

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов.

Часть 1

Лекция 1. Танах и греческая философия

Введение.

Вся Средневековая мысль базируется на двух основах, различных по своей природе и по месту возникновения и вызвавшей их культурам.

1. Библия (Танах у евреев; Библия, включая Новый Завет, у христиан; и Коран, с учетом его библейской зависимости, у мусульман).

2. Греческая философия.

Для того чтобы понять, что есть еврейская философия, следует разобраться в природе и особенности двух упомянутых основ. Начнем с Танаха.

Танах – это комплекс религиозных книг, написанных в 13 – 4 вв. до н. э. По своему содержанию книги Танаха касаются истории народа Израиля и взаимоотношений народа с Богом и божественных заповедей. Важнейшей частью Танаха считается Пятикнижие Моисеево. Только эта часть Танаха содержит конкретные заповеди – законы, обязательные к исполнению во все времена. Следует принять во внимание, что книги Танаха не являются историческими хрониками, то есть они не ставят перед собой цель рассказать историю народа Израиля, но книги эти являются сугубо религиозным произведением, то есть вся историческая часть Танаха посвящена теме Бог и история. Здесь мы имеем в виду следующее: конечно из библейского текста можно выловить некоторые исторические события, но они являются не более, чем канвой рассказа о Боге и людях. Наверное, самый красивый пример приводит рав Йозель Бин-Нун, когда говорит, что о победоносной войне царя Давида в Араме мы узнаем только, как о фоне, на котором происходит рассказ о грехе Давида с Батшевой (Вирсавией). Весь этот рассказ дан для иллюстрации того, что грех наказуем и за него придется заплатить, но совсем не для рассказа о победах царя Давида.

В традиционном иудаизме все книги Танаха считаются пророческими, хотя и уровень пророчества различных книг может быть очень разным. Любая книга Танаха считается богоданной, и соответственно она является словами Бога, обращенными к людям.

По самой своей природе книги Танаха доступны любому читателю, они не требуют предварительных познаний, не требуют от читателя "научной" культуры мышления. Эти книги обращаются, скорее, к чувствам, эмоциям и воображению читателя, чем к его интеллекту. Упор будет сделан скорее на эстетической стороне рассказа. В этом смысле перед нами народная книга. Мы не ожидаем найти в ней четких дефиниций, определений, ясно изложенных основ и теорий. В такого рода литературе величие Бога будет продемонстрировано через ряд рассказов о Его поступках, а не изложено в виде догматики. Святость человека представлена через рассказ о событиях его жизни, а не через поучения, что хорошо, а что плохо.

При всем этом такого рода книги должны удовлетворять запросы мыслящей части народа, давать пищу для размышлений, позволять решать сложные проблемы, философского толка. Любой вопрос, любая проблема, которые вставали перед еврейским народом, традиционно в первую очередь вызывали вопрос: "что об этом говорит Тора" (Слово Тора в данном случае понимается очень широко и подразумевает – Танах и традиционные комментарии к нему). То есть предполагается, что в Торе можно найти ответ на любой вопрос. Иногда этот ответ содержится непосредственно в тексте Писания, иногда в комментариях к нему, а иногда он "зашифрован", то есть его можно найти, опираясь на "мистический" пласт текста. Но главное – ответ есть всегда!

С другой стороны, греческая философия является по своей природе именно учеными исследованиями о природе мира. Она возникает в ученых кругах и никак не претендует на выход в широкие массы. Целью философии является познание всего мира. Само название фило – любовь, софия – мудрость – любовь к мудрости – уже свидетельствует об ее интеллектуальном происхождении.

При этом философия первоначально включала в себя все науки: физику, физиологию, астрономию, биологию, психологию, поэтику и т. п.

Пример: Строго говоря, философия древности подразумевает две ветви. Первая – собственно греческая – чисто академическая тяга к познанию, ее вершиной следует признать логику Аристотеля – науку о теории познания. Но, начиная с завоеваний Александра Македонского, начинает развиваться эллинская философия с упором на практические следствия – на то, как следует строить свою жизнь. Понятно, что такое было и раньше и примером тому может являться эзотерическая часть учения "как жить" школы Пифагора, но такие направления эллинской философии, как Стоя, является целиком этикой, построенной на философских основах.

Христианство с самого начала своего существования базировалось на этих двух основах. О библейской основе христианства можно не говорить – Танах является священной книгой христиан. Но следует вспомнить, что само христианство возникло в результате встречи еврейской традиции с эллинизированным населением Палестины. Для иллюстрации философской компоненты христианства достаточно привести в пример Евангелие от Иоанна, начинающееся практически цитатой из Филона Александрийского – философа-еврея, жившего в Александрии (Египет): "Вначале был логос..." – данная фраза является чисто философской.

Ислам в большой степени базируется на еврейской основе (по преданиям, основатель ислама Мохамед собирался принять иудаизм, но отказался от этого). В священной книге Ислама – Коране огромное количество прямых и косвенных заимствований из Танаха и сопровождающих его преданий. Например, ссылка на сына Авраама – Ишмаэля, как на родоначальника мусульманских народов, целиком заимствованная история о жертвоприношении Ицхака (правда, с заменой Ицхака на Ишмаэля) и многое другое. Однако в Исламе прослеживается так же и сильное влияние христианских источников. Для понимания этого явления следует добавить, что в указанный период (начало 7-го века) на территории нынешнего распространения ислама (Междуречье, Ближний восток, Египет) христианская церковь была крайне сильна. Но кроме сильной Церкви, именно здесь сохранялись и продолжали свою деятельность философские академии. Тем самым философские основы в религии, базирующейся на Библии, ислам унаследовал и от христианства, и от античного мира.

Иудаизм, в эпоху контактов с греческой цивилизацией (начало: от завоевания Александра Македонского -332 г., но, разумеется, не с этого момента, а несколько позже) в некоторой своей части познакомился с какими-то элементами греческой философии. Следы этих идей некоторые исследователи усматривают в литературе эпохи Второго Храма (эта точка зрения разделяется не всеми учеными, но является вполне представительной). В любом случае, считается, что это влияние было достаточно сильно в эллинском Египте, и в частности в еврейской общине города Александрии. Самый знаменитый еврей, на которого греческая философия оказала влияние, это Филон/Йедидья Александрийский/Иудей (20 до н. э. – 50 г. н. э.). Однако следует отметить, что Филон, оказав огромное влияние на всю средневековую христианскую и мусульманскую теологию, не повлиял на иудаизм прямым образом, вплоть до того, что это имя до 19 в. было практически неизвестно иудаизму, за исключением крайне узкого круга ученых, в основном итальянских, а его труды на иврит не переводились. Объясняется это тем, что Египетская еврейская община (в основном Александрийская) оказалась в стороне от основного русла развития иудаизма – определяющими оказались Палестинская и Вавилонская общины, а потому источники египетской общины сохранились в очень небольшом объеме.

(Прим. Кажется, немногие, да к тому же и не прямые ссылки на него встречаются только в самом начале еврейской философии. Моше Наавенди (караим, 1/2 9 в.) приписывается представление о том, что Бог создал ангела, который в свою очередь создал мир и через него получают знания пророки – все это теория "логоса" Филона, но кажется полученная не прямо и не глубоко усвоенная).

В эпоху создания Талмуда (от 1 до начала 6 вв. н. э.) изучение греческой философии среди евреев, кажется, было распространено слабо. Правда есть свидетельство о том, что р. Иегуда был большим знатоком греческой учености, что р. Элиша бен-Авуе (2 в.) "вышел на дурную стезю" (Стоя? Эпикурейство?) под влиянием греческой учености. По утверждению Вавилонского Талмуда (Сота 49б) в школе рабана Гамлиэля (1в н. э.) изучали "греческую мудрость", то есть философию, но объясняют это тем, что там были люди "близкие к властям"

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
и по долгу службы обязанные владеть иноземной культурой.

На Востоке евреи вплоть до седьмого века жили достаточно замкнуто и мы не знаем об их занятиях философией, впрочем об этом периоде мы знаем мало. Кроме того в окружении политеистов особых идеологических проблем перед иудейской религией не стояло. Ситуация резко изменилась в возникновении и распространении новой монотеистической религии – Исламом. Именно соседство с ним и начало активного изучения философии со стороны мусульманских ученых заставило еврейских ученых внимательно изучить основы иудаизма и попытаться сформулировать их на языке философии.

В Европе вплоть до возникновения гетто (1516 – Венеция; в 1555 г. издана папская булла, требующая поселения евреев в отдельных кварталах; термин закрепляется за всеми еврейскими кварталами – 1562; в Германии с 17 в.) евреи всегда жили в нееврейском окружении. Соответственно между евреями и неевреями всегда были те или иные контакты – тем более между учеными разных религий. И если международным языком ученых стал язык греческой философии, то раввины не могли себе позволить выглядеть неучами в чужих глазах, они были обязаны усвоить эту терминологию, освоить ее. Кроме того, среди нераввинской части еврейской общины всегда существовала образованная в светском значении этого слова часть населения, которая задавала вопросы, порожденные познаниями в греческой философии.

В результате оказалось, что иудаизм освоил философию позже, чем окружающие его религии, как бы нехотя. Он на протяжении долгого времени находился в положении защищающейся стороны. Это мы видим хотя бы потому, что за редкими исключениями, еврейская философская литература отстает от нееврейской. Это почти всегда реакция, ответ в стиле, распространенном в данное время в данном месте. Почти всегда следование моде, но почти никогда еврейские философы не являются законодателями философской моды. Исключения редки: Ибн-Гвироль и Маймонид, но об этом в других лекциях.

