысле следует понимать и слова «богам, которых не знали они»<sup>111</sup> и «за богами чужими, которых вы не знали»<sup>112</sup>. Здесь не имеется в виду знание их истинности, а лишь то, что от них не видели ни хорошего, ни плохого, поэтому нет смысла надеяться на них и бояться их.

22. И затем еврейский мудрец задумал оставить страну хазар и направиться в Иерусалим (да будет он отстроен и укреплен!). И было трудно хазару расставание с ним. И беседовал он с ним, сказав: «Что можно искать сегодня в Эрец-Исраэль, когда *Шхина* отсутствует в ней? А приближение к Богу может быть достигнуто в любом месте чистой мыслью и сильным желанием. Зачем же тебе подвергать себя опасности в пустыне, на море, [среди] разных народов?

23. Сказал мудрец: Что касается явного пребывания *Шхины*, то его сейчас действительно нет, потому что *Шхина* открывается только пророку или богоугодному народу, в особенном месте<sup>113</sup>. И мы этого долго ждем, как сказано: «Ибо воочию увидят возвращение Бога в Сион»<sup>114</sup>. И об этом мы говорим в нашей молитве: «И да удостоимся мы увидеть своими глазами, как вернешься Ты, по милосердию Своему, в Сион»<sup>115</sup>. Но сокровенная духовная *Шхина* пребывает с каждым урожденным сыном Израиля<sup>116</sup>, поступки и сердце которого чисты, а мысль устремлена к Богу Израиля и Эрец-Исраэль, выделенной Богом Израиля, в которой — и только в ней — действия сынов Израиля достигают своей полноты. Многие из заповедей сынов Израиля невозможно исполнить тому, кто не живет в Эрец-Исраэль. И по-настоящему чистая мысль и чистое сердце возможны, как мы верим, только в местах, которые выделены Богом. Даже если бы это было иносказанием и метафорой, [нам следовало

<sup>110</sup> Диврей га-ямим I, 28:9.

<sup>111</sup> Дварим 32:17.

<sup>112</sup> Там же, 11:28.

<sup>113</sup> Чтобы *Шхина* была зрима в Эрец-Исраэль, нужно, чтобы весь народ Израиля находился в Эрец-Исраэль и был достоин пророчества.

<sup>114</sup> Йешаягу 52:8.

<sup>115</sup> Семнадцатое благословение молитвы *Амида*.

<sup>116</sup> Здесь в подвергнутых цензуре изданиях вставлены слова «и с каждым верующим истинной религии».

бы стремиться туда,] а тем более когда это — истина, как было объяснено раньше. А посему да возгорится, воспламенится страсть наша к Эрец-Исраэль, и очистится мысль о ней; особенно у того, кто стремится к ней издалека, и тем более у того, у кого были грехи в прошлом, и он хочет искупить их (а сейчас нет возможности совершать заповедованные Богом жертвоприношения за грехи, как умышленные, так и неумышленные). И пусть положится он на слова мудрецов: «Изгнание искупает грех»<sup>117</sup>, особенно если он направляется в место угодное [Богу].

Что же касается опасностей в пустыне и на море, то они не являются теми, о которых сказано: «Не искушайте Бога Всесильного вашего»<sup>118</sup>. Они подобны тем, которым бы подвергался тот, кто занимается торговлей и желает получить от нее прибыль. И даже если тот, [кто направляется в Эрец-Исраэль,] будет подвергаться опасности намного большей из-за своего горячего желания искупления и надежды на него, его можно оправдать тем, что он подвергает себя опасности ввиду того, что осознал свои дела, поблагодарил [Бога] за свою прошедшую жизнь и удовлетворился ею, а остальные дни решил посвятить исполнению Божественной воли, да будет Он возблагодарен и прославлен. [А если] он, несмотря ни на что, пропадет из-за своих грехов, [не добравшись до места;] утешением ему может служить мысль о том, что его смертью искуплено большинство его грехов. И этот взгляд лучше, чем мнения подвергающих свою душу опасности в войнах, чтобы прославляли их за храбрость и успех или чтобы получить огромное вознаграждение. И опасность этого пути меньше, чем у тех, кто выходит на священную войну, чтобы получить вознаграждение в Будущем мире.

24. Сказал хазар: Я считал, что ты любишь свободу, но вижу, что ты увеличиваешь круг своих обязанностей, которые прибавятся, когда ты будешь жить в Эрец-Исраэль. Ведь многие из них не являются твоей обязанностью, пока ты живешь здесь.

25. Сказал мудрец: Я действительно ищу свободы, позволяющей не быть рабом многих, чье благоволение можно тщетно искать всю жизнь, а достигнув, не иметь от него никакой пользы, ведь, так или иначе, ты остаешься рабом людей, стремящимся угодить им. Я ищу служения Одному, Чье благоволение будет достигнуто при легком усилии, и это приносит пользу в этом мире и в Будущем — это благоволение Бога, да превознесется Он, служение Которому — и есть свобода, а смирение перед Ним — истинное наслаждение.

<sup>117</sup> Санґедрин 376.

<sup>118</sup> Дварим 6:16.

26. Сказал хазар: Если ты убежден во всем, что ты сказал, то Бог знает твои мысли. И искреннее намерение угодно Богу, знающему мысли и раскрывающему скрытое.

27. Сказал мудрец: Это верно, но лишь тогда, когда невозможно действие. Но человек свободен, в его руках и его надежды, и его действия. Достоин укора тот, кто хочет получить реальную награду за нереализованное действие. И поэтому сказано: «Трубите в трубы трубным звуком, и вспомнит о вас Бог, Всесильный ваш... И будут они вам для напоминания»<sup>119</sup> и «напоминание о трубном звуке»<sup>120</sup>. Это сказано не потому, что Бог нуждается в напоминании, но потому, что действия должны быть совершенными, и только тогда они будут достойны воздаяния. Так же как молитвы должны быть высказаны с максимально возможной полнотой во всех мольбах и просьбах. Лишь когда намерение и действие дополняют друг друга, как это требуется, тогда они заслуживают вознаграждения. И тогда это будет, как принято говорить среди людей, как бы напоминанием (ведь известно, что «Тора говорит на языке людей»<sup>121</sup>). А если действие совершено без соответствующего намерения или намерение не будет дополнено действием, то старание будет напрасным, [и вознаграждения не последует,] кроме как в тех случаях, когда [совершить действие] невозможно. Поэтому [в этих случаях] формирование намерения вкупе с сожалением о невозможности совершить действие приносит некоторую пользу, как сожаление, которое мы выражаем в молитве: «Из-за наших грехов мы были изгнаны из нашей страны»<sup>122</sup>, — и подобное этому.

И тот, кто пробуждает в сердцах людей любовь к этому святому месту, достоин награды, и он приближает исполнение наших чаяний, как сказано: «Ты встанешь, сжалишься над Сионом, ибо время помиловать его, ибо настал срок. Ибо возлюбил рабы Твои камни его и прах его любят»<sup>123</sup>. То есть Иерусалим не будет отстроен, если не будут стремиться к нему сыны Израиля со страстным желанием, когда будут любви им и его камни, и его прах.

28. Сказал хазар: Если так, то грех удерживать тебя, а помочь тебе — заповедь. Да поможет тебе Бог, и да порадуется Бог твой твоему успеху. И да будет Он благоволить тебе в Его милости, и ниспошлет тебе *шалом*.

Закончена книга с помощью Бога, да превознесется Он, и хороша помощь Его!

Дающему помощь — безграничная благодарность.

<sup>119</sup> Бемидбар 10:9–10.

<sup>120</sup> Ваикра 23:24.

<sup>121</sup> Брахот 31б.

<sup>122</sup> Молитва *Мусаф*.

<sup>123</sup> Теѓилим 102:14–15.





Комментарий к Торе

---

АВРААМ ИБН ЭЗРА



**А**враам Ибн Эзра известен прежде всего как комментатор Писания. Можно сказать, что в его лице средневековая сефардская традиция библейского комментария направления пшат<sup>1</sup>, ориентированного на филологическую точность и рационалистическую обоснованность, достигает своего пика. Он дистанцируется по отношению к экзегезе гаонов, иронично сравнивая ее с движением по кругу, в то время как истина находится в центре этого круга. Острой критике подвергает Ибн Эзра многословные отступления, которые допускают в своих комментариях гаоны<sup>2</sup>. С точки зрения Ибн Эзры, подобные отступления бессмысленны, как и научные факты, приводимые гаонами в их комментариях без доказательств. «А тот, кто хочет постичь внешнюю премудрость, пусть изучает книги ученых» — восклицает Ибн Эзра. В качестве экзегета Ибн Эзра пользовался настолько высоким авторитетом, что к его комментариям было написано значительное количество супракомментариев, а представители *Wissenschaft des Judentums* видели в нем предтечу подхода библейской критики, разработанного Вельхаузенем и его последователями. Более того, рабби Нахман Крохмаль (1785–1840) отдавал ему пальму первенства среди средневековых еврейских философов<sup>3</sup>. И, действительно, наследие Ибн Эзры отнюдь не ограничивается библейской экзегезой и филологией. Его перу принадлежат произведения в области астрономии, астрологии (например,

<sup>1</sup> Пшат — прямой смысл Писания.

<sup>2</sup> Так, по его словам, Шмуэль ибн Хофни, комментируя фразу «И вышел Яков из Беэр-Шевы...» (Быт. 28:10), перечисляет имена всех еврейских пророков и сообщает, кто из них и сколько раз был вынужден покинуть свое местожительство, что не имеет отношения к комментируемому стиху, как и пространные рассуждения о толковании сновидений к фразе «И увидел сон...» (там же, 28:12). См. *Гершович У.* Исследования еврейской библейской экзегезы Средневековья: история и перспективы // Вестник Еврейского университета. 12 (30). 2008. С. 118–140.

<sup>3</sup> *Nachmann Krochmal.* More Neboche ha-seman («Путеводитель растерянных современников») / Ed. L. Zunz. Leopoli, 1863. P. 221–274 (in Hebrew).

*Решит хохма* — «Начало мудрости»<sup>4</sup>), математики, богословский труд *Йесод мора*<sup>5</sup>, посвященный объяснению смысла заповедей. Можно ли считать Ибн Эзру оригинальным мыслителем, имевшим свой собственный подход, или же его труды суть эклектичный набор распространенных в его время научных идей — предмет дискуссии исследователей<sup>6</sup>. Но вне зависимости от ответа на этот вопрос, Авраам Ибн Эзра, будучи чрезвычайно авторитетной и влиятельной фигурой средневековой еврейской культуры, представляет безусловный интерес для истории мысли, а комплекс идей, используемых им в различных произведениях, является любопытным свидетельством кругозора сефардского еврейского интеллектуала XII в.

---

<sup>4</sup> *Авраам Ибн Эзра*. Начало мудрости. Книга обоснований. Запорожье; Иерусалим; Москва, 2009.

<sup>5</sup> *Рабби Авраам Ибн Эзра*. Йесод мора ве-сод Тора («Основание страха [пред Богом] и тайна Торы») / Науч. изд. Й. Когена при участии А. Симона. Рамат-ган, 1992 (на иврите).

<sup>6</sup> См. *Коген, Йосеф*. Гагута га-философит шель Ибн Эзра («Философская мысль Ибн Эзры»). Ришон ле-цион, 1996 (на иврите).

## КОММЕНТАРИЙ К ТОРЕ<sup>1</sup>

### В НАЧАЛЕ СОТВОРИЛ БОГ НЕБЕСА И ЗЕМЛЮ (Берешит 1:1)

**В НАЧАЛЕ...** Саадия гаон понимал этот стих так: «В начале [Творения] сотворил Бог небеса и землю». Под небесами имеется в виду линия, окружающая мир, а под землей — середина, подобная точке<sup>2</sup>. И так как сказано, что сотворена и линия, и твердая земля, не было нужды упоминать сотворение огня и воды, находящихся между этой линией и этой точкой, — и так понятно, что они сотворены<sup>3</sup>.

**НЕБЕСА...** Значение слова *шамайм* («небо») связано с высотой и превознесенностью, как и в арабском языке<sup>4</sup> 36, который очень похож на иврит... Саадия гаон<sup>5</sup> утверждал, что «земля», [о которой здесь говорится,] — это центр мира, а «небо» — окружающая его линия. Поскольку и то и другое сотворено, то все, что между ними, — например, вода и огонь — тоже сотворено. Другие же утверждают, что вода, [упоминаемая в стихе 2,] входит в состав земли, а воздух, [тоже упоминаемый в стихе 2,] — в состав неба<sup>6</sup>. Я же считаю, что небо и земля, о которых здесь идет речь, — это свод (стих 6) и суша (стих 9), ибо в один день не было сотворено больше одной сущности. В первый день — свет, во второй — свод, в третий — растения, в четвертый — светила, а в пятый и шестой — живые существа. Свидетельство тому — вышеупомянутый псалом (104). И не может быть, чтобы окружность сферы предшествовала центру или наоборот, поэтому сказали [мудрецы Талмуда] (*Хагига*, 12а), что небо и земля были сотворены одновременно, и приводят в качестве подтверждения стих: «Моя рука основала землю, и Моя десница распростерла небеса;

325

<sup>1</sup> Перевод А. Ольмана. Печатается по изданию: Тора с комментариями рабби Авраама Ибн-Эзры. Т. 1. Берешит. М.: Книжники; Лехаим, 2014.

<sup>2</sup> Комментатор мыслит в категориях птолемеевой системы мироздания: в центре мира находится неподвижная твердая земля, над ней — вода, над ней — воздух, а за ним — движущиеся планеты и сфера неподвижных звезд.

<sup>3</sup> Это ответ на возможный вопрос: если текст рассказывает о сотворении воздуха и земли, почему Тора не упоминает сотворение огня и воды — третьей и четвертой стихий?

<sup>4</sup> Где слово со значением «небо» образовано от корня со значением «быть высоким».

<sup>5</sup> Комментарий к *Берешит*, с. 211.

<sup>6</sup> Поэтому и не упомянуто сотворение воды и воздуха.

призову их, и они предстанут *вместе*» (*Йешаязу*, 48:13). Однако подтверждение это неочевидное, поскольку не соответствует прямому толкованию стиха: как Он может призвать тех, кого еще нет? Как Он может призвать ничто?<sup>7</sup> 42 Прямое толкование этого стиха такое: Я их сотворил, и когда призову их, оба предстанут предо Мною как рабы, чтобы выполнить Мою волю. И это же толкование справедливо в отношении стиха: «слово Твое утверждено на небесах» (*Теѓилим*, 119:89). После этого [псалмопевец] упомянул землю (там же, 90), а затем сказал, что ныне они предстанут, чтобы исполнить любое Его повеление (там же, 91)...

**ЗЕМЛЮ** Она была покрыта водой, ведь сфера огня находится над сферой воздуха, а та — над сферой воды. Земля же была под водной бездной, и по воле Всевышнего ветер немного осушил ее от воды, покрывавшей ее. Так и сказано: «Чтобы не покрыли снова воды землю» (*Теѓилим*, 104:9). Слово *шамим* («небеса») имеет форму двойственного числа из-за двух точек соединения сфер, называемых «голова дракона» и «хвост дракона»; или же потому, что половина небесного свода всегда над землей, а половина — под землей; или же из-за двух полюсов. Итак, стих говорит: в начале творения небес и земли земля была поразительна и пуста; смысл слов *тоѓу* и *боѓу* похож. Над бездной была тьма, земля представляла собой водный шар. Тьма упомянута из-за необходимости рассказать о сотворении света...

## ЗЕМЛЯ ЖЕ БЫЛА ПОРАЗИТЕЛЬНА И ПУСТА... (Берешит 1:2)

### Земля же была поразительна и пуста...

Смысл стиха в том, что до начала сотворения небесного свода и суши на земле никто не жил, поскольку она была покрыта водой, ведь Бог наделил ее природным свойством быть тяжелее и ниже воды. И не удивляйся союзу *ве-ѓа-арец* («земля же») [в начале стиха], ибо он подобен союзу *фа* в арабском языке, и подобное его употребление можно встретить в стихе «*ве-эд* (“но пар”) поднимался с земли» (*Берешит*, 2:6). Моше говорил не о Божественном мире ангелов, а о мире становления и уничтожения. Те же, кто утверждает, что «небо» первого стиха — это «небеса небес»<sup>8</sup>, не смогут объяснить, почему тогда в первом стихе упоминается «земля». Ведь любому здравомыслящему человеку ясно, что существует лишь одна земля<sup>9</sup>. Что касается толкования

<sup>7</sup> *Тоѓу*. Здесь Ибн Эзра понимает это слово как «ничто».

<sup>8</sup> Духовные миры.

<sup>9</sup> Если «земля» в первом стихе — это материальная земля, то и «небо» — это материальное небо.

про семь земель<sup>10</sup>, то оно подразумевает лишь разделение обитаемой суши на семь поясов и то, что Храм находится в центре обитаемой суши, поскольку от центра земли как таковой он весьма далек...

Когда Он сотворил ее, она была такой<sup>11</sup>. И не стоит сравнивать этот стих с «не *тозу* (“пустой”) сотворил Он ее» (*Йешаязу*, 45:18), ведь там пророк говорит не о моменте сотворения, а о продолжительном состоянии<sup>12</sup>. Некоторые<sup>13</sup> предлагают понимать этот стих так: «в начале *бро* (“сотворения”) Богом неба и земли земля была *тозу* (“пуста”)»<sup>14</sup>, но это неверно, ведь в этом случае вернее было бы употребить форму *решит*, как в «Господь сотворил меня *решит* (“началом”) путей Его» (*Мишлей*, 8:22). Кроме того, зачем — согласно этому комментарию — нужен соединительный союз при слове «*ве-га-арец* (“земля же”)» (*Берешит*, 1:2)? Далее: почему во втором стихе упомянута только земля и опущены небеса? Кроме того, пророк говорит: «Видел я землю, и она *тозу* (“пуста”)» (*Ирмеязу*, 4:23), а ведь несуществующее невозможно увидеть<sup>15</sup>. Да и сам пророк поясняет свои слова: «нет людей» (*Ирмеязу*, 4:25)<sup>16</sup>, и это особенность пророческого стиля, как в «и будет свет солнца всемерно», ведь вслед за этим поясняется: «[то есть] как свет семи дней Творения» (*Йешаязу*, 30:26). Более того, слово *бафа* не означает, как думают некоторые, творение из ничего. Это следует из сказанного «*ваивра* (“и сотворил”) Бог больших чудищ» (*Берешит*, 1:21), «*ваивра* (“и сотворил”) Бог человека» (*Берешит*, 1:27). А сказанное «а если *бриа ивра* (“творение сотворит”) Господь» (*Бемидбар*, 16:30) надо понимать как «если Он вынесет такое решение». И так сказано: «ради славы Моей Я сотворил его» (*Йешаязу*, 43:7) — это творящая сила в материи<sup>17</sup>, а потом «Я образовал его» (там же) — это форма, и «Я сделал его» (там же) — это завершение, как сказано «и поторопил его приготовить»<sup>18</sup> (*Берешит*, 18:7). А в стихе «*увафе* (“и изрубит”) их» (*Йехезкель*, 23:47) имеется в виду «резать», «устанавливать четкую границу», там этот глагол стоит в тя-

<sup>10</sup> *Мидраш Мишлей*, 9:1.

<sup>11</sup> А не до сотворения. Здесь отвергается концепция сотворения мира из первозданного хаоса.

<sup>12</sup> Земля не должна оставаться пустой, не для этого Он сотворил ее.

<sup>13</sup> Раши.

<sup>14</sup> Полагая, что до сотворения земля была *тозу*, первозданным хаосом.

<sup>15</sup> Пророк видел землю в состоянии *тозу*, т.е. уже сотворенная земля была пуста.

<sup>16</sup> Гипербола, преувеличение. Ирмеягу не имеет в виду, что земля стала абсолютной пустотой, но лишь то, что с нее исчезли люди и звери. Так и Йешаягу не хочет сказать, что свет солнца станет всемерно сильнее, но лишь употребляет слово, намекающее на семь дней Творения. Кроме того, Ибн-Эзра имеет в виду то, что пророки порой сообщают некую мысль, а потом поясняют ее, и не нужно вырывать слова из их контекста и приписывать пророку Ирмеягу идею о существовании первозданного хаоса.

<sup>17</sup> В этом стихе, согласно простому смыслу, идет речь о народе Израиля, который явно сотворен не из ничего.

<sup>18</sup> Сделать все, что нужно для трапезы.



желой породе<sup>19</sup>. И сказано «*бофе* (“творит”) края земли» (*Йешаязу*, 40:28), но края земли — это нематериальное понятие. Так же «*уворе* (“и творю”) тьму» (*Йешаязу*, 45:7), а тьма не является сущим, но лишь отсутствием света, это отвлеченное понятие<sup>20</sup>, так считают многие. В *Сефер йецира* это называют «противоположностью»<sup>21</sup>: противоположность жизни — смерть, противоположность богатства — бедность, противоположность мудрости — глупость. Тень же не есть вещь, она лишь образ вещи.

Философы разделились в своих воззрениях. Некоторые считают, что Всевышний постоянно творит Тору и Престол Славы, у них не было начала и не будет конца. Другие не говорят этого ни о Престоле, ни о Торе и утверждают, что Всевышний создал этот мир в подходящее для этого время и определил его в мудрости Своей. Но они не правы, ведь время есть функция движения небесных сфер, если нет сфер — нет и времени. Поэтому нет смысла допытываться, почему мир создан именно около пяти тысяч лет назад, а не раньше, ведь до сотворения мира не было никакого «раньше», лишь Всевышний предвечен. Они же говорят, что Всевышний создал мир по Своему желанию, но при этом желание не предвечно, однако оно — абстрактное понятие и не связано с материей. Но это все ерунда. А теперь я дам тебе общий принцип. Знай, что Моше, господин наш, дал Тору не одним лишь мудрецам, но всем людям, и не только людям его поколения, но всем поколениям. И он не говорил о *маасе берешит*<sup>22</sup>, но лишь о дольном мире, сотворенном ради человека. Поэтому он и святых ангелов не упомянул. Один из *гаонов*<sup>23</sup> считал, что ангелы сотворены ради человека, как и звезды и небесные сферы, и приводил доказательства из слов мудрецов прошлого<sup>24</sup>. Но он не достиг истины. Вот его доказательство. Он приводил стих «Вот, Я посылаю перед тобой ангела, чтобы хранить тебя в пути» (*Шмот*, 23:20), а ведь тот, кого охраняют, более значителен, чем тот, кто охраняет. Но он забыл, что и Яков, праотец наш, и Моше, господин наш, и Давид, царь наш, были пастухами!<sup>25</sup> А еще сказано: «Ведь не дремлет и не спит Страж Израиля» (*Теғилим*, 121:4), «И Я... буду хранить тебя везде, куда бы ты ни пошел» (*Берешит*, 28:15)!<sup>26</sup> И если евреи более велики, чем архангел Михаэль, почему он, о котором сказано «ваш князь» (*Даниэль*, 10:21), назван «князем великим» (*Даниэль*, 12:1)? Почему об ангеле сказано «остерегайся

<sup>19</sup> Пизль.

<sup>20</sup> Дословно *микфе* («случайность»).

<sup>21</sup> Дословно *тмура* («замена»).

<sup>22</sup> Порядок Творения. См. Хагига 11б.

<sup>23</sup> Саадия гаон, Книга верований и мнений, гл. 4, с. 150.

<sup>24</sup> «Праведники более велики, чем ангелы» (*Сангедрин*, 93а).

<sup>25</sup> Разве их скот был более велик, чем они сами?

<sup>26</sup> Разве о Боге можно сказать «тот, кого охраняют, более значителен, чем Тот, Кто охраняет»?

его» (*Шмот*, 23:21), «поскольку он не простит ваши проступки» (там же)?<sup>27</sup> Йеѡшуа [бин Нун] был из великих пророков, а разговаривал с ангелом так: «Что господин мой скажет рабу своему?» (*Йеѡшуа*, 5:14). И Даниэль разговаривал так же: «Как же сможет раб господина моего [т.е. я] говорить с этим господином моим [т.е. с ангелом]?» (*Даниэль*, 10:17). И женщина из Ткоа говорила: «Ведь господин мой мудр, как ангел Божий» (*Шмуэль II*, 14:20), а ведь не ругать Давида она собиралась<sup>28</sup>. И в книге *Иов* сказано: «И в ангелах Своих Он обличает недостатки, а уж тем более в живущих в домах глиняных»<sup>29</sup> (*Иов*, 4:18–19). Более того. Ангелы называются иногда *элоѡим*, а звезды — «сыны *элоѡим*», как сказано: «[когда вместе поют утренние звезды] и гласят все сыны *элоѡим*» (*Иов*, 38:7). А в книге *Иов* сказано: «Даже луна не светит, и звезды не ясны перед Его глазами; тем более человек, который есть тлен...»<sup>30</sup> (*Иов*, 25:5–6). Истинно и подтверждено философами, что движущиеся небесные сферы велики и устойчивы, нет в них недостатка, и неуничтожимы они. Как же может быть, чтобы такие великие силы, из высшего порядка, служители Самого Всевышнего были созданы ради человека, уподобленного злакам (см. *Теѡилим*, 103:15), траве на крышах (см. *Теѡилим*, 129:6)? Более того. Знаток созвездий знает, что любая из пятнадцати самых крупных звезд первой величины больше всей земли — обитаемой и необитаемой — как минимум в девяносто раз<sup>31</sup>. Да и мудрецы наши сказали: «Весь мир уместается под одной звездой» (*Псахим*, 94а). Как же может быть, чтобы это великое неисчислимое воинство было сотворено ради того, кто сделан из праха и чьи годы пролетают, как звук (см. *Теѡилим*, 90:9)? И один из последних псалмов в книге *Теѡилим* докажет. Там сказано: «Восхвалите Его в высотах» (*Теѡилим*, 148:1), потом упоминаются ангелы, потом — все Его воинство (там же, 2), потом — светила, потом — звезды (там же, 3), служители Его, потом — сферы, потом — воды, что над твердью (там же, 4), и о них говорит: «Ибо Он приказал — и были они сотворены, и установил Он их навечно» (там же, 5–6). А после этого автор упоминает созданное из материи, из четырех основ (там же, 7–10). И в последнюю очередь упоминается человек (там же, 11–12). А в самом конце говорится: «Ибо только Его имя превознесено» (там же, 13), так как все прочее исчезнет. И еще сказано: «Господи, Господин наш, как велико имя Твое по всей земле» (*Теѡилим*, 8:2), потому что «величие Твое в небесах» (там же), а именно солнце — это великое творение, ведь нет большего

<sup>27</sup> Если ангел-хранитель евреев не простит их преступлений, значит, они не имеют на него влияния, и нельзя сказать, что они более велики, чем он.

<sup>28</sup> Если ангелы ниже человека, то сравнение Давида с менее почтенным, чем он, существом должно быть для него обидно.

<sup>29</sup> Из этого стиха видно, что мы менее ожидаем найти недостатки в ангелах, чем в людях.

<sup>30</sup> И здесь подразумевается, что человек менее совершенен, чем звезды.

<sup>31</sup> Согласно научным представлениям того времени.

тела<sup>32</sup>, а потом упоминаются луна и звезды (там же, 4). А после этого автор говорит: «Что есть человек, что Ты помнишь о нем?» (там же, 5). У Тебя есть неисчислимые великие творения, а Ты воздаешь славу человеку, такому презренному по сравнению с ними? И далее говорится: «Ты немного умалил его по сравнению с *эло́им*» (там же, 6), то есть с ангелами. Значит, человек менее значителен [ , чем ангелы]. Но «славой и величием Ты увенчал его» (там же) из-за высокой души, которую Он вдохнул в него. А сказанное «Ты воцарил его над творениями рук Твоих» (там же, 7) имеет в виду — воцарил над нижними творениями, как сказано: «владычествуйте над рыбами морскими» (*Берешит*, 1:28). И еще, если идти по мнению [Саади] гаона, земля более величественна, чем небеса! Но Писание опровергает это его мнение: «Небеса — престол Мой, а земля — подножие Мое» (*Йешаягу*, 66:1), «как небеса выше земли [ , так Мои мысли выше ваших мыслей]» (там же, 55:9). И в книге *Даниэль* сказано: «Глаза к небесам я возвел.... [и все живущие на земле — ничто по сравнению с Ним]» (*Даниэль*, 4:31–32). А в трактате *Авот* говорится: «Да будет страх перед Небесами на вас» (*Авот*, 1:3). Кроме того, он говорил<sup>33</sup>, что в яблоке самое значительное — это семя, ибо оно продолжает его род<sup>34</sup>. И это не доказательство, ведь яблоко состоит из различных элементов, а небеса — нет<sup>35</sup>. И вообще это неверно, поскольку яблоко, которое мы можем употреблять, важнее [семени], содержащего лишь потенцию использования.

Еще он говорил, что оранжевое в яйце, желток, — это то, из чего получается цыпленок. Но это неверно! Желток — это его еда<sup>36</sup>.

Но что мне говорить, ведь в книге самого [Саади] гаона сказано, что человек — промежуточное творение между ангелами и животными, ведь душой он похож на ангела, а телом — на животное. Все, что есть у ангела, есть и у человека, а кроме того, есть тело. [И если человек значительнее ангелов,] то животное значительнее человека! А в другом месте<sup>37</sup> он говорит: Можно спросить, как же Всевышний утвердил Свою Славу с человеком, полным грязи, и оставил святых ангелов? И сам же отвечает: С ангелами Его Слава пребывает вдвойне по сравнению с человеком. А высказывание наших предков «праведники более велики, чем ангелы»<sup>38</sup> не имеет в виду архангелов, как Михаэль или Гавриэль, или ангелов, стоящих пред Престолом Славы. Имеются в виду лишь ангелы, сотворенные из огня и воздуха для нужд человека, и они не

<sup>32</sup> Согласно научным представлениям того времени.

<sup>33</sup> Книга верований и мнений. Гл. 4. С. 150.

<sup>34</sup> Хотя семя гораздо меньше яблока, оно все же самое важное в нем.

<sup>35</sup> Небеса, не подверженные тлению, не могут быть менее важны, чем подверженный тлению человек.

<sup>36</sup> Согласно научным представлениям того времени.

<sup>37</sup> Книга верований и мнений. Гл. 3. С. 146.

<sup>38</sup> *Сангедрин*, 93а.

вечны. Не думай, что святые ангелы суть тела. Стих «делающий ангелами ветры» (*Теѓилим*, 104:4) означает лишь, что ветры — это посланники Всевышнего, Он посылает их туда, куда захочет, как сказано: «Бурный ветер выполняет слово Его» (*Теѓилим*, 148:8). Если же ты спросишь: Зачем Писание упоминает в нашей главе высокие светила? — ради человека, чтобы быть «светилами на небесной тверди» (*Берешит*, 1:15), «для знамений, и для времен» (там же, 14), как я объясню далее. Мы же будем полагаться на Моше, ведь он дал нам много знамений того, что он — посланец Всевышнего, не убавим от его слов и не прибавим к ним. Если мы найдем в книгах философов подтверждение словам Моше, это порадует нас, и так же мы будем радоваться, если найдем в словах наших мудрецов древности мысли, совпадающие с мыслями философов. Поэтому не будем заниматься вопросом, когда были созданы ангелы и бесы или что создано вначале — небеса или земля. Нужно лишь верить, что небеса, и суша, и трава, и небесные светила, и птицы, и звери, и человек — все это сотворено Всевышним около пяти тысяч лет назад<sup>39</sup>. И не будем задаваться вопросом, сотворены ли они из ничего<sup>40</sup>. Наши мудрецы говорили<sup>41</sup>, что Всевышний сотворил восемнадцать тысяч миров — и это верно, однако не в прямом смысле, и мудрый уразумеет это. А в словах «шесть тысяч лет мир стоит и тысячу разрушен»<sup>42</sup> имеется в виду мир после сотворения<sup>43</sup>. Писание говорит: «Взываю Я к ним, да встанут вместе» (*Йешаяѓу*, 48:13), так как «рука Моя основала землю» (там же). А основание находится внизу. Земля — центр, находится внизу, а небеса — вокруг нее. И нет ничего странного в том, что небеса при этом находятся также под нами, ведь и мудрецы измерений<sup>44</sup> считают так. И говорит пророк, что небеса весьма значительны, ибо созданы Его десницами (там же), а когда Он воззовет к ним, дабы они исполнили Его волю, они встанут, как раб, перед Ним. Таково же значение стиха «Вовеки слово Твое, Господи, стоит в небесах» (*Теѓилим*, 119:89): слово Всевышнего — это Его повеления, и все они — с небес<sup>45</sup>. А дальше сказано: «Ты установил землю, и она стоит» (там же, 90), ведь она неподвижна во всех поколениях. Так сказал и Шломо [: «А земля вечно стоит» (*Коѓелет*, 1:4)]. И дальше в псалме сказано: «Для законов Твоих встали они сегодня» (*Теѓилим*, 119:91), а как же Всевыш-

<sup>39</sup> Ибн-Эзра жил около 900 лет назад.

<sup>40</sup> По мнению Ибн-Эзры (см. также первый комментарий), этот вопрос невозможно разрешить на основании текста Торы.

<sup>41</sup> *Авода зара*, 3б.

<sup>42</sup> Там же, 9а.

<sup>43</sup> Обе эти цитаты можно понять как описания миров, предшествовавших нашему, из остатков которых Всевышний сотворил наш мир, а можно понять и по-другому: первая говорит о духовных мирах, а вторая — о времени жизни нашего мира.

<sup>44</sup> Географы.

<sup>45</sup> Этот стих не означает, что небеса вечно держатся словом Всевышнего, и тем более не означает, что небеса существовали всегда.

ний может «воззвать к ним», если их нет? Так и говорит Тора: «в начале...» — у них есть начало во времени. Кроме того, они суть тело, ведь нет начала лишь у того, что не является телом.

Теперь обрати внимание на то, что в описании творения мира до самого «и завершены» (*Берешит*, 2:1) употреблено имя *Элоѓим* («Бог»), а после этого (до *Берешит*, 3:24) — *Гашем Элоѓим* («Господь Бог»), а с момента рождения Каина (4:1) — только преславное имя (*Гашем*). Слово *Элоѓим* («Бог») означает истинные формы, которые не суть тело и не подобны телам. Так говорит и Даниэль: «*Элаѓим*<sup>46</sup>, которые с телом не пребывают» (*Даниэль*, 2:11). О том же говорит стих: «И он [Аѓарон] станет тебе [Моше] устами, а ты станешь ему *элоѓим* (“господином”)» (*Шмот*, 4:16), и еще: «буду вашим *Элоѓим* (“Богом”), а вы будете Моим народом» (*Ваикра*, 26:12) — Я придам вам высокий статус, и так сказано: «Кедры в саду *элоѓим* не затеняли его» (*Йехезкель*, 31:8). А Божьи святые, исполняющие Божьи повеления на земле, также называются *элоѓим* и «сыны Вышнего» (*Теѓилим*, 82:6). Это связано с тем, что дела Всевышнего делаются посредством ангелов. Так и описывается в Торе разрушение Сдома и Аморы (см. *Берешит*, 19:13), так же описывается исход из Египта: «И послал [Он] посланца, и вывел нас из Египта» (*Бемидбар*, 20:16), причем этот ангел-посланец — не сам Моше, говорящий эти слова. Так же сказано «и ангел лика Его спасал их» (*Йешаяѓу*, 63:9), «вот, Я посылаю... ангела» (*Шмот*, 23:20), «и переместился ангел Божий» (*Шмот*, 14:19). И Авраѓам говорит: «Он пошлет перед тобой Своего ангела» (*Берешит*, 24:7). В книге *Даниэль* тоже сказано подобное (см. *Даниэль*, 10:21). Ангелы иногда называются *элоѓим*, а звезды — «сыны *элоѓим*», как сказано: «когда вместе поют утренние звезды и гласят все сыны *элоѓим*» (*Иов*, 38:7), смысл обеих половин стиха одинаков, хотя употреблены разные выражения<sup>47</sup>. Потому и называется Всевышний

*Элоѓей ѓа-элоѓим* (*Дварим*, 10:17) — для *элоѓим*, то есть ангелов, Он является *Элоѓим*. Но Он называется также просто *Элоѓим*, как Святая святых в Храме называется и просто «святым местом», например: «И пусть не входит во всякое время в святое место» (*Ваикра*, 16:2). Таким образом, Всевышний называется *Элоѓим*, потому что Его деяния видны посредством ангелов.

Аналогично способ человеческого общения называется «языком» (*лашон, сафа*)<sup>48</sup> (см. *Берешит*, 10:5, 11:6), так как звуки извлекаются языком и губами<sup>49</sup>. Я приведу тебе пример. Точно известно, что свет луны — от солнца, поэтому безразлично, как говорить: «я видел свет луны» или «я видел свет

<sup>46</sup> Арамейская форма.

<sup>47</sup> Однако в *Хулин*, 91б этот стих объясняется по-другому: утренние звезды, т.е. евреи, поют славу Всевышнему, а за ними поют ангелы — «сыны *элоѓим*».

<sup>48</sup> Язык и губы.

<sup>49</sup> Наименование Всевышнего *Элоѓим* — это, в сущности, метонимия.

солнца». Так же и Писание в одном месте говорит: «И переместился ангел Божий, шедший перед станом Израиля» (*Шмот*, 14:19), а в другом месте — «А Господь шел перед ними днем» (там же, 13:21). Правила стиля в разных языках различны. В некоторых языках человек может обращаться к более значительному только во множественном числе, и в арабском языке значительная персона говорит «мы сделаем», а не «я сделаю»<sup>50</sup>. В иврите же множественное число употребляется, когда кто-то говорит о значительной персоне, например, «если *адоним* (“господа”) Я...» (*Малахи*, 1:6), «в руки сурового *адоним* (“господ”)» (*Йешаягу*, 19:4), «если *беалав* (“хозяева его”) с ним» (*Шмот*, 22:14), «ибо *боалаих* (“хозяева твои”), *осаих* (“творцы твои”) — [Господь]» (*Йешаягу*, 54:5), но ведь Он один. По этим двум причинам и сказано «в начале сотворил *Эложим*»<sup>51</sup>...

### И СКАЗАЛ БОГ: СОЗДАДИМ ЧЕЛОВЕКА ПО НАШЕМУ ОБРАЗУ, ПО ПОДОБИЮ НАШЕМУ... (Берешит 1:26)

333

Создадим человека по нашему образу, по нашему подобию... Есть те<sup>52</sup>, кто утверждает, что *наасе* («сотворим») является причастием от глагольной породы *нифаль*, как в стихе: «[*наасе*] (“что было приготавливаемо”) на один день» (*Нехемья*, 5:18). Они также утверждали, что «по образу нашему и по подобию нашему» — это слова Моше. А местоименный суффикс, выражаемый буквой *вав*, во фразе «и сотворил Бог человека *бецальмо* (“по Его образу”)» они понимали как относящийся к человеку.

А в выражении «ибо *бецелем эложим* (“по образу Божьему”) [создал человека]» (*Берешит*, 9:6) они относили слово «Бог» к слову «сотворил», и тогда получается, что как бы «по образу Бог сотворил человека»<sup>53</sup>. Но все эти толкования бессмысленны. Ведь тогда в первом случае следовало бы написать: «и сказал Бог: да будет *наасе* (“сотворен”) человек», и «сделал его по нашему образу». И местоименный суффикс, выражаемый буквой *вав*, не может относиться к человеку, ибо как у него может быть образ, пока он еще не сотворен? Кроме того, в чем тогда смысл стиха: «Проливший кровь человеческую — человеком его кровь пролита будет [ибо по образу Божьему создал человека]» (*Берешит*, 9:6)? В том, что человек создан в соответствии со своим образом? Но ведь у всякого живого существа есть образ!

<sup>50</sup> Так говорит Аллах в Коране.

<sup>51</sup> Метонимическое обозначение Бога через имя ангелов и стилистическое выражение величия.

<sup>52</sup> Йешуа-караим.

<sup>53</sup> Все эти комментарии призваны решить проблему с приписыванием Богу множественного числа и видимого «образа».

[Саадия] гаон утверждал, что выражение «по Нашему образу, по Нашему подобию» связано с господством, и смысл его в том, что Бог усмотрел Своей мудростью подобающий человеку образ и, желая указать на особое достоинство человека, связал «образ» со словом «Бог». Это подобно стиху: «[они — народ Господа] и вышли из земли Его» (*Йехезкель*, 36:20), хотя «Господня — [вся] земля и то, что наполняет ее» (*Теџилим*, 24:1). Про слово *наасе* («сотворим») он утверждал, что оно стоит во множественном числе, поскольку это свойственно царской речи. Примеры тому: «*ве-нитна* (“отдадим”) тебе также и ту» (*Берешит*, 29:27); «*немаф* (“скажем”) пред царем» (*Даниэль*, 2:36) и «может быть, я смогу *наке* (“поразим”) его» (*Бемидбар*, 22:6)<sup>54</sup>. Но все эти свидетельства — ложные, поскольку *нитна* — это глагольная форма породы *нифаль* [т. е. «отдана»], как и в стихе: «и город *нитна* (“отдан”)]» (*Ирмеяџу*, 32:24), а *вав* придает этой форме значение будущего времени, как это бывает со всеми глаголами в форме перфекта, так что смысл получается: «она также будет отдана тебе». А в случае с «поразим» имеется в виду он [царь Балак] вместе со своим войском; или же это форма инфинитива [породы *пиэль*], подобно той, что в стихе: «*ве-наке ло анакека* (“оправдать же не оправдаю тебя”)]» (*Ирмеяџу*, 46:28). Последнее наиболее вероятно<sup>55</sup>, поскольку существует форма «*ло нуку* (“не были побиты”)]» (*Шмот*, 9:32), а пассивная глагольная порода [*нуаль*] может происходить только от существующей активной [*пиэль*]<sup>56</sup>. А рабби Моше из Испании<sup>57</sup> в этом отношении ошибался. Что же касается выражения «*немаф* (“скажем”) перед царем» (*Даниэль*, 2:36), то оно арамейское<sup>58</sup>. Да и как Даниэль мог говорить «по-царски»<sup>59</sup> перед Невухаднецаром, который сам был царем царствующих?!<sup>60</sup>

Теперь я дам свое толкование: знай, что все сотворенное, о котором говорится в начале книги *Берешит*, было сотворено по воле Божьей во славу человека. Растения произвела земля, все живые существа — земля и вода, а после этого Всевышний сказал ангелам: «сотворим человека», т. е. мы сами займемся его сотворением, а не земля и вода. Мы знаем, что Тора говорит языком человеческим, ибо и произносящий, и слушающий ее — сыны человеческие, которые могут говорить о том, что выше или ниже их, лишь через человеческое подобие<sup>61</sup>. Поэтому сказано: «уста земли» (*Бемидбар*, 16:30), «рука Иордана» (там же, 13:29) и «глава праха вселенной» (*Мишлей*, 8:26). У Всевышнего же

<sup>54</sup> Так нужно понимать этот стих по мнению Саадии гаона.

<sup>55</sup> Так объясняет этот стих Ибн-Эзра в своем комментарии к книге *Бемидбар*.

<sup>56</sup> Значит, форма *наке* в рассматриваемом стихе не может быть будущим временем множественного числа от простого *биньяна*.

<sup>57</sup> Моше бен Шмуэль Ибн-Джикатила (Испания, сер. XI в.).

<sup>58</sup> И не может ничего доказывать в спорном вопросе ивритской грамматики.

<sup>59</sup> Употребляя множественное число величия.

<sup>60</sup> См. *Даниэль*, 2:37.

<sup>61</sup> Поэтому Тора употребляет выражение «образ Божий».

ни в коем случае не может быть никакого подобия, как сказано: «Кому же вы уподобите Меня?» (*Йешаяху*, 40:25). Поскольку высшая душа в человеке бессмертна, она подобна Богу в своей жизненности, бестелесности и вседухности в теле. А тело человека — микрокосм. Благословен Всевышний, начавший с великого и закончивший малым!<sup>62</sup> Не случайно пророк говорит, что узрел славу Божию в образе человека (*Йехезкель*, 1:26; 2:6). Всевышний же един, Он сотворил все и Он является всем, но это я не могу здесь разъяснить<sup>63</sup>.

Человек же изначально был сотворен двуликим<sup>64</sup>, будучи одним и одновременно двумя<sup>65</sup>. А в выражении «по образу *элохим*» слово *элохим* обозначает ангела<sup>66</sup>. Человек же был сотворен мужчиной и женщиной. А выражение «плодитесь и размножайтесь» в отношении человека является благословением [а не повелением], как и в отношении существ, произошедших из воды, но наши древние мудрецы, благословенной памяти, передали это нам как заповедь, а этот стих сделали напоминанием о ней<sup>67</sup>...

...Но [смысл сотворения человека по небесному образу человека таков]: человек — это малый мир<sup>68</sup>, и тогда можно сказать, что мир — это большой человек<sup>69</sup>. Некоторые желают найти в Писании ответ еретикам<sup>70</sup> и говорят, что в начале стиха написано «и сказал [Бог]», а не «и сказали»<sup>71</sup>. Но еретики могут возразить: в других местах написано «и сказал народ» (*Йеёшуа*, 24:21)<sup>72</sup>, «и сказал Йеғуда своему брату Шимону» (*Шофтим*, 1:3)!<sup>73</sup> Кроме того, сказано: «когда *Элохим* (“Бог”) отправил меня блуждать» (*Берешит*, 20:13)<sup>74</sup>, «все же есть *Элохим* (“Бог”), судящие на земле» (*Теғиллим*, 58:12), «возрадуется Израиль создавшим его» (*Теғиллим*, 149:2)<sup>75</sup>.

<sup>62</sup> См. *Берешит*, 44:12.

<sup>63</sup> См. об этом в комментарии к *Бемидбар*, 20:8; *Бемидбар*, 22:28; *Шмот*, 3:15; *Шмот*, 20:2; *Шмот*, 33:21.

<sup>64</sup> *Берешит* раба, 8:1.

<sup>65</sup> Об андрогинности первого человека см. *Брахот*, 61а; *Эрувин*, 18а.

<sup>66</sup> См. комм. к 3:5.

<sup>67</sup> *Кидушин*, 35а.

<sup>68</sup> Микрокосм.

<sup>69</sup> Уподобление космоса «живому существу с душой и умом» встречается у Платона в «Тимее». Мировоззрение Платона было знакомо средневековым арабским и еврейским авторам в переложениях.

<sup>70</sup> Христианам, выводящим из слов «сотворим человека» множественность Божественных природ.

<sup>71</sup> И значит, Бог один, а форма множественного числа объясняется по-другому.

<sup>72</sup> Значит, употребление единственного числа само по себе не говорит о единичности субъекта.

<sup>73</sup> Здесь имеются в виду не люди, а колена Израиля.

<sup>74</sup> Здесь глагол стоит во множественном числе, хотя Бог Авраѓама, говорящего эти слова, явно один.

<sup>75</sup> Таким образом, употребление множественного числа по отношению к Богу является элементом стиля и не может доказывать или опровергать теологические положения.



Мне представляется верным, что Всевышний дал земле способность растить траву, воде и земле — способность производить живые существа. Произведенные ими смертны, но эта способность неизменна, как сказано об этом в начале книги *Коѓелет*<sup>76</sup>. Непреходящ на земле только человек, сотворенный по образу Божьему, то есть по образу непреходящих ангелов. И так как человек сотворен по их образу, он тоже непреходящ<sup>77</sup>. Поэтому слова «сотворим человека» обращены к ангелам: «мы с вами сотворим человека». Мы знаем, что у великого Бога нет образа, поэтому и сказано «по нашему образу», по образу ангелов, которых много, как сказано в книге *Даниэль*: «тысячи тысяч служат Ему, десятки тысяч десятков тысяч перед Ним стоят» (*Даниэль*, 7:10).

«Образ» — это образец, и так сказано: «и породил [Адам] подобного себе, по образу своему» (*Берешит*, 5:3). Предлог *бе* — [в слове *бе-цальмену* («по нашему образу»)] имеет инструментальное значение...

---

<sup>76</sup> «Род приходит и род уходит, а земля вовеки стоит» (*Коѓелет*, 1:9).

<sup>77</sup> Таков был первоначальный Божественный план, до грехопадения.

Мишне Тора. Книга Знания

Путеводитель растерянных

Послание о воскрешении мертвых

---

РАББИ МОШЕ БЕН МАЙМОН



**Р**амбам, вне всяких сомнений, является центральной фигурой средневековой еврейской культуры. Его пронизанное духом новаторства творчество оставило в ней глубокий след и имело далеко идущие последствия<sup>1</sup>. И, если Саадия гаон привнес в еврейскую культуру элементы культуры греческой, заложил основы развития различных научных дисциплин и способствовал появлению новых видов литературы, ставших легитимными в рамках иудаизма, то Маймонид (Рамбам) попытался вывести сочетание двух традиций (еврейской и греческой) на новый уровень, достичь их гармоничного синтеза, разрешить глубинное противоречие между ними.

Уже первое крупное произведение Рамбама — написанный по-арабски «Комментарий к Мишне» (завершено в 1169 г.) — несет в себе элементы новаторства. Действительно, Мишна (составленный в начале III в. компендиум Устной Торы) получает разъяснение в Талмуде<sup>2</sup>. Мишна стала частью Талмуда, который, в свою очередь, стал предметом изучения и толкования в эпоху гаонов (наиболее ранние из дошедших до нас комментариев относятся к X в., но, по-видимому, этот процесс начался значительно раньше). И вот Рамбам, словно желая вернуть Мишне статус самостоятельного произведения, пишет комментарий не к Талмуду, а к Мишне. Кроме того, беспрецедентным образом Рамбам привносит в свой комментарий элементы философии. Так, например, он отождествляет встречающиеся в Мишне понятия *маасе берешит* (деяние сотворения мира) и *маасе меркава* (деяние божественной колесницы — видение пророка Йехезкеля, гл.1) с физикой и метафизикой. Именно в комментарии к Мишне (предисловие к трактату «Сангедрин») Рамбам впервые в исто-

<sup>1</sup> Исследовательская литература, посвященная творчеству Рамбама, огромна. См. *Stroumsa S. Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009 (и список библиографии там же).

<sup>2</sup> Точнее в двух Талмудах — Иерусалимском и Вавилонском.

рии еврейской традиции формулирует в догматической форме основы иудаизма (знаменитые 13 основ веры). А его предисловие к комментарию трактата «Авот» представляет собой философское произведение, излагающее науку о душе и этику на основе соответствующих трактатов Аристотеля («О душе», «Никомахова этика»).

Однако еще более новаторским стало второе галахическое произведение Рамбама, названное им «Мишне Тора» (повторение Торы или Второзаконие; так именуется последняя из пяти книг Торы, книга Дварим<sup>3</sup>). Эта книга, которая, в отличие от Комментария к Мишне, была написана на иврите и завершена в 1178 г., должна была по замыслу Рамбама стать кодексом Закона, структурированным по тематическому принципу сводом законов Устной Торы, т.е. в определенном смысле выполнить ту же функцию, что в свое время отводилась Мишне<sup>4</sup>. Грубо говоря, Рамбам задался целью составить Мишну своего времени. Но почему он решил создать такой кодекс? Чем не устраивал его существующий корпус литературы Устной Торы — талмудическая литература плюс связанная с ней литература гаонов? Вот что пишет Маймонид в предисловии к «Мишне Тора»:

Все заповеди, что были даны Моисею (Моше) на горе Синай, были даны с объяснением. Об этом сказано: «[Взойди ко Мне на гору...] и Я дам тебе скрижали каменные и Тору, и Заповедь» (Шмот 24:12). «Тора» [в этом стихе] — это Письменная Тора, а «Заповедь» — ее объяснение... и оно называется Устной Торой...

Далее Рамбам описывает, как передавалась Устная Тора от Моше до эпохи гаонов. И продолжает:

Ныне обрушилось на нас множество бедствий, сиюминутные нужды оттеснили все прочее, и под бременем тягот пропала мудрость мудрецов и сокрылся разум разумных. Поэтому толкования Талмуда, галахические постановления и ответы гаонов, разъясняющие трудные вопросы, стали в наши времена непонятны, и лишь немногие разбираются в этих вещах... Поэтому я, Моше сын Маймона, из Испании, уповаю на Господа, который будет мне опорой, и надеясь на мои познания во всех этих книгах, собрался с силами и решил собрать воедино выводы из всех упомянутых выше сочинений по поводу запрещенного и разрешенного, чистоты и нечистоты и всех иных законов Торы, записав их коротко и ясно, так чтобы Устная Тора стала понятной и доступной каждому. **Я не буду приводить трудности и указывать пути к их разрешению, не стану писать: такой-то сказал так, а такой-то считает иначе.** Основываясь на всей совокупности галахических

<sup>3</sup> См. Втор. 17:18.

<sup>4</sup> См. *Twersky I.* Introduction to the Code of Maimonides (Mishneh Torah), New Haven: Yale University Press, 1980; *Гершович У.* Структура «Мишне Тора» Рамбама в сопоставлении со структурой Мишны // *Judaica Petropolitana* 3 (2015). С. 66–78.

трудов и комментариев... я изложу законы в их окончательной формулировке, ясно и доходчиво, так что законы Торы — все заповеди Торы, а также постановления мудрецов и пророков — будут открыты всякому, от мала до велика.

В общем, [я делаю это] для того, чтобы не нуждался человек ни в каком другом сочинении на тему законов Израиля, ибо это мое сочинение включит в себя всю Устную Тору со всеми постановлениями, обычаями и уставами, которые были вынесены со времен Моше, учителя нашего, и до составления Гемары, в соответствии с тем, как объяснили это гаоны во всех своих сочинениях, написанных после Гемары. Поэтому назвал я свое сочинение «Мишнэ Тора», ибо каждый, кто прочитает сначала Письменную Тору, а затем — это мое сочинение, узнает из него всю Устную Тору, и не понадобится ему читать какую либо другую книгу...

Другими словами, рабби Моше бен Маймон решил систематизировать и записать в доступной форме все Устную Тору. Не слишком ли велика претензия? И действительно, один из критиков Рамбама говорил о том, что тот представил дело так, словно он получил «Мишне Тора» на горе Синай.

Несмотря на то, что всеми признавался тот факт, что Рамбам — великий знаток галахической литературы и гениальный систематизатор, в адрес «Мишне Тора» высказывалось немало критических замечаний. Ну, во-первых, многим не понравилось, что и в этот, казалось бы, сугубо галахический труд Рамбам включил немало философского материала. Так, например, в первых двух главах раздела «Законов основ Торы» (которые включены в данную антологию) вместе с основами религии, излагается положения аристотелевской метафизики, а третья и четвертая главы того же раздела включают основы аристотелевской физики. Более того, из слов Рамбама в разделе о «Законах изучения Торы» (1:11–12) следует, что философия является частью Устной Торы, и, следовательно, изучение философии — часть заповеди изучения Торы. Рамбама обвиняли в том, что он привносит в еврейскую традицию «чуждую мудрость». Заметим, что подобная критика в адрес «Мишне Тора», несмотря на авторитетность этой книги, звучала на протяжении многих веков. Так, во второй половине XIX в. р. Шмуэль-Давид Луццатто замечает, что «Рамбам со всей его философией принес вред еврейской традиции... а некоторые положения «Мишне Тора» основаны не на словах еврейских мудрецов, а на учении Аристотеля и его арабских комментаторов...»<sup>5</sup>

Кроме того, Рамбама критиковали за категоричность формулировок и отсутствие ссылок на источники (т.е. за отсутствие пояснений, какому мнению он следует при установлении того или иного закона). Эта критика весьма показательна и носит принципиальный характер. Ведь Устная Тора — не что иное, как корреляция между Письменной Торой и конкретной, изменчивой действи-

<sup>5</sup> См. «Керем хемед», 3, 1938, с. 66–67.

тельностью. Следовательно, это постоянно развивающийся, принципиально незавершенный процесс. Тот факт, что и в Мишне, и в Талмуде, как правило, приводятся различные точки зрения отражает эту принципиальную незавершенность. Передача традиции в форме спора, дискуссии отражает ее диалектический характер и динамичность. Дискуссия приглашает принять в ней участие, она продолжается из поколения в поколение. Не намеревался ли Рамбам пресечь эту веками длящуюся дискуссию, однозначно фиксируя Закон?<sup>6</sup>

И, наконец, еще одно крупное произведение Маймонида — «Путеводитель растерянных» («Море невухим», закончено в 1190 г., написано по-арабски). Это одно из наиболее выдающихся произведений в истории Средневековой мысли (не только еврейской) по сей день является предметом споров и научных дискуссий. Причиной тому не столько содержащиеся в нем философские идеи, сколько особый стиль, особый способ его написания, называемый эзотерическим письмом.

Трактат предваряет посвящение любимому ученику, в котором Маймонид подчеркивает, что пишет свое произведение для этого ученика (и ему подобных). То есть трактат предназначен для определенного, весьма узкого круга людей. Это морально совершенные, твердые в своей вере иудеи, которые достигли определенных высот в изучении философских наук, и увидели, что написанное в Торе противоречит тому, чему учат науки (разум). Эти люди оказались в растерянности, они стоят перед дилеммой: либо отвергнуть Тору, либо отвергнуть путь разума. И то, и другое представляется явным злом, и человек оказывается в замешательстве, не знает, как быть. По словам Рамбама, его трактат должен указать таким людям путь устранения противоречия между Торой и философией (отсюда название трактата «Путеводитель растерянных»). Этот путь лежит через осознание многозначности используемых в Писании слов и в выявлении содержащихся в нем аллегорий. Однако последнее связано с разглашением определенных тайн Торы, которые запрещено разглашать<sup>7</sup>. Как же Рамбам решается затронуть эти темы в книге, которую может прочесть каждый? Он прибегает к особой технике письма, которая позволила бы скрыть от толпы то, что должно оставаться сокрытым и одновременно намекнуть тому, для кого предназначена книга, о чем идет речь. Эта техника и называется эзотерическим письмом<sup>8</sup>. Рамбам полагает, что, в согла-

<sup>6</sup> Заметим, что даже если намеревался, то ему это сделать не удалось. Спустя некоторое время «Мишне Тора» стали рассматривать как своего рода комментарий к Талмуду.

<sup>7</sup> Рамбам ссылается на высказывание Мишны (Хагига 2:1), где говорится о том, что *маасе берешит* можно излагать только один на один с учеником, а *маасе меркава* можно излагать только указывая «начала глав» и только тому, кто понимает с полуслова.

<sup>8</sup> См. Klein-Braslavy S. King Solomon and Metaphysical Esotericism according to Maimonides // Maimonidean Studies. 1 (1990), pp. 57–86; Idem. King Solomon and Philosophical Esotericism in the Thought of Maimonides. Jerusalem, 1996 (Hebrew).

сии с волей Творца, Тора имеет явный и сокрытый смысл: явный предназначен для людской толпы, а сокрытый — для избранных. Так, слова Торы о том, что человек создан по образу и подобию Бога говорят о том, что истинной сущностью человека является интеллект, именно способностью интеллектуального постижения человек подобен Творцу. Однако данный человеку разум — это своего рода потенциал, требующий реализации, то есть познания (познания мира). Реализация этого потенциала и есть истинная цель человека. Другими словами, высшее совершенство человека — интеллектуальное совершенство (таково, заметим, и мнение Аристотеля). В конце трактата Рамбам приводит знаменитую «притчу о дворце», согласно которой образованный в науках человек ставится выше знатока галахи<sup>9</sup>.

Так что же, выходит, что Рамбам поставил Тору в зависимость от Аристотеля, греческую философию над еврейской традицией? Среди исследователей нет единства мнений по этому поводу. И все же достаточно очевидно, что мысль Рамбама гораздо сложнее, чем просто подчинение иудаизма философии Аристотеля, он предлагает синтез, полагая при этом, что философское знание изначально присуще иудаизму. С его точки зрения и Моисей, и пророки, и мудрецы Талмуда обладали философским знанием (знанием о мире), которое передавалось из поколения в поколение<sup>10</sup>. Однако место и значение постижения мироустройства, которым занимается философия, отлично от того, что придает ему Аристотель. Познание мира (философия) ведет не только к достижению совершенства, но и помогает реализовать божественный план — достичь гармонии универсума, социума и микрокосма<sup>11</sup>. Согласно Рамбаму, Тора с одной стороны указывает, как пройти этот путь, а с другой, — содержит сведения о мире, которые человек должен постигнуть, чтобы реализовать свой интеллектуальный потенциал.

Чтобы четче обозначить мысль Рамбама, воспользуемся следующей метафорой: иудей ощущает себя героем Книги, ответственным за реализацию ее сюжета (именно так можно охарактеризовать библейско-талмудическое, шире — монотеистическое мировоззрение), а грек, напротив, заняв позицию наблюдателя (читателя) по отношению к книге мира, изучает ее. По мысли Рамбама, нельзя заниматься реализацией сюжета, не прочитав всю Книгу —

<sup>9</sup> Эти слова Рамбама звучали настолько радикально, что спустя несколько поколений некоторые религиозные авторитеты высказывали сомнение относительно того, что они принадлежат Рамбаму (см. *Тверский И.* Галаха и философия: основы учения Рамбама. Курс Открытого университета Израиля. Т. 1. Части 1–2, 2001. С. 25–26; Т. 4. Части 8–10, 2003. С. 52).

<sup>10</sup> См. «Путеводитель растерянных» I, 71.

<sup>11</sup> См. интерпретации последних глав «Путеводителя растерянных» в *Тверский И.* Указ. соч., части 8–10, с. 104–124, а также *Гершович У.* «Концовка «Путеводителя растерянных» Маймонида: принцип структурных соответствий при интерпретации библейского текста в еврейской средневековой философии» // *Вестник Еврейского Университета: история, культура, цивилизация*, 7 (2002), стр. 91–112.



не постигнув мир. Другими словами, Книга книг — это мир, сотворенный Богом и обучающий нас Его деяниям, дабы мы имели возможность уподобиться ему. Мир — это есть Тора (Указание) в самом широком смысле, ее и нужно изучать. Сотворенный мир, возможно, и сам по себе указывает путь реализации своего сюжета, хотя понять его очень непросто. Тора, дарованная народу Израиля, — вспомогательный инструмент, в сжатом виде излагающий сюжет, но и содержащий информацию о мире. Тора помогает понять мир, а изучение мира помогает понять Тору — такова динамика, способствующая реализации сюжета Книги.

Таким образом, Рамбам не просто заимствует философию греков, а определяет место философии в еврейском мирозерцании. В учении Рамбама не трудно усмотреть и критику Аристотеля — ошибка греков в том, что они читают книгу мира, не имея представления о ее сюжете и тем более о необходимости его реализации. Становится понятным и мнение Рамбама о древнееврейских корнях философии (наука о мире), ведь Тора в широком смысле — это сотворенный Богом мир. С другой стороны, Рамбам выступает и с критикой современного ему иудаизма — он выступает и против сведения Торы к галахе, и против теологии калама, привнесенной Саадией, главная проблема которой в пренебрежении истинным исследованием мира, в «форсированном» получении суждений, лежащих в основе веры<sup>12</sup>.

В предисловии к данной антологии уже говорилось о сложной судьбе «Путеводителя растерянных», распространение которого повлекло бурные споры о допустимости изучения философии. Можно сказать, что задуманная Рамбамом трансформация иудаизма не получилась, но оставила в еврейской культуре чрезвычайно глубокий след.

<sup>12</sup> Критике калама посвящены главы 73–76 первой части «Путеводителя растерянных».

# МИШНЕ ТОРА. КНИГА ЗНАНИЯ<sup>1</sup>

## ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ЗАКОНЫ ТОРЫ<sup>2</sup>

Включают в себя десять заповедей — шесть повелевающих заповедей и четыре заповеди запрещающие. И вот их перечисление.

Знать, что существует Бог<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Перевод М. Левинова. Приводится по изданию: *Рабби Моше бен Маймон*. Мишне Тора [Кодекс Маймонида]. Книга Знания. М.: Лехаим, Книжники, 2010.

<sup>2</sup> Книга Рамбама *Мишне Тора* является чисто галахическим трудом, то есть посвящена еврейскому праву. Из остальных такого рода трудов она выделяется тем, что автор начинает с изложения основных догматов иудаизма. Ни до, ни после Рамбама эту тему в галахические сборники не включали. Дело в том, что Галаха — еврейский закон — по определению занимается тем, «что судья видит своими глазами» (*Сангедрин*, 6а), то есть поступками. Убеждения же, взгляды и воззрения не могут, строго говоря, быть предметом галахической регламентации. Рамбам, однако, полагает, что Тора и заповеди способствуют воспитанию и духовному развитию человека, в том числе формированию правильных представлений о мире и Боге. Кроме того, без рационально обоснованных убеждений не может быть полноценного соблюдения заповедей, то есть правильных поступков.

<sup>3</sup> В «Книге заповедей» (Предписания, 1) сказано: «Заповедана нам вера в Бога, а именно чтобы мы верили, что есть Причина и Источник, Который создает все существующее. Это следует из слов: “Я Господь Бог твой...”» (*Шмот*, 20:2)».

В замечаниях Рамбана (р. Моше бен Нахмана, младшего современника Рамбама) к «Книге заповедей» говорится:

Эта [заповедь о] вере, [заключенная] в этом стихе, не поразительна она и недалеко [от тебя], — ведь в словах наших мудрецов объяснено, что это принятие «бремени царства Небесного», а это и есть вера в Бога: «Почему сказано: “Не будет у тебя других богов передо Мной”? — Потому что говорится: “Я Господь Бог твой...”? Подобно царю, вошедшему в город, которому слуги сказали: “Издай для нас постановления!” Ответил им: “Нет! Когда вы примете меня в цари, я издам для вас постановления, ведь если вы не признаете меня царем, как же вы будете исполнять мои постановления?!” Так сказал Всесущный Израилю [у горы Синай]: “Я Господь Бог твой... Не будет у тебя других богов передо Мной”. Тот ли Я, Кого вы признали своим царем в Египте? И они сказали: «Да!» — «Как вы признали Меня царем, так примите Мои постановления» (*Мехильта*, *Итро*, 6).

Далее Рамбан пишет: «И при всем при этом я видел, что автор «[Большой] книги заповедей» не перечисляет ее среди шестисот тринадцати заповедей Торы». Здесь следует отметить, что далее Рамбан излагает не свои взгляды (сам он с Рамбамом согласен), а объясняет точку зрения автора «Большой книги заповедей» (*Сефер галахот гадола*) р. Моше из Куши (XIII в.): «По всей видимости, автор «[Большой] книги заповедей» считает, что шестьсот тринадцать заповедей Торы включают только постановления Всевышнего, указывающие нам, что делать или что не делать, а вера в существование Бога, известного нам по чудесам и знамениям, по открытию Божественного Присутствия на наших глазах, — это основа. А корень, откуда проистекают запо-

веди, не включается в их счет...» Иными словами, Рамбан выстраивает заочную дискуссию между Рамбамом и р. Моше из Куси относительно фундаментального вопроса: являются ли заповеди только предписаниями или запретами конкретных действий (мнение р. Моше из Куси) или же могут регулировать образ мысли и веры (мнение Рамбама).

Эта дискуссия длится до сих пор, и отправной точкой обсуждения остается противоречие между началом *Мишне Тора*, где Рамбан пишет: «Основа основ и столп всех наук — **знать**, что существует Некто Предвечный», и его же словами из «Книги заповедей»: «...заповедана **вера**» (речь здесь идет о вере в существование Бога). В результате много копий сломано в попытке понять, что заповедано — **знание** или **вера**. Р. Давид бен Шломо Ибн-Зимра (1479, Кастилия — 1573, Египет) в книге «Перевод» (*Мецудат Давид*) утверждает, что в *Мишне Тора* сказано: «**Знать**, что есть Предвечный; а не написано “**верить**”, ибо основа заповеди — знание, ибо кроме веры нужны доказательства и интеллектуальные аргументы, ибо разум и религия — два светила». Таким образом р. Давид Ибн-Зимра выделяет в заповеди два уровня: низший — вера, а высший — знание. Р. Аѓарон га-Леви (XIII в., Кастилия — Венеция), перечисляя заповеди Торы (и следуя в основном мнению Рамбама), тоже полагает, что заповедь состоит в **вере** в существование Бога, но «...если поднимется на уровень мудрости, и поймет решительными доказательствами, что его вера — ясная истина и что иначе быть не может, — тогда он выполнит эту заповедь возвышенным образом» (*Сефер ѓа-хинух*, 25). Иными словами, заповедь подразумевает два уровня исполнения: низший — верить, высший — аргументированно знать.

Другое толкование идеи Рамбама построено в основном на его предисловии к главе *Хелек* и сводится к тому, что нет специфической заповеди «верить в существование Творца», однако вера эта является основой и критерием, определяющим принадлежность человека к общине Израиля: человек, который не верит в существование Бога, исповедует не иудаизм, но какую-то иную религию. Например, давая определение понятия «еврей» (Законы об убийце, 13:14), он пишет: «Но Тора берет в расчет всех людей Израиля, будь они злодеи или праведники, если только они следуют за Господом и верят в основы религии». Или в предисловии к главе *Хелек*:

Если человек верит в эти основы, он причисляется к общине Израиля, и заповедано его любить... даже если он совершил некоторые преступления... он будет наказан по мере своей преступности, но есть у него доля в Мире грядущем, хотя он и еврей-преступник. Но если не верит... то он вышел из общины.

Опять мы видим, что вера в существование Бога и остальные основы веры являются не заповедью, а описанием еврейской религии, и тот, кто эту веру не разделяет, просто принадлежит к иной религиозной общине. С другой стороны, есть заповедь **знать** о существовании Бога, и эта заповедь подразумевает интеллектуальное постижение и доказательное знание. С этой точки зрения «вера», упомянутая в «Книге заповедей», — это не воззрения и убеждения, скрытые в душе человека, а конкретные поступки и действия: интеллектуальное постижение, изучение и т. п. То есть на фундаментальный вопрос — можно ли счесть заповедью Торы нечто лежащее вне практической сферы — дается отрицательный ответ: речь идет о поступках.

Третий подход характерен для современных исследователей. Дело в том, что *Мишне Тора* написана на иврите, а «Книга заповедей» и предисловие к главе *Хелек* — на арабском языке, и до недавнего времени комментаторы пользовались не самыми удачными переводами. Только в XX веке были выполнены современные переводы этих книг и их изучением занялись авторы, знающие средневековый арабский язык. В результате мы часто встречаем ссылку на замечание, которым р. Йосеф Капах (XX в., перевел на иврит *Море невухим*, комментарий к *Мишне* и др.) предвещает перевод книги р. Саадии гаона «Убеждения и мнения» (*Эмунот ве-деот*; Предисловие, 4; прим. 94 в издании Капах; см. также его прим. 1 к *Море невухим*, 1:50): «Большинство прежних переводчиков это слово перевели словом “вера”, что безусловно является ошибкой. Даже Ибн-Тибон перевел его словом “вера”, хотя в названии книги перевел правильно — “знание”. Здесь наш учитель [р. Саадия гаон] отлично определил это понятие: это знание и представление, полученное человеком в результате исследования, а не “вера”, полученная по наследству и по традиции, или же просто по туопости, или в силу заблуждения. Поэтому слово “аатакад” я, как правило,

Не допускать мысли, что существует божество кроме Всевышнего<sup>4</sup>.  
Признавать Его единство<sup>5</sup>.  
Любить Его<sup>6</sup>.

перевожу словом “знание”. В русском языке наиболее подходящим было бы слово «убеждение» и однокоренные к нему слова, в классическом же иврите специального слова, передающего понятие «убеждение», не существует. Тем самым мы получим, что в «Книге заповедей» написано: «Заповедана нам **убежденность** в [существовании] Бога, а именно, что мы **убеждены**, что есть Причина и Источник, Который создает все существующее...», — и тогда проблема снимается, ведь вера и интеллектуальное знание — это способы приобретения убеждений. Одновременно становится понятным, что эта заповедь предполагает два этапа исполнения: убеждения, приобретенные верой, и убеждения, подкрепленные интеллектуальными усилиями. Заметим, что в общепринятой и помещенной в молитвенники краткой формулировке тринадцати основ веры Рамбама каждая из основ предваряется формулой: «Я верю полной верой...». Исходя из принципов самого Рамбама, правильно было бы переводить этот оборот: «Я убежден совершенным убеждением...».

<sup>4</sup> В «Книге заповедей» (раздел Запреты, 1) говорится:

Первая заповедь из заповедей запрещающих — это предупреждение, запрещающее **верить** в [существование] божества, кроме Превознесенного, и это сказанное: «Не будет у тебя других богов передо Мной» (*Шмот*, 20:3). И уже объяснено в конце трактата *Макот* (24а), что этот запрет включен в шестьсот тринадцать заповедей...

Хочется еще раз обратить внимание на то, что в переводе «Книги заповедей» на иврит здесь стоит слово «верить», тогда как в списке *Мишне Тора* Рамбам говорит: «не допускать мысли», перевода вопрос веры в область интеллекта. В *Сефер ѓа-хинух* (26) от имени Рамбана сказано: «Никогда в Писании не говорится “другие божества”, кроме как в контексте веры, но о поступках никогда не говорится “не делай себе других богов”, ибо к действиям слово “другие” относиться не может». Это краткое изложение рассуждений Рамбана в примечаниях к «Книге заповедей» (Запреты, 5): дело в том, что конкретизированные обороты («не поклоняйся идолам», «не поклоняйся литым богам» и т. п.) в Торе подразумевают поклонение божествам чужой религии или изготовление идолов, требование же «не допускать мысли, что существует божество кроме Всевышнего», может относиться только к вопросам убеждений. Относительно «других богов» полезно привести высказывание *Мехильты* (*Итро*, 6) о понимании слов «чужие боги»: «Это не божества, а другие называют их божествами».

<sup>5</sup> В «Книге заповедей» (Предписания, 2) сказано:

Вторая заповедь — это то, что нам заповедано верить в единство, а именно, что мы должны верить, что существует единственный действующий Источник существующего и Первопричина всего, и это сказанное Превознесенным: «Слушай, Израиль, Господь Бог наш — Господь один» (*Дварим*, 6:4). Во многих мидрашах мы находим: «чтобы объявить единство Имени Моего», или: «чтобы объявить о единстве Моем». И этими словами хотят сказать, что Он вывел нас из рабства и сделал с нами то, что сделал из милости Своей и блага, ради того, чтобы мы признавали Его единство, и мы обязаны так поступать. И многие называют это «заповедью единства», а также называют «заповедью царства», ибо мудрецы сказали (*Брахот*, 13а): «Чтобы принял на себя ярмо Небесного царства», подразумевая: признавать Его единство и верить в это.

<sup>6</sup> Наверное, самое поразительное описание того, что значит «любить Бога», мы находим в «Книге заповедей» (Предписания, 3):

Третья заповедь в том, что заповедано нам любить Его, Превознесенного, а именно: думать и воспринимать разумом Его заповеди и дела, пока не постигнем и не станем наслаждаться постижением Его предельным наслаждением, и это предписанная любовь... Ибо изучение разумом и установление истины и достижение наслаждения обязательно приведут к любви...

Бояться Его<sup>7</sup>.  
 Освящать Имя Его.  
 Не приводить к поношению Имени Его.  
 Не уничтожать предметы, на которых начертано Имя великое.  
 Слушаться пророков, говорящих Именем Его.  
 Не испытывать Его<sup>8</sup>.

## ГЛАВА ПЕРВАЯ<sup>9</sup>

1.1. Основа основ и столп всех наук<sup>10</sup> — знать<sup>11</sup>, что существует некто<sup>12</sup> Предвечный<sup>13</sup>, и Он наделяет существованием все существующее; и все, существующее на небе, на земле и между ними<sup>14</sup>, обязано своим существованием

На первый взгляд, здесь говорится об интеллектуальном восторге и наслаждении, подобном любовному, в процессе постижения Всевышнего. Чтобы понять, насколько это понимание Рамбама далеко от естественного понимания, достаточно сравнить с «Большой книгой заповедей» (Предписания, 3): «Некоторые служат из страха перед наказанием... а некоторые ради благ, которые Он даст исполняющим волю Его... Служить же Всевышнему следует из любви к Нему, а не ради награды». Интеллектуальная проблематика упомянута так: «И главное здесь — помыслы, а именно — помнить о милостях, которые Он оказал тебе...»

<sup>7</sup> Слово «бояться» здесь следует понимать буквально, как ясно из «Книги заповедей» (Предписания, 4): «...[будем] бояться Его и не будем, как еретики, которые ходят спокойно, но будем все время бояться наказания от Него...» Многие романтически настроенные авторы пытаются доказать, что речь идет о более высоких материях, но мы все же будем считать основным прямым, без ухищрений понимание «страха Божьего», предписанное Рамбамом.

<sup>8</sup> В «Книге заповедей» (Запреты, 64) сказано: «Нам запрещено испытывать будущее и [проверять] предсказания Превознесенного, которое нам сообщили пророки Его, и не [следует] сомневаться в них, как только нам становится известно, что пророк, который их дает, говорит Именем Превознесенного».

<sup>9</sup> «Фундаментальные законы Торы» повторяют «Тринадцать догматов» Рамбама, изложенных в предисловии к главе *Хелек*. В первой главе излагаются четыре первых догмата: 1) существование Творца; 2) Его единство; 3) отрицание Его материальной природы; 4) Его вечность.

<sup>10</sup> Первые буквы слов оригинала образуют четырехбуквенное Имя Всевышнего, во исполнение сказанного: «Представляю Господа пред собой всегда» (*Тегилим*, 16:8).

<sup>11</sup> Вероятно (см. выше), следовало бы читать «быть убежденным». С другой стороны: «Знание — это не то, что человек говорит, а его представления, подтвержденные доказательствами... если твое знание станет неопровержимым, если не будет никакой возможности найти аргументы против, — то это правильно» (*Море невухим*, 1:50). Впрочем, *Мишне Тора* адресована «раввинским массам» (сведущим скорее в традиции, нежели в философии) и ограничивается неаргументированным изложением основных положений.

<sup>12</sup> «Некто» — обычная для арабской литературы формула утверждения существования объекта, перенесенная Рамбамом в иврит.

<sup>13</sup> Предвечный — во всех смыслах («нет причины, обусловившей Его существование» — *Море невухим*, 1:58); Он — Причина всех причин; Он — начало всему, Он существовал в начале времен, Он не пребывает во времени.

<sup>14</sup> «Весь мир — от неба до земли — единый организм и существует как единый организм» (*Море невухим*, 1:72), — то есть все в мире следует рассматривать как часть космоса, а не по отдельности.

только непреложной действительности<sup>15</sup> Его существования. (2) Если представить, что Его не существует, — ничто другое не может существовать<sup>16</sup>. (3) А если представить, что все существующее, кроме Него, исчезнет, Он один останется существовать и не исчезнет с исчезновением всего, так как все нуждается в Нем, а Он, Благословенный, не нуждается ни в творении в целом, ни в каждом из творений в отдельности.

1.2. Поэтому Его сущность не похожа на сущность ни одного из творений<sup>17</sup>. (4) Об этом говорит пророк: «И Господь Бог — истинная [сущность]»<sup>18</sup> (*Ирмеягу*, 10:10), — только Его существование — непреложная истина, и ничто другое не обладает непреложным существованием, сопоставимым с Его существованием. О том же сказано в Торе: «Нет другого, кроме Него» (*Дварим*, 4:35), — то есть ничто не существует столь же непреложно, как Он.

1.3. (5) Этот Некто, непреложно существующий, — Бог мира, Господин всей земли. И Он вращает Небесную сферу<sup>19</sup> силой, которой нет конца и края, силой непрерывной, так как Небесная сфера находится в постоянном круговом движении, а это невозможно без Движителя<sup>20</sup>; и Он, Благословенный, вращает ее не рукой и не чем-либо телесным.

1.4. (6) И знание этих предметов<sup>21</sup> — повелевающая заповедь, как сказано: «Я — Господь<sup>22</sup>, Бог твой» (*Шмот*, 20:2). И каждый, кто допускает мысль о существовании другого бога, — нарушает запрет, как сказано: «Да не будет

---

<sup>15</sup> Любой предмет тварного мира возник в силу некоторой причины, в свою очередь обусловленной другой причиной. Но нет причины, обусловившей существование Творца, наоборот — Он является первой причиной существования всего в мире.

<sup>16</sup> Потому что Создатель не просто когда-то в прошлом создал мир и все существующее, но остается неиссякающим источником существования мира. Это одно из важнейших положений еврейской религии, позволяющее утверждать: «Постоянный источник жизни — Бог».

<sup>17</sup> Любой тварный объект может существовать или не существовать, в зависимости от пожелания Творца; существование же Творца абсолютно, то есть не зависит ни от чего другого.

<sup>18</sup> Мы добавили к переводу стиха слово «сущность», учитывая то, что нам известно о понимании Рамбамом слов оригинала. Далее в стихе говорится: «Он есть Бог живой и Царь вечный». Слово «живой» здесь по традиции понимается как «непреложно существующий», причем эти слова раскрывают смысл слова «истина» из первой части стиха, приведенного Рамбамом («А Господь Бог есть истина...»).

<sup>19</sup> Девятую (как будет объяснено в гл. 3), высшую сферу, вращение которой приводит в движение остальные небесные сферы. Подробнее об устройстве мира будет рассказано ниже, пока же отметим, что, согласно Рамбаму, Создатель дарует миру не только непрерывное существование, но и механическую энергию.

<sup>20</sup> Если к движущемуся предмету не прикладывать силу, то он остановится, а потому небесные сферы нуждаются во внешнем источнике силы.

<sup>21</sup> Возможно, следует понимать: «И убежденность в этих предметах...»

<sup>22</sup> То есть: «Я непреложно сущий (Господь — см. *Море невухим*, 1:63), а потому ты должен признать Меня своим Богом (то есть единственной Высшей Силой)».

у тебя других богов, кроме Меня» (*Шмот*, 20:2), и отрицает основы веры, так как это — фундаментальный принцип, от которого зависит все<sup>23</sup>.

1.5. (7) Этот Бог один, а не два или больше<sup>24</sup>. Среди всего существующего в мире нет единства, подобного Его единству. Его единство не подобно видовому единству, включающему в себя множество единиц<sup>25</sup>. Его единство не подобно телу, в котором можно вычленишь части и размеры<sup>26</sup>. Един Он таким единством, какому нет подобия в мире<sup>27</sup>.

1.6. Если бы богов было несколько — они были бы телесны и материальны, так как однородные исчисляемые объекты различаются только свойствами, присущими материальному и телесному<sup>28</sup>. Если бы Создатель был телесен и материален, то у Него были бы край и предел, так как не существует тела без края и без границы. Сила того, что имеет край и границу, имеет предел и конец<sup>29</sup>.

1.7. Поскольку большая сфера вращается непрерывно, мы понимаем, что сила Бога нашего, благословенно Его Имя, безгранична и беспредельна, а поэтому Его сила — не сила материального тела. А раз Он не тело, то Ему не присущи качества, свойственные телам, на основании которых мы могли

<sup>23</sup> Иными словами, неверие в существование Бога или отрицание Его единства выводит человека за пределы иудейской религии.

<sup>24</sup> В этом параграфе слово «один», стоящее в оригинале, используется в трех разных значениях. Прежде всего утверждается, что Бог количественно один.

<sup>25</sup> Здесь слово «один» указывает на единственность, уникальность. Проблема здесь чисто логическая и состоит в определении монотеистического термина «Бог». Дело в том, что основной метод определения состоит в указании рода, к которому принадлежит определяемый объект, и его выделяющего видового признака (см. *Милот žigайон*, 10). Так как в рамках монотеизма нет других богов, не существует и рода, к которому можно было бы отнести термин «Бог». Язычник, говоря о некоем божестве, мог назвать его «божеством, отвечающим за урожай», указывая на род объекта («божество») и видовой признак («отвечающий за урожай»). В монотеизме рода «божество» быть не может.

<sup>26</sup> Здесь слово «один» употреблено в третьем значении и означает монолитность, цельность, единство. Человека можно описать как соединение формы и материи, но к Богу нельзя применить ни понятие формы, ни понятие материи. Любой объект нашего мира можно описать его размерами и частями, — но не Бога.

<sup>27</sup> Сравним весь этот параграф с предисловием к главе *Хелек* трактата *Сангедрин*:

Единство Его... не является единством вида или единством рода, и не подобно единству отдельного составного предмета, допускающего деление на многие части, и [это] не единство отвлеченного тела, которое едино только по числу, а на самом деле допускает бесконечное дробление. Но Он, Благословенный, один, и не существует единства, подобного Его единству.

<sup>28</sup> Рассуждение в целом повторяет рассуждения Аристотеля в «Физике» (3:4–5): если есть два подобных тела, то мы отличаем их друг от друга по некоторым свойствам, присущим одному телу и отсутствующим в другом, например, по размерам или по занимаемому каждым из них месту. Говоря же о размерах или месте, мы говорим о чувственно воспринимаемых объектах, то есть телесных и материальных.

<sup>29</sup> Ср. с рассуждением Аристотеля («Физика», 8:10, 266a25) о том, что в конечном не может вмещаться бесконечная «сила» (сегодня мы бы говорили не о «силе», а об «энергии», но до Галилея этого понятия не знали).

бы отличить Его от другого, а следовательно, Бог не может не быть один<sup>30</sup>. И знание<sup>31</sup> этого — повелевающая заповедь<sup>32</sup>, как сказано: «Господь — Бог наш, Господь — один» (*Дварим*, 6:4).

1.8. В Торе и книгах Пророков ясно говорится, что Святой, Благословен Он, не телесен и не материален<sup>33</sup>, как сказано: «Ведь Господь — Он Бог, в небесах наверху и на земле внизу» (*Дварим*, 4:39), а тело не может находиться одновременно в двух местах<sup>34</sup>. И сказано: «И не видели вы никакого образа» (*Дварим*, 4:15); и сказано: «И с кем вы Меня сравните, чтобы Я был подобен ему?» (*Йешаязу*, 40:25) Если бы Он был телесен, то был бы Он подобен другим телам<sup>35</sup>.

1.9. Если так, почему же в Торе говорится: «и под ногами Его» (*Шмот*, 24:10), «начертаны перстом Господа» (*Шмот*, 31:18; *Дварим*, 9:10), «рука Господа» (*Шмот*, 9:3; *Бемидбар*, 11:23; *Дварим*, 2:15), «глаза Господа» (*Дварим*, 11:12), «уши Господа» (*Бемидбар*, 11:1; 11:18) и тому подобное? — Это все приспособлено к пониманию людей, которые знакомы только с телами<sup>36</sup>,

---

<sup>30</sup> Логическая цепочка здесь такова: вращение большой сферы не ограничено временем, поэтому вращающая ее сила не может быть телом. Следовательно, источник этой силы (то есть Бог) не обладает свойствами материальных тел и присущими всем материальным телам качествами, то есть не имеет границы. А значит, невозможно было бы отделить Его от другого подобного Ему существа, следовательно — Бог один.

<sup>31</sup> Стоит еще раз подчеркнуть, что заповедано не только провозглашать истинность этих предметов, но и быть убежденным в этих положениях, знать их истинность.

<sup>32</sup> Так как в привычном, старинном переводе «Книги заповедей» здесь (Предписания, 1–2) сказано: «Заповедано верить в Бога, а именно первую причину всего...» А также: «Верить, что Тот, Кто дает существование всему и Кто причина существования всего — один...» Рамбам неоднократно употребляет слово «верить» в определении этой заповеди, но Рамбан в своих возражениях указал, ссылаясь на «Большую книгу заповедей» (р. Моше из Куси — «СМаГ», 1190–1260, Франция), что такой заповеди быть не может, ведь нельзя приказывать человеку верить или не верить, хотя это не помешало тому же Рамбану в комментарии к Торе сказать, что есть такая заповедь и повеление. В *Мишне Тора* Рамбам заменяет слово «верить» в этом отрывке словом «знать», давая начало бесконечной цепочке комментариев, посвященных взаимоотношениям веры и знания. На основании различных текстов Рамбама можно предположить, что заповедь состоит в непрерывном исследовании и познании Бога, в непрерывных попытках постичь Его природу в той степени, в какой дано каждому.

<sup>33</sup> Показав в предыдущем параграфе Его единство, Рамбам приступает к доказательству третьего принципа веры (ср. предисловие к *Хелек*, принцип 3), а именно: Всевышний не материален и не имеет никаких качеств, свойственных материальным телам.

<sup>34</sup> Здесь следует учитывать, что Рамбам еще не использует понятие «пространство», а понятие «место» понимает, как понимал его Аристотель: «Место — это граница объемлющего тела» («Физика», 4:3, 212а6). Понятие же «пространство» будет введено в еврейскую философию три века спустя р. Хисдаем Крескасом.

<sup>35</sup> См. *Море невухим* (1:52). Любое материальное тело можно сравнить с каким-то другим телом, например, горчичное зернышко можно сравнить по размерам со Вселенной. Если Бога нельзя сравнить ни с чем, то Ему не присущи никакие признаки материальных тел, следовательно, Он не тело.

<sup>36</sup> *Море невухим* (1:26): «Ибо непосредственное восприятие толпы не принимает ничего, кроме материального. А то, что не материально или не свойственно материальному, для толпы не



а «Тора говорит языком людей»<sup>37</sup>. И все это образные выражения. И когда сказано: «Когда заострю Я сверкающий меч Мой» (*Дварим*, 32:41), — разве у Него есть меч и мечом Он убивает? Это аллегория; и все такие высказывания — аллегии.

1.10. Доказательством этому то, что один пророк говорит, что видел Святого, Благословен Он, «облаченным в одеяния, белые, как снег» (*Даниэль*, 7:9), а другой видел Его «в одежде, забрызганной кровью, подобно одежде давилщика, когда давит виноград в точиле» (*Йешаягу*, 63:1). Моше, учитель наш, над [Черным] морем видел Его в образе сражающегося воина<sup>38</sup>, а на Синае — в образе кантора, ведущего молитву, закутанного в *талит*<sup>39</sup>. Все сказанное свидетельствует, что нет у Него образа и формы, но все это — пророческие картины и видения<sup>40</sup>. Его истинную сущность сознание человека не может ни постичь, ни понять; и это то, о чем написано: «Поймешь ли ты Бога разумом; поймешь ты Всесильного до конца?» (*Иов*, 11:7)

1.11. (10) О каком же постижении просил Моше, учитель наш, говоря: «Дай мне увидеть славу Твою»<sup>41</sup> (*Шмот*, 33:18)? — Он просил [позволить ему] постичь истинность бытия Святого, Благословен Он, чтобы запечатлеть

---

существует» (все цитаты, приводимые без ссылки на переводчика, переведены автором примечаний). Перед нами одна из сложнейших проблем теоретического иудаизма: как дать людям истинное представление о Боге, одновременно не превратив Его, Благословенного, в абстракцию. Дело в том, что человек способен общаться только с себе подобными, а потому автоматически очеловечивает все, что его окружает. Например, хозяева очеловечивают своих собак, водители — свои автомобили, и т. д. Так как цель Торы — религиозное воспитание людей, то библейские тексты, пытаясь научить людей «общаться» с Богом, смело пользуются образами, уподобляющими Творца человеку (антропоморфными образами). Обратная сторона медали состоит в том, что в результате простые люди теряют истинные представления о Боге. Дальше (в «Законах раскаяния») мы покажем, какой отклик вызвала попытка Рамбама привить людям истинные (то есть теоретически верные) представления.

<sup>37</sup> Фраза, многократно повторенная в Талмуде (*Брахот*, 31а; *Йевамот*, 71а и др.). Рамбам понимает ее как утверждение, что в Торе мы встречаем образные, метафорические и аллегорические выражения.

<sup>38</sup> *Мехильта*, *Бешилах*; подразумевается образ из *Шмот* (15:3): «Господь — воин».

<sup>39</sup> *Рош га-Шана*, 17б: «И прошел Господь перед ним и провозгласил...» (*Шмот*, 34:6). Сказал р. Йоханан: Если бы не было написано, то нельзя было бы вымолвить. Сказанное говорит, что предстал перед ним (перед Моше) Всевышний, подобно посланнику общины, закутанный в *талит*, чтобы научить его, как следует молиться».

<sup>40</sup> Разнообразие форм, в которых пророки представляют Всевышнего, доказывает, что все эти формы — только поэтические образы, которыми пророки пытаются дать представление о том, что формы и образа не имеет: «Да будут счастливы пророки, которые находят подобие между горшком и горшечником, между посадками и садовником... ведь дают услышать только то, что способно услышать ухо, и показывают глазу только то, что способен увидеть глаз» (*Мидраш Тегилим*, 1:4).

<sup>41</sup> Речь идет о сцене, когда Моше просит у Всевышнего помиловать народ после греха золотого тельца. Вначале Моше просит: «Дай мне знать пути Твои», а потом: «Покажи мне Славу Твою». Всевышний отказывает («ибо человек не может видеть Меня и остаться в живых»), а потом обещает: «Ты увидишь Меня сзади» (*Шмот*, 33:12–23).

ее в сердце<sup>42</sup>, как постигают человека, которого видели лицом к лицу и образ которого запечатлелся в сердце, так что сознание отличает этого человека от других людей<sup>43</sup>. Так Моше, учитель наш, хотел выделить в своем сердце бытие Святого, Благословен Он, из среды прочих сущностей, чтобы познать истинное бытие Его таковым, какое оно есть. И ответил ему Благословенный, что сознание живого человека, в котором соединены душа и тело, не в силах постичь этого во всей полноте.

1.12. И поведал ему Благословенный то, чего не знал ни один человек до него и не будет знать [ни один] после него. И постиг он (Моше) из истинности Его бытия то, что позволило ему выделить в своем сознании Святого, Благословен Он, из прочих сущностей, как среди прочих людей выделен в сознании человек, которого увидели со спины и рассмотрели всю его фигуру и одяние<sup>44</sup>. И на это указало Писание словами: «И увидишь Меня сзади; а лица Моего никто не увидит» (*Шмот*, 33:23)<sup>45</sup>.

1.13. (11) После того как нам стало ясно, что Всевышний не телесен и не материален, пусть станет ясным, что к Нему не относятся никакие состояния, которые могут претерпевать материальные сущности<sup>46</sup>. К Нему не относятся

<sup>42</sup> В ивритских философских текстах знание «в сердце» означает интеллектуальное знание.

<sup>43</sup> В *Шмона прахим* (гл. 7) этот образ дополнен: «...так что в сознании этот человек отличается от других людей, даже когда [рассмотревший его] его не видит. Но если увидит его сзади, то, хотя и знает его внешний облик, все же иногда будет колебаться и может спутать его с кем-либо другим».

<sup>44</sup> Рамбам полагает (подробнее см. *Шмона прахим*, гл. 7), что Моше достиг высшего совершенства, доступного человеку в пророчестве и в познании Бога: от абсолютного знания Всевышнего его отделяла только стена материальной природы самого Моше (его сознание, душа, соединенная с телом). В результате Моше достиг высшего уровня пророчества, доступного человеку, и пропорционально высшего доступного человеку уровня познания Бога.

<sup>45</sup> Рамбам многократно возвращается к толкованию этого стиха как к отправной точке в построениях, связанных с возможностью постижения истинной сущности Всевышнего. В *Шмона прахим* (гл. 7) он обещает развить эту тему в будущем труде «О пророчестве». Труд этот так и не был написан, зато высказывания на эту тему рассыпаны по нескольким главам *Море невухим*. В 1:21 говорится, что Всевышний сокрыл от Моше постижение Его сущности на уровне, называемом «лик», ведь «истинная сущность [Творца] как таковая непостижима» (1:37). В следующей главе (1:38) говорится, что постижение тварного мира ведет к постижению Всевышнего «сзади». Если говорить точнее, постижение Всевышнего возможно только на уровне постижения связи Творца с тварным миром. Далее в главе 1:54, полностью посвященной этой теме, Рамбам пишет, что Моше задал два вопроса: о том, как Всевышний управляет миром, и об истинной сущности Творца. Ответ на второй вопрос оказался ответом на первый: постигнув, как Всевышний управляет миром, можно понять сущность Его, но не «истинную, какова она есть», а максимально доступную человеческому разуму. Моше был единственным человеком, который постиг все сущее как единое целое, во всех взаимосвязях, во всех частях, познал весь мир как единый организм, — и в результате он в наибольшей степени познал самого Всевышнего.

<sup>46</sup> Десятая аристотелева категория — претерпевание, аффект, внутреннее состояние вещей. «В применении к Богу... следует исключать аффекты, поскольку они предполагают изменчивость» (*Море невухим*, 1:55).

такие понятия, как соединение и разделение, место и размер, подъем и спуск, право и лево, спереди и сзади, сидение и стояние. Он не пребывает во времени, и нет у него ни начала, ни конца, ни возраста. Он не изменяется, потому что ничто не может заставить Его измениться.

1.14. К Нему не относятся смерть и жизнь, подобная той, какой живы живущие<sup>47</sup>. [К Нему] не относятся неведение и мудрость, подобная мудрости человека. [К Нему] не относятся сон и бодрствование, гнев и веселье, радость и грусть, молчание и речь, подобная человеческой речи. Как говорили мудрецы: «Нет наверху ни сидения, ни стояния; ни затылка, ни вращения»<sup>48</sup>.

1.15. (12) Если так, то все подобные выражения, встречающиеся в Торе и у пророков, — иносказание и аллегория. Например: «Сидящий в небесах возселяется» (*Тегилим*, 2:4); «Гневил Меня своими нелепостями» (*Дварим*, 32:21); «Как радовался Всевышний...» (*Дварим*, 28:63), и тому подобные. Обо всем этом мудрецы сказали: «Тора говорит языком людей». Кроме того, в одном месте сказано: «Меня ли вы гневите?» (*Ирмеягу*, 7:19), а в другом: «Я, Господь, не изменился» (*Малахи*, 3:6). А если бы Он иногда пребывал в гневе, а иногда в радости, то изменялся бы<sup>49</sup>. Подобные вещи относимы только к живущим во мраке низким преходящим телам, «обитающим в глиняных домах, основанных на прахе»<sup>50</sup>, но Он, Благословенный, выше и превознесен над всем этим.

## ГЛАВА ВТОРАЯ

2.1. Этого<sup>51</sup> совершенного и грозного Бога заповедано любить и бояться, как сказано: «Возлюби Господа, Бога твоего» (*Дварим*, 6:5), и также сказано: «Господа, Бога твоего, бойся» (*Дварим*, 6:13). (2) Какой путь ведет к любви и

<sup>47</sup> Когда о человеке говорят «живой», это означает, что он может быть живым, а может и не быть; когда же о Боге говорят «живой», это означает, что Он неотделим от понятия жизнь. То же самое касается понятия «мудрость». Следовательно, к Нему не могут относиться понятия, отражающие лишенность этих качеств, например, «смерть» и «неведение». Рамбам придерживался по этому вопросу строгого мнения (см. *Море невухим*, 1:56), утверждая, что слова «мудрый» и «живой», будучи отнесены к человеку, означают одно, а будучи отнесены к Богу — совершенно другое).

<sup>48</sup> *Хагига*, 15а. Довольно сложное место, где расходятся версии Талмуда и множатся комментарии. В переводе отражено понимание Раши: «Нет затылка — со всех сторон только лицо и т.д.» По мнению Рамбама, высказанному в комментарии к *Мишне* (*Сангедрин*, 10), «затылок» аллегорически обозначает «разделение», а последнее слово — «соединение».