Дополнение (обязательно для изучения)

Яков Левингер Отрывок из выступления на симпозиуме по вопросу "Что есть еврейская философия?"

Прежде, чем ответить на поставленный в заголовке нашего обсуждения вопрос, следует дать определения трем неизвестным поставленным в заголовок, а именно дать определение словам: "философия", "еврейская" и "что есть?".

Известно, что слову "философия" разные авторы придают различное значение, я попробую привести три из них, три варианта, на которых я собираюсь сосредоточиться.

Первый вариант: философией называется некая система познания мира, жизни и человека, примерами такого подхода будут произведения Аристотеля, "Этика" Спинозы, в этом же смысле философскими следует признать "Верования и мнения" р. Саадии-гаона и "Источник жизни" Ибн-Гвириля.

Второй вариант: философия – это система взглядов на мир, на человека, на жизнь.

В этом смысле мы говорим об оптимистической философии, пессимистической, теистической, идеалистической, материалистической и т. п.

Третий вариант: философией называется некая традиция взглядов и обсуждений, принятых в среде философов. В этом смысле мы говорим об элеатской философии, эпикурейской, стоя, неоплатонизме, средневековой аристотелевской философии и т. п. В таком случае говорят о философии, развивавшейся, по крайней мере, на протяжении двух поколений.

Мне кажется, что темой нашего обсуждения следует признать третье понимание слова, потому как мы собрались здесь не для того, чтобы уяснить есть ли еврейский взгляд на мир, или специфически еврейский образ познания мира. И если такая еврейская традиция существует, то в чем она состоит?

Вторая проблема нашего обсуждения состоит в понимании слова "еврейская", связанное с вопросом: "кто еврей?". Народ последний вопрос решает просто: евреем называется тот, кто считает себя евреем сам и признается евреем

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org окружающими. С этой точки зрения, я еврей, и хозяин мелочной лавки, где я совершаю покупки тоже еврей, и мой парикмахер еврей, и члены израильского правительства – евреи.

Проблема немедленно затрудняется, когда приведенное определение невозможно использовать. Например, человек считает себя евреем, а окружающие его таковым не считают, или человек не считает себя евреем, но его таковым считает окружение, или: многие считают этого человека евреем, но многие другие его евреем не считают. Другие примеры: некто родился не евреем, но впоследствии прошел гиюр и стал евреем, или наоборот: еврей, перешедший в другую веру. Или же человек принадлежит к некоей еврейской конгрегации, вокруг которой горят споры (например, споры по поводу еврей ли эфиопские евреи, еврей ли караимы и т. п. прим. МЛ). Среди философов в частности, и вообще среди гуманитариев такие ситуации – многочисленны.

Например, как следует относиться к Авнеру Бургосскому (14 в.) – еврейский философ и мыслитель, который крестился в середине жизни? Он оказал огромное влияние на многих еврейских мыслителей своего времени, например Нарбони и Ицхака Полкера. Прослеживается его влияние на такого глубоко преданного еврейству философа, как Хисдай Крескас. Имеем ли мы право зачислить его в еврейские философы?

Нечто подобное мы обнаруживаем у Бенедикта Спинозы. Он родился и воспитывался как еврей. Потом он выказал некоторые взгляды, в результате которых его отлучили от общины, и он перестал быть евреем и в своих глазах и в глазах еврейства своего времени, хотя в отличие от Авнера Бургосского он и не крестился. В 1670 году он выпустил книгу, содержащую самую серьезную атаку на еврейскую религию. Но, с другой стороны, эта книга наложила серьезнейший отпечаток на произведения Моше Мендельсона. Эта книга ("Государственная теология") оказалась мостом между "Море Невухим" Рамбама и "Иерусалимом" Мендельсона. Теперь: каково же отношение к Спинозе в рамках обсуждаемой нами темы?

Подобное можно сказать, хотя по совершенно иным причинам, о Аароне бен-Элия из Никомедии (14 в.). Его книга "Эц Хаим" является одной из глубочайшей книг по "еврейской" философии средневековья, поражающая своим охватом и систематичностью. Но что поделаешь, если эта книга написана караимом? И не просто караимом, но караимом жестко придерживавшимся караимской галахи.

Проблема становится намного сложнее, когда мы начинаем говорить не о евреях, а о еврейских предметах, о еврейском лице, о еврейской еде, о еврейской литературе и еврейском искусстве. К этому ряду предметов мы относим и "еврейскую философию" и они приводят в еще большее смущение, чем установление еврейства отдельного лица. Что такое еврейская музыка и что специфического в еврейских шутках?

Проиллюстрируем сказанное на примере еврейского анекдота. Причем мы отнесем к приводимому анекдоту, со всей серьезностью и попробуем понять, что в этом анекдоте специфически еврейского:

Коена (еврей, потомок Аарона, в чьи обязанности среди прочего входит благословение народа по определенным датам. Благословение состоит в произнесении трех стихов Торы (Бемидбар 25:24–26): "Благословит тебя Господь и охранит, осияет тебе Господь свой лик и дарует свою любовь, будет Господь к тебе благосклонным и дарует тебе благополучие". прим. МЛ).

Необразованного коена спросили, что означает слово "вихунека" (и дарует свою любовь)? – Все знают, – отвечал коен. – Это слово означает: "чтоб задохнулся" (по созвучию к слову йханек). Тогда, – сказали ему, – ты проклинаешь народ. – Боже упаси! – отвечивал коэн, – я не имею в виду всех евреев, а только свою тещу.

По какой причине этот анекдот считается еврейским? Из антропологических данных мы знаем, что анекдоты про тещу наличествуют во всех культурах, во всяком случае, в тех, где теща намного старше зятя. Фрейд в "Тотем и табу" давал этому явлению широкое психологическое объяснение. Да и то, что служители культа во многих культурах используют кафедру для сведения личных счетов, в том числе и с собственной тещей, не является специфически еврейским явлением. То есть от еврейского во всем анекдоте остается только путаница слов из благословения коэнов.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Этот анекдот то исключение, которое подтверждает правило, то есть из этого частного случая мы можем выучить обо всем явлении "еврейского" в том числе и о "еврейской философии". Еврейской философией оказывается философия, имеющая еврейские признаки, например цитаты из Талмуда, из мидрашей и т. п. То есть еврейская школа. Иными словами еврейской философией называется философия, которая занимается проблемами, специфическими для еврейского народа, например "избранность Израиля", предназначение Изгнания, смысл специфически наших заповедей, например наших жертвоприношений, Субботы, праздников. Но, скорее всего, найти философов такой школы окажется сложно, скорее такого рода проблемами занимаются мистики и проповедники.

Даже вопрос "что есть?" не столь прост. Он может означать: Какое историческое еврейское явление мы обозначаем этим словом? Или же мы признаем, что еврейской философии не существует, и спрашиваем: Чем она должна стать?

С моей точки зрения еврейская философия обозначает школу философов, последовавшей за Рамбамом с 12 века и до р. Йосифа Альбо или же Спинозы, если последнего признать евреем. Здесь перед нами имеется именно еврейская философия, точнее было бы назвать ее "маймонидовской".

Я хочу уточнить свои слова:

В тех поколениях были философы, находящиеся не под влиянием Рамбама, но под влиянием других авторитетов. Но все равно они спорят с Рамбамом, только его они называют "Рав" – "Учитель". Именно здесь мы видим школу, видим традицию. Саадия повлиял на многих, но не на философов. Нечто подобное происходило и после Мендельсона – были еврей-философы, но не было школы, не было традиции...

Проф. Шалом Розенберг

(Отрывок из выступления на том же симпозиуме)

Еврейская философия – это встреча иудаизма с философией. При таком подходе еврей-философ имеет две стороны. С одной стороны он человек и, будучи человеком, он философ, он ищет ее и с ее помощью пытается дать ответы на свои вопросы. Эти ответы могут оказаться отрицательными или относиться к какой-то философской школе, как школе современной философии, так и к древним школам, быть рациональным или мистическим. Ибо философия – это произведение общечеловеческое. Рассматривая философию, мы видим, что ее создал человек. С другой стороны, философ, живущий в мире иудаизма, опирается на Тору, в которой он видит слово Божие. Результат встречи этих двух сторон – общечеловеческим желанием познать и еврейской, видящий мир через призму Торы стоящей против Торы – это и есть еврейская философия.

Таким образом, вопрос о философских школах становится совершенно второстепенным. Все становится наоборот. Сам факт, что еврей стоит против методов, проблем и эпох, против многочисленных изменений и относительно всех он должен выработать позицию – именно в этом состоит особенность еврейской философии.

Многие евреи работали в области философии более или менее на уровне окружающих народов, многие из них остались в еврействе. Но не их философские произведения сделали их евреями, потому как философия не имеет национального компонента – это межнациональная область. Евреями их делало отношение к Торе.

лекция 2. Начало еврейской философии.

Пред-философский период еврейской мысли (Талмуд)

Предисловие к теме "откровение и философия".

Невозможно не упомянуть, что библейская мысль и принципы попадают в еврейское средневековье не только (и не столько) непосредственно из Танаха, но и через последующие произведения еврейской письменности. Конкретно мы говорим о так называемой талмудической литературе – мидрашах, обоих Талмудах и проч.

С точки зрения талмудической литературы, в любом случае основа основ иудаизма – это Библейский текст, который воспринимается, как откровение свыше, как прямое слово Бога, обращенное к людям. Именно Танах (точнее Тора – Пятикнижие Моисеево) является прямым законом, данным людям. Невозможно оспорить Тору ни в одной из ее частей. Абсолютно все, что в ней сказано, безусловно, важно, равно заповеди, связанные с церемониями, равно моральные заповеди. Невозможно выделить в Торе важное и второстепенное – все одинаково важно. Этот подход приводит к некоторому неожиданному результату: Талмуд и талмудическая литература ни разу не пытаются построить стройную теологическую систему иудаизма, ведь основа его не изучение иудаизма (как религиозной системы), а изучение Торы. Он расплывается и сосредотачивается на отдельных проблемах, как при изучении отдельных заповедей, так и при изучении теологических вопросов. В результате мы получаем иногда крайне выразительные высказывания, касательно определенных важнейших вопросов, но никогда не стройную логическую систему. Характерный пример, высказывание р. Акивы: "Все предвидено, но право дано" (Авот 3:13); или: "Все во власти небес, кроме почтения перед небесами" (Брахот 33б). Оба высказывания касаются центральных тем средневековой философии – вопроса взаимоотношения божественного знания и свободы выбора. Высказывания необыкновенно четко формулируют парадокс, но не предпринимается попыток обосновать их какой бы то ни было системой. Нет попытки построить теорию, то есть изложить исходные основные принципы, обсудить следствия из них и этими принципами обосновывать любое теологическое высказывание.

Напомним, что Талмуд (конкретно в его Вавилонской редакции) не является произведением какого-либо одного автора. Это произведение формировалось на протяжении нескольких веков (1 – 6 вв.; подробности в соответствующем курсе). Он является записью споров ведшихся в ешивах (религиозных академиях) на протяжении указанного времени или же отрывков из проповедей, прочитанных перед народом в синагогах. Но и после того, как Талмуд уже был записан, его изучение в вавилонских ешивах продолжалось. Более того, в этих ешивах ничего кроме Талмуда толком не изучали (это связано с целым рядом обстоятельств, важным из которых является тот факт, что в рамках автономии еврейской общины на ведущие посты назначались лица с еврейским юридическим образованием, читай – знакомые с Талмудом). Танах не изучался, а уж о философии и говорить не приходилось. Такое положение дел вызвало караимскую реакцию, отвергающую талмудическую ученость. Основное положение караизма состоит в полном отказе от рассмотрения Писания через призму талмудической литературы (Талмудов в обеих редакциях, и сборниках Мидрашей).

Традиционно, караизм принято связывать с именем Анана бен-Давид (конец 8 в.). Он был старшим сыном экзиларха (официального главы еврейской общины Халифата). В результате того, что при выборе преемника, его обошли, назначив на должность экзилярха его младшего брата, написал совершенно самостоятельный, не талмудический комментарий к заповедям Торы (Книга Заповедей). При чтении книги становится ясно, что все равно перед нами ученый со всеми признаками талмудического мышления. В 867 г. он был арестован Халифом и приговорен к смертной казни. Но Анан бен-Давид объявил, что он не принадлежит к иудаизму, а к иной вере (та, что позже получит название караимство) и был оправдан. Для наших целей достаточно несущественно являлся ли Анан бен-Давид караимом или его именем просто воспользовались и подняли на знамя последующие лидеры караимского движения.

С завоеванием Азии и сев. Африки исламом началось религиозное горение, сравнимое с горением 1-3 вв. Римской империи. Косвенное доказательство существовавшего тогда горению является появление многочисленных сект. Начались серьезные споры об основах религии. Это касается не только непосредственных споров с исламом, но и споров с другими религиями (христианство, манихейство и т. п.). Ясно, что существовавший талмудический подход абсолютно неприспособлен для диалогов "во вне". Аргумент: "в Торе написано" не является доказательным для тех, у кого святыне книги иные. Или, что еще хуже, святыне книги те же (христианство), но они понимаются и интерпретируются совершенно иначе, а тем самым приходится говорить, что-то вроде: "В Талмуде написано по этому поводу..." Ясно, что такой аргумент в споре не может дать ничего хорошего. Тем самым на повестке дня появляется четкое требование переосмыслить иудаизм.

Так как любая уже устоявшаяся система стремится к стабильности, то есть к

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org неизменности, то она никогда не готова к перестройке, к введению новшеств. Для того чтобы разрабатывать нечто новое следует в первую очередь признать, что старая система не годится, требуется что-то изменить, в некотором смысле, требуется признать собственную несостоятельность и несоответствие времени. Академии Вавилона здесь не были исключением. Появление караизма повлекло кризис академической учености в Вавилоне, причем в такой степени, что встал вопрос о закрытии одной из двух крупнейших академий – академии в Сура. Именно в этот момент глава Вавилонской общины принимает чрезвычайное решение и назначает главой академии ученого не из Вавилона, а из Египта, никак не связанного с ученой элитой Вавилона. Этим ученым был р. Саадия аль Фауми, известный, как Саадия-гаон или под аббревиатурой РаСаГ.

Р. Саадия-гаон (Саадия аль-Фауми) родился в 892 г. в городе Фауме, что ныне в предместье Каира. Там довольно рано написал свое первое произведение – Агрон (первый словарь иврита. Составлен по окончаниям слов (то есть Агрон – это словарь рифм). Он был утерян, и только в прошлом веке ученый-караим Фиркович в Каирской генизе обнаружил ряд отрывков из Агрона). Потом была книга против Анана (анти-караимская). Переехал в Сирию, а потом и в Тиверию, где, понятно, изучал Писание (в отличие от Вавилона, в Палестине еврейская ученость активно строилась вокруг изучения именно Танаха). В 921 г. переехал в Вавилон и в 922 г. встал во главе академии Суры. Во времена своего преподавания в ешиве ввел в программу Танах (что было революционным шагом в то время), и поэзию (здесь, речь идет о религиозных гимнах). Продолжалось его главенство в ешиве недолго. В результате скандала с экзилархом (официальным, признанным властями главой еврейской общины), он был отставлен от должности (931). Его несчастье оказалось счастьем для нас. За то время, что он оставался не у дел, он написал основную книгу, которая интересует нас в рамках данного курса, а именно книгу "Эмунот веДеот".

Именно Саадия-гаон включил философские исследования в нормативную литературу иудаизма, именно после его работ еврейские ученые приступили к последовательному усвоению принятых в то время философских теорий. Именно он сумел изменить существующее положение вещей. Главное философское произведение Саадии-гаона "анивхар безмунот ведэот" – "Избранное из верований и мнений" (народное название "Верования и мнения") написано по-арабски и неоднократно переводилось на иврит.

Строго говоря, само понятие "философия иудаизма" вызывает некоторое подозрение во внутреннем противоречии. Ведь, согласно Талмуду, как уже было сказано выше, Иудаизм базируется на Откровении свыше, на прямом слове Божьем, которое дает абсолютную истину. Так как философия, в представлении Средневековья (и не только) является "мудростью человеческой", то не может не возникнуть вопроса: Если у вас уже есть истина, данная свыше, и нет никакой причины сомневаться в ее истинности, то зачем же вам еще и приземленная, довольно сомнительная "мудрость человеческая"? Понятно, что данный вопрос взаимоотношения двух мудростей не может не стоять вначале пути иудейской философии. Откровение и философию можно счесть либо взаимно противоречащими друг другу (где есть разум – нет веры!), и тем самым философии надо объявить бой. Либо следует их признать дополняющими друг друга и помогать Библией философии и философией Библии; либо в третьем варианте – их следует признать существующими в разных мирах, в разных плоскостях как скажем, в наше время не задевают друг друга религия и медицина.

Собственно споры по последнему вопросу вызывают различные комментарии к самому названию главного философского произведения р. Саадии – "Эмунот ведеот" (мы переводим это название "Верования и мнения"). Но существуют другие варианты понимания названия книги, связанные с осмыслением двух слов, стоящих в заголовке книги:

а) Это два слова полные синонимы. То есть перед нами как бы книга о различных мнениях.

б) При ином понимании слов, стоящих в заголовке книги, мы получим название: "Вера и мнения". В этом варианте: вера – сама Божественная истина противопоставлена мнениям (достаточно сомнительным людским размышлениям и домыслам). То есть книга так или иначе направлена на защиту веры от философов.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
г) В третьем варианте слова заголовка можно понять: "Верования и знания". В этом варианте "верования" – это то, во что люди верят, не прилагая интеллектуальных усилий, а "знания" – точные, доказанные факты.

Эти три варианта понимания названия книги немедленно влекут соответствующее понимание подхода р. Саадии к описанной проблеме и цели написания книги. В первом варианте следует счесть, что Саадия-гаон решил создать энциклопедию всевозможных существующих мнений, во втором целью написания книги является сравнить абсолютные истины Торы с философскими построениями людей. А в третьем – вознести философию на вершину религии и, наконец, построить всеобъемлющую концепцию представлений иудаизма, приведя им необходимые философские основания. Мы попробуем разобраться в подходе Саадии на основании написанного им текста.

Течения исламской мысли

Специальной лекции на эту тему не было, но для удобства все, что говорилось на эту тему, собрано в одно место.

Кадариты и Джабариты

Для мусульман Коран является основной и единственной Священной книгой, но при этом сам Коран не содержит прямых теологических или философских концепций. Традиционно закон и философские доктрины мусульмане извлекают из "хадисов" – преданий, связанных с жизнью пророка или его ближайших сподвижников.

Первый спор, связанный с догматикой Ислама, разгорелся по вопросу о свободе выбора человека. Дело в том, что разные главы (сурры) Корана дают возможность интерпретировать эту проблему по-разному. Некоторые современные ученые полагают, что в различные периоды своей жизни, сам Мохаммад придерживался различных точек зрения на этот вопрос. Вначале своей деятельности он находился на позиции полной свободы воли человека и соответственно полной его ответственности за свои поступки. В конце жизни эта точка зрения сменилась на иную – детерминистическую: все предвидено Богом с самого начала и все поступки человека продиктованы волей Всевышнего и человеку не дано изменить предначертанной ему судьбы. В любом случае цитатами из Корана можно обосновать любую из этих позиций.