<sup>49</sup> «Земной царь, когда в гневе, не благоволит; не так у Всевышнего: Он и в гневе благоволит» (*Мидраш Тегилим*, 2:17).

<sup>50</sup> Аллюзия на стих из Иова (*Иов*, 4:19), призванная украсить текст. С другой стороны, поскольку вся книга Иова описывает попытки людей понять Бога, постичь Его и разобраться в своих отношениях с Ним, эта цитата служит связующим звеном между рассуждениями о сущности Всевышнего и предметом следующей главы: как прийти к любви и боязни.

<sup>51</sup> Описанного выше.

страху перед Ним? Когда человек вдумчиво рассматривает чудесные и великие творения и создания Его и видит в них проявление безграничной, необъятной мудрости, — тут же охватывает его любовь, и он восславляет и возвеличивает Его, и загорается желанием познать Бога великого<sup>52</sup>, как сказал Давид: «Жаждет душа моя Бога, Бога живого» (*Тегилим*, 42:3).

2.2. В то же время, когда задумается человек об этих вещах, — отпрянет он и охватят его страх и ужас, когда осознает, что он мелкое, ничтожное создание, стоящее во всей ничтожности своего разума перед совершенным разумом<sup>53</sup>, как сказал Давид: «Когда я смотрю на небеса, творение рук Твоих... Что есть человек, чтобы Ты помнил о нем?»<sup>54</sup> (*Тегилим*, 8:4–5)<sup>55</sup>

2.3. Исходя из сказанного, я в общих чертах объясню творение Господина миров, чтобы открыть врата для любви Господа тем, кто поймет; как сказали о любви мудрецы: «...И через это<sup>56</sup> ты узнаешь о Том, Кто сказал, и возник мир».

2.4. Все, сотворенное Святым, Благословен Он, в мире, можно разделить на три рубрики<sup>57</sup>. К первой относятся творения, образованные соединением материи и идеи<sup>58</sup> — например, тела людей, животные, растения и металлы<sup>59</sup>, которые постоянно возникают и исчезают. К другой относятся создания, образованные соединением идеи и материи, — это сферы и их звезды. В отличие от первых, не изменяются ни их форма, ни их идея: их идея навеки закреплена в материи и никогда не изменяется. Их материя не похожа ни на какую другую материю<sup>60</sup> и их идея не похожа ни на какую другую идею.

<sup>52</sup> К любви ведет знание деяний Бога и усвоенные истинные представления о Его непреложном существовании. Иными словами, любовь — это желание «приблизиться к Творцу, вызванное восторгом перед Его величием» (ср. *Море невухим*, 3:52).

<sup>53</sup> Аллюзия на *Иов*, 37:15.

<sup>54</sup> Любовь и страх — две стороны одной монеты. Страх, как и любовь, проистекает из осознания величия Всевышнего, но если любовь вызывает стремление приблизиться к Нему, то страх вызван осознанием всегда пребывающего рядом с человеком Бога, великого и грозного, от Которого хочется — но невозможно — укрыться (см. *Море невухим*, 3:47, 52).

<sup>55</sup> Если говорить о связи познания с приобретением любви и страха, то любовь достигается через познание мира, через познание Творения в его связи с Творцом. Страх же продиктован осознанием невозможности постичь «истинную сущность Творца, какова она есть» (*Море невухим*, 1:37).

<sup>56</sup> Через познание мира и заповедей Всевышнего ты познаешь Творца (*Сифрей*, *Вазтханан*).

<sup>57</sup> Наш подлунный мир, мир небесных сфер и мир ангелов. См. далее.

<sup>58</sup> Идея — «душа» всякой вещи, делающая ее такой, какова она есть. Не следует путать с «формой» — внешним обликом предмета. Всякая вещь нашего, подлунного мира образована воплощением некой нематериальной идеи в бесформенную материю.

<sup>59</sup> Неодушевленные, растения, животные, говорящие (человек) — стандартный перечень, приведенный здесь в обратном порядке. Упомянуты «тела людей», чтобы сказать, что только тело подвержено исчезновению, а душа — вечна.

<sup>60</sup> Не похожа на материю, из которой созданы творения подлунного мира, — это пятый элемент, эфир.

2.5. К третьей относятся творения, представляющие идею без материи, и это ангелы. Потому что ангелы не имеют ни тела, ни формы<sup>61</sup>, будучи только отделенными друг от друга идеями<sup>62</sup>. (4) Почему же пророки говорят, что видели огненного крылатого ангела?<sup>63</sup> — Такими они предстают в пророческом видении<sup>64</sup>, и это иносказание, и говорит оно о том, что ангелы не имеют формы<sup>65</sup> и не обладают тяжестью<sup>66</sup> материальных тел. Как сказано: «...Ведь Господь, Бог твой, — огонь пожирающий» (*Дварим*, 4:24). На самом деле Он не огонь, но это иносказание. И еще сказано: «Делает посланниками своими ветра...»<sup>67</sup> (*Теѝилим*, 104:4)

2.6. (5) Как же разделяются эти идеи<sup>68</sup>, не имеющие формы<sup>69</sup>? — Они не равны своим уровнем существования<sup>70</sup>, каждая из них ниже уровня другой и происходит от той, что выше нее. И все они существуют только благодаря Святому Благословенному и благодати Его. И это подразумевает Шломо в мудрости своей: «Стражи высшие над высокими»<sup>71</sup> (*Коѝлет*, 5:7).

2.7. (6) Когда мы сказали: «уровнем ниже», мы не имели в виду место [в пространстве], как говорят о человеке, сидящем выше товарища. А скорее как о двух мудрецах говорят, что один выше другого, подразумевая, что один превосходит другого мудростью, и как говорят, что причина выше следствия<sup>72</sup>.

<sup>61</sup> То есть ангелы не только нематериальны, но и не имеют внешнего облика.

<sup>62</sup> «Душами» без тел.

<sup>63</sup> Крылья и огонь можно приписать только материальным творениям, наделенным внешним обликом.

<sup>64</sup> По Рамбаму, пророческое видение происходит в воображении пророка, при соединении логического мышления с достигшим состояния совершенства воображением (*Море невухим*, 2:36). Можно провести аналогию между пророчеством и сном, но при этом сон — это «увядающее воображение», а пророчество — «воображение в цвету» (там).

<sup>65</sup> Стихии не имеют внешнего вида.

<sup>66</sup> Тяжелые стихии — земля и вода, легкие — воздух и огонь. Ангел «огненный» — поскольку не имеет веса.

<sup>67</sup> Далее говорится: «...служителями своими — огонь пылающий». Подразумевается: «иногда ветер, а иногда огонь», хотя и то и другое — иносказание, а картина, представшая пророку, зависит лишь от воображения пророка.

<sup>68</sup> То есть ангелы.

<sup>69</sup> Различные однородные тела различаются своим местом, которое по определению Аристотеля представляет собой «первую объемлющую границу», то есть «границу, очерчивающую тело извне». Но ангелы не имеют внешнего облика, а значит, не могут иметь границу, а значит, к ним понятие «место» не применимо. Так как же может быть, что существуют различные ангелы?

<sup>70</sup> Иногда слово «место» означает «уровень», например: «Такой-то занял место своих предков» (*Море невухим*, 1:9). Иными словами, ангелы различаются по своим уровням.

<sup>71</sup> Так устроен мир: стражем и источником нашему (подлунному) миру установлен мир сфер, стражем и источником миру сфер — мир ангелов, а над миром ангелов — Причина всего сущего, Святой, Благословен Он. Миру ангелов также присуща восходящая структура — высший ангел над низшим.

<sup>72</sup> См. ниже. Первая причина — Бог, от Которого по цепочке причин порождаются ангелы, небесные сферы, стихии и т.д., вплоть до нашего дольного мира. То есть причина всегда «выше» следствия.

2.8. (7) Разные имена ангелов указывают на уровень каждого; таким образом, они называются: *хайот ѓа-кодеи* («непостижимые животные») — эти выше всех; *офаним, афелим, хаималим, серафим, малахим, элоим, бней-элоим, керувим* и *ишим*.

2.9. Перечисленные десять имен, которыми называются ангелы, суть названия десяти их уровней. Выше ступени идей, называемых *хайот*, только уровень Бога, Благословен Он; поэтому в пророчестве сказано, что они — «под престолом Славы». Десятая же ступень — это уровень идей, называемой *ишим*, и это те ангелы, которые говорят с пророками и являются им в пророческом видении. Называются они *ишим*<sup>73</sup>, так как их уровень ближе всего к уровню человеческого разума<sup>74</sup>.

2.10. (8) Все эти идеи<sup>75</sup> живые. Они знают о Создателе и постигают Его весьма глубоко: каждая идея — в соответствии со своим уровнем {но не с Его величием}<sup>76</sup>. Сознания даже тех, что на высшем уровне, недостаточно, и не в состоянии они постичь истинную сущность Творца в ее полноте.

2.11. Каждая [идея] постигает и знает больше, чем постигает и знает идея, находящаяся ниже; и так каждая ступень, вплоть до десятой, которая тоже знает Создателя так, как не в состоянии познать Его люди, образованные соединением идеи и материи. И никто не знает Создателя так, как Он знает Себя.

2.12. (9) Все существующее, кроме Создателя, от высшей идеи<sup>77</sup> до ничтожного комара в центре земли происходит от истинности Его существования. И так как Он знает Себя и сознает величие Свое и славу Свою и истинную сущность Свою, то знает Он все, и ничего не скрыто от Него.

2.13. (10) Святой, Благословен Он, знает об истинной сущности Своей и сознает ее таковой, какова она есть. То, что Он знает, Он знает не извне. Он знает не так, как знаем мы, ведь наше знание и мы — это различные предметы<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> «Мужи» (ивр.).

<sup>74</sup> Согласно Рамбаму, разум является идеей человека, то есть именно разум делает человека человеком и приближает его к миру идей, а тем самым и ангелов, которые сами по себе лишь идеи, лишенные материи. В результате человеческий разум в какой-то степени можно включить в иерархию ангелов.

<sup>75</sup> То есть ангелы.

<sup>76</sup> Оригинальный текст выглядит испорченным; буквально написано: «Каждая идея по ее уровню, не по ее величию» (так же в Йеменской рукописи). Комментаторы предлагают два варианта исправления: либо «...со своим уровнем, но не по Его величию», либо «...каждая в соответствии со своим уровнем и своим величием». Второй вариант подтверждается сходным оборотом, употребленным при описании небесных сфер (3:9).

<sup>77</sup> Первой идеи, вмещающей в себя все идеи, или же высшего ангела, то есть *хайот*.

<sup>78</sup> Человек узнает о предметах, находящихся вне него, и приобретает это знание, меняется, становится другим человеком. О Всевышнем так сказать нельзя, хотя человеку не дано понять, как устроено подобное познание: «Претензия на постижение природы Его знания — полный вздор, с нас же достаточно знать, что Он знает [все]» (*Шмона прахим*, 8).

Создатель же, Благословен Он, Его знание и Его жизнь<sup>79</sup> — суть одно, во всех отношениях и при любом методе определения Его единства. Ведь если бы Его жизнь<sup>80</sup> и Его знание были чем-то внешним по отношению к Его сущности, то богов было бы много. Но это не так, но Создатель един во всех отношениях и при любом методе определения Его единства. И Он, Его жизнь и Его знание — едины.

2.14. Мы получили утверждение: Он — знающий, Он — знаемое, и Он само знание<sup>81</sup>, и все это — одно. Уста человека не в состоянии выразить этого, не дано уху услышать, не дано сердцу постичь во всей полноте. Поэтому сказано: «[Клянусь] жизнью фараона<sup>82</sup>» (*Берешит*, 42:15), «[Клянусь] жизнью души твоей» (*Шмуэль*, I, 1:26), но нигде не написано: «[Клянусь] жизнью Господа». Говорится же: «Жив Господь...» (*Шофтим*, 8:19), потому что Создатель и Его жизнь — не два различных предмета, в отличие от жизни живых тел или жизни ангелов.

2.15. Поэтому Он знает о творениях и познает их не в силу их существования (как познаем их мы), а в силу Своей сущности. Поэтому, так как Он есть само знание, — Он все знает, ведь все своим существованием обязано Ему<sup>83</sup>.

2.16. (11) То, что мы рассказали на эту тему в этих двух разделах — как капля в море из того, что следовало бы объяснить в этом вопросе. И полное изложение принципов этих двух разделов называется «Деянием Колесницы»<sup>84</sup>.

2.17. (12) Заповедали мудрецы Талмуда преподавать «Деяние Колесницы» только с глазу на глаз и только тому, кто мудр и сам понимает. Только тогда передают ему краткое содержание темы и ничтожную ее часть, и он сам должен разобратся в предмете, во всей его глубине, полностью.

<sup>79</sup> «Ибо деятельность ума — это жизнь, а Бог есть деятельность, а поэтому жизнь воистину присуща Ему» (Аристотель, «Метафизика», 12:7, 1072b27).

<sup>80</sup> Жизнь дается человеку Богом, а потому понятие «живой» является чем-то внешним по отношению к самому человеку.

<sup>81</sup> Иными словами: для человека процесс познания, познающий (человек как таковой, то есть как существо, наделенное интеллектом) и познаваемое — это три разных предмета. В отличие от человека, Всевышний знает все и всегда, для Него познание не является процессом, а узнаваемое — чем-то усвоенным извне.

<sup>82</sup> То есть существуют тело фараона и жизнь фараона, которые можно разъединить.

<sup>83</sup> Мастер знает свое произведение не потому, что его изучил, но потому, что задумал его и сделал; сам предмет является результатом его знаний; другие же люди узнают о творении мастера в силу существования этого творения. Так и Всевышний знает о творениях, ибо они плод Его предшествующих знаний, а потому Он знает все и всегда (см. *Море невухим*, 3:21).

<sup>84</sup> Ивр. *Маасе Меркава*. Рамбам писал: «Под “Деянием Колесницы” мудрецы подразумевают Божественную науку, которая представляет собой рассуждение о сущем как целом, о существовании Творца, Его знании и атрибутах, о происхождении от Него сущих, об ангелах и душе, о Разуме, соединяющемся с человеком, и о том, что будет после смерти» (комментарий к *Мишне*, *Хагига*, 2:1).

2.18. Знания эти невероятно глубоки, и не каждый разум способен их вынести<sup>85</sup>. И об этом в мудрости своей иносказательно говорил Шломо: «Тайны — для одяения твоего» (*Мишлей*, 27:26). А мудрецы толкуют эту аллегорию: «Знания о тайнах<sup>86</sup> мира будут твоим одяением», — то есть: для тебя одного, и не преподавай их публично. И о том же сказано: «Пусть тебе одному будут принадлежать они, а не чужим вместе с тобою» (*Мишлей*, 5:17). И о том же сказано: «Мед и молоко под языком твоим» (*Шиф ѓа-ширим*, 4:11). И мудрецы Талмуда толкуют: «То, что сладко как молоко и мед, пусть останется под языком твоим»<sup>87</sup>.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ<sup>88</sup>

3.1. Небесные сферы — это то, что называется «небеса», «небосвод», *зевуль*, *Аравот*<sup>89</sup>. Всего девять сфер. Ближе всех к нам — сфера Луны. Над ней вторая сфера, в которой планета Меркурий<sup>90</sup>; в третьей от нас сфере — Венера<sup>91</sup>; в четвертой — Солнце; в пятой — Марс, в шестой — Юпитер; в седьмой — Сатурн; в восьмой — все остальные звезды, видимые на небосводе; девятая сфера<sup>92</sup> — та, что всякий день совершает полный оборот с востока на запад<sup>93</sup>.

<sup>85</sup> Как рассказано в Талмуде (*Хагига*, 14б), из четырех мудрецов, проникших в эти тайны, только один «вошел с миром и вышел с миром» (см. 4:11–12).

<sup>86</sup> В оригинальном тексте стиха: «Овцы для одяения твоего». В Талмуде игра слов: *кевес* — «овца», *кевеш* — «тайна» (слова отличаются положением точки в букве *шин*).

<sup>87</sup> «Пусть останется», то есть пусть не пойдет дальше, не будет никому рассказано.

<sup>88</sup> Отсюда начинается изложение «Деяния Первоначального» (ивр. *Маасе Берешит*). По определению Рамбама, «мудрецы называют “Деянием Первоначальным”... естественные науки и проникновение в начала сущего» (комментарий к *Мишне*, *Хагига*, 2:1). Астрономические данные, приводимые Рамбамом ниже, соответствуют науке того времени, как объясняет Рамбам (*Море невухим*, 2:9): «Я учился астрономии у ученика Абу Бахра [Мухамада Ибн-Яхья] Ибн-Альцаига», известного так же как Ибн-Баджа (ум. 1138). Для понимания значимости приводимых далее астрономических данных следует процитировать Рамбама (*Море невухим*, 2:1): «Знай, что некоторые люди могут счесть изложенные здесь положения астрономии доказанными, что, мол, форма сфер и их число именно таково. Не такова астрономическая наука... цель ее найти расчеты, приводящие к тому, что мы наблюдаем... а не то, что происходит». Там же (2:24), описывая серьезное внутреннее противоречие в своих космологических построениях, он указывает, что никто не обладает истинным знанием того, что происходит выше сферы луны. «...И конечным итогом моего стремления к истине будет то, что я честно признаюсь в том, что я запутался».

<sup>89</sup> Рамбам здесь перечисляет четыре «неба», включающих в себя девять сфер; высшее из небес — *Аравот* — сфера, объемлющая мир и приводящая его в движение (*Море невухим*, 1:70).

<sup>90</sup> Именно «в которой», а не «на которой», как может показаться при разглядывании старинных звездных атласов. Планеты закреплены внутри сферы (а не на ее поверхности), и вращается сама сфера и планеты вместе с ней.

<sup>91</sup> В *Море невухим* (2:9) упоминается спор астрономов о том, куда помещать сферы внутренних планет (Меркурия и Венеры) — между сферами Луны и Солнца или сразу за Солнцем.

<sup>92</sup> На этой сфере нет звезд; она приводит в движение все сферы под ней.

<sup>93</sup> Это и есть сфера *Аравот* (*Море невухим*, 1:70).



3.2. И она окружает все и все приводит во вращение. Некоторые звезды находятся выше, чем другие, хотя ты их видишь как будто на одной сфере. Это потому что небесные сферы чисты и прозрачны, как стекло или сапфир, так что звезды восьмой сферы видны тем, кто под первой сферой<sup>94</sup>.

3.3. (2) Каждая из восьми сфер, в которых находятся небесные тела, состоит из множества сфер, расположенных друг над другом, одна из которых выше другой, как слои в луковице. Некоторые сферы вращаются с запада на восток, некоторые вращаются с востока на запад, как девятая сфера. И нет между ними пустоты<sup>95</sup>.

3.4. (3) Сферы не легки и не тяжелы, им не присущ ни красный, ни черный, ни какой иной цвет. То, что мы их видим голубыми, — это только кажется из-за толщи воздуха. Они не имеют ни вкуса, ни запаха, так как эти качества присущи только телам, находящимся под ними<sup>96</sup>.

3.5. (4) Все эти сферы, вращающиеся вокруг мира, шарообразные<sup>97</sup>, а Земля находится в центре. Некоторые планеты закреплены на малых сферах (эпициклах), которые не вращаются вокруг Земли, но малая сфера зафиксирована в большой, той, что вращается вокруг Земли<sup>98</sup>.

3.6. (5) Всего сфер, вращающихся вокруг мира, восемнадцать<sup>99</sup>; а малых сфер (эпициклов) — восемь. Число сфер, их движение и обращение вычисляются из наблюдений за орбитами звезд, за их точным положением во всякий день и всякий час, их склонением и прямым восхождением. Это и есть «наука обращений и звезд»<sup>100</sup>, и на эту тему греческие мудрецы написали множество книг<sup>101</sup>.

<sup>94</sup> То есть далекие звезды видны с земли.

<sup>95</sup> Об отрицании пустоты см. Аристотель, «Физика», 4:6–8.

<sup>96</sup> Такие свойства присущи только земным телам. Сферы же и звезды состоят из другой материи (пятый элемент, эфир, quintaэссенция; см. прим. к параграфу 4 главы 2).

<sup>97</sup> Аристотель, «О небе», 2:4, 287b15–20.

<sup>98</sup> Элемент птоломеевской системы: чтобы объяснить наблюдаемое некруговое (равно как и попятное) движение планет, вводятся эпициклы — дополнительные круговые орбиты, центр которых закреплен внутри больших орбит. В некоторых случаях приходится вводить второй и третий эпициклы, — центр каждого из них в свою очередь закреплен на предыдущем.

<sup>99</sup> Девять больших сфер, по два эпицикла на Солнце и Венере и по одному эпициклу на каждую из оставшихся пяти планет (Луна, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн): всего восемнадцать (комментарий Шем-Това к *Море невухим*, 1:72). К XVI веку общее число сфер и эпициклов было доведено до восьмидесяти семи, после чего астрономы пришли к выводу, что таким методом Птолемею систему не исправить, и перешли к гелиоцентрической системе Коперника, первоначально предполагавшей всего тридцать три сферы и эпицикла. Только работы И. Кеплера и И. Ньютона окончательно изгнали эту тему из астрономии.

<sup>100</sup> Которую мудрецы Талмуда предписали нам изучать (*Шабат*, 76а).

<sup>101</sup> «Греческие ученые написали множество книг по астрономии и вычислениям, и они сегодня находятся в руках еврейских мудрецов. Однако книги, составленные еврейскими учеными из колена Иссахара, эпохи пророков, до нас не дошли» (Законы об освящении месяца, 17:30). Иными словами, излагаемая астрономическая система не является интегральной частью еврейской традиции, хотя само занятие астрономией, безусловно, следует рассматривать как неотъем-

3.7. (6) Девятую, внешнюю сферу мудрецы древности разделили на двенадцать частей и каждую часть назвали именем той фигуры, которую образуют расположенные под этой частью группы звезд. Речь идет о знаках Зодиака, и их названия: Овен, Телец, Близнецы, Рак, Лев, Дева, Весы, Скорпион, Стрелец, Козерог, Водолей, Рыбы.

3.8. (7) Сама девятая сфера не разделена на части, и нет в ней ни этих фигур, ни звезд. Эти фигуры образованы крупными или близкими к ним звездами, находящимися в восьмой сфере.

3.9. Эти двенадцать фигур стояли против соответствующих частей в момент Потопа, когда и получили свои названия. Но в наше время они уже немного сдвинулись, так как звезды из восьмой сферы двигаются так же, как Солнце или Луна, только гораздо медленнее. Так, расстояние, которое Солнце проходит за один день, каждая из этих звезд проходит приблизительно за семьдесят лет<sup>102</sup>.

3.10. (8) Среди всех видимых планид есть маленькие, меньше земли, и есть такие, которые больше Земли в несколько раз. Земля больше Луны примерно в сорок раз, а Солнце больше Земли приблизительно в сто семьдесят раз; таким образом, Луна меньше примерно Солнца в 6800 раз<sup>103</sup>. И нет планиды большей, чем Солнце, или меньшей, чем Меркурий, что на второй сфере.

3.11. (9) Все планиды и сферы наделены душой<sup>104</sup>, и знанием, и интеллектом. Они живые, неизменные<sup>105</sup> и знают о Том, по Чьему слову возник мир. Все они, каждая в соответствии со своим величием и уровнем, подобно ангелам, восхваляют и славят Создателя своего. Как они знают о Святом, Благословен Он, так они осознают самое себя и знают об ангелах, которые выше них. Знание планид и сфер ниже, чем знание ангелов, но превосходит знание людей.

---

лемую часть иудаизма, — достаточно перечислить вклад раввинов в астрономию, скажем, Герсониды, именем которого назван кратер на Луне.

<sup>102</sup> Место восхода Солнца за сутки смещается приблизительно на один градус. Положение солнца в момент весеннего равноденствия смещается за год приблизительно на 50 угловых секунд, что дает приблизительно один градус за 70 лет. Таким образом, приблизительно за 2 000 лет солнце в момент весеннего равноденствия переместится в предшествующий знак Зодиака.

<sup>103</sup> По современным данным, диаметр Солнца больше земного приблизительно в 109 раз, диаметр Земли больше диаметра Луны в 3,5 раза, а диаметр Солнца больше диаметра Луны приблизительно в 400 раз. Плутон (о котором во времена Рамбама еще не знали) меньше Меркурия приблизительно в два раза.

<sup>104</sup> Доказательство того, что сферы наделены душой, приведено в *Море невухим* (2:4). Собственно, они для того и находятся в непрерывном движении, чтобы уподобиться высшим ангелам.

<sup>105</sup> Об использовании слова «неизменный» в этом значении см. *Море невухим*, 1:13.

3.12. (10) Под сферой Луны Бог создал материю<sup>106</sup>, непохожую на материю сфер, и для этой материи сотворил четыре идеи, не такие, как идеи сфер<sup>107</sup>. И каждая из четырех идей соединилась с частью этой материи.

3.13. Первая идея — идея огня — воплотилась в части этой материи, и из их соединения появилась стихия огня. Вторая идея — идея воздуха — воплотилась в другой части, и из их соединения появилась стихия воздуха. Третья идея — идея воды — воплотилась в другой части, и из их соединения появилась стихия воды. Четвертая идея — идея земли — воплотилась в другой части, и из их соединения появилась стихия земли.

3.14. Под небосводом получились четыре отделенные друг от друга стихии, одна под другой. Каждая из них со всех сторон объемлет ту, что ниже, образуя нечто вроде сферы. Первая стихия, ближайшая к сфере Луны, — стихия огня, ниже нее — стихия воздуха, ниже нее — стихия воды, а ниже нее — стихия земли<sup>108</sup>. И нет между ними места, свободного от какой бы то ни было стихии.

3.15. (11) Эти четыре стихии подобны мертвым телам, они не наделены ни душой, ни знанием, ни восприятием<sup>109</sup>. У каждой из них имеется свое естественное свойство, стихией не разумеемое и не осознаваемое, и изменить его стихии не дано. А то, что сказал Давид: «Воздайте хвалу Господу с земли, — твари гигантские и все, что в безднах. Огонь и град, снег и столп дымный...» (*Тегилим*, 148:7–8), — имеется в виду: люди, воздайте Ему хвалу за могущество Его, которое вы видите в огне, граде и других тварных явлениях, которые увидите под небосводом. Ведь их величие способны воспринять и большие и малые.

## ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ<sup>110</sup>

4.1. Четыре эти стихии — Огонь, Воздух, Вода и Земля — суть элементы, из которых составлены все творения подлунного мира<sup>111</sup>. Все, что существу-

<sup>106</sup> Материя сфер — эфир, пятый элемент, — не имеет ничего общего с материей подлунного мира. Идеи — «замыслы» — небесных сфер отличаются от идей подлунного (нашего) мира.

<sup>107</sup> Еще раз: всякая вещь нашего мира образована воплощением некой нематериальной идеи в бесформенную материю. Таким образом, например, «идея» огня — это «душа» огня, «замысел» огня.

<sup>108</sup> Аристотель, «О небе», 2:4, 287a33–287b5.

<sup>109</sup> Стихии не обладают душой.

<sup>110</sup> Порядок изложения таков: вначале говорится о Творце мира — Причине всего сущего. Потом обсуждается нематериальный, небесный мир, то есть ангелы и их иерархия. Потом излагаются основы небесной физики (сферы и т. п.), а в этой главе автор переходит к изложению земной физики.

<sup>111</sup> Стихия Огня не обжигает, стихия Воды не мокрая и т. п.: это элементы, из которых в различных пропорциях состоят все предметы земного мира. Например, земной огонь состоит из смеси всех четырех элементов, но элементарный Огонь в нем преобладает.

ет, — люди, звери, птицы, мелкие твари и рыбы, растения и металлы, драгоценные камни, жемчуга и строительные камни, горы и комья земли, — материя всего сущего образована этими четырьмя элементами.

4.2. Мы получили, что все тела под небосводом, если не говорить о самих четырех элементах, состоят из материи и идеи, причем их материя в свою очередь составлена из четырех элементов. Сами же стихии образованы воплощением идеи в простой материи.

4.3. (2) Огонь и Воздух обладают свойством подниматься вверх, от центра земли к небосводу. Вода и Земля обладают свойством опускаться вниз, от небосвода к центру<sup>112</sup>, а нет ничего ниже центра небосвода<sup>113</sup>. Эти их свойства не являются плодом разума или воли, но таковы их свойства и такова их природа.

4.4. Огонь по природе своей горячий и сухой, и он легче всех. Воздух — горячий и влажный; Вода — холодная и влажная; Земля — холодная и сухая<sup>114</sup>, и она тяжелее всех. Вода легче [Земли], поэтому она выше Земли; Воздух легче Воды, поэтому он «парит над ликом вод»; Огонь легче Воздуха.

4.5. Поскольку таковы элементные основы любого тела под небосводом, материя любого тела, будь то человек или скотина, зверь или птица, рыба или растение, металл или камень, образована сочетанием Огня, Воздуха, Воды и Земли. В момент соединения все эти элементы изменяются, и получившийся в итоге их соединения состав не похож ни на один из элементов. В теле, образованном смешением элементов, нет ни одной частицы элементарного Огня, или элементарной Воды, или элементарного Воздуха, или элементарной Земли. Все изменилось, превратившись в единое тело.

4.6. В каждом теле, образованном из четырех элементов, присутствуют холод и тепло, влажность и сухость. Но у некоторых тел сильнее элемент Огня, например, у живых, а потому в них больше тепла; а у некоторых тел сильнее элемент Земли, например, у камней, а потому они весьма сухи.

4.7. И так же мы обнаруживаем, что одно тело [может быть] теплее или суше другого. И существуют тела, в которых заметен только холод, и тела, в которых заметна только влажность, и тела, в которых равно заметны холод и сухость, или равно — холод и влажность, или тепло и сухость, или тепло и влажность. Чем больше некоего элемента в смеси, тем больше его влияние и природа заметны в теле, образованном смешением элементов.

4.8. (3) Все образованное из четырех элементов в конце распадается. Иногда распад наступает через считанные дни, а иногда — через долгие годы. И все, что образовано сочетанием элементов, не может не распасться на ис-

<sup>112</sup> Эта тема затронута в трактате Аристотеля «О небе» (кн. 4, гл. 3–4).

<sup>113</sup> «Выше» — ближе к небосводу, «ниже» — дальше от небосвода. В центре мира находится земной шар, по отношению к которому понятия «ниже» быть не может.

<sup>114</sup> Аристотель, «О возникновении и уничтожении», 2:3, 330b3–5.

ходные элементы. Даже золото и рубин обязательно распадутся и превратятся в исходные элементы — часть опять превратится в Огонь, часть в Воду, часть в Воздух, а часть — в Землю.

4.9. (4) Если все подверженное распаду распадается, почему же о человеке сказано: «...И в землю вернешься» (*Берешит*, 3:19)? — Потому что он большей частью создан из Земли<sup>115</sup>. Не всякое распадающееся тело немедленно возвращается к четырем элементам. Оно превращается в нечто иное, а это иное — еще во что-то, но в конечном итоге оно вернется к четырем элементам. И так все обращается непрерывно.

4.10. (5) Все четыре стихии постоянно превращаются одна в другую<sup>116</sup>. Происходит это на границе [между ними], а не по всему занимаемому слою<sup>117</sup>. Каким образом? — Часть Земли, ближайшая к Воде, изменяется, распадается и превращается в Воду. Часть Воды, ближайшая к Воздуху, изменяется, превращается в пар и становится Воздухом. И так же Воздух на границе с Огнем изменяется, распадается и становится Огнем. И так же Огонь на границе с Воздухом изменяется, концентрируется и становится Воздухом. И так же Воздух на границе с Водой изменяется, уплотняется и становится Водой. И так же Вода на границе с Землей изменяется, сгущается и становится Землей.

4.11. Эти изменения проходят очень медленно. Ни одна из стихий не может полностью перейти в другую, так, чтобы вся Вода стала Воздухом или весь Воздух — Огнем. Ни одна из четырех стихий не может исчезнуть полностью. Когда часть Огня становится Воздухом, часть Воздуха переходит в Огонь. И так все четыре стихии постоянно превращаются одна в другую.

4.12. (6) Эти изменения происходят при вращении сфер. В результате вращения четыре стихии соединяются друг с другом и образуется материя, из которой составлены тела людей, животных, растений, камней и металлов. И через десятого бесплотного ангела, называемого *ишим*, Бог посылает каждому куску материи идею<sup>118</sup>, которая ему приличествует.

4.13. (7) Ты никогда не увидишь материю без формы или форму без материи. Человек своим разумом разделяет данное тело и понимает, что оно состоит из материи и идеи. И еще знает, что существуют тела, чья материя состоит из четырех элементов, а существуют тела, материя которых проста и беспримесна<sup>119</sup>. Идеи же, которым не придана материя<sup>120</sup>, не видны глазу и

<sup>115</sup> Рамбам здесь подразумевает погребение, а распад на исходные элементы.

<sup>116</sup> Аристотель, «О возникновении и уничтожении», 2:4; *Море невухим*, 1:72.

<sup>117</sup> Иными словами, превращение одной стихии в другую происходит на границах между слоями стихий (см. 3:14).

<sup>118</sup> Идею, придающую форму данному телу.

<sup>119</sup> Речь идет о небесных объектах, сферах, материя которых состоит из пятого элемента — эфира.

<sup>120</sup> То есть ангелы.

только мысленному взору<sup>121</sup> знакомы, подобно тому, как мы знаем Господина всего, хотя глазами Его не видели.

4.14. (8) Душа любой плоти<sup>122</sup> — это ее идея, данная ей Богом. И высокий<sup>123</sup> разум, присущий душе человека, — это идея человека, чей разум безупречен. Об этой идее сказано в Торе: «Сделаем человека по образу и по подобию нашему» (*Берешит*, 1:26). Иными словами, формой существования человека должно быть знание и постижение понятий, лишенных материальной составляющей<sup>124</sup>, пока [сам человек] не уподобится им<sup>125</sup>. И не говорится в стихе о внешнем виде, о рте, носе, челюстях и других чертах тела (это называется «образ»).

4.15. И речь не идет о душе, присущей всем живым организмам, благодаря которой те едят, пьют, размножаются, чувствуют и воспринимают мир<sup>126</sup>. Речь идет об интеллекте, который и есть идея души, и именно об идее души говорит Писание словами «по образу и подобию». Часто эта идея называется «душой» или «духом», а потому следует внимательно следить за употребляемыми словами, чтобы не ошибаться и понимать точное значение каждого из контекста<sup>127</sup>.

4.16. (9) Форма этой души не состоит из четырех элементов, а потому на них не распадается. Она не является свойством души, дарующей жизнь<sup>128</sup>, и не нуждается в ней, как душа, дарующая жизнь, нуждается в теле, но она дана Господом, с небес. Поэтому когда распадется тело, состоящее из элементов, и исчезнет душа, дарующая жизнь, которая существует только вместе с телом и нуждается в теле для всех своих действий, эта идея не исчезнет, потому что в своих действиях она от души, дарующей жизнь, не зависит. Она знает и постигает понятия, отделенные от материи; она знает Творца всего и останется во веки веков. Об этом в мудрости своей сказал Шломо: «И прах

<sup>121</sup> Иными словами, о существовании материальных объектов мы узнаем из наблюдений, благодаря органам чувств. Но о существовании некоторых предметов нам известно только из умозрительных рассуждений. Например, никто не наблюдал непосредственно электрон или электромагнитное поле, но по ряду соображений мы считаем их существующими.

<sup>122</sup> Вероятно, Рамбам подразумевает здесь душу человека (но не животного — см. далее).

<sup>123</sup> По сравнению с другими творениями нашего мира. Еще точнее — интеллект, сохраняющийся в душе после того, как душа отделилась от тела (см. *Море невухим*, 1:72).

<sup>124</sup> В ряде изданий далее сказано: {подобно ангелам, которые суть идеи, лишенные материальной составляющей}. Эти слова добавлены издателями в попытке пояснить мысль автора.

<sup>125</sup> Интеллект, о котором говорит здесь Рамбам, является не практическим разумом, но интеллектом, не зависящим от плоти и тем не менее излучающим влияние на все тело.

<sup>126</sup> Животный разум воспринимает образы, но не способен выразить мысль словами.

<sup>127</sup> Слова «душа» и «дух» могут относиться и к животным — «Кто знает, спускается ли дух скота» (*Кофелет*, 3:21), — и к людям, а потому всякий раз следует разбираться, в каком смысле употреблено слово в Писании.

<sup>128</sup> «Слово “душа” означает животную душу, общую для всех существ, обладающих ощущениями... кроме того, оно означает мыслящую душу, то есть идею человека... а также то, что остается от человека после смерти» (*Море невухим*, 1:41).

вернется в землю, которой был прежде, а дух вернется к Богу, который его дал» (*Кофелет*, 12:7).

4.17. (10) То, что мы рассказали на эту тему, подобно капле из кувшина. Это глубокие вопросы, хотя не столь глубокие, как обсужденные в первой и второй главах. Объяснение предметов третьей и четвертой глав называется «Деянием Первоначальным». Мудрецы прошлого повелели эти темы тоже не преподавать публично, а обучать им лишь одного человека<sup>129</sup>.

4.18. (11) В чем же разница между «Деянием Колесницы» и «Деянием Первоначальным»?<sup>130</sup> «Деяние Колесницы» и одному человеку не преподают, а лишь вкратце излагают тому, кто мудр и сам понимает. «Деяние Первоначальное» изучают с глазу на глаз, даже если человек сам не понимает<sup>131</sup>, и рассказывают ему об этих предметах столько, сколько он способен усвоить. Почему же эту тему не преподают публично? Потому что не каждый человек обладает достаточной широтой разума, чтобы в полной ясности понять все изложенные предметы.

4.19. (12) Когда человек изучает подобные предметы и узнает о всяческих созданиях, об ангелах, сферах, человеке и т. п., и обнаруживает мудрость Святого, Благословен Он, во всех созданиях и творениях, умножается его любовь к Создателю. Душа его жаждет и плоть стремится к Всевышнему, Благословен Он. И устрашится он и испугается своего ничтожества, незначительности своей и низости перед любым из высших, непостижимых тел, и тем более перед любой из чистых идей, свободных от материи, вовсе с материей не связанных. И осознает он себя сосудом пустым и ущербным, преисполненным стыда и позора.

4.20. (13) Тема этих четырех разделов, связанных с пятью заповедями<sup>132</sup>, — это то, что древние мудрецы называли *Пардес*<sup>133</sup>, когда сказали: «Четверо вошли в *Пардес*»<sup>134</sup>. Хотя все они велики были в народе Израиля и все были великими мудрецами, не всем хватило сил понять и постичь все эти предметы в полной ясности.

<sup>129</sup> Мишна, Хагига, 2:1: «Деяние Первоначальное» не преподают перед двумя».

<sup>130</sup> Согласно Рамбаму: «Под «Деянием Колесницы» мудрецы подразумевают Божественную науку... а под «Деянием Первоначальным» — рассказ об устройстве мира...» (там же).

<sup>131</sup> То есть не способен самостоятельно развить тему из основных положений.

<sup>132</sup> Перечисленными в начале книги: 1) знать, что существует Бог; 2) что Он один и нет иного; 3) признавать Его единство; 4) любить Его; 5) бояться Его.

<sup>133</sup> *Пардес* (Парадиз) — прекрасный сад, небесный сад, преисполненный тайн мироздания и Торы. Традиционно считается также аббревиатурой четырех способов познания Торы: *тишат* (прямой смысл), *ремез* (реминисценция), *драш* (вывод следствий, экзегеза), *сод* (тайна).

<sup>134</sup> Бен-Азай, Бен-Зома, Ахер и р. Акива (*Хагига*, 14б). Трое из них плохо кончили: один умер, другой сошел с ума, третий отступился от веры, и только р. Акива «вошел с миром и вышел с миром».

4.21. Я утверждаю, что гулять в *Пардесе* следует только тому, кто уже насытился хлебом и мясом. «Хлеб и мясо» — это знание запрещенного и разрешенного<sup>135</sup> и тому подобного из остальных заповедей. Хотя эти предметы наши мудрецы называют «малыми», ведь сказали мудрецы: «Великий предмет — “Деяние Колесницы”, а малый предмет — дискуссии Абайе и Равы»<sup>136</sup>, — все же последним следует заниматься раньше, так как это развивает разум человека. Кроме того, это великое благо, которое Святой, Благословен Он, даровал ради достойной жизни в этом мире, чтобы удостоиться жизни Мира грядущего<sup>137</sup>. И кроме того, это доступно всем — великим и малым, мужчинам и женщинам, людям с развитым разумом и с неразвитым.

<sup>135</sup> То есть глубокое знание законов и заповедей Торы.

<sup>136</sup> *Сукка*, 28а.оборот «дискуссии Абайе и Равы» часто употребляется как одно из названий Вавилонского Талмуда, а еще чаще означает галахические споры в Вавилонском Талмуде. Абайе и Рава — наиболее влиятельные и чаще других упоминаемые в Талмуде *аморайи*.

<sup>137</sup> «Тора дана ради двух целей: исправления души и исправления тела... Исправление души, то есть приобретение правильного мировоззрения, выше, но вторая цель, то есть исправление тела, а именно приобретение достойного поведения, предшествует первой и по своей природе и по времени изучения» (*Моше невухим*, 3:27). Здесь Рамбам подразумевает две вещи: изучение Талмуда дисциплинирует ум и подготавливает его к изучению высоких наук. Изучение же заповедей (например, по *Мишне Тора*, без Талмуда — см. предисловие) упорядочивает жизнь и делает мир лучше, тем самым способствуя достижению Мира грядущего, хотя правильное мировоззрение остается краеугольным камнем, на котором зиждется все.



## ПУТЕВОДИТЕЛЬ РАСТЕРЯННЫХ<sup>1</sup>

Мысль моя стремится начертать путь прямой и проложить его.  
Все, заблудившиеся в полях Торы, придите, вступите на эту стезю.  
Нечистому и глупцу не пройти по ней; «путем святым» нарекут ее<sup>2</sup>.

### ПОСВЯЩЕНИЕ<sup>3</sup>

Во имя Господа, Бога Вселенной!<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Перевод М. Шнейдера. Мы приводим текст перевода по изданию: *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных*. М.; Иерусалим: Гешарим; Маханаим, 2002. Перевод М. Шнейдера сопровождается подробными примечаниями и комментариями, которые мы приводим в сокращении.

<sup>2</sup> В некоторых манускриптах это ивритское трехстишие отсутствует. Раввин Й. Капах в беседе со мной выразил сомнение в том, что оно принадлежит Маймониду. — здесь и далее прим. переводчика.

<sup>3</sup> Это послание, как бы задающее «обрамляющий сюжет» книги, с самого начала вводит нас в атмосферу интимной беседы учителя с посвященным учеником. Обращения к ученику вкраплены и в основной текст «Путеводителя», вплоть до последних страниц его.

Подобное описание обстоятельств возникновения книги является в какой-то мере традиционным. Так, ценимый Маймонидом арабо-испанский философ Ибн Баджа пишет своему ученику в «Дополнении к прощальному посланию»: «Подумав о невозможности встречи в настоящее время, я счел своим долгом послать тебе изложение того учения, к которому я пришел». Аналогичная традиция просматривается в хасидской книге «Тания» (конец XVIII века), в основе которой лежат «советы, данные в беседах с глазу на глаз», оформляемые в книгу, когда личное общение становится невозможным. Подобные заявления отражают общую уверенность эзотериков в том, что глубинные знания могут передаваться только в интимной беседе между учителем и учеником и что книга — неполноценный и опасный суррогат такого общения.

Тем не менее, судя по многочисленным высказываниям Маймонида, он полностью отдавал себе отчет в том, какой эффект произведет опубликование трактата. «Путеводитель», несмотря на его эзотерический характер, является закономерным продолжением кодификаторского и комментаторского творчества Маймонида, сознательно стремившегося оказать влияние на Галаху, теологию и догматику иудаизма в целом, и отчасти преуспевшего в этом. Поэтому «Путеводитель» рассчитан одновременно на несколько различных категорий читателей: в посвящении же нарисован образ идеального читателя-ученика, наделенного интересом к умозрительным предметам и обладающего прочной теоретической подготовкой, которому трактат раскроет все свои тайны.

Уже здесь проявляется тема «растерянности», вынесенная в заглавие трактата. Однако ее причина, приводимая тут, отличается от указанной во «Введении». Во «Введении» растерянность связывается с противоречием между «буквальным смыслом Торы» и «истинами разума». Это как бы базисная модель. В таком виде вопрос для образованных современников Рамбама, безусловно, не стоял. Аллегорический метод интерпретации Писания был разработан задолго до этого, проблемой антропоморфизма занимались в свое время и представители эллинистического иудаизма, и Онкелос, и Саадия гаон. В посвящении затрагивается более конкретная, актуальная тема конфликта: синтез философии и религии, достигнутый на основе калама и воспринимавшийся как аутентичная религиозная философия, уже не отвечает новым, более строгим стандартам научного мышления, выдвинутому перипатетической философией.

<sup>4</sup> Быт. 21:33. В языке Библии слово *עולָם* всегда означает «век», «вечность»; однако здесь оно переведено в его послебиблейском значении — «Вселенная», так как именно это значение имеет в виду Маймонид.

Уже с того дня, когда ты, мой любимый ученик *рабби Йосеф*<sup>5</sup> (да хранит тебя твой Творец), сын *рабби Йежуды* (да почитет он в раю), предстал предо мною, придя с края земли<sup>6</sup>, дабы учиться у меня<sup>7</sup>, я высоко оценил твое достоинство, [найдя в тебе] великую жажду учения. А так как увидел я стремление к умозрительным<sup>8</sup> предметам в стихах твоих, когда получил из Александрии твои послания и макамы<sup>9</sup>, еще не подвергнув испытанию твое интеллектуальное восприятие<sup>10</sup>, то сказал я себе: «Быть может, его желание сильнее его постижения<sup>11</sup>».

Когда же ты изложил мне то, что уже изучил прежде из астрономии, а также, еще до того, из необходимого введения в нее — математики<sup>12</sup>, усилилась

Этот же эпиграф он предпосылает остальным двум частям «Путеводителя», Комментарию к Мишне, «Книге заповедей», «Мишне Тора». Вот что пишет Маймонид об Аврааме, к которому относится данный стих: «И начал он выступать и провозглашать во всеуслышание перед всем миром, возвещать людям, что существует Бог, единый для всего мира, и Ему подобает служить. И так шел он, проповедуя и собирая вокруг себя народ, из города в город, из страны в страну; и так достиг он земли Ханаанской, продолжая и там проповедовать, как сказано: «И провозгласил там Имя Господа, Бога Вселенной» (Мишне Тора, кн. I, «Законы об идолопоклонстве», гл. I). Таким образом, Маймонид видит в своем творчестве продолжение начинания Авраама, стремившегося сделать Господа Богом всего мира. (См. там же, «Основополагающие законы Торы», гл. I). Здесь Маймонид сначала постулирует существование Первого Сущего, обладающего абсолютным бытием и истиной, а затем пишет: «Этот Сущий — Бог Вселенной, Господин всей земли, Он обращает небесную сферу...». Как видно из этой фразы, выражение «Бог Вселенной» указывает на проявление абсолютного бытия в материальном мире. См. также различные варианты интерпретации этого стиха в Путеводителе, II, 13, 30 и III, 29).

<sup>5</sup> Йосеф бен Йежуда ибн Шимон (ум. в 1226 г.). Был известен как раввин, поэт, математик и врач. Сохранились некоторые из написанных им метафизических трактатов, один из которых, «Трактат о необходимо-сущем», был напечатан в 1879 году. отождествление Йосефа, адресата Путеводителя, с испано-марокканским ученым Йосефом ибн Акинином, долгое время принятое в науке, ныне отвергается, см. Банет, «Послания Маймонида» [на ивр.], A.S. Halkin, «Ibn Aknin's Commentary on the Song of Songs», Introduction.

<sup>6</sup> Т.е. с северо-запада Африки (называемого у арабов ал-Магриб ал-Акса, «крайний запад») в Египет, где находился Маймонид. Согласно сообщению арабского историка ал-Кифти, р. Йосеф родился в городе Сабта (Сеута) — на африканском берегу Гибралтарского пролива.

<sup>7</sup> Букв.: «читать предо мною». Подразумевается принятый в то время способ обучения: ученик читал в присутствии учителя какой-либо фундаментальный трактат, а учитель сопровождал чтение своими замечаниями и разъяснениями.

<sup>8</sup> אלושרה от תשרי (ивр. תשרי) — гр. «теория», лат. «спекуляция», «умозрение», «созерцание». Аристотель делит умственные способности человека и, соответственно, науки на теоретические, практические (деятельные) и поietические (творческие, продуктивные). См. «Метафизика», VI, 1–2; XI, 7; ал-Фараби, «Афоризмы...», 6 (СЭТ, стр. 178).

<sup>9</sup> Макамы — род рифмованной ритмизированной прозы.

<sup>10</sup> תפוזר от תפוז (Ибн Тиббон: תפוז) — «постижение вещи в ее истинной форме (תפוז), являющееся функцией разумной способности человеческой души» (Ибн Тиббон, «Разъяснение необычных слов»); способность формирования отвлеченных понятий, а также сами эти понятия. См. ниже, гл. 50 и гл. 68, см. Wolfson, «The Terms Tassawur and Tasdiq in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents», Studies, I, pp. 478–492.

<sup>11</sup> Перцепция, схватывание познаваемого объекта, соответствует стоическому термину *katalepsis* (см. *Роузентал* Ф. Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе. М., 1978, стр. 71–73).

<sup>12</sup> אלתעלים (Ибн Тиббон: חכמה למודית) — калька с греческого *ta mathematika*. Согласно Маймониду, порядок обучения таков: «сперва [нужно] приобрести навык в логическом искусстве,

моя любовь к тебе из-за достоинства твоего ума<sup>13</sup> и быстроты интеллектуального восприятия; видя же, что твое стремление к математике весьма велико, предоставил я тебе самому совершенствоваться в ней, зная, чего ты достигнешь. А когда ты изложил мне изученное тобой из искусства логики,<sup>14</sup> я возложил на тебя мои надежды; я увидел, что ты достоин того, чтобы раскрыть перед тобой тайны пророческих книг,<sup>15</sup> чтобы ты разумел их, как подобает разуметь совершенным, тогда начал я наставлять тебя намеками и указаниями. И увидел я, что ты требуешь от меня еще и еще, просишь разъяснить тебе вопросы, относящиеся к теологии,<sup>16</sup> сообщить о воззрениях<sup>17</sup> мутакаллимов<sup>18</sup> в этих вопросах, — являются ли пути их [умозаключений] доказательными,<sup>19</sup> а если нет — то к какому

затем в математических науках (מִתְּחִלָּה, букв. «тренировочные [науки]»: арифметика, геометрия, астрономия и музыка, т.н. «квадриум». — М.Ш.) по порядку, затем — в науках о природе, а после этого — в теологии» (Путеводитель, I, 34). См. также: Маймонид, «Трактат о логическом искусстве», гл. 14. Ср. ал-Фараби, «О том, что должно предшествовать изучению философии» (Философские трактаты, стр. 4–14). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что среди дисциплин, которыми занимался Йосеф, не упоминается наука о природе (см. Strauss, «How to Begin to Study the Guide of Perplexed», xviii–xx). Вероятнее всего, она, в той мере, в какой служит предпосылкой теологии, включается в сферу Божественной науки и тайн Торы.

<sup>13</sup> דָּן от דָּן — «сознание», «mind», понятие более широкое, чем לֵב — «интеллект». Маймонид систематически употребляет этот термин, говоря о мышлении в его зачаточном состоянии, не достигающем понятийного уровня, см. напр. гл. 33–34. Мы старались закрепить за этим термином условный перевод «ум».

<sup>14</sup> Напомним, что, согласно Аристотелю, логика — не наука, а искусство, инструмент мышления и рассуждения.

<sup>15</sup> Пророческими книгами Маймонид называет весь Танах, включая Тору, Пророков и Писания.

<sup>16</sup> אֵלֶּיךָ שְׁאֵלָה — букв. «вопросы [относящиеся] к Божественному», т.е. метафизика, называемая у Аристотеля «первой философией» или «теологией». Он дает тройкое определение ее предмета, которое удерживается в Средневековье: а) вечное, неподвижное и нетелесное сущее; б) сущее как таковое и его атрибуты; в) первые основы частных наук (см. Wolfson, «The Classification of the Sciences...», Studies, I, pp. 517–525). В переводе мы пользуемся обычно терминами «Божественная наука» или «теология»; следует иметь в виду, что под теологией подразумевается не «Богооткровенная», а «естественная» теология (см. напр. ФЭС, стр. 648).

<sup>17</sup> מְזַכֵּר — букв. «намерения»; ср. название знаменитого труда ал-Газали מְזַכֵּר — «Намерения философов».

<sup>18</sup> Мутакаллимы (Ибн Тиббон: מְדַבְּרִים) — представители мусульманской теологии, калама («слово», «речь», см. аш-Шахрастани, стр. 42). Ранний калам (ок. 750–900) представлен в основном рационалистической школой мутазилитов (мутазила, букв. «отделившиеся», см. Ислам, Энциклопедический словарь. М., 1991. — ниже: Ислам — С. 175–176), отмеченной значительным иудейским влиянием и, в свою очередь, оказавшей сильное обратное влияние на раннесредневековую еврейскую философию, в первую очередь на Саадию. Поздний калам, возникший как реакция на мутазила, — ашария, волюнтаристское учение ал-Ашари (873/874 — 947 или 945), ал-Газали (1058–1111) (см. Ислам, стр. 31–33). Маймонид посвящает изложению и критике принципов калама главы 71, 73–76 первой части Путеводителя, см. прим. к этим главам, а также к гл. 50–53, 55–56.

<sup>19</sup> Доказательные (аподиктические) суждения выводятся из аксиом, самоочевидных для разума, посредством строго логических умозаключений («доказательных», «научных» силлогизмов, по терминологии Аристотеля); исследуются в «Аналитиках» Аристотеля.

искусству они относятся;<sup>20</sup> я увидел, что ты воспринял некоторые из них от другого [учителя]<sup>21</sup> и что ты в растерянности, что одолело тебя сомнение, а твоя благородная душа требует от тебя «найти драгоценные речи»<sup>22</sup>. Я же неизменно

<sup>20</sup> Маймонид подразумевает здесь типы дискурса, не являющиеся аподиктическими, которые также рассматриваются в аристотелевском «Органоне» (в средние века в «Органон» включались также «Риторика» и «Поэтика»), в первую очередь диалектику и риторику. В отличие от аподиктики, они порождают не истинные и достоверные, а только правдоподобные (диалектика) и убедительные (риторика) суждения. Логика — это монолог чистого разума, путем необходимых умозаключений приходящего к единственно возможному выводу. Диалектика занимается сферой возможного и реализуется как диалог между противоположными тезисами, каждый из которых отстаивает свое право на существование, на правдоподобие. В риторике коммуникативный аспект преобладает; она предполагает наличие аудитории (судей, народного собрания и т. д.), которую говорящий стремится убедить, привлечь на свою сторону (см. ал-Фараби, «Диалектика», Историко-философские трактаты, стр. 374). В «Трактате о логическом искусстве» (гл. 8) Маймонид пишет, что диалектический силлогизм основывается на общепринятых посылах (см. гл. 2 и примечания к ней), а риторический — на «принятых» (т.е. опирающихся на традицию, авторитет и т.д.). Риторические приемы используются в сакральном тексте (см. гл. 26 и примечания к ней), поэтому учет законов риторики необходим для его правильной интерпретации.

Выяснение того, как Рамбам оценивал и как применял различные виды дискурса, является насущной задачей интерпретации маймонидовского текста. Во всяком случае поверхностное впечатление, будто Маймонид признавал только доказательное знание, нуждается в серьезной корректировке (в особенности с учетом его скептического отношения ко многим современным ему физическим и метафизическим доктринам, см. Pines, «The Limitations...»). Так, например, Й. Кремер высказывается за кардинальную переоценку роли диалектики у Маймонида (по следам аналогичной интерпретации Аристотеля у Оуэна и Нуссбаума, а также Ибн Рушда у Баттерворта). В общем можно сказать, что Рамбам признает легитимность различных видов дискурса при условии строгого соблюдения границ между ними. Мутакаллимов он подвергает резкой критике как раз за то, что у них диалектика вторгается в сферу где возможно (и, следовательно, является единственно допустимым) доказательное знание, за подмену истины правдоподобием, что в конечном счете ведет к софистике. См. у Ибн Рушда в «Рассуждении, выносящем решение относительно связи между религией и философией» (Сагадеев, «Ибн Рушд», стр. 192–193) о трех разрядах читателей священного текста: риторики (широкая публика), диалектики (мутакаллимы) и аподиктики (философы). У многих авторов калам выступает чуть ли не как синоним диалектики, например (если упоминать только еврейских авторов) у Бахьи Ибн Пакуды («Обязанности сердца», Предисловие), Йегуды Галеви («Кузари», V, 16).

<sup>21</sup> Согласно предположению Капах, подразумевается гаон Саадия бен Йосеф ал-Фауми (882–942), автор книги «Верования и мнения», виднейший представитель еврейской философии раннего средневековья.

<sup>22</sup> Экл. 12:10. Смысл, в котором Маймонид употребляет здесь эти слова, можно выяснить, обратившись к другому его сочинению. В Комментариях к Мишне (Сангедрин, X, 1) Маймонид пишет о трех типах отношения к Агаде — сказаниям и притчам мудрецов (ср. выше, в прим. 21 относительно аналогичной трихотомии у Ибн Рушда). Большинство, понимая Агаду буквально, принимает ее на веру, по своему невежеству не смущаясь тем, что такое понимание противоречит умопостижимым истинам. Другая, также многочисленная группа — это те, кто виду данного противоречия отвергают Агаду, объявляя мудрецов невеждами и глупцами. Наконец, третьи, — их очень мало, — сознавая величие мудрецов и непреложность умопостижимых истин, понимают необходимость иносказательной интерпретации Агады, раскрывающей ее эзотерический смысл. Маймонид говорит в заключение: «Но если ты из тех, кто принадлежит к третьей группе, если, встречая какое-либо из их изречений, неприемлемое для разума, ты задерживаешься на нем, зная, что оно представляет собой иносказание и притчу, если ты останавливаешься на нем, сосредотачивая свои помыслы и направляя свою мысль [в поиске] иносказательного толкования, заботясь о

отказывал тебе в этом, наставляя придерживаться постепенности в постижении, — ибо стремился к тому, чтобы истина была обретена тобою [присущим] ей путем, а не к тому, чтобы тебе досталось достоверное знание случайным образом<sup>23</sup>. Но когда во время наших встреч упоминался нами *стих Писания* или изречение *мудрецов*, в которых скрыт намек на таинственный предмет,<sup>24</sup> я не отказывался изъяснить его тебе.

И когда определил нам Бог расстаться и ты обратился на попрание, избранное тобой, [память] тех встреч пробудила забытый было замысел, и разлука с тобою подвигнула меня написать настоящий трактат. Я написал его ради тебя и тех немногих, кто подобен тебе; и разделил я его на главы, которые буду посылать по мере завершения туда, где ты находишься. Ты же пребывай в благополучии!

том, чтобы найти истинный путь и правильное воззрение, как сказано: найти драгоценные речи и написанные верно слова истины...». Таким образом выражение «найти драгоценные речи» означает, по Маймониду, «найти истинный смысл иносказательных речений мудрецов». Толкование Маймонида основывается на контексте, в котором появляется это изречение Экклезиаста: «И сверх того, что Экклезиаст был мудр, он еще и учил народ знанию, и взвешивал (или: выслушивал), и исследовал, и составлял многие притчи. Старался Экклезиаст найти драгоценные речи и написанные верно слова истины. Слова мудрецов... даны от Единого Пастыря» (Эккл. 12:9–11). Отметим, что в традиции автором книги «Экклезиаст» считается царь Соломон, которого Маймонид рассматривает как типичного представителя традиции эзотерического письма.

<sup>23</sup> Акцидентальное — «сопутствующее» сущности, приводящее, случайное, в противоположность субстанциальному, относящемуся к сущности. Требование познавать истину присущим ей путем — в первую очередь требование логики. Достоверное знание (*episteme*) и противопоставляется недостоверному мнению (*doxa*). *Episteme* не есть простая осведомленность о том, что дело обстоит таким-то образом, а знание того, что дело не могло обстоять иначе, что оно с необходимостью таково, каково оно есть. По мнению Аристотеля, единственный способ превратить необоснованное, случайное знание в достоверное — это обосновать его при помощи силлогизма, то есть корректного дедуктивного умозаключения. См. Аристотель, *Anal. post.* I, 2, 71b8–29, 33; ср. у ал-Фараби: «Поэтому Ибн Никомах и поставил условием в доказательстве (или в [Книге] доказательства), т.е. «Второй аналитике», см. «*Kitab Al-Hataba d'Al-Farabi*», р. 110), чтобы истинное было истинным не через случайное» (Логические трактаты, стр. 515), см. также в «Диалектике» (Историко-философские трактаты, стр. 375–376, 398–399). Путь, ведущий человека к истине, есть одновременно путь его становления, актуализации его человеческой сущности (разум — субстанциальная форма человека, как разъясняется в первой главе Путеводителя); он закономерен и внутренне необходим для него; случайным образом может быть воспринято лишь случайное, несущественное. Более того, согласно Маймониду, даже Божественное откровение не может сократить пути к истине, ибо оно ниспосылается только тому, кто уже прошел этот путь (см. II, гл. 32). Для полноты картины необходимо упомянуть, что, согласно Маймониду, тот, кто уже достиг высших ступеней интеллектуального совершенства, наделяется способностью интуитивно постигать недоступное интуиции обычного человека (II, 38); соотношение между этой формой непосредственного знания и дискурсивным мышлением является предметом споров между интерпретаторами Маймонида (См. Розенберг, «Понятие веры...» [на ивр.], стр. 365–374).

<sup>24</sup> Возможные переводы: «удивительный», «чудесный», «дивный», «таинственный» — эпитет, часто прилагаемый Маймонидом к тому, что относится к сверхчуждственному бытию.

## ВВЕДЕНИЕ К ПЕРВОЙ ЧАСТИ<sup>25</sup>

«Объяви мне путь тот, по которому идти мне,  
ибо к Тебе вознес я душу свою»<sup>26</sup>.

«К вам, мужи, взываю, голос мой —  
к сынам человеческим»<sup>27</sup>.

«Приклони ухо свое, и слушай слова мудрых,  
и сердце свое обрати к моему учению»<sup>28</sup>.

Первая цель<sup>29</sup> сего трактата — разъяснить значения имен<sup>30</sup>, употребляемых в пророческих книгах. Некоторые из этих имен суть имена многознач-

---

<sup>25</sup> Заголовок «Введение к части первой» в изданиях Мунка и Йозеля добавлен издателями. Многие интерпретаторы Путеводителя полагают, что введение относится ко всей книге, а не только к первой части. Представляется, однако, что особая связь между введением и первой частью все-таки существует.

<sup>26</sup> Пс. 143:8

<sup>27</sup> Прит. 8:4.

<sup>28</sup> Прит. 22:17. Три стиха из Писания, вынесенные в эпиграф, выражают три ключевые темы трактата: 1) «Объяви мне путь тот, по которому идти мне, ибо к Тебе вознес душу свою», — путь, о котором пойдет речь, есть путь восхождения души к Богу (согласно Шем Тову, речь идет о разрешении конфликта между путем Торы и путем философии); 2) «К вам, мужи, взываю, голос мой — к сынам человеческим», — голос Мудрости можно услышать, лишь став человеком в истинном смысле этого слова (многие средневековые комментаторы видят здесь указание на двойственного адресата Путеводителя, который непосредственно обращается («взывает») к избранным («мужам»), но эхо слов которого («голос мой») достигает широких масс («сынов человеческих»); 3) «Приклони ухо свое, и слушай слова мудрых, сердце твое обрати к учению моему», — слова мудрецов часто бывают загадочными и зашифрованными, так что только величайшее внимание может уберечь от ошибочной интерпретации; то же относится и к тексту Путеводителя. Согласно Абарбанелю, это означает, что для понимания учения, излагаемого в Путеводителе, необходимо предварительно изучить книги мудрецов прошлого — «слова мудрых».

<sup>29</sup> (ה) 'רצ' или «предмет», «тема».

<sup>30</sup> שמות (Ибн Тиббон: שמות), букв. «имена». В широком смысле слова этот термин относится к именам существительным, прилагательным и глаголам (которые фигурируют в заголовках лексикографических глав первой части Путеводителя в форме отглагольных существительных).

Маймонид высказывает здесь важное положение: интерпретация сакральных текстов должна опираться на анализ многозначности религиозного языка, который, в свою очередь, базируется на учении об именах. Занимающее важное место в средневековой философии учение об «именах», анализирующее различные типы многозначности и необходимое для уточнения философской терминологии, предотвращения паралогизмов и т.д., берет свое начало от первой главы аристотелевых Категорий. В «Метафизике» Аристотель уделяет большое место исследованию многозначности основных философских терминов, таких как начало, причина, природа, сущее, сущность, единое и т.д. (вся кн. V, кн. VII, гл. 1, 3, кн. X, гл. 1). См. также «Топику», кн. I, гл. 15, кн. VI, гл. 2, 10; «О софистических опровержениях», гл. 17. О теории многозначности у Аристотеля см. нап. Hintikka, «Times and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality», pp. 1–24. О теории имен в еврейской и арабской средневековой философии см. Маймонид, «Трактат о логическом искусстве», гл. 13; ал-Фараби, «Об истолковании», «Софистика» (Логические трактаты, стр. 366–368).

ные<sup>31</sup>, и невежды воспринимают их согласно одному из значений<sup>32</sup>, в которых употребляется это многозначное имя. Другие — метафорические<sup>33</sup>, которые были истолкованы в том первичном значении, от которого была образована эта метафора. Есть и «неопределенные»<sup>34</sup> слова, которые можно счесть употребляемыми однозначно<sup>35</sup> и можно счесть многозначными<sup>36</sup>.

Целью данного трактата не является разъяснение всего этого широкой публике<sup>37</sup> и новичкам в теоретических науках или обучение тех, кто не изучал ничего, кроме Закона<sup>38</sup> (я имею в виду его *ḥалахический* аспект<sup>39</sup>: ведь предмет

<sup>31</sup> מִשְׁתָּרְכִּים (Ибн Тиббон: משתרכים) букв. «общие», «совмещенные», «совмещающие» в себе несколько не связанных друг с другом значений. Следует иметь в виду, что у Аристотеля термин «омонимы» означает предметы, носящие одинаковое имя, а не само имя: «Одноименными (homonyma) называются те предметы, у которых только имя общее, а соответствующая этому имени речь о сущности разная» («Категории», гл. 1. Ср. «О софистических опровержениях», IV, 165b26). В современной лексикологии омонимы определяются как различные слова, звучащие одинаково, но не имеющие общих элементов смысла и не связанные ассоциативно.

<sup>32</sup> Различные смыслы многозначного слова образуют иерархию — от поверхностного, обыденного смысла, связанного с чувственно воспринимаемой реальностью, до наиболее глубокого внутреннего смысла. Невежда, понимая слова священного текста в их внешнем смысле, по сути дела, неправильно читает его.

<sup>33</sup> מִשְׁתָּרְכִּים (Ибн Тиббон: משתרכים), букв. «заимствованные» — слова, взятые «взаимы» у исходного значения для обозначения переносного смысла. Ср. у Аристотеля: «Переносное слово (metaphora) — это несвойственное [понятию] имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на вид, или по аналогии» («Поэтика», гл. 21, 1457b6–8); ал-Фараби, «Софистика», гл. 2 (Логические трактаты, стр. 366–368).

<sup>34</sup> מְשֻׁכָּח (Ибн Тиббон: משוכח), букв. «сомнительные», неопределенные слова; амфиболии (из гр. amphibolia «двусмысленность»); у схоластов — analogia. По определению Маймонида, общее название предметов, характеризующее их общие свойства, которые, однако, не являются для них сущностными, например слово «человек» по отношению к живому человеку и к статуе человека. (См. ниже, гл. 56. Ср. Маймонид, «Трактат о логическом искусстве», гл. 13). См. Wolfson, «The Ambiguous Terms in Aristotle, Arabic Philosophy and Maimonides», Studies V. I, pp. 455–477.

<sup>35</sup> תְּקָלָא בְּהוֹמָטָא (Ибн Тиббон: תקלא בהומא), букв. «употребляемые по соглашению, в согласии». У Аристотеля предметы, обозначаемые таким словом, называются «соименными» (synonyma — не путать с синонимами в современном значении слова): «соименными называются предметы, у которых и имя общее, и соответствующая этому имени речь о сущности одна и та же» («Категории», гл. 1).

<sup>36</sup> Неопределенное слово занимает промежуточное положение между словами многозначными и однозначными: с одной стороны, ему соответствует некая речь об общих признаках обозначаемых им предметов, с другой стороны, это речь не о сущностном, а о привходящем. Именно из-за этого промежуточного статуса оно и называется «неопределенным».

<sup>37</sup> לְלִיבְרִי. Об элитаризме Маймонида см. напр. Тверский, «Введение в Мишне Тора», с. 348–351 [на ивр.].

<sup>38</sup> אִלְשֵׁרֶת — Закон в широком смысле слова, учение, данное в Божественном откровении и определяющее систему ценностей и образ жизни религиозной общины. В классических ивритских переводах Путьоводителя переводится как «Тора», что соответствует исконному значению последнего термина в Библии.

<sup>39</sup> אִתְּקָלָא — от קָלָא, фикх (параллельный ивритский термин — «ḥалаха») — религиозное право, система норм и конкретных законоположений, регулирующих сферы обязательного и необязательного, разрешенного и запрещенного и т.д. (Ср. Ислам, стр. 292–294, о соотношении шари́а и фикха в исламе).

настоящего трактата, как и всех подобных ему [сочинений], и есть истинное знание Закона)<sup>40</sup>.

Назначение же данного трактата — наставить благочестивого мужа<sup>41</sup>, чью душою воспринята и в чьих убеждениях<sup>42</sup> упрочилась истинность нашего Закона, человека, чье благочестие и моральные качества<sup>43</sup> совершенны и который при этом сделал предметом своего умозрения философские науки и постиг их смысл; и увлек его человеческий разум<sup>44</sup>, и указал путь в свои края<sup>45</sup>, но заградил ему путь внешний смысл Закона, и то понимание многозначных, переносных или неопределенных имен, к которому некогда пришел он сам или то, которому его научили. И оказался он в растерянности<sup>46</sup> и со-

<sup>40</sup> См. Комментарий к Мишне, Берахот, IX, 7; Тверский, «Введение в Мишне Тора», с. 364–373 [на ивр.].

<sup>41</sup> דין רגיל или: «религиозного человека». דין (ивр. דין) — религия (Ислам, стр. 70).

<sup>42</sup> רגילות. См. определение, которое дает Маймонид в начале гл. 50 и прим. 1 к ней. См. The Encyclopaedia of Islam, New Edition, v. 1–9. Leiden and London, 1960–1997 (ниже — EI), v. 1, pp. 332–336, v. 4, 279; Ислам, с. 116 («Итикад»), стр. 17–18 («Акида»).

<sup>43</sup> כליק (י) от כילק — эмос, нрав, от глагола כילק — творить.

<sup>44</sup> לעקר אלמנאי. См. в первой главе о разуме как о субстанциональной форме человека.

אלמנאי, т.е. присущий человеку как таковому, составляющий суть человечности. «Термины אנש ונפש (ивр.) ונפא ונפא (араб.), часто встречающиеся в арабской перипатетической философии и распространенные также в философии еврейской, выражают высокую степень позитивной оценки. Эта форма humanitas, отличающаяся по своей философской подоснове от древнеримских и ренессансных аналогов, заслуживает особого исследования» (Ш. Пинес, «К исследованию политического учения Ибн Рушда» [на ивр.], стр. 93). Отметим также чрезвычайно распространенное сочетание אלמנאי ונפא, «человеческое совершенство», имеющее, помимо философских, мощные мистические коннотации, см. Ислам, стр. 101; комментарий В.В. Наумкина к ал-Газали, «Воскрешение наук о вере», стр. 306–307.

לך — «разум», «интеллект», гр. nous. На иврит этот термин обычно переводится как כלל, хотя сам Маймонид в написанном на иврите труде Мишне Тора использует термины נפש и נפש (см. об этом в гл. 50, прим. 1). В предисловии к Комментарию на Авот (Шемона пераким, гл.1) Маймонид пишет, что разум — форма души (подобно тому как душа — форма тела). Для уяснения маймонидовской концепции интеллекта существенна 68 глава Путеводителя и часто упоминаемый Маймонидом трактат ал-Фараби «О значениях [слова] интеллект», Философские трактаты, стр. 17–38. Потенциальный (материальный) разум — способность человека к постижению абстрактных понятий, субстрат, воспринимающий умопостигаемые формы вещей; актуальный разум — разум, воспринявший эти формы и отождествившийся с ними. Об Активном (Деятельном) Интеллекте (Разуме) см. напр. II, 12, об «отделенных интеллектах» там же, гл. 4. Маймонид принимает аристотелевское деление разума на практический и теоретический, однако термин לך без дополнительных уточнений всегда относится к теоретическому разуму.

<sup>45</sup> לחלל פי חלה. Согласно Шварцу «...и потребовал уделить ему (разуму) достойное место». Общепринятый перевод (Ибн Тиббон, Капах, Пинес), однако, лучше соответствует обычной у Маймонида топики обиталища Разума (сада, дворца и т.п.), достижение которого приносит человеку блаженство и совершенство, что символизирует онтологический статус, которого достигает человек, чей разум становится актуальным. См. в конце Предисловия и в особенности III, 51; ср. в книге Притчей образ Премудрости, призывающей людей в свой дворец (Прит. 9:1–4).

<sup>46</sup> Араб. ريب, ивр. ריבון; см. Шнейдер, «Маймонид и его Путеводитель»; Ибн Араби, «Геммы мудрости» (перевод Смирнова); Роузентал «Торжество знания», стр. 294–296 (и прим. А.В. Сагадеева там же, стр. 339–340); о роли этого понятия в суфизме см. стр. 258 и прим. 62 к переводу (стр. 264–265); см. также ал-Кирмани, «Успокоение разума», стр. 4, 54, 102.



мнении: следовать ли разуму, отвергая то, чему, по его мнению, учат упомянутые имена и полагая тем самым, что отвергает основы Закона, либо оставаться с тем, что он понял из них, не следуя за разумом. В последнем случае ему придется отвергнуть разум, отвернуться от него, осознавая вместе с тем, что он приносит вред себе самому и подрывает свое благочестие; ему придется остаться с этими фантастическими верованиями<sup>47</sup>, ощущая тревогу и подавленность, в неизбывном сердечном сокрушении и великой растерянности.

Кроме того, предлагаемый трактат имеет и вторую цель: толкование глубоко таинственных аллегорий<sup>48</sup>, содержащихся в пророческих книгах и при том не оговоренных явно как аллегии, так что невежде и глупцу представляется, будто они могут быть поняты буквально и нет в них скрытого смысла<sup>49</sup>. Однако истинно мудрый, всмотревшись в них и истолковав их буквально, придет в сильнейшую растерянность; когда же объясним ему те аллегии или обратим его внимание на то, что перед ним аллегория, он обретет верный путь и избавится от растерянности. Потому и назвал я предлагаемый трактат «Путеводителем растерянных»<sup>50</sup>.

Я не утверждаю, что трактат разрешит все затруднения для того, кто понял его, однако утверждаю, что он разрешит большинство трудностей и наиболее серьезные из них. И потому пусть не требует от меня разумеющий и пусть не надеется, что во всех случаях, когда мы приступаем к изложению определенного предмета, мы завершим его, или, начав разъяснять смысл какой-либо аллегии, мы исчерпаем все, что содержится в этой аллегии. Это недостижимо ни для одного мудреца, даже в устной речи, напрямую обращенной к собеседнику; как же изложить это письменно в книге, не сделав ее мишенью для всякого невежды, который возомнит себя ученым и вздумает метать в нее стрелы своего невежества?

<sup>47</sup> В Писании Бог и умопостигаемые сущности (ангелы, грядущий мир) описываются многозначными словами, поверхностное и наиболее употребительное значение которых относится к материальным объектам. Тот, кому неведома многозначность таких слов, тот, кто понимает их буквально, подменяет понятия разума образами фантазии; эти образы окружают его, заграждая путь разума — единственный доступ к умопостигаемому бытию.

<sup>48</sup> מִשָּׁל, ед.ч. מִשָּׁלִים (ивр. משל) — может означать притчу, аллегию, иносказание, метафору, символ, поучительную историю, пример, образец, сравнение, аналогию и т.п. В самом тексте Путеводителя мы обычно переводим это как «аллегория».

<sup>49</sup> הַבָּחוּץ, ед.ч. חָצֵץ — «внешний», «очевидный», а также «внешность», «наружность», חָצֵץ — «внутренний», «тайный», а также «внутренность», «сердцевина». Основная оппозиция, характеризующая аллегорический текст; см. ниже, прим. 99.

<sup>50</sup> מורה הנבוכים, ивр. מורה הנבוכים. В арабском варианте названия первое слово женского рода и, соответственно, означает «указание», «руководство», «наставление», а не «руководитель», «наставник», «учитель» и т.п. Это же словосочетание для характеристики своей книги употребляет Бахья Ибн Пакуда в предисловии к «Обязанностям сердец».

В наших галахических сочинениях<sup>51</sup> мы уже изложили кое-что из этой области и коснулись намеком многих вопросов. Мы упомянули там<sup>52</sup>, что «Учение о Начале» («Маасе Берешит») есть не что иное, как наука о природе, а «Учение о Колеснице» («Маасе Меркава») — теология. Мы разъяснили изречение [мудрецов], гласящее: «... не [толкуют] о Колеснице [даже] в присутствии одного [слушателя], но только тому, кто обладает мудростью и понимает своим умом, передают начала глав»<sup>54</sup>. Так что и ты не требуй от меня чего-либо кроме *начала глав*; и даже эти начала расположены в настоящем

<sup>51</sup> Подразумевается Комментарий к Мишне (в частности, предисловия к комментариям на трактаты Санхедрин и Авот) и Мишне Тора (в частности, разделы «Основополагающие законы Торы» и «Законы о покаянии»).

<sup>52</sup> Комментарий к Мишне, Хагига II, 1; Мишне Тора I, 1, 4:10–11.

<sup>53</sup> Ивр. מַעַשׂ כְּרִשְׁתִּי (מַעַשׂ) может означать «история», «работа», «устройство», «деяние»; מַעַשׂ מְרַכֵּב — «первозданное» и т.п.) и מַעַשׂ מְרַכֵּב — «колесница», а также «составление», «соединение»). Это названия эзотерических разделов Устной Торы, упоминаемых в Мишне и Талмуде. В Талмуде говорится, что «Учение о Начале» занимается толкованием первых стихов Торы (см. Путеводитель, II, 29–30), а «Учение о Колеснице» — толкованием видения Иезекииля (Иез., гл. 1; см. Путеводитель, III, 1–7). На основании отрывочных сведений из талмудических источников, не поддающихся к тому же однозначному толкованию, составить представление о характере и содержании этих учений затруднительно. В период поздней античности и раннего средневековья с ними связывались теософские концепции, ангеология, различные виды мистической медитационной практики, теургических действий с буквами, священными именами и т.д. (Гейхалот, Барайта де рабби Ишмаэль, Сефер Йецира, Шиур Кома и др. Ср. Озар га-геоним, Хагига, респонсы, стр. 10–27, комментарии, стр. 55–56, 60–61). Каббалисты видели в них определенный этап существовавшего от века и передававшегося из уст в уста каббалистического учения. Философы-рационалисты средневековья отождествляли их с философией.

В Мишне Тора (цитируется ниже, прим. 6 к гл. 32) Маймонид относит к «Учению о Колеснице» тематику первых двух глав «Основополагающих законов Торы», где излагаются доказательства бытия Божия, Его единства, интерпретация антропоморфных выражений Писания о Боге, проблема атрибутов, учение о нематериальных формах (ангелах). Следующие две главы, где излагается учение о небесных сферах, о земном мире четырех стихий, о растительной, животной и человеческой душе, Маймонид относит к «Учению о Начале». Такое отождествление имеет, по видимому, следующее происхождение: сущее подразделяется на четыре онтологических уровня: мир возникновения и уничтожения (земной мир), неизменные формы (небесные сферы), нематериальные формы (ангелы), необходимо-сущее (Бог). Физика (учение о природе) занимается первыми двумя уровнями (миром возникновения и уничтожения и небесными сферами) и охватывается «Учением о Начале» (земли и неба). Метафизика («первая философия», «теология») занимается двумя высшими уровнями и соответствует «Учению о Колеснице», трактующему ангельскую колесницу как подножие Божества. Ср. также Путеводитель, III, 5.

<sup>54</sup> Талмуд, Хагига, 11б, 13а; Ср. Иерусалимский Талмуд, Хагига, II, 1; Озар га-геоним к Хагига, 11б. В Комментарий на Мишну (Хагига, II, 1) Маймонид объясняет это выражение следующим образом:

«Учение о Колеснице» не разъясняют никоим образом даже «единственному [слушателю]», за исключением того случая, когда он... схватывает и понимает подразумеваемое самостоятельно, когда не нужны ему разъяснения, а достаточно только намека, на основании которого он сам построит умозаключения, — в этом смысл их речения «обучают его началам глав». Ибо есть понятия, которые запечатлеваются в душах совершенных людей и которые, будучи высказаны словами и изображены посредством аналогий, огрубляются и утрачивают свой смысл.

трактате не упорядоченно и последовательно, а вразброс, вперемешку с другими предметами из числа тех, что я собираюсь излагать. Ибо моей целью было, чтобы истины то проглядывали в нем<sup>55</sup>, то вновь скрывались, дабы не противиться Божественному замыслу — [замыслу] Того, Кому противиться невозможно, и Кто сделал истины, особо причастные к постижению Его, сокрытыми от людской толпы, как сказано: «Тайна Господа — для боящихся его»<sup>56</sup>.

Знай, что даже среди того, что касается природных вещей, невозможно публично преподавать некоторые начала в их истинном виде<sup>57</sup>, как гласит известное тебе изречение [мудрецов], благословенна их память: «[не толкуют] о Начале в присутствии двух [слушателей]»<sup>58</sup>. Но если бы кто-либо разъяснил подобные предметы в книге, то он тем самым *толковал* бы о них перед тысячами людей. Потому даже эти вопросы излагаются в пророческих книгах посредством аллегорий; так же и *мудрецы*, благословенна их память, говорили о них загадками и аллегориями, следуя примеру Писания. Ибо между этими предметами и Божественной наукой существует тесная связь, так что они тоже относятся к числу тайн Божественной науки<sup>59</sup>.

И не думай, что эти великие *тайны* ведомы до глубины и до конца кому-либо из нас. Не так это, но порой на мгновение блеснет<sup>60</sup> перед нами истина, и нам покажется, будто настал день, но затем скроют ее материя<sup>61</sup> и привычки<sup>62</sup>, и мы снова окажемся в беспросветной<sup>63</sup> ночи, почти в таком же положении, как вначале; так что мы подобны тому, пред кем время от времени вспыхивает молния<sup>64</sup>, но он все же пребывает в очень темной ночи; есть среди

---

Маймонид сам применяет иногда эзотерическое письмо, при котором передаются только «начала глав», см. II, 30 и, в особенности, III, 1–7.

<sup>55</sup> Согласно переводу Шварца — «в них».

<sup>56</sup> Пс. 25:14.

<sup>57</sup> עַל־מַה הֵי עֲלֶיהָ — букв. «таким образом, каким они [есть]», адекватно, в их истинном виде.

<sup>58</sup> Хагига, 11б.

<sup>59</sup> Конечные выводы науки о природе служат исходными положениями теологии. В частности, доказательство бытия Божия покоится, согласно Маймониду, на посылаках, обоснованием которых занимается наука о природе (см. начало второй части Путеводителя). В Мишне Тора (I, 1, 4:13) Маймонид, ссылаясь на талмудический рассказ о четырех вошедших в Пардес, пишет, что древние мудрецы объединяли Учение о Начале с Учением о Колеснице в понятии Пардес, сад тайн Торы.

<sup>60</sup> לִפְנֵי (или: «покажется», «проглянет»).

<sup>61</sup> מְלִיטָה, букв. «материи», во мн. ч. Ед. ч. — מְלִיטָה. См. III, 9: «материя — плотная завеса, препятствующая постижению отделенного (интелигибельного)» (см. там же, гл. 8). Речь идет о материи как о принципе небытия, возможности, потенциальности.

<sup>62</sup> О привычках как о помехе для познания см. в конце 31 главы.

<sup>63</sup> מְבִיחָה — неясный, неопределенный.

<sup>64</sup> Это уподобление встречается у Ибн Сины в «Указаниях и наставлениях»: «Потом, когда воля и упражнение достигают в нем известного предела, являются пред ним мерцания восходящего над ним света Истины, приятные, подобные молниям; то блистают они, то угасают. И

нас такие, перед которыми молнии вспыхивают одна за другой так [часто], что им словно бы светит постоянный, немеркнущий свет и ночь для них превращается в день<sup>65</sup>. Таков уровень величайшего из пророков, которому было сказано: «а ты останься со Мною»<sup>66</sup> — и о котором сказано: «...стало сиять лучами лицо его»<sup>67</sup>. [«Есть и такие, для кого вспышки молнии разделяются большими

---

учащаются эти наития при настойчивости в упражнении... Затем достигает его прозрение такой степени, что мгновенное состояние сменяется наитием длительным, мимолетное становится привычным, мерцающее — явным светочем». (Цит. по Ибн Туфейлю, «Роман о Хайе, сыне Якзана», ИП «Указания и наставления», стр. 330, см. Ибн Сина, Избранное, стр. 366–370; ал-Газали, «Воскрешение наук о вере», стр. 207).

Существенным для Рамбама здесь является не довольно обычная световая символика, а противопоставление прерывности и непрерывности (в Комментариях к Мишне, Санфедрин, Х, 1, это противопоставление лежит в основе разницы между физическим «Этим Миром» и интеллигибельным «Грядущим Миром»). Маймонид придает большое значение противопоставлению чистой актуальности Божественного Разума постоянным колебаниям человеческого разума между потенцией и актом (см. Путеводитель, I, 68. Ср. Аристотель, «Метафизика», XII, 7, 1072b14–30). Поэтому после установления контакта с Божественным Разумом (постижения идеального бытия) все усилия должны быть направлены на достижение максимально возможного постоянства этого контакта (Путеводитель, III, 51). Этой концепцией прерывистого, «мерцающего» открывания Рамбам обосновывает необходимость соответствующего изложения, при котором истина проблескивает в тексте.

<sup>65</sup> Заметим, что по-настоящему непрерывный свет недостижим в рамках физического мира даже для Моисея. В Шемоа пераким («Восемь глав», предисловие к комментарию на трактат «Авот»), гл. 7, Маймонид находит сходную мысль в изречении мудрецов о том, что Моисею дано было созерцать высший мир сквозь прозрачное стекло. Прозрачное стекло — это материя, полностью подчиненная форме, которая не искажает проникающий сквозь нее свет, но все же отделяет созерцателя от источника света. См. далее, прим. 45.

<sup>66</sup> Втор. 5:28.

<sup>67</sup> Исх. 34:29. В Мишне Тора («Основополагающие законы Торы», 7:6) Маймонид несколько подробнее разъясняет эти стихи Торы:

И потому [Моисей] пророчесствует во всякое время, когда пожелает, ибо сказано: «Постойте, послушаю я, что повелит Господь о вас» (Числа, 9:8). И обещание об этом дал ему Господь, как сказано: «Иди, скажи им: Возвращайтесь в шатры свои. А ты оставайся здесь со Мною» (Втор. 5:28). Мы учим отсюда, что другие пророки, когда пророчество покидает их, возвращаются в свой шатер — к заботам тела, как все люди. Поэтому они не разлучаются со своими женами. А Моисей, учитель наш, не вернулся в свой прежний шатер, поэтому и разлучился навсегда с женой и с тем, что подобно ей: и прилепился ум его к Скале вечности (или: «Утесу миров» — М.Ш.), и сияние не покидало его, и светилось лучами лицо его, и содеялся он святым, подобно ангелам.

Для лучшего понимания этого пассажа следует иметь в виду соответствия: шатер — жена — материя, скала (ивр. *צור*, ср. — *צורה* — форма) — формальная первопричина мироздания (см. ниже, гл. 16), ангелы — нематериальные формы. Сын Маймонида, рабби Авраам, в своем комментарии к Торе толкует стих «...стало сиять лучами лицо (букв. 'кожа лица') его от разговора Его с ним» следующим образом: «даже материальная природа ('кожа'; ср. 'кожаные одежды' в Быт. 3:21; ср. Берешит раба, XX, 11: "В Торе рабби Меира было написано: одежды из света (*אור*) вместо одежды из кожи (*עור*)", см. комментарий Матанот Кефуна) Моисея стала светоносной, проникшись влиянием его разумной формы, достигшей актуальности и совершенства вследствие соединения с Божественным Разумом». См. также III, 51.

промежутками»]<sup>68</sup>. Есть такие, для кого вспыхнула молния единожды за всю их ночь — таков уровень тех, о ком сказано: «пророчествовали они, но не повторилось это»<sup>69</sup>.

У иных вспышки молнии разделяются большими или меньшими промежутками. Некоторые достигли только такого уровня, когда мгла освещается не молнией, а блестящим предметом или чем-нибудь вроде этого из камней и тому подобных вещей, светящихся в ночной темноте<sup>70</sup>. И даже этот слабый свет сияет для нас не постоянно — то вспыхнет, то погаснет, подобно «сиянию меча обращающегося»<sup>71</sup>.

В соответствии с [различиями между] этими состояниями различаются ступени совершенных. Но те, кто ни разу не узрел света, кто на ощупь<sup>72</sup> пробирается в своей ночи, о ком сказано «не видят они и не понимают, бредут во тьме»<sup>73</sup>, те, для кого истина полностью сокрыта, несмотря на ее великую ясность, как сказано: «И ныне не узрели они свет; яростен он на небесах»<sup>74</sup>, — те суть скопище черни, о которой не место упоминать в этом трактате.

Знай, что если кто-либо из совершенных пожелает изложить устно или письменно нечто из *тайн*, понятых им в соответствии со ступенью его совершенства, то он не сможет даже то, что постигнуто им самим, разъяснить вполне отчетливо и упорядоченно — так, как это принято в иных разделах знания, изучение которых широко распространено. Ибо при обучении другого случится то же, что происходило, когда он сам изучал это: [изучаемый] пред-

<sup>68</sup> Фраза, заключенная в скобки, присутствует у Ибн Тиббона, но не имеет соответствий ни в одном из известных вариантов оригинала.

<sup>69</sup> Числ. 11:25. Вариант перевода: «и не продлилось это».

<sup>70</sup> Ср. аналогичную градацию у Иегуды Галеви, «Кузари», IV, 15.

<sup>71</sup> Быт. 3:24. По-видимому, под «сиянием меча обращающегося» подразумевается сила воображения с присущими ей функциями предчувствия и предвидения, образной интуиции. Образы не столь ясны и точны, как рациональные понятия (сияние вместо света); они изменчивы и текучи (поэтому говорится о «мече обращающемся», согласно Мидрашу — «меняющем обличья». Ср.: Путеводитель, I, 49). Заметим, что «сияние меча обращающегося» охраняет путь к Древу Жизни; охраняет в двух смыслах — делает его непреодолимым для одних и безопасным для других (см. толкование Ибн Тиббона, приводимое в комментарии Нарбони, ч. II, гл. 30, а также толкование самого Нарбони). Это и есть упоминавшаяся выше антропоморфная образность и аллегорический язык Писания, охраняющие путь к Тайнам Торы. Об этом пишет Маймонида в начале «Введения»: «И заградил ему путь внешний смысл Писания...». В последних фразах Предисловия интерпретация аллегорий сравнивается с ключом, отпирающим врата, ведущие в райский сад.

<sup>72</sup> В ценностном плане для Маймонида осознание — самое низменное из пяти чувств; он часто цитирует изречение Аристотеля: «Это чувство постыдно для нас». Осознание предполагает наиболее тесный контакт с материальным миром; оно роднит человека с самыми примитивными животными; с ним связываются сексуальные наслаждения (см. «Никомахова этика», III, 13, 1118a24-b7; Путеводитель, III, 8).

<sup>73</sup> Пс. 85:2.

<sup>74</sup> Иов 37:21.

мет будет то появляться, мерцая, то снова исчезать, будто сама природа этого предмета такова — велик он или мал<sup>75</sup>.

Поэтому, когда любой мудрец, [познающий] Божество, Господа<sup>76</sup> и обретший истину, намеревается преподавать нечто, относящееся к этой отрасли знания, он говорит об этом не иначе как прибегая к аллегориям и загадкам. И [мудрецы] создали множество таких аллегорий, сделав их различными по виду и даже по роду<sup>77</sup>. Большинство из них построено так, что искомый смысл заключен либо в начале аллегории, либо в середине, либо в конце ее — в том случае, если не удавалось подобрать аллереорию, от начала и до конца соответствующую желаемому смыслу<sup>78</sup>. Иногда им приходилось расчленять понятие, которое они намеревались преподавать тому, кого обучали, прибегая к нескольким несохому между собой аллегориям, хотя само понятие едино. Еще сложнее случаи<sup>79</sup>, когда одна и та же аллегория подразумевает несколько различных понятий, так что начало аллегории соответствует одному из них, а конец — другому. Иногда же она целиком является аллегорией двух близких понятий, относящихся к одному виду знания.

Даже у того, кто пытается учить, не используя аллегорий и загадок, в речах возникает такая усложненность и отрывочность, что она равнозначна аллегоричности и загадочности<sup>80</sup>, словно ученые и мудрецы движимы к тому Божественной волей так же, как они движимы своими природными состояниями<sup>81</sup>.

Не обратил ли ты внимания на следующее: Бог (да превознесется Его Имя!)<sup>82</sup> пожелал привести нас к совершенству и улучшить состояние наших

<sup>75</sup> כַּאֲשֶׁר טְיִימָה וְזוֹרָה הַכֹּדֶ"א. Возможно, лучше перевести: «будто этому предмету по его природе свойственно увеличиваться и уменьшаться таким образом».

<sup>76</sup> В оригинале חַיִּים אֱלֹהִי רַבָּאִי — букв. «Божественный, Господний мудрец».

<sup>77</sup> Род — более широкий, чем вид, класс объектов, содержит в себе несколько видов. Низший вид включает в себя объекты, различающиеся только акцидентальными признаками.

<sup>78</sup> См. пример, приводимый в конце Введения.

<sup>79</sup> То есть такую аллереорию трудно истолковать. Вариант перевода: «Труднее достичь того, чтобы...» — речь идет о трудности, связанной с созданием такой аллереории.

<sup>80</sup> Как типичный представитель подобного стиля рассматривался обычно Аристотель. К примеру, в трактате «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля» (Философские трактаты, стр. 49–52) ал-Фараби пишет, что Платон, дабы защитить знание от недостойных, прибегал к символам и загадкам, а у Аристотеля ту же роль выполняла усложненность и краткость изложения (ср. трактат «О том, что должно предшествовать изучению философии», там же, стр. 12).

<sup>81</sup> Маймонид уподобляет здесь факторы, с неизбежностью порождающие ту или иную форму сокрытия при попытке раскрыть метафизические истины, природным факторам, определяющим реакцию тела на внешние условия или внутренние состояния. (Ср. ниже, II, гл. 29 и 38, о том, что для пророков и мудрецов само стремление раскрыть истину другим людям является непреложной внутренней необходимостью.) Разумеется, существует кардинальное различие между необходимостью, связанной с высочайшим уровнем постижения Бога, и слепой природной необходимостью, действующей в материальном мире.

<sup>82</sup> הָיָה, букв. «упоминание (слава, память) Его».

сообществ посредством законов, относящихся к действию; это стало возможным только после того, как мы обрели [некоторые] интеллектуальные убеждения<sup>83</sup>, и, в первую очередь, постигли Его, да превознесется Он, насколько это в наших силах, что, в свою очередь, невозможно было без Божественной науки. Но эта Божественная наука может быть усвоена только после науки о природе, поскольку наука о природе граничит с наукой о Божестве и предшествует ей по времени<sup>84</sup> обучения, — как ясно всякому, кто теоретически изучал этот [вопрос]. И потому Он, Превознесенный, начал Свою Книгу с *Учения о Начале*, представляющего собой, как мы разъяснили, науку о природе<sup>85</sup>.

И по причине величественности этого предмета и превознесенности его, из-за неспособности нашей постичь сей наивеличайший предмет таким, каков он есть были возведены те глубокие знания (возвешение коих было вызвано необходимостью, определяемой Божественной мудростью)<sup>86</sup> в форме аллегорий и загадок, в чрезвычайно темных речениях. Сказали благословенной памяти [мудрецы]<sup>87</sup>: «Явить смертному<sup>88</sup> всю мощь Начального творения<sup>89</sup>

<sup>83</sup> הַלְּרֹא לַתְּהִלָּה. Убеждения (верования), относящиеся к сфере умопостигаемого. См. прим. 18 и 20.

<sup>84</sup> Маймонид придает большое значение противопоставлению предшествующего по времени предшествующему по сущности (См. Путеводитель, II, 30, ср. Аристотель, «Метафизика», V, 11).

<sup>85</sup> Маймонид касается здесь вопроса, которым задавались многие комментаторы Торы: почему Тора начинается с рассказа о сотворении мира, а не с изложения заповедей? Сама постановка этого неожиданного для классического мышления вопроса (с чего начинать, как не с Начала?) чрезвычайно характерна для традиционного еврейского понимания Торы как книги Завета, книги заповедей, обязательных в силу Завета, а не в силу тех или иных теологических предпосылок. Маймонид разделяет этот подход лишь отчасти. И для него Тора — конституция народа Израиля. Однако познание Бога играет двойную роль по отношению к этой конституции: в своей полноте — это высшая цель конституированного общества, в своей элементарной форме — предпосылка закона, ибо заповедь немыслима без заповедавшего.

Согласно мнению большинства средневековых философов-перипатетиков, это необходимое для общества элементарное понятие о Боге не нуждается ни в каком обосновании: оно внедряется в сознание масс риторическим убеждением и внушением; оно может быть сколь угодно примитивным и даже антропоморфным. По Маймониду, Тора никогда не преследует социальных целей в отрыве от высшей цели общества; поэтому даже первоначальные представления о Боге должны стать ростком более совершенных понятий, должны быть обоснованы данными науки о природе и метафизике, освобождены от антропоморфизма (см. гл. 35). Поэтому, хотя в «Основных законах Торы» Маймонид пишет, что серьезным занятиям метафизикой должно предшествовать основательное изучение Закона (галахи), первые четыре главы этих самых «Основных законов Торы» есть не что иное, как элементарный обзор метафизики, служащий введением к Закону и основоположением для него.

<sup>86</sup> Или: «которые Божественная мудрость сочла нужным возвестить нам». Маймонид постоянно связывает категорию необходимости с Божественной Мудростью (см. напр. I, 69; II, 25, 29; III, 13, 25, 32). См. Дизендрук, «Цель и атрибуты в философии Маймонида» [на ивр.].

<sup>87</sup> Мишна Шеней Кетувим, (Батей мишнаот, I), стр. 251

<sup>88</sup> Букв. «плоти и крови».