Последняя позиция получила широчайшее распространение в Исламе, но она же ставила серьезные вопросы перед религиозными людьми. В результате возникло направление, которое решало вопрос КАДАРА (абсолютное предопределение судьбы человека) в отрицательном смысле, то есть: человеку дано право решать и определять свои поступки. Последователей этой точки зрения называют кадариты (кадариим). Своих противников они называли Джабаритами (от слова ДЖАБАР – "слепая предопределенность"). Согласно точке зрения джабаритов, человек рождается с предопределением его судьбы, "начертанной на лбу". Уже с рождения предопределено попадет ли данный человек в Рай или в Ад.

Спор кадаритов с джабаритами начал распространяться, но при этом следует принять во внимание, что представление о предопределенности судьбы уже стало широко распространенным в народе, а власти не желали волнений на религиозной почве и потому халифы приняли точку зрения джабаритов. Кроме всего прочего, полезно понимать, что эта точка зрения оправдывает любую власть, потому как восшествие на престо того или иного халифа "предначертано с начала времен" и нечего противиться воле Бога. Известна история, когда Абад альМалик убил своего политического противника и повелел объявить буквально следующее: "Глава верующих казнил вашего главнокомандующего, как было предначертано судьбой сначала времен, по повелению Бога и ничего изменить нельзя".

Калам и Мутазила

В тот момент, когда мусульмане ознакомились с аристотелевской философией, они обнаружили, что некоторые фундаментальные положения религии (сотворенность мира, провидение, чудеса и т. п.) невозможно совместить с системой Аристотеля. Для защиты религии была разработана система,

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org получившая название Калам, от слова "говорить". Соответственно, ученые этой школы называются "мутакалим" (три последних согласных последнего слова от слова Калам). В еврейской традиции их часто называют "медабрим" – от глагола дибер – "говорить". Если вначале это были просто кружки, в которых обсуждались религиозные истины и пытались привести их в соответствие с философией, но постепенно это слово стало обозначать школу, пытающуюся разработать религиозные положения и привести их в приемлемую для интеллектуальной части населения форму. Они приняли за основу положения, противоположные мнению Аристотеля и развили из них религиозно-философскую систему.

Первые ученые школы Калам называются мутазилиты (от слова мутазила – отделившиеся). Есть легенда об образовании этого названия, однако часто предполагают, что причина использования этого слова близко к еврейскому "перушим" (фарисеи) – "отделившиеся в святости" или же по иным мнениям это название вызвано самоограничениями, которые представители этой школы подвергали себя. Легенда же, обосновывающая это слово выглядит так:

Василь ибн-Ата, основатель школы присутствовал при споре по некоторому религиозному вопросу и, не согласившись с присутствующими, отошел в сторону (отделился) от них. Отсюда и название школы – "мутазилиты", отделившиеся (по ашШахрастани).

Очень быстро мутазилиты прошли путь от религиозно философской школы к рационализму и одним из основных признаков школы стал "разум". Причем разум был возведен на такой пьедестал, что его называли "шестым чувством" и часто считали, что остальными пятью следует пренебречь по сравнению с ним, тем самым перед нами первые схоласты средневековья. Основная заслуга мутазилитов – это внесения рациональной основы в религиозные темы.

Мутазилиты сосредоточились на двух темах: Божественная справедливость и Единство Бога.

Божественная справедливость

Вслед за Кадаритами, мутазилиты признают свободу выбора человека, то есть: человек совершает свои поступки по своему собственному решению, а не по принуждению свыше. Однако Бог ограничен в своих поступках, ибо Он обязан (!) поступать "справедливо". Все несправедливые поступки Бога на земле Он обязан (!) загладить в мире грядущем. Причем сказанное относится не только к людям (если праведник страдал на земле, то его ждет вознаграждение на небесах), но и к животным (если мышку съела кошка, то мышка должна получить компенсацию за эту несправедливость в мире грядущем).

Примыкающую к этой теме "Одобряемого и порицаемого", а именно: Каков правильный поступок, а какой нет? – мутазилиты решали в сходном стиле. Если с точки зрения простого человека одобряемо и правильно выполнять заповеди Бога, а плохо и порицаемо – не выполнять заповеди Всевышнего, то мутазилиты решают эту проблему иначе. Они полагают, что на земле есть одобряемые поступки и порицаемые, причем оценить, что хорошо, а что плохо можно разумом. Бог же заповедует делать добро, просто в силу того, что это добро и одобряемо, Бог не может повелеть людям поступать порицаемым образом.

Сказанное можно сформулировать следующим образом: В глазах простого человека убийство – это предосудительный поступок в силу того, что Бог запретил убивать, а если бы Он это не запретил, то убивать было бы можно. С точки зрения мутазилитов прямо наоборот: убийство предосудительный поступок просто в силу того, что это так, и Богу не остается иного выбора (!), кроме как запретить убийство.

Единство Бога

Так как в Коране Бог многократно описывается антропоморфными терминами: руки Бога, ноги Бога, ухо, глаз, Бог слышит и говорит, то достаточно часто простые люди в Исламе представляли Бога, как вполне человекоподобный объект. Впрочем, сказанное касается не только простых людей, но и представителей некоторых теологических направлений, таких, как ханбалиты. Мутазилиты резко выступили против таких представлений. Соответствующие отрывки Корана они предложили понимать аллегорически, то есть "ухо Бога"

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org аллегорически обозначает Его способность воспринимать то, что происходит на земле и т. п. Таким образом, представление о Боге очищается от антропоморфизмов. Споры по поводу аллегорического комментария и его права на существование остались надолго. Просто потому что этот метод может завести очень далеко и позволить вычитать в тексте то, чего в нем нет.

Именно здесь начался грандиозный спор по поводу атрибутов Бога. Весь этот спор можно свести к одному вопросу: насколько атрибуты Бога являются частью Его сущности? Если они только часть. То мы нарушаем единство Всевышнего, если они не Его часть, то тогда о чем мы говорим? В результате получаются пассажи вроде: "Бог все знает, но не знанием", "Бог могуществен, но не могуществом" и т. п. Все это делается для того, чтобы сделать представления о Боге как можно менее антропоморфными.

Аш-Шария

Основатель школы Абу альХасан аль-Ашари (873, Басра – 935, Багдад) примкнул к мутазилитам. В последствии он пришел к выводу, что рационализм мутазилитов слишком отдалился от классического ислама и оставил эту школу, основав в Багдаде свою собственную.

В вопросе о атрибутах этот вывод заключался в том, что борьба за чистоту "единства Божия", иными словами борьба с антропоморфизмом, слишком далеко завела мутазилитов и существует риск потерять представление о Боге, как о личностном Боге каждого верующего. В результате он заявил, что все эти построения не более чем попытка рационалистских манипуляций. Его решение выглядит, как попытка построить компромисс между ортодоксией и мутазилитами: У Бога есть атрибуты, но они неотделимы от Его сущности. Кроме того слова типа "рука" и "нога" можно применить к Богу, но "не спрашивая каким образом?"

С другой стороны в вопросе о свободе выбора ашАшари делает следующее построение: Бог знает то, что человек делает, и то, что человек собирается сделать. Если так, то как может человек не сделать то, о чем Бог знает, что человек сделает. Отсюда неизбежен вывод: все на свете происходит по прямой воле Божьей и не может человек избежать Божественного предначертания. А то, что человек думает, что он решил сам, то это ему только кажется. Тем самым мы вновь возвращаемся к учению джабаритов. Хотя такое решение проблемы порождает огромную цепочку не менее сложных проблем, чем та, которую мы таким способом решили. Эта схема полностью восторжествовала в центральных районах ислама и продолжает быть основой идеологии в ряде исламских стран.

Таким образом, в вопросе о справедливости Бога Ашария занимает следующую позицию: человеку свойственно думать, что хорошо – это то, что ему хорошо, а плохо – то, что ему плохо. Это не так. Что есть добро, а что есть зло решает Бог. Убийство – это зло по одной единственной причине – так заповедовал Создатель. Если бы Он заповедал обратное, то было бы хорошо обратное. А потому суд Божий – всегда справедлив, ибо только Он определяет как правильно, а как нет: человек совершает преступление не по своей воле, и его судят не по его воле, и отправляют в ад не по его воле, ибо так решил Создатель.

Дополнение Ицхак Юлиус Гутман философия иудаизма

Расцвет еврейской философии в регионах влияния Ислама

Еврейская средневековая философия возникла в мусульманском регионе, и она целиком пребывает под влиянием Ислама. В начале своего развития она придерживается идеей мусульманской религиозной философии Калама. Далее, все более погружаясь в неоплатонизм, она не теряет своей связи с мусульманской философией. Еврейский неоплатонизм черпает свои познания из неоплатонизма мусульманского, особенно из энциклопедии "святых братьев" из Басры, в той же степени, в какой из арабских переводов греческих неоплатоников. Еврейский аристотелизм примыкает к комментариям альфараби, ибн Сины (Авиценны) и ибн Рушда (Аверроэс) к произведениям Аристотеля. Во времена позднего средневековья еврейская философия переходит к евреям, проживающим в христианских странах. Основными центрами еврейской философии становятся христианские государства Испании и Прованса, а так же Италия. Но и там владычество исламской философии сохраняется, хотя и прослеживается влияние

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org христианских школ, но они немногочисленны по сравнению с арабской философией. Только к концу средневековья их влияние становится существенным. Насколько мусульманская философия была значительна, мы можем убедиться по количеству переводов на иврит произведений мусульманской мысли для евреев Европы, не знавших арабский. Их количество несравненно выше переводов с греческого. Аристотеля, на которого опиралась средневековая еврейская философия, знали в основном из произведений ибн Рушда.

Мусульманское влияние касалось не только философии, но и многих других областей. В Европе немногие евреи знали язык европейских ученых – латынь, тогда как языковой преграды между восточными общинами и мусульманами не было – и те, и другие говорили, читали и писали по-арабски. Кроме того, между Исламом и иудаизмом существует известная религиозная близость, которая серьезно облегчала взаимное проникновение идей.

Лекция 3. Р. Саадия-гаон

Р. Саадия-гаон. Теория познания

Как уже было сказано, одна из основных проблем, связанных с философией иудаизма является проблема взаимоотношения неоспоримой истины Танаха (откровения свыше) и истины, постигаемой на пути знания, философии.

Прежде чем говорить о взаимоотношении философии (как метода мышления) и Божественного откровения, следует решить более частный вопрос: какое место занимает каждый из этих методов в познании конкретного человека. В первую очередь, следует сказать, что целью всякого познания, по мнению р. Саадии, является познание истины. Конечно, в первую очередь следовало бы ответить на вопрос: "Что есть истина?" Здесь р. Саадия дает определение не столько истине, сколько правильному знанию:

"Знание – это рисунок в душе <человека> всякой вещи таковой, как она (вещь) есть" (пред. 4).

Из сказанного здесь следует: 1) Есть реальные вещи в мире. 2) Есть представление об этих вещах в "душе" (то есть в разуме) человека. 3) Истина и ложь – это взаимоотношения между реальными вещами в мире и представлениями о них в разуме человека.

По этому поводу возникает вопрос, как достичь истины, то есть правильного представления о реальном мире? Ответ р. Саадии выглядит так: "Три пути (ведут к истине):

первое – чувственное восприятие – мы воспринимаем мир через органы чувств. Если органы чувств не работают, то никакого знания нет и быть не может (слепой – не видит, глухой – не слышит и т. д. если нет ни того, ни другого, то приходится прибегать к тактильному чувству, то есть щупать руками и т. д.).

второе – интуиция разума. Здесь речь идет о том, что для того, чтобы понять, что перед нами корова, не достаточно ее увидеть, но надо иметь некоторое мысленное представление о том, что такое корова, иными словами, даже воспринимая мир органами чувств, мы вынуждены воспользоваться разумом. Впрочем, стоит добавить, что наше представления о том, что такое корова опирается на то же восприятие органами чувств – мы много раз ее видели.

Знание, вытекающее из логической необходимости. Последнее – это то, что заставляет нас признавать существование вещей, которые мы не видим и не можем воспринять чувственным знанием (РаСаГ приводит в пример представление о существовании души см. б:3: Так как тело покойника неподвижно, значит в живом человеке есть нечто, что приводит его в движение. И это нечто и есть душа).

Более современный пример последнего пути познания: никто не видел электрона (просто потому что это невозможно), но, тем не менее, все физики убеждены в том, что он существует, в силу некоторых логических рассуждений, базирующихся на наблюдении результатов экспериментов.

Для РаСаГа (р. Саадии-гаона) ясно, что попытка отвергнуть любой из этих трех путей не приведет ни к чему хорошему – для познания нужны все три. Строго говоря, перед нами некоторая теория познания мира, и не нужно быть еврейским философом, чтобы утверждать все это. Да к тому же все это просто банальность. Однако следует напомнить, когда это писалось, и каковы были представления окружающих. Ведь здесь Саадия утверждает, что мы познаем мир, как таковой непосредственно, а не через книгу, даже святую книгу Торы. Для многих современников Саадии это могло стать откровением – мир познается через наблюдение и рассуждение, а не обязательно через Святой текст! То есть здесь Саадия закладывает основы рационального мышления.

И далее РаСаг добавляет:

"Мы признаем существование этих трех истинных путей к знанию, и добавляем к ним еще один четвертый путь и это путь, который мы выучили из тех трех и он стал у нас основой, а именно – верность истинной традиции, так как он построен на чувственном знании и на интуиции разума, как мы объясним в 3:6".

Для первоначального рассуждения нам достаточно понимать, что за оборотом "истинная традиция" стоит Танах в его принятой в еврейском мире интерпретации, то есть в сопровождении талмудических и других, освященных Устной традицией комментариев (несколько ниже нам предстоит поговорить, почему Саадия пользуется термином "традиция" вместо того, чтобы просто сказать "Танах").

Тем самым Саадия фиксирует два пути познания: первый – на пути чистого исследования (наблюдение и рассуждение, иными словами – философия, в принятом в то время понимании слова, то есть, включая естественные науки), а второй – на основе авторитета свыше, откровения, которое мы знаем из устной и письменной традиций. При этом Саадия-гаон утверждает, что они существуют одновременно и Откровение находится в некоторой зависимости от, так сказать, естественно научного пути познания (через наблюдение мира и рассуждения о наблюдаемом).

При всей внешней академичности рассуждения о путях познания тема эта в ту эпоху стояла крайне остро. Дело в том, что вопрос о способах познания являлся одним из фокусов борьбы в мусульманской теологии.

Несмотря на впечатление, которое может возникнуть при чтении мусульманских источников, завоеванные исламом земли не являлись краями язычников. Именно на Востоке проживало большинство христиан (тот, кто считает, что христианство чисто европейская по ареалу религия просто забывает в данном обсуждении, что христианство возникло на Востоке, что практически все отцы Церкви жили на Востоке, что и Византия, и Палестина расположены в Азии, а не в Европе и т. д.). Уже в первой лекции мы сказали, что одной из исходной основ Христианства являлась эллинская философия. Именно на Востоке сохранились философские академии, и самая знаменитая эдесская академия переехала в 489 г. из Эдессы в Ниссбин, что в Персии, а так же академия в Джанджишапуре. Кроме встречи с разработанной теологией христианства, мусульманам пришлось столкнуться с не менее хорошо разработанной теологией классического персидского дуализма в варианте Зурванизма (дуализм – система, признающее наличие двух высших Сил в мире – светлой и доброй, против которой находится темная и злая). Нельзя сбрасывать со счета также близость к Индии с ее высокой научной культурой. Столкновение Ислама с высокими культурами привело к тому, что ему пришлось разрабатывать свою идеологическую систему не столько для внутренних нужд, сколько для защиты религии от внешних оппонентов.

Эту функцию взяла на себя школа Калам. Слово "калам" происходит от глагола "говорить" и означает людей, которые "говорят" от имени Ислама. Ученые данной школы называются мутакалим (корень "калам" – виден по последним трем согласным слова). В еврейской традиции их часто называют "медабрим" от глагола "дибер" – говорить. Первоначально мутакалимы брали основы Ислама и перерабатывали их в приемлемую философски мыслящим людям формулировки. Ни в коем случае они не пытались пересмотреть основы ислама, их цель диспуты с внешними оппонентами. В своем развитии Калам пережил ряд расколов, и из него выделилось целый ряд школ. Приведем отрывок из книги "Море Невухим" (Путеводитель Растерянных) Рамбама, посвященный теме возникновения Калама:

Все, что высказывается мусульманами, как мутазилистами, так и ашаритами, представляет собой воззрения, основанные на постулатах, которые заимствованы из писаний греков и сирийцев, пытавшихся опровергнуть воззрения философов и опровергнуть их речения. Возникновение этого [учения] было вызвано следующей причиной. [Это произошло], когда христианское сообщество (а доктрина христианства тебе известна [здесь речь идет о догмате Троицы; прим. М. Шнейдера] включила в себя две упомянутые общины [т. е. греков и сирийцев], в которых были распространены философские воззрения, в среде которых философия и возникла и когда появились правители, покровительствовавшие религии.

И когда греческие и сирийские ученые тех поколений увидели, что философские воззрения находятся в глубоком и очевидном противоречии с этими доктринами [с доктринами христианства], среди них возникло упомянутое учение Калама. Они стали усиливать такие постулаты, которые помогали бы им [обосновывать] их верования и оспаривать те воззрения, которые подрывают основы их Закона.

Когда же возникла исламская община и писания философов перешли к ней, вместе с ней перешли к ней и сочинения, написанные в опровержение философских книг [составленные христианами в защиту своей религии]... и они ухватились за них, полагая, что тем самым достигли важнейших целей. Кроме того, они выбрали из воззрений древних философов то, что они сочли полезным для себя, несмотря на то, что более поздние философы доказали несостоятельность этих [воззрений]... Они же решили, что это – общепринятые положения, постулаты необходимые всем. Кто придерживается Закона... [Перевод М. Шнейдера]

(Здесь, среди прочего, Маймонид указывает на тот факт, что Калам занимался философией для защиты и подкрепления религии и эта цель определяет методы философского подхода и отбора философских положений).

Одна из ранних школ Калама – Мутазилиды (значение слова "отделившиеся"; споры о происхождении этого названия велись уже в древности). В рамках нашего обсуждения здесь принципиально отметить, что именно мутазилиды возвели "мудрость", то есть познание на пути чистого рассуждения на небывалую высоту. Именно мутазилиды полагали, что истина достижима только на пути чистого (философского) познания. Причем в ряде случаев ученые этого направления ставили столь существенный акцент на философское постижение, что почти полностью пренебрегали познанием через органы чувств.

Саадия прекрасно знал позицию Калама (в мутазилидском варианте) и наличествовавшие среди ученых этой школы крайности. Именно по этой причине ему приходится подчеркнуть важность познания через органы чувств (первый путь познания у Саадии). Строго говоря, Саадию здесь можно счесть ученым Калама, который высказывается по актуальному вопросу мусульманской философии. Хотя при этом, понятно, что вопрос этот в серьезной степени важен и для иудаизма.