<sup>89</sup> Ивр. הַשֵּׁשׁ בַּיּוֹם הַרְבֵּעִי. Обычно мы переводим это словосочетание как «Учение о Начале», однако здесь речь идет не об Учении, а о самом Творении.

невозможно и потому Писание говорит тебе словами, скрывающими тайну: «В начале сотворил Бог...»<sup>90</sup> Здесь дано тебе указание, что приведенные слова *скрывают тайну*; как сказано в известном тебе изречении Соломона: «Далеко то, что было; глубоко, глубоко — кто постигнет это?».<sup>91</sup> И речь обо всем этом ведется многозначными выражениями, дабы толпа восприняла их в смысле, соответствующем мере ее понимания и слабости ее интеллектуальных представлений, а совершенный, обретший знание, воспринял бы их в другом смысле.

Уже в комментарии к *Мишне* мы обещали посвятить разъяснению удивительных предметов «Книгу пророчества», а также «Книгу соответствия»<sup>92</sup>, где мы намеревались дать истолкование всех затруднительных мест в *мидрашах*, внешний смысл которых находится в резком противоречии с истиной и разладе с умопостигаемым и которые все являются аллегориями. Однако, когда много лет тому назад мы принялись за эти книги и некоторая часть их была написана, нас не удовлетворили те разъяснения, кои мы начали составлять, следуя такому пути. Ибо увидели мы, что если сохраним аллегоризм и сокрытие того, чему подобает быть сокрытым, то получится, что мы не изменили исходной ситуации, а словно бы заменили один предмет на другой, относящийся к тому же виду. Если же мы будем объяснять то, что следует объяснить, то это [сочинение] окажется неподходящим для широкой публики, а ведь мы как раз ей и желали разъяснить значение *мидрашей* и внешний смысл пророчеств.

Кроме того, мы увидели, что когда невежда из раввинских масс<sup>93</sup> изучает эти *мидраши*, он не находит в них ничего затруднительного, ибо невежда

<sup>90</sup> Быт. 1:1.

<sup>91</sup> Эккл. 7:24. См. ниже, гл. 34, прим. 2.

<sup>92</sup> По поводу этих сочинений — предшественников «Путеводителя» Маймонид пишет в Комментариях к *Мишне* (Сангедрин, X, 1):

Я намереваюсь написать труд, где соберу все агады из Талмуда и других источников, истолкую и разъясню их соответственно истине (отсюда название — «Книга соответствия». — *М.Ш.*) и приведу доказательства этим толкованиям из самого текста; укажу, что следует понимать буквально, а что — иносказательно, что из описываемого произошло во сне, а что — наяву». И далее там же: «Я хотел было разъяснить тебе здесь этот удивительный вопрос (уникальность пророчества Моисея. — *М.Ш.*), раскрыть неясные выражения Торы, объяснить смысл слов «лицом к лицу», да и весь этот стих и другие стихи Писания, относящиеся к этому предмету. Но я увидел, что сначала нужно объяснить сущность ангелов и различные уровни их в отношении к Творцу, сущность души и присущих ей сил; круг вопросов должен расширяться и коснуться тех форм, которые пророки приписывают Богу и Его ангелам, и не хватит для изложения этого вопроса и сотни страниц, даже если я буду соблюдать предельную краткость. Поэтому я оставляю этот вопрос для подходящего места или в книге агадот, которую я обещал написать, или в книге о пророчестве, которую я начал писать.

<sup>93</sup> То есть те, кто занимаются только Талмудом и галахой — традиционными религиозными дисциплинами. Пинес переводит «the multitude of Rabbanites». Раббаниты (раввинисты) — те, кто в отличие от караимов, признают Устную Тору.



и глупец, лишенный знаний о природе сущего, не отвергает невозможного<sup>94</sup>. Если же [*мидраши*] будет изучать совершенный и достойный, то с неизбежностью произойдет одно из двух: он либо воспримет оные в их внешнем смысле и составит неблагоприятное мнение об их авторе, сочтя его глупцом, в чем, впрочем, не будет подрыва основ веры<sup>95</sup>; либо он предположит в них внутренний смысл; в этом случае он избежит [несправедливого суждения] и сможет придерживаться благоприятного мнения о говорящем, вне зависимости от того, ясен ли ему внутренний смысл речения или нет.

Что же касается смысла пророчества, описания различных ступеней его и истолкования аллегорий, встречающихся в [пророческих] книгах, — все это будет изложено в сем трактате иным образом<sup>96</sup>. Посему мы прекратили составление тех двух книг в их исходном виде и ограничились упоминанием основ веры и общих принципов истинного знания, которых мы коснулись кратко, прозрачными намеками в нашем большом *ѓалахическом* сочинении «Мишне Тора»<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> Познание природы сущего предполагает использование онтологических категорий модальности — необходимого, возможного и невозможного. Природа невозможного, отмечает Маймонид, незбылема. Те, кто признают чудеса, считают возможным нарушение физических законов в случае прямого вмешательства Бога в природный ход событий. Однако, как отмечает Маймонид, некоторые ситуации невозможны даже с учетом такого вмешательства, например совмещение противоположностей в одном месте и в одно время, и другие нарушения логических и онтологических принципов (Путеводитель, III, 15). Поэтому агада, где рассказано о таких событиях и ситуациях, должна пониматься иносказательно.

<sup>95</sup> В агадических мидрашах мудрецы выражают свое личное мнение, которое не рассматривается как непогрешимое; см. например Путеводитель, II, 8, 14. Этот взгляд был распространен среди гаонов, преемников танаев и амораев, решительно ограничивающих авторитет Талмуда в вопросах, не относящихся к *ѓалахе* (см. Й. Френкель, «Пути агады...» [на ивр.], стр. 504–507). По выражению Френкеля, мыслители последующих поколений, такие как Маймонид и его сын Авраам, принимая в принципе эту позицию гаонов, которая открывала простор для философского исследования, стремились смягчить ее и выработать более бережное отношение к Агаде, согласовать ее с философскими представлениями путем аллегорической интерпретации (Й. Френкель, «Пути Агады...», стр. 508–509). Ср. Йеѓуда Галеви, «Кузари», III, 73; Нахманид, «Диспут...», 39, Сочинения, т. I, стр. 308–309). Рабби Авраам Маймуни, сын Маймонида, посвятил вопросу отношения к Агаде небольшой трактат, входящий в его капитальный труд «Достаточное для поклоняющихся Богу». Необходимо также отметить, что авторитетность различных агадических источников была для Маймонида неодинакова. Наиболее авторитетна, разумеется, талмудическая Агада, далее идет Мидраш раба и некоторые другие общепризнанные и древние сборники. При обсуждении агады из «Пиркей де рабби Элиезер» Маймонид позволяет себе довольно резкие критические замечания, не подвергая сомнению ее атрибуцию (II, 26). Любопытен случай с псевдоэпиграфическим мистическим трактатом «Шиур Кома»: в первой редакции Комментария к Мишне Маймонид упоминает его в качестве аутентичного текста и предполагает дать ему аллегорическое истолкование. Впоследствии упоминание о «Шиур Кома» было вычеркнуто им из рукописи Комментария, а в одном из своих респонсов (Блау, 117) он заявляет: «Я никоим образом не допускаю, что это — творение мудрецов, сохрани Бог» и объявляет «Шиур Кома» языческим сочинением (см. Комментарий к Мишне, Санѓедрин, X, 1).

<sup>96</sup> См. ниже, II, 32–48, III, 1–7.

<sup>97</sup> См. Мишне Тора. Основополагающие законы Торы, гл. 1–4.

В данном же трактате, как уже упоминалось, я обращаю свою речь к тому, кто занимался философией и изучал истинные науки и при этом верует в слова Закона, но ощущает растерянность по поводу их значений, в тех случаях, когда неясные выражения<sup>98</sup> и аллегории вызывают таковую. В настоящем трактате встречаются главы, где нет упоминания никаких многозначных имен: такая глава является либо введением к другой, либо указанием на один из смыслов многозначного имени, которое я в этом месте не желал упоминать явно; либо же будет эта глава разяснять какую-либо из аллегорий, либо указывать на то, что некоторый текст является аллегорией; возможно, глава эта будет касаться удивительных предметов, относительно которых возникают убеждения, противоположные истине, из-за многозначности имен или из-за того, что аллегорическое изображение было взято как аллегорически изображаемое или аллегорически изображаемое было взято как аллегорическое изображение<sup>99</sup>.

И коль скоро зашла речь об аллегориях, выскажем следующие предварительные замечания. Знай, что ключом к пониманию всего, сказанного пророками (да будет мир над ними!), к познанию его истинной сути служит понимание того, что представляют собой их аллегории и каков их смысл, а также истолкование свойственных им способов выражения. Тебе известны слова Его, да превознесется Он: «И через пророков изъяснялся Я уподоблениями»<sup>100</sup>, известны и слова Его: «Загадай загадку и скажи притчу»<sup>101</sup>. Также известно тебе, как, имея в виду то, что пророки часто используют притчи, сказал пророк: «они говорят обо мне: не рассказывает ли притчи он?»<sup>102</sup>. Известно тебе речение, которым Соломон открывает [свою книгу]: «...чтобы понять притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их»<sup>103</sup>.

Говорится в Мидраше: «На что были похожи слова Торы до того, как появился Соломон? На глубокий колодец со студеной водой, никому не удавалось испить из него. Что же сделал один мудрец? Он связал веревку с веревкой, шнур со шнуром, зачерпнул и испил. Так Соломон присоединял притчу к притче, слово к слову до тех пор, пока не достиг слов Торы»<sup>104</sup>. Такова до словно их речь.

Не думаю, что хотя бы один человек с неповрежденными умственными способностями может вообразить, будто упомянутые здесь «слова Торы», для

<sup>98</sup> אֲמָרָא אֲמָרָא אֲמָרָא. У Ибн Тиббона и ал-Харизи «неопределенные имена». אֲמָרָא אֲמָרָא אֲמָרָא.

<sup>99</sup> Т.е. из-за буквального восприятия аллегорического текста или вследствие аллегорического толкования текста, не являющегося таковым.

<sup>100</sup> Ос. 12:11.

<sup>101</sup> Иез. 17:2.

<sup>102</sup> Иез. 21:5.

<sup>103</sup> Прит. 1:6.

<sup>104</sup> Шир га-ширим рабба I, 8.

понимания которых пришлось прибегнуть к приему, состоящему в уяснении смысла притч, — это законы об устройстве *кущей*, о *лулаве*<sup>105</sup> или закон о *четырёх видах хранителей*<sup>106</sup>; но без всякого сомнения, здесь подразумевается понимание глубоких материй.

Там же написано: «Говорят наши учителя: тот, у кого потерялась дома села<sup>107</sup> или жемчужина, зажигает фитиль ценой в исар<sup>108</sup> и находит жемчужину; так и притча сама по себе — ничто, но благодаря притче становятся слова Торы яснее зримыми» (Шир а-ширим рабба I, 8). Это также дословная цитата. Вдумайся в ясные слова [мудрецов] *благословенной памяти*: внутренний смысл «слов Торы» — это «жемчужина», а внешняя сторона любой аллегории — «сама по себе ничто». Они уподобили сокрытие аллегорически изображаемого смысла во внешнем плане аллегории потере жемчужины в темном доме; дом полон всевозможной утвари, так что, хотя и жемчужина находится здесь, однако [человек] не видит ее и не ведает, где она. Она словно бы оказалась за пределами его владения, ведь он никоим образом не может воспользоваться ею до тех пор, пока, как было упомянуто, он не зажжет светильник, что соответствует пониманию смысла аллегории.

Сказал мудрец<sup>109</sup>: «Золотые яблоки с серебряным украшением (משכיות) — слово, сказанное разумно»<sup>110</sup>. Выслушай разъяснение мысли, которую он здесь высказал. [Слово] משכיות означает ажурные резные украшения<sup>111</sup>, то есть такие, в которых есть места, усеянные мельчайшими отверстиями<sup>112</sup>, как это делают ювелиры. Такое название дано им из-за того, что они пронизаемы для взора: Таргум передает וישקר («и взглянул»)<sup>113</sup> как וישלכז<sup>114</sup>. Итак, здесь говорится, что золотому яблоку в серебряной сетке с чрезвычайно мелкими ячейками подобно слово, сказанное в двух смыслах<sup>115</sup>.

<sup>105</sup> См. Лев. 23:40–43.

<sup>106</sup> См. Исх. 22:6–14; Мишна. Бава мециа, VII, 8; Бава кама, IV, 9.

<sup>107</sup> Села — монета достоинством четыре динара.

<sup>108</sup> Исар (лат. асс, ассарий) — римская монета достоинством 1/24 динара, грош (к I в. до н. э. эта монета обесценилась и стала синонимом «ломаного гроша» — И.Х. Дворецкий. Латинско-русский словарь).

<sup>109</sup> Соломон. См. Klein-Braslavy, «King Solomon and Metaphysical Esotericism according to Maimonides», pp. 57–86.

<sup>110</sup> Прит. 25:11.

<sup>111</sup> אלנקש אלמשכב. Согласно Капаху, речь идет о филигрании.

<sup>112</sup> לאעין, букв. можно перевести как «глазки», что сделало бы более наглядной предлагаемую Маймонидом этимологию слова משכיות.

<sup>113</sup> Быт. 26:8.

<sup>114</sup> Лагольная форма, образованная от того же корня, что и משכיות.

<sup>115</sup> וישלכז от על גזיה — лицо, сторона, смысл, слой. Вторая часть обсуждаемого стиха гласит דבר דבור על אפני — «слово, сказанное по путям его», или «по образам его», или «по ликам его». Отсюда последующее рассуждение о двуликости аллегории. Двуликое, двунаправленное, двуслойное строение притчи соответствует двойственности ее адресата и ее двоякой воспитательной

Воззри, сколь дивно это изречение описывает мудро устроенную аллерию! Ведь, как здесь говорится, речению, наделенному двумя ликами (я имею в виду то, что в нем есть и внешнее и внутреннее), подобает, чтобы наружный вид его был прекрасен, как серебро, а внутренний смысл был прекраснее внешнего смысла, так, чтобы внутренний смысл в сравнении со внешним был как золото в сравнении с серебром. Подобает также, чтобы во внешней стороне аллереии имелось бы нечто, дающее внимательному наблюдателю указание на то, что скрыто внутри, — подобно тому, как это золотое яблоко, покрытое серебряной сеткой с мельчайшими ячейками, если смотреть на него издали или не слишком внимательно, можно принять за серебряное; если же обладатель зоркого взгляда всмотрится в него чрезвычайно пристально, ему станет ясно, что находится внутри, и он узнает, что оно — золотое.

Таковы созданные пророками (да будет мир над ними!) аллереии: их внешний смысл — мудрость, полезная во многих областях, в том числе для улучшения состояния человеческих сообществ, как это явно видно на примере внешнего смысла книги *Притчей* и тому подобного; а внутренний смысл — мудрость, приносящая пользу в деле обретения истинных убеждений в их истинности.

И знай, что пророческие аллереии бывают двух типов: в некоторых аллереиях каждое слово фиксирует некоторое понятие; в других — только вся аллереия в целом выражает все аллереизируемое понятие в целом; в этой аллереии может быть очень много слов, не всякое из которых добавляет что-либо аллереическим изображаемому понятию, но, быть может, служит либо украшению аллереии, либо упорядочению ее речений, либо цели еще большего сокрытия подразумеваемого, для чего речения ее последовательно приводятся в соответствие со всем тем, что вытекает из внешнего смысла этой аллереии. Уразумей это хорошенько.

Пример пророческой аллереии первого вида — следующее изречение: «Вот лестница, поставленная на земле [ , а вершина ее достигает неба, и вот ангелы Божии восходят и нисходят по ней. И вот, Господь стоит при нем]»<sup>116</sup>. Здесь слово «лестница» указывает на определенное понятие, слова «поставленная на земле» — указывают на другое понятие, слова «а вершина ее достигает неба» — на третье понятие, слова «и вот ангелы Божии» — на четвертое, «восходят» — на пятое, «нисходят» — на шестое, слова «и вот, Господь стоит при нем» — на седьмое. Выходит, что каждое выражение, встречающееся в

---

задаче: во-первых — исправление нравов и устройство справедливого общества, и во-вторых — указание пути к достижению интеллектуального совершенства.

<sup>116</sup> Быт. 28:12–13. В квадратных скобках, как обычно, заключены слова текста, пропущенные у Маймонида и обозначенные аббревиатурой 'חז' (и т.д.).

этой аллегории, выражает дополнительный понятийный аспект аллегоризируемого целого<sup>117</sup>.

Пример же пророческой аллегории второго вида — такой текст (Прит. 7:6–21):

Потому, что я выглянул из окна дома моего, сквозь решетку мою. И увидел среди простаков, заметил между молодыми людьми неразумного юношу, переходившего улицу близ угла ее и шедшего по дороге к дому ее. В сумерки, на исходе дня, в ночной темноте и мраке. И вот — навстречу ему женщина, в одежде блудницы, с коварным сердцем. Шумлива она и необузданна; [ноги ее не бывает в доме ее] то на улице, то на площадях [и у каждого угла делает она засаду]. И схватила его [целовала его, с бесстыдным лицом говорила ему]: «Я должна была принести мирную жертву; [сегодня я совершила обеты мои]. Поэтому я вышла навстречу тебе [искать лица твоего, и я нашла тебя]. Коврами устала [я постель мою, прекрасными коврами египетскими]. Я надушила постель [мою сминою, алоем и корицею]. Зайди, ущемся любовными ласками [до утра, найдем радость в любви]. Потому что мужа нет дома; [он ушел в далекий путь,] кошелек с деньгами взял с собою [в назначенный день возвратится он в дом свой]». Она увлекла его множеством привычных ей слов, лстивою речью своею она соблазнила его<sup>118</sup>.

Суть этого текста в целом — предостережение против погони за плотскими удовольствиями и [предметами] вожделений. Поэтому уподобил [Соломон] материю, причину всех этих плотских вожделений, *блуднице*, которая в то же время является *мужней женой*. На такой аллории построил он всю свою книгу; в некоторых главах сего трактата мы будем разъяснять мудрость того, что он уподобил материю *блудедействующей мужней жене*<sup>119</sup>; объяс-

<sup>117</sup> У Маймонида отсутствует полное и детальное толкование этой аллегории, поэтому предпринимались различные попытки реконструировать подразумеваемую здесь ее интерпретацию. Согласно частичному толкованию, данному в 15 главе первой части Путеводителя, лестница — иерархия бытия, градуированного по степени причастности к Божественному Бытию. Поэтому «Бог стоит над ней (עליו)». Слово עזי означает постоянство и истинность абсолютного Бытия (необходимо-сущего), наделяющего бытием возможно-сущее по мере причастности к себе. «Ангелы» — пророки, восходящие в созерцании по этой лестнице и затем нисходящие по ней с пророческой миссией. В другом месте (II, 10) Маймонида, однако, трактует тот же текст иначе: «ангелы» — стихии, как сказано (Пс. 104:7): «делает своими ангелами ветры, слугами своими огонь палищий»; «восходят» — огонь и воздух, «нисходят» — вода и земля, и т.д. См. Ибн Тиббон, трактат «Да соберутся воды...», стр. 38–39, 54–56; Каспи, «Серебряный светильник» гл. 7, (в кн. «Десять серебряных сосудов», ч. 2, стр. 91); Клайн-Бреслави, «Толкования сна Иакова у Маймонида...» [на ивр.]; Розенберг, «Библейская экзегеза в Путеводителе» [на ивр.], стр. 134–135; об аллегорических интерпретациях лестницы Иакова в мусульманской и еврейской традиции см. A. Altmann, «The Ladder of Ascension».

<sup>118</sup> Прит. 7:6–21.

<sup>119</sup> См., например, III, гл. 8: «И сколь замечательно уподобил Соломон материю блудедействующей мужней жене; ибо нет материи без формы, и следовательно, она — мужняя жена... и несмотря на это, постоянно ищет она другого мужчину, которым заменит мужа», см. также I,

ним, почему завершил он свою книгу хвалой *женщине*, которая не является *блудницей* и ограничивает себя заботой о благополучии своего дома и благосостоянии мужа. Ибо все препятствия, не позволяющие человеку достигнуть конечного совершенства<sup>120</sup>, все недостатки, сопутствующие человеку, и все прегрешения сопутствуют ему только из-за его материи, как мы разъясним в настоящем трактате<sup>121</sup>. К этому общему выводу приводит понимание данной аллегории в целом — я имею в виду [вывод о том], что человек не должен следовать только своей животной природе, то есть материи, ведь ближайшая материя<sup>122</sup> человека представляет собой то же самое, что и ближайшая материя других живых существ.

И коль скоро я разъяснил тебе это и раскрыл тайну этой аллегории, ты не должен питать надежды [будто найдешь соответствие всем подробностям аллегории в обозначаемом ею]<sup>123</sup>, спрашивая о том, что подразумевается в речении: «Я должна была принести мирную жертву; сегодня я совершила обеты», какой смысл заключен в словах: «Коврами устлала я постель свою», и какой добавочный смысл привносят во все это слова: «Потому что мужа нет дома». То же относительно прочих подробностей, упомянутых в *тексте*. Ибо все это служит связности изложения соответственно внешнему смыслу аллегории; и как ситуация, изображенная в ней, типична для поведения прелюбодеев, так и речи — такие же или подобные им — являются типичными для разговоров между прелюбодействующими.

Уразумей хорошенько эти мои слова, ибо это принцип, важный и значительный для того, что я намереваюсь разъяснять. И когда ты обнаружишь, что в какой-либо из глав этого трактата я объяснил смысл одной из аллегорий и указал тебе, в чем состоит аллегоризируемый предмет в целом, не вдавайся в исследование каждой смысловой детали, содержащейся в аллегории, пытаясь найти ей соответствие в подразумеваемом предмете. Ибо это приведет тебя к одному из двух: либо ты уклонишься от темы, которая подразумевается в аллегории, либо ты возложишь на себя бремя истолкования того, что на

6 и 17. Ср. противоположную интерпретацию Нахманида в «Проповеди на слова Экклезиаста» (Сочинения, т. I, стр. 184–185).

<sup>120</sup> Речь идет о познании Бога, обретая которое человек достигает своей конечной цели и истинного совершенства (в философских же терминах речь идет о переходе человеческого разума в актуальное состояние, см. ниже, гл. 2); другие виды совершенства, в частности физическое и нравственное, являются промежуточными целями, подчиненными этой конечной цели (См. Путеводитель, III, 54).

<sup>121</sup> См. III, 8, 12.

<sup>122</sup> Ближайшая материя является непосредственным носителем рассматриваемой формы и, в свою очередь, может быть разложена на форму и материю — и так далее, вплоть до четырех стихий и первоматерии (см. «Трактат о логическом искусстве», гл. 9. У Аристотеля это же понятие обозначено термином «последняя материя». См. «Метафизика», XII, 3, 1069b35–1070a4).

<sup>123</sup> Слова, заключенные в скобки, отсутствуют в арабском тексте и у ал-Харизи, но имеются у Ибн Тиббона.

самом деле не имеет истолкования и не предназначено быть истолкованным. И приведет тебя это твое бремя к чему-то вроде тех грандиозных нелепиц, которыми бредит и которым посвящает книги большинство различных сект в сегодняшнем мире, ибо каждый из них стремится обнаружить некий особый смысл в словах, под которыми произнесший их не подразумевал ничего подобного тому, что они стремятся обнаружить.

Твоей же целью всегда должно быть — касательно большинства аллегорий — познание того целого, для передачи которого они и предназначены. В некоторых же случаях тебе будет достаточно понять из моих слов, что такой-то текст является аллегорическим: и тогда без всяких дополнительных разъяснений с моей стороны, коль скоро ты знаешь, что это — аллегория, тебе немедленно станет ясно, аллгорию какого понятия он представляет собой. И мои слова о том, что это была аллегория, словно бы устранил преграду между взором и зримым.

## НАСТАВЛЕНИЕ О СЕМ ТРАКТАТЕ

Если желаешь усвоить целиком то, что заключено в нем, не упустив ничего, сопоставляй его главы друг с другом<sup>124</sup>; твоей целью в каждой главе должно быть не только понимание ее общего смысла, но и усвоение смысла каждого выражения, проявляющегося в ее тексте, даже если оно не относится к основной теме главы. Ибо в сем трактате изложение ведется не как попало, но с чрезвычайной тщательностью и сугубой точностью, с заботой о том, чтобы избежать искажения при разъяснении трудных вопросов, и нет такого выражения, находящегося не на своем месте, которое бы не служило разъяснением определенного вопроса, [излагаемого] в другом месте.

Потому не подгоняй его под свои домыслы<sup>125</sup>, ибо в противном случае ты навредишь мне, а себе не принесешь пользы. Но подобает, чтобы ты изучал все, что следует изучать, и постоянно обращал свое умозрение к [трактату]; в этом случае он разъяснит тебе большинство трудных вопросов Закона, — тех, что затрудняют всякого разумеющего.

И всякого, кто будет читать этот трактат мой, я заклинаю Богом, да превознесется Он, не толковать в нем ни единого слова и не объяснять другому из него ничего, кроме того, что явно высказано в словах моих предшественни-

<sup>124</sup> Сопоставление глав необходимо, во-первых, для сведения в единое целое намеков, рассеянных в различных главах, а во-вторых, для обнаружения противоречий, указывающих, как сказано ниже, в Предисловии, на наличие эзотерического смысла.

<sup>125</sup> וְלֹא תִלְוֶהוּ בְּחִלְיוֹתָיִךְ. Варианты перевода «не развивай (не дополняй) его [слова] согласно твоим фантазиям» (Шварц, Пинес); «не преследуй его своими домыслами» (Ибн Тиббон); «не изучай его поверхностно» (Капах); «не строй домыслы, изучая его».

ков из числа знаменитых мудрецов нашего Закона. Если же он уразумеет из моего [трактата] то, что не высказывалось явно ни одним из наших знаменитых мужей, пусть не объясняет это другому и пусть не торопится возражать, ибо, возможно, он понял мои слова противоположно тому, что я имел в виду. В этом случае он причинит мне вред, тогда как я намеревался помочь ему, и окажется тем, кто *«платит злом за добро»*<sup>126</sup>.

Пусть же всякий, кому [трактат] попадет в руки, изучает его внимательно, и если [трактат] утолил его жажду хотя бы только в одном из всех затруднительных случаев, то пусть возблагодарит Бога и удовольствуется тем, что понял; если же не найдет в нем ничего полезного для себя в каком бы то ни было отношении, пусть отнесется к нему так, будто он вообще никогда не был написан. Если же кому-либо представится в нем нечто, по его мнению, вредное, пусть подыщет приемлемое толкование и *«рассудит, склоняясь к оправданию»*<sup>127</sup>, даже если это толкование будет весьма надуманным, ибо так заповедано нам [вести себя] даже по отношению к простолюдинам<sup>128</sup> и уж тем более по отношению к нашим ученым, хранителям нашего Закона, которые в меру своего постижения стараются преподать нам истину.

Я же знаю, что всякий человек, даже новичок, совершенно не обладающий теоретическими познаниями, извлечет полезное для себя из некоторых глав этого трактата; а тот человек, который достиг совершенства<sup>129</sup>, верен Закону, но, как я уже упоминал, пребывает в растерянности, — он извлечет полезное из всех его глав. Сколь великую радость принесет он ему, сколь приятен он будет для его слуха! Но тех путаников, чей мозг загрязнен недостовверными воззрениями и вводящими в заблуждение путями [рассуждения], при том, что они сами принимают это за истинное знание и воображают себя теоретиками (тогда как на деле нет у них ни малейшего знания того, что поистине носит имя знания), — тех оттолкнут многие главы его. Сколь тяжкими для них будут они, из-за того, что не постигнут смысла их, а также из-за того, что [эти главы] обнаружат поддельность фальшивых монет в их руках — их сокровища и достояния, уготованного на беду им!

И ведает Бог, да превознесется Он, — непрестанно находился я в величайшей тревоге, излагая то, что я намеревался изложить в сем трактате. Ибо это эзотерические предметы, которым среди книг, имеющихся у нас, не посвя-

<sup>126</sup> Парафраз Пс. 38:21.

<sup>127</sup> «Суди всякого человека, склоняясь к оправданию» (Авот, I, 6).

<sup>128</sup> Как видно из фразы, приводимой в предыдущем примечании, такая «презумпция невиновности» распространяется на «всякого человека» (за исключением заведомого грешника): если поступок допускает как благоприятное, так и неблагоприятное толкование, следует принимать первое толкование, пусть даже оно менее вероятно, чем второе.

<sup>129</sup> Как видно из сказанного в начале Введения, речь идет о совершенстве в том, что касается моральных качеств и благочестия.



щено ни одной книги, написанной кем-либо из нашей общины<sup>130</sup> в сии времена *Изгнания*<sup>131</sup>, — так как же я введу такое новшество<sup>132</sup> и примусь излагать это?

Однако я обрел опору в двух положениях. Во-первых, [мудрецы] говорят о подобной ситуации: «Время действовать во имя Господа [— нарушили Тору Твою]»<sup>133</sup>, а во-вторых, сказано ими: «Все дела твои да будут во имя неба»<sup>134</sup>. На два эти положения я опирался при написании некоторых глав настоящего трактата<sup>135</sup>.

И в заключение [скажу]: такой я человек, что если ситуация безвыходна, путь тесен, и я не нахожу иного способа преподать доказанную истину, чем тот, который подойдет одному достойному и не устроит десятки тысяч не-вежд, я предпочту поведать это ради него одного, не обращая внимания на хулу со стороны этого множества народа; я буду настаивать<sup>136</sup> на том, чтобы спасти этого единственного достойного от того, в чем он запутался, и в его растерянности укажу ему путь, пока он не достигнет совершенства и обретет покой.

<sup>130</sup> אלמלך — религия, этноконфессиональная община, народ, объединенный религией.

<sup>131</sup> Об утрате евреями во времена Изгнания научных знаний см. ниже, гл. 71.

<sup>132</sup> בדע — нововведение, в особенности противоречащее традиции; в исламе *бидъа* зачастую осмысливается как ересь.

<sup>133</sup> Пс. 119:126. Талмуд осмысляет эти слова следующим образом: «Когда приходит время действовать ради Господа, можно нарушить Тору». Когда возникает кризисная ситуация, требующая экстренных действий, не предусмотренных законом, пророк, Синедрион или другие религиозные авторитеты могут санкционировать нарушение закона (Берахот 63а, Йома 69а, Гитин 60а).

<sup>134</sup> Авот, II, 15. Маймонид пишет в Мишне Тора: «Если [Синедрион] счел нужным приостановить действие какой-либо заповеди или нарушить какой-либо запрет, чтобы вернуть многих к вере или уберечь многих из Израиля от греха, он может сделать это в соответствии с тем, чего требует время. Как врач отсекает руку или ногу, чтобы спасти жизнь, так Синедрион в определенное время постановляет нарушить часть заповедей, чтобы сохранить их в целом» (Мишне Тора, XIV, 3, 2:4).

<sup>135</sup> Принимая решение санкционировать нарушение закона, следует руководствоваться принципом: «Все дела твои да будут во имя Неба» (см.: Мишне Тора, XIV, 1, 24:10). Такое решение может быть принято только «во имя Неба», когда исключено влияние других мотивов и интересов. Это правило, внутренний критерий всякого религиозного действия, приобретает решающее значение, когда отсутствует внешний критерий — соответствие действий закону (легальность). Талмуд говорит по тому же поводу: «Во всех путях твоих познавай Его (Прит. 3:6) — даже и в нарушении Закона» (Берахот, 63а).

Ср. «Шемона пераким» Маймонида, гл. 5. Этим правилом руководствовались рабби Йеѓуда га-Наси, записывая Мишну, и рав Аши — Талмуд, вопреки запрету записывать Устную Тору. На это же правило опирается Маймонид, раскрывая в книге вопросы, относящиеся к «Учению о Начале» и к «Учению о Колеснице».

<sup>136</sup> Перевод дан согласно варианту большинства текстов: וּתְקַיֵּם «и буду утверждать, требовать, притязать»; Капах приводит вариант וְיִשְׁמְעוּ «и обращу внимание», которому следует в своем переводе Шварц.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Причиной противоречий и противоположностей<sup>137</sup>, встречающихся в какой-либо книге или сочинении, может быть одна из семи причин.

Причина первая. Сочинитель собрал высказывания многих людей, представляющих различные точки зрения, опустив ссылки и не указывая авторов каждого высказывания. В этом случае в этом сочинении могут возникнуть противоречия и противоположности из-за того, что одно из двух суждений будет отражать подход одного лица, а второе — другого.

Причина вторая. Автор данной книги придерживался определенного мнения, а потом изменил его, и остались записанными как ранние, так и поздние высказывания.

Причина третья. Не во всех высказываниях смысл явен, но в одних он явен, а другие являются аллегориями и обладают внутренним смыслом; либо, быть может, оба суждения, которые по своему внешнему смыслу противоречат друг другу, на самом деле суть аллегории и именно из-за того, что были поняты согласно их внешнему смыслу, оказались взаимно противоречивыми или противоположными.

Причина четвертая. Имеется некоторое условие, которое в силу каких-то вынуждающих обстоятельств не оговорено явно в соответствующем месте, или, быть может, субъекты<sup>138</sup> двух [суждений] различны, однако один из них не оговорен в соответствующем месте; из-за этого кажется, что есть противоречие между высказываниями, тогда как на самом деле его нет.

Причина пятая. Нужды преподавания и разъяснения, а именно — ситуации, когда некоторое глубокое, трудное для интеллектуального представления<sup>139</sup> понятие приходится упомянуть или использовать как предпосылку для разъяснения другого, легко представимого понятия, которое следует преподавать прежде, чем то, первое (ибо всегда начинают с более легкого). В этом случае учителю должно проявить снисходительность, разъясняя оное первое понятие сообразно обстоятельствам, рассматривая его в грубом приближении<sup>140</sup>, не принимаясь за точное исследование его истинной сущности, но предоставив это воображению слушателя, — чтобы сделать понятным то, что он намеревался объяснить в настоящий момент, — и лишь затем произвести

<sup>137</sup> אלתצוק או אלתצוק. О противолежащих [по противоречию] (контрадикторных, противоречащих) и противоположных (контрарных, противных) предложениях см. напр. Аристотель, «Об истолковании», гл. 7 и «Первая аналитика», кн. II, гл. 8 и 15, «Метафизика», кн. V, гл. 10.

<sup>138</sup> אלתצוק — подлежащие, темы, предметы (высказываний).

<sup>139</sup> אלתצוק, см. выше, Посвящение.

<sup>140</sup> ובגליל אלטר — букв. «и грубым умозрением», т.е. в общих чертах, приближенно; ליל — здесь противопост. דק — точный, тонкий.

строгое исследование сложного понятия и раскрыть его истинную сущность в подобающем месте<sup>141</sup>.

Причина шестая. Неявный характер противоречия и то обстоятельство, что оно обнаруживается только после [присоединения] многочисленных [вспомогательных] посылок. И чем больше посылок требуется для выявления [противоречия], тем более оно сокрыто, так что может ускользнуть от внимания автора. Он полагает, что между двумя исходными суждениями противоречия нет; но если взять каждое из них в отдельности, присоединить к нему истинную посылку и вывести необходимое заключение, и так же поступить с каждым полученным выводом — присоединить к нему истинную посылку и сделать необходимый вывод, — то в конце концов после некоторого числа силлогизмов это приведет к противоречию или противоположности между двумя конечными выводами, что может ускользнуть и от взора ученых сочинителей. Но если сами исходные суждения находятся в явном противоречии и [автор] просто забыл о первом в тот момент, когда в другом месте сочинения он записывал второе, то это — чрезвычайно серьезный недостаток, и такого [автора] не следует относить к числу тех, чьи слова заслуживают внимания.

Причина седьмая. Необходимость при изложении чрезвычайно глубоких материй скрывать одни их аспекты и открывать другие. Иногда необходимость заставляет вести речь по поводу некоторого высказывания<sup>142</sup>, принимая определенную посылку, а о другой теме необходимость заставляет вести речь, принимая другую посылку, противоречащую первой. И подобает, чтобы место, заключающее в себе противоречие, ни в коей мере не было заметно широкой публике, а бывает, что сочинитель находит способ и вовсе скрыть его.

Что касается противоречий, встречающихся в *Мишне* и *барайтах*<sup>143</sup>, то они связаны с причинами первого типа. Как ты можешь заметить, [мудрецы] часто говорят: «Начало [мишны] противоречит ее концу!»<sup>144</sup> — и отвечают: «Начало — это слова рабби такого-то, а окончание — слова рабби такого-то»<sup>145</sup>. Подобно этому, иногда ты встретишь такие высказывания: «По этому

<sup>141</sup> Ср. «Метафизика», VII, 1029b1–13; «Физика», I, 184a10–b14.

<sup>142</sup> Так переводят Ибн Тиббон и Капах; у Шварца: «вести речь о них (о глубоких материях)».

<sup>143</sup> Мишна (ивр. מִשְׁנָה — «учение») — часть Устной Торы, галахот (законы), истолкованные или разработанные танаими, мудрецами, действовавшими во времена Второго Храма и до III в. н.э., когда Мишна была записана. Мишной именуется как текст, передающий высказывание одного или нескольких танаев относительно определенного закона или казуса, так и само собрание этих текстов. Мы пишем это слово с заглавной буквы, когда оно употребляется во втором значении, и со строчной — в противоположном случае. Барайта (арам. כְּבָרָה — «внешняя») — законы, не вошедшие в Мишну.

<sup>144</sup> См. напр. Мегила 16а; ср. Гитин 73а, Хулин 102а.

<sup>145</sup> Шабат 86а, Эрувин 17а, 34б, Йوما 37а, Мегила 9б, Хагига 19б, Кетубот 36а, 51б, Недарим 27а, Назир 42а, Гитин 41б, 71б.

вопросу Рабби<sup>146</sup> согласился со словами рабби такого-то и поэтому процитировал его анонимно<sup>147</sup>, а со словами рабби такого-то он согласился в другом вопросе и процитировал его анонимно<sup>148</sup>. И часто можешь встретить такие слова их: «Кто автор этого анонимного текста?» — «Рабби такой-то». «Кто автор этой мишны?» — «Рабби такой-то»<sup>149</sup>. Такие примеры бесчисленны.

Противоречия и несоответствия, попадающиеся в Талмуде, связаны с причинами первого и второго типа; поэтому там постоянно встречаешь такие их высказывания: «В этом вопросе он считал как рабби такой-то, а в том — как рабби такой-то»<sup>150</sup>. Точно так же они говорят: «он соглашался с ним в одном вопросе и возражал ему в другом»<sup>151</sup>; и еще: «Два аморая [по-разному] толковали слова рабби такого-то»<sup>152</sup> — все подобные выражения указывают на причины первого типа.

Что же касается второй причины, то с ней связано такое недвусмысленное выражение их, как: «Рав<sup>153</sup> пересмотрел это [мнение]»<sup>154</sup>, «Рава<sup>155</sup> пересмотрел это [мнение]»<sup>156</sup>, при этом обсуждается вопрос о том, какое из двух высказываний является более поздним. Подобно этому говорится: «В первой редакции [Талмуда] рав Аши<sup>157</sup> говорил нам так-то, а во второй редакции — так-то»<sup>158</sup>.

Что же касается тех противоречий и противоположностей, которые на первый взгляд присутствуют во внешнем смысле некоторых мест любых пророческих книг, то они вызваны третьей и четвертой причинами; к этому соображению ведет нас весь ход изложения в данном предисловии. Тебе известно, как часто [мудрецы] (благословенна их память!) замечают: «*один стих говорит то-то, а другой — то-то*» и констатируют, что налицо явное противо-

<sup>146</sup> Рабби Йегуда га-Наси — глава (наси) (Большого) Синедриона, виднейший представитель шестого поколения танаев (начало III в. н.э.), называемый в Талмуде просто Рабби. Кодифицировал и записывал Мишну.

<sup>147</sup> Анонимное цитирование мнения какого-либо таная в Мишне обычно означает, что его суждение принято без оговорок и рассматривается как общее, а не частное мнение.

<sup>148</sup> Кетубот 95а, Бехорот 11а.

<sup>149</sup> Шабат 37а, Эрувин 71а, Зевахим 94а.

<sup>150</sup> Шабат 17а, 29б, 42а, 128а; Гитин 46б, Кетубот 34а, Бава батра 91а.

<sup>151</sup> Шабат 34а, 37а, Эрувин 14а, Недарим 11б, Кетубот 36а, Керитот 16а.

<sup>152</sup> То есть противоречие между двумя высказываниями таная объясняется тем, что эти высказывания переданы различными аморами, по-разному толковавшими его слова; Шевуот 40б; ср. Шабат 112б, Кетубот 57а.

<sup>153</sup> Рав — рав Абба бар Аву, вавилонский аморай первого поколения (первая половина III в. н.э.).

<sup>154</sup> Кидушин 25б, Хулин 53б; ср. Кетубот 89а, Авода зара 15а.

<sup>155</sup> Рава — рав Абба. Четвертое поколение вавилонских амораев (первая половина IV в. н.э.).

<sup>156</sup> Шабат 27а, 111а, Песахим 40а, 117б, Бейца 18б, Кетубот 11б, Бава батра 24а.

<sup>157</sup> Рав Аши (335–427) — составитель и редактор Вавилонского Талмуда.

<sup>158</sup> См. напр. Бава батра, 157б.

речие, а затем объясняют, что в рассматриваемом тексте опущено условие или что субъекты [двух высказываний] различны. Таково их изречение: «Соломон, мало того, что твои слова противоречат словам твоего отца, они противоречат и друг другу...»<sup>159</sup>

Такое часто встречается в словах мудрецов, благословенна их память. Но только в большинстве случаев они имеют в виду пророческие речения, относящиеся к заповедям и моральным предписаниям<sup>160</sup>, нашей же целью является рассмотрение тех *стихов*, во внешнем плане которых обнаруживаются противоречия в том, что касается воззрений и верований. Немногое из этого будет истолковано в некоторых главах сего трактата, ибо этот предмет также относится к *тайнам Торы*. Однако [вопрос о том], встречаются ли в пророческих книгах противоречия, вызванные седьмой причиной, должен быть предметом теоретического рассмотрения и исследования, и не следует торопиться с ответом.

Что же до несоответствий, встречающихся в книгах философов — тех из них, которые постигают истину, — то это вызвано пятой причиной.

Противоречия же, встречающиеся в большинстве книг авторов и комментаторов, не относящихся к вышеупомянутым категориям, вызваны шестой причиной. Также и в *Мидраше* и *Агаде* встречаются серьезные противоречия, проистекающие из этой причины. Поэтому говорится: «*Не спрашивают о противоречиях в Агаде*»<sup>161</sup>. Встречаются там и противоречия, вызванные седьмой причиной.

Что же касается тех несоответствий, которые встречаются в сем трактате, то они объясняются пятой или седьмой причинами<sup>162</sup>; знай же сие, постигни истинный смысл этого, помни твердо<sup>163</sup>, чтобы не привели тебя в растерянность некоторые главы [трактата].

После этих предварительных замечаний приступаю к упоминанию имен, требующих указаний на истинный смысл, подразумеваемый в них, в каждом случае соответственно контексту.

<sup>159</sup> Шабат 30а. Приведем продолжение цитаты: «Давид, отец твой, сказал: “Не умершие хвалить будут Господа” (Пс. 115:17), а ты сказал: “И прославлял я мертвых, что уже скончались...” (Эккл. 4:2). А затем сам же сказал: “Ведь живому псу лучше, чем мертвому льву” (Эккл. 9:4)». Талмуд разъясняет это противоречие следующим образом: стихи, утверждающие превосходство живых, подразумевают, что только живые могут соблюдать заповеди, а стихи о превосходстве умерших говорят о достоинстве пред лицом Бога покойных праведников, которые завершили возложенный на них труд и которые не могут более согрешить.

<sup>160</sup> צדק (צ), ед. ч. צדק, воспитанность, образованность, нравственность, культура (ср. греч. *paideia*), см. напр. Роузенгал, стр. 235–323.

<sup>161</sup> Это утверждение со ссылкой на учителей (талмудического периода?) приводится многими гаонами: Саадией, Шмуэлем бен Хофни, Шрирой, гаем (см. Оцар га-геоним, Берахот, Комментарии, стр. 91 и прим. Б.М. Левина там); ср. Иерусалимский Талмуд, Пеа 2:4, Талмудическая энциклопедия, т. 1, стр. 132.

<sup>162</sup> Вариант трех рукописей, цитируемых Капахом: «пятой, шестой и седьмой причинами».

<sup>163</sup> Согласно некоторым вариантам текста: «и следуй этому».

Это послужит ключом, позволяющим войти в те пределы, что за закрытыми воротами<sup>164</sup>. И когда распахнутся те врата, когда войдут в них, то души обретут там покой, глаза наслаятся и тела отдохнут от трудов и тягот своих.

## ГЛАВА 1

Отворите ворота, пусть войдет народ праведный,  
хранящий верность<sup>165</sup>

צלם (целем — 'образ') и דמות (дмут — 'подобие'). Люди<sup>166</sup> полагали, что слово צלם ('образ') на еврейском языке указывает на конфигурацию вещи и ее очертания, и привело их это к полнейшему соматизму<sup>167</sup> из-за Его речения: «сделаем человека по образу Нашему (בצלמנו), и по подобию Нашему (כדמותנו)»<sup>168</sup>. И они подумали, что Бог обладает человеческой формой, то есть конфигурацией и очертаниями, что и заставило их сделать вывод о полнейшем соматизме, — и они уверовали в него. И считают они, что отказавшись от этого верования, они объявили бы ложным текст [Писания] и даже сделали бы Божество<sup>169</sup> не сущим, если бы Оно не было телом, обладателем лица и рук, таким же, как они сами, по конфигурации и очертаниям — разве

397

<sup>164</sup> См. выше, Введение.

<sup>165</sup> Ис. 26:2. Эпиграф продолжает тему заключительных фраз Предисловия.

<sup>166</sup> אנשים. Это выражение имеет здесь коннотацию «народ, простолюдины».

<sup>167</sup> 'תפיסה גופנית - букв. «к чистейшему отелесению». Термин תפיסה «придание телесных качеств», «описание в телесном образе», «отелесение» «отелеснивание» (см. Ислам, стр. 183, 235; аш-Шахрастани, стр. 92–107, 153–164, 186), близок по смыслу к более привычному термину «антропоморфизм», однако мы не прибегаем к такому переводу, поскольку он не отражает связь используемого в оригинале термина с такими словами, как גוף (тело) תשבות (телесность) и т.д. Следует иметь в виду, что мы употребляем термин «соматизм» в смысле доктрины о телесности Бога, тогда как обычно он применяется к концепции, признающей тело единственной онтологической категорией. Впрочем, как будет явствовать из дальнейших рассуждений, соматисты, о которых идет речь, считают Бога телесным именно потому, что не могут вообразить нетелесного бытия. Как отмечает Вольфсон, критикуемая Маймонидом антропоморфная интерпретация не зафиксирована в еврейских источниках, однако встречается у Ибн Хазма (Wolfson, «The Philosophy of the Kalam», pp. 100–106; ср. ал-Газали, «Воскрешение наук о вере», стр. 214–215); подобным же образом понимали хашвиты «содержащиеся в предании слова Мухаммада»: «Он сотворил Адама по образу Милосердного» (аш-Шахрастани, «Книга о религиях и сектах», стр. 100); ср. ал-Газали, «Воскрешение наук о вере», стр. 249–250.

<sup>168</sup> Быт. 1:26.

<sup>169</sup> אלהים. Слово אלהים может подразумевать любой объект религиозного почитания, в том числе языческого бога, а также абстрактное, философское понятие о Боге, тогда как אלה — «Алах», «единственный истинный Бог», личный Бог монотеистических религий. Зачастую использование первого термина связано с более отстраненным, нейтральным характером контекста. В связи с этим мы переводим первый термин как «Божество», а второй как «Бог» (Пинес использует аналогичным образом пару терминов «deity» и «God»; ср. «Gottheit» и «Gott» в немецком языке).

что, согласно их фантазиям, более крупным и великолепным<sup>170</sup>; да еще и материя Его не есть кровь и плоть — вот предел того, что они считают очищением<sup>171</sup> [представлений] о Боге.

Впрочем, насчет того, что должно быть сказано по поводу отрицания телесности и утверждения истинного единства<sup>172</sup> (каковое не может обладать истинностью без отрицания телесности)<sup>173</sup>, то доказательства всего этого ты узнаешь из настоящего трактата. Здесь же, в этой главе, наши замечания касаются разъяснения понятий *צלם* (*образ*) и *דמות* (*подобие*).

Итак, я утверждаю: для того, что общеизвестно<sup>174</sup> среди широкой публики как форма<sup>175</sup>, то есть для конфигурации вещи и ее очертаний, в еврейском языке есть особое имя — *תָּכָן* ('*облик*', '*вид*')<sup>176</sup>. Сказано, [например]: «красив станом (*תָּכָן*) и красив лицом»<sup>177</sup>; «Каков вид его (*תָּכָן*)»<sup>178</sup>; «видом (*תָּכָן*) как царский сын»<sup>179</sup>. И об искусственной форме<sup>180</sup> говорится: «очерчивает его (*תָּכָן*) резцом... и циркулем очерчивает его (*תָּכָן*)»<sup>181</sup>. Это выражение совершенно неприменимо к Божеству, да превознесется Оно, — да уберемся и спасемся мы [от этого]!

Слово *צלם* ('*образ*'), напротив, применяется к природной форме<sup>182</sup>; я имею в виду тот эйдос<sup>183</sup>, посредством которого вещь субстанцирует-

<sup>170</sup> *אֲבִי* или «более сияющим»; многие антропоморфисты описывали Бога как светоносное тело (протокаббалистические сочинения, крайние шииты, см. напр. аш-Шахрастани, стр. 155, 162–163; Ислам, стр. 279); ср. также образ светоносного Антропоса у Иезекииля Трагика (II в. до н. э.), у Зосимы Панополитанского (III в. н. э.).

<sup>171</sup> *תְּנִיחָה* (им. п. *תְּנִיחָה*) — абстрагирование, очищение понятия о Боге от телесных атрибутов, противоположность — *אֲלֻתְשִׁיחָה*, уподобление (см. Ислам, стр. 224, 235–236).

<sup>172</sup> *וְהִדְמִיחָה* — единство (Бога), подразумевающее как абсолютную уникальность, единственность, т.е. отсутствие чего-либо подобного или сравнимого, так и абсолютную простоту, т.е. отсутствие внутреннего деления и сложности. Из положения о единстве Бога дедуцируется Его нематериальность, отсутствие сущностных атрибутов и т.д.

<sup>173</sup> *גִּסְמָאִי*. Признание телесности Бога несовместимо с положением о Его единстве, поскольку любое тело делимо и не может быть едино в истинном смысле слова.

<sup>174</sup> *אֲלֻתְשִׁיחָה*. Ср. *אֲלֻתְשִׁיחָה* «общепринятые суждения», о которых идет речь в следующей главе; см. прим. 33 к ней.

<sup>175</sup> *אֲלֻתְשִׁיחָה*. Параллельно с уточнением библейского термина «образ» Рамбам уточняет и значение философского термина «форма».

<sup>176</sup> Применительно к человеку это слово обычно переводится как стан, фигура и т.д.

<sup>177</sup> Быт. 39:6.

<sup>178</sup> Сам. I, 28:14

<sup>179</sup> Суд. 8:18.

<sup>180</sup> См. «Трактат о логическом искусстве», гл. 9.

<sup>181</sup> Ис. 44:13.

<sup>182</sup> *אֲלֻתְשִׁיחָה*, ср. ниже прим. 27.

<sup>183</sup> *אֲלֻתְשִׁיחָה* (Ибн Тиббон: *עֵצֶן*) — «значение, смысл; понятие, идея, сущность» (словарь Х.К. Баранова). Как отмечает Пинес (в прим. к его переводу, стр. 24, прим. 2), «это слово имеет множество значений и зачастую... не может быть удовлетворительно переведено», во многих случаях оно вообще выпадает при переводе (У.К. Читтик приводит четырнадцать вариантов передачи этого термина при переводе Руми на английский; см. У.К. Читтик, «В поисках скрытого смысла»,

ся<sup>184</sup> и становится тем, что она [есть]<sup>185</sup>; это ее истинная сущность<sup>186</sup> в качестве вот этого сущего<sup>187</sup>. В человеке таковым эйдосом является то, из чего происходит человеческое постижение; именно ввиду этого интеллектуального постижения сказано о [человеке]: «По образу Божию (לְצַלְמֵי אֱלֹהִים) сотворил его»<sup>188</sup>.

И потому сказано: «образ их (צִלְמָם) унижаешь Ты»<sup>189</sup>, ведь унижению подвергается именно душа, то есть видовая форма<sup>190</sup>, а не конфигурация частей тела и их очертания. Аналогично этому я утверждаю, что причина, по

стр. 532). מַעֲשֵׂי не принадлежит к числу технических терминов, используемых Маймонидам, однако играет большую роль при их истолковании; в особенности это верно в отношении настоящей главы, где это слово появляется более десятка раз, и в том числе в самых ключевых местах. В словаре Лэйна (Lane, E.W., Arabic-English Lexicon, pt. 1–8. London, 1863–1893, p. 2181) приводится следующее определение различных ипостасей этого понятия: «[идея или ментальный образ,] рассматриваемая как нечто воспринятое умом из слова или выражения, именуется מַעֲשֵׂי (понимаемое); рассматриваемая как ответ на вопрос «что это?», именуется מַעֲשֵׂי (чтойность); рассматриваемая как нечто объективно существующее, именуется מַעֲשֵׂי (истина, суть), рассматриваемая как отличающаяся от других, именуется מַעֲשֵׂי (индивидуальность)». Таким образом, термин מַעֲשֵׂי совмещает в себе значения, принадлежащие и к ментальной, и к логико-семантической, и к онтологической сфере, и именно это обстоятельство делает его связующим звеном между ними. Если переводить каждый раз по контексту, то эта связь распадется. Поэтому мы решились перевести этот термин словом «эйдос», которое может выдержать все эти три контекста (для такого перевода есть определенные исторические оправдания, см. EI, v. VI, p. 347; к тому же различное употребление этого термина Платоном, Аристотелем и Гуссерлем актуализировало в нем желаемую нам многозначность). Другой кандидат — стоический термин «лектон». Понятие מַעֲשֵׂי играет центральную роль в системе Муаммара ибн Аббада, одного из ранних мутазилитских мыслителей. См. EI, v. VI, p. 347; Роузентал «Торжество знания», стр. 130; аш-Шахрастани, «Книга о религиях и сектах», стр. 44, 70–71; комментарий С.М. Прозорова там же, стр. 190, прим. 43, стр. 198, прим. 36; Wolfson, «The Philosophy of the Kalam», pp. 115–117, 147–167.

<sup>184</sup> מִיֵּשֶׁר לְהִיְוֹת «становиться субстанцией» от הָיָא — субстанция, ousia. См. Ислам, стр. 60; EI, v. II, pp. 493–494.

<sup>185</sup> הָיָא מַעֲשֵׂי. Ср. аристотелевское определение формы (эйдоса) как to ti en einai (Метафизика, 1032b2. Обычный перевод — «суть бытия»). А.В. Лебедев передает этот «труднопереводимый термин» как «что-значит-быть-тем-то-и-тем-то» или «то-что-делает-вещь-тем-что-она-есть»; схоластич. quidditas — «чтойность» (ФЭС, стр. 711). Ср. также араб. مَا هِيَ, ивр. מַהוּ («чтойность» или «что-он-ность», см. Afnan S.M. A Philosophical Terminology in Arabic and Persian. Leiden, 1964, pp. 117–120). Заметим, что в греческое выражение входит глагол-связка (или бытийный глагол) einai (то же касается и аналогов этого выражения на других европейских языках), тогда как в семитских языках его роль играет местоимение (араб. هُوَ или هِيَ, ивр. הוּא).

<sup>186</sup> מַעֲשֵׂי הָיָא — «истина», «суть», «реальность». Ср. הָיָא (истинный, истина), הָיָא (Истинный) — эпитет Бога). См. Мишне Тора, в начале; ал-Фараби, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», Философские трактаты, стр. 215–216; Afnan, «A Philosophical Terminology...», pp. 103–104; Lane, p. 609; EI, III, pp. 75–76, 82; Ислам, стр. 265.

<sup>187</sup> הָיָא מַעֲשֵׂי. Указательное местоимение и определенный артикль выражают данность, наличность, конкретность. Ср. аристотелевское tode ti.

<sup>188</sup> Быт. 1:27.

<sup>189</sup> Пс. 73:20.

<sup>190</sup> אֲלֻפֵּי אֲלֻפֵּי.



которой идола именуются צלמים (образами)<sup>191</sup> состоит в том, что искомое в них — это предполагаемый в них эйдос, а не их конфигурация и очертания; то же утверждаю относительно «образов (צלמי) наростов ваших»<sup>192</sup>, ибо их интенцией был эйдос устранения вреда, причиняемого *наростами*<sup>193</sup>, а не конфигурация *наростов*.

Но если нельзя избежать [признания] того, что об «изваяниях наростов» и «изображениях» [говорится] по поводу конфигурации и очертаний, то придется считать צלם (образ) многозначным или неопределенным именем, относящимся как к видовой форме, так и к форме искусственной и ей подобному — к конфигурации и очертаниям природных тел, так что в речи «Сделаем человека по образу Нашему» будет подразумеваться видовая форма, каковой является интеллектуальное постижение, а не конфигурация и очертания. Итак, мы объяснили тебе разницу между [словами] צלם (образ) и תכל (вид, облик) и объяснили в чем состоит эйдос *образа*<sup>194</sup>.

Что же касается [слова] דמות ('подобие'), то это имя существительное от דמ (походить, быть подобным) и означает [помимо внешнего сходства] также и уподобление в эйдосе. Ведь в речении [псалмопевца]: «Стал я похож (דמיתי) на сову пустыни»<sup>195</sup> не подразумевается, что он уподобился ей крыльями и перьями, но скорбь его уподоблена ее скорби. Подобно этому: «Ни одно дерево в саду Божьем не было подобно (דמ) ему в красоте его»<sup>196</sup> — [говорится о] подобии в отношении эйдоса красоты. «Яд у них подобен (כדמות) яду змеи»<sup>197</sup>, «он подобен (דמינו) льву, жаждущему терзать»<sup>198</sup>, — все это уподобления по эйдосу, а не по конфигурации и очертаниям. Точно так же говорится: «[и над]

<sup>191</sup> См. напр. Числ. 33:52; Цар. II, 11:18; Иез. 7:20, 16:17, 23:14. Обычный перевод — «изображения».

<sup>192</sup> Сам. I, 6:5. Обычный перевод: «изваяния наростов ваших».

<sup>193</sup> Вариант перевода: «их назначением было [выражение] мысли об устранении эпидемии наростов». «Наросты» — в тексте кн. Самуила (פלים) טהרים — какая-то смертоносная болезнь (м.б. распространяемая мышами). В Талмуде и средневековой еврейской медицине טהרים — геморрой.

<sup>194</sup> Вариант перевода: «...объяснили смысл [слова] צלם (образ)».

<sup>195</sup> Пс. 102:7. «Сова» — предположительный перевод. В оригинале תנח — ночная птица, обитающая в пустыне или среди развалин, символ разрушения, запустения, печали (см. Ис. 34:11; Соф. 2:14); точная идентификация неизвестна. В большинстве переводов, начиная с Септуагинты, — «пеликан». Заметим, что сравнение в этом стихе, как и во всех последующих примерах, которые приводятся для иллюстрации термина «подобие», является метафорическим, риторическим. Тем самым, «уподобление в эйдосе» следует понимать не столько как «объективное обладание подобными эйдосами», но как «уподобление, существующее (осуществляемое) в эйдосе», то есть как сравнение, являющееся частью риторического или поэтического дискурса и обладающее значимостью только в его рамках; см. ниже, прим. 44.

<sup>196</sup> Иез. 31:8.

<sup>197</sup> Пс. 58:5.

<sup>198</sup> Пс. 17:12.

подобием (דמות) этого престола»<sup>199</sup>, «...подобие (דמות) престола...»<sup>200</sup>, о подобии [в том, что касается] эйдоса превознесенности и величия, а не квадратной формы [престола], его толщины и высоты его ножек, как полагают убогие; то же относится и к [речению] «подобие (דמות) животных»<sup>201</sup>.

И ввиду того, что человек выделен<sup>202</sup> обретающимся в нем чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны<sup>203</sup>, — интеллектуальным постижением, в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы<sup>204</sup>, — уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению<sup>205</sup>, которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути — оно имеется лишь на первый взгляд<sup>206</sup>. И из-за этого<sup>207</sup>, то есть из-за Божественного разума, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] *по образу Бога и по по-*

<sup>199</sup> Иез. 1:26.

<sup>200</sup> Там же.

<sup>201</sup> Иез. 1:13.

<sup>202</sup> פָּרָחַ — быть выделенным посредством уникального, специфичного для данного вида собственного неотделимого признака, פָּרָחַ (гр. idion, лат. prorgrium; см. Аристотель, «Топика», I, 5, 102a17–30, V; «Эйсагоге» Порфирия и различные комментарии на него, напр. Бозций, ал-Фараби; ср. англ. перевод Пинеса).

<sup>203</sup> Сфера Луны — последняя из небесных сфер, ближайшая к Земле. Внутри нее расположен «мир возникновения и уничтожения», мир субстанций, образованных из четырех стихий. О небесных сферах см. I, 10, прим. 6; I, 72, II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24, III, 2–7, МТ I, 1, 3.

<sup>204</sup> וְלֹא גִבּוֹר וְלֹא גִבּוֹר — букв. «ни конечности, ни бока» — идиома, смысл которой — «без каких-либо телесных орудий»; в Мишне Тора Маймонид создает ивритский аналог этой поговорки: «И это Он, Благословенный, — Тот, Кто вращает ее (небесную сферу) без руки и без тела» (I, 1, 1:6).

<sup>205</sup> בְּדֶרֶךְ אֱלֹהִים — «постижение [принадлежащее] Божеству». Здесь применена грамматическая конструкция идафа (ивр. смихут), в отличие от встречающегося ниже словосочетания אֱלֹהִים אֱלֹהִים, где использовано прилагательное.

<sup>206</sup> בְּדֵי אֱלֹהִים. Ср. ниже, гл. 65. В гл. 73 (а также гл. 52 и 72) более полный вариант: בְּדֵי אֱלֹהִים (Ибн Тиббон: חֲלִילֵי הַדַּעַת הַמְּשֻׁתָּף, другой ивр. вариант: אֲשֶׁרֶת הַמְּשֻׁב הַמְּשֻׁתָּף) «начатки общего мнения» или «априорные всеобщие суждения». «Общее мнение» — термин стоического происхождения; ср. koinai ennoiai и prolepsis греческих стоиков, sensus communis римских авторов — источник позднейшего common sense (не путать с sensus communis схоластов, восходящим к таким аристотелевским терминам как koine dynamis, koinon aistheterion), см. Гадамер, «Истина и метод», стр. 64. У арабских перипатетиков начальное общее мнение служит основой риторических суждений (Kitab Al-Hataba d'Al-Farabi, pp. 60–65, 101–107; ал-Фараби, «Риторика», Логические трактаты, стр. 471–473, 491, 497, 510–511). С другой стороны, בְּדֵי אֱלֹהִים упоминается и как источник «общепринятых» (диалектических) суждений (гр. endoxa, араб. اَلْمَشْهُورَات, ивр. מְפֻרְסָמוֹת, см. ал-Фараби, трактат «О значениях [слова] интеллект», Философские трактаты, стр. 20); Пинес (в гл. 73) переводит: «the first suggestions of common opinion», в русском переводе ал-Фараби: «мнение, которое у всех складывается с самого начала».

<sup>207</sup> Возможен перевод: «из-за этого эйдоса...».

добию Его<sup>208</sup>, а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает<sup>209</sup> обликом<sup>210</sup>.

## ГЛАВА 2

Один ученый муж<sup>211</sup> [много] лет тому назад задал мне удивительный вопрос<sup>212</sup>; уместно поразмыслить над этим вопросом и над ответом, который мы дали.

Но прежде чем приступить к изложению этого вопроса и ответа на него, замечу: известно всякому, кто владеет еврейским языком, что слово אֱלֹהִים (Элоhim) может означать и Божество, и ангелов, и судей — правителей государств<sup>213</sup>. Как уже *Онкелос Прозелит*<sup>214</sup> (мир ему!) объяснил (объяснил правильно), в словах: «И будете, как Элоhim (אֱלֹהִים), знающие добро и зло (טוב ורע)»<sup>215</sup> подразумевается последнее из перечисленных значений; он перевел: «И будете, как владыки (כְּרֹבִיּאִים)»<sup>216</sup>.

После того как мы разяснили многозначность этого слова, приступим к изложению вопроса. Сказал вопрошающий: «Из того, что ясно сказано в

402

<sup>208</sup> Контаминация двух библейских стихов: «Сделаем человека по образу Нашему, по подобию Нашему» (1:27); «И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Бога сотворил Он его» (1:28). Эта же формулировка используется в дальнейшем, во второй главе; ср. также III, 8.

<sup>209</sup> Ср. Мишне Тора (I, 1, 4:8–9).

<sup>210</sup> См. подробный анализ М. Шнейдера первой главы «Путеводителя» в упомянутом издании русского перевода. В данной антологии мы опускаем это примечание, представляющее собой небольшую статью. — Прим. сост.

<sup>211</sup> רג'ל עלומי. Это выражение (в отличие, например, от רג'ל עולם) имеет уничижительный, иронический оттенок, ср. III, 19. Если в первой главе полемика направлена против массового сознания, то во второй — против диалектики, претендующей на доказательную силу, подменяющей собой аподиктические умозаключения и тем самым превращающейся в софистику.

<sup>212</sup> אלא תראה, ивр. קושיה — указание на противоречие, абсурдное утверждение, вытекающее из текста.

<sup>213</sup> Ср. II, 6; Мишне Тора I, 1, 2:7.

<sup>214</sup> Автор почитаемого арамейского перевода Торы («Таргум Онкелос» или просто «Таргум»), II в.

<sup>215</sup> Быт. 3:5.

<sup>216</sup> Такое понимание стиха «И будете, как Элоhim...» приводит его в соответствие с основным тезисом Маймонида в этой главе: способность познавать добро и зло присуща человеку как политическому существу, и не она делает его подобным Богу. Другой стих, на котором могут основываться возражения против этого тезиса, появляется в конце рассказа о грехопадении: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один (אֶחָד) из нас (מִמֶּנּוּ) в познании добра и зла...» (Быт. 3:22). Маймонид вслед за Онкелосом и Саадией дает довольно неожиданное прочтение: «...вот, человек стал единственным [в своем роде] (אֶחָד), от него (מִמֶּנּוּ) [зависит] — познавать добро или зло» (это прочтение отличается от обычного иной разбивкой фразы и иным пониманием слова מִמֶּנּוּ — не «из нас», а «от него»). Таким образом, согласно Маймониду, этот стих говорит не об уподоблении человека Богу, а о свободе выбора между добром и злом, которая становится релевантной после грехопадения (Шемона перахим, гл. 8; Мишне Тора I, 5, 5:1).

тексте, очевидно, что вначале предопределено было человеку, что он, подобно другим живым существам, будет лишен интеллекта и мышления и не сможет отличать добро от зла; когда же он взбунтовался, то заслужил для себя своим бунтом великое совершенство, свойственное только человеку, а именно, в нем появилась та присущая нам способность различения<sup>217</sup>, которая является благороднейшим из эйдосов, которыми мы наделены, посредством которого мы становимся субстанцией<sup>218</sup>. Но разве не странно, что в наказание за бунт было дано ему совершенство, которым не обладал он прежде, а именно интеллект? Это как если бы кто-нибудь рассказал нам, что некий человек бунтовал и множил несправедливость, за что был подвергнут метаморфозе и превращен в небесное светило»<sup>219</sup>.

<sup>217</sup> מִיָּסוּד — низшая мыслительная способность, минимальный уровень рациональности, отличающий человека от животного. Вот, например, определение Ибн Халдуна: «Мышление бывает нескольких видов: первый — это постижение человеком естественного или установленного людьми порядка внешних явлений для того, чтобы он мог управлять своими действиями. Этот вид мышления включает в себя большую часть человеческих представлений. Называется он «различающей способностью», и благодаря ему человек в состоянии добывать необходимые ему средства к жизни и отличать полезное для его жизни от вредного» (Введение к «Книге назидааний...», Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока — ниже: ИП, стр. 612.) Ср. также Шемона пераким, гл. 1; ал-Фараби, «Афоризмы государственного деятеля», гл. 6 (Социально-этические трактаты, стр. 178–179); Роузентал, «Торжество знания», стр. 73–74 (в определениях, цитируемых Роузенталем, этот термин употребляется в более широком смысле). В Путеводителе (III, 51) Маймонида пишет о дикарях, не знающих социальных отношений: «они превосходят уровень обезьяны, поскольку обладают обликом и очертаниями человека и их способность различения превосходит различающую способность обезьян». При таком взгляде на различающую способность ее оценка как «благороднейшего из эйдосов», присущих человеку, оказывается, несомненно, заблуждением вопрошающего.

<sup>218</sup> См. гл. 1.

<sup>219</sup> Мунк предполагает здесь аллюзию на какую-то средневековую восточную версию легенды об Орионе, охотнике, превращенном после смерти в созвездие, который отождествлялся с Нимродом, строителем Вавилонской башни, взбунтовавшемся против Бога. Представляется, однако, что астральный мотив здесь может иметь другой источник, более тесно связанный с темой главы. Согласно общепринятому средневековому воззрению (идущему от Платона и Аристотеля), небесные сферы (см. ниже, гл. 72) — одушевленные и наделенные разумом тела. Особое значение придавалось их равномерному вращению, которое объяснялось их любовью и стремлением к Перводвигателью (Богу) и рассматривалось как основной действующий фактор процессов возникновения и уничтожения, происходящих на Земле. Постоянное вращение сфер выполняло роль посредника между вневременной вечностью и изменчивостью; в метафизике оно служило основой космологического доказательства бытия Божия, восхождения мысли к Богу, в физике — объяснением динамики материального мира. Астральный мир как бы обладал двумя ипостасями, в одной из них он обращен к Перводвигателю, в другой — к низшему миру. В первой своей ипостаси — это образец бытия, полностью проникнутого и просветленного Богопознанием (ср. тему светил в «Божественной комедии» и ироническую полемику с этим средневековым воззрением у Гете: «Вы мне жалки, звезды-горемыки!»), во второй — образец господства и управления. В «Романе о Хайе, сыне Якзана» герой, стремясь приблизиться к Первопричине, проходит этап уподобления небесным сферам. Это уподобление было трех видов: забота о животных и растениях как подражание сферам в их отношении к низшему миру, забота о чистоте своего тела и кружение, как подражание их чистоте и круговому движению (участие души в танце светил, включение в

Таково было содержание вопроса и смысл его, хотя он и не был высказан в точно таких выражениях. Теперь же выслушай, каково было содержание нашего ответа. Сказал я: «О ты, который приступает к умозрению с начатками мысли и случайными догадками, который мнит<sup>220</sup>, будто способен понять Книгу, [назначенную быть] руководством от первых [поколений] до последних, просматривая ее в один из часов досуга между пиршествами и любовными утехами<sup>221</sup>, как читают какие-нибудь исторические хроники или книги стихов!<sup>222</sup> Соберись с мыслями и сосредоточь свое внимание, ибо дело обстоит не так, как показалось тебе в начале размышления, но так, как это станет ясным после размышления над следующими словами: разум<sup>223</sup>, который Бог

пифагорейскую *hamonia mundi*; см. Филон, «De opif. mundi», 23 (70); Плотин «Эннеады», II, 2; ср. аналогичную суфийскую практику, Бертельс, стр. 515–516; Тримингэм, стр. 61) и, наконец, третий — подражание им в их отношении к необходимо-сущему (ИП, стр. 370–377). Словом, как видно из приведенных примеров, астральный мир мог рассматриваться как модель совершенного человека, как ориентир на пути к обретению высшего онтологического статуса. Деятельность правителя, знающего благо и зло (и, тем самым, властного над ними) и в соответствии с этим знанием карающего и награждающего своих подданных, является уподоблением астральному миру — причине возникновения и уничтожения (блага и зла) в низшем мире. Однако, согласно Рамбаму, такое подражание небесным телам не приближает человека к Первоначалу, ибо их особый онтологический статус определяется отнюдь не этим, но их постижением Бога, любовью и стремлением к Нему, тогда как влияние на низший мир есть просто следствие этого стремления. Напротив, мышление, выделяющее нисходящее направление (даже если оно не искажает картины мира, а только неверно расставляет акценты), несет в себе зерно эгоцентрической порчи (высшие миры представляют собой интерес лишь постольку, поскольку они влияют на наш мир) как в практическом, так и в теоретическом плане, ведет к наделению астрального мира самодовлеющим значением и, в конечном счете, к астрологии (см. МТ I, 4, 1. По-видимому, здесь источник резко отрицательного отношения Маймонида к астрологии). Именно такой ход мыслей обнаруживает вопрошающий, рассматривая познание добра и зла как высшее достоинство человека, уподобляющее его небесным светилам, против чего и выступает Маймонид в настоящей главе.

<sup>220</sup> *ḥu* — «иметь мнение», обычный перевод для гр. *dokein*. *ḥuḥ* — «мнение», «догадка» (гр. *doxa*) противопоставляется *ḥuḥ* — достоверному знанию (ср. аристотелевское противопоставление *doxa* — *episteme*) и сближается с *ḥuḥ*, сомнением; см. ал-Фараби, «Риторика» (Логические трактаты, стр. 443); Роузентал, стр. 47, 49, 297–299. С другой стороны, *ḥuḥ* в узком смысле слова характеризует диалектические суждения и отличается от *ḥuḥ* (убедительности, удовлетворительности), с которой связаны риторические суждения.

<sup>221</sup> В оригинале сказано крепче: «в часы, свободные от пьянства и совокуплений».

<sup>222</sup> Об отношении Маймонида к поэзии см. Twersky, «Introduction to the Code...», p. 191, п. 29. Заметим, однако, что Маймонид неоднократно подчеркивает поэтический характер Песни Песней (Путеводитель, III, 51, 54); его описание действия Святого духа, внушившего Соломону Песнь Песней, чрезвычайно похоже на классические описания поэтического вдохновения (Путеводитель, II, 45), он широко использует образность Песни Песней для описания любви к Богу (Путеводитель, III, 51–54; Мишне Тора I, 5, 10:3). Можно сказать, что Маймонид решительно отвергал гедонистическую светскую поэзию (Комментарий к Мишне, Авот I, 16), опасаясь, что религиозная поэзия, говоря о Божестве, может впасть в профанацию (Путеводитель, I, 59), но принимал укорененную в Писании поэзию любви человека к Богу.

<sup>223</sup> *ḥuḥ*.

излил<sup>224</sup> на человека и в котором состоит последнее совершенство оног<sup>225</sup>, и есть то, что было у Адама до того, как он взбунтовался, и именно из-за этого сказано о нем, что он *[создан] по образу Бога и по подобию Его*<sup>226</sup>; именно благодаря этому он стал тем, к кому обращался [Бог] и кому повелевал<sup>227</sup>, как

<sup>224</sup> מִן הַכַּף от 'חָכָם — «переливать через край», ср. 'רַב - «эманация». См. I, 69; II, 12 (см. также Ислам, стр. 248–249). Терминология, используемая здесь Маймонидом, указывает на то, что интеллект, о котором идет речь, это «приобретенный» или «эманированный» интеллект, см. след. прим.

<sup>225</sup> כְּמֵלֶךְ אֱלֹהִים. Относительно выражения «последнее совершенство» см. III, 27 и III, 54 и выше, прим. 104 к Введению. כְּמֵלֶךְ — «совершенство», «полнота», «завершение», как философский термин — «целевая причина», «энтелехия» (см. прим. 5 к гл. 19). Понятие об интеллекте как о «последнем совершенстве» человека служит важным дополнением к сформулированной в предыдущей главе концепции интеллекта как человеческой формы и чьейности. В трактате «О душе» (начало второй книги) Аристотель говорит: «энтелехия же имеет двойкий смысл: или такой, как знание, или такой, как деятельность созерцания». Душа определяется им как первая энтелехия живого тела: «Совершенно очевидно, что душа есть энтелехия в таком смысле как знание. Ведь в силу наличия души имеются и сон, и бодрствование, причем бодрствование сходно с деятельностью созерцания, сон же — с обладанием, но без действования».

Коль скоро энтелехия содержит в себе понятие целевой причины, последней энтелехией души должна быть самодовлеющая цель, состояние души, не служащее средством для чего-либо другого, но избираемое ради него самого. Сам Аристотель не употребляет выражения «последняя энтелехия» (по мнению R. Walzer, «Al-Farabi on Perfect State», p. 409, этот термин появляется впервые у неоплатоников), однако на эту роль как нельзя лучше подходит эвдемония (счастье), описываемая им как довлеющая себе созерцательная жизнь (см. десятую книгу «Никомаховой этики»). У арабских философов «последнее совершенство» появляется иногда просто как синоним упомянутой Аристотелем второй энтелехии (см. напр. ал-Фараби, «Гражданская политика», «Социально-этические трактаты — СЭТ, стр. 100–105; Ибн Баджа, «Книга о душе», ИП, с. 293–294, 311). У ал-Фараби понятие «счастья» (פְּתִיחַוֶּלֶת, в еврейских переводах обычно: פְּתִיחַוֶּלֶת) как конечной цели и наивысшего совершенства человека становится внутренним мотивом всей философии от логики до физики, от математики до политики («Указание пути к счастью», «О достижении счастья», «Гражданская политика», СЭТ, стр. 48–49, 111–137, «Афоризмы государственного деятеля», СЭТ, стр. 195–197, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», Философские трактаты, стр. 288–291, 303–305, 313–317). В его интерпретации все содержание философии и Платона, и Аристотеля сводится к исследованию человеческого совершенства и счастья, а также путей, ведущих к нему (см. вступительные фразы к «Философии Платона...» и «Философии Аристотеля», Историко-философские трактаты, стр. 107–132; 211–341). В средневековой философии эта «последняя энтелехия» осмыслялась в рамках учения о соединении человеческого интеллекта с Божественным Активным Интеллектом — доктрина, которая развивалась в эллинистическую эпоху на основе аристотелевской ноэтики и которая была впервые четко сформулирована Александром Афродисийским. (Дальнейший анализ М. Шнейдера см. в издании русского перевода «Путеводителя». — Прим. сост.)

<sup>226</sup> См. гл. 1.

<sup>227</sup> Эти слова Маймонида могут быть поняты двояко: во-первых, в том очевидном смысле, что разумность (в самом широком смысле слова) необходима для того, чтобы человек осознал заповедь и принял на себя ответственность за ее исполнение; во-вторых, в том смысле, что обращение Бога к человеку и заповедь, данная Им, суть определенные аспекты человеческого интеллекта в его актуальности, достигаемой при соединении с Божественным разумом. Ниже (II, 33) Маймонид приводит слова Талмуда о том, что первые две из десяти заповедей («Я [— Господь, Бог твой]...» и «Да не будет у тебя [других богов]...») сыны Израиля слышали на Синае непосредственно «из уст Всемогущего» (МакоТ 24а); согласно разъяснению Маймонида, это означает, что

сказано: «И повелел Господь Бог человеку...»<sup>228</sup>, ибо не дается повеление скотам и тем, у кого нет разума, и разумом различают между истиной и ложью, а это было у человека в совершенстве и цельности<sup>229</sup>. Что же касается [понятий] «плохое» и «хорошее»<sup>230</sup>, то они относятся к [сфере] общепринятого<sup>231</sup>, а не умопостигаемого. Ведь не говорится: «Небеса сферические»<sup>232</sup> — хорошо» или: «Земля плоская — плохо», но говорится «истинно» или «ложно». Подобно этому в нашем языке<sup>233</sup> об истинном и ложном говорят [соответственно] *מא* и *קא*, а о хорошем и плохом — *טוב* и *רע*. Разумом человек распознает *מא* (*истину*) и *קא* (*ложь*), и это относится ко всем умопостигаемым предметам.

И когда [человек] находился в наиболее совершенном и законченном из своих состояний, обладая теми природными качествами<sup>234</sup> и умопостигаемыми [понятиями], благодаря которым было сказано о нем: «Не много Ты умалил его пред ангелами (*אלהים*)»<sup>235</sup>, — тогда не обладал он ни в коей мере способностью<sup>236</sup>, применяющей общепринятые суждения. Он не по-

---

обе заповеди были постигнуты разумом, без посредничества Моисея. Ср. Албалаг, «Исправление мнений», 30 (стр. 46–47).

<sup>228</sup> Быт. 2:17.

<sup>229</sup> Или: «когда он обладал совершенством и цельностью».

<sup>230</sup> *אלקבי ואלרע*. (Ибн Тиббон: *המנהג והנהגה*). Выше, при изложении вопроса «ученого мужа», использовалась другая пара терминов, *אלרע ואלרע*, однозначно переводимая как «добро и зло». В отличие от этого, *אלרע* может быть переведено как «безобразное», «отвратительное», «дурное», а *אלרע* как «красивое», «прекрасное», «благое». Тем не менее, нет оснований полагать (как это делают некоторые комментаторы, например Эвен Шмуэль), что речь идет только об эстетических категориях. По-видимому, Рамбам не проводит строгого различия между двумя парами терминов (см. примеры, приводимые Х. Крейседем в статье «Понятие блага...» [на ивр.]), и дело здесь в стилистических оттенках, отражающих различное отношение вопрошающего и Маймонида к этим понятиям. Пинес переводит *אלרע ואלרע* как good and evil, а *אלרע ואלרע* — как fine and bad.

<sup>231</sup> Араб. *المشهور*, ивр. *מפורסם*, гр. *endoxa* — «общеизвестные, общепринятые [суждения]» (гр. термин допускает также толкование «правдоподобные суждения»), см. гл. 1, прим. 44. Общепринятые суждения служат посылками диалектических силлогизмов. См. Аристотель, «Топика», I, 1 (100b21–35); ал-Фараби, «Диалектика», Историко-философские трактаты, стр. 371–401.

<sup>232</sup> Речь идет о небесных сферах. См. ниже, гл. 10, прим. 6 и гл. 72, а также II, 4–5, 8–11, 19, 22, 24, III, 2–7.

<sup>233</sup> Т.е. на иврите.

<sup>234</sup> *ממנו*. От *טבע* — «врожденная способность»; «совокупность природных способностей, предрасположенностей, которыми Бог наделяет ребенка в чреве матери», «способность познавать Бога, которой Он наделил людей» (Lane, p. 2416).

<sup>235</sup> Пс. 8:6. В этом стихе слово *Элохим* имеет значение «ангелы».

<sup>236</sup> *קח* — сила, способность, потенция (души), гр. *dynamis*. Согласно перипатетической теории, душа — энтелехия живого тела, которая едина, но имеет множество проявлений, «сил», организованных в иерархическую систему: пять основных (питающая, ощущающая, воображающая, стремящаяся и рациональная) и множество второстепенных, подчиненных им; см. Комментарий к Мишне, предисловие к трактату Авот (Шемона пераким); см. также «Кузари» V, 12; ал-Фараби, «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», Философские трактаты, с. 264–270; СЭТ, стр. 175–179; Ибн Сина, «Книга о душе», Избранное, стр. 405–490; Ибн Баджа, «Книга о душе», (ИП). Вопрос о том, какую именно силу души подразумевает здесь Маймонид, допускает разные ответы. В ранних сочинениях («Трактат о логическом искусстве», гл. 14;

стигал их<sup>237</sup>, так что даже то, предосудительность чего является наиболее очевидным и общепринятым — обнажение срамоты, — не было плохим в его глазах, и не постигал он предосудительности этого.

Когда же он взбунтовался и устремился к воображаемым предметам вождения<sup>238</sup> и к услаждению своих телесных ощущений, как сказано: «...что хорошо древо для еды, и что оно улада для глаз»<sup>239</sup>, был он наказан тем, что отнято у него было оное интеллектуальное постижение. И потому нарушил он заповедь, повеление о которой ему было дано из-за его интеллекта, и приобрел постижение общепринятых мнений, и погряз<sup>240</sup> в суждениях о плохом и хорошем<sup>241</sup>. Тогда и узнал он, сколь ценно то, что потерял, то, лишившись чего, оказался нагим<sup>242</sup>; [тогда узнал он] в каком положении оказался. По-

---

«Шемона пераким», гл. 1) он однозначно связывает это с рациональной силой, а точнее с одной из ее частей — практическим разумом. Однако в Путеводителе, по-видимому в связи с общей переоценкой роли воображения, Маймонид видит в нем источник суждений о хорошем и плохом. В трактате «Дух Милости» (XIII в.), посвященном в основном интерпретации маймонидовской философской терминологии, сам практический разум связывается с деятельностью воображающей силы (см. ниже, гл. 47, прим. 12).

<sup>237</sup> Ср. у ал-Фараби: «Посылки, предметы которых являются общими, если их [предметов] частные проявления могут существовать только по воле человека, суть практические посылки. А если у них [частности] проявления предметов могут существовать не по воле человека, то они суть теоретические посылки... Однако каждый человек лишь тогда, когда его затрагивают некоторые роды вещей, начинает использовать посылки, несущие общепринятое знание, и лишь в такой мере, в которой он нуждается в них, и извлекает себе пользу в том виде вещей, который его заботит в родах вещей» («Диалектика», Историко-философские трактаты, стр. 380–381); ср. у Ибн Сины в «Указаниях и наставлениях» (Избранное, стр. 270–71), у Бахманийяра (Ат-тахсил, стр. 110–111).

<sup>238</sup> שְׁהוּאֵלָה אֶל־יִצְחָאֵל. Согласно психологическим представлениям Маймонида, воображаемый образ (כִּיָּוִיָּה) есть то, что вызывает желание, и то, на что оно направлено. Этот образ порождается фантазией (חֲזוֹן) путем переработки и комбинирования данных чувственного восприятия; только благодаря фантазии может существовать предвкушение удовольствия. Соответственно, приводимая далее фраза означает, что Адам глядел на Древо сквозь призму фантазии, предвкушая удовольствия, которые оно принесет.

<sup>239</sup> Быт. 2:16. Заметим, что опущено начало фразы: «И увидела жена...». В этой главе Маймонид намеренно не упоминает о Еве, относя все сказанное о ней (или о ней вместе с Адамом) к одному Адаму. См. в II, 30, аллегорическую интерпретацию образов Евы, Змея, Древа познания и т.д.; см. также I, 17.

<sup>240</sup> קָרָג — потонул, погрузился.

<sup>241</sup> וְהָיָה לְכָל־הָעָם וְלֹא־יִשְׁתַּחֲוֶה אֶל־אֱחָדָם или «в порицании и одобрении».

<sup>242</sup> Маймонид явно намекает здесь на фразу «И открылись глаза их, и узнали они, что наги» в интерпретации Мидраша (Берешит раба, XIX, 6): «И открылись глаза их». Разве прежде они были слепыми? Рабби Иудан от имени рабби Йоханана бен Закая и рабби Берехия от имени рабби Акивы говорят: это подобно селянину, который, проходя перед лавкой стеклодува, задел своим посохом стоящий там ящик со стеклянными кубками и гранеными сосудами и разбил их. Вышел стеклодув, схватил его и говорит: «Знаю я, что нет у тебя, чем заплатить мне, но пойдем, покажу тебе, сколько добра ты погубил». Так и здесь, Он показал им, сколько поколений они погубили. «И узнали, что они наги» — даже ту единственную заповедь, которая была у них, они совлекли с себя и стали наги».



этому сказано: «Будете как Элоѓим, знающие טוב (хорошее) и רע (плохое)»<sup>243</sup>, а не сказано: «знающие שקר (ложное) и אמת (истинное)», или «постигающие שקר (ложное) и אמת (истинное)»: ведь в необходимом<sup>244</sup> совершенно нет טוב (хорошего и плохого), но только שקר ואמת (ложное и истинное).

Обрати внимание на то, что сказано: «И открылись (תפקחו) глаза их обоим, и узнали они, что наги»<sup>245</sup>, — не сказано: «Открылись глаза их обоим, и увидели они». Ибо то же, что видел он прежде, видел он и после<sup>246</sup> — ведь не было у него пелены на глазах, которая была снята [теперь]; однако возникло у него новое состояние, в котором он счел предосудительным то, что не считал предосудительным прежде.

И знай, что это слово — я имею в виду פָּרַע (прозревать) — применяется к прозрению мысли, а никак не к обновлению чувственного зрения: «И от-

Однако далее сам Маймонид толкует эту же фразу иначе: «И открылись глаза их» — они обрели способность суждения об общепринятом, «и узнали они, что наги», — узнали общепринятое суждение о постыдности наготы. Как совмещаются два столь разных истолкования «наготы» в предлагаемой Маймонидом целостной интерпретации рассказа о грехопадении? Представляется, что перевод обоих истолкований на язык онтологии выявляет глубокую внутреннюю связь между ними: «Образ» человека, то есть человеческий интеллект в состоянии совершенства, выражается в единении человека с умопостигаемым миром (ср. доктрину об отождествлении интеллекта с интеллигибилиями ниже, гл. 68) и в отделении его от чувственно-воспринимаемого мира, мира становления. Человек, обладающий интеллектуальным «образом», отделен от мира становления как в плане познания (поскольку познает его формы и универсалии так, как они пребывают в Активном Интеллекте, *sub specie aeternitatis*), так и в плане существования, поскольку существование его интеллекта зиждется не на телесном субстрате, а на «существовании своих интеллигибилий (умопостигаемых объектов)»; см. ниже, гл. 30; КМ, Санѓедрин X, 1; МТ I, 1, 4; 9; I, 5, 8:3. Совекая с себя «образ», человек разрушает эту ограду, «погружается» в мир становления и подпадает под его законы. Поскольку эпистемологический и онтологический аспекты слиты здесь воедино, утверждение о том, что человек, обретя способность общепринятых суждений, познал, что он наг, эквивалентно утверждению, что человек, погрузившись в мир, обнажил свое существование перед миром, стал подсудным ему; он стал определяться через истолкование его в контексте внешнего (и, в частности, его нагота теперь может быть истолкована миром как нечто постыдное); можно сказать, что именно здесь возникает оппозиция внешнего и внутреннего в человеке, отсутствующая в насквозь прозрачном, лишенном затемнений интеллигибельном мире. Ср. важную для библейского текста игру слов נָגוּר (нагой) и חָיָר (хитрый) (Быт. 2:25–3:1), а также агадическую антитезу כְּלָתָה לָרֹחַ (одежды из света) — כְּלָתָה לָעוֹר (одежды из кожи); עוֹר (кожа) влечет за собой такой ряд, как חָרָה (срамота, нагота), חָרָה (слепой) и т.д. Обратная сторона утраты образа, разрыв с умопостигаемым миром выражается следующим стихом (Быт. 3:8), повествующим о страхе нагого человека перед Богом; см. об этом ниже, гл. 24, прим. 8.

<sup>243</sup> Быт. 3:5.

<sup>244</sup> Категория необходимости может иметь здесь как эпистемологический (доказательное знание называется необходимым, поскольку разум познает его как необходимое следствие аксиом; см. напр. Саадия гаон, «Верования и мнения», Предисловие, 5, стр. 14–22), так и онтологический смысл (разум познает закономерное, а не случайное бытие).

<sup>245</sup> Быт. 3:7.

<sup>246</sup> Маймонид отвергает воззрение, согласно которому чувственное восприятие возникает в результате грехопадения. Подобное воззрение, рассматривающее первоначального Адама как чисто духовное существо и грех как падение в материальный мир, характерно для неоплатонических и гностических интерпретаций рассказа об Адаме.

крыл Бог глаза ее...»<sup>247</sup>; «Тогда откроются глаза слепых...»<sup>248</sup>; «С ушами отверстыми (פְּקֻחַ אוָנַיִם) не слышал ты»<sup>249</sup>. [Последняя фраза] аналогична речению: «Глаза у них, чтобы видеть, но они не видели»<sup>250</sup>.

Что же касается сказанного об Адаме: «...изменил он лик свой (פָּנָיו), и Ты изгнал его»<sup>251</sup>, то истолкование и разъяснение<sup>252</sup> этого следующее: «когда изменил направление свое, был изгнан», ибо פָּנָיו (лицо) — слово, производное от פָּנָה (обращаться, направляться), ведь человек обращает свое лицо к той вещи, к которой желает направиться. Таким образом, здесь говорится, что человек, когда он изменил свое направление и устремился к той вещи, к которой ему перед этим было заповедано не стремиться, был изгнан из *райского сада*.

Таково наказание, соответственное его бунту, как *мера за меру*. Ибо сначала было позволено ему вкушать наилучшие яства и наслаждаться безмятежностью и спокойствием; когда же, как мы упоминали, он сделался алчен и погнался за своими наслаждениями и за своими фантазиями<sup>253</sup>, и вкусил того, от чего запрещено было ему вкушать, был он лишен всего и приговорен к тому, чтобы питаться наихудшей едой, которая прежде вообще не употреблялась им в пищу, и даже это только после тягот и трудов, как сказано: «И терние и волчец произрастит она тебе [и будешь питаться полевою травой]»<sup>254</sup>; «В поте лица твоего [будешь есть хлеб]...»<sup>255</sup>. И в разъяснение этого говорится: «И выслал его Господь Бог из сада Эдемского, чтобы возделывать землю...»<sup>256</sup>

И был он приравнен к скотам в том, что касается пищи и большинства его состояний, как сказано: «И будешь питаться полевою травой»<sup>257</sup>. И сказа-

<sup>247</sup> Быт. 21:19.

<sup>248</sup> Ис. 35:5.

<sup>249</sup> Ис. 42:20.

<sup>250</sup> Иез. 12:2.

<sup>251</sup> Иов 14:20. Контекст этой фразы в книге Иова — жалобы Богу на бренность человека.

Смысл ее: «изменяет он лицо свое /или «изменяешь Ты лицо его»/ и Ты отсылаешь его /или «уничтожаешь его»/ — лицо человека изменяется в момент смерти; другая интерпретация: «он поворачивает лицо, уходя...» (Даат Микра). Рамбам, однако, дает здесь совершенно иное прочтение, которое опирается на мишна, применяющий эту фразу к Адаму (Берешит раба, 16:1; 21:4).

<sup>252</sup> תאילת ושררה תאילת, תאילת, תאילת — аллегорический комментарий (см. Ислам, стр 218).

<sup>253</sup> כִּי־אֵלֶּלָה, см. выше в этой главе, прим. 40.

<sup>254</sup> Быт. 3:18.

<sup>255</sup> Быт. 3:19.

<sup>256</sup> Быт. 3:23.

<sup>257</sup> Быт. 3:18. Изгнание Адама из рая, где он мог протянуть руку и вкусить от Древа жизни, на землю, которую он должен обрабатывать в поте лица своего, служит предметом ряда аллегорических толкований, развиваемых последователями Маймонида на основании данных им намеков. Во-первых, это толкование, наиболее близкое к тексту Маймонида в настоящей главе: человек, интеллект которого властвует над его телесными стремлениями, довольствуется малым, по слову мудрецов «кто богат? — тот, кто рад своему уделу» (Авот, IV, 1). Тот же, кто лишен интеллектуального постижения, обречен на вечную и бесплодную погоню за воображаемыми предметами своих вождлений. Во-вторых, возделывание земли может быть понято как подготовительная работа, которая требуется от человека, для того, чтобы вступить на путь постижения (см.

но в разъяснение этого повествования: «Но человек в великолепии не [долго] пребудет, подобен он животным погибающим»<sup>258</sup>.

Да превознесется Обладатель воли, Чьи цели и Чья мудрость неисповедимы!

### ЧАСТЬ III<sup>1</sup>

#### ГЛАВА 54

[Понятие «мудрость»]<sup>2</sup>

Слово «мудрость» в еврейском языке имеет четыре значения. Оно относится к познанию истин, наивысшей ступенью которого является постижение Господа. Сказано: «Но где находится мудрость [и где место разума]?»<sup>3</sup>, — а также: «Если будешь стремиться к ней (мудрости), как к серебру [разыскивать ее, как клад, тогда постигнешь страх перед Господом и обретешь позна-

410

гл. 34); в частности — как формирование этических предпосылок постижения: изгнанный из рая, человек в поте лица своего должен вырабатывать в себе знание добра и зла, формируя тем самым свой стихийный, «взятый из праха» этос, чтобы стать готовым к восприятию интеллектуальных форм и в конечном счете к тому, чтобы вкусить от Древа жизни.

Согласно другим аллегорическим толкованиям, предлагаемым некоторыми средневековыми комментаторами, речь в этих стихах идет об эпистемологии (см. гл. 31 о вкушении как аллегории познания): после грехопадения, для того чтобы обрести знание умопостижаемого, человеку приходится в поте лица своего обрабатывать данные чувственного восприятия; другой вариант: в райском саду человек пользуется истинными предпосылками и аподиктическими умозаключениями, после грехопадения — правдоподобными посылками и диалектическими умозаключениями, в поте лица добывая крупички истины, смешанные с плевелами (диалектический дискурс в принципе не может завершиться и дать окончательный результат).

Заметим, что большинство средневековых комментаторов рационалистического направления, вопреки буквальному смыслу библейского текста, считает, что право и обязанность Адама вкушать от Древа жизни остается в силе после грехопадения. Так, например, философ XIV века, Герсонид (Ральбаг, рабби Леви бен Гершом) толкует Быт. 3:22–23 следующим образом: «Неужели Адаму была дана способность, которая делала его подобным высшим субстанциям («одному из нас», подразумеваются Бог и ангелы), для того, чтобы он постигал добро и зло? Теперь же, когда ослушался и упустил задуманное Мною, разве может он исполнить то, для чего предназначен, — простереть свою руку и взять от Древа жизни, и вкусить от Древа жизни и обрести вечную жизнь?» Следующий стих (Быт. 3:24) Герсонид объясняет так: именно для того, чтобы дать человеку возможность вкусить от Древа жизни, несмотря на то, что он утратил способность непосредственно постигать интеллигибельное (обрабатывать сад Эдема), Бог высылает его из Эдема обрабатывать землю — чувственные восприятия, и помещает на пути к Древу жизни сияние меча обращающегося и херувимов — воображаемые формы и эманацию Активного Интеллекта.

<sup>258</sup> Пс. 49:13.

<sup>1</sup> Перевод с иврита В. Ванникова. Текст приводится по изданию: *Тверский И.* Галаха и философия: основы учения Рамбама / Курс Открытого университета Израиля. Книга 4. Ч. 8–10. С. 104–115.

<sup>2</sup> Пояснения в квадратных скобках автора курса И. Тверского.

<sup>3</sup> Иов 28:12.