Понятно, что мутазилиды спорили по целому ряду вопросов. Так как все эти вопросы имели теологические последствия, то это не было просто академическими спорами. В результате в исламе возникло множество философских школ, которые мы даже не всегда можем понять, чем одна школа отличается от другой. Одной из важнейших школ являлась школа аш-Шария. Ее основатель – Абу аль-Хасан аш-Шария (873–935, Багдад). Важнейший акцент эта школа ставила на Откровение свыше. Причем многие ученые школы аш-Шария полагали, что истинное знание достижимо только через откровение, а умствования могут только замутишь чистую истину Откровения.

В этом смысле довольно очевидно, что финальный выпад первого абзаца 3:8 (стр. 137) относится именно к школе аш-Шария: "и он <один из мусульманских собеседников> нам сказал, что отвержение лжи и признание истины дело не разума, а повеления и заповеди (Откровения), подобно тому как запрет убийства, прелюбодеяния и воровства и т. п. <то есть убивать нельзя только потому, что Бог запретил это через пророка, если бы не это, то убивать было бы можно>. Как только он сказал эти слова мы прекратили разговор с ним <нечего говорить с таким глупцом. – прим. Капах – переводчика на иврит >". (Ясно, что собеседник Саадии полагает, что авторитет традиции решает и

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org перевешивает все доводы разума даже в такого сорта вопросах, решение которых ясно всякому разумному человеку, независимо от наличия Откровения по данному вопросу или его отсутствия.)

В своей теории познания Саадия-гаон вынужден указать место Откровения по сравнению с философским познанием, и придает им равное значение. Тем самым опять мы видим, что Саадия-гаон находится в курсе философских споров эпохи. Строго говоря, его теорию познания мог выдвинуть и мусульманский ученый, просто по той причине, что эта тема активно обсуждалась в философских кругах. Добавим ко всему сказанному: до сих пор исследователи не обнаружили аналогичного построения теории познания ни у одного мусульманского ученого, предшественника Саадии. Тем не менее они полагают, что у мусульман было нечто подобное.

Саадия примиряет две точки зрения, выдвигая теорию "двойной" (или дублирующей) истины даоь длфемд. Означает это простую вещь: если правильно построить философское исследование, то результат его совпадет с правильно понятым Откровением. Это довольно интересный подход, который объясняет, по крайней мере теоретически, что наука (философия) и Откровения полностью равноправны.

При таком подходе возникает несколько важных вопросов: 1) Зачем нужна философия, если есть Откровение? 2) Зачем нужно Откровение, если есть философия? – ведь результат того и другого – один и тот же? Почему не обойтись одним, любым из двух путей. Причем острота данного вопроса подчеркивается тем, что оба пути угодны Богу.

Сам факт, что результат философского исследования должен совпасть с результатами правильно понятого Откровения, совершенно не очевиден и более того, он противоречит реальному положению дел в Средневековой (и не только Средневековой) философии. Достаточно много авторитетов иудаизма указывали на это и выступали против изучения философских трудов. В качестве примера приведем респонс 45 р. Ицхака бар-Шешет (шйб" щ) (1326, Барселона, главный раввин Сарагосы, а потом Валенсии. После погромов 1391 г. переехал в Алжир, где и умер в 1407 г. Один из основных авторитетов галахи, категорически не принимавший философию, равно как и мистическое учение иудаизма – Каббалу): "А их книги по естественным (читай: философским) наукам – не от Всевышнего это. Следует избегать их, ибо они пытаются искоренить два несущих столпа, на которых зиждется наша Тора, а именно в то, что мир сотворен <...> а, кроме того, они доказывают, что Всевышний не вмешивается в дела этого подлунного мира. И они пишут в своих книгах, что совершенное знание дает только (философское) исследование, а не Традиция. А мы, те кто знают истину из Традиции, считаем, что наша Тора совершенна, мы получили ее непосредственно от Бога у горы Синай, она выше всего и все их исследования полный ноль и ничтожество по сравнению с ней. <...> Запрещено не только верить в то, что в них написано, но даже читать их".

На первый вопрос: "Зачем философия, если есть Откровение?" – Саадия дает два ответа:

1. Философское постижение необходимо даже при наличии Откровения потому как нам заповедано подкреплять веру знанием. То есть принять сказанное Торой как истину – это хорошо и правильно, но кроме того, что следует верить словам Торы, заповедано проверить и убедиться в том, что сказанное является истиной. В некотором смысле, здесь содержится оправдание интереса правоверного человека к философии – это не просто любопытство, а заповедное дело, мицва.

2. Второй ответ: "Знай, что ответить еретика" (Пиркей авот 2:17) – эта та самая внешняя причина, которая заставляет человека изучать философию. Понятно, что сказанное относится не только к ответам еретикам, но и к представителям других религий и т. д. Второй ответ Саадии в высокой степени повторяет причину возникновения Калама – (тех, кто говорит от имени Ислама) – диалог с другими религиями.

Следует обязательно отметить, что здесь Саадия-гаон вновь вторгается в спор

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org двух мусульманских школ: Мутазилитов и аш-Шария. На вопрос: "Почему человек должен пытаться познать Бога?", мутазилиты и аш-Шария давали различные ответы. Ответ мутазилитов: Таково требование разума. Аш-Шария отвечает: такова заповедь Бога. В данном случае, мы видим, что первый ответ Саадии – "нам заповедано подкреплять веру знанием" – совпадает с мнением аш-Шария.

Второй же вопрос: Зачем Откровение при наличии философских методов познания истины? Здесь также несколько ответов. Для их понимания следует учесть, что Саадия весьма еврейский автор. Для него совершенно естественно, что истина – это не чисто умозрительное построение, не просто исследование ради удовлетворения собственной тяги к знаниям, а то, что заставляет человека вести себя правильно. То есть его волнует не столько знание, – что верно, что не верно – а то, что знание истины влечет верный образ жизни, иными словами истина – это исполнение заповедей Всевышнего. А потому незнание истины имеет крайне серьезные последствия в чисто практической плоскости. Иными словами, главное не знать истину, а "жить по истине".

А потому первый ответ на поставленный вопрос напрашивается сам собой: не все способны заниматься философскими исследованиями. Дети и простые люди к тому не способны, а, следовательно, им необходимо сразу дать истинный результат в ясном, доступном для них виде, что и делает Откровение свыше. То есть именно Откровение – является демократическим, то есть доступным всем, методом познания мира. К этому ответу примыкает второй, элитный ответ, смысл которого сводится к тому, что даже мудрецы достигают истины не сразу. Это длинный, тяжкий труд. Если бы не откровение, они бы долго жили без истины, или же, иначе говоря: жили бы не по истине. Чтобы снять эту проблему, Всевышний даровал нам Писание. Третий ответ примыкает ко второму, а именно Откровение позволяет исследователю понять, правильно ли он провел исследование, то есть Откровение является путеводными столбами на пути философских исследований (см. Пред. 6, стр. 27–28).

Цви Г. Вольфсон Из "Теория двойной истины по Саадии-гаону, ибн Рушду и Томасу Аквинскому"

В лекции, опубликованной в 1942 г. я пытался продемонстрировать, что обсуждаемая в иудаизме, исламе и христианстве проблема взаимоотношений между священными книгами с одной стороны и философией с другой, проблема известная как проблема "веры и знания", вращается вокруг двойного значения слова "вера" в произведениях Аристотеля. Вера может означать принятие некоего знания как само собой разумеющуюся истину, или же принятие истинности некоего знания в результате доказательства. В результате такого подхода я заявил, что позиции по вопросу взаимоотношения веры и знания можно разделить на три позиции:

1. Двойная истина – согласно ней указания священного писания следует принимать и как само собой разумеющиеся и в результате интеллектуального доказательства.
2. Одинарная истина – принимать указания Священных источников, как истину, не нуждающуюся в доказательстве.
3. Одинарная интеллектуальная истина – согласно ней указания Священных текстов следует принимать только через интеллектуальное доказательство.

Лекция 4. Двойная истина

Двойная истина

После того, как мы сказали, что Саадия придерживается теории двойной истины, а именно: правильное рассуждение не может противоречить правильно понятому Откровению, остается задать следующий вопрос, а именно, что же делать, если так получилось, что наше исследование по нашему мнению вошло в противоречие с Торой? Понятно, что из предыдущих рассуждений следует, что самый простой ответ – это сказать, что наше исследование было проведено неправильно, потому как не Торе же приписывать ошибку! Но такой простой ответ скорее удовлетворил бы тех, кто не признает права на исследование, на философию, и предлагает в таких случаях немедленно пренебречь ею.

Строго говоря, Саадия даже не ставит так вопрос, потому что для него

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org неоспоримой истиной является то, что истина Откровения не может противоречить истине философского исследования. И если же такое приключилось, то это только свидетельствует, что проблема в исследователе, а никак не в Торе и даже не в философии. Он предлагает две основных причины того, что противоречие может обнаружиться: Первое – ошибка в исследовании, а второе – неверное понимание Торы.

"При объяснении стиха следует объяснить его или в соответствии с очевидностью (с наблюдением), или в соответствии с разумом, или с другим стихом, или в соответствии с традицией. Если это удалось, то получит награду за это... если нет, то нет ему за это ни награды, ни наказания" (5:8, стр. 190).

Тем самым Саадия утверждает, что есть четыре причины для переосмысления текста: 1) Слова Писания противоречат наблюдениям. 2) Они не соответствуют "разуму", то есть третьему пути познания – философскому исследованию. 3) Есть противоречие между стихами Писания. 4) Стих не соответствует наличествующей Устной Традиции.

При этом следует принять во внимание, что Саадия, конечно, не предлагает переписать текст Танаха. Его предложение сводится к тому, что текст возможно перекомментировать, решив внутренние противоречия или приводя его в соответствие с разумом (философскими представлениями), с помощью комментария, переосмысления и т. п.

Здесь опять мы обнаруживаем каламовские корни философии Саадии. Так как ученые Калама предлагали точно те же методы комментария текста Корана, что и здесь предлагает Саадия.

Насколько далеко можно зайти в такого рода перекомментировании можно убедиться на следующем отрывке, взятом из "длинного" комментария Саадии-гаона к книги Бытия ко второму стиху первой главы: "и земля стала абсолютной пустотой, и тьма над водами...". Так Саадия комментирует слово "тьма":

"Тьма – это воздух. Ибо тьма сама по себе не является чем-то реальным, как ошибочно воображают дуалисты. Но тьма – это воздух, который светится, когда свет проникает в него и не светится при отсутствии света"

Проблема, стоящая перед Саадией при комментировании слова "Тьма" простая: по философским и естественнонаучным воззрениям Саадии тьма не является чем-то, а является отсутствием света. Тем самым Всевышний не мог создать тьму, потому как невозможно создать то, чего нет. Отсюда вывод, что на первый взгляд, стих противоречит "разуму" и требует перекомментирования. С другой стороны, в Писании воздух, как одна из основополагающих основ мира, не может не быть упомянут. (Здесь под словом Воздух подразумевается одна из четырех стихий, из которых состоит мир.) Но само Писание четыре стихии не упоминает. Поэтому на основании своих представлений об устройстве мира Саадия комментирует слово "тьма" – воздух.

Рационализм р. Саадия проявляется не только в признании права читателя попытаться прокомментировать текст, но даже в том, что сам факт признания истинности пророчества он ставит в зависимость от разумности каждого конкретного пророчества. При этом он заходит весьма далеко:

"Мы верим в пророчество Моше не только из-за чудес и знамений, которые он явил, но причина доверия в него и в остальных пророков в том, что они говорят о возможных <разумных> вещах. Только после того, как мы убедились в возможности требования пророка, мы просим у него доказательств тому, что он пророк, и только после этого мы поверим ему. Если же он требует нечто невозможное, то нам не нужны никакие доказательства того, что он пророк, ибо никакие доказательства не помогут невозможному... Если пророк именем Бога призывает нас к прелюбодеянию, воровству и убийству или говорит о чем то, что противоречит Традиции, то нам не нужны никакие доказательства <тому, что он пророк, ибо он все равно будет не прав>, ибо он говорит о том, что противоречит разуму и традиции" (5:8, стр. 136).

Иными словами: первое требование к пророку: разумность его текстов, их соответствие и разуму (научно-философскому), и уже существующей традиции. Тем самым у нас есть первоначальная проверка истинности слов пророка: разумность и традиция. Только после этого следует прибегнуть к тестам на то, пророк он или нет (это может быть: либо демонстрация пророческого дара, либо авторитетное мнение другого пророка).

Здесь нам придется упомянуть, что в данном случае Саадия открывает фронт против караимов. Напомним, что караимы отвергали устную традицию иудаизма – читай, отказывались понимать Писание через призму талмудической литературы (оба Талмуда и мидраши). В свете этого становится понятной полемическая направленность формулировки четвертого пути познания: "Истинная традиция". Потому что ожидается, что четвертым путем познания будет Писание. Но Саадия формулирует слово Писание так, чтобы получить "Понимание Писания, построенное на Устной Традиции". Полемический характер данного высказывания становится абсолютно ясным при сравнении его с пятым догматом из "Десяти догматов караизма" в формулировке Иегуды Гадаси (ум. 1150): "Бог дал нам Тору: которая истина и совершенна во всех смыслах и не терпит добавлений Устной Торы". Но это только одна сторона полемики. Дело в том, что караимы в тот момент, когда они отвергли Устную Традицию, были вынуждены построить систему, обосновывающую их подход к Торе. Эта система практически полностью обосновывалась на "разуме". Именно разум оказался единственным инструментом познания. И понимание Торы полностью определяется разумом человека. Во время диспутов они довольно часто обвиняли раббанитов (так называют приверженцев традиционного иудаизма той эпохи) в полном пренебрежении разумом. Как раз здесь рабби Саадия подчеркивает, что устная традиция раббанитов полностью построена на разуме. Разуму подчиняются сами пророчества, разуму подчиняется устная традиция. В уже приведенной цитате, одной из причин перекомментирования текста является не соответствие его прямого понимания "Устной Традиции". В своем "длинном" комментарии к Торе (оно дошло до нас только в отрывках из Каирской генизы) он старательно демонстрирует соответствие Устной традиции Письменной Торе и разуму (философским рассуждениям).

В объяснение приведенных слов Саадии-гаона об истинности пророчества стоит добавить, в указанный период на традицию ссылались не только евреи, но мусульмане, и христиане. И те, и другие ссылались на верность традиции, находящейся именно у них. Тем самым следует найти некий критерий верности и надежности традиции, находящейся в распоряжении каждого из течений. Если применить слова Саадии к священным текстам других религий, то его утверждение сводится к тому, что их пророчества можно не принимать во внимание, по причинам их не соответствия разуму или же не соответствия Традиции, которая есть надежная еврейская традиции. Но все же подчеркивание того факта, что откровение не имеет права противоречить здравому смыслу, говорит о многом.

Краткий вывод: философия и традиция два равноправных метода познания мира, при этом они нуждаются друг в друге для того, чтобы проверять правильность нашего философского исследования нам нужно откровение, а для того чтобы правильно понимать Откровение, нам необходимо проверить соответствие его разуму.

Тем самым мы можем вернуться к вопросу о названии книги Саадии-гаона. Так как ясно, что перед нами нет противопоставления веры (того, что получено непосредственно из книг Откровения) и знания (полученного через интеллектуальное постижение), а просто первое, это то, что люди принимают в силу традиции или внутренней (выражаясь современно – экзистенциальной) убежденности, а второе, это то, что прошло интеллектуальную проверку, то правильное понимание названия книги: "Книга верований и знаний".

Итоги: Саадия-гаон в своих философских построениях пользуется методами, сформированными в мусульманских философских школах Калама. Самого его можно вполне причислить к этой школе. Он применяет методы Калама к иудаизму. В дальнейшем мы убедимся, что сама постановка вопросов Саадии-гаона чисто Каламовского толка в том смысле, что он желает соединить философский подход с религией, и показать их взаимную непротиворечивость. При этом сама философия как таковая его волнует довольно слабо. Одновременно Саадия-гаон ведет полемику с караимами.

Дополнение Пример признания ограничения возможностей науки

Из "Религия и наука" Ицхака алеви Эциона

Я внимательно исследовал всю аксиоматику, на которых зиждется утверждение науки о возрасте мира, и обнаружил, что все ее основание покоится на предположении, что в прошлом в мире действовали те же законы, что и сегодня, и это те законы, которые известны нам. Противоположная им аксиома содержится в первом стихе Торы: "В начале сотворил Бог небо и землю". Утверждения точных наук, не совпадающие с Торой, не противоречат ей. Все противоречие порождается различиями в исходных предположениях, различиях в аксиоматике, на которых строится наука, которые не имеют к науке никакого отношения и не имеют никакой научной ценности. У них нет никакого права на уважение, с которым мы относимся к науке. Попутно хочу заметить, что наше уважение к науке вызвано ее открытиями в области ныне действующих законов природы, за дарование власти над ними людям, но все это не дает науке никаких прав говорить о том, что происходило в природе прежде.

Тем самым мы видим, что все выводы науки о способе образования земной оболочки и времени, необходимом для этого, покоятся на одном единственном предположении и верны при одном условии: в эпоху образования земной оболочки в природе действовали те же известные нам законы, что действуют сегодня. Я подчеркиваю последние слова "известны сегодня", потому как если нам станет известен новый закон, то и выводы науки относительно возраста мира изменятся, как изменятся они относительно многих других проблем.

Тора говорит, что во время создания человека, действовала сила, которая выше природы. Способ, порядок и время творения принципиально отличаются от тех, которые устанавливает наука. Но здесь нет – и не может быть – никакого противоречия между наукой и словами Торы. Так как та и другая исходят из принципиально различных и противоречащих друг другу предположений. Всевышний своей божественной силой создал мир за шесть дней творения в порядке, описанном Торой, и нет здесь никакой аллегии. Но если бы мир создавался по ныне известным науке законам, то процесс образования земной оболочки и эволюция человека, действительно бы заняли многие миллионы лет.

Вопросы к отрывку:

Насколько Ицхак Эцион принимает теорию двойной истины РаСаГа?

На чей счет относит Ицхак Эцион противоречие между Торой и наукой?

Попробуйте придумать, что бы сказал РаСаГ по приведенной проблеме?

Комментарий раввина 20-го века (р. Аарона Маркуса) к слову "тьма" из стиха "Вначале создал Бог небу и землю. И земля была абсолютно пуста и тьма над бездной...":

"Тьма <...> – это темный стихийный свет. Это стало ясно только в наши дни, когда в 5651 г. <1891 г. н.с.>, когда была открыта радиоактивность <...> Под ее воздействием один химический элемент может превращаться в другой".

Иными словами: слово "тьма" в данном стихе означает радиоактивность, которая сыграла решающую роль в образовании химических элементов.

Нетрудно заметить, что представления автора и Саадии-гаона сильно отличаются друг от друга. Попробуйте подумать, насколько близки методы решения стоящих перед ними проблем. Попробуйте сравнить с комментарием р. Саадии к этому же стиху.