ние Бога]»<sup>4</sup>. Таких мест много. Мудростью называется **также освоение ремесел**, причем это слово применяется по отношению ко всякому ремеслу или искусству: «И всякий мудрый сердцем [из вас пусть придет и сделает все, что повелел Господь: скинию, шатер ее и покров ее]...»<sup>5</sup>; «И каждая женщина, мудрая сердцем [, пряла]...»<sup>6</sup>. Мудростью называется и обретение добродетелей: «И старейшин его учил мудрости»<sup>7</sup>; «У старцев мудрость»<sup>8</sup>, — ибо пожилой возраст как таковой придает именно склонность к добродетели. И, наконец, мудростью могут именоваться также коварство и хитроумие: «Давай перехитрим его»<sup>9</sup>; — и в этом же смысле сказано: «И взял оттуда мудрую женщину»<sup>10</sup>, имеется в виду хитроумную женщину. Это же значение имеет слово «мудры» в стихе: «Мудры они делать зло»<sup>11</sup>. Хитроумие может быть направлено на приобретение познаний, добродетелей и изучение ремесел или же на совершение зла и обретение дурных качеств. Итак, ясно, что понятие «мудрец» может относиться как к тому, кто достиг интеллектуального совершенства, так и к добродетельному человеку, а также к искусному в ремеслах и к хитрецу, творящему дурное.

411

#### [Изучение Торы и «мудрость»]

В соответствии с разъясненным нами выше, когда человека называют подлинным мудрецом Торы<sup>12</sup>, это может относиться как к его интеллектуальному уровню, так и к нравственным качествам. Однако поскольку истины, содержащиеся в Торе, излагаются в ней без всякого обоснования, ты увидишь, что пророки и мудрецы отличают знание Торы (то есть того, что записано в Торе и получено нами по традиции) и собственно мудрость. Под последней понимается анализ содержания Торы и подтверждение содержащихся в ней истин. Все, что сказано о значении мудрости и об ее редкости («Не многие мудры»<sup>13</sup>; «Но где находится мудрость»<sup>14</sup> и много других подобных мест), относится к этому виду мудрости — к обоснованию воззрений Торы. В изречениях мудрецов, благословенна их память, слова «Тора» и «мудрость» часто

<sup>4</sup> Мишлей (Притчи) 2:4–5.

<sup>5</sup> Шмот (Исход) 35:10–11.

<sup>6</sup> Шмот (Исход) 35:25.

<sup>7</sup> Теѓилим (Псалмы) 105:22.

<sup>8</sup> Иов 12:12.

<sup>9</sup> Шмот (Исход) 1:10.

<sup>10</sup> Шмуэль II (Самуил II) 14:2.

<sup>11</sup> Ирмияѓу (Иеремия) 4:22.

<sup>12</sup> Ср. с выражением «подлинная мудрость Торы», фигурирующим во введении к «Путеводителю».

<sup>13</sup> Иов 32:9.

<sup>14</sup> Иов 28:12.

употребляются как отдельные понятия. Так, сказано про Моше: «Наставник в мудрости, наставник в Торе, наставник среди всех пророков...»<sup>15</sup>

Мудрецы, благословенна их память, также упоминали, что от человека требуется вначале обрести знание Торы, затем — мудрость, потом постичь то, что следует в области законов, то есть вытекающих из Торы практических выводов. Итак, порядок должен быть таким: вначале постижение идей, полученных по традиции, затем их обоснование и, наконец, совершенствование действий, выпрямляющих стези человека. Вот слова мудрецов, благословенна их память, по поводу надлежащего упорядочения трех этих предметов изучения: «Когда человек предстает перед [Небесным] судом, его спрашивают: «Установил ли ты себе время для занятий Торой? Упражнялся ли в мудрости? Занимался ли выведением одного из другого?»<sup>16</sup> Итак, ты видишь, что они отделяли друг от друга познание Торы и обретение мудрости, заключающейся в подтверждении взглядов Торы с помощью справедливых рассуждений.

#### [*Четыре совершенства*]

Смотри же теперь, что я скажу тебе после всего, изложенного здесь. Как разъясняют древние и современные философы, существует четыре вида совершенства, доступные человеку.

#### [*Имущественное совершенство*]

Первый и самый низменный вид совершенства, в погоне за которым люди проводят всю свою жизнь, относится к владению собственностью — деньгами, одеждами, орудиями, рабами, землями и прочим имуществом, принадлежащим человеку. Быть великим царем — значит обладать совершенством такого рода. Этот вид совершенства носит чисто внешний характер, и, хотя он и связан с его обладателем, большая часть приятных ощущений, получаемых от владения разнообразными вещами, строится исключительно на иллюзии. Я имею в виду, что человек говорит: «Мой дом, мой раб, мои деньги, мои солдаты и моя армия», — но, обратив взор на себя, он обнаружит, что все это отделено от него и существует само по себе. А когда связь между человеком и принадлежащими ему вещами прервется, хотя в последних как таковых и не произойдет никаких изменений, окажется, что нет никакой разницы между великим царем и ничтожнейшим из людей. Философы разъяснили, что все усилия и старания, которые люди обращают на достижения этого вида совершенства, в действительности направлены на то, что недолговечно и носит чисто воображаемый характер. Даже если собственность человека пребудет с ним до конца его дней, это никак не поможет достижению совершенства им самим.

<sup>15</sup> Мегила 13а.

<sup>16</sup> Шаббат 31а.

[*Телесное совершенство*]

Второй вид совершенства теснее связан с его обладателем, нежели первый. Он состоит в совершенстве тела — то есть внешнего облика человека и его материальной природы. Я имею в виду баланс жидкостей в теле человека<sup>17</sup>, силу и гармоничное строение его органов. Этот вид совершенства также не должен быть целью сам по себе, ибо телесное совершенство относится к человеку не постольку, поскольку он человек, но поскольку он животное, ведь оно применимо к человеку в той же степени, что и к любому животному<sup>18</sup>. И как бы силен ни был человек, он все равно окажется слабее мула и уж тем более — льва или слона. Развивая свои силы, он становится способен переносить тяжелые ноши, разбивать прочные предметы и делать другие вещи подобного рода, которые даже для самого тела не особенно хороши и не приносят особой пользы телу. Этот вид совершенства не содержит в себе никакой пользы для души.

[*Этическое совершенство*]

Третий вид совершенства теснее связан с его обладателем, нежели второй. Он состоит в нравственном совершенстве человека, обретение которого является целью большинства заповедей Торы. Но и он не самодостаточен, а служит обретению чего-то иного. Ибо нравственность проявляется в отношениях между людьми, и добродетель человека состоит в его готовности быть полезным другим, поэтому она является средством, а не самостоятельной целью. Предположим, что человек пребывает в одиночестве и ни с кем не связан. Тогда все его нравственные достоинства окажутся ненужными. Итак, они придают совершенство не самому человеку, но его отношениям с другими людьми.

[*Интеллектуальное совершенство — подлинная цель человека*]

Четвертый вид — это подлинное совершенство человека, заключающееся в развитии его интеллектуальных способностей. Я имею в виду восприятие идей, которые приводят к истинным воззрениям касательно Божественного. Такова высшая цель человека, в этом состоит подлинное, присущее только ему совершенство, в котором он удостоится вечной жизни и благодаря кото-

<sup>17</sup> В соответствии с принятой в средневековые медицинской теорией Галена, здоровье человека зависит от соотношения в его теле четырех видов жидкостей (соков): крови, лимфы, желтой и черной желчи. — *Прим. ред.*

<sup>18</sup> Рамбам имеет в виду, что к телесному совершенству следует стремиться лишь потому, что оно создает необходимые условия для нравственного и интеллектуального развития. Болезни препятствуют постижению Торы, нарушение баланса жидкостей в теле человека оказывает негативное влияние на его нравственный облик. Высшей целью человека должно быть развитие тех качеств, которые характеризуют его как вид, а не тех, которыми он обладает в равной степени с животными.

рому он и является человеком. Проверь три вида совершенства, упомянутые нами выше, и ты найдешь, что они относятся к тому, что существует помимо тебя, не к тебе; в крайнем случае, последовав распространенному мнению, ты скажешь, что они связаны как с тобой, так и с существующим помимо тебя. Но последний вид совершенства относится только к тебе и более ни к кому. «Будут они тебе одному [, а не чужим вместе с тобою]»<sup>19</sup>. И поэтому тебе следует стараться достичь того, что пребудет с тобой, а не усердствовать и утомлять себя ради других. О ты, пренебрегающий собственной душой, так что белизна ее обращается в черноту, ибо овладевают ею телесные силы! Вот что говорится в начале тех поэтических притч, которые относятся к этим темам: «Сыновья матери моей разгневались на меня, поставили меня стеречь виноградники, а своего виноградника я не устерегла»<sup>20</sup>. Об этом же сказано: «... Чтобы не отдать другим своего величия и лет своих безжалостному»<sup>21</sup>.

*[Слова пророков об истинном совершенстве]*

Пророки объясняют нам те же вещи, понимая их, подобно философам. Они однозначно утверждают, что ни нравственное, ни телесное совершенство, ни тем более собственность человека не могут быть предметом гордости и восхищения. Стремиться надо не к ним, но к обретению подлинной мудрости, заключающейся в познании Господа, — того совершенства, которым только и следует гордиться.

*[Разъяснение стиха из Ирмиягу]*

Ирмиягу говорит по поводу этих четырех совершенств: «Так сказал Господь: да не похвалится мудрый мудростью своей, да не похвалится сильный силою своей, да не похвалится богатый богатством своим. Но лишь тем да похвалится хвляющийся, что он постигает и знает Меня [что Я Господь, творящий милосердие, правосудие и справедливость на земле, ибо лишь это желанно Мне]»<sup>22</sup>. Обрати внимание, что они упомянуты в той последовательности, в какой располагает их народ. Ибо для толпы главное совершенство — это богатство, затем — сила, а после этого — мудрость, то есть добродетель<sup>23</sup>; последнее качество также уважается простыми людьми, к которым обращены слова пророка. Поэтому совершенства были приведены именно в этом порядке.

<sup>19</sup> Мишлей (Притчи) 5:17.

<sup>20</sup> Шир га-ширим (Песнь песней) 1:6.

<sup>21</sup> Мишлей (Притчи) 5:9.

<sup>22</sup> Ирмиягу (Иеремия) 9:22–23.

<sup>23</sup> Как мы видели выше, таково одно из значений понятия «мудрость».

[Комментарии мудрецов]

Мудрецы, благословенна их память, усмотрели в этом стихе указание на вещи, о которых мы писали: они разъясняют то же, что и я в этой главе, а именно, что основное значение понятия «мудрость» — это постижение Господа, благословен Он, которое и является высшей целью человека, в то время как обладание собственностью, драгоценной в глазах ее владельцев, не является совершенством. Подобно этому действия, предписанные Торой (я имею в виду разнообразные виды служения, а также нравственные достоинства, полезные людям в их отношениях друг с другом), не могут сравниться с высшей целью и не тождественны ей; они служат только ее достижению.

Я приведу тебе дословно то, что сказано об этом в «Берешит раба»<sup>24</sup>: «В одном месте Писания говорится: «И все желанное не сравнится с нею (мудростью)»<sup>25</sup>, а в другом: «...И ничто из желаемого тобой не сравнится с нею (мудростью)»<sup>26</sup>. «Желанное» — это заповеди и добрые дела; «желаемое» — это драгоценные камни и жемчуга. Ни «желанное», ни «желаемое» не сравнится с ней, но «лишь тем да похвалится хвалящийся, что постигает и знает Меня». Смотри же, сколь коротко это высказывание и как совершенен тот, кто его изрек; он не упустил ничего из того, что мы излагали и что потребовало от нас столь длительных разъяснений.

[Заключение]

После того как мы упомянули этот стих и те удивительные вещи, на которые он указывает, а также привели слова мудрецов, благословенна их память, нам остается лишь завершить изложение его содержания. Ибо пророк не ограничивается утверждением, что постижение Господа является высшим совершенством. Если бы таков был смысл его изречения, оно бы заканчивалось словами: «...Лишь тем да похвалится хвалящийся, что постигает и знает Меня», или же добавлением: «...Что у Меня нет образа», или: «Что нет подобного Мне» и так далее<sup>27</sup>. Но в продолжении сказано, что следует хвалиться лишь постижением и познанием путей и атрибутов Бога (то есть Его деяний, как мы разъяснили<sup>28</sup>, приводя слова Писания: «Дай мне знать пути Твои [дабы я знал Тебя]»<sup>29</sup>). Таким образом объяснил нам стих Ирмиягу (9:23), что надлежит познавать деяния Господа и поступать, подобно Ему, а пути Его — это милосердие, правосудие и справедливость.

<sup>24</sup> «Берешит раба» 65 (конец).

<sup>25</sup> Мишлей (Притчи) 8 : 11.

<sup>26</sup> Мишлей (Притчи) 3 : 15.

<sup>27</sup> То есть утверждением единственности и нематериальности Бога.

<sup>28</sup> «Путеводитель растерянных» 1.54.

<sup>29</sup> Шмот (Исход) 33 : 13.



...А в завершение говорится: «...Ибо лишь это желанно Мне». То есть Господь желает, чтобы, благодаря нашим поступкам, милосердие, правосудие и справедливость распространились по земле. Как мы уже разъяснили по поводу тринадцати атрибутов<sup>30</sup>, целью является уподобление наших поступков Его деяниям, дабы мы следовали Его путями. Итак, в этом стихе говорится, что совершенство, которым пристало гордиться, заключается в том, что человек в меру своих способностей познает Господа и Его Провидение, как Он создал все сущее и управляет им, и на практике также следует открывшемуся ему, неустанно стремясь вершить милосердие, правосудие и справедливость и всеми своими делами подражая Господу<sup>31</sup>, как мы неоднократно объясняли в этом сочинении.

Вот что я хотел написать в этом сочинении; содержание его, я думаю, будет очень полезно тем, кто подобен тебе. Я надеюсь, что по зрелом размышлении и с Божьей помощью ты поймешь все, что я хотел сказать.

Да удостоимся мы и весь Израиль того, что обещал нам Господь: «Тогда прозреют слепые и глухие обретут слух»<sup>32</sup>; «Народ, ходящий во мраке, узрел свет великий; над живущими в стране смертных теней воссиял свет»<sup>33</sup>.

<sup>30</sup> Море невухим 1.54.

<sup>31</sup> Здесь Рамбам касается одной из важных тем еврейской философии — «подражания» Богу (*imitatio Dei*), лежащего в основе этики. Приведем слова Рамбама из «Сефер га-мицвот» («Повеления Торы» 8): «...Господь, да будет Он возвеличен, велел нам подражать Ему, насколько это в наших силах, как сказано: “И будешь ходить путями Его”» (Дварим (Второзаконие) 28 : 9). Это повеление приводится здесь во второй раз, ибо написано также: «...Ходить всеми путями Его» (Дварим (Второзаконие) 11 : 22). И объясняется: «Господь назван милосердным, будь и ты милосерден; о Господе сказано, что Он жалеет Свои создания, будь и ты сострадателен, Господь назван благочестивым, будь и ты благочестив...» См. также «Гилхот деот» 1.4–6.

<sup>32</sup> Йешаяѓу (Исайя) 35 : 5.

<sup>33</sup> Йешаяѓу (Исайя) 9 : 1.

# ПОСЛАНИЕ О ВОСКРЕШЕНИИ МЕРТВЫХ

[перевод на иврит рабби Шмуэля ибн Тиббона]<sup>1</sup>

Справедливы все изречения уст моих;  
нет в них нечестного и извращенного.  
Все они ясны для разумного и справедливы  
для приобретших знание<sup>2</sup>.

Человек благоразумный скрывает знание,  
а сердце глупых провозглашает глупость<sup>3</sup>.

## 1

Нередко человек стремится разъяснить суть какого-либо вопроса языком прозрачным [и] простым, стараясь отбросить сомнения и устранить [негодные] толкования, и [все же] мирские души будут понимать этот разъясняемый вопрос наоборот. И вот случилось нечто подобное с одним из речений Господа, да будет Он возвышен. Когда стремился владыка пророков возвестить нам слово Господне, что Он, да будет Он возвышен, Один и нет подобного Ему, и устранить из душ наших негодные воззрения, которым следуют дуалисты<sup>4</sup>, [он] возгласил это в фундаментальном: «Слушай, Израиль, Господь, Бог наш, Господь один»<sup>5</sup>. И вывели христиане из этого стиха доказательство того, что есть три Бога, говоря: сказано «Господь», и сказано «Бог наш», и сказано «Господь», — это их три имени, и сказано далее также «один» — [это] доказательство того, что их три и что три едины, — упаси Боже! И если такое случилось со словами Господними, то [уж тем более] нечто подобное может случиться и со словами [человека из] плоти и крови, как случилось сие в некоторых [еврейских] общинах, истолковавших слова наши об одном из принципов Торы. Мы стремились обратить внимание на великий принцип, — ибо на него не обращали внимания, — разъяснив сомнения относительно этого принципа, и раскрыть [его] народу, [чтобы] не сомневались в нем.

<sup>1</sup> Перевод с иврита В.Н. Нечипуренко. Приводится по изданию: Рабби Моше бен Маймон (Рамбам, Маймонид). Послания и другие труды. М.: Лехаим, Книжники, 2011.

<sup>2</sup> Мишлей 8:8–9.

<sup>3</sup> Мишлей 12:23.

<sup>4</sup> Зороастрийцы верили в двух богов — доброго и злого.

<sup>5</sup> Дварим 6:4.

И это [— то, что случилось]. Ибо когда мы сосредоточились на составлении законов<sup>6</sup> Торы и разъяснении ее уставов, мы стремились этим к благоволению Господнему, да будет Он возвышен, не ища вознаграждения и славы от людей. Но [стремились] к совершенствованию и прояснению понимания у тех, кто куц разумом своим, чтобы понимали слова бывших прежде нас ученых Торы, блаженной памяти, согласно тому, что считали мы [важным]. И казалось нам, что мы приблизили и облегчили [понимание] сути непостижимо глубоких [вопросов], и собрали, и прибавили к рассеянному и разделенному; и знали мы, что обогатимся внутренне. И если бы было, как думали мы, — что облегчая [для понимания], и приближая, и собирая, чего не делал никто прежде нас, удалось нам принести пользу людям, — то [была бы нам] награда от Господа; а если бы и не так, и [ничего] не прибавили бы слова наши к разъяснению, и не облегчено [для понимания] было сочиненное до нас предшественниками, [то все равно была бы] награда от Господа. У нас были [благие] намерения, и сердце жаждало милости<sup>7</sup>. Этот расчет и подвиг уста наши [говорить] и руку нашу писать по каждому вопросу, уповая на то, что помнили мы из собранного и разъясненного.

И когда мы сосредоточились на этом, то увидели, что было неправильным пытаться осмысливать, разъясняя и приближая [к пониманию], ветви религиозного закона, и оставлять пренебрегаемыми, необъясненными и не направленными к своей истине его корни. Ибо встретили мы некоторых людей, считающих, что они из мудрецов Израиля, ей-Богу, знают путь Закона<sup>8</sup>, и претерпевают [тяготы] и сражаются за Учение бодрствующей мыслью своей, но сомневающих, имеет ли Господь тело, глаза, руки, ноги и детей, как говорится в стихах [Писания], или не [имеет] тела. Другие, встреченные мною в некоторых странах, совершенно уверены, что Он [имеет] тело, считают неверующим того, кто говорит иначе, зовут его еретиком и эпикурейцем и понимают толкования трактата *Берахот* буквально<sup>9</sup>. Подобное я слышал о некоторых людях, которых не видел. И когда узнали мы об этих глубоко несчастных, и об их старцах, думающих, что они из мудрецов Израиля, но [в действительности] невеждах среди людей, более заблудших, чем животные, мозги которых полны старческого сумасбродства и вредных фантазий, подобающих женщинам и детям, — увидели мы, что необходимо разъяснять собранные нами галахические законы основ веры, рассказывать о них, не приводя доказательств, ибо вывод доказательств их корней требует искушенности во многих науках, неведомых ученым [Галахи], как показали

<sup>6</sup> Галаха.

<sup>7</sup> ВТ Кидушин 106б.

<sup>8</sup> Галаха.

<sup>9</sup> В трактатах *Берахот* и *Сангедрин* Вавилонского Талмуда содержится много антропоморфизмов в описании Всевышнего.

мы в «Путеводителе растерянных». И мы способствовали тому, чтобы истины были восприняты хотя бы простонародьем. Упоминали мы во введении к комментарию на Мишну принципы доказательств [относительно] пророческой веры, корней традиции и того, чему должен верить каждый раббанит в Устной Торе. И разъяснили мы в главе «Хелек»<sup>10</sup> основные принципы<sup>11</sup>, связанные с началом и концом, с единством [Бога], «миром грядущим» [и] остальными принципами Торы. То же самое сделал я в своей большой работе «Мишне Тора», достоинство которой оценят только благодарные за истину люди веры и мудрости, хорошо образованные, признающие методы моей работы и знающие, [как были] разбросаны собранные мною речения, и как [я их] упорядочил. И упоминаем мы в ней также все принципы Торы и ̑алахи, стремясь к тому, чтобы те, кого называют учениками мудрецов, или мудрецами, или *геоним*<sup>12</sup>, или как хотите называйте их, строили свои комментарии на ̑алахических основах<sup>13</sup>, и были поучения [Торы] стройной [речью] в устах их, а все ̑алахические — воздеянием рук их<sup>14</sup>; [чтобы] все это строили на принципах Торы, не отбросили знание Господа, но приложили великое старание и умение к тому, что умиротворяет и приближает к Творцу, [а] не к тому, что считает совершенством простонародье.

Из всех догм<sup>15</sup> [особого] нашего внимания требует [вера в] «мир грядущий». Мы должны поведать о реальности мира грядущего [как можно] более пространно, упоминая в своих доказательствах [посвященные] ему слова Писания и мудрецов, блаженной памяти. Истолковали мы то, что подходит, [по мнению] мудрых людей, для объяснения его. Разъяснили мы в главе «Хелек» и поведали причину того, почему стремились мы разъяснить [веру в] мир грядущий, а не в воскрешение мертвых. И сказал я, что мы не увидим людей женатыми: дано воскрешение только одним [мужчинам]; [разъяснил], восстанут ли голыми или в одеждах, и [другие] подобные вопросы. [Ведь] в самом деле [вопрос о] мире грядущем совершенно упускается. И еще: мы разъяснили там открыто, что воскрешение мертвых — принцип из принципов Учения Моше, учителя нашего, да пребудет он в мире, и что это не конечная цель, а конечной целью является жизнь в мире грядущем. И потому развеяли большие сомнения [тех], кто думает, что не [знает] Тора [никакого другого] вознаграждения или наказания, кроме [находящихся] в этом мире, и что не упоминаются в ней вознаграждение и наказание в мире грядущем. И разъяснили мы слова

<sup>10</sup> Глава называется *Хелек*, потому что первое предложение в трактате *Сан̑едрин* Вавилонского Талмуда гласит: «Каждый в Израиле имеет долю (*хелек*) в мире грядущем».

<sup>11</sup> Букв. «корни».

<sup>12</sup> Гаонами.

<sup>13</sup> Букв. «Корнях».

<sup>14</sup> Т.е. строго исполняли заповеди.

<sup>15</sup> Букв. «Корней».

из Торы согласно тому, что истолковано нам традицией, что Тора устремлена к конечной цели вознаграждения, а это жизнь в мире грядущем, и к конечной цели наказания, а это отсечение (*кафет*) от мира грядущего. И это, по сути, те же идеи, которые подробно разъяснили мы в разделе «Гилхот тшува»<sup>16</sup>. Но в главе «Хелек» мы внесли большую ясность, — и это найдут заглянувшие в нее, — и после подробного рассуждения о мире грядущем сказали мы, что воскрешение мертвых — принцип Торы, и не имеет доли [в Торе] не верящий в этот [принцип] Учения Моше, учителя нашего, или не [считающий его] конечной целью. Также внесли мы ясность, перечислив тех, кто не имеет доли в мире грядущем, и определив число их; сказали мы, что их двадцать четыре, — из опасения, что опустит один из переписчиков кого-то из числа их и скажет, что не упоминали мы его. Среди перечисленных там двадцати четырех есть неверующий в воскрешение мертвых<sup>17</sup>. Поэтому упомянули мы там мир грядущий, разъяснив, что это конечная цель, и сказали: «Это вознаграждение, выше которого нет вознаграждения, и благо, лучше которого нет». И разъяснили мы там же, что в мире грядущем не будет тел, как сказали учителя наши, блаженной памяти, не будет в нем ни еды, ни питья, ни половых сношений<sup>18</sup>. Неправильно [думать], что эти органы будут существовать напрасно, упаси Боже от напрасного деяния! Ибо как будут у человека рот, живот, печень и половые органы, — [если] он не ест, не пьет и не рождает, — существовать совершенно напрасно? И не годится приравнивать жемчужины эти, мои разумные доказательства, к простым толкованиям, более подходящим для увещевания женщин в домах скорби.

Противоречит этому пониманию нашему тот, кто утверждает: вот Моше и Элиягу пребывали [какое-то] время без еды и питья и имели тела, также будет [и с] сынами мира грядущего<sup>19</sup>. Да не будет [этого] с вами, все проходящие мимо! Взгляните — и увидите<sup>20</sup>: органы Моше и Элиягу, да пребудут они в мире, не были бесполезными, ибо это были люди из сынов мира грядущего, ели и пили до чуда и после него. И какое сравнение можно провести с этим длящимся существованием, которому нет конца, кроме сказанного: «вечно все благо, вечна вся длительность»?<sup>21</sup> Как могут быть их органы бесполезными для тела? Известно, что тело в целом действительно является органом для души, выполняющей в нем все действия, [но] ни одного из этих действий нет

<sup>16</sup> Мишне Тора, «Законы о раскаянии», гл. 8.

<sup>17</sup> МТ Гилхот тшува, гл. 8, Галаха 14.

<sup>18</sup> См. ВТ Берахот 17а.

<sup>19</sup> Нахманид (1194–1270), в частности, доказывает продолжение существования тел в мире грядущем на примере Моше и Элиягу. См. ТораТ га-Адам 2:74.

<sup>20</sup> См. Эйха 1:12.

<sup>21</sup> См. ВТ Кидушин 39б. Там утверждается, что нет никакого вознаграждения за благие дела в этом мире.

у сынов мира грядущего. И тот [человек, оспаривающий нас] не знает, как непременно велик позор приписывающего Господу напрасное деяние и бесцельное создание органов, предполагающих цель.

На самом деле все это следствие [ложных] представлений толпы, не верящей, что есть [другое] существование, кроме телесного, и [считающей], что то, что не есть тело и не присутствует в теле как акцидент, также существует, но не столь реально как тело<sup>22</sup>. Того, что не есть тело и не присутствует акцидентально в теле, не существует для невежд, которые не сомневаются [в этом], хотя и стареют тела их, отлученные от молока, отнятые от груди<sup>23</sup>. И поэтому большинство верит, что Господь [имеет] тело, ибо если бы [у Него] не было тела, Он бы не существовал. Впрочем, зовущиеся воистину мудрыми не метафорически, но ясно доказали, что все отделенное от материи существует более реально, чем принадлежащее материи, что нет [ничего] более реального, ведь отделенное существование — это истинное (актуальное) существование, поскольку не затрагивается никаким изменением<sup>24</sup>. И они ясно доказали, что Господь не есть ни тело, ни сила в теле, и поэтому уровень Его существования, да будет Он возвышен, абсолютен. Также все отделенные создания, а именно ангелы и Разум, в своем существовании реальнее и устойчивее любого тела. И поэтому мы уверены, что ангелы не [имеют] тела и что сыны мира грядущего — отделенные души, а именно разумы. Когда-то мы разъяснили это доказательствами из Торы в нашей работе, названной «Путеводитель растерянных»<sup>25</sup>.

Если же не хочет кто-то из толпы принимать это и предпочитает верить, что ангелы [имеют] тела и так же едят, как сказано в стихе [Писания]: «И они ели»<sup>26</sup>, и что сыны мира грядущего так же [имеют] тела, — мы не возражаем говорящему это, и не считаем его неверующим, и не осуждаем его, и не прибавляем ему [лишней доли] невежества. Если только невежда не станет еще невежественнее этой степени [невежества, тогда] буду уверен я, что он действительно сохранил [себя] от веры в телесность Творца; и нет никакого

<sup>22</sup> Например, телесные качества или силы. Это «акциденты» — привходящие, случайные качества тел. См. Путеводитель растерянных I, гл. 46, с. 218. «Ибо толпа не считает обладающим непреложным, истинным и несомненным существованием ничего, кроме тела, а все то, что не есть тело, но присутствует в теле, наделено [по их мнению] существованием, однако менее полным, чем тело, поскольку нуждается в теле для своего существования. То же, что не есть тело и не присутствует в теле, никоим образом не может быть [воспринято как] сущее ни начальными представлениями человека, ни, в особенности, его воображением». (пер. М.А. Шнейдера).

<sup>23</sup> Йешаягу 28:9.

<sup>24</sup> Рамбам говорит о том существовании, которым обладает Бог, а потому оно совершенное и не знает изменения и порчи.

<sup>25</sup> См. Путеводитель I, гл. 49 и 70, где говорится об ангелах.

<sup>26</sup> Берешит 18:8.

вреда, если он будет верить [в телесность] отделенных созданий<sup>27</sup>. И если не сомневается кто-то из невежд относительно этого и не выбирает одно из двух мнений, но придерживается расхожего и считает порочным наше мнение, и осуждает нас за веру в то, что ангелы и сыны мира грядущего отделены от материи [и] лишены<sup>28</sup> ее, — [мы] не виним его. Мы уже забыли это и разъяснили ему «порочное» наше [мнение]. Нет недостатка в многочисленных упрощенных толкованиях нашего [мнения], и мы не удивляемся этому, как и тому, что многие стихи [Писания] и пророческие слова [дают] упрощенное представление о наличии у Господа тела, глаз и ушей. Однако, что подтверждают разумные доказательства, убеждающие в недопустимости этого, знаем мы, что сие подобно сказанному [мудрецами]: «Тора говорит на языке людей»<sup>29</sup>. Но антропоморфисты не могли понять и постигнуть их убедительных аргументов, а также разумных доказательств, убеждающих, что ангелы и сыны мира грядущего лишены телесности, пока не были вынуждены мы предположить, что телесность — это метафора. Не поймут наших аргументов те, кто верит в то, что они<sup>30</sup> [имеют] тела. И как представить это, чтобы поняли нас, — [что они] лишены материи? И само их существование — ангелов и душ, то есть сынов мира грядущего, считают они, неизвестно традиции, [берущей начало] в Торе, и нет там умозрительного метода, указывающего на существование ангелов и других душ. Такое говорят думающие, что они мгновенно постигли истинное знание, но мнения их слабы, и вяло исследование, недостает [им знания] всех наук и довольствуются они упрощенным [пониманием того, что передано] традицией. Как будто бы не писали блаженной памяти мудрецы во многих местах в Талмуде, что слова Торы имеют явное и скрытое [значение]<sup>31</sup> и поэтому скрытое называется «тайны Торы», и как будто бы они не изрекали слов о тайнах Торы. На самом деле жаль их, слишком отклонились они от всего этого, чтобы что-то знать. И уже разъяснили мы в «Путеводителе растерянных» эти вопросы для людей мудрых и привели все слова мудрецов, и обратили внимание на это место, чтобы показать текст, из которого выводим доказательство, сообщая об истинном [смысле] его.

И когда разошлась книга наша, то есть главная работа, в [разных] странах и распространилась в [далеких] краях, сообщили нам, что один из учеников в Дамаске сказал: нет воскрешения мертвых и душа не вернется в тело после отделения от него. И сказали ему все люди, стоявшие [вблизи]: «Как ты можешь такое говорить?» Он стал приводить аргумент из упомянутых нами

<sup>27</sup> См. убедительную аргументацию Рамбама в Путеводителе 1, гл. 49 в поддержку веры в абсолютную бестелесность Бога.

<sup>28</sup> Букв. «чисты от нее».

<sup>29</sup> Берахот 31.

<sup>30</sup> Ангелы и сыны мира грядущего.

<sup>31</sup> См. ВТ Песахим 119а.

в нашем труде, что конечная цель — это мир грядущий и что в нем нет тела. А они стали приводить доказательство, известное в народе, а также слова многих мудрецов касательно этого. Он же сказал, что это все метафора. И долгим было обсуждение их. И когда стало известно нам, что случилось, мы не волновались и сказали: это чистая безделица, никто не расстроится из-за этого и никого не затруднит понимание того, что мы говорили.

И когда в 4949 [1189] году достигло меня послание из Йемена, спрашивающее о [подобных] вещах и поведавшее, что есть у них решившие, что тело разложится и душа не вернется в него после отделения, а вознаграждение и наказание [предназначены только] для души; и приводящие доказательство из того, что сказано нами о сынах мира грядущего; и когда напомнили им известные слова мудрецов, объясняющие воскрешение мертвых и некоторые слова пророков, сказали [они]: это метафора и истолкование. И сказали нам вопрошавшие, что распространилось у них это мнение, и отвергли они другие. И хотели от меня раскаяния. И ответили мы на вопросы их, разъяснив им, что воскрешение мертвых — краеугольный камень Торы, и возвратится душа в тело, и это необъяснимо. И что жизнь мира грядущего [будет] после воскрешения мертвых, как разъяснили мы в главе «Хелек», и что считаем мы, что этого достаточно.

И когда в том году, а это был год 4949 [1189], достигло меня письмо от некоторых друзей наших из Багдада, упоминающее, что спрашивал [некто] из людей Йемена о тех же самых предметах главу Школы рабейну Шмуэля га-Леви, да хранит его Всевышний, проживающего в настоящее время в Багдаде<sup>32</sup>, и что он сочинил для них эссе о воскрешении мертвых, [где утверждает, что] содержат слова наши по этому предмету некоторую погрешность и ошибку, и [что] другие [слова] наши может оправдать перед ними, но удерживает немного перо свое.

После этих писем был послан нам трактат, сочиненный этим гаоном<sup>33</sup>, да хранит его Всевышний, и увидели мы все поучения и сказания, собранные им. И каждый знает, что не желают мудрецы повторять [этих] поучений и чудесных историй, подобных поучениям, [говоримым] женщинами друг другу в домах скорби. Но хотят истолковать и разъяснить их суть, пока они не станут удобопонятными, или [хотя бы] приблизиться к этому. А более [всего] озадачивает то, что об удивительных мнениях, упомянутых им, да хранит его Всевышний, он говорит, что это мнения философов о душе. И это дока-

<sup>32</sup> Шмуэль Бен Али га-Леви (ум. 1194) был выдающимся руководителем багдадской йешивы. Он не соглашался с Маймонидом по ряду галахических вопросов, включая представление о мире грядущем.

<sup>33</sup> Это эссе не сохранилось. Фрагмент другого письма Рамбама, опровергающего утверждения Шмуэля га-Леви, был напечатан Е. Narkav в *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, 2 (1897): 125–128 и 181–88.



зательство того, что он считает все порочные мнения, высказываемые мутакалимами и другими, мнениями философов. Но самое удивительное из всего того, что увидели мы в этом трактате, хотя все это странно, — утверждение его, да хранит его Всевышний, [о том,] что мудрые философы допускают возвращение души в тело после отделения от него, но идея эта — из категории возможного. Так сказано им, да хранит его Всевышний. А это высказывание указывает на то, что мутакалим для него являются мудрыми философами и что не известны ему методы, [с помощью] которых философы различают необходимое, невозможное и возможное<sup>34</sup>. А еще упоминает [он] слова, взятые из трактата о воздаянии Ибн Сины<sup>35</sup> и из [книги] *ал-Мутабар*<sup>36</sup>, написанной в Багдаде, и считает сказанное ими совершенно философским. И вижу я, что гаон, да хранит его Всевышний, решил, что философы не подтверждают бессмертие души и оспаривают в этом [друг друга]. И я удивляюсь, [зная] кто они — те, кого он называет философами.

Видим мы и другую странность — что у этого гаона разум не имеет определения; не знаем, одно ли и то же ли душа и разум в его философии, или же душа останется, а разум погибнет, или же разум останется, а душа погибнет. О душе он говорит, что философы не знают ее, и что [согласно] одному из их мнений она является кровью<sup>37</sup>. Возможно, разум у него — акциденция<sup>38</sup>, как утверждают мутакалим, [считающиеся] у него мудрыми философами. А если это так — он несомненно погибнет.

И если бы удовлетворился этот гаон, да хранит его Всевышний, собранием поучений и сказаний и комментированием стихов, разъясняющих, что воскрешение мертвых четко упоминается в Торе, — это было бы уместно и достойно. В конце концов, все сказанное им, да хранит его Всевышний, уже было сказано, более или менее подобное этому. Не стремимся мы в этом послании выдергивать то, что содержится в его трактате, и даже не упоминаем [всего] этого, но упоминаем действительно то, что необходимо разъяснить в нем, на что надо обратить внимание, направляем [его] на полезное для ученика место [в тексте], — не для того, чтобы, помогая кому-то, возвеличить его,

<sup>34</sup> Мусульманские и еврейские философы средневековья считали, что все сущее может быть разделено на три категории: необходимо существующее (Бог); возможное — это все сущее во вселенной, которое может быть, а может и не быть; невозможное — все, что является рационально невозможным. Но эта последняя категория не охватывает область естественно маловероятного, как подчеркивает Рамбам в *Путеводителе*.

<sup>35</sup> Имеется в виду трактат Ибн Сины (980–1037) о загробной жизни «Азхавия, или Трактат, освещающий суть возвращения (души)». См.: *Ибн Сина*. Избранные произведения. Т. 1. Душанбе, 1980. С. 327–362.

<sup>36</sup> Автор этой книги — Абу ал-Баракат Бен Али ал-Багдади Хибат Аллах (ум. 1134), еврей, принявший в старости ислам. Книга посвящена вопросам логики, физики и метафизики.

<sup>37</sup> См. Дварим 12:23.

<sup>38</sup> Акцидент. См.: *Путеводитель* 1:73.

или потом, унижая, умалить его. Путь разделения и разрушения допустим для того, кто желает идти по нему. Но Господь да закроет для нас эту дорогу и подобную ей. А теперь начнем [изложение] сути этого послания.

## 2

Пойми, о вопрошающий, что в этом послании мы намереваемся разъяснить, во что именно мы веруем, в этом принципе воскрешения мертвых, ставшем предметом разногласий между учениками. Нет в этом послании ничего сверх того, что было уже сказано нами в комментарии на Мишну или в главном сочинении<sup>39</sup>, кроме повторения и многих длиннот и небольшого приращения, но дополнительный комментарий, несомненно, поймут женщины и малые.

Говорю, что [принцип] воскрешения мертвых широко известен в нашей общине, все группы наши единодушны относительно него [в том, что] после отделения от тела душа в него возвращается; оно [воскрешение] часто упоминается в молитвах и поучениях, и в просьбах, которые сочинили пророки и великие мудрецы, полны слов о нем Талмуд и мидраши. Не слышно в общине нашей разногласий по его поводу ни в каких толкованиях, и невозможно допустить, чтобы у кого-то из людей религии нашей пропала вера в него. И вот, я готов разъяснить тебе в этом послании, почему не следует толковать эти стихи подобно тому, как комментировали мы многие стихи в Торе, — отвергая их буквальный смысл. О воскрешении мертвых и возвращении души в тело после смерти уже упоминалось у Даниэля, но невозможно истолковать сие; он сказал: «И пробудятся многие из спящих во прахе земном: одни — для вечной жизни, а другие — на поругание и вечный позор»<sup>40</sup>. И сказал ангел ему: «Ты же иди к концу и упокойся, и встанешь по жребию своему в конце дней»<sup>41</sup>.

На самом деле, когда говорят о нас, что мы сказали о воскрешении мертвых, назвав его метафорой, — это явная ложь и совершенная клевета. Сочинения мои уже стали известны, скажите и покажите, где мы сказали это. Или же сказали мы то, что уже сказано о мертвых мудрецами Израиля, например, мудрецами Талмуда, оспаривавшими Йехезкеля<sup>42</sup>. И все, что есть в нем противоречивого, не вошло в практику, так что невозможно сделать выбор между одним и другим высказыванием. Уже упоминали мы об этом несколько раз в комментарии на Мишну<sup>43</sup>. И также очевидно для нас из высказываний

<sup>39</sup> См. введение к главе 10 Мишны Сангедрин и МТ Гилхот тшува, 3.

<sup>40</sup> Даниэль 12:2.

<sup>41</sup> Даниэль 12:13.

<sup>42</sup> Видение Йехезкеля (37:1–14) по-разному истолковывали мудрецы Талмуда. См.: ВТ Сангедрин 92б.

<sup>43</sup> См. комментарий Рамбама к Мишне Сота 3:3, Сангедрин 10:3 и Швот 1:4.

их [мудрецов] то, что люди, души которых возвратятся в их тела, будут есть, пить, жениться и рождать, и умрут после жизни весьма длинной, как те, кто будет жить во дни Машиаха. На самом же деле жизнь, за которой не следует смерть, — жизнь мира грядущего, бестелесная. Мы верим, и это истина для всякого знающего, что [в] мире грядущем [будут] души без тел, подобные ангелам<sup>44</sup>. И ясно это из того, что тело содержит органы (*келим*) для действий души, уже это доказано. Все в теле можно разделить на три части: органы, обеспечивающие питание, как рот, живот, печень, кишечник и все, что внизу живота; и органы, которые будут рождать, — половой орган, производящий семя и зародыш; и органы для улучшения тела, чтобы могло входить в него все необходимое ему, как глаза и другие [органы] чувств, мускулы, вены и связки, посредством которых совершается всякое движение. Если бы не они, не мог бы живущий ни двигаться к пище и искать ее, ни убежать от того, что противно ему, от гибели и поражения. Поэтому получает человек пищу благодаря выполняемым им действиям и долгому времени, необходимому ему для мышления и наблюдения, есть у него разумная способность управлять своими действиями и естественные органы, совершающие эти действия, — руки и ноги, ибо ноги не только средство для ходьбы. Детали этого обобщения известны людям мудрым<sup>45</sup>.

Здесь уже становится ясно, что существование тела как целостности нужно для определенной цели: получать питание для его сохранения и рождать [себе] подобного для сохранения этого вида тела. И если цель эта устраняется, нет необходимости в ней в мире грядущем, и уже разъяснили нашей толпе мудрецы, что нет там ни пищи, ни питья, ни половых сношений, — это очевидно при отсутствии тела. Господь, да будет Он возвышен, не создает ничего совершенно напрасно, и не делает ничего кроме [как] ради чего-то. И упаси Боже [от того], чтобы устрояющие действия Его уподобились деланию идолов: «глаза у них — а не видят; уши у них — а не слышат и не обоняют»<sup>46</sup>. [По мнению простонародья,] Господь, создавая тела или члены, делает их так, что сотворены они беспричинно. Возможно, сыны мира грядущего, полагают простолюдины, и не имеют членов, поэтому их тела, может быть, по внешнему виду — твердые шары, или столбы, или кубы. Это смехотворно. «Если б вы только молчали! И это [вменено] было бы вам в мудрость»<sup>47</sup>.

Причину всего этого мы разъяснили. Толпа не [верит, что есть] у них [сынов мира грядущего] существование [другое], кроме телесного, или того, что находится в теле, а то, что не тело и не в теле, — [для толпы] не существует. Все, стремящиеся упрочить существование чего-то, прибавляют [к нему]

<sup>44</sup> См. МТ Гилхот Йесодей га-Тора 4: 8–9.

<sup>45</sup> Эти сведения основывались на медицинских трактатах Ибн Сины.

<sup>46</sup> Теѓилим 135:16–17.

<sup>47</sup> Ийов 13:5.

телесность, то есть почитают субстанцию его тела. Все это мы уже упоминали мы во многих разъяснениях в «Путеводителе растерянных»<sup>48</sup>.

И кто бы ни захотел считать наше понимание ошибочным, пусть поступает как хочет, и если хочет называть это ошибкой и заблуждением, пусть говорит, мы не возражаем. Мы предпочитаем, как разъяснили в «Путеводителе растерянных», чтобы за нами следовал в [обретении] истинной веры разумный человек, пусть даже один, и даже если отойдет от нас тысяча невежд, верующих в пустое.

То, что мы действительно отрицаем и от чего чисты пред Господом, — это утверждение, что никогда не вернется душа в тело и что этого не может быть. Отрицание это ведет к отрицанию всех чудес, а отрицание чудес [означает] неверие в Бога и уход от веры<sup>49</sup>. Поэтому я считаю воскрешение мертвых [одним] из принципов Торы. И нет во всех словах наших [ничего] направленного на отрицание возвращения души в тело, напротив, [отрицается] противоположное<sup>50</sup>. Желая оклеветать нас и приписать нам мнение, которого мы не придерживаемся подобен тому, кто подозревает невиновных в преступлениях, — толкует слова наши комментарием, далеким от буквы нашей, чтобы заставить [признать] вину; и будет он отдан под суд<sup>51</sup>, [как] и всякий грешник, подозревающий благочестивых<sup>52</sup>.

После этого разъяснения никто не может заблуждаться, говоря, что по нашему мнению все [слова о] воскрешении мертвых в Библии являются метафорой. Но [среди этих слов] есть, как говорили мы, истинные, и есть притчи; относительно них и сомневаются некоторые — метафора они или истина. Если же рассмотришь все, что упоминали мудрецы и комментаторы из Андалусии<sup>53</sup>, и то, что перед словами этими и после них написано, — станет ясно тебе. И нет нужды нам, учитывая цель этого послания, [входить] в это подробно, ибо не прибавят истинности точки зрения из-за умножения слов и многократного их изучения, и не убавят, если [слова] не умножатся и не бу-

<sup>48</sup> См.: *Путеводитель* 1:26, 46.

<sup>49</sup> Далее в этом послании Рамбам определит воскрешение мертвых как чудо. Его главный аргумент состоит в том, что верующий еврей обязан признавать Бога творцом и автором чудес.

<sup>50</sup> Это один из тринадцати догматов веры, все основные принципы Торы Рамбам резюмирует во введении к 10 главе Мишны Сангедрин.

<sup>51</sup> Две еврейских фразы из *Тосефты Кидушин*, 1:14 и *ВТ* Авода зара, 54b Рамбам вводит в арабский текст своего послания.

<sup>52</sup> См. *ВТ* Шаббат 97а. Когда кто-то принимает во внимание необоснованные обвинения на честного человека, он пострадает физически.

<sup>53</sup> Рамбам говорит о мудрецах, потому что существуют примеры их толкования чудесного воскрешения мертвых, описанного в книге Йехезкеля (37:1–14). Андалусские комментаторы были рационалистами, отказывающимися рассматривать некоторые библейские описания воскрешения мертвых как действительные факты. См. комментарий Давида Кимли к описанию воскрешения мальчика пророком Элиягу в 1 книге Млахим 17:17, 20.

дуг иметься в наличии<sup>54</sup>. Ты знаешь, что фундаментальный принцип единства [Бога], — сказано: «Господь один»<sup>55</sup>, — не повторяется во всей Торе. Далее находим мы пророческие слова, не допускающие разночтений, упоминающие о возвращении души в тело<sup>56</sup>, — уже пришла пророческая весть об этом. И не прибавится истинности этой вести, если возьмешь все слова, приводимые в Библии о возвращении души в тело, и не убавится ей истинности, если некоторые из их стихов или все их рассматривать как метафору.

Короче, приходит пророческая весть либо единожды, либо много раз, упоминали ее древние мудрецы Израиля и новых времен, и нет им счета, и стало известно о ней общинам нашим, и пришли к согласию, что душа человеческая вернется в тело, и это суть изложения [вопроса] о «воскрешении мертвых» везде, где упоминает его мудрец или сочинитель.

### 3

Некоторые [подвергли] сомнению слова наши в конце трактата<sup>57</sup> — там, где сказали мы: «Не думай, что Царь-Машиах должен творить знамения и чудеса, и новые вещи в мире, или воскрешать мертвых, или что-то подобное сему». Нашли мы аргумент в подтверждение этому в том, что мы разъяснили<sup>58</sup>. И подумали некоторые слабые в рассуждении, что это — опровержение воскрешения мертвых, противоречащее нашему разъяснению в комментарии на Мишну о том, что воскрешение мертвых — один из принципов Торы. И это совершенно ясно, и нет в том сомнения и противоречия. Мы говорили, что от Машиаха не требуется совершения чуда, подобного чуду отлива, разделившего море, или оживления мертвых, ибо не нужно от него чуда после того как о нем свидетельствовали первые пророки, пророчествовавшие верно<sup>59</sup>. Но из сказанного не обязательно следует, что Господь не оживит кого-то из мертвых волею Своей, когда пожелает, — либо во дни Машиаха, либо до него, либо после смерти его. Короче, нет во всем написанном нами ничего такого, чтобы засомневался кто-то из разумных людей, кроме начинающих учеников.

<sup>54</sup> В *Путеводителе*, 2:15 Рамбам утверждает, что все очевидно истинное не станет более верным или менее действительным, если все ученые согласятся с этим; и при этом не станет менее верным или действительным, если весь мир не согласится с этим.

<sup>55</sup> Дварим 6:4.

<sup>56</sup> См. Даниэль 12:2, 12.

<sup>57</sup> См.: *МТ* Гилхот млахим 11:3.

<sup>58</sup> В подтверждение правоты своего утверждения Рамбам упоминает Бар Кохбу, главаря восстания против римлян в 132–135 гг. н.э., которого раби Акива считал Машиахом, хотя он не совершил никаких чудес.

<sup>59</sup> Пророки убеждали народ, что приход Машиаха ознаменует начало мессианской эры.

Усомнились они также и по поводу нашего утверждения о том, что слова Йешаягу: «И волк будет жить [рядом] с агнцем»<sup>60</sup>, и т.д., суть аллегория. Не мы одни так говорим<sup>61</sup>, — уже до нас [подобным образом] понимали этот стих разумные мужи-комментаторы, такие как раби Моше бен Гикатила, Ибн Бал'ам и другие комментаторы<sup>62</sup>. На это указывает и концовка [стиха]: «Не будут делать зла и не будут губить на всей Моей святой горе, ибо полна будет земля знанием Господа»<sup>63</sup>. Причина такого существования в ту пору без злодеяний и погубления состоит в том, что они будут знать Господа. Смотрите, сыны человеческие, имеющие разум, будет ли такое преображение: лев — в наше время непокорный и плотоядный — тогда раскается и узнает от Творца своего, что [ему] нужно и что не следует [никому] причинять вред, и, раскаявшись, станет травоядным? Вот и подтвердилось сказанное: «И стало для вас всякое видение как слова запечатанной книги»<sup>64</sup>. Но мы уже разъяснили суть этого в главе «Путеводителя растерянных»<sup>65</sup>, и в сочинении<sup>66</sup> нашем ясно доказали, что во дни Машиаха ничего не изменится в порядке творения<sup>67</sup>.

Знай, что об этих и подобных предназначениях, о которых говорят, что они — метафора, не делали мы такого вывода. Не исходило [такого] пророчества от Господа, которое бы извещало нас, что это притча. И не нашли мы [никакой] традиции мудрецов, [восходящей] к пророкам, которая бы [хотя бы] частично объясняла, что эти слова — аллегория. Дадим тебе по этому вопросу разъяснение. Усердие наше и усердие всех избранных разумных мужей отличается [от] усердия толпы<sup>68</sup>. Верующее в Тору простонародье в глупости своей любит противопоставлять Тору и разум, лишая все из ряда вон выходящее разумного объяснения. Называют это чудом, уклоняясь от того, чтобы [признать] его свойственным природе, говорится ли это о прошедшем, или о зримом в настоящее время, или сказано о том, что случится в будущем. Мы же стремимся снять [противоречия] между Торой и разумным объяснением, везде, где это возможно, рассматривая все вещи в естественном порядке, но о том, что в нем выглядит чудом и что невозможно истолковать, следует говорить, что это чудо. Мы уже разъяснили в «Путеводителе растерянных» язык

<sup>60</sup> Йешаягу 11:6.

<sup>61</sup> См. Ибн Эзра.

<sup>62</sup> Ни Гикатила, ни Ибн Бал'ам (11 в.) относительно этого стиха ничего подобного не говорили. Но о стихе из Йеш. 65:17 («Ибо вот Я творю небеса новые и землю новую») последний пишет, что это — метафора восстановления царства. Давид Кимли в своем комментарии к Йеш. 11:6 пишет, что некоторые люди считают это аллегорией.

<sup>63</sup> Йешаягу 11:9.

<sup>64</sup> Йешаягу 29:11.

<sup>65</sup> См. *Путеводитель* 2:29.

<sup>66</sup> См.: *МТ* Гилхот млахим 12:1–2.

<sup>67</sup> См.: *ВТ* Шаббат 53b.

<sup>68</sup> Рамбам указывает на существенное различие между интеллектуальным подходом и мышлением толпы в *Путеводителе* 3:31.

библейских [текстов] и язык мудрецов, блаженной памяти, многие вошедшие в слова пророков загадочные аллегории<sup>69</sup>, и продолжали разъяснять это насколько было возможно [подробно], чтобы никто из спорщиков-невежд не отверг сего. Потому говорим [и] мы, и предшествовавшие нам выдающиеся комментаторы, что это аллегории, как [и] толковали мы [их]. Можно сказать также, что когда увеличится население и станет тучной земля, враждебность животных уменьшится, и они приблизятся друг к другу. Об этом упоминал Аристотель в книге о животных<sup>70</sup>, объясняя причины малой враждебности животных друг к другу в земле Египта. Это может быть и гиперболой, как сказано: «Тора говорит языком гипербол»<sup>71</sup>. А если это [понимать] буквально — то будет чудом, которое увидим только на Храмовой горе, как сказано: «на всей Моей святой горе»<sup>72</sup>, и будет согласно словам: «Змея и скорпион никогда не причиняли вреда в Иерусалиме»<sup>73</sup>. Короче, все эти вещи не являются основами Торы, и не следует строго относиться к тому, как будут представлять их [себе люди], а нужно поддерживать человека в должной вере в них, пока не увидим [их] вскорости, когда и станет ясно — аллегория они или чудо<sup>74</sup>.

Известно, что мы насколько можно избегаем [признания] изменения порядка творения. И действительно, всякий, кто был прежде или будет после нас, заблуждается, если не понимает существующей разницы между вещами, происходящими чудесным образом, которые не останутся навсегда и не пребудут, существуя и в самом деле в силу необходимости или в подтверждение пророчества, — и вещами естественными, постоянными, [существующими] по собственным законам мира, о котором сказали наши мудрецы: «Мир идет по своим законам»<sup>75</sup>, и [еще] сказали: «Не приводят чуда в доказательство»<sup>76</sup>. И сказал Шломо: «Все, что Бог творит, пребудет вовек, к тому нельзя прибавить и от того нельзя убавить»<sup>77</sup>. Здесь уже становится ясно, что естественные вещи всегда постоянны в законах своих. Мы уже разъяснили это в «Путеводителе растерянных», обсуждая [проблему] обновления мира<sup>78</sup>.

По-видимому, этих людей вводят в заблуждение и сомнение по поводу наших слов о воскрешении мертвых подробные описания нами мира грядущего

<sup>69</sup> См. *Введение к Путеводителю и Путеводитель* 2:29.

<sup>70</sup> Аристотель. *История животных*, 9:12.

<sup>71</sup> Т.е. «Тора говорит на языке людей». См.: *ВТ* Хулин 90б, Тамид 29а.

<sup>72</sup> Йешаягу 11:9.

<sup>73</sup> Пиркей Авот 5:7.

<sup>74</sup> Рамбам следует раввинистической традиции разрешения трудных вопросов: пусть это останется нерешенным, пока не придет Элиягу (Бава мециа 3:5), то есть, когда наступит мессианская эпоха, любой неразрешимый вопрос будет решен.

<sup>75</sup> *ВТ* Авода зара 54б.

<sup>76</sup> Похожая фраза содержится в *ВТ* Берахот 60а и в Бава мециа 59б.

<sup>77</sup> Кофелет 3:14.

<sup>78</sup> В *Путеводителе* 2:28 анализируется теория творения мира в контексте критики предположения о вечности мира.

щего, разъяснения его сути и цитирования всех слов пророков и мудрецов, относящихся к нему. Когда мы упоминаем воскрешение мертвых, то ограничиваемся немногими словами и говорим, что это фундаментальный принцип.

Причиной тому две вещи. Одна из них — то, что все сочинения наши действительно [написаны по принципу] «лучше меньше да лучше»; мы не стремимся к увеличению количества книг и не тратим время на то, что не приносит пользы. И потому, комментируя, не [все подряд] объясняем, а только то, что истолковать необходимо, и ровно столько, сколько нужно для понимания. А сочиняя, пишем не [многословно], а только сжатую суть<sup>79</sup>. Во-вторых, пространное [изложение] действительно необходимо при описании скрытой сути [предмета] — пока не будет полным его описание, или не приведено доказательство ее истинности. А для этого потребны три вида науки — логика, физика и метафизика, ибо часто суть предмета не видна и не поддается описанию, пока не будет дана ей достаточно определенная трактовка. Часто уже описанная суть предмета требует множества доказательств, пока не будет найдено искомое подтверждение ее истинности. Однако чудеса, об описании которых идет речь, и не скрыты, и не трудны (для понимания). Невозможно привести доказательство истинности ни тех из них, что уже произошли, ни тех, что должны произойти — (они) воспринимаются чувствами или (о них) получены (свидетельства) от того, кто видел их. Поэтому [мы] комментируем [понятие] мира грядущего и проливаем свет на тайну его, — ибо сохранение души [после отделения от тела заложено] в природе мирового порядка. Однако воскрешение мертвых — это одно из чудес, суть его ясна для понимания, и ничего другого не остается, разве что верить в него как (верим мы) дошедшему до нас подлинному преданию. Это — нечто выходящее за пределы естественного существования<sup>80</sup>, и нет ему никакого доказательства, и действительно (оно) главное из всех чудес, его должно принять, (ибо) ничего иного не остается. Что можем мы сказать о нем кроме этого, или более подробно? Не думаешь ли ты, что уговоришь нас привести рациональные доказательства в подтверждение воскрешения мертвых? Просящим нас привести в наших сочинениях наставления, в которых бы содержались предания по данному предмету<sup>81</sup>, несомненно, следовало бы обратиться к кому-нибудь другому, цель чьих сочинений бы этому соответствовала, а не к нам. Вам, читавшим наши сочинения, известно, что мы всегда уклоняемся от ненужных споров и дискуссий. Если бы мы могли уместить все законы Торы в одной главе, то не стали бы делать этого в двух. Зачем просить нас пересказывать поучения и предания, у

<sup>79</sup> В своем введении к Мишна Сангедрин 10, Рамбам подробно пишет о мире грядущем, а тему воскрешения мертвых упоминает только в коротком замечании.

<sup>80</sup> См. ВТ Берахот 55а.

<sup>81</sup> Существует много трактатов и мидрашей, в которых затрагивается данная тема.



которых уже есть свое место<sup>82</sup>, — там [их] и прочтут; что проку, если мы их воспроизведем и скажем, что сочинили [книгу]?

4

И когда дошли мы в нашем послании до этого места, бывшего его целью, то увидели [его] совершенную бесполезность, поскольку [оно] не содержит ничего кроме уже упомянутого в комментарии на Мишну и в трактате и дополнительного разъяснения для всех, мало понимающих и затрудняющихся; и сочли мы, что не следует оставлять его без новизны и пользы, и [решили] обсудить два вопроса, относящихся к этому предмету.

Первый — о разъяснении многих стихов, находящихся в Библии и ясно указывающих на то, что невозможно истолковать, отрицающих воскрешение мертвых. Например: «Если умрет человек, оживет ли он?»<sup>83</sup>, — ведь сказано: «Исчезает облако и уходит; так нисходящий в преисподнюю не поднимется [вновь]»<sup>84</sup>, «Прежде, чем уйду — и [уже] не возвращусь»<sup>85</sup>, и такого в книге Иова много. И [Хизкиягу] сказал: «Не уповают сошедшие в могилу на истину Твою. Живущий, живущий, он прославит Тебя, как я ныне»<sup>86</sup>; и это доказательство того, что сошедшие в могилу мертвы. И сказано также: «Ведь мы непременно должны умереть и подобны воде, проливаемой на землю, которую нельзя собрать»<sup>87</sup>. И сказано: «Разве творишь Ты чудо для мертвых? Разве восстанут души умерших, возблагодарят ли Тебя? Села!»<sup>88</sup> И сказано: «Дух уходит и не возвращается»<sup>89</sup>. А если поищешь все написанное [об этом] в Библии, то вообще найдешь отрицание воскрешения мертвых, кроме некоторых буквальных [мест у] Йешаягу. Но если поразмыслишь, станет ясно, что сомнительно [понимание их] — будь то аллегорическое или буквальное. Приводятся [два] явных стиха [об этом] у Данииля: «И многие из спящих во прахе земном восстанут»<sup>90</sup>, [и еще]: «и упокойся, и восстанешь по жребию своему в конце дней»<sup>91</sup>. Это также вызывает у всех людей большое смущение: некоторые сильно сомневаются в этом [фундаментальном] принципе воскрешения мертвых, а другие, веря в этот принцип, вынуждены толковать каждый из сти-

<sup>82</sup> В корпусе талмудической литературы.

<sup>83</sup> Иов 14:14.

<sup>84</sup> Иов 7:9.

<sup>85</sup> Иов 10:21.

<sup>86</sup> Йешаягу 38:18–19.

<sup>87</sup> Шмуэль 2 14:14.

<sup>88</sup> Теѓилим 88:11.

<sup>89</sup> Теѓилим 78:39.

<sup>90</sup> Даниэль 12:2.

<sup>91</sup> Даниэль 12:13.

хов комментирующими объяснениями, весьма далекими [от правдоподобия], чтобы их принять.

Второй же вопрос [состоит в том, что] Тора совсем не упоминает этого принципа — ни явно, ни даже намеком. И если все-таки можно сказать, что есть в Торе намеки на этот принцип — те слова, которые упоминаются [мудрецами], сказавшими: «Каким образом [доказательство] воскрешения мертвых [может быть выведено] из Торы?»<sup>92</sup> Самое большее, что можно сказать, — что это неясные намеки, тем более, что и мудрецы не соглашались с ними<sup>93</sup>. И [потому] будет этот второй вопрос [таким]: почему не упоминается это открыто и ясно, чтобы не было затруднения в толковании, но говорится [об этом], как полагают [они], так, как если бы кто-то хотел сохранить тайну и высказывался [о ней] сокровенно.

Отвечая на первый вопрос, скажу, что слова пророков и тексты [других] книг [Танаха] действительно говорят о естественном, обычном существовании, общеизвестном. Известно, что природа этого существования [состоит в] соединении самок с их самцами и порождении себе подобных, и постепенном росте родившегося до тех пор, пока он не умрет. И нет [такого в] природе, чтобы некто вернулся к существованию второй раз после своей смерти; но соответствует природе то, что умершие никогда не возвращаются, а постепенно разлагаются, пока не вернуться к первоэлементам<sup>94</sup> и к первоматерии<sup>95</sup>. Такого рода круговращение не оставляет от них характерной части, указывающей на определенного [индивида], чтобы можно было сказать о нем: это такой-то и такой-то. Только человек соединяется с божественным истечением, необходимым для существования в нем [человеке] чего-то устойчивого, что не погибнет и не исчезнет<sup>96</sup>. Хотя тело человека гибнет, как [и тела] всех [других] животных, — [все же] указывают на это также умозрительные доказательства тех, кто глубоко исследовал эти вещи, то есть, остается нечто остаточное<sup>97</sup> из того, что постиг человек. И эта вещь — в [порядке] природы, и называется она в пророческих книгах именем многозначным<sup>98</sup> — «душой» или «духом». И гибель тела, и возвращение его к тому, из чего оно составлено, — такого рода круговращение подобно сказанному в стихе: «И прах

<sup>92</sup> ВТ Сангедрин 90–92.

<sup>93</sup> Доказательство воскрешения мертвых не очевидно, но должно быть выведено из Торы. Некоторые ответы на вопрос о том, какое доказательство находится в Торе, показывают, что мудрецы Талмуда не пришли к единому мнению на этот счет, цитируя в подтверждение разные стихи из Торы.

<sup>94</sup> Четыре стихии (огонь, воздух, вода и земля).

<sup>95</sup> Га-хомер га-ришон.

<sup>96</sup> Разум.

<sup>97</sup> После смерти человека.

<sup>98</sup> Букв. «совмещенным», совмещающим в себе несколько не связанных друг с другом значений. См. понимание омонима Аристотелем («Категории», гл.1).

возвратится в землю, чем он и был, а дух возвратится к Богу, Который дал его»<sup>99</sup>. Сие [заложено] в [порядке] природы, и все [библейские] стихи согласуются с этим. И нет разницы между сказанным: «Если умрет человек, оживет ли он?»<sup>100</sup>, или «из скалы ли этой нам извлечь для вас воду?»<sup>101</sup>, ибо нет этого в природе, невозможно сие. Но все же чудом вышла вода из скалы, и также взаправду воскреснут мертвые — это одно из чудес<sup>102</sup>. И нет разницы между сказанным: «Переменит ли эфиоп кожу свою?»<sup>103</sup> и «разве творишь Ты чудо для мертвых?»<sup>104</sup> И уже [был случай, когда] изменился вид благородной руки [и она стала] белой<sup>105</sup>. И если скажет человек, что не может двигаться неодоушвленное, это будет правдой, согласной с природой [вещей], но такое высказывание не опровергнет превращения посоха в змея<sup>106</sup>, коль скоро это стало чудом. И все то, что мы найдем [в Писании] отрицающего воскрешение мертвых, — в природе [вещей], и не противоречит тому, что мертвые [будут] воскрешены, когда пожелает Господь возродить их. Вот мы и разъяснили тебе, насколько возможно, истинный смысл этих стихов, и тебе нет нужды комментировать [каждый] стих неподобающими объяснениями, далекими от того, чтобы быть принятыми, которые только подкрепляют утверждения отрицающего воскрешение мертвых и усиливают сказанное им<sup>107</sup>.

И знай, что отстоять отрицание возвращения души в тело нельзя по одной из двух причин: либо потому, что это отрицание противоречит природе [вещей], и по этой причине будут отрицаться все чудеса, противоречащие природе; либо потому, что оно не упомянуто в Писании и не приведено в подлинном предании, как приведены чудеса. Мы уже разъяснили, что немногие стихи [в Писании] указывают на возвращение мертвых. А если [кто-то] скажет: Мы истолкуем эти стихи [аллегорически], как толкуем другие, — скажем ему: тебя заставляет давать такое толкование то, что возвращение мертвых противоречит природе, а ты не можешь истолковать эти стихи как соответствующие природным явлениям<sup>108</sup>, — ведь необходимо объяснить превращение посоха

<sup>99</sup> Кофелет 12:7.

<sup>100</sup> Иов 14:14.

<sup>101</sup> Бемидбар 20:10.

<sup>102</sup> В обоих случаях, будь то извлечение воды из скалы или воскрешение мертвых, — все это чудо.

<sup>103</sup> Ирмеягу 13:23.

<sup>104</sup> Теғилим 88:11.

<sup>105</sup> См.: Шмот 4:6–7.

<sup>106</sup> Шмот 7:10.

<sup>107</sup> Рамбам отвергает комментарии Саады, Ибн Эзры, Радака и др., считая их неправдоподобными и не дающими приемлемого доказательства воскрешения мертвых.

<sup>108</sup> Рамбам возражает человеку, признающему Библию и раввинистическую традицию, но не верующему в воскрешение мертвых, поскольку этот человек не может признать того, что противоречит неизменному порядку природы.

в змея, схождение манны<sup>109</sup> и откровение у горы Синай<sup>110</sup>, столп огненный и облачный<sup>111</sup>, — все это следует объяснить тебе, чтобы согласовать с природными явлениями. Мы уже разъяснили в «Путеводителе растерянных», когда говорили об обновлении мира, что вера в обновление мира обязывает признавать все возможные чудеса, а также возможное воскрешение мертвых<sup>112</sup>. И [следует] верить во всевозможные [чудеса], о которых говорит пророк, и не нужно толковать его [аллегорически], исключая буквальное [понимание]. Однако когда необходимо воздержаться от буквального истолкования его слова, как [в случае] телесности Бога, — тогда остается возможность его [аллегорического понимания]. Стремящийся объяснить воскрешение мертвых [таким образом], что не будет возвращения души в тело, делает так, полагая, что это невозможно с точки зрения разума, а не с точки зрения порядка природы. И так же он будет вынужден [делать] с остальными чудесами; все это действительно невозможно с точки зрения вечности мира, а верующий в вечность [мира] не принадлежит общине Моше и Авраама, как разъяснили мы в «Путеводителе растерянных»<sup>113</sup>. [Исходя из] этих принципов, мы исповедуем воскрешение мертвых буквально, считаем его одним из фундаментальных принципов Торы и говорим, что не следует толковать иначе ясные стихи, явно указывающие на него [и] не допускающие другого комментария.

Теперь ответ на второй вопрос: почему не упоминается в Торе воскрешение мертвых? Скажу тебе на него ответ. Знай, что, [как] уже известно, мы всецело верим, что сия Тора была [дана] не из уст Моше, учителя нашего, но воистину вся она из уст Всемогущего<sup>114</sup>. Здесь этот вопрос подводит нас к исследованию мудрости Господа, да будет Он возвышен, побуждающей нас к жизни в мире грядущем, но совсем не разъяснившей нам воскрешения мертвых. А причина в том, что воскрешение мертвых действительно представляет собой чудо, как разъяснили мы, и вера в то, что это так, зиждется только на провозвестии пророка. И все люди в то время [держались веры] сабиев, говоривших о вечности мира, веривших, что Дух Господень — это сфера, как разъяснили мы в «Путеводителе растерянных»<sup>115</sup>, и считавших ложью про-

<sup>109</sup> Шмот 16:11–36.

<sup>110</sup> Шмот 19:20.

<sup>111</sup> Шмот 13:21–22.

<sup>112</sup> См.: Путеводитель 2:25. Главный аргумент Рамбама состоит в том, что мы не можем отрицать пророческие свидетельства и что нетелесность Бога, рационально доказуемая, также находит ясное подтверждение в Библии.

<sup>113</sup> В Путеводителе 2:13 Рамбам утверждает, что еврей, верующий в Тору, должен верить в созидающее обновление мира. Напротив, многие античные философы, например, Аристотель, признавали вечность мира.

<sup>114</sup> Это для Рамбама важно подчеркнуть, поскольку в своих работах он много раз говорил о «Торе Моше».

<sup>115</sup> Путеводитель 1:63; в главе 3:29, после утверждения, что Авраам родился среди харранских сабиев, Рамбам дает краткое изложение их взглядов.

рочество, приходящее к людям от Господа. И потому они должны были, согласно вере своей, считать ложью чудеса и приписывать их колдовству и уловкам. Разве не видел ты, как стремились они оспаривать чудеса Моше, учителя нашего, «и бросили они каждый посох свой»<sup>116</sup>, разве не понял ты того, что сказали удивляющиеся: «В этот день видели мы, что Бог говорит с человеком, и тот остается в живых»<sup>117</sup>. Это указывает на то, что их вера отвергала пророчество. А как сказать тому, кто не верит пророческому слову, что нет для него доказательства, а [нужно только] верить пророку. Ведь и это совершенно отвергается ими — в соответствии с их верой в вечность мира, ибо если бы не чудеса, не [признавалась] бы у нас возможность воскрешения мертвых<sup>118</sup>. И когда пожелал Господь, да будет Он возвышен, дать Тору Израилу и огласить ему заповеди Свои и предостережения Свои через владыку пророков<sup>119</sup> во всем мире, как сказано: «И чтобы возвестить имя Мое по всей земле»<sup>120</sup>, Он произвел (*хидеш*) чудеса, записанные в Торе, чтобы подтвердить ими предсказания пророков и обновление мира<sup>121</sup>. Ибо истинное чудо — настоящее доказательство обновления мира, как разъяснили мы в «Путеводителе растерянных»<sup>122</sup>. И [Он] не выходил за пределы случающегося в этом мире и порядка природы по [части] награды и наказания, а это — бессмертие или гибель души, как упоминали мы, то есть грядущий мир или отсечение (*капет*)<sup>123</sup> не затрагивал этот случай — воскрешение мертвых. И так было всегда, пока не укрепились эти принципы и не стали достоверными в ходе [смены] поколений, [когда] уже не осталось сомнения в пророчестве пророков и в совершении (*хидуш*)

<sup>116</sup> Шмот 7:12.

<sup>117</sup> Дварим 5:21. Это высказывание израильтян во время богоявления на Синае. Рамбам считает, что они в то время были сторонниками веры сабиев.

<sup>118</sup> Наше сомнение в возможности воскрешения мертвых вытекает из того, что если мы не верим в созидающее обновление мира как в самое великое чудо, то, следовательно, не верим и во все остальные чудеса, в том числе и в воскрешение мертвых.

<sup>119</sup> Моше, рабейну.

<sup>120</sup> Шмот 9:16.

<sup>121</sup> *Хидуш га-олам* («обновление мира»), (מחדש העולם, араб.), *creatio de novo*. Необходимо учитывать, что Рамбам различает *creatio ex nibilo* и *creatio de novo*, их нельзя путать. *Creatio de novo* подразумевает ограниченную во времени вселенную, тогда как *creatio ex nibilo* остается совместимым с вечностью. Рамбам признает оба вида творения. (См.: Dunphy, William. *Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation*. In: Eric L. Ormsby, ed., *Moses Maimonides and His Time*. Washington: Catholic University of America Press, 1989, pp. 151–172).

<sup>122</sup> См.: Путеводитель 2:25, где Рамбам ясно говорит, что признание вечности вселенной предполагает вечность и неизменность законов природы, а это исключает возможность как былых чудес, описанных в Библии, так и всех обещанных чудес в будущем.

<sup>123</sup> Рамбам считал свою точку на бессмертии души логически доказуемой; израильтяне же времен Моисея верили в бессмертие души, как и в награду и наказание, которые вершатся в этом мире. В арабском тексте стоит слово *капет*, оно же (*кап*, *капет*) сохраняется и в переводе Ибн Тиббона.

чудес. И [лишь] после этого дали знать нам пророки о том, что поведал им Господь о воскрешении мертвых, и это было легко принять.

Ты можешь найти, что этот хитроумный способ Господь уже применял к Израилю. Сказано: «Бог не повел их по дороге земли Плиштим, ибо близка она; потому что Бог сказал: может быть, народ передумает при виде войны и возвратится в Египет»<sup>124</sup>. И если приуготавливал их к делам [этого] мира из опасения, что они вернутся в Египет и лишатся намеченного для них, [то Он] опасался еще и того, что не примут этого знания — я имею в виду знание о воскрешении мертвых, — и лишатся тем самым конечной для них цели. Да и как не свыкнуться с [обнадеживающей] верою, [ведь] и Вождь, и Приуготовливающий их — один и тот же<sup>125</sup>. Известно, что люди, которым хотел Господь показать Тору во дни их, исповедовали весьма дурные воззрения. Сказал им по окончании сорока [лет], после всех виденных ими великих деяний Господних: «Но не дал вам Господь сердца, чтобы разуметь, и очей, чтобы видеть, и ушей, чтобы слышать, до сего дня»<sup>126</sup>. Известно было Господу, да будет Он благословен, что если бы было сказано им о новшестве (*хидуш*)<sup>127</sup> воскрешения мертвых, сочли бы они это невозможным, и весьма отстранялись бы от него, и пренебрегали бы также преступлениями, ибо наказание за них будет после длительного времени. Поэтому [Он] пугал их, и предупредил о добре и зле, [которые] настигнут их вскоре за дела, «если послушаете» и «если не послушаете»<sup>128</sup>. И было из-за этого принятие ими [Торы]<sup>129</sup> более непосредственным и более полезным.

В этом и большая польза: послушание благопоспешествует их делам [в этом] мире, а неповиновение вредит им. Уже упоминалось в Торе, что это — постоянное чудо во [всех] поколениях: благополучие при послушании и его потеря при неповиновении. Сказал: «И будут они на тебе знамением и чудом, и на потомстве твоём вовек»<sup>130</sup>. И потому сказали [мудрецы]: «Нет звезды у Израйля»<sup>131</sup>, то есть что их [евреев] благополучие и потери — не [результат] естественных причин и обычного существования, но связаны с

<sup>124</sup> Шмот 13:17.

<sup>125</sup> Понимая, что именно Господь — избавитель их, даровавший им Тору, евреи признают, что Он также Автор надежд и обещаний, данных Им.

<sup>126</sup> Дварим 29:3.

<sup>127</sup> Т.е. обновление природы и ее законов волею Господа делает возможным воскрешение мертвых как новое явление (новшество) в порядке природы.

<sup>128</sup> Ваикра 26:14; Дварим 28:1,15.

<sup>129</sup> Бремни заповедей.

<sup>130</sup> Дварим 28:46.

<sup>131</sup> ВТ Шаббат 156а. По отношению к Израилю сила постановления Всевышнего и Его влияние одолевают силу, заложенную в воздействии звезд. Раби Самуил Эдельс (1555–1631), пытаясь согласовать два противоречащих друг другу положения Талмуда (одно из которых гласит, что Израиль имеет над собой звезду), утверждает, что еврейская община подвластна только Богу, а отдельный еврей подчинен звездам.

послушанием и неповиновением; и это самое великое знамение из всех<sup>132</sup>. Мы уже объяснили, что это справедливо [и для] общества, и для отдельного человека, как видно из рассказа<sup>133</sup>, который согласуется со сказанным: «и на потомстве твоём вовек», и из высказывания, известного в общине: «видит человек, что приходят к нему страдания, — пусть рассмотрит свои дела»<sup>134</sup>. И это по сути то же самое, что подразумевалось в Его утверждении об избранности общины, [неподвластной звездам]: «которыми наделил Господь, Бог твой, все народы»<sup>135</sup> и т.д.; «а вас взял Господь»<sup>136</sup>, — то есть их [евреев] состояние не определяется тем, чем определяется состояние остальных народов, но избранность их — в великом чуде: деяния их всегда будут связаны с их благополучием или потерей.

## 5

То, что следует нам разъяснить здесь, — и это даже важнее, чем повод [написания] данного послания, — так это то, что чудеса иногда могут происходить в области естественно невозможного, как превращение посоха в змея, погружение в землю Кораха и его сообщников<sup>137</sup>, разделение моря<sup>138</sup>, а иногда могут происходить в области естественно возможного — как нашествие саранчи, града и мора на Египет<sup>139</sup>, ибо такие вещи могут подобным образом происходить в определенные времена и в определенных местах. Подобно тому, как раскололся жертвенник Яровама, когда сказал человек Божий: «Это чудо, о котором изрек Господь: вот, жертвенник расколется, и прольется тук, который на нем»<sup>140</sup>, — ибо [естественным] образом строения разваливаются, особенно новые<sup>141</sup>. И подобно проливному дождю во время жатвы по [слову] Шмуэля<sup>142</sup>, и [подобно] благословениям и проклятиям, упомянутым в Торе, ибо и то, и

<sup>132</sup> Рамбам весьма решителен. В своем послании к ученым Франции и в «Послании в Йемен» он сильно критикует астрологию и отклоняет ее как ненадежное знание. Он объясняет евреям, что увлечение астрологией является с точки зрения религии греховным занятием, ибо в Библии ясно говорится, что судьба евреев зависит от их послушания Богу и Его постановления.

<sup>133</sup> См. *ВТ* Шаббат 156б.

<sup>134</sup> *ВТ* Брахот 5а. «Видит человек, что приходят к нему страдания — пусть рассмотрит свои дела; рассмотрел и не нашел причину — пусть отнесет за счет напрасной траты времени и плохого изучения Торы. Когда он поймет, что даже это не объясняет его страдания, позволяется ему предположить, что они — испытания из-за божественной любви».

<sup>135</sup> Дварим 4:19.

<sup>136</sup> Дварим 4:20.

<sup>137</sup> Бемидбар 16:31–33.

<sup>138</sup> Шмот 14:21.

<sup>139</sup> Шмот 10:14, 9:2–6.

<sup>140</sup> Млахим 1 13:3.

<sup>141</sup> Если построены неправильно.

<sup>142</sup> Шмуэль 1 12,17–18.

другое может иметь место в любой стране и в любое время. Все эти [вещи], если к ним приглядеться, — из области возможного. Однако такие возможные события могут быть чудесами при одном из трех условий или при всех.

Первое: такое возможное событие происходит тогда, когда пророк говорит, что оно будет, как случилось со Шмуэлем: «воззову к Господу, и даст Он гром и дождь... И воззвал Шмуэль к Господу, и дал [Господь] гром и дождь в тот день»<sup>143</sup>; и как случилось с человеком Божиим, пришедшим из Иудеи: «И раскололся жертвенник, и пролился тук с жертвенника — впрямь чудо, которое дал человек Божий»<sup>144</sup>. Второе условие — исключительность возможного события по сравнению с другими возможными [событиями] такого рода, как, например, нашествие саранчи: «Прежде не бывало такой саранчи, как эта, и после сего не будет такой»<sup>145</sup>; и про град сказано, «что не было подобного ему во всей земле Египетской с тех пор, как досталась она народу»<sup>146</sup>, и про мор сказано: «из скота же сынов Израилевых не умерло ничего»<sup>147</sup>. Ибо единичность этого возможного [события, происходящего] в общине, указывает [ли оно] на ее [общины] особенность, или на определенное место, или на другие мыслимые возможные [события]<sup>148</sup>, — [говорит об] исключительности этого возможного [события]. И условие третье — продолжительность этого возможного [события], возобновление и постоянство его как благословения и проклятия. Ибо если это случилось бы один или два раза, то не было бы чудом, и можно было бы сказать, что это случайность. Уже объяснялось это в Торе: «А если же пойдете против Меня и не захотите слушать Меня»<sup>149</sup>, то есть будете полагать, что случившееся с вами — удары случайные, а не наказание, — [тогда] сказал Он, да будет Он возвышен, что пребудет в ярости гнева за то, что посчитали их случайными: «и пойдете против Меня, и Я пойду в ярости против вас»<sup>150</sup>.

И после разъяснения этого, знай, что чудеса по сути невозможны в природе: не задерживаются вовсе, и не продолжают, и не остаются со своими особенностями; ибо если бы так продолжалось — был бы [открыт] путь к сомнению в [реальности] чудес, ибо если бы посох остался змеем — можно было бы заподозрить, что он был змеем с самого начала. И поэтому полнота чуда — превращение его [змея] в посох: «и стал посохом в руке его»<sup>151</sup>. И если

<sup>143</sup> Шмуэль 1 12,17–18.

<sup>144</sup> Млахим 1 13:5.

<sup>145</sup> Шмот 10:14.

<sup>146</sup> Шмот 9:24.

<sup>147</sup> Шмот 9:6.

<sup>148</sup> Например, высказывание: «Прежде не бывало такой саранчи, как эта, и после сего не будет такой» (Шмот 10:14) основано не на реальном подсчете, а является спекулятивным.

<sup>149</sup> Ваикра 26:21.

<sup>150</sup> Ваикра 26:27–28.

<sup>151</sup> Шмот 4:4.



бы осела земля с сообщниками Кораха и осталась бы впадина навеки — чудо было бы неполным, а ведь полнота его — возвращение земли в свое прежнее состояние: «и покрыла их земля»<sup>152</sup>. И также: «и возвратилось море при наступлении утра к своему постоянному течению»<sup>153</sup>. И в силу этого принципа, к которому [мы] подготовили тебя, далеки [мы] от убеждения, что ситуация, выходящая за [рамки] природы, постоянна, как разъяснили мы в этом послании. Однако [если] чудо [относится] к области возможных [явлений], то здесь все продолжающееся и постоянное скорее похоже на чудо. Поэтому мы верим, что благословения при служении [Богу] и проклятия при неповиновении будут веками постоянны в этой общине, и благодаря этому они — знание и чудо, как мы и разъяснили. И спросил вопрошающий: почему перед ними совершилось [именно] это чудо, а не самое последнее чудо, то есть воскрешение мертвых и награда или наказание для тела и души [только] после смерти? А когда спросил вопрошающий: «почему перед ними совершилось из чудес посланника Господа»<sup>154</sup> [чудо] превращения посоха в змея, а не камня во льва?» — [мы сказали]: это все зависит от приговора Божественной Мудрости, о которой [мы] не знаем ничего; и кроме того, мы уже предлагали способ [объяснения] этого. Возможно, есть путь или много путей [объяснения того, почему] Его Мудрость предпочла эти [именно чудеса], да будет Он возвышен, а мы не знаем их.

И никому из людей мудрых не подобает обвинять нас в том, что мы в точности и многократно повторяли в этом послании одну и ту же идею, и растягивали разъяснение так, что [это] не прибавляло ему ясности. Ибо это послание сочинили мы именно для толпы, сомневающейся относительно ясно сказанного нами об этом, и для тех, кто упрекал нас за краткость в [изложении вопроса о] воскрешении мертвых. Действительно, совершенным в мудрости достаточно намека, и нет нужды в повторении и пространным толковании; но [необходимо это только] для главных разделов, как поступали мы со всеми глубокими вопросами в «Путеводителе растерянных» и во всех сочинениях наших, как учили нас [мудрецы] блаженной памяти: «Сказал ему: “Объясни это!” — Ответил ему: “Мудрому не объясняют”. Сказал ему: “Повтори это!” — Ответил ему: “Мудрому не повторяют”»<sup>155</sup>; здесь уже стало ясно тебе, что беседа с совершенными не требует ни повторения, ни толкования, «преподай мудрому, и он будет еще мудрее»<sup>156</sup>. Однако толпе необходимы обе эти вещи, «повеление за повелением, повеление за повелением, черта за чертой,

<sup>152</sup> Бемидбар 16:33.

<sup>153</sup> Шмот 14:27.

<sup>154</sup> Моше.

<sup>155</sup> Сифра к Ваикра 15:13. Это — беседа между Бен Азаем, который пришел диалектическим путем к определенному выводу, и раби Йосе Гагли, спрашивающим его.

<sup>156</sup> Мишлей 9:9.

черта за чертой»<sup>157</sup>, и по мере всего этого [она] умнеет понемногу: «немного тут, немного там»<sup>158</sup>. Но каждой группе следует говорить то, что она может вместить. Господь, да будет Он возвышен, да направит нас в слове и деле и убережет нас от ошибки и упущения ради милости Своей<sup>159</sup>.

---

<sup>157</sup> Йешаяѓу 28:13.

<sup>158</sup> Йешаяѓу 28:13.

<sup>159</sup> В арабском тексте написано: «Милостью Своей, и Благостью Своей, и Щедростью Своей благословен Он». В версии Раши добавлено: «Амен и Амен».



Книга исправления мнений

---

ИЦХАК АЛБАЛАГ



**А**лбалаг жил во второй половине тринадцатого века. Нет определенности в отношении его места жительства, исследователи рассматривают две возможности — Прованс и Каталония. Как уже говорилось в предисловии, Албалаг представляет одно из направлений средневековой еврейской мысли, предлагающее оригинальное решение вопроса соотношения веры и разума, религии и философии. Это решение принято называть теорией двойственной истины, как это формулировали христианские аверроисты в XIV в. Состоит оно в осознании того факта, что философия противоречит религии и гармонизация религиозных и философских истин невозможна. Эти истины предлагается рассматривать как независимые друг от друга. Христианские аверроисты создают эту теорию, судя по всему, для того, чтобы обеспечить независимость философских штудий от религиозных ограничений. Какие мотивы движут Албалагом, который приходит к подобному решению, не вполне понятно: иногда создается впечатление, что он движим желанием защитить традицию от аристотелизма, получившего распространения в еврейской культуре благодаря радикальным последователям Маймонида, но в то же время иногда он высказывается в защиту философов. Так или иначе, свое вдохновение Албалаг черпает в произведениях активно критиковавшего философов ал-Газали. Он переводит на иврит «Намерения философов», в котором ал-Газали опровергает идеи арабских аристотеликов (прежде всего, Ибн Сины)<sup>1</sup>. Основной труд Албалага, *Сефер тиккун га-деот* («Книга исправления мнений»)<sup>2</sup>, представляет собой своего рода комментариев к тексту ал-Газали. При этом Албалаг занимает независимую позицию, он высказывает критику и в отношении излагаемых философских доктрин, в отношении критики ал-Газали. Основная задача Албалага по-

<sup>1</sup> Этот перевод пока не опубликован.

<sup>2</sup> В названии неслучайно содержится отсылка к названию богословского труда Саадии гаона «Книга верований и мнений»

казать насущность и необходимость как традиции (Торы), так и философии, хотя их цели различны.

Произведение Албалага не переведено на русский язык. Мы приводим отрывки из этого произведения, включенные в книгу К. Сират «Средневековая еврейская философия»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> См. *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 356–364; *Vaida G.* Isaac Albalag — Averroiste juif, traducteur et commentateur de `Al-Ghazali. Paris, 1960.

## КНИГА ИСПРАВЛЕНИЯ МНЕНИЙ

Четыре верования лежат в основе всех богооткровенных религий, которые на них строятся. Философия тоже признает их [эти верования] и пытается их упрочить, но разница заключается в том, что богооткровенная религия учит людей этим верованиям, используя метод, приспособленный к разуму простого народа, то есть рассказывая истории, тогда как философия использует с той же целью метод доказательств, доступный лишь для элиты. Вот эти четыре верования: существование награды и наказания; продолжение жизни души после смерти тела; существование вознаграждающего и карающего Господа, который есть Бог; наконец, существование провидения, которое бдит над человеческими поступками, чтобы каждый получил по своим заслугам...

447

Цель Торы состоит в том, чтобы сделать простых людей счастливыми, отвратить их от зла и научить истине, насколько они способны ее постигнуть... Философия же, напротив, не ориентируется на обучение или счастье просто-народа, а имеет своей целью лишь счастье людей совершенных, которое зависит от достижения знания всего существующего, каково оно есть и от полного знания каждой вещи такой<sup>1</sup>...

Очевидно, что, если бы объяснение истины могло принести хоть какую-то пользу людям невежественным или если бы эта истина помогала достижению предназначенной для них цели, Тора не скрывала бы ее и не отказывала бы в этом благе тем, кто имеет на него право. Хотя, вместе с тем, нет ни одного истинного философского тезиса, который не упоминался бы в Торе посредством какого-нибудь намека, который привлекает внимание мудрых, тогда как невежды его не замечают. Более того, в Торе имеются намеки даже на пророческие доктрины, которые выше дедуктивных доказательств и естественных рассуждений. Итак, в Торе содержатся тайны двух видов: философские доктрины и пророческие доктрины<sup>2</sup>...

Мы знаем, что мудрецы способны постигать философские [доктрины] своим собственным путем, отталкиваясь от текста Писания, с помощью тех знаний, которые они приобрели раньше. Они поэтому имеют право размышлять о них [о философских доктринах] и соответственно интерпретировать стихи Торы. С другой стороны, только пророк способен постигнуть пророче-

<sup>1</sup> Сефер тиккун ха-деот / Изд. Дж. Вайды. Иерусалим, 1973. С. 2–3 (на иврите).

<sup>2</sup> Там же, с. 3–4.



ские доктрины, и никто не может получить их иначе как от него или от того, кто получил их от пророка непосредственно или через посредничество... И в постижении пророческих истин у мудреца нет никакого преимущества перед невеждой, ибо пророческие доктрины — это сокровенные вещи, с которыми имеют дело только пророки. Дело в том, что как демонстративная доктрина [то есть доктрина, построенная на доказательствах] не может быть понята иначе как посредством демонстративной способности, так же и пророческая доктрина не может быть понята иначе, как посредством пророческой способности<sup>3</sup>...

Воспринятая пророческая доктрина будет знанием (*йедиа*) для пророка и верованием (*эмуна*) для того, кому эта доктрина была передана. И чем более будет умножаться число распространителей и восприемников, тем более будет усиливаться сомнение по поводу передаваемой доктрины и ослабевать вера в нее, ибо вполне возможно, что она [доктрина] подверглась изменениям в ходе времени — либо из-за ошибки, либо из-за обмана со стороны какого-нибудь учителя или писца. Именно по этой причине следует поставить условие, в соответствии с которым ее мог бы преподавать только праведный учитель, а изучать — только безупречный ученик. И именно по этой причине мы испытываем сомнения относительно нашей традиции (*каббалы*) [не зная,] действительно ли она [восходит к] Аврааму, — [и мучаемся этими сомнениями] в такой мере, что тот, кто достоин воспринять пророческие доктрины и стремится к ним, отчаявшись, обратился к философским доктринам, в которых невозможно сомневаться, ибо они доказаны<sup>4</sup>...

Ищущий истину не обязан устанавливать ее лишь на основе того, что он понял в самих текстах Писания, не прибегая к рациональным доказательствам. Напротив, истина сперва устанавливается с помощью рациональных доказательств, и уже потом человек ищет подтверждающие ее авторитетные высказывания в Писании. Именно этим методом я пользуюсь всякий раз, когда хочу найти в Писании и Талмуде подтверждение какому-нибудь умозрительному тезису. Я изучаю библейский текст и, если нахожу, что он подкрепляет понятие, которое было установлено путем доказательств, интерпретирую его в духе [этого понятия]; [с другой стороны], если данный текст не допускает [применения] ни одного из этих четко установленных понятий, я вообще не пытаюсь его интерпретировать, а просто говорю, что не понимаю его и что намерение, ради которого он был написан, от меня ускользает; [очевидно, в нем идет речь] не о философской тайне, а об одной из пророческих тайн, открывающихся только тем, кого Бог наделил духом высшего знания<sup>5</sup>...

<sup>3</sup> Там же, с. 4.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же, с. 37.

Метод эзотериков нашей страны состоит в тщательном изучении Писания: когда им кажется, что большинство текстов свидетельствует в пользу какой-то доктрины — несмотря на то, что у них нет ни свидетельств традиции, ни демонстративного доказательства истинности этой доктрины, — они делают ее объектом веры и втайне передают другим людям, столь же легковерным, как они сами, объясняя им, что сия истина передавалась изустно со времен отца нашего Авраама или что именно ее имел в виду пророк и что они поняли это благодаря их собственным способностям... Если ты из тех, кто [действительно] желает знать истину, относись со вниманием ко всем мнениям и выбирай среди них то, которое подкреплено рациональными доказательствами, или же то, о коем ты совершенно точно знаешь, что оно передавалось со времен пророка — [передавалось] дословно, без каких-либо изменений содержания или формы. Никогда не принимай на веру никакого толкования Писания, которое не подтверждено посредством одного из этих двух методов. И если ты не принадлежишь к числу тех, кто достиг такого уровня, то лучше тебе удовлетвориться буквальным смыслом, не спрашивая, почему он таков, нежели принять какое-нибудь экстравагантное объяснение, которое не базируется ни на философии, ни на пророчестве. Ибо, став адептом одной из эзотерических сект нашей страны, ты уже не будешь ни философом, ни верующим<sup>6</sup>...

Истина может быть извлечена только с помощью доказательств. Потом следует свериться с Торой, и, если ее слова могут быть истолкованы в соответствии с доказанной доктриной, тогда мы должны сделать эту доктрину нашим верованием, как с точки зрения умозрительных рассуждений, так и с точки зрения [нашей] веры. Если мы не можем найти ни одного библейского текста, подтверждающего эту доказанную доктрину, мы должны верить в нее только с точки зрения умозрительных рассуждений. Наконец, если мы обнаружим библейский текст, который противоречит этой доктрине, мы все равно должны верить в буквальный смысл данного текста, как верят в чудо, — [верить,] сознавая, что доктрина упомянутого библейского текста представляется нам странной лишь потому, что является одной из тех пророческих доктрин, которые доступны лишь для понимания пророков и связаны со сверхъестественной силой.

Именно поэтому, как ты обнаружишь, мое рациональное мнение во многих случаях расходится с моей верой: ибо я знаю, благодаря доказательствам, что такая-то вещь истинна (естественным образом), и в то же время знаю, со слов пророков, что истинна ее противоположность (чудесным образом). Более того, даже если я установлю, что доказуемая доктрина вполне совместима

<sup>6</sup> Там же, с. 38.

с библейским текстом, я все равно не буду уверен в том, что текст был составлен с намерением подтвердить именно ее, а не какую-то иную доктрину.

Я не собираюсь претендовать ни на то, что верю в истинность библейских толкований, которые сумел здесь предложить, ни на то, что они суть догматы веры, которые я передаю тебе. Просто я хотел тебе показать, что умозрительные доктрины часто находят подтверждение в библейских текстах и в результате становятся более достоверными, однако те же библейские тексты могут быть использованы — иногда даже более убедительно — и для подтверждения противоположных доктрин<sup>7</sup>...

Может быть, Учитель, оставаясь верным самому себе, не считал полезным раскрывать то, что Тора скрыла от людей невежественных. В принципе мне следовало бы поступить так же, как он, но у меня есть три довода, которые в его случае отсутствовали и которые побуждают меня сделать противоположное.

(1) Маймонид хотел сохранить буквальный смысл Торы, отбросив философскую доктрину, доказанную с помощью умозрительных рассуждений — а это абсолютно невозможно. Что касается меня, то я признаю буквальный смысл Торы, [приходя к нему] путем простой веры (*ал дерех эмуна пешута*), без доказательств, а к истине философов [прихожу] путем [исследования] природы и [с помощью] человеческих размышлений.

(2) Настоящая работа, в отличие от его [Маймонида] работы, не носит религиозного (*торани*) характера. Она не предназначена для простых людей, и если человек невежественный случайно начнет ее читать, он, с самого начала ничего не понимая, вскоре устанет, откажется от дальнейших усилий и даже не дойдет до этого места. Если же он поймет все, о чем говорилось ранее, значит, он уже покинул ряды невежд и возвысился до уровня тех, с кем позволительно говорить о подобных вещах. Продолжая чтение дальше, он поймет: я вынужден согласиться с доктриной философов лишь потому, что основанные на умозрении исследования не позволяют мне ее отбросить; иными словами, я пришел к ней путем человеческого знания, а не веры.

(3) В период, [когда жил] Учитель, теория вечности мира все еще оставалась до такой степени чуждой умам обыкновенных людей, что простые верующие воображали, будто человек, который принял ее, тем самым как бы отринул всю Тору. В наше время эта теория широко известна среди них [простых верующих] и распространилась в их кругах в такой мере, что большинство из них ничтоже сумняшеся принимают на веру доктрину вечности мира в том виде, в каком ее проповедовал Эпикур, — то есть они полагают, будто вселенная сама по себе вечна и не имеет причины. Они думают, что философы доказывают существование именно такой вечности — тогда как на самом деле

<sup>7</sup> Там же, с. 43–44.

философы с ужасом отвергают подобное предположение. Итак, невежды нашего времени отрицают одновременно и Тору, и философию...<sup>8</sup>

Разумеется, моя доктрина [= доктринальная позиция] совпадает с доктриной философов, а моя вера — это вера в Тору; к первой я пришел естественным путем, ко второй — путем чуда. И, если ты понял все мои слова, ты постигнешь, что моя доктрина, [основанная на разуме,] истинна и что моя вера тоже истинна. Пусть же Тот, Кто знает истину, научит меня истине во Имя Его...<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Там же, с. 51.

<sup>9</sup> Там же, с. 52.



«Войны Господа»

---

ЛЕВИ БЕН ГЕРШОМ



**Р**абби Леви бен Гершом (акроним Ральбаг, лат. Гертонид) жил в Баньоле сюр-Сез (в Лангедоке), в связи с чем его называли называли Лео де-Баньоля, а также в Авиньоне и Оранже. Он прославился своими работами по астрономии и математике, изобрел инструмент для астрономических наблюдений *Vasculus Jacob*. В качестве ученого был известен в христианских кругах, часть его работ по астрономии была заказана христианами. Так, во введении к астрономическим таблицам «Трактата по астрономии»<sup>1</sup> Ральбаг пишет, что таблицы эти были составлены «по просьбе многих высокопоставленных и знатных христианских лиц»<sup>2</sup>. «Некоторые главы этого трактата были переведены на латынь в 1342 г. августинским монахом Петром Александрийским и посвящены авиньонскому папе Клименту VI. Вскоре после смерти Гертонида другой его трактат был переведен на латынь тем же самым монахом, с помощью Шломо, одного из братьев автора»<sup>3</sup>. Указанный трактат по астрономии стал частью главного философского труда Ральбага, названного им Милхамот га-Шем («Войны Господа»), фрагменты которого приводятся в данной антологии. Это состоящее из шести книг<sup>4</sup> произведение, законченное в 1329 г., представляет собой выдающийся образец средневековой мысли, в котором критическое осмысление основоположений средневекового еврейско-арабского аристотелизма сочетается с методами схоластики. По мнению Гертонида существует полное соответствие науки и веры, видимые несоответствия объясняются тем, что учение Аристотеля является незавершенным, соответствующее его развитие приве-

<sup>1</sup> В этом трактате опровергаются некоторые принципы астрономии Птолемея.

<sup>2</sup> См. *Сирам К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 419.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Первая посвящена посмертному существованию души, вторая — предсказанию будущего и пророческим снам, третья — познанию Богом частных (индивидуумов), четвертая — Божественному Проведению, пятая — упомянутый выше астрономический трактат, шестая — доказательству сотворенности мира.



дет к полной ясности и разрешению всех противоречий. В частности, Ральбаг берется философски доказать сотворенность мира. По целому ряду вопросов Герсонид оспаривает Маймонида. Например, отвергает необходимость эзотерического письма в изложении философии, не принимает негативную теологию, полагая возможность позитивных атрибутов Бога<sup>5</sup>.

Помимо своего оригинального философского труда Герсонид, продолжая традицию школы фальсафа, написал комментарии к «малым» и «средним» комментариям Ибн Рушда — важнейшему источнику средневекового аристотелизма. Эти сугубо философские комментарии были написаны Ральбагом в период между 1319 и 1324 гг.

Ральбаг известен также своими комментариями к Писанию, создававшимися между 1325 и 1338 гг. В своих комментариях он сочетает филологические методы с философской аллегорией, а также старается вывести из Писания морально-нравственные уроки, называемые им *тоаליйот* (букв. «полезности»).

---

<sup>5</sup> См. подробнее *Feldman S. Levi ben Gershom (Gersonid) // History of Jewish Philosophy / ed. D.H. Frank and O. Leaman, London; New York 1997, pp. 319–335* (см. также библиографию там же); *Сират К.* Указ. соч., с. 418–456.

# «ВОЙНЫ ГОСПОДА»<sup>1</sup>

## ВВЕДЕНИЕ АВТОРА

Сказал Леви бен Гершом: восхвалив и возблагодарив Бога и попросив Его выпрямить для нас стези Свои, мы хотим в этой книге исследовать чрезвычайно важные и труднодостижимые вопросы, на которых основываются главные принципы, ведущие человека к счастью [благу] познания<sup>2</sup>.

Вопрос первый: продолжает ли разумная душа, достигшая некоторого совершенства [энтелехии]<sup>3</sup>, существовать после смерти? Если да, то различны ли уровни человеческого бессмертия? Этот вопрос весьма важен и полон затруднений, ошибочное его понимание бесконечно удалит человека от достижения истинного счастья.

Вопрос второй: когда будущее сообщается человеку во сне, посредством гадания или в пророчестве, узнает ли он его в силу самой сущности этого знания или акцидентально, то есть помимо активной причины?<sup>4</sup> Если же активная причина существует, то какова она и каким образом она сообщает знание

457

<sup>1</sup> Печатается по изданию: *Рабби Леви бен Гершом (Ральбаг). Войны Господа* / Перевод В. Апанасика, науч. ред. Е. Кузьмин. Книги I–IV. М.: Книжники, 2005.

<sup>2</sup> *Гацлаха* (ивр.) — «счастье», «успех», «благо».

<sup>3</sup> *Шлемут* (ивр.) — «совершенство», «полнота», «завершенность». Стандартный философский термин, обозначающий одно из ключевых понятий философии Аристотеля: «совершенство», или «энтелехия». Хотя, конечно, термин использовался и ранее в древнегреческой философии. Смысл его в том, что во всем и каждом заложен некий потенциал развития, имеющий предел. Актуализация этой потенциальной возможности — достижение совершенства.

<sup>4</sup> Активная или актуальная причина (*сиба позлет*) знания — сила, порождающая это знание; одна из четырех причин (материальная, формальная, активная — называемая также актуальной, действующей или движущей причиной — и целевая), которые, согласно Аристотелю, обуславливают существование всех вещей и явлений. Такой силой, непосредственно отвечающей за существование умопостигаемых форм в материальном мире, является Активный интеллект. «В силу самой сущности», «сущностно», «субстанциально» (*бе-эцм*) означает, что знание было передано и получено в соответствии с его природой, а активной причиной человеческого предвидения будущих событий является Активный интеллект. Случайно (*бе-микре*) используется также для передачи термина «акцидентально», однако если случайные события, о которых идет речь в данном контексте, по наблюдениям Ральбага, встречаются в мире редко и причины их возникновения всегда произвольны, то есть они всегда акцидентальны, то сами акцидентальные события, не относясь к сущности явлений, могут быть и частыми, и неслучайными, так как обусловлены определенными закономерностями (подробнее см.: *Войны Господа*, кн. II, гл. 1–2; *Аристотель. Физика*, I:3; *Метафизика*, V:30, VI:2–3).

человеку? Выбрав любую из этих возможностей, мы столкнемся с огромными затруднениями.

Вопрос третий: знает ли Господь, благословен Он, существующие вещи, и если знает, то как именно? Какую бы из возможностей мы ни приняли, она ведет к затруднениям, растерянности и путанице.

Вопрос четвертый: простирает ли Господь, благословен Он, Свое провидение на существующие вещи, в особенности на человеческий род и его представителей, и каким образом?

Вопрос пятый: как двигатели<sup>5</sup> небесных тел приводят эти тела в движение и каково число этих двигателей, насколько мы вообще можем знать? И каким образом благодаря им осуществляется это движение?<sup>6</sup> Этот вопрос весьма труден.

Вопрос шестой: вечен мир или был сотворен? Если был сотворен, то каким образом? Этот вопрос также весьма труден, и от него зависят принципы<sup>7</sup>, направляющие нас определенным образом к интеллектуальному и политическому счастью [благу].

Очевидно, что человек, исследующий этот вопрос<sup>8</sup>, изучает немаловажную вещь. Ведь значимость исследования определяется значимостью его предмета, и нет предмета достойнее, чем тот, который мы здесь рассма-

<sup>5</sup> В философской литературе на русском языке можно также встретить вариант «двигатель». Имеются в виду «обособленные интеллекты» — формы, существующие независимо от материи, двигатели небесных сфер (*Аристотель*. Метафизика, XII:7–8; Физика, VIII). В поздней античности и в средние века эти интеллекты отождествлялись с ангелами или духами.

<sup>6</sup> Здесь в пер. С. Фельдмана на основании текста одного из манускриптов добавлен в форме вопроса следующий пассаж: «Какова иерархия этих тел меж собой и каково положение Всевышнего, благословен Он, относительно этих тел?» См. *Levi Ben Gershom*. The Wars of the Lord / Trans. With introduction and notes by S. Feldman. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1984–1999 (ниже — *Levi Ben Gershom*, 1984–1999). Vol. I. P. 91, 227.

<sup>7</sup> *Пинот* (ивр.). Здесь, очевидно, имеются в виду *пинот га-Тора*, фундаментальные принципы Торы (по контрасту с *пинот га-июн*, фундаментальными философскими принципами, — понятием, которое также можно встретить в текстах Ральбага). Ральбаг часто использует понятие *пинот га-Тора* в «Войнах Господа» и своих библейских комментариях. К фундаментальным принципам относятся, например, существование Бога, творение мира, вечность и неизменность Торы — всего более двадцати принципов. Некоторые исследователи считают их аналогией «13 принципов» Рамбама (*Рамбам*. Комментарий к *Мишне*, *Сангедрин*, X), своеобразными «догматами» иудаизма. Однако Ральбаг не выстраивает их в систему, не объясняет, каковы критерии отбора фундаментальных доктрин или какова их функция. По-видимому, это принципы, которые содержатся в Писании и «ограничивают», «задают направление» философскому исследованию, особенно в таких трудных случаях, как учение о Творении. Ральбаг верит в непротиворечивость Торы и философии и в то, что в Библии изложены философские истины. Если бы при помощи разума можно было доказать вечность мира, это было бы изложено в Торе явно или в виде намека. Но Тора учит тому, что мир был сотворен, и таким образом задает ориентир для рационального исследования. Если философ в своих рассуждениях заходит так далеко, что опровергает один из принципов Торы, значит, он идет по неверному пути.

<sup>8</sup> Имеется в виду вопрос о сотворенности или вечности мира. С. Фельдман отмечает, что здесь и далее Ральбаг, возможно, использует фрагмент Введения к первоначальной версии трак-

триваем, ибо мир как целое далеко превосходит значительностью отдельные свои части. Более того, разногласия среди исследующих этот вопрос ведут к расхождению этих исследователей во мнениях относительно многих важных вещей. Поэтому данный вопрос относится к числу тех, которые служат началом<sup>9</sup> многих вещей. Очевидно, что постижение истины начал чрезвычайно важно, ибо оно приведет исследователя к постижению истины вещей, следующих из этих начал. Соответственно, ошибка в начальных принципах — вещь весьма серьезная, ибо она приводит к ошибке в тех вопросах, которые основываются на данных принципах. В особенности это важно, когда зависящие от них представления ведут человека к счастью [благу, успеху] в познании и общественной жизни, а именно так обстоит дело с этим вопросом. Поэтому знаменитые мыслители прежних времен посвятили множество дней своей жизни его исследованию. Ведь величие этого вопроса естественным образом заставляет любого исследователя стремиться к его изучению. Мы должны понимать, что в данном случае невозможно выстроить доказательство, исходя из того, что предшествовало миру, — например, из Первопричины, ибо наше знание сущности Первопричины весьма незначительно. Следовательно, Первопричина в нашем исследовании не может служить предпосылкой для построения доказательства, ибо все мыслимые доказательства с неизбежностью окажутся в категориях априорных<sup>10</sup>, то есть будут основываться на явлениях, последовавших за созданием этого мира, если он действительно был создан. К этому вопросу мы добавили еще два религиозных вопроса, вызывающих большие затруднения. Первый — о знамениях и чудесах. Каким образом они могут существовать, через кого они происходят, кто является их

---

тата, который был целиком посвящен этой проблеме (Levi Ben Gershom, 1984–1999. Vol. I. P. 91. Not. 1).

<sup>9</sup> *Гатхала* (ивр.) — «начало», здесь означает то же, что «принцип» или «основа». Имеются в виду фундаментальные основы, на которых строятся дальнейшие рассуждения. Например, провозглашать единобожие можно лишь после того, как доказано существование Бога. А представление о сотворенности мира, согласно Рамбаму, является основой веры в чудеса и Божественное откровение (см.: Путеводитель растерянных, II:25).

<sup>10</sup> *Мофтей га-рея* (ивр.) — «апостериорные доказательства» (в противоположность *мофет мухлат* — «априорному доказательству»), доказательства «из последующего», с опорой на факты и опыт. В данном случае — на свойства сотворенных вещей, такие как наличие целевых причин и акциденций. Ральбаг исключает возможность доказать сотворенность мира, исходя из нашего знания о Боге, который предшествует, то есть «априорен» миру (даже если мир вечен, Бог предшествует ему как Первопричина движения). Доказательство должно идти не от причины — к следствиям, а наоборот: от следствий — к причине. Если доказать, что наиболее совершенным вещам во Вселенной (таким как небесные сферы) присущи свойства сотворенных вещей и что время и движение имели начало, то можно считать сотворенность мира доказанной (подробнее см.: Войны Господа, кн. VI). Различение двух видов доказательств восходит к Аристотелю (Вторая аналитика, I:2, 13). По мнению Аристотеля, априорные доказательства и априорное знание совершеннее, чем апостериорные (там же, I:27; см. также: Метафизика, I:1–2).

агентом?<sup>11</sup> [Мы рассмотрим эти вопросы] с учетом того, какие последствия возникают для нашей веры следствиями, когда религиозные верования соединяются с выводами рационального исследования<sup>12</sup>. Вопрос второй — можно ли проверить пророка<sup>13</sup> через [исполнение или неисполнение] какого-либо из его обещаний, как, видимо, следует из слов Ирмеягу, да пребудет он в мире, обращенных к Хананье бен Азуру?<sup>14</sup>

Вне всякого сомнения, читатель этой книги должен обладать знанием математики, естественных наук и Божественной науки. Ибо одни из упомянутых нами вопросов относятся к естественной науке, другие — к науке о Божественном, а третьи, например вопрос о числе двигателей небесных тел, будут рассмотрены с точки зрения математических наук. Мы сможем узнать это число из числа движимых [двигателями] небесных тел; постигнуть же число небесных тел мы сможем посредством математической науки о звездах. Это разъяснено у Философа [Аристотеля]<sup>15</sup> в двенадцатой книге «Метафизики»<sup>16</sup>. Более того, исследование вопроса о том, вечен мир или сотворен можно провести, исходя либо из сущности мира или его акцидентальных свойств, естественных или математических, либо из его активной [актуальной] причины, если такое возможно<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> *Га-поэль* (ивр.) — «действующая сущность», «действующая причина», «движущая сила» — нечто (или некто), осуществляющие действие.

<sup>12</sup> *Йюн* (ивр.) — «умозрительное рассуждение», «философское размышление».

<sup>13</sup> Речь идет об испытании с целью узнать, истинный это пророк или ложный. В Средние века данная религиозная проблема, как и философский вопрос о природе пророческого знания, представляли собой не только «книжный» интерес. С точки зрения раввинистического иудаизма последними пророками в Израиле были Хагай, Зхарья и Малахи (*Йома*, 9б; *Сангедрин*, Па), то есть пророчество в Израиле прекратилось еще в начале эпохи Второго храма. С одной стороны, Рамбам подчеркивал, что пророчество в изгнании, когда дух евреев омрачен скорбью и народ лишен политической независимости, невозможно (см.: Путеводитель растерянных, II:36). С другой стороны, ему было хорошо известно о существовании множества людей, которые во все времена притязали на пророческое и мессианское достоинство (например, перечисление лжепророков и лжемиссий в «Послании в Йемен» (см. *Рабби Моше бен Маймон*. Послания и другие труды / перевод В. Нечипуренко и М. Левинова. М.: Книжники, 2011, с. 214), а Ральбаг признается, что не только слышал свидетельства от других, но и сам не раз получал во сне знание относительно возможных будущих событий (Войны Господа, кн. II, гл. 2). Наконец, вопрос о критериях, по которым истинного пророка можно отличить от ложного, обрел особое значение в контексте полемики с исламом и христианством, в которых истинными пророками считаются Мухаммед и Иисус.

<sup>14</sup> В частности (*Ирмеягу*, 28:8–9): «Пророки, бывшие задолго до меня и до тебя, пророчествовали многим странам и великим царствам войну и бедствие и мор. Пророка же, что пророчествует о мире, (лишь) по исполнении пророческого слова его узнают (как) пророка, которого воистину послал Господь».

<sup>15</sup> У Аристотеля. В Средние века последователи называли его Философом, Главой философов и т.п.

<sup>16</sup> *Аристотель*. Метафизика, XII:8.

<sup>17</sup> Активной [актуальной] причиной мира в момент его творения является Бог. Ранее Ральбаг утверждал, что нашего знания Первопричины недостаточно для того, чтобы исследовать

В этой книге мы не намереваемся приводить существующие доказательства этих вещей. Пойди мы таким путем, наша книга заключала бы в себе все науки или [во всяком случае] их большинство. Мы же, напротив, примем за основу то, что было доказано в этих науках. Читателю не стоит ожидать от нас полного рассмотрения этих принципов, с помощью которых доказываются истинность интересующих нас вопросов. Мы приведем лишь частичную аргументацию, так как принципы эти понятны читателю нашей книги. Мы стремимся к наибольшей краткости, ибо в этих глубоких вопросах многословие лишь отвлекает читателя. Однако в некоторых местах мы все же приводим пространные разъяснения тех вещей, которые читатель, возможно, полагает уже [полностью] проясненными другими авторами. [На деле же] мы привносим в вопрос нечто новое либо же высказываем то, что помогает достижению истины [в рассматриваемом вопросе].

Из сказанного ясно, какие виды доказательств используются в этой книге: одни из них, в соответствие с рассматриваемыми вопросами, являются математическими, другие — естественнонаучными, а третьи — философскими.

Мы понимаем, что существуют причины отказаться от исследования этих вопросов. Во-первых, из-за различных сложностей исследование оказывается чрезвычайно трудновыполнимым, особенно потому, что о большинстве перечисленных вопросов наши предшественники никоим образом не высказались с философской точки зрения. А то, о чем они высказались с философской точки зрения, как будет показано в нашей книге, противоположно истине. Это чрезвычайно затрудняет наше исследование упомянутых вопросов [в особенности], учитывая тяжелые времена [в которые мы живем,] делающие невозможным какое-либо исследование<sup>18</sup>.

Во-вторых, многие, несомненно, отвергнут наши слова как чуждые по причине принятых ими на веру мнений других людей, а не на основании философского исследования или принципов Торы. Эти люди нас не занимают, ибо они довольствуются верой, не пытаясь познать. Мы же с теми, кто ощущает растерянность<sup>19</sup> перед этими великими вопросами и не довольствуется одними словами о тайнах существования, но жаждет постижения их идей.

---

вопрос вечности или сотворенности мира, то есть такой способ исследования возможен только теоретически.

<sup>18</sup> Ральбаг был свидетелем изгнания евреев из Франции в 1306 и 1322 гг., антиеврейских волнений в Провансе в 1331 и 1340 гг., а также ожесточенного спора между общинами Прованса и Испании по поводу философской аллегорической интерпретации Писания.

<sup>19</sup> Таким образом, Ральбаг продолжает дело Рамбама, который во Введении к первой части «Путеводителя растерянных» адресовал свой труд тем, кто впал в растерянность из-за явного противоречия между содержанием Торы и философских наук. В «Войнах Господа» Ральбаг намеревается дать объяснение тех вопросов, которые не были удовлетворительно решены его «учителем» и другими предшественниками.

В-третьих, нам кажется, что по причине непреходящей человеческой зависти многие назовут дерзостью и разрушением [основ] исследование вопроса о вечности и сотворенности мира. Ведь они, возможно, считают, что интеллект ученого<sup>20</sup> не в состоянии постичь истину в этом вопросе, разве что если этот ученый является пророком. К тому же они видят, что совершенные мудрецы прошлого, принадлежащие нашему народу, и среди них венец всех ученых и украшение всех знатоков Торы раввин и учитель наш Моше бар Маймон<sup>21</sup>, да пребудет его душа в раю, не исследовали подобные вопросы. Из чего делают вывод, что этот предмет не подлежит философскому исследованию, ибо будь это возможно, наши предшественники не преминули бы его рассмотреть. Однако этот довод весьма слаб, ибо если что-то было скрыто от ученых прошлого, то не обязательно останется сокрытым от последующих поколений. Ибо время, как говорил Философ [Аристотель] во второй книге «Физики»<sup>22</sup>, помогает раскрыть истину. Ведь иначе никто бы не исследовал науки самостоятельно, а лишь повторял бы сказанное другими. Если бы дело обстояло таким образом, науки не существовало бы вовсе, что, очевидно, абсурдно. Более того, если наши выводы в данном исследовании окажутся истинными, то есть если мы раскроем оставшееся сокрытым от наших предшественников, люди станут прославлять то, что прежде отвергали. Если же выводы окажутся неверными, очевидно, что уже одним этим мы заслужим порицание.

Может быть выдвинуто возражение, что достичь истины в этом исследовании может лишь пророк. Возражающие, возможно, скажут, что знание, которого пророк может достичь посредством пророчества, недоступно для ученого с его рациональным познанием. Более того, рассматриваемый нами вопрос<sup>23</sup> был раскрыт пророку в пророчестве, а из этого с необходимостью следует, что ученый не может познать его, ограничившись одним лишь рациональным исследованием.

<sup>20</sup> *Хахам* (ивр.) — букв. «мудрец». В данном контексте также означает «философ». В Средние века философия включала в себя научное знание, понятия «философия», «знание» и «наука» фактически совпадали. Слово *хахам* используется также для обозначения титула или должности: в восточных еврейских общинах так называли раввинов, в русскоязычных текстах можно встретить слово *гахам* по отношению к духовному руководителю караимов.

<sup>21</sup> Известен еще как Моше бен Маймон (Рамбам — ивр. акроним от Рабби Моше Бен Маймон), Моисей Маймонид, Моисей Египетский (1135/1138, Кордова — 1204, Фустат) — знаменитый раввинистический авторитет и кодификатор *Галахи*, выдающийся еврейский философ, ученый и врач, оказавший огромное влияние на последующее развитие еврейской философии и культуры. Наиболее известные его сочинения: галахический кодекс *Мишне Тора*, «Книга заповедей», «Комментарий к *Мишне*» и философский трактат *Море невухим* («Путеводитель растерянных»).

<sup>22</sup> Ср.: *Аристотель*. Физика, II:2; Метафизика, II:1.

<sup>23</sup> О творении мира.

Этот аргумент нам нетрудно опровергнуть. Ведь пророк с неотвратимостью должен быть мудрецом. Таким образом, одни явления он познает лишь благодаря тому, что он пророк, так происходит в большинстве случаев, когда предсказания касаются возможных частных событий, происходящих в определенное время; а другие — также и в качестве ученого. Речь идет о постигаемых им тайнах устройства мира. В этом отношении различие между ученым и пророком заключается лишь в легкости обретения знания, ибо мудрость пророка в большинстве случаев превосходит мудрость ученого, пророком не являющегося. Именно по этой причине пророчество есть следствие<sup>24</sup> учености, а не потому что, как считают люди, одно и то же понятие для мудреца вторично и умопостижаемо, а для пророка — первичное<sup>25</sup>. Ведь если бы дело обстояло таким образом, знание ученого было бы более совершенно, поскольку он обладает знанием причин того или иного явления, тогда как пророк лишен знания его причин, а это абсурдно<sup>26</sup>. Могут существовать умопостижаемые понятия, непостижимые для ученого, лишенного пророческого дара, но которые, однако, в состоянии постичь ученый-пророк, именно поскольку он ученый.

Проняв во внимание предложенное нами объяснение, а именно, что существуют предметы, постигаемые и ученым, и пророком, можно обнаружить

<sup>24</sup> Пророк должен быть прежде всего совершенным ученым, от уровня его интеллектуального совершенства зависит совершенство его пророчества (Войны Господа, кн. II, гл. 8; ср.: Рамбам. Путеводитель растерянных, II: 32).

<sup>25</sup> *Мускаль ришон* (ивр.) — «первичное умопостижаемое понятие» — недоказуемый или интуитивно очевидный принцип, аксиома, врожденная идея; *мускаль шени* («вторичное умопостижаемое понятие») — логически доказуемое понятие, факт или принцип, который можно установить посредством умозаключения. См. определение первых и вторых умопостижаемых понятий у Рамбама (Термины логики, гл. 8). Может показаться, что, согласно Рамбаму, пророк отличается от философа способностью познавать определенные идеи интуитивно, без построения дедуктивных доказательств (Путеводитель растерянных, II:38). В таком случае пророк оперирует первичными понятиями, а философ — вторичными, в то время, как в аристотелизме именно доказательное знание считается высшим родом познания (то есть гипотетические оппоненты Ральбага, которые видят в обладании интуитивным познанием преимущество, заблуждаются. Однако если внимательно изучить определение способности пророков к «интуитивному познанию», окажется, что оно является чрезвычайно быстрым постижением всевозможных причин и обстоятельств событий. То есть то, что воспринимается как мгновенное озарение, не что иное, как ускоренное построение причинно-следственной связи между явлениями, следовательно, это знание имеет ту же природу, что и знание, полученное при помощи постепенного построения логических доказательств. Утверждение Ральбага, что и философское, и пророческое знание — это знание причин, а разница между философом и пророком заключается в легкости его обретения, можно считать комментарием к словам Рамбама и полемикой с неправильной интерпретацией его слов. Далее Ральбаг еще раз подчеркивает, что философское знание пророка есть следствие его учености, а не каких-то сверхъестественных способностей. Например, пророки учат, что мир был сотворен, потому что эту доктрину можно обосновать философским образом. Единственное различие между пророками и философами заключается в том, что первые обладают также знанием возможных будущих событий, которые не входят в предмет научного знания.

<sup>26</sup> Согласно Аристотелю, истинное знание — это знание причин (см.: *Аристотель*. Вторая аналитика, I:2).



в словах пророков утверждения, в истинности которых не сомневается никто из философов, как например, постулированное в Торе единство Господа, благословен Он, и *Маасе Меркава*<sup>27</sup>, описанное у Йехезкеля и Йешаягу, да пребудут они в мире. Пророки также упоминают многие менее значимые с философской точки зрения идеи, являющиеся для философов первичными умопостигаемыми понятиями. Например, сказано: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот хорошо весьма» (*Берешит*, 1:31)<sup>28</sup> и «Он твердыня, совершенно деяние Его» (*Дварим*, 32:4)<sup>29</sup>; также Тора говорит о необходимости дождя и возделывания земли для [существования] растений — «Ибо дождя не посылал Господь Бог на землю, и человека не было для возделывания земли» (*Берешит*, 2:5); Тора упоминает также и исхождение пара от земли, как сказано: «И пар поднимался с земли» (там же, 2:6). Существует еще множество подобных высказываний Торы<sup>31</sup>. Особенность их в том, что они не предваряются словами: «И сказал Господь», «И говорил Господь», «И было слово Господа ко мне» или тому подобными<sup>32</sup>. Если же в таких философских высказываниях что-либо указывает на их связь с пророчеством, то это происходит вследствие смешанности указанных способов постижения<sup>33</sup>. А если дело обстоит так, как мы предполагаем, то описанное в Торе сотворение мира, очевидно, может относиться к вопросам, доступным для философского постижения.

Если же кто-то усомнится, что данная тема открыта постижению ученого, то мы ответим: пока не доказано, что постижение этого вопроса доступно исключительно пророку, данное утверждение не может служить аргументом против нас. Слова Рамбама, да пребудет его душа в раю, о невозможности постижения этого вопроса<sup>34</sup> не могут опровергнуть нашу точку зрения, пока бу-

<sup>27</sup> *Маасе Меркава* — «Учение о колеснице». Наряду с *Маасе Берешит* («Учение о сотворении») упоминается в *Мишне* и Талмуде как название эзотерического раздела Устной Торы. Слово *маасе* может означать также «история», «деяние», «работа», «устройство»; *меркава* — «составление», «соединение». Согласно Талмуду, «Учение о сотворении» — это толкование первых стихов книги *Берешит*, то есть описания сотворения мира, а «Учение о колеснице» — толкование видения Бога у пророка Йешаягу (*Йешаягу*, 6) и видение Божественной колесницы у пророка Йехезкеля (*Йехезкель*, 1).

<sup>28</sup> Согласно Ральбагу, в этом стихе провозглашается принцип, на котором строится вся наука о природе, то есть физика: в природе нет ни одной ничтожной, лишней вещи. См.: *Ральбаг*. Комментарий к Торе. *Берешит*.

<sup>29</sup> Цитата иллюстрирует тот же тезис, совершенство творения (см. вступительный псалом; прим. к *Дварим*, 32:4).

<sup>30</sup> Полностью стих звучит следующим образом: «Никакого же кустарника полевого еще не было на земле, и никакая трава полевая еще не росла: ибо дождя не посылал Господь Бог на землю, и человека не было для возделывания земли». Ср. с прим. к вступительному псалму, к *Иов*, 37:12, *Мишлей*, 16:15 и к словам «они приготавливают [материю] для душ».

<sup>31</sup> Высказываний, в которых содержатся философские и естественно-научные истины.

<sup>32</sup> То есть эти постижения обреты не через пророчество.

<sup>33</sup> Пророческого и философского.

<sup>34</sup> Вопросы о сотворенности или вечности мира.

дет не опровергнута одна из утверждаемых нами в этом вопросе альтернатив, о чем и было сказано выше<sup>35</sup>. Существует несколько способов показать, что философское доказательство данного вопроса невозможно. Ведь мы видим, что все философы вот уже тысячи лет проявляют естественное стремление отыскать в нем истину. Об этом говорят и Философ [Аристотель], и Рамбам, да пребудет его душа в раю, и это подтверждают дошедшие до нас высказывания других философов. Естественное стремление не может быть направлено на недостижимый предмет, особенно в сообществе философов. Таким образом, упомянутые прежде причины не помешают нам завершить исследование этих вопросов в меру наших интеллектуальных способностей. Ведь человеческое счастье достигается тогда, когда человек обладает максимально возможным знанием существующих вещей, и это счастье более возвышенно при познании более достойных вещей, чем при познании вещей, менее достойных и ценных. Поэтому мы в большей степени стремимся к ограниченному постижению благородных вещей, чем к совершенному постижению вещей, менее значительных. Подробнее это будет рассмотрено, с Божьей помощью, в первой части нашей книги<sup>36</sup>.

И еще. Не должно человеку, постигшему что-либо в философии, избегать делиться<sup>37</sup> с другими своими познаниями; это было бы более чем недостойно. Вообще же, как все сущее проистекло<sup>38</sup> от Господа, благословен Он, без какой-либо для Него выгоды, так и всякий человек, обретший в чем-либо совершенство [энтелехию], должен стараться, чтобы и его ближний достиг того же совершенства, подражая таким образом Господу, благословен Он, по мере своих сил.

Ясно, что никто из достигших совершенства<sup>39</sup> не должен порицать нас за то, что мы предприняли эти сложные рассуждения. Напротив, мы достойны похвалы за одно лишь наше старание исследовать подобные глубокие вопро-

<sup>35</sup> Непосредственно перед этим Ральбаг утверждал: пока не доказано, что данный вопрос не поддается философскому решению, возможность его исследования остается открытой. Слова Рамбама, что ни творение, ни вечность мира недоказуемы и поэтому единственным прибежищем остается Божественное откровение, — это просто слова. На самом деле, Рамбам лишь показал необоснованность аргументов в пользу вечности мира у Аристотеля и выразил сомнение относительно некоторых доказательств сотворения мира, предложенных мусульманскими теологами (так называемые мутакалимы, от араб. *калам* — «слово», «речь»; см.: Рамбам. Путеводитель растерянных, II:13–25). Однако Рамбам не доказал неразрешимость этого вопроса как такового, и, пока такое доказательство не найдено, Ральбаг может продолжать свое исследование. В следующем предложении Ральбаг пытается показать, что реальная возможность найти ответ на этот вопрос существует.

<sup>36</sup> См.: Войны Господа, кн. II, гл. 13.

<sup>37</sup> Букв. «изливать» на других свое знание. Используется тот же термин, что и для понятия «эманация» (*шефа*). См. далее.

<sup>38</sup> *Шафа* (ивр.) — «перелилось», «эманировало».

<sup>39</sup> В Торе или философии.

сы, даже если мы не добьемся успеха, а тем более если мы, как будет видно в дальнейшем, приведем к завершению эти исследования, насколько это вообще возможно. Очевидно, что наш читатель, которого мы любим и желаем ему пользы, не должен нападать на нас лишь ради спора как такового, ибо по этой причине подлинный смысл наших слов не будет им понят. Он, несомненно, должен принять некоторые наши предпосылки так же, как он принимает предпосылки наших противников, в особенности если наши противники не следуют [нашей] религии<sup>40</sup>, ибо, как мы, с Божьей помощью, покажем в дальнейшем, все эти вопросы служат основанием принципов Торы. Воистину, мы страшились приступить к написанию книги об этих вещах, зная, как относятся глупцы, мнящие себя мудрецами, к таким глубоким вопросам. Но, несмотря на это, наше сильнейшее желание устранить с пути философов помеху в постижении этих великих вопросов, ошибочное понимание которых сильнейшим образом препятствует человеческому счастью, заставило нас все же ее написать.

Мы решили привести все возможные мнения относительно каждого из рассматриваемых нами вопросов, а также доказательства и опровержения каждого из этих мнений. Таким образом, в нашем распоряжении окажутся многочисленные принципы, относящиеся к каждому из этих вопросов. Это поможет нам отделить истинные принципы от ложных, дабы мы достигли истины в каждом из рассматриваемых нами вопросов, и у нас не осталось никаких сомнений. Ведь мы сомневаемся в некоей вещи, если наши мысли о ней вступают в противоречие друг с другом; но когда мы завершим исследование этих вещей, и истинное будет отделено от ложного, сомнение исчезнет. Поскольку наши предшественники держались ложных мнений по всем этим вопросам, мы вступили с ними в спор, чтобы показать ложность мнений со всех возможных сторон. Однако все, доказанное нами с помощью философии, совпадает с мнением нашей Торы. По этой причине мы назвали эту книгу «Войны господ»<sup>41</sup>, ибо мы сражаемся против ложных мнений наших предшественников по этим вопросам.

<sup>40</sup> В оригинале не совсем понятно, к кому относятся слова *бааль дат* («последователь религии», «религиозный человек») — к читателю или к противникам автора, а также что имеется в виду: только иудаизм или религия вообще. С. Фельдман придерживается варианта «неверующий человек» и относит это определение к читателю книги (см. Levi Ben Gershom, 1984–1999. Vol. 1. P. 97).

<sup>41</sup> Книга «Войны Господа» упоминается в Торе: «Потому и сказано в книге войн Господа...» (*Бемидбар*, 21:14). В библейский канон эта книга не вошла и была утрачена. Ни среди традиционных комментаторов, ни среди современных исследователей нет единодушия по поводу интерпретации данного стиха и возможного содержания книги. Название «Войны Господа» было выбрано также сыном Рамбама Аврагамом (1186–1237) для сочинения, написанного в защиту философии отца, и рабби Моше бен Нахманом (Рамбам, Нахманид, 1194–1270) для одной из его полемических и галахических работ.

Читателю не следует думать, что лишь Тора заставляет нас доказывать приведение в этой книге истины, тогда как сами по себе они истинами не являются<sup>42</sup>. Ведь Рамбам, да будет благословенна его память, показал, что мы должны верить только доказанному с помощью интеллекта. И если оказывается, что буквальный смысл Торы входит с этим в видимое противоречие<sup>43</sup>, слова Торы следует истолковать так, чтобы они соответствовали требованиям разума. Поэтому Рамбам, да будет благословенна его память, истолковал слова Торы, которые наводят на мысль о телесности Господа, благословен Он, так, чтобы они не противоречили разуму<sup>44</sup>. По той же причине Рамбам, да будет благословенна его память, постановил, что если будет доказана вечность мира, мы должны будем в это поверить и истолковать слова Торы, входящие в видимое противоречие с этим мнением, в соответствии с разумом<sup>45</sup>. Таким образом, ясно, что, если философское исследование этих вопросов приведет нас к видимому противоречию с буквальным смыслом Торы, оно не станет для нас препятствием в утверждении истины. Ибо в действительности разум не противоречит Торе и Тора не является законом<sup>46</sup>, заставляющим нас принимать ложь на веру. Напротив, как мы показали в начале нашего комментария к Торе<sup>47</sup>, она направляет нас к постижению истины, насколько это вообще возможно. Поэтому мы взяли за обыкновение, исследуя эти вопросы, прежде всего полностью рассматривать их с точки зрения философии, а вслед за тем показывать, что философские выводы, сделанные нами в отношении каждого из них, совпадают с мнением нашей Торы. Поразительно, что к обнаружению истины некоторых из этих вопросов нас направили связанные с ним слова са-

<sup>42</sup> То есть данный трактат не является апологией иудаизма, в которой автор пытается любой ценой доказать истинность теологических доктрин.

<sup>43</sup> Видимое противоречие — это одновременно очевидное, бросающееся в глаза и мнимое, кажущееся противоречие, так как его можно устранить посредством рациональной интерпретации. См.: Введение к первой части «Путеводителя растерянных», где ставится проблема видимых противоречий между буквальным смыслом Торы и истинами разума.

<sup>44</sup> См.: Рамбам. Путеводитель растерянных, I:1–70; особенно I:36, где представление о телесности Бога объявляется более тяжелым грехом, чем идолопоклонство.

<sup>45</sup> См. там же, II:25.

<sup>46</sup> *Нимус* (ивр.) — термин появился в иврите как калька с араб. *намус*, который, в свою очередь, возник как транслитерация греч. *номос*, — в средневековой еврейской философии этот термин в широком смысле может ассоциироваться с естественным законом, а в узком смысле — с законом политическим, который противопоставляется Торе как Божественному учению и религиозному закону. В данном случае Тора как закон, ведущий людей к интеллектуальному совершенству, противопоставляется *номосу* как чисто политическому закону, который принуждает людей верить в ложные вещи и понятия и препятствует достижению ими счастья. Однако слово *нимус* может использоваться и для обозначения Божественного закона (отдельно или в словосочетании, например: *нимус тофии* — «закон Торы»), в частности, с целью подчеркнуть вселенский характер заложенного в Торе миро- и правопорядка. Ральбаг использует этот термин в разных значениях. Например, словом *нимус* он обозначает порядок (структуру, форму) организации мироздания, содержащийся в замысле Творца и вложенный им в материю космоса.

<sup>47</sup> Ральбаг. Комментарий к Торе. *Берешит* — см. предисловие автора.

мой Торы. Хотя именно так и должно было произойти, ведь, как мы показали в нашем комментарии к Торе<sup>48</sup>, цель ее — привести тех, кто ей следует, к наивысшему счастью, которого только может достичь человек. Таким образом, поскольку мы имеем здесь дело с чрезвычайно глубокими и трудно постижимыми для человека вопросами, Тора должна направлять нас к обнаружению истины.

Из сказанного ранее ясно, что наше исследование с необходимостью касается спорных вопросов, и поэтому мы должны разъяснить выбранную нами последовательность их толкования. Если бы мы стали объяснять последовательность рассмотрения каждой отдельной темы, то нам пришлось бы повторять свое объяснение для всех тем, порядок рассмотрения которых определяется одной и той же причиной. Поэтому мы решили предложить [читателю] следующее объяснение всего, что может быть неясно, в отношении принятого в этой книге порядка изложения, дабы избежать необходимости давать пояснение для каждой отдельной темы.

Итак, знай, что порядок изложения оказывает читателю большую помощь в достижении цели этого изложения. По нашему мнению, тому есть семь причин. Одни из этих причин продиктованы сутью исследуемого вопроса и характером читательского восприятия или же только характером читательского восприятия; тогда как другие причины определяются стремлением к наилучшему порядку изложения исследуемого вопроса, либо к наиболее предпочтительному порядку изложения с точки зрения читателя, либо и тем и другим<sup>49</sup>.

Причина первая. Некоторые вопросы предшествуют другим по природе. Например, знание предпосылок предшествует знанию следующего из них вывода. Это верно как внутри одной науки, так и для двух различных наук. Например, знание математических вопросов по природе предшествует знанию естественно-научных, ибо предмет первой науки более общий, нежели предмет второй: математика исследует [только] тело как абстрактное<sup>50</sup>, а физика, хотя она также исследует тело как абстрактное, рассматривает последнее в аспекте его движения. Таким образом, как в рамках определенной науки одни вопросы предшествуют другим по порядку и природе, так и одни науки предшествуют другим по порядку и природе<sup>51</sup>. Этот вид предшествования являет-

<sup>48</sup> *Ральбаг*. Комментарий к Торе. *Берешит* — см. предисловие автора.

<sup>49</sup> То есть в первом случае порядок изложения продиктован необходимостью и у автора нет выбора, а во втором — он выбирает наилучший порядок из нескольких возможных альтернатив.

<sup>50</sup> Тело, трактуемое как идеальное, абсолютно неподвижное, неизменное (см.: *Аристотель*. Физика II:2; Метафизика, VI:1).

<sup>51</sup> Аристотель различал несколько видов предшествования (Метафизика, V:11; Вторая аналитика, I:2). Среди прочего, он утверждал, что более общее по природе предшествует менее общему, поскольку в порядке существования наиболее общее первично, то есть фундаментально

ся необходимым как в силу исследуемого предмета, так и с точки зрения читателя.

Причина вторая. Общие вопросы предшествуют специальным. Ведь благодаря этому предпосылки, используемые для доказательства этих [общих] вопросов, являются первичными, то есть их предикаты сказываются на сущности субъекта заключения, и это предотвращает повторы<sup>52</sup>. Данный вид предшествования является как бы промежуточным между необходимыми в обоих аспектах и [в то же время] наиболее предпочтительным в обоих аспектах, хотя скорее необходимым, чем предпочтительным.

Причина третья. Очевидно, что автор пишет не для себя, а чтобы передать знания (букв. «эманировать», «излить») другим людям. По этой причине он должен постараться организовать свое изложение таким образом, чтобы читатель смог в полной мере раскрыть для себя заложенный в этой книге смысл. Поэтому автор должен начать свое изложение с легко понимаемого [материала], даже если начальное изложение не раскрывает сути последующего<sup>53</sup>. Этот вид предшествования с точки зрения предмета исследования является наилучшим, а с точки зрения читателя, для которого эта книга была написана, необходимым. Ибо таким образом читатель обучается этой науке и упражняется в ней, дабы сложное стало для него простым. Однако есть авторы, которые не следуют этому правилу и напускают таинственности и загадочности в свое повествование, запутывая порядок изложения или пользуясь темным языком, и таким образом превращают простое в сложное, уничтожая тем самым саму цель своей книги, ибо они не только не приносят пользы читателю, но приводят его в еще большее замешательство. Конечно, иногда автор хочет скрыть от большинства читателей подлинный смысл своих слов, дабы сказанное им было доступно лишь немногим, поскольку, окажись слова автора удобопонятными, они могли бы нанести вред массам. А иногда это не более чем уловки автора, осознающего недостатки своих утверждений

---

и безусловно, и как таковое в большей степени доступно познанию, чем частное; хотя с точки зрения нашего чувственного восприятия частное в большей степени доступно познанию. В науке более общими считаются аксиома или посылка в доказательстве, так как из них выводится более частное заключение или теорема. Заключение зависит от своих предпосылок, и в этом смысле, говорит Аристотель, предпосылка по природе первична. Что касается двух различных наук, то мы можем сказать, что одна из них более общая, чем другая, и поэтому первична по отношению к ней, если она рассматривает один и тот же предмет с более абстрактной или общей точки зрения. Например, математика изучает протяженность вообще, тогда как физика исследует протяженные тела в движении, а движение — это определенное свойство протяженных тел. Таким образом, физика — более специальная наука, чем математика (*Аристотель*, Физика, II:2; *Метафизика*, VI:1; *Ральбаг*. Комментарий к Шир га-Ширим, вводная часть).

<sup>52</sup> Повторы в доказательствах при исследовании более специальных вопросов (ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика, I:4–5).

<sup>53</sup> То есть если материал излагается как первичный по порядку, а не по природе (ср.: *Аристотель*. Вторая аналитика, I:2).

и их слабость. Он использует темные и велеречивые выражения и освещает различные темы, которые [своей непонятностью] повергают читателя в ужас, дабы таким способом скрыть от него, озабоченного желанием понять эти выражения, а значит, и недостатки и слабости, содержащиеся в его утверждениях, тем более что автор намеренно покрыл их отпугивающей завесой таинственности. Однако наша цель совершенно иная. Мы хотим сделать смысл нашей книги до конца понятным читателю посредством доступного и ясного языка, а также хорошего построения [этой книги]; пусть темный язык или дурное построение не скроют от него [возможные] слабости и недостатки ее содержания. По этой причине мы не использовали в ней витиеватые обороты или туманные выражения. Достаточно глубокого содержания этой книги, соединенного с правильным построением и ясным языком, и незачем прибегать к темному языку и дурному построению.

Причина четвертая. Когда автору требуется рассмотреть различные не связанные друг с другом вопросы, которые, тем не менее, по порядку или сообразно природе<sup>54</sup> определенным образом упорядочены — например, число один предшествует числу два, а треугольник квадрату, — порядок изложения должен соответствовать действительному порядку. По этой же причине автор не должен упускать из вида ни одну из этих вещей, и те места, где они рассмотрены в книге, должны быть известны читателю. Этот вид предшествования является наилучшим как в отношении исследуемого предмета, так и в отношении читателя.

Причина пятая. Автору иногда приходится прояснять различные вопросы с помощью одной предпосылки. Если окажется, что в одном из этих вопросов смысл предпосылки легче уяснить и ее истинность предстает нагляднее, чем в других, то автору стоит прежде рассмотреть именно этот вопрос, даже если в другом отношении он сложнее всех остальных вопросов. Этот вид предшествования является необходимым с точки зрения читателя.

Причина шестая. Если для решения какого-либо вопроса необходимо доказать одну из взаимоисключающих альтернатив и опровергнуть другую, автору следует по возможности сначала опровергнуть одну из альтернатив, а затем доказывать ей противоположную. Подобным образом врач прежде, чем улучшать здоровье<sup>55</sup> пациента, должен постараться вылечить болезнь.

<sup>54</sup> См.: *Аристотель*, *Метафизика*, V:II.

<sup>55</sup> *Мезег žа-бриут* (ивр.) — что-то вроде «баланса здоровья». *Мезег* — это «темперамент», «смесь», «соединение». Данный термин связан с античной гуморальной теорией, согласно которой основу человеческого организма составляют четыре жидкости, или «сока»: кровь, черная желчь, желтая желчь и слизь (флегма); эти жидкости соотносятся с четырьмя превозлементами, из которых состоит материальный мир. Согласно «отцу медицины» Гиппократу, знаменитому древнегреческому врачу и автору данной теории, «соки» могут служить причиной болезни или здоровья в зависимости от их соотношения, избытка или недостатка. На основании его теории прославленный римский врач Гален сформулировал учение о четырех типах темпераментов, кото-

Причина седьмая. Если автор находит в своем сочинении толкования, которые могут показаться читателю чуждыми из-за привычных, усвоенных им с детства мнений, и это заставит читателя их [толкования] отвергнуть, даже когда они не противоречат разуму, вследствие чего он не сможет постичь содержание этой книги, то автор должен организовать свое изложение так, чтобы оно было воспринято читателем. Он может добиться этого, если сначала будет приводить наименее чуждые читателю постулаты. Так он постепенно освободит читателя от устоявшихся мнений, пока эти заложенные в нем мнения не перестанут служить препятствием к достижению истины в рассматриваемом вопросе. Подобными полезными уловками пользуются врачующие тела и души, они прибегают к ним из-за того состояния, в котором находится больной. То же верно и в отношении автора: читатель данного исследования в определенном смысле болен, хотя он этого и не осознает, не считает свое состояние болезнью, требующей врачебного вмешательства, и не прислушивается к врачу. Лечение такого больного должно быть постепенным, чтоб оно не вызывало у него неприятия. Поэтому если автор обнаруживает, что читатель держится мнений, противоположных тем, которые он отстаивает в своем сочинении, то он должен искоренять их, но делать это постепенно. Ибо это может произойти лишь с согласия читателя, так как в распоряжении автора нет приемов, с помощью которых он мог бы силой заставить читателя принять свою точку зрения. Если же читатель ни в коем случае не желает расставаться с унаследованными им [от предшественников] мнениями, то автор должен продолжать использовать все имеющиеся в его распоряжении средства, дабы искоренить эти мнения, позаботясь о том, чтобы читатель не испытывал особого недовольства, покуда не исцелится от своих «болезней».

Автор, прежде чем приложить усилия к искоренению ложных мнений, должен постараться лишить их «пищи». В этом автору также следует действовать определенным образом: прежде всего, он должен устранить ту «пищу», на отсутствие которой читатель обратит меньше всего внимания. Так шаг за шагом он устранил всю «пищу», питающую корни этих мнений. После чего он сможет легко устранить сам корень (а может быть, этот корень даже отомрет самостоятельно). Если же после того как этот корень будет лишен «пищи», автор сможет дать эту «пищу» тому, что он хочет доказать, будет еще лучше. Подобным образом во время войны каждая из сторон стремится сократить число союзников противника, и если при этом ей еще удастся превратить союзника противника в собственного союзника, то данная сторона усиливается вдвойне: ее противник слабеет, а сама она становится сильнее. Этот вид пред-

---

рое господствовало до эпохи Возрождения: сангвинический темперамент обусловлен избытком крови; меланхолический — избытком черной желчи; холерический — избытком желтой желчи, а флегматический — избытком слизи. Таким образом, использованное Ральбагом выражение подразумевает баланс жизненных соков в организме.



шествования наилучший для читателя, и, как следует из сказанного выше, он почти что необходим.

После того как мы разъяснили, почему одни вопросы предшествуют другим, ты, читатель, не должен спрашивать меня, отчего мы рассматриваем один вопрос прежде другого или почему при исследовании того или иного вопроса мы опровергли одно положение прежде другого либо доказали одно положение прежде другого. Ибо ты должен понимать, по какой причине мы предпочли ту или иную последовательность изложения. Из перечисленных выше причин следует, что когда речь идет о последовательности из двух вещей, первая может предшествовать второй в одном смысле, в то время как вторая может предшествовать первой в другом. В подобных случаях автор должен внимательно изучить, какой порядок изложения приемлемее. Поэтому такие вещи не должны вызывать недоумения и не следует спрашивать, почему мы рассмотрели первый вопрос прежде второго, хотя по какой-то причине следовало рассмотреть второй вопрос прежде первого. Ибо мы рассмотрели этот вопрос первым именно по одной из указанных выше причин. Очевидно, поступи мы наоборот, нам был бы задан тот же вопрос.

Вне всякого сомнения, исходя из всех (или хотя бы из большинства) перечисленных выше причин, читатель не должен изучать какую-либо часть книги, не прочитав того, что ей предшествует, если автор из числа тех, кто излагает свое рассуждение в правильном порядке, в соответствии с упомянутыми причинами.

Необходимость последовательного изучения книги читателем является восьмой причиной [выбора определенного порядка изложения]. Ведь автор иногда, когда это возможно, в своем последующем изложении опирается на предшествующее и поэтому не вдается в пространные объяснения по поводу рассмотренного им ранее вопроса. Ибо, приведи он там снова пространные объяснения, это было бы излишним и ненужным повторением. Если читатель сначала обратится к позднейшей части книги, он, возможно, не поймет сказанного там, либо превратно истолкует замысел автора. Итак, если ты, читатель, хочешь постичь изложенные в этой книге истины, то при чтении должен следовать принятому нами порядку изложения. В противном случае ты совершенно запутаешься в большинстве вопросов; эта путаница неизбежно возникнет, когда ты погрузишься в изучение тайн и загадок этой книги<sup>56</sup>.

Читатель нашей книги должен принять во внимание, что в ней нет ничего случайного, ибо она является плодом совершенного исследования, устранившего все сомнения, связанные с рассматриваемыми в ней вопросами. В этом исследовании разрешаются также многие затруднения, относящиеся к наукам в целом, что станет ясно читателю, изучавшему эти науки и осознавшему

<sup>56</sup> В неверном порядке.

эти затруднения. В нашей книге также будут обоснованы принципы Торы во всей их полноте. Из сказанного ясно, что никто из наших читателей не должен изменять что-либо из написанного в этой книге — ни в порядке изложения, ни в содержании, ни в приведенных объяснениях, ибо это, возможно, исказит вложенный нами в нее смысл.

Эта книга состоит из шести книг<sup>57</sup>.

Первая книга — о продолжении существования души после смерти.

Вторая книга — о передаче знания о будущих событиях.

Третья книга — о знании вещей Господом, благословен Он.

Четвертая книга — о провидении Господнем, благословен Он, над существующими вещами.

Пятая — о небесных телах, их двигателях, об их иерархическом отношении друг к другу и к Господу, благословен Он (в той мере, в какой это знание доступно для нас).

Шестая — это сочинение о сотворении мира. Оно также включает в себя сочинение о знамениях и чудесах и о способах проверки пророка.

Итак, мы разъяснили цель этой книги и ее пользу, смысл названия, прядок изложения, [перечислили] составляющие ее части<sup>58</sup> и [отметили] ее значение<sup>59</sup>. Таково было наше намерение [в данном предисловии].

«Объяви мне путь тот, по которому идти мне,

Ибо к Тебе вознес я душу мою».

(Тегилим, 143:8);

Господи, руководи мной в праведности Твоей

Из-за врагов моих, выпрями передо мной путь Твой»

(там же, 5:9);

«Мудрее врагов моих делает меня заповедь Твоя,

Ибо вовеки — моя она»

(там же, 119:98).

<sup>57</sup> Букв. из шести «первых частей». Судя по тому, что в манускриптах предложение «Оно также включает в себя сочинение о знамениях и чудесах и о способах проверки пророка» пишется с красной строки, «первыми» — с первой по шестую — части называются относительно глав, которые Ральбаг ранее зачислил в разряд «дополнительных религиозных вопросов». В печатных изданиях указанное предложение присоединяется к предыдущему, что и повторено в данном издании.

<sup>58</sup> Букв. «необходимые» в смысле «логически необходимые», упорядоченные в соответствии с перечисленными Ральбагом причинами предшествования одного вопроса другому.

<sup>59</sup> *Мадрега* (ивр.) — «ступень», «уровень», «качество», «достоинство».

## КНИГА ПЕРВАЯ

### ГЛАВА ПЯТАЯ

В ней мы проявим, насколько это возможно, сущность материального интеллекта.

Мы уже показали абсурдность предположения, что [обособленный] интеллект является субстратом [потенциальной индивидуальной познавательной] способности. Теперь же стоит исследовать, что именно служит ей субстратом — ведь потенциальное всегда нуждается в субстрате. Очевидным образом ее субстрат должен быть либо телом, либо душой [и так как мы отвергли третью возможность — обособленный интеллект], четвертого не дано.

Если мы предположим, что душа есть субстрат материального интеллекта, то она будет им не субстанциальным образом, так как формам не свойственно служить субстратом другим формам. Однако, некоторые формы могут являться субстратами некоторых других форм, как разъяснено в книге «О душе»<sup>1</sup>, если материя принимает некоторые формы посредством некоторых других форм. Таким образом, тело должно быть субстратом этой [потенциальной индивидуальной познавательной] способности.

Первоматерия принимает некоторые формы первичным образом<sup>2</sup>, как, например, элементарные формы<sup>3</sup>, а некоторые [другие] — опосредованно, как в случае однородных форм, состоящих из элементарных форм и вторичных форм, то есть [в этом случае материя] принимает некоторые формы посредством некоторых других. Но эта [потенциальная индивидуальная познавательная] способность не относится к формам, принимаемым материей первичным образом [то есть непосредственно], она может быть только формой, принимаемой материей посредством других форм.

Теперь я покажу, почему эта способность не относится к формам, принимаемым первоматерией первичным образом.

---

<sup>1</sup> Аристотель. О душе, II:1–2.

<sup>2</sup> То есть непосредственно, независимо от других форм.

<sup>3</sup> Согласно учению Аристотеля, изложенному в трактате «О возникновении и уничтожении», элементы, или первоэлементы — вода, воздух, огонь и земля, из которых состоят все тела подлунного мира, являются таковыми, каковы они есть, благодаря элементарным качествам, или формам, — теплу, холоду, влаге и сухости: вода — холодная и влажная, огонь — жаркий и сухой, воздух — теплый и влажный, земля — холодная и сухая.

Это становится понятным из книги «О душе»<sup>4</sup> — такого рода формы невозможно отделить от составных тел. Например, нельзя отделить от какого-либо составного тела принадлежащие ему элементарные формы, как тепло, холод, влага и сухость, поскольку они [составные тела] принимают свою форму посредством этих [элементарных] форм. Но если бы эта способность принадлежала к формам, воспринимаемым первоматерией первичным образом, то все тела, состоящие из элементов, оказались бы обладающими человеческим интеллектом, что совершенно абсурдно.

После того, как мы выяснили, что эта способность принадлежит к формам, воспринимаемым первоматерией посредством других форм, представляется неизбежным одно из двух: первоматерия принимает ее либо прежде воображающей души, либо после. Если мы предположим, что эта форма [материальный интеллект] принята прежде воображающей души, она окажется для воображающей души на уровне материи. Ведь то, что предшествует формам, — уровень материи, соответственно находящееся на уровне формы будет на уровне материи. Это ясно [изложено] в книге «О душе»<sup>5</sup>. И значит, все, что обладает воображающей душой, будет обладать и человеческим интеллектом. Но это, несомненно, абсурдно: хотя многие животные обладают воображающей душой, но ошибочно утверждать, что у них есть и человеческий интеллект. Не имеет смысла продолжать объяснение, ведь невозможно существование здесь [в подлунном мире] формы какого-либо вида [существ], не действующей соответствующим ей по природе образом. Следовательно, тело является субстратом этой способности посредством воображающей души.

Если же предположить, что воображающая душа является одной из частей ощущающей души, тело будет субстратом этой [потенциальной индивидуальной познавательной] способности посредством ощущающей души. Поэтому и говорят, что ощущающая душа некоторым образом есть субстрат этой способности.

Из сказанного Аристотелем ясно, что восприятие умопостигаемого этой способностью не смешано с субстратом<sup>6</sup>, и поэтому, в соответствии со словами Александра [Афродисийского], субстрат необходим ей лишь для существования, но не для умопостижения. Первоматерия обладает возможностью принять эту форму [материальный интеллект], а все формы, которые Первоматерия способна принять, являются возникающими. Следовательно, это форма возникающая.

<sup>4</sup> Аристотель. О душе, II.

<sup>5</sup> Аристотель. О душе, II:1.

<sup>6</sup> Там же, III:4.

Позднее мы рассмотрим, является ли она бессмертной и существует после [достижения] умственного совершенства или же, подобно прочим материальным формам, неизбежно разрушается.

## ГЛАВА ШЕСТАЯ

В ней мы проясним, насколько здесь это возможно, сущность активного интеллекта.

Выяснив сущность материального интеллекта, будет [затем] правильным оценить возможность его бессмертия по достижении интеллектуального совершенства [энтелехии]. Однако, поскольку Ибн Рушд разъяснил в «Компиляции трактата “О душе”» и в некоторых своих малых произведениях, что бессмертие этого интеллекта возможно лишь через слияние с Активным интеллектом, мы не сможем рассмотреть возможность или невозможность такого слияния, не поняв прежде сущность Активного интеллекта. Поэтому сначала нам предстоит исследовать сущность Активного интеллекта. Мы не станем приводить мнения предшественников, так как не обнаружили у них высказываний на эту тему.

Как известно, все превращается из потенциального в актуальное благодаря агенту, актуально обладающему тем, чем актуализирующаяся [вещь] обладает потенциально. Истинность этого правила была полностью доказана, а все сомнения отвергнуты [Аристотелем] как в «Физике», так и в «Метафизике»<sup>7</sup>. Поскольку материальному интеллекту потенциально присуще знание идей существующих здесь [в подлунном мире] вещей, их плана и устройства, Активному интеллекту должно быть определенным образом свойственно актуальное знание устройств вещей. Мы говорим «определенным образом», так как нет необходимости, чтобы это знание было аналогичным у агента и у [чего-то] актуализирующегося, когда оно актуализируется. Например, форма стула в душе [столяра] не идентична форме готового стула<sup>8</sup>. Поэтому нам стоит уразуметь, каким именно образом он [Активный интеллект] знает устройство вещей.

Прежде всего Активный интеллект последовательно сообщает материальному интеллекту знание различных устройств, и, как мы уже сказали, он [Активный интеллект] должен обладать знанием каждого из этих устройств. Ведь иначе у материального интеллекта будет более чем один Активный интеллект, а это, что очевидно, абсурдно по следующей причине. Сущностное единство действия возможно лишь тогда, когда агент один — Бог. В едином

<sup>7</sup> Аристотель. Физика, III:1–3; Метафизика, IX.

<sup>8</sup> Аристотель. Метафизика, IX:8.

же действию прочих агентов одни действия подчинены другим, как, например, в случае основного ремесла и подчиненных ему ремесел, источник которых — численно одно действие, то есть основное ремесло, направляющее подчиненные ему ремесла. Например, плотник распиливает бревна для постройки корабля, после чего мастер-строитель строит из них корабль; на самом же деле в этом случае действует главное ремесло, направляя подчиненное ему так, чтобы последнее было полезно главному ремеслу, то есть строитель корабля указывает плотнику, чтобы он распиливал бревна подходящим для строительства корабля образом<sup>9</sup>.

Итак, понятно, что совершенство [осуществление, энтелехия] материального интеллекта в умопостижениях, которыми он обладает потенциально, есть численно единичное действие, так как это совершенство — цель материального интеллекта, а цель численно единичным неизбежным образом также численно едина. Необходимо, чтобы действия в материальном интеллекте происходили от единого числом агента, а Активный интеллект при этом должен обладать знанием каждого из устроений.

Как известно, Активный интеллект дает материальному интеллекту знание одних умопостигаемых [форм] в связи с другими, то есть знание о том, что одни формы суть совершенство [энтелехия] других, а именно, что одна форма является целью и совершенством некоторых других. Например, форма человека для форм, которые содержатся в возможности в первоматерии и посредством которых она принимает человеческую форму, является совершенством и [целевой] формой. Таким образом, Активный интеллект должен обладать знанием этих устроений как единого, и в этом аспекте они [устроения] существуют в нем как единое целое.

Необходимость [единства устроения вещей в Активном интеллекте] можно показать также иным образом. Если бы эти множественные умопостигаемые [формы] не были чем-то единым в самом Активном интеллекте, он оказался бы множественным, ведь множественные умопостигаемые [формы] являются его сущностью, а интеллект и умопостигаемое, как известно, численно одно<sup>10</sup>. И, поскольку прежде мы уже выяснили, что Активный интеллект численно один, такое противоречие исключено. Таким образом, Активный интеллект знает все устроения [вещей] как единое и через это является единым. Однако материальный интеллект — из-за необходимости пользоваться данными чувств для постижения происходящих от Активного интеллекта умопостигаемых [форм] — акцидентальным образом не умопостигает эти устроения как нечто, а если и умопостигает, то лишь очень отдаленно.

<sup>9</sup> Там же, I:1; Никомахова этика, I:1.

<sup>10</sup> *Аристотель*. Метафизика, XII:7; *Рамбам*. Путеводитель растерянных, I:68 (см.: [Рамбам, 2000], с. 353–363).

Кто-то может усомниться в правильности нашего толкования сущности Активного интеллекта и возразить [сказать], что, поскольку Активный интеллект делает материальный интеллект из потенциального актуальным при обретении последним умопостигаемого [знания], нет необходимости делать заключение, что Активный интеллект обладает знанием этих устроений. Следует полагать, что отношение Активного интеллекта к умопостигаемому отличается от отношения формы, содержащейся в душе учителя, к форме, обретаемой от него учеником; а также от соотношения чувственно воспринимаемого и его формы, воспринятой чувством<sup>11</sup>. Соотношение же это подобно отношению между светом и видимыми в нем [вещами]: свет делает видимое потенциально видимым актуально, но при этом без актуализации цвета<sup>12</sup>.

Также и Активный интеллект превращает в воображаемые формы из умопостигаемого потенциально в умопостигаемое актуально. Поэтому у него нет необходимости в знании этого умопостигаемого<sup>13</sup>.

Мы же ответим, что если Активный интеллект преобразует из потенциального в актуальное то умопостигаемое, которое содержится в воображаемой форме и в котором видовая природа [идеи] смешана с акцидентальными материальными частностями, но при том сам не постигает это умопостигаемое, то он [Активный интеллект] должен либо наделять материальный интеллект природой, [способной] преобразовать чувственные формы в видовую природу [идеи], либо наделять воображаемые формы природой, делающей умопостигаемой содержащуюся в нем самой видовую природу [идеи]. Так свет, освещая вещи, делает видимое [потенциально] видимым [актуально].

Но хотел бы я знать, что за изменения приводят к тому, что универсальная [абстрактная] природа, содержащаяся в воображаемых формах, становится умопостигаемой?! Найти достойный ответ на этот вопрос невозможно, как бы мы ни старались.

В определенном аспекте материальные акцидентальные свойства восприятия также могут быть умопостигаемыми, если будут истолкованы не в связи с субстратом, акцидентальными свойствами которого они являются, а умозрительно, когда каждое из них сущностно, так как любое акцидентальное свойство в определенном смысле есть умопостигаемая сущность<sup>14</sup>. Следовательно, невозможно утверждать, что он [Активный интеллект] наделяет

<sup>11</sup> Подобное часто используется в философии Аристотеля в аналогичном контексте. Ср.: *Аристотель*. Метафизика, IX:5–6; Физика, VIII:5; О душе, III:4.

<sup>12</sup> Ср.: «...видимое при свете есть цвет, потому, что цвет невидим без света» (*Аристотель*. О душе, II:7, 419a9).

<sup>13</sup> См. там же, III:5: «Ведь некоторым образом свет делает действительным цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не повержен ничему и ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью».

<sup>14</sup> Например, вес является привходящим свойством стола, но вес можно трактовать и как самостоятельное понятие, то есть как умопостигаемую сущность.

[универсалии] некой природой, присущей воображаемым формам, то есть универсальной природой, являющейся умопостигаемой составляющей этого образа, а материальный интеллект, отделив эту природу, становится актуальным. Ведь в нем [этом образе] нет и не может быть ничего, что не было бы умопостигаемым<sup>15</sup>.

Таким образом, предположение, что Активный интеллект наделяет воображаемую форму природой, которая изменяет содержащуюся в нем — в смешении с материальными акцидентальными свойствами универсальную природу [форму] — и делает ее [универсальную природу] доступной постижению материальным интеллектом, оказывается ложным.

Очевидна также ошибочность предположения, что Активный интеллект наделяет материальный интеллект природой, благодаря которой последний умопостигает содержание воображаемых форм. Ведь если дело обстоит так, то либо эта данная [Активным интеллектом] для постижения умопостигаемого природа остается всегда одной и той же, либо для каждого из умопостижений дается своя особая природа.

Утверждая, что для постижения любого умопостигаемого дается одна и та же природа, мы неизбежно приходим к выводу, что материальный интеллект не сможет отделить универсальную природу [вещи], содержащуюся в воображаемой форме, от ее акцидентальных материальных свойств, так как каждое из них может стать для него [интеллекта] предметом умопостижения. А это значит, что он [материальный интеллект] будет воспринимать воображаемую форму такой, какая она есть<sup>16</sup>. Если же мы станем утверждать, что он [Активный интеллект] наделяет его [материальный интеллект] особенной природой для каждого отдельного умопостигаемого, то окажется, что один и тот же агент наделяет одного и того же воспринимающего различными природами, что, безусловно, абсурдно.

Более того, будет ошибочным полагать, что он [Активный интеллект] наделяет материальный интеллект природой, необходимой для постижения умопостигаемого. Ведь если бы дело обстояло так, то благодаря этой природе материальный интеллект стал бы некоей формой, что, как мы уже выяснили, сделало бы для него невозможным постижение умопостигаемого. А этот вывод противоречит [нашему] изначальному предположению<sup>17</sup>.

Таким образом, мы показали, что Активный интеллект не может наделять [особой] природой как воображаемую форму, так и материальный ин-

<sup>15</sup> Ральбаг утверждает, что воображаемая форма сама по себе не может объяснить постижение общей природы (см. Levi Ben Gershom, 1984. Vol. I. P. 149. Not. 9).

<sup>16</sup> То есть как нечто частное, а не общее, абстрактное.

<sup>17</sup> Вывод, что материальный интеллект не может обрести какую-либо определенную природу, противоречит предположению, что материальный интеллект обретает благодаря Активному интеллекту некую определенную природу.



теллект. Следовательно, Активный интеллект, превращая содержащееся в воображаемой форме потенциально умопостигаемое в актуальное умопостигаемое, должен обнаружить, что очевидно, в воображаемой форме универсальную природу среди акцидентальных свойств. А если он ее обнаруживает, то неизбежным образом и постигает, иначе это обнаружение будет лишь акцидентальным. Ведь если это обнаружение акцидентально, то познание Активного интеллекта лишь изредка окажется верным, что абсурдно.

Из сказанного нами не следует, что Активный интеллект постигает акцидентальные материальные свойства, с которыми смешана универсальная природа. Ведь совершенно [энтелехия] очевидно, что можно отделить одну вещь от другой, при этом воспринимая лишь отделяемую вещь, — именно таким образом зрение постигает цвет какой-либо вещи<sup>18</sup>.

И еще: мы находим, что Активный интеллект наделяет [человека] знанием некоторых вещей, не содержащихся потенциально в воображаемых формах. Об этом говорит Ибн-Рушд в [своем комментарии] к сочинению Аристотеля «О восприятии и воспринимаемом»<sup>19</sup>: Активный интеллект дает человеку знание во сне, гадании или пророчестве. И это, как мы сможем удостовериться во второй книге этого сочинения, истинно. Такое сообщение знания зависит не только от воображаемой формы — при этом еще необходимо, чтобы Активный интеллект обладал знанием вещей, сообщаемых материальному интеллекту.

Что касается [сравнения Активного интеллекта со] светом, делающим видимое [цвет] потенциально видимым актуально, то свет совершает это акцидентально, поскольку он влияет на прозрачную среду [воздух], так что зримые вещи [цвета] становятся некоторым образом актуальными, после чего зрение оказывается в состоянии воспринять зримое [цвета]. Ведь зрение, как разъяснено в книге [Аристотеля] «О Душе», не в состоянии воспринять свой предмет не опосредованно<sup>20</sup>. Среда же воспринимает [передает] лишь образы освещенных цветов. Но свет, освещая цвета, очевидно, не является агентом<sup>21</sup>, он лишь служит для подготовки действительности среды [для восприятия через нее цветов зрением]. Однако Активный интеллект должен быть агентом сущностным образом, так как действующий в отношении [материального] интел-

<sup>18</sup> Зрение воспринимает только цвет, но при этом не постигает его обладателя, например человека, как особую сущность.

<sup>19</sup> В русской традиции принято также другое название трактата — «О чувственном восприятии». Он входит в собрание из семи небольших сочинений, имеющих общий заголовок — «Малые сочинения о природе» («*Parva naturalia*»).

<sup>20</sup> «В самом деле, если бы кто положил себе на самый глаз вещь, имеющую цвет, он ничего бы не увидел. Цвет же приводит в движение прозрачное, например воздух, а этим движением, продолжающимся непрерывно, приводится в движение и орган чувства» (Аристотель. О душе, II:7).

<sup>21</sup> То есть тем, что превращает некую вещь из потенциальной в актуальную.

лекта агент сам должен быть интеллектом. Таким образом, Активный интеллект, как уже было сказано, действует, поскольку обладает знанием устроений [форм вещей подлунного мира].

Более того, поскольку он является агентом по отношению к здесь [в подлунном мире] существующим вещам, он должен обладать знанием этих устроений [форм подлунного мира], подобно ремесленнику, создающему предмет своего ремесла, душа которого должна содержать устроение каждой из создаваемых им вещей. И, поскольку, как мы покажем, этот агент необходимо является Активным интеллектом, чье существование было доказано в книге [Аристотеля] «О Душе», Активный интеллект обладает знанием всех устроений низшего [подлунного] мира.

Из сказанного следует не только знание им [Активным интеллектом] всех устроений [подлунного мира], но, более того, знание устроений всех вещей низшего [подлунного] мира в более значительном аспекте — в аспекте их единства. Так ремесленник, видя доски, кирпичи и камни, из которых будет построен дом, представляет их в перспективе того единства, которое они обретут после соединения, то есть он воспринимает их как части дома, [с точки зрения] формы дома, а такое их существование более значимо [чем существование самих по себе].

Теперь я хочу доказать сказанное. Первоматерия подвергается воздействию Активного интеллекта, последовательно принимая различные энтелехии [совершенства], то есть она принимает некоторые энтелехии и уже посредством принятых принимает другие, и так до последней энтелехии, которую первоматерия может принять<sup>22</sup>. Все остальные энтелехии существуют в ней [первоматерии] ради этой последней энтелехии. Возникновение всех этих энтелехий в первоматерии должно быть единым [процессом], так как у него [возникновения] прежде уже существует единая цель. Таким образом, их агент должен их знать в аспекте единства, чтобы все возникающее следовало определенной цели. Например, делающий кирпичи для строительства дома, несомненно, должен иметь [общий] план [строительства], согласно которому кирпичи будут использованы для [строительства] дома; ведь он делает их [кирпичи] для проявления формы дома [в материи]. Итак, из этого с необходимостью следует, что Активный интеллект обладает знанием устроений [вещей подлунного мира] в более значимом аспекте — в аспекте их единства.

Теперь я хочу показать, что Активный интеллект, чье существование доказано в книге «О душе»<sup>23</sup>, есть агент [производящий] вещи подлунного мира. Как ясно из книги «О возникновении животных», гл. 16<sup>24</sup>, агентом, дей-

<sup>22</sup> То есть потенциально возможная.

<sup>23</sup> Аристотель. О душе, III:5.

<sup>24</sup> Согласно С. Фельдману, Ральбаг здесь ссылается на сочинение: Аристотель. О возникновении животных, II:3 (см. Levi Ben Gershom, 1984–1999. Vol. I. P. 152. Not. 14).

ствующим здесь [в подлунном мире] в растениях и животных, является интеллект, который Философ [Аристотель] называет «душой», эманлирующей от небесных тел. Он [Философ] утверждает, что это Божественная сила, или интеллект, который многие современные философы называют Активным интеллектом. Так [было решено Аристотелем] потому, что семя само по себе не способно породить душу, поскольку оно — соединение однородное, не являющееся частью одушевленного существа. Следовательно, мы не можем утверждать, что в нем содержится потенция души, ведь оно есть, как написано в книге «О возникновении животных», последний остаток пищи.

В семени может существовать некое тепло, в определенном смысле подобное врожденному [естественному] теплу возникшего одушевленного существа, и называется оно соразмерным [умеренным] теплом. Это тепло может проистекать, как утверждает Философ [Аристотель], от небесных тел посредством лучей Солнца и других планет<sup>25</sup>.

Однако оно [семя] не может обладать способностью [силой] формировать и создавать органы тела с той поразительней мудростью, истину которой силится познать человеческий ум. Ведь это [создание органов тела] не может произойти благодаря одному теплу, это случается лишь в том случае, если к нему присоединится Божественная сила, то есть интеллект, как утверждает Философ [Аристотель] в [произведении], переведенном на язык христиан<sup>26</sup>.

Это так, ведь сила действует не пользуясь каким-либо инструментом, поскольку семя не обладает инструментом, ибо является однородным соединением. Она создает органы тела, не пользуясь никаким инструментом. [Однако] некоторые органы возникают в живом существе из главного органа тела<sup>27</sup> и из других органов в соответствии с их иерархическими отношениями между собой. Например, часть печени, возникающая из пищи, появляется посредством сердца, печени и других органов пищеварения, к этому причастных. Таким образом, я хочу сказать, что эта сила создает все органы тела не пользуясь инструментом, а сила, присутствующая в одушевленном существе, создает лишь некоторые органы и при этом пользуется инструментом. Представляется, что эта сила отличается от той, которая действует подобным образом в живом существе посредством естественных инструментов, и неизмеримо ее превосходит.

Невозможно также утверждать, что эта великая сила существует в семени и происходит от дающего семя, ведь он [дающий семя] не обладает этой поразительной силой и может дать лишь то, чем уже обладает.

<sup>25</sup> *Аристотель. О возникновении животных, II:3.*

<sup>26</sup> Какой именно язык — неизвестно. Возможно, это латынь, возможно, греческий. В любом случае фраза остается загадочной и неоднозначной.

<sup>27</sup> У теплокровных животных главным органом является сердце (см.: *Аристотель. О возникновении животных, II:4; II:6*).

Более того, будет неправильным утверждать, что одушевленное существо наделяет пищу такого рода силой души. Ведь если бы это было так, в пище присутствовала бы питающая [растительная] душа<sup>28</sup> и формирующая сила<sup>29</sup>, и тогда питалась бы этой пищей сама пища, а не одушевленное существо. К тому же вещи, обладающие тем же видом питающей [растительной] души, не могут получать питание одна от другой, а если бы это было возможно, одна часть плоти, например руки, питалась бы другой ее частью, что совершенно абсурдно. Вообще же, пища становится действенной [в качестве пищи] от силы души питающегося, и таким способом часть пищи становится [частью организма]. В пище нет силы души, с помощью которой она [душа] оказывала бы воздействие на нечто отличное от нее самой, но при этом она обладает способностью воспринимать воздействие отличного от нее. А если это верно в отношении пищи, то тем более верно в отношении того, что является ее остатком [то есть для семени], который намного меньше связан с насыщаемым существом<sup>30</sup>. Поэтому невозможно существование в семени такого рода силы души, которая происходит от обладающего семенем, так как семя, как мы сказали, это остаток пищи. Однако от обладающего семенем в нем [в семени] присутствует определенное тепло, имеющее некоторое отношение к врожденному [естественному] теплу дающего семя. Тепло, как известно из наук о природе, не является душой, но определенным образом служит ей инструментом.

Итак, понятно, что для продолжения рода требуется Божественная сила, то есть интеллект, поскольку, в отличие от материальных сил души, он действует не прибегая к материальным инструментам.

Нам могут возразить [заметив], что эта сила не является интеллектом, так как Активный интеллект действует в себе самом, а эта сила действует в ином, согласно сказанному Ибн Рушдом в его «Компиляции трактата "О

<sup>28</sup> Питающая (растительная) душа — совокупность способностей и функций, отвечающих за рост и развитие (см.: *Аристотель*. О душе, II:2–3).

<sup>29</sup> Материя зародыша живого существа в материнской утробе. В процессе ее формирования образуются части тела, внутренние органы и пр. Вот что пишет о формирующей силе Фома Аквинский: «...сила, которая отделяется с семенем и называется «формирующей», — это не душа; и она не становится душой в процессе рождения [то есть развития зародыша]. Собственное подлежащее и основание этой силы — дух, который содержится в пузырьках пенистой семенной жидкости»; «Таким образом, приходится признать, что формирование тела, в особенности его первых и главных частей, осуществляется не душой рождаемого [существа] и не формирующей способностью, которая действует силой этой души, а действием порождающей силы отцовской души, дело которой — создавать [существа], подобные родителю по виду. Эта формирующая сила сохраняется в [наполнявшем пузырьки семенной жидкости] духе от начала формирования зародыша до конца. Однако вид формирующегося [зародыша] меняется. Первоначально он имеет форму семени, затем крови и так далее, пока не достигнет последней полноты [развития]» (Сумма против язычников, II:89). Ральбаг подробно освещает вопрос формирующей силы в «Войнах Господа», кн. III.

<sup>30</sup> *Аристотель*. О возникновении животных, I:18.

Душе»». А именно, что эта сила действует через базовое тепло, содержащееся в семени, — следовательно, она не может быть интеллектом.

На это мы ответим, что интеллекту свойственно два вида деятельности: один — постигать самого себя, и второй — быть агентом для телесных вещей. Об этом мы можем судить по небесным телам. Их двигатели [обособленные интеллекты] действуют как в самих себе, то есть познают самих себя, так и вращают небесные тела, движущиеся благодаря им в соответствии со своей природой<sup>31</sup>. Это движение должно быть результатом деятельности, то есть вызываться обособленными интеллектами. Как мы знаем из наук о природе [физики], благодаря этой деятельности [движению небесных тел] они [обособленные интеллекты] посредством звезд и планет оказывают влияние на подлунный мир. Их деятельность самих в себе [самопознание] осуществляется без какого-либо инструмента, но их деятельность в том, что обладает телом, с необходимостью должна осуществляться посредством инструмента, который делает возможным получение необходимого [влияния обособленных интеллектов]. То же верно и в отношении практического интеллекта: для постижения самого себя ему не требуется инструмент, однако для [внешней] деятельности, берущей в нем начало, он нуждается в инструменте, что очевидно. Таким образом доказано, что эта сила есть интеллект, как и утверждает Философ [Аристотель].

Более того, даже если мы признаем, что возникновение [живого существа] происходит благодаря силе души, содержащейся в семени, все равно окажется невозможным приписать это возникновение только семени, не учитывая другого начала [причины], которое обуславливает все различные устройства [организма] в их единстве. Ведь, как разъяснил Философ [Аристотель], те формы, которые первоматерия способна принять, зависят от некоторых других форм. А это значит, что первоматерия должна [последовательно] принимать различные формы до тех пор, пока не достигнет цели единого [процесса] возникновения. Единое же возникновение, поскольку оно едино, должно быть численно приписано одной причине. Агент всех [соподчиненных частей единого процесса возникновения] должен быть не только одним, но еще и постигающим цель возникновения всех этих вещей<sup>32</sup>, так как иначе достижение [процессом возникновения] заложенного в нем [в качестве цели] совершенства [энтелехии] окажется акцидентальным. Однако акциденталь-

<sup>31</sup> Основанием для представления об обособленных интеллектах-ангелах, вращающих сферы, служит «Метафизика» Аристотеля (XII:8). О развитии этой идеи написано много. Краткое и очень ясное введение в проблематику см.: *Wolfson H. The Problem of the Souls of the Spheres: From the Byzantine Commentaries on the Aristotle through the Araba and St. Thomas to Kepler* // *Dumbarton Oaks Papers*. 16 (1962). P. 67–93.

<sup>32</sup> То есть частей единого процесса возникновения.

ность невозможна, поскольку аналогичное возникновение повторяется часто<sup>33</sup> и, что более важно, поскольку существующие [процессы возникновения] являются наилучшими для достижения заложенной в них цели. Агент должен быть обособленным [от материи], так как, будучи материальным, он оказался бы подвержен возникновению и разрушению, а значит, неизбежно стал бы одной из вещей, от него происходящих. Однако, это совершенно абсурдно.

Более того, поскольку это возникновение всегда связано с численно одним и во всех случаях присутствующим концептом<sup>34</sup>, этот концепт неизбежно принадлежит миру идей. Следовательно, агентом [ответственным за возникновение вещей подлунного мира] должен быть интеллект, а именно Активный интеллект<sup>35</sup>, так как этот интеллект [то есть активная причина] должен обладать тем же знанием, что и Активный интеллект. Ведь каждый из них, поскольку интеллект и умопостигаемое численно едины, постигает все умопостигаемое в единстве, и, следовательно, эти интеллекты численно одно, поскольку у них одно и то же умопостигаемое. Поэтому, некоторые современные [философы] справедливо полагают, что Активный интеллект является агентом существующего в низшем [подлунном] мире и называют его «податель форм». [Затронутый нами] вопрос об интеллекте, создающем все возникающие здесь [в подлунном мире] вещи и являющемся Активным интеллектом, о существовании которого говорится в книге «О душе»<sup>36</sup>, мы полностью исследуем в пятой книге этого сочинения.

Утверждают, что Философ [Аристотель] приписывал возникновение [вещей подлунного мира] душе, эманлирующей от небесных тел. Однако эта душа, эманлирующая от небесных тел, тождественна, что очевидно, Активному интеллекту, так как постижение [умопостигаемого] Активным интеллектом тождественно постижению [умопостигаемого] этой душой, эманлирующей от небесных сфер, о чем уже было сказано. Они представляют собой одно и то же, поскольку одинаковые по сути обособленные вещи [обособленные от материи сущности] численно не различаются. Ведь число является акцидентальным по отношению к сущности свойством [возникающим] из-за нахождения сущности в материи, поскольку, рассматривая сущность вне материи, невозможно помыслить ее множественной. Например, материальная форма, взятая вместе с материей, акцидентально обладает множественностью, однако, будучи

<sup>33</sup> В подавляющем большинстве случаев цель возникновения — формирование завершеного организма определенного вида, например человека, оказывается достигнутой.

<sup>34</sup> Концепт — это то, что называет сущность вещи, отвечая на вопрос «что это?» Подробнее о концепте см. ниже, гл. 10.

<sup>35</sup> Здесь явная игра слов. *Га-поэль га-сехель* — «агент-интеллект», а *га-сехель га-поэль* — «Активный интеллект». То есть в обоих случаях использованы одни и те же слова, но в иной последовательности.

<sup>36</sup> См: *Аристотель*. О душе, III:5.

чи истолкованной вне материи, она никак не может быть представлена множественной. Это должно быть совершенно очевидно читателю нашей книги, если только он не различает их [Активного интеллекта и души, эманлирующей от небесных сфер] постижения. А именно, что постижение Активного интеллекта есть форма и совершенство [энтелехия] познания души, эманлирующей от небесных сфер, поскольку Активный интеллект дарует людям знание вещей, непознаваемых душой, эманлирующей от небесных сфер, то есть знание небесных тел и их двигателей, являющихся формой и совершенством тех возникающих и разрушающихся вещей, которые происходят от души, эманлирующей от небесных сфер. К тому же, согласно толкованию Ибн-Рушдом Философа [Аристотеля], Активный интеллект [отвечает] за возникновение человека, а душа, эманлирующая от небесных сфер, — за возникновение прочих вещей [подлунного мира].

В человеке объединены знания всех остальных [отличных от человека] устроений, так как он есть предельное совершенство [энтелехия] составных, неоднородных вещей. Совершенство же неотделимо от того, совершенством чего оно является, и поэтому в форме человека в известном смысле содержатся все прочие формы [подлунного мира], которые материя способна воспринять. Эти формы по отношению к ней [форме человека] словно находятся на уровне материи. [Ранее] мы предположили, что он [Активный интеллект] знает устройство человека, благодаря которому он [человек] существует, а устройство [человека] есть совершенство прочих устроений [подлунного мира]. Отсюда следует, что он [Активный интеллект] знает [устройство человека] не просто как его существование, но знает также устройства [других вещей], относящиеся к нему [устройству человека] как к их форме и совершенству. Таким образом, Активный интеллект есть необходимый агент существующих здесь [в подлунном мире] вещей. Ведь невозможно как-либо обосновать то, что Активный интеллект не является причиной возникновения всех остальных, помимо человека, вещей, существующих в нижнем [подлунном] мире, ведь он знает их устройства и, следовательно, создает их.

И еще. Первоматерия обладает возможностью принять форму человека. Становление этой возможности действительностью есть единый [процесс] возникновения, поскольку он движется к одной цели, о чем мы уже сказали. А у единого [процесса] возникновения, поскольку он един, должен быть один агент. [Множество агентов] существуют [в едином процессе возникновения] лишь акцидентальным образом, как в случае главного и подчиненных ему ремесел, когда вся деятельность реализуется главным родом деятельности, направляющим действия этих ремесел. Однако невозможно счесть душу, эманлирующую от небесных сфер, подчиненной в этой деятельности [созданию вещей подлунного мира] Активному интеллекту, так как ему [Активному интеллекту] посредник для этого не требуется. Ведь он [Активный интеллект]

может завершить эту деятельность точно так же, как и этот [предполагаемый посредничающий] интеллект. Такое [посредничество] возможно в людских ремеслах, дабы облегчить человеку его труд и заботы. Однако в случае обособленной [формы], чье действие [влияние] без труда и забот достигает всякой вещи, готовой его принять, невозможно представить, чтобы она [обособленная форма] действовала через посредника, разве что в том случае, если она не обладает неким необходимым для действия инструментом, которым владеет посредник. Подобным образом Господь, благословенно Его Имя, совершает множество действий посредством двигателей небесных тел [ангелов], поскольку они обладают инструментом — звездой или планетой, через них и осуществляются эти действия. Однако интеллекты, о которых у нас идет речь, как известно, не владеют иным инструментом для осуществления своей деятельности, кроме способности смешивания<sup>37</sup>, содержащейся в вещах, возникающих благодаря звездам. А данный инструмент принадлежит как одному, так и другому, поскольку нельзя утверждать, что один из них [двигателей небесных тел] движет небесные тела, а другой нет. Но, согласно такому предположению<sup>38</sup>, этот инструмент будет принадлежать одному из этих интеллектов и не будет принадлежать другому, поскольку каждый из них в отдельности дарует формы, а значит, является численно одним. Именно так обстоит дело с Активным интеллектом, поскольку он, как уже сказано, приводит материальный интеллект к совершенству [энтелехии]. Однако, поскольку двигатели небесных тел с необходимостью являются множественными (в соответствии с доказательством в «Метафизике»<sup>39</sup> и как будет показано в пятой книге этого сочинения<sup>40</sup>), каждый из этих интеллектов-агентов [Активный интеллект и душа, эманулирующая от небесных сфер] должен отличаться от интеллектов, движущих небесные тела. И значит, этот инструмент одинаково принадлежит каждому из указанных интеллектов. Таким образом, мы показали, что ни один из них [интеллектов] не является для другого посредником.

<sup>37</sup> См. выше, гл. 4, где говорится о смешении и составных вещах.

<sup>38</sup> В соответствии с предположением, что речь идет о двух различных интеллектах, один из которых является вспомогательным для другого, поскольку вспомогательный интеллект обладает отсутствующим у главного интеллекта инструментом.

<sup>39</sup> «...Помимо простого пространственного движения мирового целого, движения, которое, как мы полагаем, вызвано первой и неподвижной сущностью, мы видим другие пространственные движения — вечные движения планет. (...) Необходимо, чтобы и каждое из этих движений вызывалось самой по себе неподвижной и вечной сущностью. Ибо природа светил вечна, будучи, некоторой сущностью, и то, что движет их, должно быть вечным и предшествовать тому, что им приводится в движение, а то, что предшествует сущности, само должно быть сущностью. Таким образом, очевидно, что должно существовать столько же сущностей [сколько имеется движений светил] и что они вечны по своей природе, сами по себе неподвижны и не имеют (по указанной выше причине) величины» (*Аристотель. Метафизика, XII:8*).

<sup>40</sup> Кн. V, ч. 3, гл. 6.



Более того, даже если мы примем, что только один из них [интеллектов] обладает инструментом, из этого с необходимостью не следует, что таких интеллектов [ответственных за возникновение вещей подлунного мира и действительность материального интеллекта] два, так как достаточно одного интеллекта, обладающего инструментом, для возникновения всего [всех вещей подлунного мира] и приведения материального интеллекта из потенциального [состояния] в актуальное, поскольку этот интеллект будет обладать знаниями, которыми Активный интеллект наделяет материальный интеллект. Поэтому нет необходимости предполагать [существование] иного [отличного от Активного интеллекта] агента. Вообще, то, что наделяет целью, наделяет и тем, что предшествует цели<sup>41</sup>, и тем, каким образом все возникающее служит [главной] цели. Следовательно, то, что создает человека, создает и все существующее в нижнем [подлунном] мире.

Я считаю, что, говоря о душе, эманлирующей от небесных сфер, Философ [Аристотель] имел в виду Активный интеллект, поскольку интеллект, производящий возникающее в нижнем [подлунном] мире сущее, должен эманлировать от небесных сфер. Ведь то, что наделяет формой, являющейся целью возникновения, должно, как представляется, вызывать и смешение в материи, принимающей эту форму. Благодаря этому смешению материя становится способной ее [форму] принять. Это действие численно единично, а численно единичное действие с необходимостью должно происходить от одного агента. Следуя сказанному, а также учитывая, что небесные сферы, как известно, управляют существующим здесь [в подлунном мире] и создают смешение [элементов в материи этого мира] посредством объединения исходящих из них сил [мы делаем вывод, что] наделяющий их формой сам, являясь формой, также происходит от всех небесных сфер. Таким образом, все они [небесные сферы] участвуют в придании формы, равно как и в смешении [элементов]. Ведь нелепо утверждать, что в численно одном агенте существуют два агента, разве что эти два агента в определенном смысле суть один агент<sup>42</sup>. Итак, Активный интеллект есть душа, эманлирующая от небесных сфер, или, точнее, от их двигателей, ибо истечение интеллекта из материи невозможно. Таким образом, мы показали, что Активный интеллект знает все устройства [подлунного мира] в их единстве, которое в нем [подлунном мире] содержится. Ведь он [интеллект] воплощает его [единство устройств] либо формами, суще-

<sup>41</sup> То есть промежуточными целями на пути к главной.

<sup>42</sup> См.: «Сферы наделяют смешением, интеллект наделяет формой. Эти два действия на самом деле являются одним действием — возникновением. Таким образом то, что кажется двумя разными агентами — небесной сферой и интеллектом, на самом деле оказывается одним агентом — Активным интеллектом, эманлирующим от небесной сферы» (*Husik I. Studies in Gersonides* // JQR. New ser., 1917 — 1918. Fasc. 8. P.140).

ствующими [здесь] в подлунном мире, либо наделяя материальный интеллект знанием этих устроений.

Уже высказывалось возражение на то, что Активный интеллект преобразует материальный интеллект из потенциального в актуальный при постижении им [материальным интеллектом] умопостигаемого. Можно сказать, что [преобразование материального интеллекта в актуальное состояние] не является достаточным основанием для предположения [о том, что существует] интеллект, превращающий его из потенциального в актуальный, так как для превращения его [материального интеллекта] из потенциального в актуальный достаточно воображаемых форм — ведь в них определенным образом уже наличествует познаваемое им умопостигаемое. И хотя [умопостигаемое] смешано с материальными акциденциями, которые и делают воображаемые формы частными, нет необходимости в [ином] интеллекте для того, чтобы отделить умопостигаемое от смешанного с ним материального. Так как материальный интеллект в состоянии сам, без помощи другого интеллекта, отделить от этих воображаемых форм содержащееся в них умопостигаемое, не смешиваясь при этом с акцидентальными материальными свойствами. Ведь можно сказать [стороннику такой позиции], что ему [материальному интеллекту] свойственно постигать универсальную природу [абстракции] и поэтому он, возможно, постигает ее отдельно от материальных акцидентальных свойств, подобно зрению, постигающему цвета видимых вещей отдельно от тепла, холода и других подобных свойств, присутствующих в [вещи] вместе с цветом, но недоступных зрительному постижению. Когда зрение постигает [цвет], ему не требуется что-то отличное от него самого, дабы отличить цвет от других акцидентальных свойств!<sup>43</sup>

Прокомментировав это возражение, мы считаем его безосновательным. Верно, например, что зрение постигает цвета отдельно от [других] акцидентальных свойств, существующих вместе с ними в видимой [вещи], но [так происходит] потому, что оно не обладает никакой возможностью постичь эти акцидентальные свойства. Однако, как мы уже видели, для материального интеллекта здесь [в подлунном мире] не существует чего-либо, что он каким-то образом не был бы в состоянии постичь. К тому же мы знаем, что большая часть его знания — это акцидентальные свойства и то, что присутствует в них в качестве универсальной природы. Таким образом, понятно, что ему [материальному интеллекту] недостаточно воображаемых форм самих по себе для постижения содержащихся в них [этих формах] универсальных природ. Здесь требуется участие иной причины, которая отделит универсальные природы от смешанных с ними в образах воображения материальных акцидентальных

<sup>43</sup> «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы» (*Аристотель*. О душе, III:4).

свойств. И еще: если бы дело обстояло именно так, то есть если бы материальный интеллект, которому свойственно постигать лишь универсальные природы [абстракции], извлекал бы эти универсальные природы, содержащиеся в воображаемых формах, из их смешения с акцидентальными материальными свойствами, то материальный интеллект не смог бы воспринять акцидентальное в его сущностном аспекте, подобно тому как зрение не воспринимает вкус как цвет. Но это, очевидно, абсурдно, так как он [материальный интеллект] совершает подобные ошибки<sup>44</sup>. Ведь, на самом деле, что совершенно очевидно читателям этой книги, в большинстве случаев он ошибается именно таким образом. Более того, если бы дело обстояло именно так [материальный интеллект самостоятельно постигал бы универсалии], то материальный интеллект не нуждался бы в чувственном постижении для обретения какого-либо умопостигаемого<sup>45</sup>, напротив, он обретал бы умопостигаемое, восприняв чувствами какую-либо вещь<sup>46</sup>. Но очевидно, что это абсурдно, так как умопостигаемое не обретается [непосредственно] в результате их [вещей] чувственного восприятия, а требует многократного наблюдения и изрядного старания. Таким образом, невозможно [объяснить], как материальный интеллект из потенциального преобразуется в актуальный, не предположив [участия] Активного интеллекта. Итак, мы показали необходимость здесь Активного интеллекта на основании преобразования человеческого интеллекта из потенциального в актуальный при обретении умопостигаемого и на основании особенностей возникновения здесь [в подлунном мире] вещей.

Мы прояснили, насколько это возможно на данном этапе, сущность Активного интеллекта а именно знание им существующих здесь устройств в их единстве. Однако окончательное освещение этого вопроса мы отложим до пятой книги нашего сочинения, где, с Божьей помощью, полностью опровергнем утверждение Ибн-Рушда о том, что интеллект не является агентом подлунного мира, как считали философы, толкователи Философа [Аристотеля].

Стоит отметить, что наше рассмотрение разрешило все затруднения, заставившие [наших] предшественников отрицать знание или предполагать наличие универсальных форм, существующих за пределами души [вне разума]. Все эти [мнения], как было показано в «Метафизике»<sup>47</sup>, являются ложными.

<sup>44</sup> Считает акцидентальные свойства сущностью.

<sup>45</sup> То есть в опыте. Ср.: «Появляется же искусство тогда, когда на основе приобретенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные предметы. Так, например, считать, что Каллию при такой-то болезни помогло такое-то средство и оно же помогло Сократу и также в отдельности многим, — это дело опыта; а определить, что это средство при такой-то болезни помогает всем таким-то и таким-то людям одного какого-то склада (например, вялым или желчным при сильной лихорадке), — это дело искусства» (*Аристотель. Метафизика*, I:1).

<sup>46</sup> Получал бы абстракции при помощи органов чувств.

<sup>47</sup> Ср.: «Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет. Платон

Они [философы] пришли к таким выводам, поскольку считали все умопостижаемое подлунного мира существующим лишь в душе, а за пределами души [по их мнению] наличествуют лишь частные вещи, подверженные постоянному изменению и разрушению; знание же, если оно возможно здесь [в подлунном мире], что очевидно, должно быть неизменным и не подверженным разрушению, как показано в «Книге доказательств»<sup>48</sup> в отношении истинного знания. Поэтому они решили, что здесь [в подлунном мире] знания нет. Однако более поздние из [этих философов] поняли, что невозможно отрицать знание, которое мы обнаруживаем как существующее неизменно, не подверженное разрушению, регулярное всеобщее устройство вещей [подлунного мира]. Таким образом, им пришлось предположить существование этих универсальных [форм, то есть идей] сущностным образом, но находящимся вне души. Из такого [предположения], как показано в «Метафизике»<sup>49</sup>, неизбежно вытекает множество ложных следствий.

Однако если следовать нашему предположению об Активном интеллекте, знание окажется неизменной, не подверженной разрушению и сущностным образом пребывающей за пределами интеллекта [человека] вещью, то есть устройством, пребывающим в душе Активного интеллекта. Универсальность принадлежит ему [этому устройству] акцидентальным образом и обусловлена его опорой на отдельные чувственно воспринимаемые вещи, находящиеся за пределами души. Как [например] устройство, содержащееся в душе ремесленника, определенным образом обнаруживается в каждом из созданных им предметов, так и это [содержащееся в Активном интеллекте] устройство существует в каждой из возникающих благодаря этому устройству вещей<sup>50</sup>.

---

и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них и именуется сообразно с ними, ибо через причастность эйдосам существует все множество одноименных с ними [вещей]» (*Аристотель*. Метафизика, I:6, 9; IV:5).

<sup>48</sup> *Аристотель*. Вторая аналитика, I:2, 6, 31. Ср.: *Платон*. Тимей, 29b-c.

<sup>49</sup> Он же. Метафизика, I:9; VII:13-15; XIII:4-5.

<sup>50</sup> Ошибка тех (то есть Платона), кто ввел универсалии (общие формы) как независимые сущности, заключалась во мнении, что, поскольку знание неизменно и является всеобщим, должны существовать универсальные и вечные «вещи» (универсалии), служащие знанию основанием. Ральбаг подробно остановится на этом вопросе во гл. 10 «Войн Господа». Здесь же он ограничивается утверждением, что, хотя универсальность и характеризует знание — ведь, в конце концов, физика заключается в общих законах движения, а не в утверждениях по поводу отдельных движущихся вещей, — эту универсальность можно объяснить, не прибегая к общим сущностям. В своем объяснении он использует аналогию с ремеслом. Вселенная обнаруживает порядок и систему, поскольку была сотворена в соответствии с планом, подобно тому как дом обнаруживает замысел, заключенный в его проекте. Каждый аспект Вселенной говорит о себе как о части общей

Это предположение, что очевидно, не приводит к абсурдным следствиям, подобно предположению относительно универсальных форм, находящихся за пределами души.

Мы также разрешили затруднение, связанное с определениями, дающими знание сущности каждой отдельной вещи, принадлежащей определенному роду, именую «чтойность» каждой из них. Определение же есть само устроение, содержащееся в душе Активного интеллекта, из которого и возникает этот род. Это устроение, как уже было сказано, определенным образом содержится в каждом из представителей рода<sup>51</sup>. Однако из сказанного не следует, что все представители рода численно одно, к чему неизбежно приходят те, кто утверждает [существование] универсальных форм [идей]<sup>52</sup>. К тому же, наше предположение допускает познание не только сущности, но и акцидентальных свойств, что невозможно для утверждающих [существование] универсальных форм, находящихся за пределами души [человека], так как, по их мнению, эти акцидентальные свойства не существуют независимо, сами по себе: их [акцидентальных свойств] универсальные [идеи] существуют лишь в душе. Поэтому познание акцидентальных свойств невозможно. Однако если следовать высказанному нами предположению об Активном интеллекте, устроения акцидентальных свойств так же [как и сущности] находятся за пределами души [человека], то есть в душе Активного интеллекта. Таким образом, в нашем освещении [проблемы] мы разрешили все указанные затруднения и достигли истины.

Возможно, как раз это [мнение Ральбага] и имел в виду Платон, когда [возможно] счел эти [универсальные] формы мерилами-образами чувственно постигаемых вещей и назвал их универсальными, так как они являются универсальной природой многочисленных вещей. Однако взгляды его оказались отвергнутыми, поскольку не были выражены достаточно ясно. Более того, его теория не является доработанной, поскольку [сначала] он приписал эти [универсальные формы] лишь сущностям. Поняв [позже], что существуют еще и теоретические [математические] объекты, он их счел сущностями — например, число, единицу, линию, плоскость и теоретическое [математическое] тело. Абсурдность этого взгляда доказана в «Метафизике»<sup>53</sup>.

Теория Аристотеля относительно знания, призванная разрешить связанные с определениями затруднения, сама не лишена противоречий, что очевидно любому изучавшему сказанное им в «Метафизике». Мы намерены

---

схемы вещей благодаря своему упорядоченному строению и организованной деятельности. Таким образом, всеобщность следует понимать как порядок, пронизывающий всю Вселенную, а не как определенный класс сущностей. Универсальность проявляется в отдельных вещах, поскольку отдельные вещи — это части общего плана и действуют соответствующим этому плану образом.

<sup>51</sup> Аристотель. Метафизика, VII:10–12, 15.

<sup>52</sup> Аристотель. Метафизика. VII:13–14.

<sup>53</sup> Там же. XIII.

рассмотреть [эти затруднения] в нашем комментарии на «Метафизику», если Бог соизволит одарить меня временем [для написания этого труда]. Там мы, с Божьей помощью, разъясним, как изложенная здесь теория Активного интеллекта, вне всякого сомнения, разрешает все [существующие в «Метафизике»] затруднения, связанные с познанием и определениями. Мы также покажем, что из нашего предположения не вытекают все те ложные следствия, с которыми сталкиваются Платон и другие философы, утверждающие существование [универсальных] форм [идей]. Но сейчас мы оставим этот вопрос, поскольку он требует весьма продолжительного освещения, к тому же не является для нас основным.

Итак, исследовав вопрос об Актуальном интеллекте, мы разрешили все затруднения прочих теорий познания и формулировок, что делает нашу теорию Активного интеллекта еще более ясной и полной.

## ГЛАВА СЕДЬМАЯ

В ней мы разрешим затруднения, связанные с влиянием Активного интеллекта на материальный интеллект, благодаря которому последний обретает умопостигаемое.

493

После освещения вопроса об Активном интеллекте нам стоит попытаться устранить затруднения, связанные с влиянием Активного интеллекта на материальный интеллект.

[Первое] из них. Остается непонятным, откуда мы получаем знание практических искусств, теоретических наук, связанных с небесными телами и их двигателями и Первопричиной. Мы уже видели, что Активный интеллект постигает устройства подлунного мира, поскольку он их создает. Однако каким образом мы получаем знание о не созданных им вещах, подобных упомянутому, и, тем более, что превосходит его в иерархии бытия, например, о двигателях небесных тел и о Первопричине? Ведь считается, что Активный интеллект не может постигнуть их [двигатели небесных тел и Первопричину], так как, если бы это было возможно, он оказался бы численно одним с ними, поскольку у обособленных сущностей интеллект и умопостигаемое численно одно. А это совершенно абсурдно.

[Второе] из них. Непонятно, почему одно получаемое нами умопостигаемое знание оказывается более полным, чем другое, ведь один и тот же агент [Активный интеллект] во всех случаях одинаково способен дать их нам, а получающий их [человек] во всех случаях одинаково способен воспринять их. Необходимость того, чтобы агент во всех случаях был одинаково способен дать их нам, представляется очевидной, ведь он наделяет нас знаниями, поскольку обладает ими актуально. А так все даруемые нам знания единообраз-

но содержатся в нем актуально, его сила при наделении нас одним знанием необходимым образом оказывается той же, что и при наделении нас другим знанием. Также очевидно, что и воспринимающий во всех случаях одинаково способен воспринять различное знание. Представляется, что в постижении истины умопостигаемого знания не бывает обретения истины в большей или меньшей степени. Ведь если бы дело обстояло таким образом, оказалось бы, что материальный интеллект не обладает возможностью постичь то, возможностью постижения чего он обладает. Поскольку, если он не обладает возможностью постичь истину некоего умопостигаемого знания, он [вообще] лишен возможности [постичь его]. Ведь постигающий умопостигаемое не в его истинности постигает это умопостигаемое ни полностью, ни частично<sup>54</sup>. Но, так как мы признаем, что материальный интеллект обладает возможностью обретения такого умопостигаемого, мы сталкиваемся с противоречием, что невозможно. Таким образом, мы показали, что он [материальный интеллект] обладает возможностью постижения [различного умопостигаемого] в его истинности, из чего с необходимостью следует, что он также обладает не изменяющейся по степени возможностью постижения различного умопостигаемого.

Первое затруднение легко разрешимо. Хотя мы признали, что Активный интеллект, поскольку он создает эти вещи [подлунного мира]<sup>55</sup>, не должен необходимым образом обладать знанием практических искусств, теоретических наук и других не созданных им вещей, но поскольку он наделяет нас этими знаниями, то должен, о чем уже было сказано, определенным образом знать их сам.

Более того, можно показать иным способом, что Активный интеллект обладает знанием всех тех вещей, в отношении которых мы оказались в затруднении. По всей видимости, Активный интеллект обладает знанием практических искусств, так как он наделил человека инструментами для их наилучшей реализации и таким образом подчинил его своему намерению, подобно тому как подчиненные ремесла служат главным ремеслам: главное ремесло направляет ему подчиненные и определяет их деятельность. Это [наделение инструментом] можно также с легкостью обнаружить у животных:

<sup>54</sup> Иными словами, в постижении сущности не бывает «отчасти»: она либо постигается, либо нет. А если постигается, то всегда в ее истинности. Ср.: «Высказывание есть высказывание чего-то о чем-то, как, например, утвердительная речь, и всякое высказывание истинно или ложно. Между тем не всякий ум таков: ум, направленный на существо предмета как суть его бытия, истинен [всегда]; ум же, касающийся чего-то [другого], не [всегда]; и так же как видение того, что свойственно воспринимать зрению, всегда истинно, но [различение того], есть ли вот это бледное человек или нет, не всегда истинно, точно так же обстоит и с бестелесным [как предметом мысли]» (*Аристотель. О душе, III:6*).

<sup>55</sup> А поскольку он их создает, то, как было сказано, определенным образом обладает и их знанием.

природа наделяет их способностями к деятельности, улучшающей их жизнь, такими, как плетение паутины пауком, создание пчелами сот, и т.п. Более того, все эти практические искусства используются ради цели, которую, как представляется, Активный интеллект заложил во многие созданные им существа, поскольку он, заботясь о сохранении живого существа, дал ему органы для добывания пищи. У некоторых такими органами служат ощущения и сила стремления<sup>56</sup>; некоторым он даровал также особые телесные органы, например, хищных животных наделил органами для охоты, в некоторых других в качестве их органов заложил силы души — в природе пчел [например] создание для себя меда в качестве пищи.

Он также заботится о сохранении живого существа, создавая ему защитный покров, например, шерсть у [животных,] покрытых шерстью, перья у пернатых, чешуя у чешуйчатых, яд у ядовитых. Он дает им также органы для защиты от нападения, например, копыта и рога нехищным животным.

Рассмотрев практические искусства, ты также обнаружишь [заложенную] во всех них цель. Например, человек ввиду утонченности его телесной материи не обладает материей земли<sup>57</sup>, из которой возникают средства защиты, подобные шерсти и перьям. Поэтому он был наделян способностью мастерить одежду и строить дома. По той же причине [человек] не обладает органами для защиты от нападения или охоты на животных, которых он хочет употребить себе в пищу. И поэтому он был наделян способностью создавать орудия для [ведения] войны и охоты. А поскольку он не может не трудясь обеспечить себя пищей в достатке, то получил способность обрабатывать землю и выращивать [для себя] пищу. Вообще же, охарактеризовав все практические искусства, мы обнаружим, что они существуют ради заложенной в них цели создавшим их Активным интеллектом. Поэтому искусство, как сказал Философ [Аристотель] во второй [книге] «Физики», подчинено природе<sup>58</sup>.

Кроме того, представляется, что Активный интеллект обладает знанием теоретических предметов, поскольку он, как видно, обладает знанием фигур и заботится о том, чтобы природа образовала подходящую фигуру для упорядоченной деятельности обладателя этой фигуры<sup>59</sup>. Подобным же образом

<sup>56</sup> То есть животная душа, желающая удовольствия и избегающая страдания, которой обладают все животные.

<sup>57</sup> То есть материей с преобладанием элемента земли, из которого состоит шерсть и перья.

<sup>58</sup> См.: «Ведь природа есть цели и «ради чего»: там, где при непрерывном движении имеется какое-то окончание движения, этот предел и есть «ради чего». Отсюда и смешная шутка, когда поэт договаривается до слов: «достиг кончины, ради которой родился»; однако цель означает [отнюдь] не всякий предел, но наилучший» (*Аристотель*. Физика, II:2). О проблеме «искусства и природы» в античной и средневековой философии см. *Newman W.R. Phromethean Ambitios: Alchemy and the Quest to Perfect Nature*. Chicago, 2004. P. 11–114

<sup>59</sup> *Аристотель*. О частях животных, I:5.



Активный интеллект обладает знанием количеств, так как он наблюдает за [формированием] фигур членов тела, чтобы между ними [возникло] пропорциональное соотношение. Ведь, как представляется, природа определяет эти пропорции, и среди них могут быть как рациональные, так и иррациональные. Активный интеллект обладает также знанием чисел, поскольку мы находим, что строение наиболее значительных творений природы определяется числами, как, например, [в случае] числа конечностей, мускулов, вен, сухожилий, костей и других подобных вещей. Определенность числом существует в каждом из видов живых существ. И тот, кто наделен совершенным знанием рода, владеет также и совершенным знанием его приводящих свойств.

Представляется также, что Активный интеллект обладает определенным знанием небесных тел, а именно [с одной стороны] он некоторым образом знает происходящее от них устройство этого низшего [подлунного] мира. И благодаря его знанию и мы знаем о них [небесных телах и их влиянии]. С другой стороны, он [Активный интеллект], очевидно, должен обладать знанием происходящего от них [небесных тел] устройства в этом низшем [подлунном] мире, поскольку это устройство [происходящее от влияния небесных тел] служит ему инструментом в осуществлении его намерений. Ведь они [небесные тела], как было доказано науками о природе, создают смешение [элементов] и наделяют им каждую из существующих вещей. А это смешение, как было сказано выше, инструментально в получении формы от Активного интеллекта. Более того, поскольку Активный интеллект эмануирует от небесных сфер и это происходящее от небесных сфер устройство тоже от них эмануирует, отношение Активного интеллекта к существующему здесь устройству, происходящему от небесных сфер, такое же, как отношение двигателей небесных тел к самим небесным телам. А так как отношение двигателей небесных тел к самим небесным телам есть отношение формы к материи, то и отношение Активного интеллекта к устройству, происходящему от небесных тел, есть также отношение формы к материи. Таким образом, устройство, существующее в душе Активного интеллекта, очевидно, является формой и совершенством устройства, происходящего от небесных сфер. А познавший полностью совершенство должен знать и то, совершенством чего оно является. Например, тот, кто знает сущность дома, должен знать и доски, и кирпичи, и камни, совершенством которых является сущность дома.

Активный интеллект, как представляется, также некоторым образом обладает знанием небесных тел и Первопричины, а именно подобно тому, как следствие знает свою причину. Ведь когда следствие полностью постигает свою сущность, а сущность следствия наличествует благодаря иному существу, оно неизбежно должно постигнуть и самого себя как следствие. А так

как следствие и причина соотнесены в едином знании<sup>60</sup>, следствие неизбежно должно некоторым образом знать свою причину. Однако его знание ущербно, поэтому знания, которые мы обретаем в этих вопросах, также ущербны, поскольку содержатся в ограниченном виде в Активном интеллекте. Итак, сейчас мы [пока лишь частично] разрешили [осуждаемое] затруднение, полнее мы его, с Божьей помощью, рассмотрим в пятой книге этого сочинения.

Что касается второго затруднения, оно также легко разрешимо. Нам случается обладать знанием одних вещей более полно, чем других, по следующим двум причинам (как обоим вместе, так и каждой в отдельности). Первая причина: Активный интеллект не обладает полным знанием в таких вопросах, как, например, небесные тела и Первопричина. Вторая причина: материальный интеллект нуждается в данных чувств для восприятия того, что исходит от Активного интеллекта, поэтому наше постижение остается неполным в тех вещах, где отсутствуют достаточные для этого данные чувств, как в случае устройства, происходящего от небесных тел в этом нижнем [подлунном] мире. Знание также может быть ущербным из-за ущербности познаваемого предмета, так как если нечто существующее ущербно, знанию о нем также случается быть ущербным, как в случае политической философии и подобных ей предметов<sup>61</sup>.

## ГЛАВА ВОСЬМАЯ

В ней мы приведем мнения наших предшественников о бессмертии материального интеллекта.

Рассмотрев, что такое Активный интеллект, нам стоит вернуться к началу нашего исследования, а именно к ответу на вопрос, может ли материальный интеллект обрести бессмертие; и если может, то каким именно образом. Наше исследование мы предварим анализом мнений [наших] предшественников в этом вопросе, подобным же образом мы поступили при исследовании сущности материального интеллекта. Среди философов по данному вопросу существуют три мнения.

Первое мнение принадлежит Александру [Афродийскому], Фемистию и Ибн-Рушду. Мы его находим в «Компиляции трактата «О Душе» Ибн-

<sup>60</sup> То есть являются взаимозависимыми, соотнесенными понятиями (см.: *Аристотель*. Категории, 7 5a36).

<sup>61</sup> Ср.: «Люди достойные и деятельные (*praktikoi*) [понимают под благом и счастьем] почет, а цель государственного образа жизни почти это и есть. Но и такое кажется слишком поверхностным в сравнении с искомым [благом]. Действительно, считается, что почет больше зависит от тех, кто его оказывает, нежели от того, кому его оказывают, а в благо мы угадываем нечто внутренне присущее и неотчуждаемое» (*Аристотель*. Никомахова этика, I:3).

Рушда, а также в некоторых его письмах. Они [названные философы] считали, что материальный интеллект может продолжить существование и обрести бессмертие, если он достигнет совершенства [энтелехии] и постигнет умопостигаемое, которое само является интеллектом, в частности, Активным интеллектом. Ведь он [Активный интеллект, один] среди всех обособленных интеллектов доступен постижению материальным интеллектом. Все они [указанные философы] согласны в том, что он [материальный интеллект] не может достичь бессмертия через постижение умопостигаемого в подлунном мире, поскольку оно, прежде чем возникнуть и проявиться в нас, находится в потенциальном состоянии. А все возникающее, как принято считать, с необходимостью также подвержено разрушению. Когда же он [материальный интеллект] постигает то, что иной интеллект, ничто не возникает<sup>62</sup>, поскольку умопостигаемое [в этом случае] само является интеллектом. Таким образом, он [материальный интеллект, оказывается] неподверженным разрушению и единым с Активным интеллектом.

Приведенное мною мнение [предшественников] основано на четырех посылах. Первая: умопостигаемое подлунного мира возникает в материальном интеллекте. Вторая: интеллект этот возникает и разрушается. Третья: мы можем постичь Активный интеллект. Четвертая: когда материальный интеллект постигает его [Активный интеллект], он [материальный интеллект] неизбежно обретает бессмертие.

Второе мнение, как утверждает Ибн-Рушд в своей «Компиляции трактата «О Душе»» принадлежит Ибн-Сине<sup>63</sup> и его последователям. Он полагал обретенный интеллект вечным, основываясь на двух посылках. Первая: умопостигаемое подлунного мира не возникает и не разрушается. Вторая: материальный интеллект не возникает и не разрушается. Таким образом, он [Ибн-Сина] не отрицал вечность обретенного интеллекта, ведь ничто возникающее не может быть вечным, а материальный интеллект вечен, поэтому ничто не препятствует его бессмертию после достижения совершенства [энтелехии] этого [принадлежащего подлунному миру] умопостигаемого. Это умопостигаемое, хотя и возникает в материальном интеллекте, но также [как и сам материальный интеллект] — не сущностным образом.

Третье мнение принадлежит Абу Насру [Аль-Фараби]<sup>64</sup>. Он считал совершенно невозможным обретение материальным интеллектом продолжи-

<sup>62</sup> То есть не превращается из потенциального в актуальное, поскольку обособленный интеллект находится в актуальном состоянии, в отличие от умопостигаемого подлунного мира, находящегося в потенциальном состоянии.

<sup>63</sup> Ибн-Сина (Абу Али Хусейн ибн Абдаллах ибн Сина), известный на Западе как Авиценна (980–1037) — мусульманский философ, представитель восточного аристотелизма, врач.

<sup>64</sup> Абу Наср Аль-Фараби (ок. 870 — ок. 950) — мусульманский философ, ученый-энциклопедист, один из крупнейших представителей мусульманского аристотелизма.

тельного существования и бессмертия. В этом он основывался на двух посылках. Первая: материальный интеллект возникает. Вторая: возникающее не может быть вечным. Таким образом, он пришел к выводу, что утверждение о том, что материальный интеллект становится единым с Активным интеллектом, — пустое и бессмысленное. Однако, в его «Письме об интеллекте» мы находим, что он соглашается с [возможностью] достижения материальным интеллектом бессмертия, подобно тому, как считали Фемистий и его последователи. Он [Аль-Фараби] называет наш интеллект, когда он постигает то, что само по себе является интеллектом, обретенным интеллектом и утверждает, что он есть вечная жизнь.



Свет Господень

---

ХАСДАЙ КРЕСКАС



**Р**абби Хасдай Крескас (акроним Рахак) был лидером еврейской общины в Барселоне, во время правления Хуана I Арагонского Крескас исполнял функции раввина Сарагосы. Во время еврейских погромов 1391 г. в Барселоне был убит единственный сын Крескаса, а сам Крескас чудом спасся. Заботясь о сохранении еврейской общины и пытаясь противостоять настойчивым попыткам крещения евреев, Рахак написал по крайней мере две полемические работы на каталонском языке. Одна из них, «Опровержение принципов христианства» (1397–1398), сохранилась в переводе на иврит (*Биттуль иккарей ѓа-ноцрим*), выполненном Йосефом бен Шем Товом в 1451 г.<sup>1</sup>

Главный труд Крескаса в качестве оригинального мыслителя *Ор ѓа-Шем* («Свет Господень») был написан на иврите в 1410 г. Цель этого — труда представить альтернативу философскому осмыслению иудаизма Маймонидам. С точки зрения Крескаса разум не может служить основанием религии и, конечно же, не может определять ее задачи. Умопостижению Крескас противопоставляет любовь к Богу и страх перед ним. Однако это противопоставление он пытается обосновать философски, подвергая аристотелизм серьезной критике. Вся первая часть книги посвящена этой критике. Судя по всему, Крескас вдохновляется достижениями христианских схоластов в области физики<sup>2</sup>, а также рядом каббалистических идей. Эта критика приводит Крескаса к формулировке целого ряда оригинальных идей, как, например, возможность бесконечного ряда, инновационные определения пространства и времени и т.д. Во второй части трактата Крескас формулирует основополагающие принципы

<sup>1</sup> Сифат К. История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 527.

<sup>2</sup> См. Пинес Ш. Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников // Пинес. Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния / избранные статьи под ред. С. Рузера и У. Гершовича. М; Иерусалим: Мосты культуры, 2009. С. 232–298.



иудаизма (*пи́нот ѓа-Тора*)<sup>3</sup>. Этих принципов шесть: 1) Божественное знание (Бог знает все); 2) Божественное Провидение; 3) Всемогу́щество Бога; 4) На́личие пророчества; 5) Свобода выбора; 6) Предна́значение человека, наличие цели мироздания. Третья часть «Света Господня» посвящена верованиям и заповедям, как вытекающим из основных принципов, так и специальным<sup>4</sup>.

Судя по его словам во введении, Крескас собирался написать еще один трактат *Нер мицва* («Светильник Божественной заповеди»), целиком посвященный закону (галахе) и дополняющий «Свет Господень»<sup>5</sup>. *Нер мицва* так и не был написан, но сам замысел подчеркивает богословские, а не философские задачи Крескаса. Как уже говорилось в предисловии, идеи Крескаса не нашли благодатной почвы в рамках еврейской философии XV в., но зато некоторые из его идей, по-видимому, повлияли на Спинозу.

Трактат Крескаса не переводился на русский язык. Для данной антологии взяты фрагменты из книги К. Сират<sup>6</sup> и из статьи Ш. Пинеса<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> См. также Ackerman A. Hasdai Crescas on the Philisophical Foundation of Codification // AJS Review. 37, 2 (2013).

<sup>4</sup> Подробнее см. Сират К. Указ. соч., с. 527–546; Lasker Daniel J. Chasdai Crescas // History of Jewish Philosophy / ed. D.H. Frank and O. Leaman. London; New York, 1997. P. 336–351; см. также Ackerman A. Hasdai Crescas on the Philisophical Foundation of Codification // AJS Review. 37, 2 (2013).

<sup>5</sup> В названии обоих трудов обыгрывается стих: «Светильник — заповедь, а Тора — свет...» (Мишлей 6:23).

<sup>6</sup> Сират К. Указ. соч., с. 527–546. Перевод Т. Баскаковой.

<sup>7</sup> Пинес Ш. Указ. соч. Перевод С. Копелян.

# СВЕТ ГОСПОДЕНЬ<sup>1</sup>

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 2, ГЛ. 1.

...Соответственно, поскольку Благословенный есть форма всей Вселенной — ибо он сотворил ее, обособил и определил ей границы, — Его метафорически именуют «Местом», говоря: «Да будет благословенно Место»<sup>2</sup>; «Мы хотим, чтобы ты поклялся не согласно тому, что ты имеешь в виду, а согласно тому, что мы имеем в виду и что ведомо Месту»<sup>3</sup>; «Он — Место мира»<sup>4</sup>. Эта последняя метафора удивительно удачна, ибо как протяженности пустоты проникают сквозь протяженности тел и их полноту, так же и Его слава (хвала Ему!) присутствует во всех частях мира и в его полноте, как сказано: «[Свят, свят, свят Господь Воинств], вся земля исполнена славы Его», — что можно объяснить так: хотя Бог свят и отделен тройной святостью (имеется в виду Его отделенность от трех миров), все же вся земля исполнена славы Его (здесь содержится аллюзия на элемент оплодотворения, который является одним из элементов Божьей славы)<sup>5</sup>.

505

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 2, ГЛ. 3

Рассмотрение третьего постулата, который гласит: «Существование бесконечного числа причин и следствий невозможно»<sup>6</sup>. Я утверждаю, что аргумент [в защиту этого тезиса], сформулированный ал-Табризи, который мы обсуждали в третьей главе первого раздела и намеки на который содержатся в восьмой книге «Физики» и в «Метафизике», не вполне убедителен, если

<sup>1</sup> Первая книга этого произведения Крескаса опубликована с параллельным англ. пер. и подробным комментарием Г. Вольфсона: *Wolfson H. Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge (Mass.), 1929.

<sup>2</sup> См., напр., *Брахот* 40б, *Шаббат* 13б, *Авода Зара* 40б и др.

<sup>3</sup> См., напр., *Недафим* 24б, *Швуот* 29а и др.

<sup>4</sup> См. *Берешит рабба* 68, 9; ср. прим. М. Шнейдера к его переводу «Путеводителя рас-терянных», с. 89, прим. 2.

<sup>5</sup> Перевод Т. Баскаковой. Ср. *Wolfson, H.* Op. cit., pp. 200–201.

<sup>6</sup> Ср.: «...причины существующего не беспредельны — ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду». Аристотель, «Метафизика», книга 2 (α), глава 2, 994а.

принять во внимание особую точку зрения, выраженную Учителем. Ибо Учитель, как было показано, не исключает возможности [существования] бесконечного числа — если речь не идет о вещах, имеющих порядок или градацию либо в своем расположении, либо в плане своего естества. А если это так, то возможно, чтобы один Интеллект был причиной бесконечного числа других Интеллектов. Исходя из общих принципов, следует признать, что эманация бесконечного числа следствий от одной-единственной причины не невозможна — если возможно, чтобы одна-единственная причина была источником эманации более чем одного следствия. Итак, поскольку очевидно, что может быть бесконечное число следствий — несмотря на то, что все они зависят от общей причины, — мы должны сделать вывод: признание [наличия] общей причины для более чем одного следствия не исключает возможности того, что число этих следствий будет бесконечным. А если это так, то, предположив теперь [наличие] цепи причин и следствий, в которой первое [звено] является причиной второго, второе — третьего и т. д., я не могу понять: почему простое предположение о наличии общей причины для всей цепи в целом должно исключать возможность того, что число причин и следствий внутри этой цепи является бесконечным?.. Независимо от того, конечны или бесконечны причины и следствия, неизбежно должна быть одна причина для них всех; поскольку, если бы все они были только следствиями, то они сами обладали бы только возможным существованием, а они нуждаются в превосходящей их причине, которая определила бы их к существованию, вызвав из небытия, и эта всеобщая причина, определяющая их существование, — Бог, да будет Он благословен!..<sup>7</sup>

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 2, ГЛ. 3

И поэтому, если предположить существование цепи причин и следствий, в которой первое является причиной второго, а второе — причиной третьего и так далее до бесконечности, хотел бы я знать, как, если предположить наличие общей причины для всех этих звеньев, можно отрицать бесконечность числа причин и следствий?.. Один комментатор уже пытался доказать истинность этого положения в своем высказывании, и вот его слова: «То, что не может осуществиться, если ему не предшествовало что-то бесконечное, никогда не осуществится и не сможет существовать». Если бы предшествование носило временной характер, это утверждение имело бы смысл, хотя его можно оспорить, ибо, как мы увидим, то, что не может осуществиться, если ему не предшествовало что-то бесконечное, все же осуществляется, подобно

<sup>7</sup> Перевод Т. Баскаковой. Ср. *Wolfson H. Op. cit.* P. 224–225.

этому дню, в который мы живем, и который осуществился, и даже если этому предшествовало нечто бесконечное, как говорят те, кто верит в вечность мира, то это предшествование было акцидентальным. А чтобы признавать возможность чего-то, когда оно является акцидентальным, и отрицать его возможность, когда оно субстанциально, необходимо доказательство. Однако, хотя мы признаем, что это разделение существует там, где есть предшествование во времени, его не существует, когда речь идет о предшествовании причин, которые сосуществуют во времени, так как, когда вещи существуют одновременно, кто может отрицать, что каждая вещь является причиной другой, и что все они являются следствиями, если мы признаем возможность того, что их общее число бесконечно?<sup>8</sup>

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 2, ГЛ. 11

Первая посылка, согласно которой время является акцидентом, истинна, когда мы имеем в виду, что оно не является субстанцией; но если мы имеем в виду, что оно является акцидентом, существующим вне души, то она ложна, поскольку время зависит от покоя, как и от движения, покой же есть отсутствие движения, а отсутствие не обладает существованием. И поэтому время с необходимостью зависит от нашего представления о мере длительности движения или покоя, поскольку о любом из них можно сказать «большой» или «маленький». «Как было доказано, род, наиболее отвечающий сущности времени, это измерение, так как если бы оно было не непрерывным количеством, а делимым числом, то наше предположение о том, что оно является числом, было бы отнесением его к несущностному и непервичному роду»<sup>9</sup>.

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 2, ГЛ. 15

Интеллекты, хотя и неподвижны, все же могут иметь существование во времени, поскольку можно доказать, что время существовало до их сотворения, — на том основании, что время не требует актуального существования движения, а только предположения о [наличии] меры движения или покоя<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Перевод С. Копелян. Ср. *Wolfson H.* Op. cit. P. 226–228.

<sup>9</sup> Перевод С. Копелян. Ср. *Wolfson H.* Op. cit. P. 288.

<sup>10</sup> Перевод Т. Баскаковой. Ср. *Wolfson H.* Op. cit. P. 290–291.

...По мнению Аверроэса, нет сомнения в том, что, поскольку Его существование и сущность едины, и Его сущность абсолютно отлична от сущности других, то Его существование также абсолютно отлично от существования других. Поэтому необходимо, чтобы слово «существование» сказывалось о Боге, да будет Он благословен, и о других в абсолютно эквивокальном смысле, а не являлось какой-либо разновидностью амфиболии, так как все виды амфиболий подразумевают некоторое отношение, разница только в аспекте первичности или вторичности. Однако между Его сущностью и сущностью чего-то другого нет никакого отношения, отсюда необходимо, чтобы слово «существование» сказывалось о Боге и о других в абсолютно эквивокальном смысле. И тем более [это так] по мнению Учителя [Рамбама], который считает существование акциденцией для всех существ<sup>11</sup>, откуда с необходимостью следует, что слово «существование» должно сказываться о Боге, да будет Он благословен, и о других в абсолютно эквивокальном смысле, а не является какой-либо разновидностью амфиболии. И так как было объяснено, что никакая акциденция не может быть приписана Богу, да будет Он благословен, необходимо, чтобы Его существование не отличалось от Его сущности, и поэтому необходимо, чтобы Его существование было таким же абсолютно отличным от существования других, как Его субстанция и сущность — от сущности других. Таким образом, становится ясно, что, по мнению Учителя, «существование» сказывается о Нем и о других существах в абсолютно эквивокальном смысле...

Хотел бы я понимать, в чем состоит значение этого слова, когда оно используется по отношению к Богу, да будет Он благословен! Ибо когда мы говорим, что Бог существует, и подразумеваем, что существование не отличается от Его сущности, то это как если мы говорим: «Бог есть Бог». Данное сомнение, согласно Аверроэсу и его последователям, распространяется и на все прочие существующие вещи, так как они полагают, что существование есть ни что иное, как сущность. Ибо когда мы говорим, что человек существует, или что белый цвет существует, то, в соответствии с его [Аверроэса] словами, мы говорим «человек это человек», или «белый цвет это белый цвет». И если сказать, что это часть определения, все равно нельзя избежать тавтологии. Ибо, когда мы говорим «человек», мы уже подразумеваем под этим «живое разумное [букв. «говорящее»] существо». Таким образом, если мы говорим «человек», то мы как бы говорим «живое разумное существо». Отсюда немалое сомнение в правоте говорящего, что существование является акциденцией для остальных вещей. Поскольку, если бы существование было акциденцией, то

<sup>11</sup> См. «Путеводитель растерянных» I, 57. — *Прим. сост.*

она должна была бы существовать в предмете, и существование должно было бы обладать существованием. И если бы второе существование было акциденцией, то она должна была бы существовать в предмете, который также нуждался бы в предмете, и он должен был бы обладать другим существованием, и так до бесконечности. Кроме того, существование тогда походило бы на отношение формы к материи. Поскольку, по их словам, предмет не может существовать без акциденции, из этого следует, что, если бы данная акциденция наделяла субстанцию существованием и поддерживала его, то она предшествовала бы предмету в имени субстанции, как форма в имени субстанции предшествует материи, что было объяснено в первой книге «Физики». Такая акциденция постулируется как нечто отличное [от того, чем она является], а это невозможно. И поскольку из этого следует, что существование не является акциденцией для существующего, и поскольку, как следует из вышеупомянутого сомнения, существование не есть сама сущность, то хотел бы я знать, каково место существования. Было показано, что отрицание того, что оно является акциденцией сущности, истинно и необходимо; отсюда следует, что оно либо является самой сущностью, либо присуще сущности. Поскольку необходимо, чтобы оно не являлось самой сущностью, как следует из описанного выше первого сомнения, то остается считать, что оно присуще сущности. Это так, потому что одно из условий существования сущности — существовать вне интеллекта. Как мы сказали для примера, сущность человека заключена в жизни и разуме [букв. «речи»], так вот условие существования сущности — существовать вне интеллекта. Поэтому слово «существование» сказывается в унивокальном смысле в отношении всех остальных существующих вещей и в отношении тех акциденций, которые не первичны по отношению друг к другу; и оно сказывается амфиболически<sup>12</sup> в отношении субстанции и акциденций, так как существование вне интеллекта приписывается субстанции априорно, а акциденциям апостериорно. Однако общее значение слова состоит в том, что объект, которому приписывается существование, не отсутствует, и таким образом оно сказывается о Боге, да будет Он благословен, и об остальных

<sup>12</sup> Чтобы пояснить термин «амфиболия», мы приводим определение Рамбама из Трактата о логическом искусстве, глава 13 (См. изд. И. Эфроса в: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, VIII, 1937–1938, pp. 57–58): «Однако амфиболия — это слово, сказывающееся о двух или более объектах потому, что у них есть нечто общее, но этот признак не относится к истинной сущности каждого из них. Например, слово «человек», сказанное о Реувене как о разумном животном; и о некоем мертвом человеке; и об изображении человека, сделанном из дерева или выполненном в виде рисунка. Это слово сказывается о них потому, что у них есть один общий признак, а именно внешний вид и очертания человека, но внешний вид и очертания не относятся к истинной сущности человека. Следовательно, это слово походит на унивокацию тем, что у двух объектов есть некий общий признак (о них говорится: «человек»), и походит на эквивокацию тем, что истинная сущность одного отличается от истинной сущности другого; и поэтому его называют амфиболическим» (Ш. Пинес приводит цитату в переводе на иврит Моше ибн Тиббона — Прим. пер.)

субстанциях, а именно, что они не отсутствуют, только это говорится о Нем в априорном смысле, а об остальных существах в апостериорном. Отсюда ясно, что слово «существует» сказывается о Нем и об остальных существах не в абсолютно эквивокальном смысле, а как некая амфиболия<sup>13</sup>.

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 3, ГЛ. 2

Независимо от того, конечны или бесконечны причины и следствия, неизбежно должна быть одна причина для них всех; поскольку, если бы все они были только следствиями, то они сами обладали бы только возможным существованием, а они нуждаются в превосходящей их причине, которая определила бы их к существованию, вызвав из небытия, и эта всеобщая причина, определяющая их существование, — Бог, да будет Он благословен!<sup>14</sup>

## КНИГА I, РАЗДЕЛ 3, ГЛ. 3

Хотя совершенства принадлежат к одному роду, такие как, скажем, «знание» или «могущество», все же есть огромная разница между необходимостью и возможностью существования, и между конечностью и бесконечностью, и этого достаточно, чтобы устранить подобие между ними. И хотя, вообще говоря, слово «подобие» применяется по отношению к ним, все же, поскольку они совершенно удалены друг от друга в этих двух аспектах, следует устранить подобие между ними, и поэтому сказано: «Кому же вы уподобите Меня и с кем сравните?» [Ис. 40:25 — *Прим. пер.*]

Ясно, что устраненное в отношении Него подобие — это подобие, в котором заключено некоторое сравнение; и поскольку сравнение между Ним и Его творениями не может быть проведено, так как нет никакого отношения и сравнения между бесконечным и конечным, то Он таков, что нельзя составить о нем образ...

Однако нам остается объяснить, почему одна из наших предпосылок, что все состоящее из двух вещей не является необходимо сущим, не требует отрицания сущностных атрибутов...<sup>15</sup>

Это нетрудно по двум причинам: во-первых, хотя атрибуты отделены от нас, они атрибутируются (נִתְּחַלֵּץ; но, кажется, текст нужно исправить на נִתְּחַלֵּץ, «объединяются», «едины» с Ним) Ему. И бесконечное благо, которое

<sup>13</sup> Перевод С. Копелян.

<sup>14</sup> Перевод С. Копелян.

<sup>15</sup> Этот вопрос Крескас формулирует в ходе изложения учения о сущностных атрибутах. Ниже его ответ на этот вопрос.

входит в Его сущность, охватывает их и обращает их в единое во всех отношениях...<sup>16</sup>

## КНИГА II, РАЗДЕЛ 4, ГЛ. 1

Определив пророчество как эманацию, эманирующую от Бога, мы тем самым отделили его от сновидения и прорицания. Доказательство этого различия состоит в том, что пророк ничего не рассказывает о своем пророчестве, если только нам не заповедано слушаться его и следовать за ним; [более того] сам пророк, преступающий свои собственные слова, подлежит казни, как общает нам традиция...

Следовательно, мы должны признать, что таким знаком является интенсивность восприятия в момент получения видения. Подобно тому как чувственное восприятие выше восприятия силою воображения, — ведь благодаря чувственному восприятию субъект знает, находясь в бодрствующем состоянии, что его восприятие имеет место не только в воображении, что он видит не сон, — точно так же восприятие пророческого видения, хотя и является сном, выше восприятия непророческого видения<sup>17</sup>.

511

## КНИГА II, РАЗДЕЛ 5, ГЛ. 5

Глава пятая, дополнение к объяснению этого мнения с целью рассеять великое сомнение, которое наши предшественники непрестанно высказывали, а именно: как Божественная справедливость, проявляющаяся в награде и наказании, согласуется с необходимостью? И если согласуется, в чем различие между необходимостью в смысле причин, когда нет чувства принуждения и неизбежности, и необходимостью, когда есть чувство принуждения и неизбежности? Можно думать, что, если исполнение и нарушение заповедей — это причины, а награда и наказание — следствия, в соответствии с теми или иными действиями, то не должно быть различия между необходимостью без чувства неизбежности и необходимостью с чувством неизбежности, когда награда и наказание являются следствиями для одного и не являются следствиями для другого, ибо в любом случае нет никакой возможности избежать необходимости<sup>18</sup>. Если же мы признаем, что есть различие в зависимости от чувства

<sup>16</sup> Перевод С. Копелян.

<sup>17</sup> Перевод Т. Баскаковой.

<sup>18</sup> Другими словами, если исполнение заповеди влечет награду, а нарушение — наказание так же, как причина влечет следствие, то неважно, было ли произведено действие как вынужденное или в силу свободного решения, ибо награда и наказание с необходимостью определяются



принуждения и неизбежности, то не остается места для награды и наказания, потому что тогда нет ничего произвольного<sup>19</sup>. Когда человек не чувствует принуждения, действие называют произвольным, но если он вынужден, но не чувствует вынужденности, то хотел бы я знать, что делать с некоторыми из представлений о награде и наказании в отношении некоторых основоположений Торы, ибо, как объясняется в традиции, наказание за их нарушение действительно устрашающее, ведь про вероотступников, безбожников и еретиков, отрицающих Тору и воскрешение мертвых, сказано в Мишне<sup>20</sup>: для этих нет доли в грядущем мире и т.д. Очевидно, что в этих случаях совершенно нет места воле и выбору, и это так в силу нескольких причин. Во-первых, если бы воля была необходима для верований, ступень веры не соответствовала бы ступени истинного закона, так как воля может желать и не желать, и мы тогда могли бы верить в две противоречащие вещи, в одну за другой, и так всегда. И если человек захочет верить в них, то это будет абсолютно невозможно. Во-вторых, если бы воля была необходима для веры, то тот, кто вводил бы новшества в эту веру, сомневался бы в ее истинности, так как тот, кто совершенно не сомневается в истинности, не имел бы никакой потребности в воле. А если вводящий новшества сомневается в ее истинности, то тогда истинность веры сомнительна. Третья причина покажет со своей стороны, что воля не имеет отношения к вере. Вера есть не что иное, как полагание необходимости чего-то вне души таким, каким оно [представляется] в душе. Но то, что находится вне души, не зависит от волеизъявления верить в него, и, таким образом, вера не зависит от воли. Объяснив это, я говорю, что любой верующий, особенно если вера доказуема, не может не чувствовать необходимость и абсолютную вынужденность исповедовать эту веру. И это так, поскольку эта побуждающая причина обладает такой силой необходимости, что нет никакой возможности избежать ее, и это абсолютная необходимость, коль скоро мы предположили, что эта вера доказуема. Ибо в этом случае необходимость и неизбежность объяснены, явлены и чувствуются этим человеком так, что для него невозможно верить тому, что противоречит этой вере. Поэтому если он чувствует такого рода принуждение воли, то он не заслуживает награды и наказания, как и было предположено...<sup>21</sup>

Мы скажем, что поскольку было объяснено, что воля не имеет отношения к верованиям, но верующий чувствует необходимость быть верующим, то

действием, а не чувством, с которым оно производится. То есть, наличествует субъективное волеизъявление, за которое могло бы последовать наказание или воздаяние, но последние оказываются частью системы причинно-следственных связей. — *Прим. сост.*

<sup>19</sup> С другой стороны, если награда и наказание определяются тем, было ли действие совершено вынужденно или по субъективно свободному решению, то, при предположении детерминизма (необходимости), это свободное решение предопределено, то есть не является настоящим волеизъявлением, и тогда теряется смысл награды и наказания. — *Прим. сост.*

<sup>20</sup> Сангедрин, 10:1. — *Прим. сост.*

<sup>21</sup> Перевод С. Копелян.

ясно, что у нас нет выхода, кроме как определить выбор и волю как нечто вроде единения и связи с верованиями со стороны верующего, и это [испытываемые им] наслаждение и радость, которыми Он благословил нас, когда благословил нас Своей верой и усердием отстаивать ее истинность, и это, несомненно, вопрос воли и выбора<sup>22...23</sup>

### КНИГА III, РАЗДЕЛ 3, ГЛ. 3

Второе, третье и четвертое (сомнения) зависят от объяснения, как зло появляется в греховной душе. И наш принцип состоит в том, что ничто злое не спускается сверху, а если оно происходит, то как можно представить очищение или урон в отношении субстанции разумной души? Поскольку это серьезное сомнение, нам, чтобы рассеять его, следует сказать, что, как явствует из определения души, она — духовная субстанция, отличная от умопостижения, и также самоочевидно, что удовольствие отлично от умопостижения; и поскольку предполагается, что душа получает удовольствие от любви, в то время как ее прилепление [к Богу] происходит посредством умопостижения, то мы предположили, что она имеет активную и пассивную способности. Активная способность умопостижения актуализирует удовольствие в ее субстанции, а способность удовольствия пассивна. Если доказано, что душа имеет активную и пассивную способности, то она естественно может понести урон, так как причина всякого повреждения в вещах — это не что иное, как неповиновение пассивных способностей активным. Поэтому, когда активная способность души, которая является способностью умопостижения, принимается пассивной способностью, которая является удовольствием, то она [душа] пребывает в своем естественном расположении и не несет урона. А когда активной способности не повинуются, [душа] пребывает в противоестественном состоянии и подвергается страданиям<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Вопрос воли и выбора — испытывать радость и наслаждение по поводу с необходимостью принятой веры или нет. — *Прим. сост.*

<sup>23</sup> Перевод С. Копелян.

<sup>24</sup> Перевод С. Копелян.



Книга основ

---

ЙОСЕФ АЛБО



**Р**абби Йосеф Альбо жил в Испании (в ее христианской части), был раввином в г. Дарока в Арагоне и в г. Сория в Кастилии. Он был учеником Хасдая Крескаса, но радикальный подход учителя не нашел достаточного отражения в его творчестве. В отличие от Крескаса, Альбо во многом остается последователем Маймонида и сложившейся под его влиянием философской традиции. Но его интерес к основам религии и попытка обоснования ее основ несомненно сложились под влиянием Крескаса. Впрочем, эта тематика была актуальной и в силу исторических обстоятельств и культурного контекста конца XIV в. — первой половины XV в., а именно преследований евреев и острой, навязанной христианами полемики, имевшей целью крещение евреев. Альбо пишет свой основной труд «Книга основ [веры]» вскоре после иудео-христианского диспута 1413–1414 гг. в Тортосе, в котором ему пришлось принять участие. Как пишет К. Сират, Альбо «хотел интегрировать Закон Моисея в структуру политических законов человеческого общества и показать его место в организации человеческого общества»<sup>1</sup>. В отличие от Маймонида, сформулировавшего тринадцать принципов веры и Хасдая Крескаса, выдвинувшего шесть основ, Альбо сводит количество основополагающих принципов к трем: 1) Существование Бога; 2) Божественное происхождение Торы; 3) Наличие награды и наказания человека за его поступки. Остальные составляющие, по его мнению, являются производными. Главные идеи его теории веры сформулированы в первой части «Книга основ [веры]», еще три части посвящены их разъяснению.

Долгое время считалось, что главный труд Альбо является эклектичным, компилятивным, популярно излагающим мнения относительно сущности ре-

<sup>1</sup> См. *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2002. С. 551–559, а также статью Элизэра Швайда, предваряющую русский перевод «Книги основ».

лигии (зачастую противоречащие одно другому) различных авторитетов<sup>2</sup>. Подчеркивалось также не решенное Альбо напряжение между двумя тенденциями — традиционалистской (в духе его учителя Крескаса) и рационалистической (в духе Маймонида и его последователей)<sup>3</sup>. В последнее время исследователи приходят к выводу о более сложном характере «Книги основ» и изощренности ее автора, пользовавшегося, подобно Маймониду, эзотерическим письмом<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> См. *Guttmann J.* The Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig / translated by David W. Silverman. Northvale, N. J.: J. Aronson, 1988, pp. 281–287

<sup>3</sup> *Швайц Э.* Сефер га-иккарим ле-рабби Йосеф Альбо — прахим («Книга основ» рабби Йосефа Альбо — главы). Иерусалим, 1967, с. 17–25 (на иврите).

<sup>4</sup> *Pines S.* Jewish Philosophy // The Collected works of Shlomo Pines / Eds. W.Z. Harvey and M. Idel, vol. 5. Jerusalem, 1997, p. 35; *Шварц Дов.* Стирав ве-гастар ба-гагут га-йефудит бимей га-бейнаим (Противоречие и сокрытие в средневековой еврейской мысли). Рамат-ган, 2002, с. 183–196 (на иврите). Этот подход развивает ученик Дова Шварца Дрор Эрлих в своей монографии: *Гагута шель рабби Йосеф Альбо: ктива эзоферит бе-шилгей йамей га-бейнаим* («Мысль рабби Йосефа Альбо: эзотерическое письмо на исходе Средневековья»). Рамат-ган: Бар-Иланский Университет, 2009.

# КНИГА ОСНОВ<sup>1</sup>

## ВСТУПЛЕНИЕ

### Простота проблемы

Проблема изучения основ религии и понимания ее принципов, с одной стороны, очень проста, но очень трудна — с другой. Простота ее состоит в том, что все люди на свете, о которых мы знаем, — религиозны, и невозможно представить себе человека, исповедующего какую-то религию, но ничего не знающего о ней и не знакомого с ее основами хотя бы поверхностно. Ведь невозможно представить себе врача, не знакомого с основами медицины, или строителя, который не знал бы — в полном объеме или частично — основ строительного дела. Отсюда ясно следует, что каждый религиозный человек должен быть знаком с принципами своей религии по возможности полно или хотя бы в той мере, которая ему доступна.

### Трудность проблемы

Трудность же проблемы проистекает от того, что очень мало мудрецов уделяли достаточное внимание вопросу о принципах, на которых базируются религии. Даже относительно числа этих принципов нет единого мнения. В особенности это касается Торы Моше-рабейну: хотя все согласны, что эта религия — Б-жественный закон, относительно вопроса, на скольких принципах основывается она, есть разные точки зрения, значительно отличающиеся одна от другой. Один мудрец ставит ее на 13 основ, другой — на 26, а третий — только на 6<sup>2</sup>. Но никто из них не дает себе труда разъяснить, что такое Б-жественная религия вообще, чем она отличается от других религий, следует ли, чтобы была только одна Б-жественная религия, или возможно, чтобы их было много. А если последнее верно, то должна ли каждая из них опираться на свои отдельные принципы в качестве Б-жественной религии, или же нет.

---

<sup>1</sup> Приводится по изданию: Йосеф Альбо. Книга основ / Перевод И. Векслера под ред. Д. Бен-Даниэля. Иерусалим: «Амана», 1993. Издание представляет собой сокращенный перевод труда Альбо.

<sup>2</sup> 13 фундаментальных принципов иудаизма определены Рамбамом в его комментарии к Мишне (Сангедрин, гл. 10), 6 принципов, на которых базируется вера в истинность Торы, — р. Хасдаем Крескасом. На кого намекает Альбо, упоминая 26 принципов, нам не известно.



И не может быть никакого сомнения в том, что у Б-жественной религии обязаны быть какие-то общие принципы, определяющие ее именно как религию Б-жественную, — такие, что исключение только одного из них лишит ее этого качества. Кроме того, у нее должны быть также какие-то принципы более частного порядка, исключение даже одного из которых разрушит все здание данной религии, хотя качеству ее как Б-жественной религии нанесен урон при этом не будет.

## Структура книги

И увидел я, Йосеф Альбо, бедный годами, живущий здесь, в городе Сория, куда привел меня Тот, Кто является первопричиной всего<sup>3</sup>, что, с одной стороны, исследование этого вопроса таит в себе великую пользу, а с другой — в нем царит величайшая неразбериха. Многие ныряли в это бурное море, но не подняли со дна ничего, стоящего внимания, ибо разъясняли принципы религии лишь приблизительно, как приходило им в голову при первом приближении, не занимаясь вопросом, что именно надлежит исследовать, чтобы прийти к истине. Тогда я устремил свое сердце к тому, чтобы достаточно полно изучить вопрос, на какие общие принципы опирается Б-жественная религия, и написал об этом вот эту книгу, которую назвал «Книга основ» — потому что в ней говорится как об основах религии вообще, так и о религии Б-жественной. Также в ней обсуждается вопрос, должна ли быть лишь одна Б-жественная религия или много, и если много, то чем они должны отличаться одна от другой. Потом в ней исследуются основы Торы Моше-рабейну, относительно которой все согласны, что она — Б-жественный закон и что опирается она как на общие принципы (в силу того, что она — религия Б-жественная), так и на свои особые (поскольку она — религия уникальная). И разъясняется, что общие основы религии подразделяются на частные, от которых зависит ее особый характер в ряду Б-жественных религий, и которые называются «корни», поскольку их разветвленная система содержит сами основы, но при устранении общих основ устраниаются и частные. Далее говорится, что число общих основ, на которых зиждется Б-жественная Тора, — три: существование Б-га, дарование Торы с Небес и воздаяние за добро и зло.

Поэтому, в зависимости от содержания книги, я разделил ее на четыре части. В первой из них исследуются общие принципы религии — сколько их и что они собой представляют. Во второй — детально рассмотрен первый принцип, — принцип существования Б-га, и его «корни». В третьей части —

<sup>3</sup> То есть Всевышний. У Альбо сказано буквально: «Перводвигатель» — и очень любопытно, что он употребил именно это понятие, чрезвычайно типичное для философии Аристотеля. В еврейской философии, утверждающей тезис о сотворении мира из ничего, оно обычно отвергается (потому что этот атрибут указывает только на то, что Б-г — источник всякого движения, но не обязательно на то, что Б-г — источник существования всего мира).

рассмотрен второй принцип — Б-жественного происхождения Торы и всего, что вытекает отсюда, и в четвертой — исследуется принцип воздаяния, его «корней» и всего, что связано с ним.

## Полезность изучения проблемы

В зависимости от того, насколько велик и возвышен вопрос, который желают постичь, должны быть затрачены усилия для достижения этого. Если ценен этот вопрос — надлежит человеку затратить больше сил, больше старания, больше терпения. Однако — только пропорционально искомому результату, ибо не достоин похвалы тот, кто затрачивает талант серебра для того, чтобы изготовить всего лишь одну иголку из железа. Но, напротив, честь и хвала тому, кто затратит десять талантов серебра для того, чтобы изготовить машину, которая будет изготавливать иголки без числа — одну за другой, одну за другой, походяие, как две капли воды<sup>4</sup>.

Так вот, проблема, к разрешению которой стремимся мы, — нечто в высшей степени ценное, поскольку от нее зависит достижение человеком совершенства. Ведь все совершенство людей — в том, что они верят в Б-га, все люди религиозны, хотя и исповедуют различные религии. Поэтому не следует щадить усилий для исследования основ религии — и в зависимости от наших возможностей, и в зависимости от того, насколько это позволяет природа самой проблемы.

Поскольку задача эта величественна и чрезвычайно трудна, нам пристало молить Того, Кто одаряет человека разумом, чтобы Он даровал нам ум, понимание и талант, чтобы наши дела стали угодны Ему. Так молился Ему Моше-рабейну: «Да будет благоволение Господа, нашего Б-га, на нас, и дело рук наших упрочь нам, и дело рук наших упрочь!» [Тефилим, 90:17]

## Два вида совершенства

В совершенстве прекрасного возможно выделить два вида: один — заключается в идеальном использовании всех возможностей природного материала, из которого создан данный объект, а другой — в том, что привносит от себя сам создатель этого объекта. Второй вид совершенства явно указывает на того, кто трудился над созданием данного произведения. В созданиях Б-жественных налицо оба эти вида. Произведения эти совершенны и с точки зрения идеального использования всех возможностей, которые определяют природа материала, из которого они созданы, и с точки зрения совершенства,

---

<sup>4</sup> Ср. этот пример с тем, который приводит Рамбам в «Путеводителе растерянных», III, 14. Альбо обрабатывает его для своих целей, но очень вероятно, что непосредственный источник, откуда он почерпнул его — книга р. Шимона бен Цемаха Дюрана «Маген авот» (21а).

не предопределенного природой материала, но привнесенного в них потому, что создавал их Сам Б-г, благословенно Имя Его.

Мы видим, что пчела создает соты из воска, каждая ячейка которых строится в форме шестиугольника. Шестиугольник близок к кругу — идеальной естественной фигуре<sup>5</sup>, но у него есть преимущество: вплотную примыкая друг к другу, шестиугольники позволяют использовать всю полезную площадь сот, максимально заполняя ее медом. Совсем не так было бы, если бы ячейки имели круглую форму, — между ними неизбежно оставалось бы много пространства, которое невозможно использовать. Эта проблема, правда, была бы разрешена и в том случае, если бы ячейки были квадратные, — соты были бы максимально заполнены медом, однако квадрат — форма, уже совершенно не похожая на круг, — самую естественную из фигур. Может быть, отсюда следует, что пчела одарена разумом — раз она строит нечто, гораздо более совершенное, чем можно было бы предположить, исходя из природы материала, из которого пчела создана? Нет! Способностью создавать совершенные вещи пчела обладает только потому, что является творением Б-га. Только этим объясняется, почему пчела проявляет большее совершенство, нежели то, коим она могла бы обладать как обычное насекомое. Так что это дополнительное совершенство ясно указывает на Того, Кто сотворил пчелу.

И вот почему Моше-рабейну дважды повторил: «... и дело рук наших упрочь нам, и дело рук наших упрочь». После молитвы: «Да откроется деяние Твое взору служителей Твоих, и великолепие Твое — их потомкам, да будет благоволение Г-спода, нашего Б-га, на нас» — он прибавил, — «И дело рук наших упрочь нам», то есть — да проявится в деле наших рук совершенство и великолепие Того, Кто вершит все это нашими руками. А потом сказал еще раз: «... и дело рук наших упрочь», то есть — да будет творение наших рук совершенно и само по себе.

Посему я обращаюсь с молитвой ко Всевышнему — совершенству всех возможностей и совершенству истины: да соблаговолит Он одарить меня силами, необходимыми для воплощения моего намерения, повести меня по пути истины и указать мне прямую дорогу. Ибо на Него возлагаю я все мои надежды, все мои упования; сказал поэт: «Наставь меня на путь истины Твоей и научи меня — ибо Ты, Б-г, избавитель мой, на Тебя уповаю я весь день» [Тегилим, 25:5].

И вот с помощью Всемогущего начинаю я эту книгу.

<sup>5</sup> И у Платона, и у Аристотеля круг рассматривается как самая простая и самая совершенная геометрическая фигура, а природа, по их мнению, всегда стремится к максимальной простоте и максимальному совершенству.

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ. СИСТЕМА ПЕРВООСНОВ РЕЛИГИИ

### 1. ОПАСНОСТИ, ПОДСТЕРЕГАЮЩИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЯ ОСНОВ РЕЛИГИИ

#### Как легко оказаться отступником

Исследование основ религии таит в себе многие опасности: чрезвычайно легко оказаться в положении вероотступника, хотя затронут был лишь один из второстепенных принципов, казалось бы, не относящийся к числу основных.

Поясним это. Как правило, религии опираются на одни и те же главные положения, как то: существование Б-га, воздаяние за добро и зло и т.п. Однако они отличаются друг от друга массой частных принципов, в исследовании которых и кроется опасность. Например, человек, отрицающий истинность пророчества Моше-рабейну и его миссии, безусловно, отступает от еврейской религии, — несмотря на то, что вера в истинность пророчества Моше-рабейну не относится к числу основных принципов иудаизма. То же самое и в отношении веры в приход Машиаха, которую Рамбам считает одной из первооснов еврейской религии. По его словам, тот, кто отрицает приход Машиаха, — вероотступник, отрицающий самые основы еврейской религии, у которого нет удела в будущем мире (см. Мишне Тора, Книга знания, Законы о раскаянии, гл. 3).

Однако точка зрения Рамбама чрезвычайно странна — ведь в Талмуде, в 11 главе трактата «Сангедрин», мы находим, что один из выдающихся мудрецов Талмуда, раби Гилель, говорит, что Машиаха нечего ждать, так как возможность его прихода была упущена еще во времена иудейского царя Хизкияфу. Получается, что, согласно Рамбаму, этот мудрец — тоже один из вероотступников, у которых нет удела в будущем мире!<sup>6</sup>

Это показывает, какой страшной опасности подвергает себя тот, кто берется за исследование принципов религии. Он рискует выразить сомнение в одном из генеральных принципов, на которых базируется религия, сам того не желая. Ведь с точки зрения того, кто причисляет веру в сотворение мира из ничего в число основных принципов еврейской религии, сам Рамбам должен считаться отступником!<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Здесь нами пропущен отрывок, в котором Альбо доказывает, что несмотря на то, что раби Гилель не верит в приход Машиаха, он не является вероотступником.

<sup>7</sup> В «Путеводителе растерянных» (II, 13–26) Рамбам утверждает, что ни сотворения мира из ничего, ни вечности материи доказать нельзя, и поэтому надлежит придерживаться первого из этих двух мнений только потому, что так учат пророки. По этой причине Рамбам не включает сотворение мира из ничего в число принципов еврейской религии. На замечание Альбо можно ответить, что, по Рамбаму, положение о сотворении мира из ничего включается в принцип дарования Торы с Небес как необходимое условие.

Где же критерии, согласно которым можно доказать, что тот, кто отрицает известные принципы, утверждая, что они не затрагивают основ данной религии, в действительности является вероотступником? (Ч. 1. гл. 1).

## Какой подход дозволен

Вот что мы можем сказать в оправдание мудрецов Израиля, обращающихся к этой теме.

Каждый еврей обязан верить, что все, что сказано в Торе — абсолютная истина, а тот, кто отрицает хоть что-то в Торе (при условии, что он знает, что отрицает суждение Торы), — вероотступник. И так говорят учителя наши, благословенной памяти, в Талмуде [Сан-гедрин, гл. 11]: «Каждый, кто признает, что Тора дана Б-гом, но исключает всего-навсего одну фразу, утверждая, что Моше-рабейну написал ее от себя, — “слово Г-спода он презрел” и причисляется к тем, кто утверждает, что Б-гом Тора не дана».

Однако если тот, кто верен еврейской религии и безраздельно верит в ее принципы, начинает исследовать их собственным разумом, и его собственное понимание текста Торы склоняет к мысли, что один из принципов иудаизма в действительности не таков, каким он представляется с первого взгляда<sup>8</sup>[3], или вообще к отрицанию одного из них в силу того, что, якобы, он противоречит здравому смыслу<sup>9</sup>, или же он начинает думать, что один из них — вовсе не основополагающий принцип, и относит его к числу так называемых верований, которые не являются основами Торы<sup>10</sup>, или же у него складывается особое мнение об одном из чудес, о которых рассказывается в Торе, причем он считает, что тем самым отнюдь не затрагивает того, во что он обязан верить согласно Торе<sup>11</sup>, — он вовсе не вероотступник. Он остается в числе мудрецов Израиля и благочестивых евреев, несмотря на

<sup>8</sup> На основании тезиса, что слова Торы можно истолковывать с различных точек зрения.

<sup>9</sup> Со времен рава Саадии-гаона в еврейской философской литературе Средневековья бытует положение, согласно которому Тора не учит ничему, что не могло бы быть принято человеческим разумом безоговорочно. Отсюда следует, что если что-либо в Торе представляется противоречащим этому положению, оно должно быть истолковано в переносном смысле.

<sup>10</sup> Эти слова соответствуют точке зрения Крескаса, разделяющего верования на те, которые обуславливают осуществление Торы, и те, которые не являются необходимыми для этого.

<sup>11</sup> В «Путеводителе растерянных» II, 29 и 35 Рамбам рассматривает как поэтическую гиперболу те рассказы Торы, в которых рушатся рамки законов природы. Некоторые из его последователей, склонные к экстремизму, пошли еще дальше и попытались дать этим рассказам Торы естественнонаучное объяснение — как того требует аристотелизм. Однако противники Рамбама и его направления сочли это уже настоящим отступничеством (см. письмо р. Йегуды Альфакара к Радаку, опубликованное в сборнике галахических ответов Рамбама. Лейпциг, 1849). Целью же Альбо, выраженной в этих словах, является возможность свободной дискуссии об основах еврейской веры без наклеивания ярлыков вероотступничества на тех, кто не разделяет его взглядов. Очевидно, он надеялся ослабить тем самым опасность раскола.

то, что он впал в заблуждение, что он согрешил и нуждается в искуплении<sup>12</sup> (там же, гл. 2).

## 2. ТРИ ВИДА ЗАКОНОВ, УПРАВЛЯЮЩИХ ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ОБЩЕСТВОМ, И ПРЕИМУЩЕСТВА Б-ЖЕСТВЕННОГО ЗАКОНА

### Три типа живых существ

С точки зрения образа жизни все живые существа можно разделить на три типа. Некоторые из живых существ принципиально не в состоянии объединяться, образуя коллектив. Это, например, хищные животные: если они оказываются в одном месте, они нападают друг на друга и стараются друг друга убить. Есть и противоположный тип: такие живые существа, которые не в состоянии существовать иначе, как в коллективе. Самый яркий пример этого — человек, который, в силу своего хрупкого строения одинаково страдает и от холода, и от жары, и вообще от любых крайностей<sup>13</sup> и потому нуждается в одежде, в хорошей пище, приготовленной особым образом и т.п. Все это он не в состоянии получить нигде, кроме общества себе подобных, которые будут помогать друг другу: один будет ткать, другой — шить, третий — изготавливать иглы и т.д. Каждый из членов коллектива будет исполнять какие-то определенные функции, в результате чего каждый из них получит все, что ему необходимо для нормальной жизни.

Однако среди живых существ есть и такие, которые образуют промежуточный тип. Жизнь в коллективе не является для них губительной, как для хищных зверей и птиц, но и не необходимой, как для человека.

Однако и для них объединение в стаи приносит немалую пользу — как, например, для большинства диких травоядных животных и для большинства птиц. Но не больше того, потому что жизнь в коллективе не является для них необходимым условием существования (в отличие от человека).

### Естественный закон

Итак, поскольку объединение в коллектив является для человеческого рода необходимым условием его существования, человек, как говорят му-

---

<sup>12</sup> Далее, в пропущенном нами отрывке Альбо приводит многочисленные цитаты из Талмуда, переводов Торы на арамейский язык Онкелоса и Ионатана бен Узиэля, Рамбама и др. в доказательство того, что сказанное им — точка зрения, общепринятая мудрецами народа Израиля.

<sup>13</sup> Согласно учению о четырех темпераментах, воспринятого средневековой философией от врачей древности, тело человека содержит в себе четыре вида жидкости, от сочетания которых зависит его душевные склонности и характер его реакций. У человека, в отличие от животных, соотношение между этими жидкостями более пропорциональное, но в то же самое время это делает его более чувствительным к изменениям в окружающей среде.

дрецы, — существо политическое<sup>14</sup>. Это значит, что в силу самой природы своей человек почти не в состоянии жить ни в каких иных условиях, кроме общества себе подобных, упорядоченного в государство. Отсюда следует, что для любого человеческого коллектива — как в рамках государства, или области, или в рамках одних и тех же климатических условий, так и для всего человечества во всем мире — необходим определенный устав, следуя которому, люди будут соблюдать правильный образ жизни и разрешать возникающие между ними разногласия по справедливости. Этот устав должен регулировать деловые отношения между людьми, охранять их жизнь и достояние — одним словом, сохранять и совершенствовать общественный порядок для того, чтобы люди жили как можно лучше. Этот устав мудрецы называли «естественным законом», то есть законом, необходимым человеку в силу самой его природы безотносительно к тому, кто даст его людям — мудрец или пророк<sup>15</sup>.

### Конвенциональный закон

Если к естественному закону не будут добавлены законы, охватывающие все отношения между людьми, возникающие в рамках государства, он не в состоянии обеспечить все потребности человеческого общества. Таковы законы, установленные римскими императорами, таковы законы, устанавливаемые властями любой страны для охраны порядка, который в данной стране считается наилучшим, таковы установления, которые принимают жители какой-либо области по взаимному соглашению друг с другом. Мы назовем это конвенциональным законом и подчеркнем, что для осуществления его необходимо, чтобы во главе человеческого коллектива стоял один человек — правитель, судья или царь, который заставит людей, составляющих этот коллектив, исполнять этот закон для их же блага — для исправления и усовершенствования их общества. Поэтому наличие царя, вождя или судьи во главе человеческого общества, по-видимому, необходимо для существования рода человеческого

<sup>14</sup> Это — формулировка Аристотеля («Политика», кн.1, гл.2). Однако легко увидеть, что, в отличие от Аристотеля, Альбо во главу угла ставит не естественное стремление людей к объединению, а их нужду во взаимопомощи для удовлетворения естественных потребностей. Этот акцент очень характерен для политической мысли Средневековья.

<sup>15</sup> За идеей Альбо о различии между религией, основой которой является природа человека и способности его разума, и религией, основанной на Б-жественном откровении, стоит богатая литература еврейской философии Средневековья. Ее влияние особенно ясно ощущается там, где Альбо говорит о преимуществах Б-жественного закона над законом конвенциональным. Однако в самом представлении о существовании трех типов закона и в терминах, характеризующих их, сказывается влияние христианской философии его времени, развивавшей идеи Фомы Аквинского. Заметим, что это представление (в особенности понятие «естественного закона») оказало сильнейшее влияние на политическую мысль начала нового времени.

как следствие уже отмеченного нами факта, что человек — существо по самой природе своей политическое<sup>16</sup> (гл. 5).

### Большее благо, нежели минимум необходимый им для существования

Внимательное исследование строения живых существ ясно показывает, что Творец постоянно заботится, чтобы Его создания получали несравненно больше того, что необходимо для существования как всего вида в целом, так и отдельной особи. Например, Он снабдил животных гораздо большим числом органов чувств, нежели тот минимум, с которым они могли бы прожить, — для того, чтобы сделать их жизнь более полной и более совершенной<sup>17</sup>.

### Отношение к человеку

Если так Творец заботится о самых ничтожных Своих созданиях, то естественно, что к человеку — венцу Творения, Он проявляет несравненно большее внимание и дает ему несравненно большие возможности для достижения совершенства. Тот, кто хорошо исследует этот вопрос, найдет, что постоянно существует эманация свыше, способствующая усовершенствованию условий, при которых развивается человеческий род. Человеку Творец дает несравненно больше того минимума, без которого тот не может существовать на земле, — и несравненно в большей степени, нежели другим живым существам. Хотя воспринимают эту Б-жественную эманацию лишь отдельные представители рода человеческого, через них она расходится по всему человечеству и ведет его к совершенству.

### Необходимость людей, достигших большего совершенства

Хотя в каждом виде существуют отдельные особи, отличающиеся от остальных более высокой степенью совершенства, нельзя сказать, что они представляют собой вершину развития данного вида. И без того весь вид обладает своими индивидуальными достоинствами и своим собственным совершенством, отличающими его от всех прочих видов<sup>18</sup>. Тем не менее, в каждом

---

<sup>16</sup> См. прим. 18. К этому нужно добавить, что, согласно этой теории, из-за глубоких различий между человеческими индивидуумами их объединение в рамках государства возможно лишь при условии, что во главе его стоит правитель, принуждающий всех исполнять один закон. Ср.: «Путеводитель растерянных», II, 40.

<sup>17</sup> Ср. это с тем, что Альбо говорит во Вступлении о двух видах совершенства, проявляющихся в мире.

<sup>18</sup> Слова эти ориентированы на предостережение Рамбама («Путеводитель растерянных», III, 13), что не следует придавать слишком большого значения целесообразности существования низших видов живых существ.



виде существует определенная иерархия, уровни которой отличаются друг от друга степенью совершенства. Например: можно сказать, что в человеческом обществе главы народа более совершенны, чем простые земледельцы, а уровень мудрецов — выше, чем уровень глав народа. И в каждой из этих групп есть люди, превосходящие остальных представителей своего круга. Однако неверным будет предположение, будто эти люди или эта группа людей представляет собой тот идеал совершенства для своего круга или даже для всего вида, к которому он стремится. Нет, роль этих людей иная: они являются своего рода инструментом, с помощью которого человеческий род продвигается к совершенству, в общем равном для всех представителей человеческого рода — хотя в определенном смысле и в нем есть некоторое различие между отдельными группами<sup>19</sup>.

### Роль мудрецов в человеческом обществе

Как человеческий организм состоит из множества органов, выполняющих различные функции, но осуществляющих единую цель — поддержание жизни в организме, так и человеческое общество состоит из множества индивидуумов, работающих для его блага. Как есть определенная иерархия среди органов человеческого организма, так есть иерархия и в человеческом обществе. С точки зрения важности выполняемой ими функции есть органы, превосходящие остальные, и, исследуя их, можно выбрать один, от которого зависит все существование живого существа, но в то же время его превосходство над всеми остальными органами является только средством для обеспечения нормальной жизнедеятельности всех их. Так, сердце — самый важный из органов, от которого зависит жизнь всего организма, и в то же время оно — лишь инструмент, благодаря которому жизненная энергия распределяется по всем частям организма и поступает в головной мозг. В результате того, что мозг получает от сердца эту энергию, он оказывается в состоянии управлять всем организмом — воспринимать сигналы от всех его органов и посылать им приказы, регулирующие их работу. Получается, что жизнь и деятельность всего организма зависят — прямо или опосредованно — от сердца.

<sup>19</sup> Под влиянием «Государства» Платона большое распространение в эпоху Средневековья получила точка зрения, что человеческое общество существует только ради обеспечения жизни совершенных мудрецов, живущих в нем (ср. с тем, что говорит Рамбам во Введении к его комментарию к Мишне), — хотя, с другой стороны, от мудрецов требуется, чтобы они оказывали благотворное влияние на все общество и способствовали усовершенствованию государства (ср.: «Путеводитель растерянных», III, 53–54). В противоположность этому Альбо подчеркивает, что человек, достигший личного совершенства, является инструментом в руках Всевышнего, который Он использует для усовершенствования всего человеческого общества. В другой связи Альбо прямо указывает, что именно всеобщее благо было главным фактором достижения Моше величайшей ступени в пророчестве. Тем самым Альбо приближается к точке зрения р. Йегуды Галеви (см. «Кузари», гл. 2, § 56) и углубляет разрыв между собой и Рамбамом в трактовке пророчества.

Так и в человеческом обществе: хотя с точки зрения своей принадлежности к человеческому роду все люди равны, некоторые выполняют более важные функции в обществе, нежели другие, от них зависит само существование людей и человеческого общества в целом. Таковы мудрецы, устанавливающие для общества нормы, посредством которых человеческое общество совершенствуется. Совокупность этих норм и образует то, что называется «этикой».

### Без пророчества совершенство для человечества недостижимо

Как было сказано выше, естественно, чтобы Провидение проявляло к человечеству совершенно особое внимание. Отсюда следует необходимость того, чтобы Всевышний открывался кому-то из людей — тем, кто более других готов к этому. Человек, удостоившийся пророчества, становится инструментом, помогающим всему человечеству достичь совершенства. Причем эту функцию он исполняет как при жизни, так и после смерти: он оставляет после себя других мудрецов — своих последователей, учившихся у него, и свои книги, изучая которые (независимо от времени и места) другие мудрецы приобщаются к его знанию<sup>20</sup>. Ведь невозможно предположить, чтобы Провидение, заботящееся об удовлетворении всех нужд низших живых существ, не обеспечило бы того, что совершенно необходимо для рода человеческого, — возможности всем людям независимо от времени и от места получать знания, указывающие им путь к совершенству. И совокупность всех указаний, которые через пророка получает от Всевышнего все человечество, называется «Б-жественный закон», или «Тора». И среди всех остальных законов человечества Тора занимает высшее положение — а они находятся у нее на службе (там же, гл. 6).

529

### Определение понятия «закон»

Законом называется правило поведения или обычай, принятые значительным количеством людей. Это может касаться и совокупности различных правил и обычаев — как подразумевается в словах «все знатоки закона» [Эстер, 1:13], и каждого отдельного предписания — «...и был издан закон в Шушане» [Эстер, 9:14], и Б-жественных указаний — «Из десницы Его — пламя-закон» [Дварим, 33:2], и государственных установлений — «законы Персии и Мидии» [Эстер, 1:19].

---

<sup>20</sup> Заметим, что говоря о средствах, с помощью которых мудрец оказывает влияние на человечество, Альбо упоминает и письменную, и устную традицию — которые, по его мнению, вместе составляют то, что он называет Б-жественной религией.

## Три вида закона

Итак, есть три вида закона: естественный, конвенциональный и Б-жественный. Естественный закон — один для всех людей во все времена и повсюду. Конвенциональный же закон создается мудрецами в зависимости от времени, места и от натуры тех, кто должен руководствоваться им. Таковы законы и установления, принятые в языческих странах древности и в нынешних государствах, исповедующих веру в единого Творца, — все они являются порождением человеческого разума без влияния свыше. Что же касается Б-жественного закона, то Всевышний сообщает его людям через пророка. Такими пророками-законодателями были Адам и Ноах; такому закону обучал людей Аврагам, приобщая их к союзу со Всевышним посредством обрезания и воспитывая в служении Б-гу; такой закон сообщил Всевышний через верного посланника Своего — закон, который называется по имени того, кто принес его людям, — «Торат-Моше», «Учение Моше»<sup>21</sup>.

530

Цель естественного закона — уберечь людей от зла и несправедливости и наставить их на путь истины, чтобы ни один человек в обществе не боялся ни воров, ни грабителей, ни убийц, и чтобы все общество в целом укреплялось и совершенствовалось. Конвенциональный же закон отвращает людей от того, что считается в их среде порицаемым, и приучает к тому, что считается похвальным<sup>22</sup>. Он имеет то преимущество перед естественным законом, что совершенствует человеческое общество по законам прекрасного и приводит к тому, что соблюдение образа жизни по законам страны становится их второй натурой.

Цель закона Б-жественного — направить людей по пути достижения истинного совершенства, то есть совершенства души и достижения высшего духовного блага. Он разъясняет людям, в чем состоит истинное благо, чтобы

<sup>21</sup> Говоря это, Альбо подразумевает, что возможно существование нескольких Б-жественных религий, сменяющих друг друга. Вместе с тем он не считает их равными одна другой, но видит значительные различия между религией, которая открыта людям одним из пророков, и религией, принесенной таким посланцем Всевышнего, как Моше-рабейну.

<sup>22</sup> С точки зрения еврейской религиозной философии (см. «Книга верования и мнений» рава Саадии гаона, гл. 3) принципы нравственности постижимы человеческим разумом, и человек, как правило, приходит к ним сам. Однако с точки зрения последователей Аристотеля, которую разделяет и Рамбам (см. «Путеводитель растерянных», I, 2), следует различать между теоретическими понятиями истины и лжи и практическими понятиями достойного и недостойного. Первая пара понятий имеет значение интеллектуального абсолюта, в то время как вторая имеет лишь относительное значение и является продуктом изменяющихся человеческих воззрений. Следовательно, правила поведения, законы этики имеют конвенциональную природу и далеки от достоверности. Альбо же, подобно Фоме Аквинскому, выбирает третий путь и различает между «естественным законом», основанном на разуме (согласно Расагу) и «конвенциональным законом», совпадающим с тем, о чем говорит Рамбам. Но и здесь он избегает позиции, характерной для последователей Аристотеля, утверждая, что пророчество определяет и основы «естественного закона», и принципы этики (что человеческий разум не в состоянии сделать самостоятельно).

они постарались добиться его, и в чем — настоящее зло, чтобы они смогли его избежать, и указывает пути достижения этого. Он приучает людей пренебрегать иллюзорными благами — вплоть до того, что они перестают их желать и не страдают от их отсутствия. Божественный закон пролагает прямые пути для достижения государством самого совершенного устройства, которому не повредят любые неполадки и расстройства в его системе. Никакие помехи не мешают человеческому обществу, которое руководствуется Б-жественным законом, достичь истинного блага и той конечной цели, ради которой создан на земле род человеческий. В этом — превосходство Б-жественного закона над конвенциональным (там же, гл. 7).

### Преимущество Б-жественного закона перед конвенциональным

Конвенциональный закон уступает Б-жественному в целом ряде пунктов. Во-первых, как указывалось выше, конвенциональный закон способен лишь организовать людей в рамках государственности, но не может так воспитать их нравственно, чтобы душа их осталась жить после физической смерти<sup>23</sup>: он разъяняет людям лишь то, что по их понятиям, достойно похвалы или порицания. Б-жественный же закон, включая в себя все это, дает людям еще возможность понять, что такое истина и что такое ложь, формируя и их интеллект, и мир их эмоций.

### Четкость критериев

Конвенциональный закон уступает Б-жественному еще и в том, что не дает четкого различия даже между категориями «похвальное» и «порицаемое»: то, что мы считаем похвальным или порицаемым, еще вовсе не означает, что оно похвально или порицаемо по сути своей<sup>24</sup>. Как невозможно, чтобы человек родился наделенным талантом ко всем занятиям без исключения, так невозможно, чтобы он уже с рождения был наделен всеми возможными достоинствами. Он может обладать лишь способностями к какому-то определенному виду деятельности, наделяется способностями к достижению лишь каких-то определенных достоинств. Правда, некоторые люди наделены большими достоинствами по сравнению с другими, есть индивидуумы, обладающие качествами, недоступными для других. Однако совершенно невоз-

<sup>23</sup> Это положение соответствует точке зрения Рамбама (ср.: «Море невухим», ч. 2, гл. 40). Познание вечной истины — это тот удел, который человек приобретает в вечности. Тора, данная людям пророком, указывает на эту истину и приближает человека к ней. В этом — превосходство Торы над земными законами, заботящимися лишь о физическом благополучии человека. Однако суть познания душой вечной истины Альбо понимает иначе, чем Рамбам (см. ниже, а также во Введении).

<sup>24</sup> См. выше прим. 26.

можно, чтобы какому-то человеку было предназначено достичь всех мыслимых качеств.

Отсюда следует, что не может быть закона, созданного человеком, в котором не отразилась бы склонность его автора к какому-либо из низких качеств. В результате понятия смешиваются: нечто похвальное рассматривается как достойное порицания и, наоборот, достойное порицания возводится в ранг весьма похвального. То есть теряется истинный критерий добра и зла.

Вот очень яркий пример: сам Платон впал в глубочайшее заблуждение, приняв достойное порицания за похвальное. Он сказал, что в пределах какого-то определенного слоя общества все женщины в равной мере должны принадлежать всем мужчинам: например, жены министров должны быть общими для всех министров, жены купцов для всех купцов, жены всех ремесленников одной и той же профессии должны быть общими для всех представителей этой профессии<sup>25</sup>. А это — порядок, диаметрально противоположный Торе, и даже Закону потомков Ноаха. Мы видим это из того, как испугался Авимелех, услышав от Всевышнего: «Вот, ты сейчас будешь мертв из-за женщины, которую взял — ведь она замужем!» [Брейшит, 20:3] и как он стал оправдываться, что не знал, что Сара — жена Аврагама. Уже Аристотель осудил Платона за это мнение<sup>26</sup>.

Итак, ни один ум человеческий не в состоянии определить истинные критерии ни для того, что следует считать похвальным, ни для того, что следует считать порицаемым. Поэтому не следует принимать за достоверное ни положительное, ни отрицательное мнение, высказываемое только на основании суждения человеческого разума. Тем более — когда это касается таких вопросов, как сотворение мира из ничего или вечности его: человеческий разум не в состоянии разрешить их, добравшись до истины<sup>27</sup>. Однако «свидетельство Г-спода истинно, наделяет мудростью глупых» [Тефилим, 19:8]: лишь Всевышний один может дать достоверное знание о том, сотворен ли мир или вечен, а также о других знаменитых проблемах<sup>28</sup>, лишь Он один может определить, что поистине хорошо, а что — плохо<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Это свободная аллюзия на «Государство» Платона, кн. 5.

<sup>26</sup> См.: Аристотель, «Политика», кн. 2, гл. 2–4.

<sup>27</sup> Это — мнение Рамбама (см. выше прим. 2).

<sup>28</sup> Например, как сочетать всеведение Б-га со свободой выбора человека. Согласно Рамбаму, каждое из этих двух положений истинно и доказуемо разумом, однако вопрос об их соотношении находится за пределами возможностей человеческого разума. См. ниже прим. 6 к разделу четвертому.

<sup>29</sup> В этом пункте Альбо выходит за пределы аристотелизма Рамбама (см. выше. прим. 26).

## Радость

Еще в одном конвенциональный закон уступает Б-жественному: он не в состоянии поднять настроение у тех, кто поступает согласно ему, потому что человек, сомневающийся, способен ли его действие привести к желаемому результату, не может радоваться, совершая его. И так тот, кто поступает согласно конвенциональному закону, не знает наверняка, хорош ли его поступок по самой сути или только по видимости, и потому не может радоваться, совершая его. Но кто руководствуется Б-жественным законом, знает, что то благо, которое этот закон определяет как таковое — истинное добро, и потому всегда весел, следуя этому закону. Поистине, «повеления Г-спода справедливы, радуют сердце» [Тефилим,19:9].

## Конкретность указаний

Конвенциональный закон уступает Б-жественному также в тех случаях, когда необходимо выяснить как поступать человеку в конкретных обстоятельствах, потому что он дает лишь самые общие правила; до частных случаев же он не спускается<sup>30</sup>. Так, Аристотель в своей книге об этике<sup>31</sup> постоянно упоминает, что каждое качество характера должно проявляться в надлежащее время и в надлежащем месте, но никогда не объясняет, какое время он называет надлежащим и что такое надлежащее место. Нет сомнения, что далеко не всякий человек может это определить для себя. И оказывается часто повторяемые указания Аристотеля, что детали поведения должны зависеть от конкретных обстоятельств, не имеют никакого практического смысла.

Если бы в человеческой природе была заложена способность определять, в какой ситуации и в какое время следует применять одно из положений конвенционального закона, Аристотель говорил бы об этом. Однако из-за того, что природа человека не снабжает его способностью самостоятельно разбираться в этом вопросе, Аристотель оставляет решение его какой-то иной системе правил (значит, именно Б-жественному закону). Так, он ограничивается лишь общим замечанием, что боязнь греха — качество, промежуточное между страстью к чувственным наслаждениям и аскетизмом.

---

<sup>30</sup> Здесь Альбо переходит от проблемы недостоверности конвенционального закона к изображению трудностей, с которыми неизбежно столкнется каждый, кто захочет вести себя согласно аристотелевской этике. Для лучшего понимания этого необходимо заметить, что Аристотель вовсе не рассматривает свою этику как часть учения о государстве. То есть: государственные законы не затрагивают нравственного поведения граждан, которое каждый из них волен определить для себя сам. Однако Альбо считает, что одно неотделимо от другого и объединяет их в понятии конвенционального закона. Как и Рамбам, он полагает, что Б-жественный закон вмешивается в личную жизнь людей и вводит их поведение в определенные рамки, определяя их как нравственные, и поясняет свою мысль, приводя ясные примеры.

<sup>31</sup> Например: «Никомахова этика», кн. 2, гл. 9.

По этому поводу авторы конвенциональных законов говорят, что физическая близость хороша с надлежащим партнером и в надлежащее время, однако что это означает конкретно, объяснить они не в состоянии. Б-жественный закон же уточняет, что надлежащая физическая близость — это та, целью которой является рождение детей для продления рода, а «надлежащий партнер» — это лишь та женщина, с которой интимная близость разрешена согласно Б-жественному закону (исключая тех женщин, с которыми Б-жественный закон запрещает ее), «надлежащее время» — это время, когда женщина чиста (не во время менструации и не сразу после ее окончания).

Б-жественный закон запрещает также известные виды пищи, а другие — разрешает, и запрещает пить вино перед молитвой, но в то же время порицает чрезмерный аскетизм. Так, обсуждая слова Торы о назире — «И искупит грех его, который он совершил» [Бемидбар, 6:11], — мудрецы на вопрос о каком грехе говорится, отвечают: о том, что назир мучил себя, отказываясь от вина [Назир, 19a].

Конвенциональный закон восхваляет геройство, но говорит, что следует подвергать себя смертельной опасности только в случаях, когда смерть более предпочтительна, нежели жизнь, но не может определить, к какой ситуации это относится. А Б-жественная Тора разъясняет, что время для этого — когда в результате геройского поступка освятится Имя Всевышнего (как в результате самопожертвования Ханании, Мишаэля и Азарии) или когда надлежит воевать с язычниками, истребить их и стереть само их имя из-под небес.

То же самое и с проявлением жестокости и милосердия: когда надлежит проявить одно, а когда — другое, человеческий конвенциональный закон определить не может. А Б-жественный закон учит, что жестокость уместна по отношению к тем, кто преступает Б-жественный закон, кто отрекается от него; мера наказания каждого из них определяется в соответствии с его преступлением. Милосердие же надлежит проявлять к верующим в единого Б-га, а также к беднякам и несчастным, и проявлять его следует в разных формах — некоторых следует одарить, другим же надо дать деньги взаймы.

## Нормы нравственности

Поскольку конвенциональный закон создается людьми, его нравственные нормы не могут оставаться неизменными в разные времена.

Вполне возможно, что в какое-то время точка зрения людей меняется: они начинают порицать то, что раньше считали достойным, и восхвалять, что ранее сами считали постыдным. Как, например, во время Каина и Гевеля и первых поколений существования человечества вовсе не считалось безнравственным брать в жены сестру. И даже в более позднее время, говоря о Саре, Аврагам так оправдывается перед Авимелехом: «Да и вправду она сестра моя, дочь отца моего — но не дочь матери моей» [Брейшит, 20:12], и тот принимает

его оправдание, не видя в таком браке ничего греховного. Однако позднее женитьба на сестре стала недопустимой. Точно так же совершенно невозможно, чтобы конвенциональный закон воспитал в людях вечную Б-гобоязненность, потому что он слишком изменчив.

Однако Б-жественный закон, основанный не на человеческой, а на Б-жественной мудрости, предлагает нравственные нормы, не зависящие от времени<sup>32</sup>, поэтому страх перед тем, что постыдно, а что недостойно, остается навечно.

## Нормы наказания за проступки

Конвенциональный закон не в состоянии определить настоящую меру наказания за совершенное преступление, потому что он не имеет четких критериев для оценки тяжести преступления. В отличие от него Б-жественный закон точно определяет нормы наказания в зависимости от тяжести совершенного преступления — не больше и не меньше заслуженного: за некоторые преступления — бичевание, за другие — смертную казнь, одного вора он обязывает уплатить двойную стоимость украденного, другого — четвертную и т.д. Хотя иной раз может показаться, что праведник гибнет невиновным, а злодей наслаждается долголетием в своей нечестивости, это верно лишь для того, кто оценивает тяжесть наказания только с точки зрения благ этого мира. Но если учесть все блага этого мира, достигающиеся нечестивцу, вместе с бедами и наказаниями, постигающими его в будущем мире, и все беды, от которых страдает праведник в этом мире, вместе с благом, которое он получает в мире будущем, то оба воздаяния окажутся совершенно справедливыми (хотя каждое из них, взятое отдельно, может показаться и незаслуженным).

535

## Наказания за тайные преступления

Все перечисленное ясно показывает недостатки, присущие конвенциональному закону. На самом деле их несравненно больше — но мы упомянем еще только об одном. Согласно конвенциональному закону, человека можно наказать только за то, что он совершил открыто: «Ибо человек видит глазами...» [Шмуэль, 1,16:7]. А Б-жественная Тора не оставляет без наказания даже те преступления, которые совершаются тайно: «...а Г-сподь видит сердце человека» [там же, гл. 8].

---

<sup>32</sup> Понятно, что это утверждение не исключает, в принципе, возможности внесения изменений в закон на основе Устной Торы и даже смены одной Б-жественной религии другой (как Альбо разъясняет в дальнейшем). Речь идет о том, что Б-жественный закон точно определяет нравственные границы, а что касается Торы Моше-рабейну, то она дает истинные и совершенные нормы, относящиеся ко всем временам.



### 3. ОСНОВЫ КОНВЕНЦИОНАЛЬНОГО ЗАКОНА

#### Свобода выбора — основа любого законодательства

Возможность свободы выбора поведения для достижения какой-то определенной цели — основа и корень конвенционального закона. Совершенно очевидно, что создавать систему наказаний за нарушения законов имеет смысл только в том случае, если предполагается, что каждый человек волен сам распоряжаться собой и делать все, что захочет. Если бы люди не были вольны идти по своему желанию к добру или злу, как смог бы царь или иной правитель страны принудить их совершать лишь хорошие поступки? Даже те, кто отрицает принцип посмертного воздаяния, все же признают, что человек при жизни обладает полной свободой выбора и волен использовать ее для достижения любой цели, которую он вздумает поставить перед собой.

Отсюда следует, что совершенно необходимо, чтобы законы и правила поведения устанавливались мудрецами! Это позволит определить, что есть польза, а что достойно осуждения, что есть справедливость, а что — беззаконие для всех жителей этой страны. Кроме того, для поддержания порядка в стране во главе страны должен быть поставлен правитель, пользующийся авторитетом и облеченный властью, способный бороться с несправедливостью и принуждать своих подданных вести себя честно, чтобы благодаря ему человеческое общество в этой стране достигло возможного совершенства.

#### Свобода выбора не является первоосновой Б-жественного закона

Очевидно, тот кто считает свободу выбора первоосновой Б-жественного закона, — сбился с пути. Хотя несомненно, что свобода выбора является неотъемлемым элементом Б-жественной религии, она ни в коей мере не связана с особенностью этой религии именно как Б-жественной. Свобода выбора — это основа всей деятельности человека, и интеллектуальной, и практической. Это основа его конвенционального поведения, без которого невозможно существование никакой политической общности людей. С этой точки зрения, действительно можно сказать, что Б-жественная религия обязательно включает в себя и принцип свободы выбора, однако считать ее первоосновой Б-жественной религии столь же неверно, как называть первоосновами Б-жественной религии первичные категории сознания<sup>33</sup>. Несмотря на то, что они в самом деле являются ее неотъемлемым элементом (так как с них начинается всякое понятие о мере, о числе и вообще всякое знание), они никак не связаны с той особенностью данной религии, как именно Б-жественной религии. Точно так же обстоит дело

<sup>33</sup> Имеются в виду аксиомы логики, интуитивно очевидные для ума, с помощью которых он строит рассуждения. Например: что целое больше своей части.

и со свободой выбора: несмотря на то, что она, без всякого сомнения относится к корням Б-жественной религии, она тем не менее не является первоосновой ее именно как религии Б-жественной. Недаром Рамбам не включил принцип свободы выбора в число сформулированных им принципов, хотя и признает, что он — неотъемлемая часть Б-жественной Торы. Как мы уже упоминали выше, основами Б-жественной религии могут считаться только те, от которых зависит именно та особенность данной религии, что она — Б-жественная.

### Позитивная целенаправленность — первооснова только конвенционального закона

И так же позитивная целенаправленность не является основой Б-жественной религии как таковой<sup>34</sup>. Она — первооснова любой человеческой деятельности, и в этом аспекте является первоосновой конвенционального закона тоже. Потому что точно так же, как любой человек по доброй воле, руководствуясь своим разумом, берется лишь за то дело, которое должно привести к какому-то определенному положительному результату (или хотя бы к результату, который только представляется этому человеку положительным), законодатель стремится к тому, чтобы созданный им закон указал людям путь к достижению какой-то определенной положительной цели, чтобы он стал фактором совершенствования политической общности людей и принес бы им благо.

Итак, целесообразность — это первооснова конвенционального закона, но отнюдь не Б-жественного, так как она ни в коей мере не связана с особенностью этого закона именно как Б-жественного. Однако с точки зрения того, что жизнь в будущем мире можно рассматривать как позитивную цель, которую указывает Тора человеку и которая заслоняет собой все прочие цели (в том числе и цели конвенционального закона), Рамбам выдвигает позитивную целенаправленность в качестве одного из принципов еврейской веры (несмотря на то, что отказал в этом принципу свободы выбора)<sup>35</sup>.

### Свобода выбора и позитивная целенаправленность в Торе

Можно спросить: если свобода выбора и целенаправленность действительно не являются первоосновами Б-жественного закона, то почему же Тора говорит: «Смотри, предлагаю сегодня тебе Я жизнь и добро, смерть и зло...

<sup>34</sup> Подразумевается, что цель Б-жественного закона — привести человека к духовному совершенству, в то время как цель конвенционального закона — обеспечить человеку лишь временное совершенство. Однако и тот, и другой сотворены Всевышним для того, чтобы открыть миру Его доброту. Крескас упоминает это положение в числе шести первых принципов, однако Альбо с ним не согласен.

<sup>35</sup> Очевидно, Альбо имеет в виду принцип 11 из 13 принципов Рамбама, из которого следует, что будущий мир — это наивысшая награда.

так выбери жизнь» [Дварим, 30:15,19]? Разве не ясно, что Тора намекает здесь и на возможность свободного выбора, и на существование конечной цели — вечной жизни?

Но мы уже сказали, что несмотря на то, что свобода выбора и позитивная целенаправленность не являются основами Б-жественной религии (поскольку они никак не связаны с особенностью ее, как именно Б-жественной религии), они, тем не менее, являются неотъемлемыми элементами ее. Точно так же первичные категории сознания тоже являются необходимым элементом Б-жественной религии, но отнюдь не основой ее как религии именно Б-жественной. Ведь никто не отрицает наличия в сознании человека этих первичных категорий, в то время как кое-кто (например, некоторые астрологи) отрицают, что у человека есть свобода выбора. Есть и такие, что отрицают целесообразность любой человеческой деятельности: например, Эпикур и его последователи утверждают, что в мире царствует случай и потому любое действие бессмысленно. Однако даже тот, кто верит в целесообразность деятельности человека, не доходит до столь возвышенной цели, как жизнь в будущем мире. Вот потому-то Б-жественная Тора вынуждена ясно сказать: у человека есть и свобода выбора, и высшая цель — чтобы опровергнуть эти ложные мнения, вредность которых выражается и в отрицании полезности, целесообразности любой человеческой деятельности, и, по сути дела, в отрицании любой религии вообще (там же, гл. 9).

#### 4. ПЕРВООСНОВЫ Б-ЖЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ

##### Определение понятия «первооснова»

Первооснова — это фундамент, на котором стоит все здание и который обеспечивает его существование: при устранении его все здание рухнет. Так ствол дерева — его первооснова. Невозможно представить себе дерево без ствола. Наши, благословенной памяти, учителя часто пользуются этим понятием, говоря: «Для этого есть основание в Торе», или: «Для этого нет основания в Торе». Поэтому понятие «первооснова» можно применить для исследования принципов религии, того, что обеспечивает ее существование. Например, существование Б-га — это первооснова нашей веры в Б-жественность Торы; совершенно очевидно, что невозможно представить себе Б-жественную Тору без принятия принципа о существовании Б-га.

В свете этого становится ясной необходимость исследования какие именно понятия должны быть рассматриваемы как первоосновы Б-жественной религии — как тот фундамент, на котором она стоит (там же, гл. 3)<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Альбо предлагает термин «основа» или «принцип», в частности для того, чтобы подвергнуть критике системы первооснов иудаизма Рамбама и Крескаса, однако он использует этот

## Три первоосновы Б-жественной религии

Б-жественная религия имеет три первоосновы: 1) существование Б-га 2) Б-жественность Торы и 3) воздаяние за добро и зло. Нет сомнения, что эти три принципа являются такими первоосновами Б-жественной религии, от которых зависит ее особенность именно как Б-жественной религии: потому что если мы представим себе, что исчез хотя бы один из них, все здание религии рухнет.

Совершенно очевидно, что без веры в существование Б-га нет и Б-жественной религии. Но даже если принять принцип существования Б-га, но отрицать, что Тора нам дана с Небес, — опять-таки Б-жественной религии нет. Если же принять оба эти принципа, но нет воздаяния человеку на этом свете и душе его после смерти, к чему давать ему Б-жественную религию? Может быть для того, чтобы регламентировать жизнь людей с целью усовершенствования их политической общности? Для этого вполне достаточно конвенционального закона! Но ясно, что Б-жественная религия дает человеку возможность достигнуть той цели, к которой конвенциональный закон не может его привести, а именно: человеческого совершенства, зависящего от совершенства души. Отсюда следует, что принцип воздаяния душе человека — это первооснова Б-жественного закона, а физическое воздаяние в этом мире праведнику за исполнение заповедей — его подтверждение. Поэтому принцип воздаяния — такая основа Б-жественной религии, без которой она не может существовать (там же, гл. 10)<sup>37</sup>.

## 5. КОРНИ Б-ЖЕСТВЕННОЙ РЕЛИГИИ

### Соотношение между «корнем» и «первоосновой»

Не всякая религия, основывающаяся на вышеуказанных трех первоосновах является Б-жественной религией во всех отношениях — чтобы ее адепт считался верящим в Б-жественную Тору и безусловно имел удел в будущем мире. Да, эти три первоосновы — общие принципы Б-жественной религии вообще; отрицая хотя бы один из них человек исключается из числа приверженцев Б-жественной религии и лишается удела в будущем мире, поскольку он отрекается от Б-жественного закона. Но чтобы заслужить удел в будущем мире, мало признавать только эти три первоосновы, необходимо еще принять «корни» религии, ответвляющиеся от них и зависящие от них. Эти корни на-

---

термин также для построения своей собственной теории. Поэтому мы привели этот отрывок здесь, нарушив оригинальную последовательность глав.

<sup>37</sup> Ср. с прим. 38. В продолжение этой главы Альбо дает примеры того, как отрицание корня неизбежно влечет за собой отрицание той первоосновы, к которой этот корень относится.

столько тесно связаны с первоосновами, из которых вырастают, что отрицание хотя бы одного из них означает отрицание той первоосновы, с которой он соединяется (там же, гл.13).

### Заповеди Торы — ни «первооснова», ни «корень»

Теперь нам следует наметить путь для изучения «корней», ответвляющихся от трех вышеуказанных первооснов. Это даст возможность сразу отличать отступника, отрицающего хотя бы одну из них, от верующего, признающего все три. Необходимо сразу заметить, что ни одна из заповедей Торы не может рассматриваться ни как первооснова, ни как корень, потому что тот, кто преступает одну из заповедей Торы, не исключается из-за этого из круга верующих в Б-га и Его Тору. Хотя он, без сомнения, — грешник и заслуживает наказания, которое Тора предусматривает за его грех, но не становится отступником и не теряет своего удела в будущем мире.

Исключением является случай, когда причиной нарушения заповеди Торы оказывается сомнение в том, действительно ли она заповедь Всевышнего или действительно ли она дана Моше на Синае. Тогда преступивший ее причисляется к отрицающим Б-жественность Торы, причем не имеет значения, какая именно это заповедь: пусть даже заповедь отпустить птицу, сидящую на гнезде [Сангедрин, 99а]. Если же мы примем во внимание этот случай и все же посчитаем каждую заповедь принципом, то тогда количество принципов вырастет до числа заповедей Торы. А если мы сочтем принципом или хотя бы корнем те из заповедей, которые непосредственно связаны с вышеуказанными тремя первоосновами, то все равно их число будет очень значительным, потому что в него войдут все заповеди, связанные с запретом идолопоклонства, и вообще все заповеди, касающиеся оснований Торы, а это только лишь те, которые ответвляются от первого из трех главных принципов — принципа существования Б-га. Однако истина состоит в том, что нельзя считать ни корнем, ни принципом ни одну из частных заповедей, которые предписывает Тора (там же, гл.14)<sup>38</sup>.

### Корни, относящиеся к принципу Существования Б-га

От вышеупомянутых трех первооснов ответвляются восемь корней: четыре — от принципа существования Б-га, три — от принципа Б-жественного происхождения Торы и один — от принципа воздаяния.

Корни принципа существования Б-га включают в себя все основные категории существования Б-га: Его единство, Его бестелесность, Его независи-

<sup>38</sup> Альбо полемизирует здесь с Рамбамом, который ввел в число своих 13 принципов некоторые из заповедей Торы, например, что только Всевышнему одному надлежит служить, не пристало служить кому-то другому.

мость от времени и Его совершенство. Очевидно, что каждый из них необходим: если Он, благословенный, не будет един, если у Него будет тело или Он будет силой, действующей через тело — Его первичность не будет бесспорной; также если Он будет зависим от времени (то есть Вневременной будет хоть как-то связан со временем: или время будет предшествовать Ему, или Он будет предшествовать времени), то Он не будет ни первичным, ни вечным<sup>39</sup>. И еще мы видим корень принципа существования Б-га в Его совершенстве: это означает, что про Него нельзя сказать, что Он «спит», или что-то «забыл», или «устал» и т.п., напротив, следует отнести к Нему все мыслимые позитивные качества вроде «всемогущество», «воля» и т.п. Потому что, если Он не будет обладать хотя бы одним из них — Он не будет обладать истинным совершенством. Но в каком именно смысле возможно приписывать Всевышнему все положительные качества будет разъяснено ниже, во второй части книги<sup>40</sup>.

### Корни, относящиеся к принципу Б-жественного происхождения Торы

От второго принципа, принципа Б-жественного происхождения Торы ответвляются три корня: всеведение Б-га, существование пророчества и истинность миссии пророка. Необходимость каждого из них очевидна: если Всевышний не знает всего, происходящего в самом нижнем из миров, — пророчества нет и нет Торы с Небес, если же принять всеведение Всевышнего, но отрицать возможность пророчества и получения человеком знаний непосредственно от Всевышнего — также невозможно, чтобы к человеку с Небес снизошла Тора. Даже если допустить возможность пророчества, то есть принять, что Всевышний сообщает человеку знание о будущем или дает частные повеления, которые обязан выполнить человек, его семья и потомки (вроде заповеди об обрезании, данной Аврагаму) — это еще не обязует людей слушаться пророка до выяснения, действительно ли он Б-жий посланник, отправленный Всевышним к людям, чтобы передавать им Его повеления. Безразлично, будет ли посланник величайшим из великих или не будет таковым, он сможет дать людям Б-жий устав, вполне достаточный, чтобы привести их к вечному совершенству, только в том случае, если люди поверят, что этот человек — действительно посланник Всевышнего.

<sup>39</sup> Ср.: «Море невухим», ч. 2, гл. 1. Альбо опирается здесь на аристотелеву «Физику», однако в дальнейшем он предпочитает использовать термины Рамбама как более соответствующие духу иудаизма.

<sup>40</sup> В приписывании Всевышнему позитивных атрибутов кроется опасность отхода от принципа Его единства. Чтобы избежать ее, Рамбам приходит к выводу, что Всевышнему можно приписывать лишь негативные атрибуты (см. «Море невухим», ч. 1, гл. 58), однако Крескас принципиально не согласен с ним (см. «Ор Гашем», гл. 1, «Тезис 3»). Альбо же старается найти третий путь посередине.

Это — суть принципа Б-жественного происхождения Торы<sup>41</sup>.

### Корень, относящийся к принципу воздаяния

Корень, безусловно необходимый для существования принципа воздаяния, — это скрупулезное наблюдение Всевышнего над всеми делами людей. Этот корень отличается от упомянутого раньше корня всеведения Всевышнего. Дело не только в том, что Он знает все дела людей и дает им с небес Свою Тору, чтобы укрепить существование их общества и усовершенствовать их жизнь. Корень скрупулезного наблюдения Всевышнего опровергает ошибочное представление о том, что человек настолько низок и ничтожен, что Всевышний не обращает на него никакого внимания и не дает ему никакого частного воздаяния за исполнение заповедей, но отдельный человек как частица общества якобы получает лишь частицу общей награды или общего наказания, которыми Всевышний награждает или наказывает общество<sup>42</sup>.

Поэтому мы рассматриваем скрупулезное наблюдение Всевышнего над делами людскими как корень и неотъемлемую часть принципа воздаяния человеку за исполнение или за нарушение Б-жественных заповедей чтобы подчеркнуть, что Всевышний внимательно следит за всеми делами каждого отдельного человека. Это относится и к выполнению человеком своего долга по отношению к Самому Всевышнему (как сказано в Торе: «И соблаговолил Г-сподь к Гевелю и к его дару, а к Каину и к его дару не соблаговолил» — [Брейшит, 4:4–5], и к выполнению человеком своего долга по отношению к своему ближнему (как говорит пророк: «Велик и в замыслах, и в делах, глаза Которого устремлены на все пути сынов человеческих, дабы каждому воздать за поступки его и за плоды деяний его» — Ирмеягу, 32:19).

Что же касается награды и наказания, то они — суть двух типов: физические и духовные, и принцип воздаяния подразумевает и то и другое. <...>

### У корня нет статуса первоосновы

Очевидно, что не следует смешивать корни и первоосновы, потому что их обязательность для Б-жественной религии неодинакова. Например, если кто-нибудь поверит в дуализм, или в то, что у Всевышнего есть тело, что Он есть сила, действующая через тело, или что Всевышний не независим от вре-

<sup>41</sup> В этих словах содержится полемика с Рамбамом, который внес веру в уникальность пророчества Моше в число принципов иудаизма. С точки зрения Альбо, достаточно, если веру, что Всевышний посылает людям Своего посланца-пророка (независимо от уровня последнего), определить как корень, связанный с принципом Б-жественности Торы.

<sup>42</sup> Согласно некоторым исследователям, — это точка зрения Рамбама, хотя в «Море невухим» (ч. 3, гл. 17) он ясно говорит, что на человека устремлено особо пристальное внимание Всевышнего. Но как бы там ни было, эта точка зрения выражена совершенно ясно у раби Леви бен Гершона (см. «Милхамот Гашем», гл. 3 и 4).

мени, — не из-за этого он будет считаться вероотступником. А оттого, что все эти корни тесно связаны с принципом существования Б-га и отрицание одного из них означает отрицание самого принципа существования Б-га. Человек этот будет считаться отступником от Б-жественной религии не потому, что отрицает один из корней, а потому, что отрицает одну из первооснов Б-жественной религии. Вот поэтому-то мы не возводим корни в ранг принципов, как это сделал Рамбам.

## 6. ВЕРОВАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С ПРИНЦИПАМИ

Верований, которых следует придерживаться всякому, кто следует Торе, и которые связаны с тремя основными принципами, но не являются их корнями, — шесть<sup>43</sup>.

### Сотворение мира из ничего

Одно такое верование — это сотворение мира из ничего. Совершенно очевидно, что вера в сотворение мира из ничего является одним из всеобъемлющих положений как Б-жественной религии вообще, так и религии Моше в частности. Тем не менее — это верование не корень ее и не принцип, потому что, как уже показано выше, теоретически можно представить себе и Б-жественную Тору, вообще, и Тору Моше-рабейну в частности без тезиса о сотворении мира из ничего<sup>44</sup>. Это верование следует рассматривать как ветвь первого принципа Б-жественной религии — принципа существования Б-га, поскольку Он, благословенный, — совершенство, то если бы Он не мог сотворить мир из ничего, это означало бы наличие в нем недостатка.

Дело в том, что нельзя сказать, будто бы единственной альтернативой сотворения из ничего является сотворение мира из уже существующего — после того, как разум создает себе представление о сотворении мира возникает

---

<sup>43</sup> Термин «верование, связанное с корнем» обозначает веру в то, что по своему содержанию близко к данному корню, но дедуктивно не выводится из него, а с другой стороны — недостаточно важно для того, чтобы счесть его отдельным корнем, поскольку от этого ни в общем, ни в частном плане не зависит само существование Б-жественной религии.

<sup>44</sup> См. выше прим. 11. Согласно Рамбаму, вера в сотворение мира из ничего обуславливает веру в Б-жественность Торы, но по Альбо, она является лишь «верованием», связанным с первым принципом — принципом существования Б-га. Однако Рамбам тоже указывает на связь между ней и представлением о Б-ге (см. «Море невухим», ч. 2, гл. 19), так как из представления о первичности мира вытекает, что действовать Б-га принуждает Его Б-жественная природа, в то время как из положения о сотворении мира из ничего следует, что Б-г действует свободно — по Своей доброй воле, не ограниченной ничем. Альбо же, подчеркивая связь между верой в сотворение мира из ничего с принципом существования Б-га, идет вслед за Крескасом (ср.: «Ор Гашем», гл. 3, «Тезис 1»), у которого он, в частности, заимствует метод аргументации.



вера, что Тот, Чьи возможности неограниченны, обладает и этой возможностью<sup>45</sup>. Даже те, кто верит в существование материи до сотворения мира, признают, что Всевышний — «абсолютный интеллект», — первопричина всего, а если так, то и материя является продуктом его эманации, созданным посредством первичного разума, эманированного из него ранее<sup>46</sup>. А если первопричиной существования материи является первичный разум — это ли не творение из ничего?!

Если же скажут, что сотворение мира из ничего невозможно, так как это означало бы существование такой точки во времени, когда времени не было<sup>47</sup>, и следовательно, признание первичности мира, то можно ответить: следствием невозможности сотворения мира из ничего является не первичность мира, а отсутствие у Бога свободы воли. Потому что обязательным условием деятельности, через которую проявляется абсолютно свободная воля, является наличие какой-то точки во времени, когда самого времени еще нет, как это объяснил наш путеводитель<sup>48</sup> в главе 18 второго раздела. Поскольку же Б-г, благословен Он, обладает свободой воли, то очевидно, что Он действует по Своей свободной воле, а не принуждаем никем и ничем. Отсюда бесспорно следует, что в сотворении мира был момент, когда времени еще не было, так как этого требует природа воли.

<sup>45</sup> Согласно воззрениям последовательного аристотелизма, человеческий разум в состоянии постигнуть только творение из уже существующего материала (ср.: Ралбаг, «Милхамот Га-шем», разд. 6, ч. 1, гл. 17), однако у Рамбама мы находим попытку преодолеть это ограничение (см. «Море невухим», ч. 2, гл. 17). Несмотря на свою полемику с Рамбамом, в этом пункте Крескас согласен с ним и доказывает, что разум в состоянии постигнуть и творение из ничего («Ор Га-шем», ч. 3, гл. 4). На этом и обосновывает Альбо связь между верой в сотворение мира из ничего и всемогуществом Б-га.

<sup>46</sup> Согласно воззрениям последовательного аристотелизма, материя — вечна, и Б-г не является ее творцом. Однако здесь Альбо намекает на космогонию Ибн-Сины, согласно которой Б-г сначала эманировал из Себя «первичный разум», который, в свою очередь, эманировал звездную сферу и «вторичный разум» и т.д. Альбо указывает на самое уязвимое место этой теории, из-за чего последовательные комментаторы Аристотеля отвергли ее.

<sup>47</sup> Другими словами: невозможно, чтобы совершенный и неизменяющийся Б-г пожелал сотворить мир — если до этого Он не желал этого, то, значит, в Нем произошло изменение, а это противоречит первоначальному допущению о неизменяемости Б-га. В формулировке вопроса и в ответе на него Альбо следует Рамбаму («Море невухим», ч. 2, гл. 18). Крескас же считает, что сотворение мира из ничего произошло вне времени и потому оно продолжается вечно, возобновляясь в каждый миг. Таким образом, Крескас преодолевает трудность, возникающую вследствие предположения о возникновении у Б-га нового желания. Однако в свое время это мнение казалось слишком смелым, и Альбо выбирает более ортодоксальный путь, близкий к Рамбаму. Но в трактовке представления о Самом Б-ге он предпочитает путь своего учителя (ср. с прим. 49).

<sup>48</sup> Это положение — один из результатов полемики между евреями и христианами в том поколении (см. Введение).

## Уровень пророчества Мойше-рабейну

Второе верование — это вера, что уровень пророчества Моше-рабейну выше уровней всех пророков, которые были и будут. Хотя она не является обязательной ни для Б-жественной религии вообще, ни для религии Моше в частности, придерживаться ее надлежит каждому, кто следует Торе. Ведь она сама свидетельствует о Моше: «И нет в Израиле еще одного пророка, подобного Моше» [Дварим, 34:10]. «И нет» — означает, что не было и не будет, и в то же время намек, что нет в мире другого учения, подобного Торе, данной Всевышним через Моше. Поэтому нам пристало верить в уникальность пророчества Моше-рабейну, и вера эта проистекает из принципа, говорящего, что Тора дана с Небес.

## Тора не будет ни изменена, ни заменена

Третье верование — вера, что текст Торы никогда не будет видоизменен, никогда не будет никакого изменения в ее заповедях и никогда она не будет заменена другой Торой, принесенной каким бы то ни было пророком. Хотя и это верование не является неотъемлемой частью ни Б-жественной религии вообще, ни религии Моше в частности, оно — ответвление корня «истинность миссии пророка» и поэтому приличествует каждому, кто следует Торе Моше-рабейну, разделять это верование.

545

## Исполнение каждой из заповедей Торы приближает человека к совершенству

Четвертое верование — это вера, что каждая из заповедей Торы имеет своей целью приблизить человека к достижению совершенства — является четвертым верованием: если не принять этого, то неизбежно окажется, что Тора Моше-рабейну отдаляет человека от достижения того совершенства, которое наши благословенной памяти мудрецы называют «жизнью в будущем мире». Возникает непримиримое противоречие: Тора потомков Ноаха обеспечивает достижение известной ступени жизни в будущем мире — как говорят наши мудрецы: «Благочестивые люди из народов мира имеют удел в будущем мире» [Тосефта «Сангедрин», 13:2]. Значит, те неевреи, которые тщательны в исполнении всего семи заповедей Торы потомков Ноаха, получают свой удел в будущем мире, а евреи, которым Тора Моше-рабейну предписывает выполнение 613 заповедей, соблюдая их, не столько приближаются к жизни в будущем мире, сколько отдаляются от нее?! Но это радикально противоречит тому, что сказали наши мудрецы о цели, ради которой дана нам Тора: «Хотел Всевышний дать возможность евреям заслужить награду, поэтому дал им Тору и множество заповедей» [Маккот, 23б]. Значит, верование это (исполнение каждой из заповедей приближает еврея к дости-

жению жизни в будущем мире) является одним из второстепенных корней Торы Моше-рабейну.

## Воскрешение мертвых

Пятое верование — вера в воскрешение мертвых. Некоторые из наших мудрецов говорят, что воскреснут лишь совершенные праведники. Раз эта степень награды не предназначена для всех людей (потому что невозможно всем людям быть совершенными праведниками), то отрицающий воскрешение мертвых приравнивается к отрицающему одно из великих чудес, творимых Всевышним для совершенных праведников. То есть, он отвергает одну из ветвей первого принципа, подвергая сомнению всемогущество Всевышнего. Если же будут воскрешены все мертвые, то не верящий в воскрешение мертвых отвергает ветвь третьего принципа, принципа воздаяния, так как отрицает награду, предназначенную или всему человечеству, или отдельному народу.

Однако это верование не является ни принципом, ни корнем Б-жественной религии как таковой и религии Моше-рабейну в частности: они вполне представимы и без него. Тот, кто принимает принцип воздаяния вообще — физического в этом мире и духовного — в будущем, но отрицает воскрешение мертвых, не отступает ни от принципа, ни от корня Торы Моше-рабейну.

Но поскольку это верование принято еврейским народом, его надлежит придерживаться каждому, кто верен Торе Моше<sup>49</sup>.

## Приход Машиаха

Вера в приход Машиаха также является ветвью третьего принципа — принципа воздаяния и принята еврейским народом, поэтому ее следует разделять каждому, кто верен Торе Моше-рабейну. Однако это верование не относится ни к корням, ни к принципам Торы Моше, которые определены выше.

## Верования, связанные с отдельными заповедями, не входят в систему первооснов

В числе этих верований мы не упоминаем верования, связанные с отдельными заповедями Торы<sup>50</sup>, как, например, *тишува*, *тфила* и т.п. Хотя нужно верить, что Всевышний слышит молитвы взывающих к Нему, и что Он при-

<sup>49</sup> Последовательные аристотелианцы отрицали возможность воскрешения мертвых. Даже в адрес Рамбама еще при его жизни раздавались упреки в том, что он придерживается той же точки зрения — несмотря на его заявления, что он верит в воскрешение мертвых как в Б-жественное чудо. У Альбо здесь ясно проглядывает стремление насколько возможно сократить разрыв между противоположными мнениями, чтобы снять со знаменитых еврейских мудрецов подозрение в ереси.

<sup>50</sup> Этот род верований Крескас классифицирует как «верования, связанные с определенными заповедями» («Ор Гашем», разд. 3, ч. 2).

нимает возвращающихся к Нему (совершающих *тишуву*), не следует придавать ни одной заповеди большего значения, нежели остальным.

По той же причине мы не перечисляем среди этих верований веру в то, что *Шхина* присутствует в среде народа Израиля, что на жертвенник в Храме спускается небесный огонь, что первосвященник получает ответы от Всевышнего через *урим ветумим* и т.п. Все они — частные проявления веры в чудеса, о которых говорит Тора, и незачем выделять их среди таких чудес, как рассечение моря, поглощение землей Кораха и его приспешников. Также не следует подчеркивать невероятность последнего чуда — поглотив их, земля снова сомкнулась над ними, как сказано в Торе: «И покрыла земля их» [Бемидбар, 16:33], а известно, что трещины, образовавшиеся в земле во время землетрясения, так и остаются открытыми. Это и все подобное этому также является составной частью веры в Тору и во все чудеса, о которых рассказывается в ней.

Но шесть верований, упомянутых выше, приняты всем еврейским народом и потому занимают особое положение. Они необходимы для поддержания самих основ Торы — ее принципов, корней, и для осуществления Торы на земле, так как исполнение ее заповедей в значительной степени опирается на них. Но, несмотря на это, эти верования не относятся к корням еврейской религии: она может существовать и без них. Тот, кто их отрицает, должен быть признан еретиком (даже если саму Тору как таковую он не отрицает), и нет у него удела в будущем мире (там же, гл. 23).

## 7. ИТОГИ

### Три первоосновы

Из всего изложенного следует, что Б-жественная религия базируется на трех первоосновах, а именно: существование Б-га, Б-жественность Торы и воздаяние. Без этих трех принципов Б-жественной религии нет.

От них отходят несколько корней (подобно делению вида на подвиды). При устранении одного из корней существование принципа не поколеблется, но устранение самого принципа означает также устранение всех его корней.

### Корни

Корни принципа существования Б-га — согласно тому, что предписывает Тора Моше, и тому, к чему нас приводит исследование, это — единство Б-га, Его бестелесность, Его вневременность и Его совершенство.

Корни принципа Б-жественного происхождения Торы: существование пророчества и истинность пророческой миссии.

Корни принципа воздаяния: всеведение Б-га и зависимость от Его воли всего, что совершается — как на земле, так и на небесах, как в этом мире, так и в мире будущем

### У Торы Мойше-рабейну нет других корней и принципов

У Торы Моше-рабейну нет никакой нужды ни в других принципах, ни в дополнительных корнях, кроме этих. Потому что положение, что надлежит служить только Б-гу, и никому другому, — это не принцип, а заповедь Торы. Вообще ни одну из заповедей Торы нельзя возводить в ранг принципа, потому что вера в неизменность Торы — это ответвление корня «истинность пророческой миссии», а вера в приход Машиаха и вера в воскрешение мертвых — ветви принципа воздаяния, следовательно, все кто верит в Тору Моше, должны разделять и эти верования тоже.

И таково же мнение учителя моего, раби Хисдая Крескаса: все эти верования, включая веру в сотворение мира из ничего, — истинные, и их обязан принять каждый, кто принадлежит к еврейской религии, однако ни одно из них не является ни корнем, ни принципом ее — ни общим, ни частным. Однако он считает, что следует принять за частный принцип, что исполнения только одной из заповедей Торы уже достаточно для достижений совершенства и обеспечения некоей ступени будущего мира.

### Ошибки христианства и ислама

Другие религии, также называющие себя Б-жественными, вместо этих корней и принципов опираются на другие, причем устранение одного из них неизбежно влечет за собой падение всей религии.

Так, христиане подменяют принцип существования Б-га верой в троичу и боговоплощение — что, как очевидно, не оставляет места для корней, происходящих из этого принципа. Принцип же воздаяния они заменяют верой во вторичное пришествие и в воскресение мертвых. Несомненно, что отрицание хотя бы одного из этих верований означает отрицание всей христианской религии в целом.

Мусульмане же утверждают, что все во вселенной предопределено всемогущим Б-гом<sup>51</sup>, и поэтому бесспорно, что тем самым это полностью исключает возможность свободы выбора у людей и, следовательно, не оставляет места для принципа воздаяния за добро и за зло.

Кстати, напомним, что мы не сочли свободу выбора одним из принципов Б-жественной религии отнюдь не потому, что она не является необхо-

<sup>51</sup> Альбо говорит здесь о воззрениях лишь одного из течений ислама (ср.: «Море неухим», ч. 1, гл. 73; в особенности «Шестое введение»).

димым элементом ее, а потому, что свобода выбора вовсе не связана именно с Б-жественностью данной религии: свобода выбора — это основа любого законодательства, как человеческого, так и Б-жественного.

### Количество корней и принципов

Итак, у Б-жественной религии всего 11 принципов и корней: 1) существование Б-га 2) Его единство 3) Его нематериальность 4) Его вневременность 5) Его совершенство 6) существование пророчества 7) истинность пророческой миссии 8) Б-жественность Торы 9) всеведение Б-га 10) Его управление абсолютно всем, что происходит в мире и 11) воздаяние, то есть награда и наказание.

Если же всеведение Б-га и Его управление всем, что происходит в мире, объединить в один принцип, подобно Рамбаму, то тогда число всех принципов и корней сократится до десяти. А если допустить, что свобода выбора действительно является неотъемлемым элементом Б-жественной религии (хотя она и не связана с этим ее качеством), то количество их вырастет до 11 или 12. Однако пользу, которую приносит обществу Б-жественная религия, нельзя включать в число ее принципов (несмотря на то, что, как и свобода выбора, — это неотъемлемый элемент каждого законодательства, как человеческого, так и Б-жественного). Польза, которую своей целью имеет Б-жественная религия, совершенно особого рода, присущая только Б-жественной религии в силу того, что она — Б-жественная, и потому награда, которую она обещает, — это часть принципа воздаяния (там же, гл. 26).



---

## ПРИЛОЖЕНИЯ





Рафаэль Йошпе  
Что такое еврейская философия?<sup>1</sup>

Посвящается Дарлин

Благословение осеняет дом человека  
лишь благодаря его жене.

*Бава меция, 59a*

553

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу очерка «Что такое еврейская философия?» положена вводная лекция курса на иврите «Еврейская философия в Средние века», который в настоящее время готовится для Открытого университета Израиля. Когда будет готов английский вариант курса, этот очерк будет и в нем занимать место введения.

Однако, поскольку очерк представляет собой законченное и самостоятельное произведение, поднимающее вопросы, выходящие за рамки одного курса, я рад уже сейчас предложить его исследователям еврейской философии и студентам, изучающим этот предмет, в надежде, что он будет стимулировать дальнейшие размышления и дискуссии о том, как можно понимать, изучать и преподавать еврейскую философию.

Я хочу поблагодарить Йосефа Дана, Даниэля Ласкера, Нехемию Левциона и особенно мою мать, Хаву Йошпе, за их благожелательную поддержку и многочисленные советы, которые помогли мне в работе над текстом.

*Рафаэль Йошпе  
Иерусалим, 5748/1988*

---

<sup>1</sup> Перевод с англ. Д. Фролова, науч. ред. — У. Гершович.

## ПОЧЕМУ ВОЗНИКАЕТ ВОПРОС «ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?»

Кому-то может показаться очевидным смысл термина «еврейская философия», но любая попытка построить курс, программу или учебник по «еврейской философии» сразу же спотыкается на этом, казалось бы, элементарном вопросе, как в теоретическом, так и в практическом плане. К теоретическому аспекту проблемы мы еще вернемся. Говоря же о практической стороне дела, должны ли мы включать в курс еврейской философии одного из самых значительных философов, которых когда-либо дали евреи, единственного еврея, который занял постоянное место в истории западной философии, — Баруха Спинозу? Другой вопрос. Какое место мы должны отвести — если это вообще необходимо — евреям Средневековья, которые обратились в ислам, как Абул-Баракат (Нетанель) ал-Багдади, или в христианство, как Авнер из Бургоса (Альфонсо из Вальядолида)? Должны ли мы рассматривать таких мыслителей и их труды как еврейские, или как еврейские вплоть до момента их отпадения, или как нееврейские, неуместные в контексте еврейской философии? Еще вопрос. Включаем ли мы, уже в современный период «еврейской философии», труды таких мыслителей, как Анри Бергсон, Герберт Маркузе, Пауль Вайс или Карл Маркс, если брать прошлый век?

Поставив вопрос по-другому, мы опять сталкиваемся с той же проблемой. Когда философ, чья философия всеми рассматривается как «еврейская», занимается также (часто в одной и той же книге) и такими «общими» науками, как астрономия или математика, правомочно ли такое учение (книгу, главу) рассматривать как еврейские? Леви бен Гершон (Ралбаг, Гертонид), который прославился в области еврейской философии в XIV веке, включил в свой философский труд «Милхамот Адонай» («Войны Господа») пространный раздел по астрономии (не включенный в печатные издания и в большинство рукописей его книги). Он был также автором отдельных работ по астрономии и математике и изобретателем «жезла Иакова» (*Baculus Jacob, Jacob's Staff*) — инструмента, который используется в навигации для измерения углового расстояния между звездами. Какие книги, главы или даже страницы его работы являются «еврейскими» и должны быть предметом нашего рассмотрения, а какие — нет?

Следовательно, вопрос имеет совершенно конкретные практические грани для всех нас, кто занимается тем, что нам хотелось бы назвать «еврейской философией», не говоря уже о ряде весьма серьезных теоретических проблем, которые этот вопрос влечет за собой. Эти теоретические соображения, в свою очередь, важны не только потому, что они заставляют нас задуматься над тем, что, по нашему мнению, входит в еврейскую философию, но и потому, что они, как мы увидим далее, затрагивают и наше понимание того, что такое сам иудаизм.

Таким образом, в центре нашего внимания будет «еврейская» составляющая словосочетания «еврейская философия», а именно вопрос о том, что конкретно делает ту или иную философию «еврейской». Однако, в духе лучших философских традиций, мы сначала должны задать еще более фундаментальный вопрос: «Что такое философия?»

## ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Контекст, в котором мы будем обсуждать вопрос «Что такое философия?», — это мир средневековой арабо-еврейской философии, которая являлась фоном для развития еврейской философии на протяжении большей части ее формативного периода от Саадии гаона (IX–X вв.) до Рамбама (ум. 1204). Для нас часто может оказаться менее важным то, что на самом деле говорили Платон и Аристотель, чем то, как их понимали мусульманские и еврейские философы Средних веков. А это понимание могло основываться и на таких источниках, как «Теология Аристотеля» — памятник неоплатонической мысли (который в действительности не имеет ничего общего с Аристотелем, являясь пересказом «Эннеад» Плотина).

Сегодня мы привычно проводим грань между философией и различными науками. Нам кажется само собой разумеющимся то, что в системе университетского образования философия отнесена к области гуманитарных наук наряду с литературой и т. д. Однако в Средние века арабские, христианские и еврейские философы рассматривали философию как воплощение научного метода исследования, охватывающего собой все другие науки, которые в свою очередь воспринимались как ветви единой всеохватывающей системы научного знания. Эта система, основанием которой служил только и исключительно человеческий разум, называлась философией, и современная дихотомия философии и науки (под которой в наше время обычно понимаются математика и естественные науки) была бы совершенно чужда и непонятна средневековым философам. Короче говоря, для средневековых людей понятия «философия» и «наука» были в значительной степени взаимозаменяемы.

Поскольку, как мы уже сказали, еврейская философия возникла в культурной среде исламской цивилизации, начнем с раннего арабского определения философии. Первым арабским философом был Абу Йусуф Йа'куб ибн Исхак ал-Кинди (Ирак, IX в.). На первых страницах его новаторской работы «О первой философии» («первая философия» — метафизика) ал-Кинди определяет философию следующим образом:

Из человеческих искусств самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей

в меру человеческой способности. Ибо та цель, которую философ преследует в своей науке, заключается в постижении истины, а та, которую он преследует в своих действиях, — в согласовании собственных поступков с истиной<sup>2</sup>.

Итак, согласно ал-Кинди, философия — это «познание истинной природы вещей». В отличие от позитивной религиозной истины, данной в откровении какому-то народу или отдельному человеку, такое философское (то есть рациональное) знание, или мудрость, не ограничено и не может быть ограничено неким конкретным народом или сообществом людей.

Подобное различие между универсализмом философской истины в противопоставлении партикуляризму (и релятивизму) религиозной истины становится более отчетливым в философии Абу Насра ал-Фараби (870–950), принадлежащего к следующему за ал-Кинди поколению. В трактате «О достижении счастья» (*Taḥṣīl al-Saʿādah*) ал-Фараби определяет философию следующим образом:

53. Это знание, говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем — к арабам. Все содержание этой науки излагалось на греческом языке, затем оно было [переведено] на сирийский язык, после чего — на арабский язык. Греки... владение этим знанием называли наукой, тогда как свойство ее называли философией, понимая под этим предпочтение и любовь к великой мудрости... Они называли ее наукой наук, матерью наук, мудростью мудростей, искусством искусств...

54. ...Совершенный философ обладает и теоретическими науками, и способностью применять их на благо всех остальных в соответствии с предназначением каждой... Отсюда следует, что философ — это совершенный правитель...

55. ...Уяснение вещи бывает двояким: первое — умопостижение ее самой и второе — воображение подобия, сходного с ней... Если при познании существующих вещей или изучении их постигают непосредственно их значения и составляют суждения о них посредством достоверных доказательств, то наука, охватывающая эти познания, является философией. Когда же они постигаются путем воображения их подобий, которые сходны с ними, и составляются суждения о том, что из этого было представлено воображением посредством убеждения, то охватываемое этим знание древние называли религией... Религия, которая включает его, называется народной, общепризнанной или внешней философией. Поэтому, согласно древним, религия — это подражание философии<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Перевод на русский цитируется по кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1960. С. 57. В оригинале цитируется английский перевод по кн.: Ivry A. Al-Kindi's Metaphysics. Albany, 1974. P. 55.

<sup>3</sup> Русский перевод дается по: ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 333–338. Перевод несколько видоизменен так, чтобы он соответствовал цитируемому в оригинале английскому переводу: Al-Farabi. Attainment of Happiness // № 53–55 / trans. Muhsin Mahdi

В этом отрывке ал-Фараби высказывает несколько положений:

1. Философия — это и основание, и цель всех наук. Ее постижение есть высшее счастье для человека.

2. Термин «философия» происходит от греков и означает «любовь к мудрости».

3. Тем не менее философия — это не явление греческой культуры. Напротив, это наука, выходящая за рамки любой конкретной культуры, исторически передававшаяся от одной культуры к другой.

4. Более того, разве можно отвергать философию как «чужую» мудрость, если она изначально возникла в рамках семитской культуры? Этот же мотив звучит, например, у Йегуды Галеви в «Кузари» 1:63, а также у Ибн Рушда в «Опровержении опровержения» (Ibn Rushd, Tahafut al-Tahafut / trans. Simon Van der Bergh, London, 1954, pp. 360–361), цитируемого Шем Товом ибн Фалакерой в его «Путеводителе путеводителя» (Shem Tov ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 7).

5. Философ должен быть политическим правителем своего общества. Религия в качестве философии «для народа» есть социальный инструмент для наставления людей в философской истине.

Предложенное ал-Фараби остроумное отождествление пророка-законодателя богооткровенной религии с царем-философом Платона оставило глубокий след в еврейской политической философии, прежде всего в *Море невухим* («Путеводителе растерянных») Рамбама. Еврейские философы боролись со взглядом ал-Фараби на религию как предназначенную для народа, то есть низшую форму философии, и чаще всего ставили ее на один уровень или даже выше философии. Уже самый первый еврейский философ, Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. — 50 н.э.), определял человеческую мудрость (философию) как служанку Божественной мудрости (Торы). Г. Вольфсон сформулировал эту мысль так: «Служение Богу и поклонение Ему... составляет мудрость, которая есть данный в откровении Закон, воплощенный в Писании. Поэтому, когда Филон говорит о философии как о рабыне или служанке мудрости, он имеет при этом в виду, что она рабыня или служанка Писания». (См.: Wolfson H.A. Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, 1947. V. 1, p. 150.)

Не будем далее углубляться в проблему взаимоотношения между религией Откровения и философией («верой и разумом»), ибо для наших целей достаточно отметить, что определение философии как высшего человеческого счастья, данное ал-Фараби, приписывает философии социополитическое,

---

in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. Ithaca, 1969, pp. 43–44. Этот отрывок включен также в: Arthur Hyman & James Walsh. *Philosophy in the Middle Ages*. 2nd. ed., Indianapolis, 1983, p. 227; Ralph Lerner & Muhsin Mabdi. *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Ithaca, 1978, p. 76.

моральное и религиозное значение вдобавок к ее интеллектуальной ценности и что этот взгляд имплицитно присутствует уже в требовании ал-Кинди, чтобы философ не только стремился достичь истины, но и поступал по истине.

Представление, что у философии есть моральное и религиозное измерения, что она служит религиозным целям побудило современника Маймонида, арабского философа Абу ал-Валида ибн Рушда (Аверроэса; 1126–1198), задаться вопросом фундаментального значения: является ли изучение философии запретным, допустимым или обязательным с религиозной точки зрения? В своем трактате *Fasl al-maqal* («Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией») Ибн Рушд находит очень сильные аргументы в пользу тезиса о том, что изучение философии, которую он называет «дверью, через которую Закон призывает людей к познанию Бога», по сути есть религиозная обязанность, и этот его взгляд оказал сильное влияние на еврейских философов последующих поколений (Ср.: *Hourani G.F. Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy. London, 1961*, а также в: *Hyman A., Walsh J. Philosophy in the Middle Ages; Leraer R., Mahdi M. Medieval Political Philosophy: A Sourcebook.*)

Моральное и религиозное измерения философии еще более отчетливо выделены, например, в еврейской философской энциклопедии тринадцатого века «Взгляды философов» (*De'ot ha-filosofim*), автор которой, Шем Тов ибн Фалакера, цитирует Ибн Рушда буквально сотни раз. Оттенки еврейского термина *хасид*, которые подчеркивает Фалакера, ставя знак равенства между ним и философом, ясно показывают, что он разделяет с другими еврейскими философами мнение, что философия — это моральное и религиозное, а не только чисто интеллектуальное занятие:

Поэтому, согласно их взглядам, подлинный философ — это тот, кто ставит своей целью достичь знания истины и совершать правильные и истинные действия, кто направляет все свои действия на то, чтобы достичь эти два типа совершенства, тот, все усилия кого сосредоточены на том, чтобы овладеть ими в той степени, в какой это возможно для человека. Этому понятию у них соответствует термин «философ», а в нашем языке с этим понятием соотносится термин *хасид* («праведный»), то есть тот, кто обрел моральные и интеллектуальные добродетели. Однако, поскольку простолюдин (*ам ха-афец*) не имеет интеллектуальных добродетелей, даже если он и обрел этические добродетели, наши учителя говорили: «Простолюдин не может быть праведным» (Пиркей Авот 2:6)<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Русский перевод сверен с оригиналом: *Falaquera. De'ot ha-Pilosofim*, ms. Parma f. 4a, ms. Leyden f. 106b; англ. пер. см.: *Jospe R. Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera. Cincinnati, 1987. P. 127.*

Поскольку конечной целью философского знания является Бог, философ становится, таким образом, религиозным деятелем:

Этически совершенный человек — это тот, кто изучает все существующие вещи и старается познать их. Он выделен из остального человечества тем, что стремится достичь своего Создателя и соединиться с Ним. По-гречески его называют «философ», то есть любящий истину<sup>5</sup>.

Эти три измерения философии — научное познание, этическое поведение и религиозное стремление соединиться с Богом, подражать Ему — уже содержатся в самом раннем из средневековых еврейских философских сочинений, написанном за четыре века до Фалакеры, в «Книге определений» Ицхака Шломо Исраэли (Египет, 855–955), современника Саадии гаона. В цитируемом ниже отрывке Исраэли (на которого повлиял первый арабский философ — ал-Кинди) объясняет, что философию нельзя определить, поскольку определение должно содержать как то общее, что определяемый объект имеет с другими объектами того же рода, так и то, что отличает его от них и делает его особенным. А так как философия есть *sui generis*, ее нельзя определить, а можно только описать:

559

...2. Когда философы поняли это, осознав, что определение обязательно должно содержать родовой признак и видовое отличие, и не нашли для философии рода, из которого можно было бы произвести ее определение, они... дали ей три описания: (1) одно, производное от ее имени, (2) другое, производное от ее свойства, (3) и третье, производное от ее последствий и воздействий. (1) Описание, производное от ее имени, состоит в следующем: философия — это любовь к мудрости; это выводится из имени «философ», которое составлено из *phila* и *sophia*, а по-гречески *phila* означает любящий, а *sophia* — мудрость... (2) Описание философии, производное от ее свойства, состоит в следующем: философия — это усвоение дел Создателя, да будет Он превознесен, по мере человеческих способностей. Под словами «усвоение дел Создателя» имеются в виду осознание истинной сути вещей, обретение подлинного знания о них и действия, соответствующие истине... (3) Описание философии по ее результату выглядит так: философия — это знание человека о самом себе... Человек, который обрел подлинное знание самого себя, то есть своей духовности и телесности, тем самым достиг познания всего, то есть познания духовной и телесной субстанции... Если человек вобрал в себя все это, он достиг знания всего и заслуживает имени философа<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Русский перевод сделан с приведенного в оригинале английского перевода по: *Falaquera, Sefer ha-Mevaqqesh*, 102.

<sup>6</sup> Русский перевод сделан с английского по: *Isaak Israeli. Book of Definitions // A. Altmann and S.M. Stern. Isaak Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. London, 1958. P. 23–27.*



## «ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?» — ЭТО СОВРЕМЕННЫЙ ВОПРОС

Мы хотим дать определение еврейской философии. В то же время все вышеприведенные отрывки отличаются тем, что рассматривают более общий вопрос: «Что такое философия?» Ни один автор не задается вопросом о том, что такое еврейская философия (или, в других случаях, исламская философия). Насколько я знаю, заданный нами вопрос: «Что такое еврейская философия?» никогда не обсуждался средневековыми еврейскими философами. Аналогично подобный вопрос относительно исламской философии никогда не ставился средневековыми арабами. Поскольку очевидно, что заданный нами вопрос не интересовал средневековых философов, которые в значительной степени составляют объект наших современных исследований, почему он должен интересовать нас?

По своему собственному определению, философы были «любящими истину» в том смысле, что они стремились постичь все те рациональные истины, которые являются достижимыми для людей. Средневековые философы признавали, оставаясь лояльными по отношению к конкретной религиозной доктрине (еврейской, христианской или мусульманской), что можно учиться истине у любого человека, а не только у представителей своей религиозной общины. Мы видели, например, что и арабские, и еврейские философы полагали, что истина (мудрость) передавалась от одной древней культуры к другой. Эти средневековые философы не только не ограничивали истину своими собственными религиозными источниками, но эксплицитно утверждали, что истину можно получить от любого человека, независимо от того, к какой нации или общине он принадлежит. Например, ал-Кинди, первый арабский (мусульманский) философ, которого мы уже цитировали, писал:

Наряду с теми, кто доставил нам большую долю истины, нам следует сказать великое спасибо и тем, кто доставил ее малую толику, ибо они наделили нас плодами своей мысли и облегчили нам поиски истины, снабдив нас исходными посылами, кои облегчают нам наше движение к истине...

В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была проницательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту проницательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека.

Что же касается Аристотеля, достославного греческого философа, то им было сказано: «Кроме тех, кто доставил нам какую-то долю истины, нам следует благодарить и их отцов, ибо последние были причиной их существования; они суть их причины, а эти — причины того, что мы обретаем истину». Хорошо сказано!

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов неопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого<sup>7</sup>.

Великий современник Рамбама Ибн Рушд (Аверроэс) также высказывался в подобном духе:

Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если кто-то помимо нас уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет... и если все сказанное им окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это...

Если бы сегодня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками школ Закона относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба, то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мыслителей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение людям, достойным их изучать... тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [существовать] к познанию Бога...

Мы можем даже сказать: человек, воспреещающий изучать философские книги тем, кто достоин их, ввиду того что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто сущностное и необходимое<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Русский перевод дается по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 58–59. В оригинале цитируется английский перевод по: *Ivry Alfred. Al-Kindi's Metaphysics*, pp. 57–58.

<sup>8</sup> Русский перевод с незначит. изменен. дается по: *Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 173–176; англ. пер. см.: Hourani George F. Averroes on the Harmony of Religion and Philoso-*

Философия — это «дверь... к познанию Бога». Запрещать изучение философии на том основании, что это «чужая» мудрость, не восходящая к священным источникам, значит вступать в противоречие с высшей целью религии. Таким образом, согласно Ибн Рушду, воспринимать истину из любого источника есть не только интеллектуальная, но и религиозная обязанность.

Аналогичного мнения придерживался и еврейский современник и коллега Ибн Рушда Рамбам (Маймонид), который указывал во введении к своему известному этико-психологическому труду «Шмона пераким» (*Восемь глав*), являющемуся введением к его комментарию трактата Мишны «Пиркей Авот» (*Речения отцов*):

Знай, однако, что мысли, предлагаемые в этих главах и в следующем комментарии, не изобретены мною самим, и я не придумываю объяснений, содержащихся в нем, но собираю их из речений мудрецов, встречающихся в Мидраше, в Талмуде, и в других их произведениях, равно как из речений философов, древних и современных, а также из произведений различных авторов, так как должно принимать истину, из какого бы источника она ни исходила<sup>9</sup>.

«*Wa-'isma'1-Haqq mim-man qalabu*» (ивр. *Shema' ha-'emet mi-mi she-'amarah*) — «Слушай истину, кто бы ни говорил ее» (так еще можно перевести последние слова процитированного отрывка) — этим словам было суждено стать платформой евреев, защищавших изучение философии (и авторитет Маймонида) против нападок и антифилософских настроений в течение следующего века. Одним из наиболее красноречивых и плодovitых защитников философии и самого Рамбама в тринадцатом веке был вышеупомянутый Шем Тов ибн Фалакера, ученик еврея Рамбама и араба Ибн Рушда. Фалакера неоднократно возвращался к мысли о необходимости принимать истину из любого источника. Например, он утверждал:

Все народы сообща владеют науками, которые не принадлежат исключительно какой-то одной нации<sup>10</sup>.

Человеку надлежит учиться, в меру своих сил, у тех, кто говорит истину, даже если они неверующие (*koferim*), подобно тому, как берут мед у пчел... Ибо че-

phy, pp. 46–49; также цитируется в: *Lerner R. & Mabdi M. Medieval Political Philosophy*, p. 166ff, и в: *A. Hyman & J. Walsby. Philosophy in the Middle Ages*, pp. 300–301.

<sup>9</sup> Русский перевод дается по: *Рамбам (Маймонид). Избранное*. Иерусалим: Алия, 1990. Ч. 2. С. 182. Английский перевод в оригинале цитируется по: *Gorfinkle, Joseph. The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*, New York, 1912, Arabic and Hebrew text, p. 6, English text, p. 36; этот отрывок приводится также в антологии: *Twersky, Isadore. A Maimonides Reader*. New York, 1972, p. 363.

<sup>10</sup> Русский перевод сверен с оригиналом: *Sefer ha-Ma'alot*, 75; здесь Фалакера также приводит аналогию Ибн Рушда между запретом на философию и запретом человеку, умирающему от жажды, пить воду на том основании, что были захлебнувшиеся ей.

ловек не в состоянии познать самостоятельно все, что ему необходимо из того, что говорили древние. И не имеет никакого значения, были эти древние нашей веры или нет. Когда рассуждение правильно и совершенно, [свободно] от любых дефектов, мы и не задумываемся, нашей ли веры эти люди или нет<sup>11</sup>.

Многие из простых людей, начисто лишенных мудрости, испытывают затруднение, когда какой-то автор приводит доказательство из слов нееврейских философов, ибо они считают, что их слова не имеют никакой цены. Такие люди утверждают, что не подобает принимать их слова. Эти невежественные дураки не помнят, не понимают и даже не задумываются над тем, что подобает принимать истину от любого человека, даже если он стоит ниже тебя или принадлежит к другому народу... Подобает смотреть не на говорящего, но на сказанное<sup>12</sup>.

И наконец, во Введении к его энциклопедии «Взгляды философов» (*Deot ha-filosofim*) Фалакера говорит:

Не подобает разумному человеку, стремящемуся познать истину, отвергать многое из того, что было открыто философам, что они обосновали с помощью истинных доказательств и что безусловно соответствует сказанному только на том основании, что они были не из нашего народа. Скорее, он должен внимать истине, кто бы ее ни говорил, и должен смотреть не на говорящего, а на истинность его слов<sup>13</sup>.

563

Обратите внимание на почти незаметный сдвиг акцента: философия не только претендует на религиозное признание, будучи необходимой для познания истины, но и непреложно доказанные научным методом истины характеризуются здесь как «открытые, данные в откровении» философам (*devarim rabbim she-niglu le-bakmei ha-meqar*).

Короче говоря, еврейские философы в Средние века не ограничивали и не могли ограничить свое философствование еврейскими источниками в силу универсальной природы философии. Напротив, в их задачу входило защитить свое право и даже свой долг изучать философскую истину по любым источникам, поскольку истина не знает ни национальных, ни религиозных границ.

Однако как бы мы ни восхищались, сколь бы ни были согласны с универсалистским и гуманистическим духом, который был присущ этим средневековым философам, перед нами встает совсем иная проблема. Мы сейчас говорим не о философии как таковой, в обычном смысле этого слова, но об

<sup>11</sup> Русский перевод сверен с оригиналом: 'Iggeret ha-Vikkuh, 13.

<sup>12</sup> Русский перевод сверен с оригиналом: Sefer ha-Ma'alot, 11–12.

<sup>13</sup> Русский перевод сверен с оригиналом: *Falaquera*, De'ot ha-Filosofim, ms. Parma 164, f. 3b. ms. Leyden 20. f. 106a.

истории еврейской философии. Еврейская философия развивалась не в вакууме, она испытывала влияние, прямое и косвенное, самых разных мыслителей, представляющих широкий спектр философских и религиозных школ мысли, принадлежащих к греческой, латино-христианской и арабо-мусульманской культурам. Например, нельзя понять Рамбама без обращения к такому греческому философу, как Аристотель, и такому мусульманскому философу, как ал-Фараби.

Однако философы вроде Аристотеля и ал-Фараби, при всем их влиянии на развитие еврейской философии, не принадлежат к еврейской философии и не являются ее составной частью на том простом основании, что они не евреи. Влияние их было огромно — но это было внешнее, а не внутреннее влияние.

Повторим еще раз: мы не занимаемся здесь чисто философским поиском абстрактной истины, что бы это ни значило. Наша цель — понять, как развивалась философия среди евреев. В силу этого нам приходится задавать вопрос, который с философской точки зрения является абсолютно несостоятельным и незаконным, который, однако, оказывается необходимым и получает оправдание с исторической точки зрения: кто автор того или иного высказывания? Вразрез с тем, что утверждали средневековые мыслители, мы должны смотреть не только на то, что сказано, но и на то, кто сказал это.

В философии мы с порога отвергаем и отбрасываем аргументы *ad hominem*, обращенные на говорящего, а не на сказанное им. Однако рассуждения *ad hominem*, которые совершенно иррелевантны для истины, оказываются явно релевантными, когда надо установить критерии для определения еврейскости философа или философии.

В какой-то момент мы несомненно захотим возразить против каких-то идей, высказанных разными еврейскими философами, или поставить их под вопрос, пожелаем дать оценку их взглядам и их философии, решить, является ли она истинной или ложной с нашей точки зрения. Однако наша задача останется невыполненной до тех пор, пока мы не зададим еще один, и притом более фундаментальный вопрос: была ли их философия еврейской? Вполне допустимо, что мы придем к выводу, что по какому-то конкретному вопросу некий еврейский философ ошибался, а некий нееврейский философ был прав. Однако, по крайней мере в настоящий момент, мы не спрашиваем, кто прав, но лишь кто из них был еврейским философом. А также на основании каких критериев мы будем выносить подобное суждение. Повторим, мы не спрашиваем, прав философ или неправ, истинна или ложна его философия (что волновало Ибн Рушда, Рамбама, Фалакеру и др.). Мы просто спрашиваем, был ли философ и его философия еврейскими, а это совсем другой вопрос.

Наш вопрос принадлежит Новому времени в двух аспектах: философском и еврейском. С философской точки зрения дихотомия между философией как дисциплиной и естественными науками является, как мы уже отмечали,

современной дихотомией. В Средние века, когда философы считались (и считали себя сами) подлинными (более того, наиподлиннейшими) учеными, было невозможно провести грань между научной истиной одного народа и научной истиной другого народа, как сейчас нам вряд ли придет в голову определять физические истины как «немецкие» или какие угодно другие. Только в Новое время, когда философия была отнесена к гуманитарному знанию, мы получили возможность говорить о философии в контексте той или иной культуры, ибо философия развивалась в разных культурах и испытывала на себе их влияние. (В этом смысле мы говорим, например, о континентальном рационализме в противопоставлении британскому эмпиризму и т.д.) Другими словами, наш историко-культурный подход к философии стал возможен только в Новое время.

С еврейской точки зрения проблема также оказывается принадлежащей к Новому времени. Ведь только в Новое время мы оказались без ясного, четкого и недвусмысленного ответа на вопрос «Кто является евреем?» Основатели сионизма и предположить не могли, что именно этот вопрос станет главным источником внутриеврейских противоречий в результате восстановления еврейской государственности. Исключая ситуацию в тоталитарных государствах современности, ярчайшим примером чего является нацистский расизм, который в силу потребностей своей собственной идеологии пытался дать юридическое определение еврейскости, еврейское самосознание нашего времени отличается от всех предшествующих эпох именно индивидуалистическим и волюнтаристским характером. Впервые современный еврей может определять свою еврейскость как ему вздумается, без оглядки на общину, систему закона или какие-то иные исторические нормы. Еврей теперь свободен изменять, реформировать или вообще отрицать свою еврейскость.

Рассматривать проблему «Кто является евреем?» здесь не место. Тем не менее иногда, помимо нашей воли, мы время от времени оказываемся вынужденными затрагивать ее, чтобы иметь почву для характеристики философа, чья еврейскость довольно сомнительна. Мы уже задавали вопрос в начале очерка, должны ли мы считать еврейской философию Абу-л-Бараката (Нетанеля) ал-Багдади, жившего в двенадцатом веке, если мы знаем, что он обрратился в ислам? Или же, по словам проф. Якова Левингера:

Как мы должны подходить, например, к Авнеру из Бургоса, жившему в четырнадцатом веке, образованному еврею и философу, который принял христианство в середине жизни? Его влияние на сочинения многих его еврейских современников очевидно. Достаточно вспомнить «Поддержку веры» (*Ezer ha-Dat*) Ицхака Пулгара или «Трактат о свободе воли» (*Ma'amar ha-Behira*) Моше Нарбони. Очевидно также его влияние на такого глубокого и твердого в вере еврейского философа, как Хасдай Крескас. Значит, мы должны рассматривать Авнера из

Бургоса как еврейского интеллектуала? А проблема Баруха (Бенедикта) Спинозы? Спиноза родился и был воспитан евреем. Однако впоследствии он вел такой образ жизни и высказывал такие мысли, что был исключен из общины. Другими словами, фактически во всех отношениях он вышел, или был исключен, из еврейства, как оно тогда понималось, хотя, в отличие от Авнера из Бургоса, он так и не принял христианство. В 1670 году Спиноза опубликовал книгу, которая может считаться одной из самых яростных атак на еврейскую религию, когда-либо написанных. Тем не менее эта книга оказала глубокое воздействие на еврейскую мысль Моисея Мендельсона... Другой, хотя и несколько отличный, пример — это Аарон бен Элияху из Никомедии, живший в четырнадцатом веке. Его книга «Древо жизни» (*Ez Hayyim*) является одной из самых глубоких книг средневековой «еврейской» философии... Однако эта великая книга была написана не представителем раввинистического иудаизма, а караимом, причем не просто караимом, но одним из выдающихся караимских лидеров<sup>14</sup>.

## ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ?

Выражение «еврейская философия» немедленно вызывает возражения. Согласно одному взгляду, словосочетание «еврейская философия» само по себе содержит терминологическое противоречие. На основании уже сказанного мы можем выделить два аспекта проблемы: философский и исторический.

### 1. Философская перспектива

Если философия действительно является научным методом исследования, она неизбежно должна быть универсальной, как и другие науки. В таком случае как мы можем универсальную науку называть «еврейской»? Если болгарин изучает биологию, является ли его исследование «болгарской биологией»? Если, как полагали средневековые мыслители и как до сих пор считают некоторые, философия — это самая настоящая наука, то как можно относить ее к национальным или религиозным явлениям?

### 2. Историческая перспектива

С самого начала ясно, что философия не является еврейским изобретением или открытием (несмотря на представление, что греки научились своей мудрости у семитов). Цитированные выше источники, например, говорят об

<sup>14</sup> Jacob Levinger, in: «Symposium: mahi pilosofiyah yehudit?» («Что такое еврейская философия?», далее ссылки на «Symposium»), in: Hitgalut, Emunah, Tevunah. Ramat Gan, 1976, p. 148.

открытом и честном признании как арабами, так и евреями греческого происхождения философии, а не просто об этимологическом понимании греческого термина «философия». Средневековые еврейские философы свободно признавали свой долг перед греческими и арабскими источниками, равно как и то, что они использовали как арабские переводы, так и оригинальные сочинения. Как же можно такой чужеродный трансплантант называть «еврейским»?

Профессор Элиезер Швайд, например, в своей статье «Еврейская философия» в *Hebrew Encyclopedia*, 27, 680, писал:

Термин «еврейская философия» вызывает споры как по существу, так и с исторической точки зрения. Философия — это универсальная дисциплина, которая не может принадлежать к какой-то одной национальной или религиозной культуре. В исторической перспективе общепризнанным является тот факт, что философия не была органическим продуктом еврейской культуры, но была перенесена в нее в сравнительно поздний период развития иудаизма, и даже тогда она не занимала центрального положения в этой культуре, кроме относительно коротких периодов.

В другом месте профессор Швайд пишет:

Проблема уникальности «еврейской философии» — есть ли вообще такая традиция? Обладает ли она качествами и лицом, которые делают ее действительно уникальной?.. Мы видим перед собой линию размышлений, которая выросла не изнутри, но есть продукт контакта с внешними культурами. В силу этого она может рассматриваться как одна из ветвей философской традиции, связь которой с той или иной религией может быть лишь эпизодическим явлением.

Далее он продолжает, что «без допущения, что еврейская философская традиция существует, не имеет смысла делать обзор еврейской философии как самостоятельной категории»<sup>15</sup>.

Значит, до тех пор, пока мы не поймем, что имеется в виду под «еврейской философией», мы не можем изучать ее как особую традицию мысли, отличную от других типов философии. Поэтому сначала мы должны рассмотреть те взгляды, которые отрицают саму возможность существования такого явления, считая термин «еврейская философия» внутренне противоречивым. На чем основываются такие представления?

<sup>15</sup> См.: Schweid, Eliezer. *Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam*. Jerusalem, 1971, p. 3.



## ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — ВНУТРЕННЕ ПРОТИВОРЕЧИВОЕ ПОНЯТИЕ?

По словам профессора Иосифа Сермонеты:

С самого начала я выскажу одно общее соображение, а именно что невозможно говорить о еврейской философии в отрыве от общей философской традиции. Философия является *ex definitione* универсальным явлением. Она поднимает вопросы, которые человек задает себе в любые времена... Вы не можете навесить на эти вопросы некую этикетку, приписав их той или иной особой группе. В частности, как только Сократ открыл понятия<sup>16</sup>, а Платон обнаружил идеи, они стали принадлежать всем, всему человечеству. То же самое остается верным и две или три тысячи лет спустя, ибо когда сегодняшний марксист или экзистенциалист дает теоретическое объяснение миру и существующим в нем явлениям, предлагаемые им решения по своей сути универсальны. Мы стоим перед следующим фактом. Нельзя сказать: я — еврейский экзистенциалист или еврейский марксист, ибо вопросы и ответы, с помощью которых я осмысляю мир, не носят специфически еврейский характер. Универсальный (философский) подход, в силу своей универсальности, изначально исключает всякую возможность формирования идеологии, которая может быть названа собственно еврейской<sup>17</sup>.

Итак, проблему создает именно универсальность философии. Следуя этой линии рассуждения, мы не можем подходить к философии как к культурному явлению по аналогии, например, с национальной литературой. Говоря словами профессора Зеева Леви:

В данном случае между философией и литературой есть различие. Философия, по своей сути, занимается проблемами, которые являются специфическими для той или иной культуры. Философские вопросы — логика, этика, эстетика, эпистемология и так далее — в основе своей универсальны и не привязаны к тому или иному языку или народу. В этом отношении философия не походит на литературу или поэзию, отличительной чертой которых является их связь с языком. Глубинное различие между философией и литературой в этом отношении очевидно. Тот факт, что в университетах в Израиле или где бы то ни было есть кафедры еврейской, арабской, английской, французской или какой-то иной литературы, никого не удивляет, однако люди были бы изумлены, если бы в них появились отдельные кафедры английской, французской, или немецкой, или какой-то другой философии. Другими словами, существование кафедр еврейской философии в израильских университетах... наряду с кафедрами философии... выглядит несколько нарочитым. Хотя философия по самой своей природе явля-

<sup>16</sup> Имеется в виду диалектическое исследование предмета, ставящее себе целью определение понятия об этом предмете. — *Прим. ред.*

<sup>17</sup> Joseph Sermoneta, in: «Symposium».

ется универсальной дисциплиной — и в этом отношении она, пожалуй, ближе к математике или естественным наукам, чем к литературе, — остается фактом, что когда еврей занимается физикой, его физика не становится еврейской, но когда еврей занимается философией, мы склонны во многих случаях рассматривать это как еврейскую философию. Причина этого достаточно ясна. Физик Эйнштейн занимался физикой не как еврей, им двигали не еврейские мотивы. В то же время многие евреи, начиная со Средних веков, занимались философией именно как евреи, и мотивы, которые ими двигали, были связаны с еврейской религией. Именно поэтому их труды носили еврейский характер<sup>18</sup>.

Итак, проблема ясна, хотя решения еще нет. Сколь бы универсальна, по утверждению многих, ни была философия, выражение «еврейская философия» все же не является внутренне противоречивым термином, как предполагали некоторые ученые. А вот выражение «еврейская физика» остается внутренне противоречивым, поскольку никакой связи между физикой и определенной культурой не существует. Однако даже применительно к физике это не совсем верно. Например, когда мы говорим «греческая физика», мы обычно исходим из исторических соображений: физика как наука была впервые разработана в контексте древнегреческой философии и науки, и аристотелевская «Физика» стала одним из оснований западной науки, так же как и философии, на многие века. (Аристотеля до сих пор называют «отцом биологии».) Опять-таки, когда мы говорим «греческая физика», мы имеем в виду не то, что физика принадлежит греческой культуре, но лишь тот исторический факт, что греки первыми открыли или изобрели данную научную систему (физику), которая по сути своей универсальна и которая с течением столетий стала универсальной не только теоретически, но и практически. Итак, мы можем говорить о «греческой физике» как об историческом явлении, относящемся ко временам более двухтысячелетней давности, но не к сегодняшнему дню. Сегодня нет ни «греческой физики», ни «еврейской физики»; это действительно внутренне противоречивое понятие.

## ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ КРИТЕРИЙ

Также совершенно ясно, что чисто биографический факт еврейского происхождения философа недостаточен для того, чтобы считать его фило-

<sup>18</sup> Levy, Zev. «Hagut yehudit — mahi» (Что такое еврейская мысль?), in *Kivvunim* 29, Autumn 1985, pp. 47–49. Эта статья — сокращенная версия более ранней работы, более подробно освещающей этот вопрос. См. Levy Zev. Bein Yefet le-Shem, pp. 117–160; теперь она доступна и на английском: *Between Yafeth and Shem*, pp. 95–131.

софию еврейской, то есть имеющей еврейский характер. Опять-таки мы не будем обсуждать сложный вопрос о том, кто является евреем, мы попросту будем считать того или иного философа евреем, если он подпадает под любое из возможных определений этого понятия. Так вот, несмотря на все различие взглядов на то, что такое еврейская философия, большинство, если не все ученые, полагает, что принадлежность к еврейству — это необходимое, но не достаточное условие, чтобы философия данного мыслителя считалась еврейской. Вывернув тезис наизнанку, мы можем полагать, что все согласятся с тем, что нееврей не может стать представителем еврейской философии. Итак, нееврей не может стать еврейским философом, но обязательно ли философия еврея — это еврейская философия? Таким образом, большинство из нас разделяет убеждение, что еврейское происхождение философа безусловно необходимо, но, равно очевидно, недостаточное условие для того, чтобы признать еврейским характер его философии.

Зададимся теперь вопросом, действительно ли утверждение профессора Леви, что именно еврейская мотивация придает философии того или иного философа еврейский характер, решает проблему. Профессор Леви выдвигает в качестве аргумента то, что, когда Эйнштейн занимался физикой, им двигали не еврейские соображения, и он, скорее всего, прав. Однако возьмем другой пример: скажем, есть заболевание, которое поражает преимущественно или даже исключительно евреев (например, болезнь Тея-Сакса). Легко можно представить, что некий еврейский ученый исследует данную болезнь, движимый явно еврейской мотивацией — помочь своему народу одолеть эту чисто еврейскую болезнь. Мотивы исследователя, безусловно, еврейские, однако они совсем не придают его медицинским разработкам характер «еврейской медицины». Медицина остается универсальной наукой несмотря на то, что в данном случае пациенты (все или большинство) — евреи, исследователь — еврей и мотивы его — тоже еврейские.

С другой стороны, мы также можем представить себе философа, который по происхождению — еврей. Этот философ занимается общей философией, никак не связывая это ни с евреями, ни с иудаизмом. Его интересует философия, а не иудаизм. Совершенно очевидно, что его мотивы — не еврейские и между его еврейской самоидентификацией и его занятиями философией нет никакой, по крайней мере осознанной им, связи. Тем не менее этот философ сумел повлиять на других еврейских философов (или, выражаясь более точно, на евреев, бывших философами, или философов, бывших евреями), и эти другие мыслители обнаружили точки соприкосновения между его философией и иудаизмом, о которых сам он не подозревал (и которые он сам же стал отрицать). Не имеет значения, обнаружили ли интерпретаторы реальные точки соприкосновения, о которых сам философ и не думал, или же именно их интерпретация породила моменты общности между его фило-

софией и иудаизмом. Ведь теперь эти точки соприкосновения существуют и оказывают влияние на этих еврейских философов (и, возможно, на нас). Рассматриваемый философ не исходил из еврейской мотивации и никогда бы не определил свою философию как еврейскую, однако теперь его философию считают еврейской!

Выдающийся пример такого рода — это Спиноза. Трудно утверждать, имел ли Спиноза хоть какие-то «еврейские» мотивы (что бы это ни значило), когда писал свою «Этику», кроме отчетливого влияния на него еврейских философов, в частности Рамбама. Эта книга, которая занимает законное место в истории общей философии, в свою очередь повлияла на позднейших еврейских философов начиная с Мендельсона и вплоть до наших дней. Итак, у Спинозы не было никаких еврейских «мотивов». Тем не менее, несмотря на это, можно ли, исходя из того соображения, что Спиноза испытал на себе сильное еврейское влияние (обстоятельство, засвидетельствованное Гарри Острином Вольфсоном), и приняв во внимание то влияние, которое оказал Спиноза на последующую еврейскую мысль, отнести эту книгу к «еврейской философии»?

Таким образом, еврейская мотивация не тождественна еврейскому характеру какой-то конкретной философии. Только биографические соображения (еврейское происхождение или еврейская мотивация того или иного философа) недостаточны для нас. А как быть с другими параметрами, такими, как национально-культурная принадлежность или язык? В той же степени, в какой философия является, как мы видели, универсальной «наукой», она также подвержена, хотя бы частично, культурным и языковым влияниям, подобно всем остальным гуманитарным дисциплинам.

571

## РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА

Как мы видели, некоторые ученые отвергают такой национально-культурный подход к рассматриваемому вопросу на том основании, что универсальная наука не может, по их мнению, быть также и специфичной, то есть принадлежащей исключительно одному народу или культуре. Другие же исследователи, включая и некоторых знаменитых ученых в данной области, тоже отрицали такой национально-культурный подход, но по другим соображениям. Эти ученые утверждали, что еврейская философия подобна христианской или исламской философии, а не какой-то национально-культурной школе философии, как, например, немецкая или американская философия. Согласно их представлениям, поскольку иудаизм — это религия, основанная на пророческом откровении, еврейская философия религиозна, а не национальна по своему характеру.

*Рафаэль Йоште*  
ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Такова четко заявленная позиция одного из величайших исследователей еврейской философии в нашем поколении, Юлиуса Гутмана, классическая работа которого, «Философии иудаизма», прослеживающая всю историю еврейской философии от самого начала до двадцатого века, не имеет себе равных. На одной из первых страниц книги Гутман прямо выражает свое мнение:

Специфический характер еврейского существования в диаспоре помешал возникновению еврейской философии в том смысле, в каком мы можем говорить о греческой, римской, французской или немецкой философии. Начиная со времени античности, еврейская философия была, по сути, философией иудаизма. И хотя на протяжении Средних веков — которые были свидетелем существования чего-то вроде тотальной, всеохватывающей, основанной на религии культуры — философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, все же религиозная ориентация составляет специфическую черту еврейской философии... В этом отношении философия иудаизма, каковы бы ни были различия в содержании, происходящие от различия специфических для каждой религии учений и традиционных представлений, по форме подобна философии христианства или ислама<sup>19</sup>.

Подобный взгляд разделяет и один из выдающихся исследователей еврейской философии и каббалы в нашем поколении, покойный профессор Александр Альтман:

Тщетно пытаться представить иудаизм как философскую систему или говорить о еврейской философии в том же смысле, как мы говорим об американской, английской, французской или немецкой философии. Иудаизм — это религия, и истины, которым она учит, — это религиозные истины. Они берут начало в религиозном переживании, а не в чистом разуме<sup>20</sup>.

В другом месте профессор Альтман выражал похожие мысли относительно еврейской философии, написав, что «ее основной вопрос, так же как и в исламской и христианской философии, сводится к формуле «вера и разум» (см. *Altmann Alexander. Jewish Philosophy // History of Philosophy Eastern and Western* / ed. S. Radhakrishnan. London, 1953. Vol. 2, p. 76).

Позиция Гутмана и Альтмана основана на ряде очень серьезных соображений, которые должны быть приняты во внимание каждым, кто предлагает иное решение проблемы.

<sup>19</sup> *Guttman Julius. Philosophies of Judaism*, trans. DW. Silverman. New York, 1964, p. 4; ср. также перевод на иврит: *ha-Pilosofiyah shel ha-yahadut*. Jerusalem, 1963, pp. 9–10.

<sup>20</sup> *Altmann Alexander. Judaism and World Philosophy // Finkelstein Louis. The Jews*. Philadelphia, 1949, Vol. 2, p. 954.

Гутман и Альтман исходят из того, что вся еврейская культура имеет религиозное основание. Поэтому, как они полагают, еврейская философия должна быть по сути религиозной философией, аналогично христианской и исламской философии. Еврейская религия явно возникла раньше, чем начала развиваться еврейская философия. В самом деле, иудаизм прошел основные этапы развития и обрел свою классическую форму задолго до того, как евреи начали философствовать, отталкиваясь от нееврейских философских источников, привнесенных извне. Соответственно, еврейская философия возникает как ответ на религиозные проблемы, а не как ответ на другие рациональные и философские проблемы. Поэтому она является религиозной философией.

С другой стороны, если возможно говорить о национальной философии как о конкретной школе мысли (например, континентальный рационализм или английский эмпиризм), то к еврейской философии это неприменимо, поскольку ее нельзя охарактеризовать какой-то одной школой философской мысли. Наоборот, еврейская философия в разные периоды была отражением разных школ мысли, распространенных в то или иное время. Соответственно, нельзя говорить о еврейской философии как о некоей национальной школе философской мысли.

Поэтому можно понять сознательный выбор Гутманом названия «Философии иудаизма» для своей книги, ибо оно подчеркивает религиозный характер этой философии, в отличие от названия «Еврейская философия», которое могло бы быть понято как выражение идеи национально-культурной школы мысли.

Таким образом, согласно Гутману и Альтману, с формальной или феноменологической точки зрения еврейская философия аналогична религиозным философиям христианства и ислама. Мы же, однако, зададимся теперь вопросом: а насколько такая аналогия продуктивна? В какой степени проблема определения еврейской философии совпадает с проблемами определения христианской или исламской философии?

## **АНАЛОГИЯ: ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПО ЖИЛЬСОНУ**

Начнем поэтому с вопроса о христианской философии, как он был сформулирован одним из выдающихся исследователей средневековой латинской философии, Этьеном Жильсоном, в его статье «Что такое христианская философия?» Как верующий христианин римско-католического вероисповедания Жильсон признавал богооткровенный характер истины христианства. Он верил, что учение о воплощении есть рациональная истина, более очевидная и более рациональная, чем истины философии. Согласно Жильсону:

*Рафаэль Йоште*  
ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

По сути дела, во всех точках соприкосновения философии и Откровения рационализм был скорее на стороне Откровения, чем на стороне философии. Единный Бог, Творец неба и земли, Правитель мира и его Промысел, Бог, который сотворил человека по Своему образу и открыл ему, наряду с конечной целью, также и способ достижения ее, — где, при всех блестящих достижениях греческой философии, можно найти взгляд на мир, столь же ясный и столь же полно удовлетворяющий разум, как тот, что открыт людям в Священном Писании? Совершенно очевидно, что по всем этим проблемам уроки Откровения несравненно более рациональны, чем заключения разума... Оно более приемлемо для разума, чем его собственные выводы, и оно было предложено всем людям, без различия цвета, расы, нации, равно как и социального или экономического положения<sup>21</sup>.

Позиция Жильсона ясна: лучшим средством достижения рациональной истины является Откровение, а не философия, сквозь него истина видна более отчетливо; богооткровенная истина фактически доступна всем людям независимо от места, времени, национальности, классовой принадлежности и так далее.

Что бы мы ни думали по этому поводу, такова позиция Жильсона. Поэтому, заключает он, «христианская философия» — это союз изучения философии с принятием христианской веры. Этот союз, который образует христианскую философию, сохранит «вечно сущую истину», истину, которую, как полагал Жильсон, открыл истинно христианский философ Фома Аквинский. Поскольку христианская философия (которая для Жильсона и есть истинная философия) сохраняет богооткровенную истину, мы можем полагаться на нее. С одной стороны, философия, будучи христианской, предохранит нас от ошибки. С другой стороны, будучи истинной философией, она не будет ограничивать нашу исследовательскую свободу:

Хотя христианский способ философствования предохраняет исследователя от опасности впасть в философское заблуждение и вреда бесполезных исканий, он нисколько не лишает его необходимой свободы исследования<sup>22</sup>.

Приняв определение христианской философии, данное Жильсоном, хотя бы как отправную точку для сопоставления, мы можем вернуться к вопросу о существующей, по утверждению Гутмана и Альтмана, аналогии между еврейской и христианской философией, чтобы попытаться найти более или менее окончательное решение нашего главного вопроса: что такое еврейская философия?

<sup>21</sup> Gilson, Etienne. What is Christian Philosophy? // A Gilson Reader / ed. Anton Pegis (Garden City, N.Y., 1957), pp. 178–179.

<sup>22</sup> Ibid., p. 188. Подобный взгляд восходит к Ансельму Кентерберийскому (1033–1109), сформулировавшему знаменитое *credo ut intelligam*: не размышлять, чтобы верить, но верить, чтобы понимать. — Прим. ред.

Во-первых, давайте рассмотрим отношение, которое Жильсон устанавливает между рационально-философской истиной и истиной Откровения. Многие еврейские философы тоже верили в превосходство Откровения над философией, и, как указывал профессор Альтман, вопрос «вера и разум», безусловно, был центральной темой многих произведений, написанных ими. Интересно, однако, то, что все религиозные доктрины, которые Жильсон приводит в качестве примеров религиозной истины, которая более рациональна, чем философская истина, — еврейского происхождения (и так или иначе разделяемые также христианством и исламом), а не специфически христианские, то есть исповедуемые только христианами. Другими словами, это доктрины, которые выводятся из еврейской Библии (Ветхого Завета в христианской Библии), а не доктрины специфически христианские, то есть выводимые из христианского Нового Завета.

В этом отношении позиция Жильсона напоминает отчасти позицию, которую занимает вымышленный представитель христианства у Йеғуды Галеви в *Кузари* 1:4, где этот «христианин» говорит:

Я верю, что все сущее сотворено и что только Творец вечен... Я также верю, что все люди происходят от Адама... Я верю, что Бог печется о Своих созданиях и вступает в общение с людьми... Я верю во все, написанное в Торе и в исторических книгах израильтян...<sup>23</sup>

Только после этого «христианин» переходит к описанию верований, которые являются специфически христианскими. Однако хазарский царь склонен принять только учение, общее для христианства и ислама, а именно доктрины, восходящие к еврейскому учению (еврейской Библии) и внутренне согласуемые с разумом. Царь отвергает как несовместимые с разумом понятия, которые исповедуют одни христиане, говоря:

У того, что говоришь, нет рационального основания; более того, логика опровергает бóльшую часть сказанного тобой... Что до меня, то я не могу принять эти вещи с рациональной точки зрения, поскольку они новы для меня и я не вырос с ними<sup>24</sup>.

Короче говоря, с нехристианской точки зрения мнение Жильсона, что специфическая христианская истина «более приемлема для разума, чем его собственные выводы», выглядит неубедительной, и уж во всяком случае его не разделяли средневековые еврейские философы, знакомые с христианством;

<sup>23</sup> Русский перевод сделан с английского перевода, приводимого Р. Йошпе; ср. иной перевод в: *Йеғуда Галеви*. Кузари. Иерусалим, 5750 (1990). С. 33.

<sup>24</sup> Ср. иной перевод: там же, с. 35.



см., например, обсуждение этого вопроса в: *Lasker Daniel. Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages. New York, 1977*).

Во-вторых, давайте рассмотрим утверждение Жильсона, ставящее знак равенства между христианской философией и истинной философией. Совершенно очевидно, что такое приравнивание будет неприемлемо для нехристианина, который не верит в истину христианской религии. Однако позицию Жильсона трудно понять и с философской точки зрения. Несмотря на заверения Жильсона о противоположном, разве человек не наносит сильный удар по самому методу философии в тот момент, когда требует, чтобы выводы философии были согласованы с некоей предустановленной позицией (в данном случае религиозной, но равно вероятной могла бы быть и политическая позиция), и тем самым с самого начала исключает возможность прийти к каким-то иным выводам? Не слишком ли большие ограничения накладывает на себя в этом случае философский метод исследования до начала самого исследования? Кроме того, если мы примем определение Жильсона, то в чем тогда разница между философией и теологией?

576

Все это подводит нас к еще одной проблеме. Возможно, в христианском контексте Жильсон может требовать такого изначального согласия между философией и религией, поскольку классическое христианство (а римско-католическая Церковь тем более, даже в наши дни) имеет официально признанные положения веры, догматы и символы веры, которые обязательны для всех верующих. Однако в иудаизме нет соответствующего папству или Синоду центрального авторитарного органа, который мог бы установить положения веры. Поэтому, несмотря на разнообразные индивидуальные попытки сформулировать еврейский символ веры (прежде всего это знаменитые «тринадцать принципов» Рамбама), еврейские мыслители так никогда и не смогли превратить сформулированные ими положения и догматы в официальный символ веры, который был бы строго и формально обязательным для всех евреев или хотя бы был принят всеми евреями. Еврейский закон ясно и недвусмысленно гласит, что «еврей, даже согрешив, остается евреем», независимо от того, принимает он или нет некий набор установленных принципов. Поэтому для Жильсона возможно (хотя, может быть, нежелательно, но об этом нехристианин судить не может) определить, «что такое христианская философия», исходя из принципа совместимости философии с истиной христианства. Однако в еврейском контексте, где такая единообразная и официально установленная истина отсутствует, невозможно определять еврейскую философию на основе согласия с подобной истиной.

В-третьих, давайте рассмотрим вопрос о соотношении «еврейской» и «истинной» философии. Как мы видели, Жильсон ставил знак равенства между христианской философией и истинной философией. Аналогичное еврейское уравнение (еврейская философия = истинная философия) невоз-

можно, и не только потому, что не существует единой, официально установленной еврейской «истины». Философы, которые, по единодушному мнению, были «еврейскими философами», расходились во взглядах по очень многим вопросам. Возьмем, например, вопрос о сотворении мира. Согласно Рамбаму (в «Путеводителе растерянных» 2:13), есть три точки зрения на сотворение мира: (1) творение *ex nihilo*, когда полагается, что мир сотворен из ничего и прежде, чем он был сотворен, ничего не было; (2) творение из первоматерии, когда утверждается, что Творец сформировал упорядоченную вселенную из предсуществовавшей бесформенной и неупорядоченной материи; (3) вечность мира, когда считается, что мир вечен и всегда был таким, каков он есть, без начала. В лучшем случае лишь одно из мнений правильно, а два остальных — ложны. (Мы говорим «в лучшем случае», поскольку, возможно, есть и другие мыслимые точки зрения и ни одно из мнений не является правильным.) У еврейских философов, которые единодушно считаются таковыми, мы находим широкий спектр взглядов на творение, более или менее укладывающихся в диапазон альтернатив, указанных Рамбамом. Взгляды эти — взаимоисключающие (лишь один из них может быть правильным), но все они — еврейские, несмотря на то, что они не могут быть все верными. Таким образом, понятия «еврейское» и «истинное» не являются синонимами или даже взаимосвязанными категориями.

Более того, если мы каким-то образом придем к убеждению, что некая точка зрения верна, то вполне вероятно, что окажется, что не только еврейские, но и христианские, и мусульманские или какие-то иные философы разделяют эту точку зрения. Вывод, который мы вынуждены сделать: есть истинные философские положения, общие для еврейских и нееврейских философов; есть также ложные философские положения, которых придерживаются и еврейские, и нееврейские философы. Еще раз мы видим, что мы не можем, будучи честными сами с собой, ставить знак равенства между еврейской философией и истиной. Есть еврейские философские учения, которые не верны, и есть истинные философские учения, не являющиеся еврейскими. Мы же здесь, в соответствии с поставленной задачей, обсуждаем не вопрос «что есть истинная философия», а вопрос «что такое еврейская философия».

Таким образом, аналогия между еврейской философией и христианской философией, предложенная Гутманом и Альтманом, не помогла нам понять, что же такое еврейская философия. Эта аналогия оказывается несостоятельной, ибо христианство устанавливает официальные символы веры, содержащие исключительно христианские истины, и философия может быть определена как христианская, если она находится в согласии с этими истинами. В случае иудаизма, когда таких официально установленных обязательных догматов веры не существует, такого согласия и совместимости требовать нельзя. Более того, мы наблюдаем большое разнообразие в еврейских философских

взглядах, которые часто взаимно исключают друг друга. Все они являются еврейскими, несмотря на то что далеко не все могут быть истинными. Одно дело утверждать, что данная философская система — еврейская, и совсем другое — говорить, что она истинна.

## ЕЩЕ ОДНА АНАЛОГИЯ: АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А что же со второй аналогией, предложенной Гутманом и Альтманом, а именно аналогией с исламской философией, на которую еврейская философия предположительно похожа? В случае ислама мы сталкиваемся с иным набором проблем, не менее серьезных, чем в случае христианства. О чем, собственно, мы говорим, об исламской или об арабской философии?

Один из выдающихся исследователей арабо-мусульманской философии, Анри Корбен, категорически возражал против мнения, что термины «мусульманская» и «арабская» взаимозаменяемы или тождественны. В своей книге *Histoire de la Philosophie Islamique* Корбен писал, что «арабы» — это национально-политическое единство, что подавляющее большинство мусульман — не арабы, а ислам — это универсалистская религия. С чисто языковой точки зрения мы на самом деле не можем говорить об «арабской» философии, ибо многие важные произведения исламской философии написаны на других языках, например персидском (включая некоторые работы одного из величайших мусульманских философов, Ибн Сины — Авиценны). В силу этого исламская философия — это не обязательно арабская философия.

Кроме того, мы можем дополнить Корбена, сказав, что арабская философия — не обязательно исламская философия. Арабы-христиане тоже писали по-арабски. И действительно, важные ранние переводы греческих философских произведений на арабский, которые подготовили почву для расцвета исламской философии, были сделаны в девятом веке в Багдаде такими сирийскими христианами-несторианами, как Хунайн ибн Исхак (чье оригинальное сочинение *Adab al-Falasifa* — Афоризмы философов сохранилось в еврейском переводе, *Musarei ha-philosofim*). Кроме того, разумеется, арабский (иудео-арабский) был в течение нескольких веков языком, на котором евреи писали свои философские и научные сочинения.

Что же такое исламская философия, согласно Корбену?

Не вынося предварительного суждения о мнениях и их «ортодоксальности» и не ставя под вопрос «исламский» характер тех или этих философов, мы будем говорить об исламской философии как философии, импульсы и характер которой существенным образом связаны с религиозными и духовными реальностями

ислама и которая должна засвидетельствовать ошибочность предположения о том, что ислам выразил себя адекватно или по сути только в каноническом праве (*fiqh*)<sup>25</sup>.

Таким образом, Корбен определяет исламскую философию как философию, имеющую отношение к религии ислама. Несмотря на значительные различия между исламской и еврейской самоидентификацией, существует, как мы увидим, похожий подход и к определению еврейской философии. Однако подход Корбена принимают не все исследователи исламской философии. По контрасту с Корбеном, Маджид Фахри, например, пишет в своей книге *History of Islamic Philosophy* (примечательно, что французское название книги Корбена и английское название книги Фахри идентичны):

Исламская философия — это продукт сложного интеллектуального процесса, в котором принимали участие сирийцы, арабы, персы, турки, берберы и другие. Однако арабский элемент доминирует настолько, что мы вполне можем называть ее арабской философией. Языком, который авторы из таких далеко отстоящих друг от друга стран, как Хорасан и Андалусия, выбрали для выражения своих мыслей с восьмого по семнадцатый век, был арабский. Именно арабский язык как расовая основа выступил в качестве сплачивающей силы в этом поиске международного предприятия и определил его форму и направление развития по крайней мере на ранних стадиях; без просвещенного интереса арабов к древней учености вряд ли какой бы то ни было интеллектуальный прогресс стал бы возможным. Более того, именно арабы, ассимилировавшие манеры, обычаи, ученость народов, ставших их подданными, внесли один универсальный элемент во весь комплекс мусульманской культуры, а именно — религию ислама... Интеллектуальная история арабов... фактически начинается с возникновением ислама<sup>26</sup>.

Другой крупный исследователь, Ричард Вальцер, также использует термин «ассимиляция» в определении исламской философии:

Таким образом, исламская философия — это «продуктивная ассимиляция» греческой мысли представителями совсем иной традиции, обладавшими открытым умом и дальновидностью. Это серьезная попытка сделать чужеродный элемент органической частью исламской традиции<sup>27</sup>.

В нашу задачу не входит предлагать решение спора между терминами «арабская» и «исламская» философия. Тем не менее попытка данных иссле-

<sup>25</sup> Corbin, Henri. *Histoire de la Philosophie Islamique*. Paris, 1964, p. 6.

<sup>26</sup> Fakbri, Majid. *History of Islamic Philosophy*. 2nd edition, New York, 1983, p. xv.

<sup>27</sup> Walzer, Richard. «Islamic Philosophy», in: *Greek into Arabic*. London, 1963, p. 11.

дователей определить арабо-мусульманскую философию (мы будем употреблять обе составляющих термина как взаимозаменяемые) может кое-что дать нам для выяснения как сходства, так и различий между исламской и еврейской философией и тем самым оказаться полезной в конечном итоге в решении стоящей перед нами проблемы.

Одной из черт сходства является то, что в средневековой еврейской философии тоже есть особая языковая составляющая. Поздние философские произведения (в основном после Рамбама) были, как правило, написаны на иврите. Что касается более ранней, написанной на арабском литературы (начиная со времени Саади гаона и Ицхака Исфаэли), то большая часть ее была очень быстро переведена на иврит. «Путеводитель растерянных» Рамбама впервые был переведен на иврит еще при жизни автора. Кроме того, многие арабские работы по еврейской философии были написаны на иудео-арабском (то есть арабском языке, записанном еврейским письмом с вкраплениями еврейских слов и выражений), а не на чистом арабском.

Другая черта сходства состоит в том, что в отличие от предлагаемого Жильсоном определения христианской философии (которое представляется нам весьма догматическим), Корбен, Фахри и Вальцер дают гораздо более гибкое определение исламской философии. Они видят в ней попытку гармонизации чужеродной философии с потребностями ислама, не прибегая ни к каким априорным предположениям относительно истинности тех или иных философских суждений с точки зрения религии. Многие исследователи еврейской философии, включая Гутмана и Альтмана, подходят к нашей проблеме весьма сходным образом.

Различия обнаруживаются на двух уровнях: языковом и культурно-религиозном. На языковом уровне даже Фахри, который более или менее согласен с определением исламской философии как арабской, все же употребил в названии своего труда термин «исламская философия», а не «арабская философия». Предположительно он сделал это не только потому, что многие мусульманские философы, например Ибн Сина, писали наряду с арабским и на других языках (в его случае — на персидском), но и потому, что, как мы уже отмечали, немусульмане, христиане и даже евреи тоже писали философские работы по-арабски, при том что их уж никак нельзя отнести к «исламским» философам.

В любом случае, хотя, как было отмечено, средневековая еврейская философия имеет четко выраженную языковую характеристику, ничего подобного нельзя заметить в современный период, когда большинство книг по еврейской философии написаны на европейских языках, а не на иврите или каком-то ином из еврейских языков. Соответственно, существует еврейская философия, которая с точки зрения языка не является еврейской, подобно тому как есть много нееврейских книг, переведенных в течение веков на иврит, содержание которых не стало от этого иудейским.

Есть различия и на культурно-религиозном уровне, во всяком случае если опираться на мнение специалистов. В случае ислама мы видели, что Корбен и другие решительно отвергают всякую попытку отождествить ислам, который они считают универсалистской религией, выходящей за рамки какой-либо национальности или расы (в том числе и арабов), с конкретным народом, а именно с арабами. Они проводят четкую грань между мусульманским (религиозным) самосознанием и арабским (языковым или национально-политическим) самосознанием. В случае же евреев невозможно провести такую грань между религией и народом. Как бы ни были разделены евреи сегодня в отношении их религиозной (и нерелигиозной или даже антирелигиозной) идеологии, как бы они ни спорили друг с другом, иногда очень жаростно, по вопросу о месте *галахи* (еврейского религиозного закона) в современной жизни, они, безусловно, все согласны в том, что еврейский религиозный закон не распространяется на неевреев. Они расходятся в том, в какой степени (если вообще) он распространяется на евреев, но никто из них не предполагает, что неевреи должны соблюдать заповеди, которые адресованы в Торе «сынам Израиля».

## ТОЖДЕСТВЕННА ЛИ ЕВРЕЙСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ИЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ?

В отличие от христианства и ислама, которые прямо заявляют о том, что они являются универсалистскими религиями, адресованными всему человечеству независимо от национальных, расовых и иных различий, иудаизм считает, что Тора — это «наследие обществу Иакова» (Второзаконие 33:4). Соответственно, еврейскую религию нельзя считать универсалистской и как-то отделенной от еврейского народа.

Более того (по крайней мере, в случае христианства), история знает повторяющиеся попытки определить официальные догматы, обязательные для всех верующих, которые различные христианские церкви на протяжении веков принимали, изменяли или заменяли. Ни одна из этих христианских церквей не определяет христианина как человека, рожденного от христианских родителей. Скорее, человек должен «возродиться в Христе» через принятие какого-то символа веры, через личный опыт или благодать и через какую-то форму крещения. Поэтому в случае христианства (или, по крайней мере, в каких-то течениях христианства) возможно провозглашение некоей официальной доктрины или символа веры, в свете которого философа можно определить как христианского и его философию — тоже как христианскую.

Еврейская самоидентификация, напротив, является (по крайней мере, в некоторых отношениях) более похожей на то, что в наше время называют национальностью, чем на христианский тип религиозного самосознания, поскольку

(за исключением новообращенных) еврей, согласно *галахе*, — это ребенок матери-еврейки независимо от того, во что он верит или как он себя ведет. Раввинистический принцип, процитированный выше (с. 63), что «еврей, даже согрешив, остается евреем», продолжает действовать, несмотря на очевидную проблему евреев-отступников, которые официально или как-то иначе приняли отчетливо выраженную чужеродную религиозную принадлежность, которую большинство евреев в исторической перспективе считали несовместимой с сохранением еврейской принадлежности. Здесь не место пытаться определить, сохраняют ли такие отступники и в какой степени статус еврея (например, в том случае, если они, их дети или потомки хотят вернуться к еврейскому народу). Для наших целей достаточно повторить, что общим правилом, в отличие от христианской идентификации, является то, что евреем человек является по рождению, а не в зависимости от принятия тех или иных догматов.

В силу этого и при отсутствии какого бы то ни было «официального» или просто общепринятого еврейского символа веры становится намного труднее, а то и вообще невозможно, сформулировать доктринальные критерии, в свете которых философия еврея могла бы считаться религиозно приемлемой в качестве «еврейской».

Поэтому, хотя такие ученые, как Гутман и Альтман, возможно совершенно правы, когда утверждают, что еврейская философия не аналогична какой-то национальной школе философской мысли (французской, немецкой, американской и т. д.), поскольку еврейская философия часто лишена языкового единобразия, равно как и единства идей (составляющих опознаваемую школу мысли), определять ее как религиозную философию, как они предлагали, по аналогии с такими универсалистскими религиями, как христианство и ислам, тоже представляется не слишком продуктивным.

Если же не вполне ясно, как мы видели, является ли еврейская философия национальной или религиозной философией, то как, в конце концов, мы можем определить, что же такое еврейская философия?

## РАЗЛИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Есть три основных подхода к проблеме определения еврейской философии, предложенные разными учеными, которых мы отчасти уже цитировали выше. В нашем изложении мы имеем дело не с фактами, а с различными способами, какими интерпретировались или могли интерпретироваться эти факты. Поэтому мы вряд ли придем к ясному и недвусмысленному решению поставленной проблемы.

Первые два подхода к проблеме могут быть охарактеризованы как, соответственно, формальный и сущностный. При первом, формальном подходе

мы исследуем внешнюю форму явления, в то время как при втором, сущностном, мы исследуем его содержание. Примером внешней «формы» является язык. Мы можем рассказать одну и ту же историю (содержание) на разных языках (форма); содержание остается тем же самым, а форма меняется. Возвращаясь к еврейской философии, второй, сущностный подход будет означать стремление определить «еврейскость» философии исходя из содержания этой философии, которое должно быть, в каком-то смысле, по сути своей еврейским. Первый же, формальный подход будет означать опору на внешние, или формальные, критерии, такие, как язык, или самоидентификация, или мотивы философа независимо от содержания его философии.

При сущностном подходе сначала необходимо определить, что такое иудаизм, чтобы потом в свете этого определения можно было установить, что та или иная философия находится в согласии с иудаизмом и в силу этого является еврейской философией. С другой стороны, при формальном подходе достаточно установить наличие некоей еврейской формы, не требуя согласованности на уровне содержания. Например, книга на иврите, безусловно, ивритская книга просто в силу своей языковой формы, независимо от содержания. Даже если мы сведем понятие «ивритской литературы» к литературе, изначально написанной на иврите (исключая иноязычную литературу, позже переведенную на иврит), мы по-прежнему будем исходить из формальных, а не сущностных критериев и фактически игнорируем содержание книг.

## КРАЙНЕ ФОРМАЛИСТСКИЙ ПОДХОД

Язык в качестве критерия — хороший пример формального подхода, ведь одна и та же идея (содержание) может быть выражена на разных языках (форма), а один и тот же язык (форма) может выразить разные идеи (содержание). Можем ли мы, соответственно, использовать языковой критерий и решить нашу проблему, приравняв «еврейское» к «ивритскому»? Существует ли знак равенства между еврейской книгой и книгой на иврите? Может ли критерий для определения еврейскости книги быть чисто формальным (в данном случае то, что она написана на иврите)?

Такой позиции, которую мы назовем крайним формализмом, придерживался один из ведущих исследователей предыдущего поколения, Яков Клацкин, чей словарь *'Ozar ha-munabim ha-pilosofiyim* (Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae) остается до сих пор ценным справочным пособием для исследователей средневековой еврейской философии. Согласно Клацкину, еврейская философия — это то же самое, что ивритская философия.

Крайне формалистская позиция Клацкина не принимается большинством современных исследователей, как не принималась и в его дни, на том



простом основании, что есть еврейская философия, которая написана (по крайней мере, в оригинале) не на иврите (точно так же, есть исламская философия, которая, как мы видели, написана не по-арабски и не арабами). Мы уже отмечали тот факт, что большинство произведений раннего периода средневековой еврейской философии (вплоть до Рамбама) было написано по-арабски — так же, как многие современные произведения еврейской философии написаны на европейских языках. Неужели мы и впрямь будем считать, что «Кузари» Йеѓуды Галеви или «Путеводитель растерянных» Рамбама не являются еврейскими книгами лишь потому, что они написаны не на иврите? Или же мы будем исходить из того, что они стали еврейскими только тогда, когда их перевели на иврит? Или, другими словами, неужели, когда мы переводим книгу на иврит, мы тем самым обращаем ее содержание в иудаизм? Делает ли ивритский перевод произведений Платона их произведениями еврейской философии, а их автора — евреем? Разумеется, нет.

Второй формальный критерий — биографический: еврейское происхождение философа. Мы видели выше, что еврейское происхождение философа — это необходимое, но недостаточное условие для того, чтобы говорить о его философии как о еврейской философии и считать его еврейским философом в полном смысле слова, а не просто философом, который родился евреем и чьи философские интересы (как интересы физика, врача, математика и так далее) не имеют никакого отношения к иудаизму.

## СУЩНОСТНЫЙ ПОДХОД

Большинство ученых не удовлетворились чисто формальными критериями и обратились к поискам каких-то сущностных критериев, чтобы разрешить поставленную проблему. Мы рассмотрим сейчас несколько таких сущностных подходов, предложенных разными исследователями. Общим знаменателем всех этих сущностных подходов является представление, что философия *per se* является универсальным методом исследования системы мысли, а в таком случае еврейская философия должна быть философией (универсальной системой исследования), занимающейся тем или иным образом иудаизмом (объект исследования).

Во введении, названном «К истории религиозной мысли в Израиле: иудаизм и философия», к своей книге *‘Amudei ha-mahshavah ba-Yisraelit* («Основания еврейской мысли»), Ш.Б. Урбах открыто заявляет о своем сущностном подходе и более или менее сводит еврейскую философию к философии иудаизма, то есть философии, чьим объектом исследования является иудаизм:

Еврейская философия с самого начала и во все периоды была религиозной философией, философией иудаизма, чья основная задача состояла в том, чтобы возвести фундамент для иудаизма и подтвердить Тору Израиля. Ее новшества преимущественно методологические: систематичность изложения, определение оснований и, иногда, принципов, логическое подкрепление основ веры<sup>28</sup>.

Зададимся вопросом, действительно ли такое жесткое и узкое определение, при всей его ясности, решает рассматриваемую нами проблему. По сути оказывается, что определение еврейской философии, данное Урбахом, во многих аспектах похоже на подход Жильсона к определению христианской философии и, следовательно, открыто для того же рода критики. Разве не получается, что Урбах, подобно Жильсону, стер грань между философией и теологией и вплотную подошел к тому, чтобы свести философию к своего рода катехизису «на высоком научном уровне»?

Другие, не ограничивая еврейскую философию задачей «возвести фундамент для иудаизма и подтвердить Тору Израиля», тем не менее соглашались с тем, что еврейская философия — это в основе своей «философия иудаизма», то есть религиозная философия, объектом исследования которой является иудаизм, и вследствие этого признавали, что она должна, по меньшей мере, быть в согласии с «сутью иудаизма».

585

## ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА

Давайте посмотрим еще раз на то, что говорит Юлиус Гутман:

Начиная со времени античности еврейская философия была, по сути, философией иудаизма. И хотя на протяжении Средних веков — которые были свидетелем существования чего-то вроде тотальной, основанной на религии всеохватывающей культуры — философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, все же религиозная ориентация составляет специфическую черту еврейской философии<sup>29</sup>.

Ниже в той же книге Гутман добавляет:

Те же самые потребности, которые обусловили развитие мусульманской философии религии, породили и еврейскую философию. Этот исламский контекст определил характер средневековой еврейской философии с начала до конца. Даже еще больше, чем исламская философия, она была философией религии. В то время как

<sup>28</sup> Urbach. S.B. 'Amudei ha-mahshavah ha-yisraelit, Jerusalem, 1971, V. 1, p. 41.

<sup>29</sup> Guttman, Julius. Op. cit., p. 4.

мусульманские неоплатоники и аристотельяны занимались философией в полном объеме, еврейские мыслители по большей части опирались на работы своих мусульманских предшественников в общих вопросах и концентрировали свое внимание на более специфических религиозно-философских вопросах. Разумеется, были и исключения. Среди еврейских неоплатоников Ицхак Исфаэли и Соломон ибн Габироль занимались натурфилософией и метафизикой вне всякого отношения к каким бы то ни было специфическим религиозно-философским проблемам, а среди аристотельянцев в позднее Средневековье Леви бен Гершон и Моисей Нарбони, например, писали очень обстоятельные комментарии на сочинения Аверроэса о логике и естественных науках. Однако подавляющее большинство еврейских мыслителей сделали своей главной задачей философское обоснование иудаизма, обращаясь к проблемам метафизики лишь в этом религиозно-философском контексте<sup>30</sup>.

Название книги Гутмана, «Философии иудаизма», побудило Леона Рота прямо приравнять «еврейскую философию» к «исследованию иудаизма», то есть к «философии иудаизма»:

586

Как бы часто мы ни употребляли термин «еврейская философия», самое большее, что мы можем иметь в виду под ним, — это философия иудаизма, то есть обсуждение ответов, предложенных иудаизмом, на ряд общих проблем жизни и мысли. Мы должны также признать, что это не философия в строгом историческом смысле как безграничная любознательность и всеохватывающее исследование человеческого опыта в самых широких границах. Напротив, это узкое исследование некоторых исторических идей, строго ограниченных в предполагаемом контексте, а также в пространстве и времени... Таким образом, философия иудаизма — это философия, предлагаемая иудаизмом. Однако уверены ли мы, что действительно знаем, что такое иудаизм?.. Мы как раз и должны изучать и исследовать эту природу иудаизма. Поэтому я предлагаю употреблять термин несколько по-иному, по аналогии с термином «философия науки»... Философия... это осмысление и переосмысление оснований, поэтому когда она ориентирована на определенный объект, сфера ее применения ограничена. Философия науки — это осмысление и переосмысление оснований науки. Философия иудаизма — осмысление и переосмысление оснований иудаизма. Таково, как мне представляется, реальное историческое положение исследуемого объекта. Когда Филон обращался к еврейским эллинистам, когда Саадия спорил с караимами, когда сторонники и противники Маймонида отлучали друг друга от общины... объектом полемики была не природа мира, а суть иудаизма<sup>31</sup>.

Во введении к посмертному английскому изданию «Философий иудаизма» Гутмана профессор Цви Вербловский выразил очень похожую мысль:

<sup>30</sup> Ibid., p. 55.

<sup>31</sup> Roth Leon. Is there a Jewish Philosophy? // Jewish Philosophy and Philosophers / Goldwater Raymond (ed.). London, 1962, pp. 10–11.

Гутмана — и как мыслителя, и как историка — в конечном счете «интересовала философия иудаизма, и, безусловно, не случайно, что значительным произведением этого ученого... стала его книга «Философии иудаизма». Уже само название книги — это целая программа, которая выдает базисное устремление автора как философа религии. Философ религии философствует о религии подобно тому, как философ права философствует о праве, а философ искусства философствует об искусстве. Подразумеваемое допущение во всех этих философствованиях — это то, что существуют такие сферы реальности, как искусство, право, религия, относительно которых можно философствовать... Приложение всего этого к иудаизму очевидно, и Гутман в своей книге не оставляет никаких сомнений на этот счет. Он занят не столько еврейской философией или еврейскими философами, сколько философией иудаизма. Иудаизм есть нечто данное или данность, существующая до того, как философ начинает о ней философствовать. «Еврейская» философия охватывает собой процесс, в котором еврейские философы на протяжении поколений воспринимают еврейскую религию такой, какой они ее находят, а затем «проясняют и обосновывают ее». Гутман нигде не дает эксплицитной формулировки своих взглядов на суть иудаизма. Будучи историком, а не мыслителем, создающим свою систему, он предпочитал, чтобы его «феноменология иудаизма» оставалась в его работе имплицитной. Однако он совсем не был историком-релятивистом и был глубоко убежден в наличии у иудаизма этой сути, правильное понимание которой является пробным камнем для измерения сущностной еврейскости (или, наоборот, степени нееврейскости) тех или иных идей и доктрин. Наличие этого твердого убеждения позволяло Гутману свободно доказывать, что еврейская философия как таковая никогда не была чисто и собственно еврейским творением, что она никогда не возникала как спонтанное явление в глубинах еврейской жизни. Она всегда опиралась на инородное влияние, однако на все, что она воспринимала извне, еврейская философия накладывала свой собственный специфически еврейский отпечаток<sup>32</sup>.

Таким образом, с точки зрения Гутмана, Рота, Вербловского и других, еврейская философия в самом точном смысле — это философия иудаизма, то есть религиозная философия, объектом исследования которой является иудаизм. Как мы видели, такая философия должна подтверждать иудаизм или, по крайней мере, быть согласной с ним. В их представлении иудаизм — это данность, нечто определенное и заданное, обладающее своей собственной неповторимой сущностью. Тем не менее, несмотря на свой отчетливо «сущностный» подход, они, в силу какой-то причины, не считали нужным определить эту «сущность иудаизма». Правда, Рот хотя бы задает вопрос: «Однако уверены ли мы, что действительно знаем, что такое иудаизм?»

<sup>32</sup> Werblowsky R.J. Zwi. Introduction to Guttman's *Philosophies of Judaism*, pp. viii–ix.

## СУЩНОСТЬ ИУДАИЗМА СОГЛАСНО БЕРКОВИЧУ

Попытку определить сущность иудаизма мы находим в статье под названием «Что такое еврейская философия?», принадлежащей профессору Элиезеру Берковичу, ученому и философу. Согласно профессору Берковичу, философия — это феномен человеческой жизни, испытывающий воздействие со стороны меняющихся обстоятельств, в то время как иудаизм — это неизменный исторический факт, основанный на откровении Господа, данном на горе Синай:

Прежде всего, во все эпохи существовал некий общий ограничивающий фактор, который определял и определяет диапазон поисков еврейского мыслителя. Ни один еврейский мыслитель никогда не начинал с самого начала. Иудаизм уже дан в тот момент, когда философ начинает свое исследование... Еврейский философ не созидает иудаизм... Для его мысли иудаизм — изначально данный факт... Разумеется, всякая философия иудаизма по сути субъективна, но эта субъективность — умеренная, ее границы ограничены самим фактом данности иудаизма, который всегда присутствует, как бы контролируя мысль еврейского философа. Путь, которым идет еврейский философ, определяется двумя параметрами, один из которых является переменной величиной, а другой — постоянной. Переменная величина — это интеллектуальный и научный инструментарий, который каждый философ использует при построении своей философии. Этот параметр, как мы утверждали, определяется временем и является преходящим. Все подобные философии — результат общечеловеческой мысли; они являются еврейскими, поскольку представляют собой попытку дать интеллектуально значимое прочтение иудаизма. Разумеется, в подобном взгляде имплицитно содержится допущение, что иудаизм не тождествен философии или теологии, ибо иначе мы бы оказались в замкнутом круге. Итак, философия, теология — это переменные. Иудаизм представляет собой постоянную величину, поскольку он покоится не на идеях, а на определенных фактах и событиях. Эти факты и события являются философски, теологически и метафизически релевантными, однако эта их релевантность есть результат интерпретации и оттого подвержена изменениям. Сами по себе события уже произошли, факты стали достоянием истории, и их — в этом качестве — уже нельзя ни изменить, ни отменить. Что было, то было, что существует, то существует. К какой бы философской школе ни принадлежал мыслитель, это никак не может повлиять на события исхода из Египта. Какие бы метафизические идеи ни выдвигал философ, откровение на горе Синай останется откровением на горе Синай... Это было историческое событие, которое произошло в определенном месте и в определенное время. Если бы мы захотели перечислить события, которые могут считаться константами иудаизма, занимая в нем центральное место, мы могли бы прибегнуть к традиционной формуле *Kudesba Berikh Hu, Yisra'el, ve-'Oraita* — Бог, Израиль и Тора. В контексте иудаизма все три термина обозначают исторические события... В задачу еврейской теологии входит истолковать умопостижимые концептуальные

импликации событий, в которых живой Бог явил Себя людям... Концептуальное истолкование этих фактов и есть еврейская философия. Понятия со временем могут изменяться, но события пребудут вовек<sup>33</sup>.

Позиция профессора Берковича до некоторой степени напоминает две мысли, высказанные Йеғудой Галеви (в *Кузари*). Во-первых, дарование Торы на Синае народу Израиля является неопровержимым историческим фактом. Во-вторых, поскольку Тора была дана в откровении на Синае, еврейская религия не подвержена постепенной эволюции, в отличие от других человеческих религий она не изменяется, как меняются другие религии и философии. Вот слова Галеви:

После этого Кузари пригласил к себе одного из еврейских мудрецов и попросил рассказать его о вере евреев.

Сказал ему рабби: Мы верим в Бога Авраама, Исаака и Иакова, который вывел сынов Израиля из Египта силой знамений и чудес, который питал их в пустыне и даровал им страну Ханаана... Мы верим во все, что написано в этой Торе...

Сказал Кузари: Разве ты, еврей, не должен был сказать, что ты веришь в Творца, Создателя и Правителя мира... и в другие Божественные атрибуты, ясные каждому, кто обладает верой?

Сказал рабби: То, что ты говоришь, верно по отношению к религии, основанной на разуме и обращенной к управлению обществом, религии, выведенной из логических рассуждений, но она открыта многим сомнениям. Спроси философов, и ты увидишь, что они не смогли достичь согласия ни в одном действии или мнении, ибо такая религия основана на измышлениях, лишь часть которых имеет фактическое доказательство, другие же доказаны лишь отчасти, для третьих же не существует ни логического обоснования, ни уж тем более фактического доказательства<sup>34</sup>.

Галеви далее продолжает:

Сказал Кузари: ...Скажи, как возникла ваша религия, как она распространилась, как люди приняли ее?.. Сколько потребовалось времени, чтобы заложить ее основания, чтобы укрепить и полностью завершить ее? Нет сомнения, что все религии начинают одиночки, которые поддерживают друг друга в укреплении веры, которую Бог пожелал открыть им, пока многие другие не присоединятся к ним по мере увеличения их воздействия на них или же когда правитель поможет им, понудив подданных принять эту религию.

---

<sup>33</sup> Berkovits Eliezer. What is Jewish Philosophy // Tradition. Vol. 3. No. 2. Spring. 1961, pp. 120–121.

<sup>34</sup> Русский перевод сделан с английского перевода, приводимого Р. Йошпе; ср. иной перевод в: *Йеғуда Галеви*. Кузари. Иерусалим, 5750 (1990). С. 37–38.

Сказал рабби: Именно так возникли религии, основанные на разуме и учрежденные людьми. Когда такая религия становится общепринятой и преуспевает, люди начинают думать, что Бог помог ее основателю, и научил его, и тому подобное. Однако с религией, начало которой положил Бог, дело обстоит не так; она возникает внезапно. Когда ей повелевают быть, она возникает тотчас, как при сотворении мира<sup>35</sup>.

Вернемся к Берковичу. Если иудаизм на самом деле основан на неопровержимых исторических фактах, если иудаизм действительно не подвержен изменению, являясь Божественной «данностью», тогда любая философия, разработанная евреем, которая подтверждает эти факты, является еврейской философией, а любая философия, разработанная евреем, которая отрицает эти факты, не является еврейской философией. Как говорит профессор Беркович:

Любая интерпретация, из какого бы инородного источника она ни происходила, которая признает Бога, Израиль и Тору как исторические реальности и старается вывести метафизические или теологические следствия из этих фактов и событий, которые эти факты отражают, может быть инкорпорирована еврейской философией. С другой стороны, любая интерпретация, которая пытается заменить метафизикой и философией эти исторические реальности, не может быть названа еврейской<sup>36</sup>.

Современная наука началась тогда, когда человеческий разум осознал, что он не может игнорировать то, что Галилей назвал «упрямыми и неоспоримыми фактами», и что, напротив, его задача заключается в том, чтобы понять и объяснить эти факты... Еврей, который не признает «упрямые и неоспоримые факты» иудаизма, разумеется, остается евреем, и он даже может быть думающим евреем, но он не еврейский мыслитель.

Интересно, что профессор Беркович ссылается на «упрямые и неоспоримые факты» Галилея и приравнивает их к тому, что он считает «фактической данностью иудаизма как такового», к фактам, данным в откровении, которые «стали достоянием истории, и их — в этом качестве — уже нельзя ни изменить, ни отменить», к «событиям, (которые) пребудут вовек».

Подчеркивание факта откровения на Синае и того, что оно было получено целым народом, играет центральную роль для части еврейской философии. Эта идея звучит у многих еврейских мыслителей начиная с Саади гаона, стоящего у начала средневековой еврейской философии, до Моисея Мендельсона, стоящего у истоков еврейской философии Нового времени в восемнадцатом веке, и далее в девятнадцатом и двадцатом веках, до неоортодоксии

<sup>35</sup> Кузари 1:80–81; ср. иной перевод в указ. выше изд.

<sup>36</sup> *Berkovits E. Op. cit.*, pp. 126–127.

Шимшона Рафаэля Гирша и так далее. В этом смысле компания у профессора Берковича хорошая. Однако верна ли аналогия с Галилеем?

Является ли вера в фактическую реальность откровения на Синае, которую профессор Беркович делает критерием подлинной еврейской философии, объектом научной верификации с помощью микроскопа, телескопа или чего-то еще? Притязание Галилея было радикальным (одновременно и фундаментальным, и революционным) именно потому, что он утверждал и мог показать, что санкционированные религией верования его времени, которые считались научной истиной, не были на самом деле ни научными, ни истинными, ибо не согласовывались с тем, что он наблюдал в свой телескоп! Однако могут ли события, претендующие на историчность, как бы ни освящала их и ни почитала древняя традиция, быть верифицированы эмпирически в том же смысле, что и естественнонаучные факты?

Не будем вступать в полемику относительно того, оказались ли научные методы изучения прошлого, которыми на настоящий день располагает археология, в состоянии предоставить эмпирические данные для того, чтобы доказать или опровергнуть какой-то конкретный исторический отрывок из Библии. Однако зададим вопрос, какими научными и философскими гарантиями (отличными от религиозных или теологических) располагает профессор Беркович для того, чтобы утверждать, что, пусть хотя бы гипотетически, «факты», открытые наукой, будут всегда в согласии с библейским повествованием?

Разумеется, как сказал профессор Беркович, что было, то было. А его формулировка, что еврей может следовать «любой интерпретации, из какого бы инородного источника она ни происходила», в том случае, если он признает «исторические реальности», оставляет широкий простор для свободы и плюрализма в интерпретациях. Однако достаточно ли этого? Действительно ли факты, «ставшие достоянием истории» (то есть такие, какими они известны нам в противопоставлении тому, что реально произошло), на самом деле «нельзя ни изменить, ни отменить»? Вызов Галилея был брошен всего лишь интерпретации того, что он согласен был считать фактами, или же он на самом деле был брошен тому, что считалось фактами? Действительно ли все еврейские философы спорят только об интерпретации факта Откровения на Синае, или же есть по крайней мере некоторые из них, кто ставит под вопрос саму фактическую точность буквы библейского повествования? Короче говоря, «исторические реальности» действительно являются «историческими» (в том смысле, что традиция, сохраняющая эти события, очень древняя и что она сама сформировала историю). Однако являются ли они «реальными» (то есть совпадают ли полагаемые факты с реально происходившими событиями и действительно ли произошло то, что считается происшедшим)?



Например, расходятся ли евреи и христиане лишь в интерпретации фактов, считающихся историческими, или же расхождение гораздо более фундаментальное: действительно ли произошло нечто или нет? В Послании к коринфянам Павел кратко выражает эту мысль:

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых<sup>37</sup>.

Евреи, предположительно, могли бы принять условие, содержащееся в тезисе Павла «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна», поскольку, как нехристиане, они расходятся с христианами не на уровне интерпретации «факта» воскресения из мертвых, но на уровне фактической верности данного воскресения (или полагаемого таковым). (Вероятно, дело самих христианских философов определить, может ли какой-то христианский философ сомневаться, подобно нехристианам, в фактической истинности воскресения Иисуса, или же христианский философ, согласно условию, выдвинутому Берковичем для еврейского контекста, ограничен рамками интерпретации этого факта.)

Профессор Беркович, хотя и оставляет широкий простор для интерпретаций, фактически ограничивает еврейскую философию задачей интерпретации религиозных фактов. Если же эти факты не могут быть подвергнуты научной верификации, остается не совсем ясным, как все-таки мы можем быть уверены, что они являются «упрямыми и неоспоримыми», что их «нельзя ни изменить, ни отменить» и что их не будут подвергать проверке вновь и вновь. Без такой научно обоснованной и эмпирически верифицируемой уверенности как мы можем *a priori* требовать, чтобы вся еврейская философия была сведена к интерпретации фактов и не могла бы ставить под вопрос и сами эти факты?

## Выводы относительно сущностного подхода

Сущностный подход к определению еврейской философии важен и нужен, поскольку он дает четкий и недвусмысленный ответ на наш вопрос, что такое еврейская философия. Ответ сущностного подхода таков:

1. Еврейская философия — это философия иудаизма, то есть философия, чьим объектом исследования является иудаизм;

<sup>37</sup> 1-е Коринф. 15:12–20 (русский текст дается по синодальному переводу).

или

2. Еврейская философия — это философия, которая подтверждает иудаизм или по крайней мере находится в согласии с ним.

В обоих случаях иудаизм понимается как нечто «данное» и неизменное, предшествующее и выходящее за рамки меняющихся философий. Превыше и вне любой философии, которая изменяется в соответствии с *Zeitgeist*, наличествует «сущность иудаизма», а именно вечная и неизменная истина, которую философы истолковывают как могут поколение за поколением. Одни, как Гутман, верят в эту «сущность» и принимают ее как данное, не давая ей эксплицитного определения, в то время как другие, например, Беркович, пытаются дать ей то или иное определение.

## ПОИСК ГАРМОНИИ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ: СИРАТ

Более гибкую формулировку сущностного подхода предлагает профессор Колетт Сират, чья позиция претерпела своего рода эволюцию на протяжении ряда лет. Во введении к ивритскому изданию своей книги по истории средневековой еврейской философии, *Hagut pilosofit bi-yemei ha-beinayim* (1975), профессор Сират писала:

В той степени, в какой философия имеет отношение к Библии и черпает в ней свое оправдание... это еврейская философия. Недостаточно, чтобы сам философ был евреем; Спиноза, например, чья теория является, вероятно, самым оригинальным философским учением из разработанных евреями, без всяких сомнений был евреем. Однако его философия не является еврейской, поскольку она совсем не опирается на еврейскую традицию... Как было сказано выше, еврейского происхождения философа недостаточно; с другой стороны, еврейская философия не происходит из еврейских источников... Средневековая еврейская философия — это философия, адаптированная к еврейской традиции путем обнаружения согласия или сходства средств выражения между ней и еврейской религиозной традицией... Только сочетание философии и еврейской традиции дает еврейскую философию... Суть еврейской философии состоит в согласовании конкретной системы мысли с еврейскими источниками<sup>38</sup>.

Другими словами, еврейская философия должна быть не только философией иудаизма, то есть философией, чьим объектом исследования является иудаизм, как утверждал Гутман, но она должна быть в согласии с «еврейской традицией», должна быть «согласованием конкретной системы мысли с ев-

<sup>38</sup> *Sirat Colette. Hagut pilosofit bi-yemei ha-beinayim. Jerusalem, 1975, pp. 7–8.*

рейскими источниками». Однако несколько позже, во введении к ее переработанной и расширенной английской книге, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (1985), профессор Сират предложила более гибкую формулировку, признав, что более ранний сущностный подход с его подразумеваемым следствием, что существует одна, единообразная и монолитная сущность иудаизма, которая была названа «еврейской традицией», был чрезмерно ограничительным и не давал возможности адекватно отразить многообразный спектр еврейских точек зрения:

Сия книга (...канон окончательно оформился позднее)... содержит в себе все божественные заповеди и запреты; *Тора*, которую считали вечной и неизменной истиной, стала для евреев критерием достоверности всех других истин: восстать против нее значило восстать против Бога.

Однако сама Библия не является застывшей; когда прошло какое-то время и перед человечеством встали новые проблемы, возникла необходимость найти ответы на новые вопросы в самом тексте Откровения. К счастью, некоторые библейские пассажи допускают различные толкования.

Как мы знаем, в юридических вопросах устная правовая традиция уже в очень древний период допускала модификации по отношению к библейскому тексту. Первым *письменным* воплощением устной традиции стала составленная во втором веке Мишна, к которой начали прирастать объяснения, комментарии и глоссы. Эта так называемая устная традиция представляет собой огромный корпус (постоянно — вплоть до нашего времени — пополняемый), уже сам объем которого свидетельствует о трудностях, с которыми сталкиваются те, кто пытается подходить к новым ситуациям, основываясь на не подлежащих изменению текстах; литература такого рода показывает, как с помощью одних и тех же текстов решались постоянно возникавшие проблемы. Проблема соответствия между Откровением, которое не допускает никаких изменений, и постоянно развивающимся человеческим миром вставала и перед другими основанными на Откровении религиями — христианством и исламом; как правило, они решали ее точно таким же образом: путем «интерпретации» боговдохновенного текста, выявления в нем двух смысловых пластов — внутреннего, или эзотерического, и внешнего. Внутренний смысл, который должен быть обнаружен разумом, с помощью традиции, очевидно, является более «эластичным», чем внешний смысл, однако базируется на последнем. Рассказывают, например, что Шимон из Еммауса, палестинский рабби, живший в первом или во втором веке новой эры, нашел толкование для каждого *et* (частицы, которая предваряет прямое дополнение) в Торе. Очевидно, что библейский текст не является тут источником той или иной интерпретации, но всего лишь письменным поводом для нее. Мы все знаем сентенцию: «У Торы семьдесят лиц...».

Только интерпретация библейского текста (аллегорическая или символическая) позволила различным системам мысли — философским, каббалистическим и аскетическим — остаться в рамках иудаизма. Можно сказать, что покуда для обоснования философской доктрины (например, аристотелевской, которую

принял Маймонид) есть потребность обращаться к традиционным текстам, существует еврейская философия. Спиноза, чья философская система, несомненно, является одной из самых оригинальных среди тех, что были созданы евреями, был, конечно же, еврейским философом; однако его философию нельзя считать еврейской философией, хотя она глубоко укоренена в традиции, — потому что он отверг эту традицию и не желал, чтобы она составила часть его системы (изложенной им в «Этике»).

В отличие от него Маймонид не внес значительных инноваций в философскую мысль; он перенимал «философию», «науку» у арабских философов — однако он стремился показать не только то, что эта философия не противоречит богооткровенному тексту, но и то, что богооткровенный текст содержит аллюзии на нее, подводит к ней. Таким образом, выражение «еврейская философия» не означает «философия, разработанная евреями», оно не подразумевает и философию, имеющую еврейские истоки... Сказанное означает, что философия, появившаяся в определенный момент человеческой истории, была позднее соотнесена с еврейской традицией, что привело к выявлению черт, общих для некоторых традиционных еврейских текстов и данной системы мысли.

...Например, караимы отвергали всю устную историю, но при этом были — и считали себя — еврейскими мыслителями. Однако не все те, кто причислял себя к еврейским философам, могут быть признаны таковыми. Авнер Бургосский, когда перешел в христианскую веру, объявил себя истинно еврейским философом, реализующим подлинное предназначение Израиля; однако мы вряд ли можем считать этого христианского епископа еврейским философом.

Тексты, которые в совокупности составляют «еврейскую философию», редко имеют чисто философский характер; скорее они представляют собой комментарии — к Библии либо к философским текстам Аристотеля, Аверроэса и других авторов...

Итак, мы можем сказать, что история еврейской философии в Средние века есть история попыток евреев примирить философию (или систему рационалистической мысли) со Священным Писанием... задача гармонизации этих двух систем мышления, соединения их в одну уникальную истину. А если однажды принятая философия и подвергалась сомнению, то это делалось только во имя разума<sup>39</sup>.

Еврейская традиция более не рассматривается как традиция, характерной чертой которой является некая монолитная «сущность», а еврейская философия описывается не как «согласуемая» с еврейской традицией, а всего лишь «поставленная в связь» с ней. Тем не менее, несмотря на наличие такой «связи», философия Спинозы «не является еврейской философией... ведь он отверг эту традицию». Короче говоря, хотя иудаизм более не определяется в узких сущностных терминах, как у Берковича, и философ не обязан согласо-

<sup>39</sup> *Сифат К.* История средневековой еврейской философии. Москва; Иерусалим, 2003. С. 24–27.

вывать свою философию с «традицией», он все-таки должен неким образом утверждать ее, даже если он, как Спиноза или Авнер из Бургоса, сознательно не поворачивается спиной к еврейскому народу и не присоединяется к ино-религиозному сообществу.

## ПРОБЛЕМЫ С СУЩНОСТНЫМ ПОДХОДОМ

Как бы ни был неудовлетворителен первый, крайне формалистский подход к определению еврейской философии, опирающийся исключительно либо на биографический, либо на языковой критерий (книга, написанная евреем, — это обязательно еврейская книга; книга на иврите тождественна еврейской книге), второй, сущностный подход к определению еврейской философии тоже сталкивается с рядом проблем.

596

### 1. Сущностный подход без сущности?

Исследователи вроде Гутмана исходили из предположения, что у иудаизма есть некая «сущность», но не определяли ее. Однако как, оставаясь в рамках сущностного подхода, без какого бы то ни было объективного определения этой сущности установить, какая философия согласуется с сущностью иудаизма и, соответственно, может быть названа «еврейской философией»? Без определения сущности иудаизма любое мнение на этот счет останется субъективным и лишенным объективных оснований.

Однако похоже, что сторонники сущностного подхода следуют *via negativa* Рамбама. Точно так же, как Рамбам утверждал, что мы не можем определить Бога позитивно, но только негативно (не через то, чем Бог является, а через то, чем Он не является), сторонники сущностного подхода, похоже, находят более простым давать негативное определение иудаизму (например, это не христианство и не ислам), чем утверждать, какова сущность иудаизма. Однако отсутствие позитивного определения сущности иудаизма, безусловно, ослабляет любую попытку дать сущностное определение еврейской философии.

С другой стороны, и попытки определить сущность иудаизма, как это делал, например, Беркович, в равной степени неудовлетворительны. По меньшей мере, такие определения сущности не становятся общепринятыми. Кроме того, такие попытки, которые признают фактическую данность иудаизма и сводят еврейскую философию к его истолкованию, подтверждению или оправданию, ведут к стиранию различия между философией, свободным и рациональным методом исследования, и теологией, методом оправдания или подтверждения того, что уже принято как данное и истинное.

Короче говоря, либо сторонники сущностного подхода воздерживаются от определения сущности иудаизма, и в этом случае у них нет сущностных критериев для определения еврейской философии; либо они пытаются определить сущность иудаизма, и в этом случае они сталкиваются с проблемой иного рода: еще ни один еврейский философ (даже Рамбам с его «тринадцатью принципами») и ни один еврейский ученый не сумел дать такое догматическое определение сущности иудаизма, которое удовлетворило бы всех или хотя бы многих философов и исследователей. Кроме того, в тот момент, когда они дают определение сущности иудаизма, удовлетворяющее хотя бы их самим, они оказываются перед опасностью превратить еврейскую философию в теологию. В чем же в таком случае состоит их достижение?

## 2. Определение сущности оказывается слишком узким

Тут мы подходим к фундаментальной проблеме, связанной с сущностным подходом, несмотря на всю его ясность: этот подход прескриптивен, а не дескриптивен. Он скорее устанавливает, какой должна быть еврейская философия, чем описывает, какой она была и какова она сейчас. Такой подход ограничивает одним достаточно произвольным ответом решение такого неопределенного и сложного вопроса, как вопрос о том, что является легитимным в контексте иудаизма. Разве подобный подход способен охватить все разнообразные, часто противоречивые взгляды по этому поводу, которые мы находим в еврейской литературе (в данном случае, в философской литературе), все богатство точек зрения, представленных уже в Библии и Талмуде? Должны ли мы считать веру в творение *ex nihilo* сущностно еврейской доктриной, исключив тех философов, крупных и мелких (включая Ралбага (Герсонида), Моше Нарбони, Шмуэля ибн Тиббона, Шем Това ибн Фалакеру и, вполне вероятно, самого Рамбама), которые придерживались иного взгляда? Большинство средневековых еврейских философов признавали свободу человеческой воли — но дает ли это нам право исключать из рядов еврейской философии взгляды меньшинства, например Хасдая Крескаса, безусловно важную фигуру, поскольку он придерживался детерминистской теологии?

## ЕВРЕЙСКИЙ ПИРОГ ИЗ НЕЕВРЕЙСКИХ ПРОДУКТОВ

Сущностный подход также проводит искусственные водоразделы между «еврейскими» и «нееврейскими» аспектами мысли еврейского философа, которые иногда содержатся в одной главе книги. Когда мысль этого философа, или его книга, или часть книги направлена на явно еврейский предмет или согласуется с «сущностью иудаизма», это называется еврейской философией;

Рафаэль Йоште  
ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

но когда мысль того же самого философа, или его книга, или глава обращается к предметам, не являющимся явно еврейскими или не согласующимся с сущностью иудаизма, это не называется еврейской философией. Получается, что один и тот же человек может быть то еврейским, то нееврейским (общим) философом, одна и та же книга может быть то еврейской, то нееврейской (общефилософской) и так далее.

Проблема возникает не только в связи с маргинальными еврейскими философами (маргинальными либо с еврейской, либо с философской точки зрения), но также и во многих других случаях (включая такую первостепенную фигуру, как сам Рамбам, которого все, разумеется, считают еврейским философом, а часто называют и величайшим еврейским философом). Возьмем в качестве примера четыре аргумента Рамбама в пользу существования, бестелесности и единства Бога (во второй части «Путеводителя растерянных»<sup>40</sup>). Эти аргументы, или доводы, удовлетворяют, как представляется, двум условиям, которые, согласно сторонникам сущностного подхода, определяют еврейскую философию: (1) предмет (существование Бога), безусловно, из числа религиозных еврейских тем; (2) сделанное умозаключение или решение (что Бог существует) находится в согласии с еврейской традицией, как бы мы ни определяли ее сущность. Согласно этим критериям очевидно, что аргументы Рамбама по своей сути относятся к еврейской философии.

Напротив, аристотелевская физика и метафизика, по-видимому, не проходят тест на то, чтобы быть еврейской философией, причем по тем же самым критериям: (1) предмет физики (движение физических тел) не относится к еврейским религиозным темам, а скорее является общенаучным предметом; (2) выводы физики и, еще в большей степени, метафизики (и уж во всяком случае аристотелевской метафизики) не обязательно находятся в согласии, по крайней мере, с частью еврейской традиции, как ее обычно понимают, не считая Рамбама. Аристотелевский неподвижный источник движения и первопричина вечного и неизменного мира, которая в своем совершенстве знает только себя и не вступает ни в какое отношение с миром, причиной которого она является, необязательно должна оказаться тождественной или хотя бы совместимой с обладающим чертами личности Творцом Бытия — так, Йеѓуда Галеви пишет о «различии между Богом Авраама и Богом Аристотеля» (Кузари 4:16).

Если применять вышесказанное, то мы оказываемся перед следующим парадоксом: то, что мы сочли «еврейскими» компонентами философии Рамбама<sup>41</sup>, состоит исключительно из нееврейских элементов. Рамбам открыто

<sup>40</sup> См. введение ко второй части и гл. 1. — *Прим. ред.*

<sup>41</sup> А именно упомянутые выше аргументы Рамбама в пользу существования, бестелесности и единства Бога. — *Прим. ред.*

опирается в своих аргументах на постулаты, заимствованные из аристотелевской физики и метафизики, верность которых, по его мнению, достаточно убедительно продемонстрировал уже сам Аристотель и которые поэтому не нуждаются в дальнейшем подтверждении. С точки зрения сущностного подхода встает вопрос: как мы можем испечь кошерный еврейский пирог из некошерных, нееврейских продуктов?

## **НЕСОГЛАСИЕ ЕВРЕЕВ С ЕВРЕЯМИ И СОГЛАСИЕ ЕВРЕЕВ С НЕЕВРЕЯМИ**

Если мы еще раз обратимся к нашему примеру с доказательствами существования, бестелесности и единства Бога, приводимыми Рамбамом во второй части «Путеводителя растерянных», мы натолкнемся еще на один парадокс: мы можем найти аналогичные и полностью тождественные доказательства в мусульманских философских сочинениях, которые читал Рамбам, так же как и у христианских философов (например, у Фомы Аквинского, который читал Рамбама). Таким образом, «еврейские» доказательства оказываются в равной степени и мусульманскими, и христианскими. С другой стороны, есть еврейские философы, такие как Саадия гаон, чью позицию и подход к доказательству существования Бога Рамбам категорически отрицает и критикует. Саадия гаон, например, выводит свое доказательство существования Бога, отталкиваясь от положения о сотворенности мира, а Рамбам считает этот метод философски неприемлемым. Получается, что «еврейские» аргументы Рамбама оказываются неприемлемыми для многих других еврейских философов; однако все они евреи и все их философии — тоже еврейские. При этом «еврейские» аргументы, не принимаемые многими еврейскими философами, принимаются некоторыми мусульманскими и христианскими философами, которые от этого не теряют своей религиозной принадлежности. Каким же образом содержание («сущность») аргумента может констатировать его еврейский характер, если этот аргумент не разделяется многими евреями, а неевреи его принимают?

599

## **ЕСТЬ ЛИ ЕДИНАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ?**

Как мы видели, сущностный подход предполагает, что еврейская философия является «философией иудаизма» (согласно Гутману), или «философией, адаптированной к еврейской традиции путем обнаружения согласия или сходства средств выражения между ней и еврейской религиозной традицией»

*Рафаэль Йоште*  
ЧТО ТАКОЕ  
ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?



(согласно ранней формулировке Сират, позднее модифицированной), или же «интерпретацией, которая признает Бога, Израиль и Тору как исторические реальности», когда сам факт данности иудаизма... «контролирует мысль еврейского философа» (согласно Берковичу). Однако и в данном случае мы оказываемся перед историческим парадоксом.

Существует ли непрерывная и единообразная традиция, которую мы называем «иудаизмом» или «еврейской традицией»? Разумеется, в исторической перспективе справедливо утверждение, что иудаизм развивался в течение многих веков и что классический раввинистический иудаизм в основном обрел свою форму прежде, чем произошла встреча с философией. Однако тот же самый «иудаизм» формировался, хотя бы частично, за счет контактов с иными культурами в каждый из периодов своей истории или в каждом поколении, особенно на протяжении Средних веков. Все эти контакты влекли за собой заимствование хотя бы отдельных внешних влияний, которые затем были приспособлены к еврейским нуждам, а уже потом, в свою очередь, вносили вклад в то, что позднейшие поколения считали «иудаизмом» или «еврейской традицией». Все эти заимствования и адаптации инородных влияний, которых стало намного больше в Новое время, не всегда были осознанными. Скорее, открытое признание таких заимствований и адаптации инородных элементов в еврейской философии было чем-то необычным, но не потому, что аналогичные тенденции нельзя было засвидетельствовать в других сферах жизни, а потому, что в других сферах они не всегда были столь очевидными, или потому, что там они были полностью неосознанными. Короче говоря, философы прекрасно осознавали и искренне признавали заимствования из инородных источников<sup>42</sup>, а это, в свою очередь, открывало дорогу обвинениям, что вся их философия — нечто чужеродное, не подлинно еврейское и незаконно считающееся таковым. Их оппоненты просто не осознавали, что традиция, которую они старались изолировать и оградить от проникновения инородной философии, сама была отчасти сформирована идеями и течениями изначально нееврейского происхождения, причем речь идет о тех идеях и течениях, которые они принимали за исконно еврейские, даже не подозревая, где на самом деле их источник.

Новшества, внесенные одним поколением, становились ортодоксией следующего, особенно у тех, чье еврейское рвение не сопровождалось хорошим знанием истории. Сегодня Рамбам — всеми признанный авторитет, пусть даже и не все реально понимают написанное им и пусть даже его философские труды изучаются не в той степени, как его популярные или галахические

<sup>42</sup> Так, например, большинство еврейских мыслителей Средневековья не стеснялось цитировать Аристотеля, Платона или, позднее, Ибн Рушда. Наряду с этим, однако, существовала теория о еврейских корнях греческой философии. См.: *Тверский И.* Галаха и философия: основы учения Рамбама. Курс Открытого университета Израиля (рус.). Ч. 8–10, 2003. Гл. 1. — *Прим. ред.*

работы, однако он вряд ли был непререкаемым авторитетом для тех людей тринадцатого века, которые добивались того, чтобы его книги были сожжены.

Однако подобные новшества, независимо от их источника, не ограничены и никогда не были ограничены философией. Так, в шестнадцатом веке мистики из Цфата ввели в «каббалат Шаббат» (приветствие субботы) псалмы перед началом вечерней молитвы накануне субботы, в частности поэму «Леха доди», написанную Шломо Алькабецом, которая описывает приход субботы как прибытие невесты и царицы. Эта практика была воспринята почти всеми еврейскими общинами и для позднейших поколений стала трогательной чертой еврейской «традиции», которая не становится менее трогательной или значимой от того, что это — сравнительно недавнее добавление к «традиционной» еврейской литургии.

Или возьмем, например, другое новшество в традиционной еврейской литургии, гимн «Йигдал Элохим хай», который часто поют в конце службы, основанный на «тринадцати принципах» Рамбама. Сколько евреев понимают новаторский характер философских принципов, которые лежат в основе ныне традиционной песни? В своем великом кодексе закона, «Мишне Тора» (*Сефер ѓа-мада, Ѓилхот тшува* 3:7), Рамбам определял как еретика (*мин*) всякого, «кто говорит, что Бог един, но Он имеет тело или форму». На что оппонент Рамбама, рабби Авраам бен Давид из Поскьеры, возражал:

Это недопустимо. Почему он должен называть такого человека еретиком? Люди более великие и лучшие, чем он (Рамбам), следовали этому образу мыслей на основании того, что они видели в библейском тексте, не говоря о словах *aggadot*, которые сбивают мысль человека с пути.

Я не думаю, что мы найдем много евреев в нашем поколении, кто утверждает телесность Бога; вероятнее всего, большинство согласится с тем, что Бог, в которого они верят (или, напротив, не верят), «не имеет ни тела, ни формы» (говоря словами гимна «Йигдал»). За прошедшие века идея бестелесности Бога стала фундаментальной идеей того, что называется «иудаизмом» или «еврейской традицией», однако в двенадцатом веке Рамбаму приходилось отстаивать эту радикальную идею, которая была новшеством и с философской, и с галахической точки зрения и вызвала сопротивление и Равада (рабби Авраама бен Давида), и многих других.

Короче говоря, «еврейская традиция», с которой, в рамках сущностного подхода, еврейская философия должна быть в согласии, — это традиция, которая сама претерпела много изменений и вобрала в себя много инноваций, заимствований и адаптаций инородных элементов. Среди этих инноваций и изменений есть и философские влияния. Так с какой же «чистой и неизменной» еврейской традицией следует согласовывать философию? Ведь на самом

деле никакого конфликта здесь нет, ибо еврейская философия с самого начала была органической частью этой развивающейся еврейской традиции.

Повторим еще раз слова профессора Сират из ее Введения, процитированные выше:

Говоря о еврейской традиции, мы не имеем в виду некий «классический» иудаизм, дух которого якобы не менялся со времени дарования Моисею Закона на горе Синай. Еврейская традиция, на которую ссылаются те или иные еврейские философы, может быть какой-то одной специфической частью того, что мы сегодня называем «еврейской традицией»<sup>43</sup>.

## ФИЛОСОФИЯ В ЕВРЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Мы начали с утверждения, что есть три пути определения еврейской философии, а затем сконцентрировали внимание на двух из этих подходов (крайне формалистский и сущностный). Однако некоторые современные исследователи следуют еще одному подходу к проблеме. Этот третий подход разделяет со сторонниками сущностного подхода отказ от крайнего формализма, для которого достаточно чисто биографических (еврейское происхождение философа) или языковых (использование иврита) критериев, когда без внимания остается содержание того, о чем идет спор. Однако этот третий подход сближает с формализмом отказ от сущностных критериев содержания. Согласно этому третьему подходу, нельзя сводить еврейскую философию к философии иудаизма, как и нельзя требовать ее сущностного соответствия иудаизму. Принятые последователями этого метода критерии напоминают критерии формалистов в том смысле, что они тоже определяют еврейский характер философии по внешним чертам, а именно — по наличию еврейского контекста, а не по ее еврейскому содержанию.

Как пишет профессор Леви:

Содержание не может дать нам общий знаменатель для всех еврейских философов, но в равной степени не существует и аналогичного формального элемента<sup>44</sup>.

В силу этого он предлагает:

В качестве приблизительного, предварительного вывода можно сказать, что еврейская философия — это философия, связанная с судьбой еврейского народа...

---

<sup>43</sup> Сират К. Указ. соч. С. 23.

<sup>44</sup> Levy Zev. Hagut yehudit — mahi (Что такое еврейская мысль?) // *Kivvunim* 29, Autumn 1985, p. 54.

Гораздо легче отнести философскую книгу еврейского философа к «еврейской философии», когда обсуждаемый вопрос имеет отношение к еврейской тематике. Важно не то, что [книга] написана евреем, и даже не то, что автор связан с судьбой еврейского народа, а то, дает ли данная книга выражение для творческого духа в области религиозной и национальной культуры иудаизма в течение поколений<sup>45</sup>.

Мы уже цитировали выше (с. 45) высказывание профессора Леви о том, что

...многие евреи, начиная со Средних веков, занимались философией именно как евреи, и мотивы, которые ими двигали, были связаны с еврейской религией. Именно поэтому их труды носили еврейский характер<sup>46</sup>.

Каким бы проблематичным ни был этот подход (как указывалось выше), он явно напоминает описанный выше третий подход, которому следует ряд ученых в решении нашей проблемы, а именно подход, исходящий из еврейского контекста философии.

603

## КОНТЕКСТНЫЕ КРИТЕРИИ ДЛЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Так, обсуждая вопрос, может ли Спиноза считаться «еврейским» философом (то есть является ли философия Спинозы еврейской философией), покойный доктор Исаак Франк предложил три контекстных критерия для определения еврейской философии:

1. Идеи философа должны вырастать из коллективного опыта еврейского народа.

2. Философ должен обращаться к еврейской аудитории и стараться продвинуть вперед еврейскую мысль.

3. Философ должен на самом деле внести вклад в прогресс еврейской мысли<sup>47</sup>.

Первый контекстный критерий Франка может также считаться как бы параметром прошлого — это источники и культура, лежащие в основании мысли философа. Второй контекстный критерий может быть назван параметром настоящего — это община, с которой философ вступает в диалог. А тре-

<sup>45</sup> Ibid., pp. 52–53.

<sup>46</sup> Ibid., p. 49.

<sup>47</sup> *Franck, Issak*. «Spinoza's Onslaught on Judaism» [in: *Judaism*, vol. 28, No. 2, Spring, 1979], and «Was Spinoza a "Jewish" Philosopher?» [in: *Judaism*. Vol. 28. No. 3, Summer, 1979].

тий контекстный критерий можно рассматривать как параметр будущего — какое влияние оказал данный еврейский философ на последующие поколения еврейских философов и на еврейскую культуру в целом?

Второй критерий, параметр настоящего, особенно трудно определить, ибо он имеет дело с мотивами и намерениями философа, которые могут быть неизвестны ему самому, не говоря уже о нас. Более того, как мы видели, когда в первый раз обсуждали аналогичное предложение профессора Леви (с. 47), когда еврейский исследователь занимается такой болезнью, как болезнь Тей-Сакса, движимый «еврейскими» мотивами, это не обязательно делает его биологией еврейской. Как указывала профессор Сират, Авнер из Бургоса явно обращался к еврейской аудитории, когда стремился «продвинуть» евреев к христианству, но мы не можем считать Авнера евреем, а его философию — еврейской (с. 88).

Первый критерий, параметр прошлого, менее проблематичен и менее субъективен и гораздо легче поддается исследованию. Например, в случае Спинозы, многие из тех, кто (как Гутман и Сират) отрицают, что философия Спинозы — это еврейская философия, в полной мере признают воздействие средневековой еврейской философии на Спинозу, что подробно продемонстрировано в очень важном исследовании Гарри Острина Вольфсона «Философия Спинозы». Соответственно, у Гутмана глава, посвященная Спинозе, носит тщательно выбранное название «Влияние еврейской философии на систему Спинозы».

Третий критерий, параметр будущего, также менее проблематичен и менее субъективен, чем второй критерий, поскольку мы опять обращаемся к исследованию воздействий и влияний (в данном случае влияние данного философа на еврейскую философию, а не влияние еврейской философии на него). Однако этот критерий требует некоторой дистанции во времени и поэтому не может быть сразу же применен к современным или очень близким к нам по времени мыслителям, влияние которых еще невозможно оценить.

## **КРИТЕРИИ ЕВРЕЙСКОСТИ ФИЛОСОФИИ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К СПИНОЗЕ**

Если мы попытаемся приложить эти три критерия к философии Спинозы, мы не сумеем прийти к однозначному ответу. Как отмечалось выше, Спиноза явно удовлетворяет требованиям первого критерия (еврейские источники и влияния), ибо он испытал на себе влияние Рамбама и других, хотя он и восстает против них. Имел ли он в виду еврейскую аудиторию и развитие еврейской мысли (второй критерий)? Многие, включая Франка, полагают, что нет. Гутман разделяет этот отрицательный взгляд:

Система Спинозы больше принадлежит к развитию европейской мысли, чем к истории еврейской философии... Его философия находится в глубинной оппозиции к еврейской религии... и он отверг возможность смягчить это противостояние путем согласования... Поставленная вне всякой связи с иудаизмом, его философия уже обращена не к верующим иудеям, но к сообществу европейских мыслителей... Спиноза сознательно поместил себя в рамки европейского интеллектуального движения и стремился развить свою систему внутри этого движения. Его влияние проявилось исключительно за пределами мира иудаизма... Спиноза имел отношение к еврейской философии только в той мере, в какой последняя послужила одним из формирующих факторов его мысли... Однако исторические корни философии Спинозы лежат за пределами еврейской культуры<sup>48</sup>.

Последнее утверждение Гутмана, что источники Спинозы «лежат за пределами еврейской культуры», безусловно, верно. Однако разве еврейский философ читает или цитирует только еврейские источники? Как замечает профессор Шломо Пинес в своей очерке «Философские источники *Путеводителя растерянных*» (введение к его английскому переводу *Путеводителя*, Чикаго, 1963), заслуживает внимания тот факт, что Рамбам цитирует многие греческие и арабские источники, но никого из предшествующих еврейских философов!

Что же касается замечания Гутмана, что «влияние [Спинозы] проявилось исключительно за пределами мира иудаизма», то этому утверждению прямо противоречит собственный и весьма важный очерк Гутмана «*Иерусалим Мендельсона и Богословско-политический трактат Спинозы*»!

Таким образом, Спиноза безусловно удовлетворяет требованиям первого критерия (параметр прошлого); он не удовлетворяет, или явно не удовлетворяет, требованиям второго критерия (параметр настоящего), однако удовлетворяет (по крайней мере, в некоторых аспектах) требованиям третьего критерия (параметр будущего). Так был ли Спиноза еврейским философом? Сторонник сущностного подхода, скорее всего, все равно ответит отрицательно. Для крайнего формалиста, которого устраивает чисто биографический факт еврейского происхождения (если мы не будем принимать во внимание *хефем* (исключение из общины), наложенный амстердамской еврейской общиной на Спинозу), ответом, предположительно, будет: «Разумеется! Спиноза был евреем, поэтому его философия *ipso facto* еврейская философия». Третий, апеллирующий к контексту еврейской культуры подход не даст столь же однозначного ответа, как два других, — скорее всего, ответ будет утвердительным, но с оговорками: Спиноза должен рассматриваться как еврейский философ, но не во всем.

<sup>48</sup> Guttman, Julius. Op. cit., pp. 265–266.

## «ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» В ШИРОКОМ И УЗКОМ СМЫСЛЕ

В силу некоторой зыбкости второго критерия (параметр настоящего, то есть та аудитория, которую имеет в виду философ) и даже третьего критерия (параметр будущего, то есть влияние философа) некоторые исследователи, как, например, профессор Яков Левингер, опираются исключительно на первый критерий (параметр прошлого, то есть еврейские источники), считая его надежным. Соответственно, профессор Левингер предлагает различать еврейскую философию в широком смысле (философия, которая опирается на еврейские источники) и еврейскую философию в узком смысле (то, что Гутман и другие называют «философией иудаизма» — философией, объектом которой является иудаизм):

Мы называем «еврейской философией» в широком смысле слова любую философию, еврейский характер которой явно выражен, например, в виде цитат из Талмуда, мидрашей и т.д... «Еврейской философией» в узком смысле слова мы называем любую философию, которая занимается исключительно специфическими еврейскими проблемами<sup>49</sup>.

Профессор Левингер все еще требует наличия «явно выраженного еврейского характера», и это требование, безусловно, облегчает задачу определения того, действительно ли данная книга является книгой по еврейской философии. Тем не менее есть книги, еврейско-философский характер которых выражен не явно и не является очевидным. Вообще, чем в большей степени книга является чисто философской, тем менее вероятно, что в ней будут цитаты из таких нефилософских еврейских источников, как Талмуд и тому подобное, и, следовательно, тем менее явно выраженным или очевидным будет ее еврейский характер. И все же, иногда много времени спустя, мы можем определить, что книга эта — еврейская, несмотря на невыраженность ее еврейского характера. Выдающимся примером этого рода в Средние века является *Fons Vitae* (*Meqor Hayyim*) Шломо ибн Габироля, в котором нет никаких приметных или очевидных черт еврейского характера, например раввинистических цитат. Тем не менее с тех пор как она была заново открыта в девятнадцатом веке Соломоном Мунком (на основе ивритского перевода «избранных фрагментов» этой книги, сделанного Шем Товом ибн Фалакерой), книга стала считаться выдающимся образцом средневекового еврейского неоплатонизма.

---

<sup>49</sup> Jacob Levinger in «Symposium», p. 149.

## ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК «ВСТРЕЧА»

В свете всех этих проблем, возникающих потому, что философия является универсальным методом исследования, формальный и сущностный подходы оказываются одинаково неадекватными, и, согласно профессору Шалому Розенбергу,

после того как были перепробованы самые различные способы хоть как-то определить еврейскую философию, остается еще одна возможность, когда еврейский характер некоей философии не рассматривается в терминах содержания или формы, а определяется как «встреча». «Еврейская философия» есть не что иное, как встречи иудаизма с философией. Другими словами, у еврейского философа — две стороны. С одной стороны, он человек и в качестве человека он является философом; он любит философию, он изучает ее и с ее помощью дает ответы на мучающие его вопросы... С другой стороны, философ находится внутри мира иудаизма и опирается на Тору, которую он считает словом Бога. Результат этой встречи... — еврейская философия<sup>50</sup>.

607

Согласно этому взгляду, единый общий еврейский знаменатель нельзя найти в содержании философии (как это делает сущностный подход), потому что, как мы уже видели, еврейские философы часто не сходятся во мнениях, будучи в то же время в согласии с нееврейскими философами. Таким образом, совпадения на уровне содержания — это не то, что позволяет квалифицировать их как еврейских философов. Поэтому, согласно профессору Розенбергу,

следствием является то, что любое указание на школу мысли оказывается совершенно второстепенным. А раз ситуация такова, мы должны вывернуть метод наизнанку. Сам факт, что еврей сталкивается с необходимостью взаимодействия со всевозможными системами мысли и проблемами, характерными для различных эпох, составляет суть еврейской философии. Главный объект этой философии — встреча иудаизма, то есть Торы во всех ее аспектах и под тем углом, под которым ее видит данный мыслитель, с его автономной философской позицией<sup>51</sup>.

С исторической точки зрения мы также можем определить еврейскую философию как «встречу», поскольку часто философствование начиналось в ответ на встречу с чужой культурой, чьи религиозные представления вступали в противоречие с иудаизмом. Для того чтобы дать ответ на этот вызов, еврейские мыслители формулировали еврейские философские доктрины, с явным намерением защитить Тору и дать ее рациональное представление. Таковой была открыто высказанная задача разных еврейских философов начиная с

<sup>50</sup> Shalom Rosenberg in «Symposium», p. 160.

<sup>51</sup> Там же.



первого еврейского философа, Филона Александрийского, и первого средневекового еврейского философа, Саадии гаона. Саадия, например, указывает, что цель его книги *Kitab al-'Amanat w'al-i'tiqadat* (*Sefer ha-'Eminot ve-ha-de'ot*, «Книги верований и мнений») двоякая: «во-первых, чтобы действительно подтвердить истинность знания, которое мы получили от пророков Бога; во-вторых, чтобы опровергнуть тех, кто полемизирует с нами по каким-то вопросам нашей веры» (*'Eminot Ve-de'ot*, Введение, № 6).

Поэтому, говоря словами профессора Элиезера Швайда (в отрывке, процитированном выше, на с. 41):

Мы видим перед собой линию размышлений, которая выросла не изнутри, но есть продукт контакта с внешними культурами. В силу этого она может рассматриваться как одна из ветвей философской традиции, связь которой с той или иной религией может быть лишь эпизодическим явлением<sup>52</sup>.

Речь здесь идет не о возврате к сущностному подходу, рассмотренному выше, который с самого начала ограничивает еврейскую философию рамками философии иудаизма или теологии, подтверждающей иудаизм (хотя это и есть намерение Саадии гаона, ставшее одной из причин, почему его еврейская версия *калама*<sup>53</sup> была философски неприемлемой для Рамбама). Мы здесь говорим лишь об исторических мотивациях, которые побуждали евреев в данный период и в данных исторических обстоятельствах философствовать. Как бы мы ни определяли еврейскую философию, фактом остается то, что такие непохожие друг на друга еврейские философы, как Филон, Саадия гаон, Йеѓуда Галеви и Рамбам (равно как различные современные мыслители), ставили перед собой цель философски защитить иудаизм в ответ на вызов со стороны чужих культур. Общим для этих еврейских философов является не конкретное содержание вызова или данного ими ответа, а историческая ситуация, в которой еврейская философия возникала в ответ на идеологический вызов. Говоря словами профессора Швайда:

Раввинистический иудаизм с самого начала нуждался в философии в силу необходимости полемизировать с караимами, а также с исламом и христианством и защищать себя от них<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Schweid Eliezer. Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam, 1971, p. 3.

<sup>53</sup> Калам — мусульманская рационалистическая теология. См.: Сират, К. Указ. соч., с. 39–42.

<sup>54</sup> Schweid E. Op. cit., p. 5.

## АНАХРОНИЗМ КАК ЧЕРТА ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Поскольку еврейская философия часто возникала в результате встречи иудаизма с чужими культурами, которые бросали ему идеологический вызов, то, как пишет профессор Швайд,

фактом является то, что еврейская философия в Средние века редко достигала того же уровня развития, что и современная ей культура. Скорее она шла за ней следом как своего рода анахронистическая реакция на предшествующую стадию. Так, Саадия гаон писал в манере мутазилитского калама в поколении, которое уже познакомилось с творениями Аристотеля... В случае Рамбама наше (еврейское) философское творчество почти сравнялось с арабской философией того времени (хотя и это может вызывать сомнения), однако его труд, который широко распространился среди евреев, тотчас же стал анахронизмом, так как он опирался на ал-Фараби и Ибн Сину (Авиценну), в то время как в интеллектуальных кругах Испании уже доминировал подход Ибн Рушда (Аверроэса). Если такова ситуация с Рамбамом, то это тем более верно для еврейских философов более позднего (христианского) периода в Испании. Большинство из этих еврейских философов все еще имели дело с арабской философией X–XIII вв., в то время как бок о бок с ними уже существовали в рамках Церкви новые философские направления. Над этим отставанием можно посмеиваться. Однако можно увидеть в нем неизбежную черту, обусловленную темпом развития своей, независимой культуры, ибо даже то, что она воспринимает извне, должно ассимилироваться и постфактум стать частью оригинального синтеза. Эта независимая культура не отвечает непосредственно на внешние культурные явления, но лишь на те культурные явления, которые смогли оставить свой отпечаток на всей еврейской жизни... Тогда это уже не отставание. Скорее еврейский мудрец и мыслитель занимается своей собственной культурой и обращает внимание на нечто внешнее по отношению к ней только тогда, когда оно уже оставило отпечаток на его собственной культуре. Действие этого принципа можно усмотреть и в более поздние периоды. Фактом является то, что еврейские мыслители, которые непосредственно участвовали в созидании современной им культуры (а такие были и на Ближнем Востоке), как правило, оказывались оторванными от еврейского наследия (которое могло стать причиной отставания), а в результате и оторванными от традиции еврейской мысли. Например, мы знаем о евреях, которые были участниками арабских философских кружков в Багдаде в девятом и десятом веках...<sup>55</sup> Были и другие философы, учение которых нам известно, такие, как Абу-л-Баракат ал-Багдади<sup>56</sup>, который в конце жизни обратился в ислам и не имеет отношения к еврейской философии. Есть и пограничные случаи, когда преданный иудаизму еврей, как, например, Шломо ибн Габриоль, философствовал вне всякой связи с уникальностью еврейской жизни. Таким образом, отставание

<sup>55</sup> *Сифат* К. Указ. соч. С. 220–221.

<sup>56</sup> Там же. С. 207–219.

есть результат реакции изнутри современного контекста еврейского существования по мере того, как еврейская жизнь вбирает в себя широкий спектр внешних влияний. Кроме того, это запаздывание есть то, что связывает внешние влияния с традицией, которая соотносится сама с собой в рамках своей особой преемственности.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение укажем, что согласно таким исследователям, как Исаак Франк, Зеев Леви, Шалом Розенберг, Яков Левингер, Элиезер Швайд и другие, именно еврейский контекст определяет то, что является специфически еврейским в еврейской философии, — контекст встречи между философией и иудаизмом, соположение еврейских и философских источников, которые вместе формируют существующую еврейскую традицию. Такие встречи раз за разом создавали новый еврейский синтез, который в свою очередь становился еврейской традицией для последующих поколений, а те должны были реагировать на новые встречи их иудаизма с философией. По словам профессора Розенберга:

Разграничительные линии здесь не являются ни ясными, ни общепринятыми. Прояснение же немедленно возвращает нас к процессу возникновения еврейской философии<sup>57</sup>.

## БИБЛИОГРАФИЯ

1. Altmann, Alexander, «Judaism and World Philosophy», in *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, ed. Louis Finkelstein (Philadelphia, 1949), vol. 2, pp. 954–1009.
2. Atimann, Alexander, «Jewish Philosophy», in *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. Sarvepali Radhakrishnan (London, 1953), vol. 2, pp. 76–92.
3. Altmann, Alexander, and Stern, S.M., *Issac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (London, 1958).
4. Berkovits, Eliezer, «What is Jewish Philosophy?», in *Tradition*, vol. 3, No. 2, Spring 1961, pp. 117–130.
5. Corbin, Henri, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964).
6. Fackenheim, Emil, «Jewish Philosophy in the Academy», in *Midstream*, August/September, 1987, 19–22, and April, 1988, pp. 63–64.

---

<sup>57</sup> Shalom Rosenberg in «Symposium», p. 161.

7. Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (2<sup>nd</sup> edition, New York, 1983).
8. Franck, Issac, «Spinoza's Onslaught on Judaism», in *Judaism*, vol. 28, No. 2, Spring, 1979.
9. Franck, Issac, «Was Spinoza a "Jewish" Philosopher?», in *Judaism*, vol. 28, No. 3, Summer, 1979.
10. Gilson, Etienne, «What Is Christian Philosophy?», in Anton Pegis (ed.), *A Gilson Reader* (Garden City, New York, 1957).
11. Goetschel, Roland, «Y a-t-il une philosophie juive?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, 1985, pp. 311–327.
12. Gorfinkle, Joseph, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (New York, 1912).
13. Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism*, transl. Davis W. Silverman (New York, 1964).
14. Hourani, G.F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961).
15. Husic, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1973).
16. Hyman Arthur, «Philosophy, Jewish» in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, pp. 421–465.
17. Hyman, Arthur and Walsh, James, *Philosophy in the Middle Ages* (2<sup>nd</sup> edition, Indianapolis, 1983).
18. Ivry, Alfred, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany, 1974).
19. Jospe, Raphael, «Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy», in *Great Schisms in Jewish History*, ed. Raphael Jospe and Stanley Wagner (New York, 1980), pp. 73–117.
20. Jospe, Raphael, «Jewish Particularity From Ha-Levi to Kaplan: Implications for Defining Jewish Philosophy», in *Forum* (World Zionist Organization, Jerusalem), vol. 46/47, Winter 1982, pp. 77–90.
21. Jospe, Raphael, «Jewish Philosophy in the Middle Ages», in *The Jewish Spectator*, vol. 52, No. 1, Spring 1987, pp. 42–43.
22. Katz, Steven (ed.), *Jewish Philosophers* (New York, 1975).
23. Kellner, Menachem, «Reflections on the Impossibility of Jewish Ethics», in Moshe Hallamish (ed.), *Bar Ilan Annual (Moshe Swarcz Memorial Volume)*, vol. 22–23 (Ramat Gan, 1987), pp. 45–52.
24. Kellner, Menachem, «Philosophy, Jewish: Medieval», in *Encyclopaedia Judaica Yearbook 1985*, pp. 398–399.
25. Kellner, Menachem, «Is Contemporary Jewish Philosophy Possible — No?», in *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson Lanham, 1987), pp. 17–28.
26. Kogan, Barry, «Jewish Philosophy in the 1980's: A Response to Professor Kellner», in *Studies In Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for*

*Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson Lanham, 1987), p. 29–41.

27. Lerner, Ralph and Mahdi, Muhsin, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca, 1978).

28. Levy, Zev, «What is Jewish Philosophy?», in *Between Yafeth and Shem: On the Relationship Between Jewish and General Philosophy* (New York, 1987), Part 3, ch. 17–20, 95–31, 228–231.

29. Mahdi, Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, 1969).

30. Pines, Shlomo, «Jewish Philosophy», in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 261–277.

31. Ravitzky, Aviezer, «Some Remarks on the Study of Jewish Philosophy in the Middle Ages», in *History of Judaism in the Next Ten Years*, ed. Baruch Bokser (Brown Judaic Series No. 21, Chicago, 1980), pp. 63–80.

32. Roth, Leon, «Is There a Jewish Philosophy?», in *Jewish Philosophy and Philosophers*, ed. Raymond Goldwater (London, 1962), ch. 1, pp. 1–19.

33. Samuelson, Norbert, *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985* (Lanham, 1987).

34. Samuelson, Norbert, «Issues for Jewish Philosophy», in *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson (Lanham, 1987), pp. 43–59.

35. Simon, Heinrich and Simon, Narie, «Was ist jüdische Philosophie?», in *Geschichte der jüdischen Philosophie* (Münich, 1984), pp. 9–20,

36. Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1985).

37. Van Den Bergh, Simon, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (London, 1954).

38. Walzer, Richard, *Greek into Arabic* (London, 1953).

39. Wolfson, Harry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, 1947).

**А. Смирнов**

**Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции?**

Одна из самых трудных и одновременно — самых привлекательных задач для историка философии — понять центральные идеи и особый способ постановки вопросов, которые характерны для изучаемой философской традиции, и на этой основе и сформулировать представление об этой традиции как о целостном единстве.

Тот факт, что еврейская философская традиция возникла и развивалась в тесном контакте с греческой, арабской и европейской нововременной, делает задачу поиска внутренних оснований единства еврейской философской мысли особо актуальной. Была ли еврейская философия лишь ассимиляцией чужеродных идей и их приспособлением к мировоззрению иудаизма, или она представляет собой автономный и логически самодостаточный историко-философский феномен? Понимая, что здесь невозможно дать развернутый ответ на этот вопрос, я предложу только свое видение принципиального подхода к данной проблеме.

## I

Подлинная история философии невозможна ни как доксография, ни как автономная наука; подлинная история философии возможна только как самосознание философии, как осознание ею своего «я». В истории философии философия осознает себя, осознает свои фундаментальные задачи и пути их разрешения, осознает себя как неделимую органическую целостность, в которой нет ничего отжившего и ненужного, в которой идеи любого философа, принадлежащего к данной традиции, вечно живы и актуальны, поскольку только все вместе они составляют «я» этой традиции.

*А. Смирнов*  
ВОЗМОЖНО ЛИ ПОНИМАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ  
ФИЛОСОФИИ КАК ЕДИНОЙ ТРАДИЦИИ??

Понимание идей любого философа, как всегда способных вести диалог с нашими представлениями и идеями, возможно только тогда, когда мы сумеем вычлениить и корректно сформулировать те конечные предпосылки, из которых исходит его мысль. Лишь такой шаг способен обеспечить понимание идей прошлого. В то же время диалог возможен лишь в том случае, если есть некоторая общая задача, к решению которой стремятся стороны, участвующие в диалоге. Если понимать историю философии как подобный диалог философов, если видеть при этом историю философии как «я» самой философии, мы придем к пониманию философии как последовательного и целостного процесса развития мысли, единство которого обеспечивается единством фундаментальной философской задачи, подлежащей разрешению, а гомогенность — внутренней преемственностью развития идей, направленных на решение этой задачи.

Поэтому, если мы хотим понять любую философскую традицию как единую и гомогенную, мы должны попытаться осознать ту фундаментальную философскую задачу, которая породила эту традицию и как разрешение которой эта традиция развивалась, и проследить непрерывную и взаимосвязанную череду попыток разрешения этой задачи, образовавшую данную традицию. Как возможно применение такого подхода к истории еврейской философии?

## II

Философия — это квинтэссенция духа народа. В философии концептуализированы те его неповторимые и особые черты, те его устремления, которые и отражают, и определяют историческую судьбу этого народа. Поэтому фундаментальная философская задача той традиции, которую развивает этот народ — это концептуальное выражение универсальной и устойчивой устремленности народного духа.

Фундаментальной чертой духа еврейского народа, которая должна привлечь наше внимание в обсуждаемом контексте, является, на мой взгляд, исторический и этический характер переживания бытия. Видимо, именно евреи первыми выработали представление о неповторимости исторического процесса, в котором прошлому (Откровение) и будущему (Царство Божие на земле) принадлежит особое значение и особая ценность. Впрочем, этической окрашенностью характеризуется не только прошлое и будущее, но и настоящее: течение бытия, превратности исторической судьбы евреев зависят от того, как именно они исполняют Закон и насколько верны ему. Человеческая этика не менее важна для определения хода бытия, чем божественное всемогущество: Бог евреев — живой Бог, непосредственно откликающийся на деяния и поступки своего народа.

Это — та главная черта духа еврейского народа, которая имеет значение для понимания его философии. Философия — это стремление понять и ис-

толковать, охватить в едином знании универсум бытия. Отличительная черта еврейской философии — этизация бытия; категория бытия не существует без категорий воли, мощи, силы и свободы и может быть истолкована только через них (а не наоборот). Философия невозможна без представления о континуальности бытия; но для еврейской философии онтологический континуум — это прежде всего и по преимуществу этический континуум. Понять континуум бытия как этический континуум — вот, на мой взгляд, та фундаментальная задача еврейской философской традиции, которая лежит в ее основе и конституирует ее единство.

### III

Эта общая философская задача, прежде чем быть исполнена, должна быть конкретизирована; иначе говоря, должен возникнуть некоторый общий тип, общий образец ее решения. В истории еврейской философской традиции мы можем различать по меньшей мере два крупных периода, которым соответствуют два принципиально различных типа решения фундаментальной философской задачи; это — Средневековье и современность.

Средневековый тип решения фундаментальной задачи еврейской философии может быть сформулирован следующим образом. Онтологический континуум осмысливается как возникающий благодаря акту воли Бога и включающий в себя мир и человека. Человек микрокосмичен, он соединяет божественный и земной миры. Свободная воля человека составляет последний неотъемлемый элемент этого типа решения. Свободная и всемогущая воля Бога и свободная воля человека суть две противостоящих категории, которые должны быть гармонизированы; напряженность между этими двумя категориями, сопротивляющимися гармонизации, образует основное противоречие и основной двигатель развития средневековой еврейской философии. Свободная воля Бога творит континуум бытия и, следовательно, человека с его свободной волей; но для того, чтобы остаться свободной, воля человека должна быть автономна, а ее автономия (которая должна быть понята и в онтологическом смысле) препятствует континуализации бытия. Такова та центральная и основополагающая проблема, попытки разрешения которой порождают весь спектр средневековых еврейских философских учений.

Как ни интересно было бы проследить нюансы реализации этого типа решения в средневековых философских учениях, здесь можно остановиться только на узловых проблемах. Значительная степень схематизации будет неизбежным следствием сжатости изложения, которое я сознательно принимаю.

Единую первооснову бытийного континуума в философских системах средневековых еврейских мыслителей составляет Бог. Видимо, Филон Александрийский был первым философом, выдвинувшим взгляд, согласно которо-



му первооснова бытия должна быть онтологически абсолютно трансцендентна бытию — только эта ее абсолютная трансцендентность и делает ее истинной первоосновой, абсолютно утвержденной и незыблемой. Но первооснова должна быть имманентна бытию; коль скоро невозможна непосредственная онтологическая имманентность, то разрыв между Богом и миром заполняется актом творения. Категория «творение» вводится в философию и рационализируется. Оказывается, что имманентность Бога (первоосновы бытия) миру может быть описана в понятиях этики, ибо творение, несомненно, должно пониматься как акт божественной воли, в то время как трансцендентность Бога миру описывается в терминах онтологии, и таким образом два противоположных отношения первоосновы бытия к бытию — трансцендентность и имманентность — могут мыслиться без противоречия.

Однако ясно, что трансцендентность и имманентность первоосновы бытия к бытию должны составлять не два различающихся между собой отношения, а только две стороны одного и того же отношения. Иными словами, описание отношения Бога к миру на языке онтологии и на языке этики должны быть тождественны. Филон достигает этого тождества только в понятии Логоса: Логос выражает единство творческой активности божественных сил, божественного всемогущества и божественной благодати. Начиная с Саадии бен Йусуфа средневековые еврейские философы пытаются решить эту проблему применительно к категории божественной сущности. Вплоть до Крескаса онтологический язык (проблема единства божественной сущности, апофатическая и катафатическая теология) используется для выражения трансцендентности Бога миру, язык этики (творческая божественная воля, благодать божественной сущности) — для выражения его имманентности. Но поскольку Бог столь же трансцендентен, сколь и имманентен миру, неизбежно встает проблема тождества божественной воли и божественной сущности. Эта проблема имеет немаловажный аспект, выражающийся в том, что божественная воля должна иметь объект воления (материю), внеположный по отношению к воле и сущностно отличный от нее, и в то же время этот объект божественной воли не может иметь иного истока, кроме божественной сущности. Таким образом, единая божественная сущность должна порождать две противопоставленные друг другу сущности: божественную волю и материю. Если Филон еще считал материю конечным принципом мира наряду с божественным причинением, то уже Саадия отвергает такую их рядоположность. Наиболее разработанную попытку разрешения этой проблемы мы встречаем у Ибн Габироля; и божественную волю, и материю он пытается вывести из категории единой бесконечной абсолютно трансцендентной божественной сущности; впрочем, предложенное им решение родило едва ли не больше противоречий, чем разрешило. После Ибн Габироля еврейская философия оставляет попытку найти тождество онтологического и этического описания отношения Бога

к миру: в невозможности достичь этого согласны даже столь противоположные фигуры, как Йеѓуда Галеви и Маймонид.

Другой центральной проблемой для всех еврейских философов Средневековья было совмещение представления о свободе человеческой воли с представлением о божественном всемогуществе, всезнании и благодати. Свободная воля Бога и свободная воля человека должны быть связаны воедино так, чтобы это не противоречило представлению о божественной справедливости. Трудность, если не сказать невозможность разрешения этой проблемы показывает уже тот факт, что многие средневековые еврейские философы при ее обсуждении фактически оставляли почву философии и предпочитали язык теологии. В тех случаях, когда эту проблему пытались решить чисто философскими средствами, всегда приходилось выбирать одно из двух: либо, признавая самодовлеющий характер человеческой воли, коренящийся в непосредственном этическом чувстве, различающем добро и зло, выводить из этого знания представление о благодати Бога и тем самым ограничивать абсолютную свободу его воли рамками морального закона (Йусуф аль-Басыр), либо, сохраняя абсолютную свободу божественной воли, признавать свободу человеческой воли как не более чем психологический феномен, допуская в онтологическом плане детерминированность человеческих поступков (Крескас).

По мере развития средневековой еврейской философии невозможность достичь тождества онтологического и этического языков в описании трансцендентности и имманентности Бога миру становилась все яснее. Результатом этого процесса стало появление философского учения Крескаса, занимающего, на мой взгляд, особое место в истории средневековой еврейской философии. Крескас отказывается от принципа тождества онтологического и этического языков в пользу последнего: с его точки зрения, проблемы трансцендентности и имманентности Бога миру, свободы божественной воли и воли человека могут быть описаны исключительно в этических категориях, в то время как проблемы, традиционно формулировавшиеся на языке онтологии, не имеют решающего значения. Божественная сущность является трансцендентной первоосновой бытия как абсолютная полнота блага и счастья. Имманентность Бога миру понимается как непрерывное истечение блага (т.е. бытия) из божественной сущности. Это истечение — не необходимый процесс, а следствие божественной воли, которая понимается, следовательно, как воля к благу. Свободная воля человека — это также воля к радости и счастью, которые Крескас признает первичными, ни от чего не зависящими ощущениями. Крескасу удастся решить проблему, остававшуюся камнем преткновения для всех средневековых еврейских философов: имманентность и трансцендентность Бога миру описываются в одних и тех же категориях этики. Однако неизбежным следствием этого стало у Крескаса понимание божественного воления не как акта, а как

процесса, что ставило под сомнение правомерность употребления самого понятия божественной воли.

#### IV

Те особенности средневековой еврейской философии, к которым я стремился привлечь внимание, особенно рельефно выступают при сравнении ее со средневековой арабской философией. Констатация близости этих двух традиций стала общим местом; эта близость, однако, никогда не переходила определенных границ.

В арабской философии неизбежным логическим следствием развития мутазилизма стал ашаризм, фактически отрицавший автономию человеческих поступков и исключительно благой характер божественной воли; именно в этом пункте еврейская философия не последовала за логически необходимыми (для самих мутакаллимов) выводами ашаритов и противопоставила себя каламу, идеи которого она успешно ассимилировала до тех пор, пока они не противоречили ее исходным посылкам. Если еврейские философы на протяжении Средневековья пытались сохранить понимание творения как свободного акта божественной воли, то практически все арабские философы стремились прямо к противоположному, истолковывая творение как необходимый, онтологически детерминированный процесс; в том случае, если понимание творения как акта сохранялось (как это было в философии исмаилизма), то это приводило к полному выведению категории божественной сущности за рамки философской системы. Наконец, не случайно и то, что средневековая еврейская философия практически не восприняла онтологические идеи арабского мистицизма: суфизм меньше, чем любая другая философская школа арабского Средневековья, совместим с представлением об однозначно понятой, безусловной свободе божественной и человеческой воли.

#### V

Средневековая еврейская философия не смогла решить свою центральную задачу: гармонизировать свободную творящую божественную волю и свободную волю человека, ответственного за свои поступки. Основной причиной этого было стремление истолковать божественную волю как не только этическую, но и онтологическую категорию, как основание морального закона и одновременно — первоисток бытия. Очевидно, что дальнейшее развитие еврейской философии требовало принципиального переосмысления категории божественной сущности.

Современный этап развития еврейской философии, начавшийся в XVIII веке, еще далек от своего завершения. Возможности нового (в сравнении со Средневековьем) типа решения фундаментальной задачи еврейской философии, сформировавшегося на этом этапе, отнюдь не исчерпаны.

Принципиальная черта этого типа решения — исчезновение проблемы гармонизации двух автономных воль, божественной и человеческой, и фокусация всех проблем этики исключительно на человеке. Если М. Мендельсон понимает творческий божественный разум как тождественный высшему моральному совершенству, то такая постановка вопроса возможна только после кардинального пересмотра содержания всех основных категорий философии. Онтологический континуум понимается теперь как самодовлеющий, как имеющий свое основание в самом себе. Божественная сущность больше не является его первоосновой: освобожденная от своей онтологической функции, она может пониматься как выражение этического идеала и играть исключительно регулятивную роль. Свободной воле человека не противостоит свободная воля Бога-творца: человек с его этическими нормами оказывается лицом к лицу с миром.

Осмыслить мир, в центре которого стоит человек как этически необходимый и оправданный — таков лейтмотив поисков нового этапа еврейской философии. Среди наиболее ярких его представителей — Г. Коэн. Этическое сознание человека в его философии понимается как автономное и независимое. Возможность осмысления бытия в категориях этики обеспечивается конгруэнтностью этих двух областей: между логическим познанием природы и этическим знанием существует необходимая связь. Такая связь была бы невозможна без высшего принципа единства; это единство обеспечивается идеей Бога. Особая ценность принадлежит будущему: именно в будущем должны реализоваться этические постулаты и суждения. Этическое сознание поэтому устремлено в бесконечность; этой устремленности должно соответствовать и постоянство природы как объекта реализации этических норм. В будущем Новом Царстве справедливости этическое сливается с онтологическим: бытие не противоречит морали.

Устремление к этизации бытия как торжеству гуманного идеала, выраженное Г. Коэном, выражает вместе с тем непреходящее устремление еврейской философии. Новый исторический этап открывает и новые перспективы. Я думаю, что еврейская философия имеет в самой себе, в своем прошлом и настоящем достаточные возможности для плодотворного развития. Если понимать это утверждение и как вопрос, обращенный в будущее, то ответить на него предстоит самой жизни.



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аарон бен Элияху из Никомедии 566
- Абарбанель, *см.* Абраванель
- Абраванель, Ицхак бен Йеғуда, *см.* Ицхак Абраванель
- Абу Бакр ал-Саиг, *см.* Ибн Баджа
- Абу Юсуф Якуб ал-Киркисани, *см.* Киркисани
- Авемпаче, *см.* Ибн Баджа
- Августин 18
- Аверроэс (Ибн Рушд) 11, 18, 19, 371, 375, 456, 476, 480, 483, 486, 490, 497, 498, 508, 557, 558, 561, 562, 564, 586, 595, 600, 609
- Авицеброн, *см.* Шломо Ибн Габироль
- Авиценна (Ибн Сина) 11, 12, 18, 245, 267, 283, 284, 291, 292, 378, 379, 406, 407, 424, 426, 445, 498, 544, 578, 580, 609
- Авнер из Бургоса 554, 565, 566, 595, 596, 604
- Авраам 5, 6, 14, 15, 96, 109, 136, 140, 160, 369, 435, 448, 449, 589, 598
- Авраам бен Давид из Поскьера 601
- Авраам бен Моше (сын Маймонида) 379, 384, 466
- Авраам Ибн Дауд 145
- Авраам Ибн Эзра 67, 145, 266, 308, 323–327, 331, 334, 429, 434
- Ағарон 265, 271–273, 332
- Ағарон ға-Леви 346
- Адам 41, 68, 103, 127, 249, 250, 257, 259–261, 265, 269–271, 276, 281, 287, 312, 336, 397, 402, 405, 407–410, 530, 575
- Адрет, Шломо, *см.* Шломо бен Адрет
- Акива, рабби (таннай) 366, 407, 428
- Александр Афродисийский 246, 405, 475, 497
- Албалаг, *см.* Ицхак Албалаг

- Ал-Газали, *см.* Газали, ал-  
 Ал-Мукаммас, *см.* Давид ибн  
 Марван ал-Мукаммис  
 Ал-Фараби, *см.* Фараби, ал-  
 Альбо, *см.* Йосеф Альбо  
 Анатоли, *см.* Яков бен Абба  
 Мари Анатоли  
 Аристотель 11–13, 15, 18, 19, 26–  
 28, 47–50, 52, 53, 55–57, 59, 77,  
 98, 99, 147, 149, 152, 154, 155, 167,  
 181, 192, 195, 196, 201, 242, 246,  
 247, 256, 259, 261, 262, 270, 282,  
 283, 285, 294, 299–301, 340, 341,  
 343, 344, 350, 351, 353, 356, 358,  
 360, 362–364, 369–375, 379–382,  
 389, 393, 399, 401, 403–406, 430,  
 433, 435, 445, 455–460, 462, 463,  
 465, 467, 469, 470, 474–478, 480–  
 492, 494, 495, 497, 498, 503, 505,  
 520, 522, 524, 526, 530, 532, 533,  
 541, 544, 546, 555, 560, 564, 569,  
 586, 594, 595, 598–600, 609  
 Ахер (талмудический мудрец) 366  
 Бахья Ибн Пакуда 12, 113–115,  
 121, 196, 371, 376  
 Бен Азай (талмудический  
 мудрец) 366, 440  
 Бен Зома (талмудический  
 мудрец) 366  
 Боэций 401  
 Габироль, Шломо Ибн, *см.*  
 Шломо Ибн Габироль  
 Гавриил (ангел) 267  
 Газали, ал- 298, 301, 370, 375, 379,  
 397, 445  
 Галеви, Йеѓуда, *см.* Йеѓуда Галеви  
 Гален 15, 25, 48, 285, 316, 413, 470  
 Гераклит 105, 490  
 Гертсонид, *см.* Леви бен Гершом  
 Гиллел бен Шмуэль из Вероны 8,  
 78, 108  
 Гиппократ 15, 25, 282, 290, 470  
 Давид (царь) 275, 286, 309, 317,  
 328, 329, 355, 362, 396  
 Давид бен Шломо Ибн-Зимра 346  
 Давид ибн Марван ал-Мукаммис  
 45–49, 51, 53, 56, 100  
 Давид Кимхи 427, 429  
 Давид Коѓен 244, 255, 266, 304, 312  
 Доминик Гундиссалин 145  
 Дюран, Шимон бен Цемах, *см.*  
 Шимон бен Цемах Дуран  
 Ева (Хава) 261, 269, 407  
 Евклид 15  
 Енох 96  
 Зархия бен Шеальтиэль 17  
 Иаков (Яков) 72, 119, 135, 139,  
 249, 250, 252, 254, 257, 258, 264,  
 270, 276, 317, 323, 328, 388, 554,  
 581, 589  
 Ибн Акнин, *см.* Йосеф бен  
 Йеѓуда Ибн Акнин

Ибн Баджа (Абу Бакр ал-Саиг)  
 11, 359, 368, 405, 406  
 Ибн Габироль, *см.* Шломо Ибн  
 Габироль  
 Ибн Дауд, *см.* Авраам Ибн Дауд  
 Ибн Пакуда, *см.* Бахья Ибн  
 Пакуда  
 Ибн Тиббон, Йеғуда, *см.* Йеғуда  
 Ибн Тиббон  
 Ибн Тиббон, Моше, *см.* Моше  
 Ибн Тиббон  
 Ибн Тиббон, Шмуэль, *см.*  
 Шмуэль Ибн Тиббон  
 Ибн Туфайл 379  
 Ибн Шапрут, Хасдай, *см.* Хасдай  
 Ибн Шапрут  
 Ибн Шем Тов, Йосеф, *см.* Йосеф  
 бен Шем Тов Ибн Шем Тов  
 Ибн Эзра, Авраам, *см.* Авраам  
 Ибн Эзра  
 Ибн Эзра, Моше, *см.* Моше Ибн  
 Эзра  
 Иезекииль (Йехезкель) 18, 21, 71,  
 124, 275, 339, 377, 398, 425, 427,  
 464  
 Иеремия (Ирмиягу) 21, 22, 71, 411,  
 414, 415  
 Иисус 249, 250, 460, 592  
 Иисус Навин 16, 21  
 Иосиф (Йосеф) 250, 270  
 Исаак (Ицхак) 5, 252, 254, 257,  
 264, 270, 308, 317  
 Исав (Эсав) 231, 270  
 Исаия (Йешаягу) 21, 71, 327, 429,

432, 464  
 Исраэли, Ицхак бен Шломо, *см.*  
 Ицхак Исраэли  
 Ицхак Авраванель (Абарбанель)  
 373  
 Ицхак Албалаг 17, 406, 445, 446  
 Ицхак бен Шломо Исраэли 12,  
 25–27, 48, 49, 51, 55, 559, 580, 586  
 Йеғуда Алхаризи 385, 389  
 Йеғуда бен Барзиллай 46  
 Йеғуда бен Шломо га-Коғен Ибн  
 Малка 17  
 Йеғуда Галеви 12, 51, 301, 304, 310,  
 575  
 Йеғуда Ибн Тиббон 113, 145, 241,  
 244, 248, 287, 301, 311, 369, 370,  
 373–375, 380, 385, 388–390, 394,  
 398, 401, 406  
 Йеғуда ха-Коғен, *см.* Йеғуда бен  
 Шломо га-Коғен Ибн Малка  
 Йедаи га-Пнини 15, 16  
 Йосеф Альбо 19, 517–521, 523–  
 533, 535, 537–544, 546, 548  
 Йосеф бен Йеғуда Ибн Акнин  
 369  
 Йосеф Ибн Каспи 388  
 Йосеф Кимхи 113  
 Каспи, Иосеф, *см.* Йосеф Ибн  
 Каспи  
 Кимхи, Давид бен Иосеф, *см.*  
 Давид Кимхи  
 Кимхи, Иосеф, *см.* Йосеф Кимхи



- Кинди, ал- 26, 47, 48, 55, 57, 555,  
556, 558–560
- Киркисани (Якуб ал-Киркисани)  
45
- Крескас, Меир, *см.* Меир Крескас
- Крескас, Хасдай, *см.* Хасдай  
Крескас
- Леви бен Гершом (Герсонид) 19,  
361, 410, 455–461, 463–465, 467–  
469, 471, 473, 479, 481, 483, 491,  
492, 554, 597
- Лот 252
- Маймонид (Моше бен Маймон)  
12–19, 25, 26, 36, 68, 242, 244, 260,  
266, 339–349, 351–354, 356–359,  
361, 364–375, 377–384, 386–388,  
392, 397–399, 401–410, 413, 416,  
417, 421–425, 427–431, 434–436,  
438, 445, 450, 456, 458–467, 477,  
503, 508, 509, 517–519, 521, 523–  
525, 527, 528, 530–533, 537, 538,  
540–544, 546, 549, 555, 557, 558,  
561, 562, 564, 571, 576, 577, 580,  
584, 586, 595, 596–601, 604, 605,  
608, 609, 617
- Меир Крескас 503
- Моисей 13, 41, 52, 122, 124, 138, 139,  
232, 250, 253, 254, 257–259, 261,  
264–268, 271, 272, 274, 275, 278,  
311, 316, 326, 328, 331–333, 340,  
341, 343, 352, 353, 379, 383, 406,  
412, 419, 420, 435, 436, 440, 517,  
519–524, 528, 530, 535, 545–548,  
602
- Моше бен Йеѓошуа Нарбони, *см.*  
Моше из Нарбонна
- Моше бен Нахман (Нахманид) 15,  
345, 384, 389, 420, 466
- Моше бен Шмуэль Ибн Тиббон,  
*см.* Моше Ибн Тиббон
- Моше Ибн Тиббон 509
- Моше Ибн Эзра 241
- Моше из Куси 345, 346, 351
- Моше из Нарбонна (Нарбони)  
380, 565, 586, 597
- Мукаммис, ал-, *см.* Давид ал-  
Мукаммис
- Мунк, Шломо 145, 156, 157, 159,  
162, 163, 166, 168–171, 173, 174,  
181, 182, 187, 189, 191, 199, 205,  
206, 211, 373, 403, 606
- Навуходоносор 267
- Нарбони, Моше, *см.* Моше из  
Нарбонна
- Нахманид, *см.* Моше бен Нахман
- Ной (Ноах) 225, 249, 250, 252, 257,  
259–261, 265, 270, 532, 545
- Овадия Сфорно 21, 244
- Пинес, Шломо 8, 19, 375, 383, 390,  
397, 398, 401, 406, 503, 604, 509,  
605
- Пифагор 6, 25, 27, 106, 301, 404
- Платон 6, 12, 18, 48, 51, 185, 192,

247, 259, 268, 299, 335, 381, 399,  
403, 405, 490–493, 522, 528, 532,  
555  
Плотин 11, 50, 51, 167, 301, 404, 555  
Порфирий 50, 55, 56, 154, 155, 401  
Псевдо-Аристотель 26  
Птолемей 15, 48, 201, 325

Ральбаг, *см.* Леви бен Гершом  
Рамбан, *см.* Моше бен Нахман  
Рамбам, *см.* Моше бен Маймон  
Расаг, *см.* Саадия гаон  
Рашба, *см.* Шломо бен Адрет  
Раши, *см.* Шломо бен Ицхак  
Риґаль, *см.* Йегуда Ґалеви

Саадия бен Иосеф ал-Файюми,  
*см.* Саадия гаон  
Саадия гаон 9–13, 18, 46, 54, 67–  
71, 74, 77, 79–81, 83, 87, 96–98,  
100, 102, 104, 106, 107, 113, 242,  
290, 303, 306, 315, 316, 325, 328,  
330, 334, 339, 344, 346, 368, 370,  
371, 396, 402, 408, 445, 524, 530,  
555, 559, 580, 586, 590, 599, 608,  
609, 616  
Сара 14, 15, 532, 534  
Саул (Шауль) 280, 281, 309  
Сигер Брабантский 17  
Сократ 121, 247, 300, 490, 491, 568  
Соломон 18, 109, 126, 138, 275, 317,  
331, 356, 358, 365, 372, 383, 385,  
386, 388, 396, 404, 430  
Спиноза, Барух 504, 554, 566, 571,

593, 595, 596, 603–605  
Сфорно, Овадия, *см.* Овадия  
Сфорно  
Табризи, ал- 505

Фалакера, *см.* Шем Тов бен  
Иосеф Фалакера  
Фалес Милетский 6, 104  
Фараби, Абу Наср ал- 11, 12, 55,  
77, 245, 246, 267, 282, 284, 369–  
375, 381, 399, 401, 403–407, 498,  
499, 556, 557, 564, 609  
Фемистий 497, 499  
Филон Александрийский 8, 12,  
145, 266, 404, 557, 608, 615, 616,  
586  
Фома Аквинский 19, 483, 502, 526,  
530, 574, 599

Харизи, ал-, *см.* Йеґуда ал-Харизи  
Хасдай, Крескас 19, 351, 503–505,  
510, 517–519, 524, 537, 538, 541,  
543, 544, 546, 548, 565, 597, 616,  
617  
Хисдай (Хасдай) Ибн Шапрут 245

Шем Тов бен Иосеф Ибн Шем  
Тов 503  
Шем Тов бен Иосеф Фалакера 17,  
146, 147, 557–559, 562–564, 597,  
606  
Шем Тов Ибн Шем Тов 360, 373  
Шимон бар Йохай (талмудический  
мудрец) 594

Шимон бен Цемах Дюран 521	Элиэзер, рабби (талмудический
Шломо бен Адрет 14–16	мудрец) 384
Шломо бен Ицхак (Раши) 327,	Эмпедокл 147, 292, 301
354, 441	Эпикур 100, 286, 309, 312, 450, 538,
Шломо (Соломон) Ибн Габироль	418
12, 18, 51, 145–147, 154, 181, 212,	
226, 227, 296, 586, 606, 609, 616	Яков бен Абба Мари Анатоли 17
Шмуэль бен Хофни 323, 396	
Шмуэль Ибн Тиббон 13, 17, 25, 91,	
92, 287, 417, 436, 597	

## СОДЕРЖАНИЕ

Краткий обзор истории развития средневековой еврейской философии (вместо предисловия) – У. Гершович	5
<b>Ицхак Израэли</b>	25
КНИГА О СУБСТАНЦИЯХ, фрагмент (перевод А. Борисова)	27
<b>Давид ал-Мукаммас</b>	45
ДВАДЦАТЬ ГЛАВ, главы 1–2 (перевод Д. Фролова)	47
<b>Саадия гаон</b>	67
КНИГА ВЕРОВАНИЙ И МНЕНИЙ, Введение (перевод Д. Фролова)	71
КОММЕНТАРИЙ К «КНИГЕ ТВОРЕНИЯ» (перевод Д. Фролова)	96
<b>Бахья Ибн Пакуда</b>	113
ОБЯЗАННОСТИ СЕРДЦА (сокращенный перевод Э. Ратнера)	115
<b>Шломо Ибн Габироль</b>	145
ИСТОЧНИК ЖИЗНИ в изложении Шем-Това Фалакеры (перевод О. Ладоренко)	147
ЦАРСКАЯ КОРОНА (перевод В. Нечипуренко)	212
<b>Йеғуда Ѓалеви</b>	241
КУЗАРИ, фрагменты (перевод И. Стрешинского)	244
<b>Авраам Ибн Эзра</b>	323
КОММЕНТАРИЙ К ТОРЕ, фрагменты (перевод А. Ольмана)	325

<b>Моше бен Маймон (Маймонид)</b>	339
МИШНЕ ТОРА. КНИГА ЗНАНИЯ, фрагменты (перевод М. Левинова)	345
ПУТЕВОДИТЕЛЬ РАСТЕРЯННЫХ. Ч. I, фрагменты (перевод М. Шнейдера)	368
ПУТЕВОДИТЕЛЬ РАСТЕРЯННЫХ. Ч. III, гл. 54 (перевод В. Ванникова)	410
ПОСЛАНИЕ О ВОСКРЕШЕНИИ МЕРТВЫХ (перевод В. Нечипуренко)	417
<b>Ицхак Албалаг</b>	445
КНИГА ИСПРАВЛЕНИЯ МНЕНИЙ, фрагменты (перевод Т. Баскаковой)	447
<b>Леви бен Гершом (Герсонид)</b>	455
ВОЙНЫ ГОСПОДА, фрагменты (перевод В. Апанасика)	457
<b>Хасдай Крескас</b>	503
СВЕТ ГОСПОДЕНЬ, фрагменты (перевод Т. Баскаковой, С. Копелян)	505
<b>Йосеф Альбо</b>	517
КНИГА ОСНОВ, фрагменты (сокращенный перевод И. Векслера)	519
<b>Приложения</b>	
<b>Р. Йошпе.</b> Что такое еврейская философия? (перевод Д. Фролова)	553
<b>А. Смирнов.</b> Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции?	613
<b>Указатель имен</b>	621



*В серии «Вид с горы Скопус»  
вышли следующие книги:*

**Игорь Аронов.** Кандинский. Истоки.

**Голда Ахiezер.** Завоевание Крыма Российской империей глазами караимских хронистов.

**Хамуталь Бар-Йосеф.** Хаим Нахман Бялик: европейский декаданс и русский символизм в творчестве еврейского поэта.

**Валентина Брио.** Польские музы на Святой земле. Армия Андерса: место, время, культура (1942–1945).

**Шломо Гойтейн.** Евреи и арабы. Их связи на протяжении веков.

**Павел Мачейко.** Разноплеменное множество. Яаков Франк и франкистское движение в 1755–1816 годах.

**Шломо Пинес.** Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния.

**Моше Росман.** Сколько еврейского в еврейской истории?

**Роман Тименчик.** Ангелы-люди-вещи: в ореоле стихов и друзей.

**Роман Тименчик.** Что вдруг. Статьи о русской литературе прошлого века.

**Роман Тименчик.** Подземные классики: Иннокентий Анненский. Николай Гумилев.

**Роман Тименчик.** История культа Гумилева.

**Роман Тименчик.** Последний поэт. Анна Ахматова в 60-е годы. Издание второе, исправленное и расширенное. В 2 т.

**Елена Д. Толстая.** Бедный рыцарь. Интеллектуальное странствие Акима Волинского.

**Владимир Хазан.** Пинхас Рутенберг: от террориста к сионисту (Опыт идентификации человека, который делал историю). Том I: Россия – первая эмиграция (1879–1919); Том II: В Палестине (1918–1942).

**Шауль Штампфер.** Семья, школа и раввины у евреев Восточной Европы.

*В серии «Алеф. Изыскания в еврейской мистике»  
вышли следующие книги:*

**Мартин БУБЕР**

Хасидские истории. Первые учителя.

**Мартин БУБЕР**

Хасидские истории. Поздние учителя.

**Артур Авраам ГРИН**

Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана  
из Брацлава.

**Маймонид**

Путеводитель растерянных.

**Моше ИДЕЛЬ**

Каббала: новые перспективы.

**Франц РОЗЕНЦВЕЙГ**

Звезда избавления.

**Эфраим УРБАХ**

Мудрецы Талмуда (их верования и мнения).

**Гершом ШОЛЕМ**

Основные течения в еврейской мистике.



# Антология еврейской средневековой философии

Знак информационной продукции 16+

Директор *М. Гринберг*  
Зав. редакцией *И. Аблина*  
Художественное оформление *П. Адамова*  
Компьютерная верстка *И. Пичугин*  
Корректор *Е. Ядренцева*

Мосты культуры, Москва  
Тел./факс: (495) 989–87–34  
e-mail: office@gesharim-msk.ru

Gesharim, Jerusalem  
Tel.: (972) 544–993–116  
e-mail: greenberg0@bezeqint.net

[www.gesharim.org](http://www.gesharim.org)

Издательство «Мосты культуры»  
ЛР № 030851 от 08.09.98  
Формат 70 x 90 / 16. Печ.л. 39,5.  
Подписано в печать 01.03.2018. Заказ №