Цитата взята из книги "Кесет аСофер". Автор книги рав Аарон Маркус, один из первых ученых, кто стал применять сравнительное языкознание к Писанию. Образование – ешивное и Сорбона. К великому несчастью, большая часть его произведений пропали во время войны со всеми польскими архивами. Вообще-то стиль его комментария совсем не похож на приведенный отрывок.

Саадия-гаон и караимы

Для того, чтобы понять деятельность Саадии-гаона следует вспомнить, что в описанный период бурным цветом расцвел караимский вариант иудаизма.

Традиционно, караизм принято связывать с именем Анана бен-Давид (конец 8 в.). Он был старшим сыном экзиларха (официального главы еврейской общины Халифата). В результате того, что при выборе преемника, его обошли, назначив на должность экзилиарха его младшего брата, написал совершенно самостоятельный, не талмудический комментарий к заповедям Торы (Книга Заповедей). При чтении книги становится ясно, что все равно перед нами ученый со всеми признаками талмудического мышления. В 867 г. был арестован Халифом и приговорен к смертной казни. Но Анан бен-Давид объявил, что он не принадлежит к иудаизму, а к иной вере (та, что позже получит название караимство) и был оправдан.

Чисто для справки: почему-то принято считать, что хазарский каганат принял иудаизм в караимском варианте. Это просто не верно. Во-первых, потому что хазарский каганат принял иудаизм еще до возникновения караизма. Во-вторых, и это важнее, в переписке хазар с ибн-Шапрутом достаточно четко говорится, что хазары признают и изучают среди священных книг Талмуд, то для караизма невозможно.

В последствии в результате борьбы Саадии-гаона с караимами, а так же Рамбама и многих других авторитетов, караимская община начала сокращаться и в наше время их осталось около 10000 в Израиле и небольшое количество в южных районах Украины, а так же в Литве. В какой-то момент караимы объявили, что они не евреи и образуют отдельную национальность, что, например, признавалось нацистами во время Катастрофы, и нацисты караимов не преследовали. Евреи-раббаниты продолжают считать караимов евреями, но брак с караимами запрещен.

Принято считать, что успех караизма в большой степени определился тем, что караимы объявили, что каждый имеет право комментировать Тору в соответствии со своими представлениями. Что понимание Торы – это не прерогатива ученых-талмудистов. Если учесть, что ученые-талмудисты эпохи занимались тонкими исследованиями Талмуда, и их изыскания ничего не говорили ни уму, ни сердцу простого народа, то нетрудно догадаться, что караизм обратился именно к простым (в значении без ешивного образования) людям. Причем их обращение имело большой успех. К караизму обращались целые общины. В некоторый момент многие еврейские общины стали просто караимскими.

В тот момент, когда караимы отвергли устную традицию, читай – рассмотрение Писания через призму талмудической литературы, – они приступили к самостоятельному изучению Торы. Под полностью самостоятельное, без опоры на авторитет традиции изучение Писание понадобилось подвести базу.

В первую очередь караизм (или караимство) отвергает Устную Традицию. Это означает отказ от изучения Писания через призму Талмудической литературы. Понятно, что понадобилась система обоснования нового подхода к пониманию текстов Писания. Так как ссылка на авторитет предшественников в понимании Писания стала для караимов невозможной, они стали искать другой авторитет, и нашли его в "разуме" автора.

Здесь следует подчеркнуть две вещи:

Во-первых, опора на разум требует развития соответствующих философских методик, то есть обращения к философской литературе.

Во вторых, что не менее важно, у любого произведения должен быть автор.

Последнее при всей кажущейся нам очевидности, для древнего востока не было принято. Достаточно посмотреть еврейскую литературу до Саадии-гаона, чтобы мы с удивлением поняли, насколько редко еврейская книга имеет автора, при чем даже в тех случаях, когда автор есть, он является не более чем редактором, автором подборки чужих мнений. Примером такого рода сочинения является Мишна. Автор ее вроде бы известен – р. Иегуда аНаси, но при этом он только стоял во главе целой группы авторов, и даже в вопросе является ли

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org он автором законов, приводимых в Мишне анонимно, мнения авторитетов (уже Талмуда) расходятся. Кто автор Гемары – не ясно. Ссылка на Равину и рава Аши является явно не полной, просто потому что они жили в разных поколениях и к тому же после их жизни Вавилонский Талмуд подвергся весьма основательной редакции (так называемая эпоха савураев). Произведения гаонов, как правило, не книги, а письма, посланные различным людям или общинам. Строго говоря, когда речь идет о передаче некоей традиции наличие автора является в высокой степени помехой, ибо наоборот, чем меньше автор вмешивается своими мнениями в традицию, тем она надежней. Как раз отказ от традиции и опора на "разум" требует введения понятия "автор произведения", чтобы читатель знал, о чьем "разуме" идет речь. В этом отношении р. Саадия-гаон является, практически, первым раббанитским автором, чьи произведения имеют четкого автора, кто ссылается на собственный авторитет при выражении некоторых мыслей.

"В своей войне против караимов Саадия-гаон использовал их оружие. Война велась против идеологии караимов, но при этом сам Саадия пользовался их же литературными образцами. При этом представляя официальную раббанитскую позицию, он сумел отделить идеологию от литературных образцов и писал раббанитскую литературу по караимским образцам". (Из книги Рины Дрори "Начало контактов с арабской литературой" 6:2)

Уже упомянутая нами опора на "разум" у Саадии доведена до высочайшей степени. Мы уже привели примеры, в которых Саадия доказывает, что даже высказывания пророков имеют право на пророческий статус только в том случае, когда они "разумны". Но точно в той же степени Саадия постоянно доказывает разумность всего комплекса Традиции, ее соответствие разуму.

В не меньшей степени Саадия вторгается в караимскую область, обращая огромное внимание на Писание. Он переводит Танах на арабский язык, причем его перевод в высокой степени опирается на талмудическую традицию. Достаточно проверить список ссылок Саадии на использованную литературу в "Верованиях и мнениях", чтобы обнаружить, что он ссылается на Талмудическую литературу всего около шестидесяти раз, тогда как на Танах есть около тысячи ссылок и цитат. Как раз в этом проявляется его попытка бороться с караимами, он всюду пытается продемонстрировать: раббанитская традиция является истинной традицией Танаха. Все, о чем говорит устная Тора – это и есть сам Танах. Совершенно не случайно Саадия называет "четвертый путь познания" опорой на Традицию, подразумевая Танах вместе с Традицией, а не просто Танах, ибо отказ от Традиции приведет к неверному пониманию Танаха.

Эту сторону деятельности Саадии – борьбу с караимской идеологией – никогда не следует сбрасывать со счетов. Ее всегда следует иметь в виду, даже когда сам Саадия не упоминает караимов никаким образом. Их идеология всегда подразумевается где-то на заднем плане.

Точно так же, так как караимы отказались от талмудической Традиции, им пришлось активно обратиться к изучению иврита, его грамматики и синтаксиса, потому как иначе невозможно изучать Танах. Замечательный пример тому мы находим у караима Иегуда Гадаси (вторая половина 12 в.), который считает знание иврита одним из десяти догматов веры. Может быть, отсюда из такого преувеличенного значения, придаваемого караимами языку ивриту, следуют выпады Саадии в "Верованиях и мнениях" против караимов, когда он обнаруживает у них неправильный с точки зрения языка иврита комментарий к Торе (6:1, 6:5).

Понятно, что было бы ошибкой считать, что вся деятельность Саадии-гаона направлена на борьбу с караизмом, но сбрасывать эту сторону его произведений было бы просто неверно.

Дополнение. Из книги Рины Дрори "Начало контактов с арабской литературой"

Положение Саадии-гаона в раввинской среде оказалось двойственным. С одной стороны в своей борьбе против караизма он представлял раббанитский консенсус, общее мнение раббанитов и их неприятие караимской "ереси". С другой стороны он делал это, по крайней мере, в части своих сочинений, по собственному почину, не являясь уполномоченной на то фигурой. Более того, согласно историческим данным, ни один из официальных деятелей раббанитов –

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org ни экзиларх, ни гаоны (главы ешив) не дали официального отпора караимским нападкам. Саадия-гаон оказался единственным, кто вступил с караимами в открытую борьбу, даже не имея на это специальных полномочий, что, безусловно, принесло ему почет и уважение в раввинской среде. Косвенным свидетельством этого является назначение на должность главы ешивы в Суре в 928 г, несмотря на то, что он не принадлежал к гаонским родам. Одновременно отношение к Саадии-гаону было сложным именно в силу того, что он отказывался принять на себя официальные обязательства, связанные с его статусом и придерживался независимой позиции. Даже в известном споре об устройстве календаря, в котором он принял сторону Вавилона против мнения главы ешивы земли Израиля Аарона бен-Меира, он не объявил о поддержке официального курса Вавилона. Баронн доказал, что на самом деле у официальных кругов Вавилонского еврейства не было ни какой четкой позиции до тех пор, пока Саадия-гаон не выразил своего мнения. И именно его инициатива заставила, в конце концов, высшие круги Вавилонского еврейства выразить свою позицию публично. Из всего литературного наследия Саадии-гаона явствует насколько это была независимая личность, насколько он не был способен признать право другого диктовать ему мнения и поступки.

Саадия-гаон, как по своему статусу в раббанитской среде, так и по своим убеждениям представляет официальную раббанитскую точку зрения, но одновременно он резко выделяется из этой среды. Это двойственное положение позволило ему ввести новшества в замкнутой раввинской среде, заставил ее принять их, хотя, сложись дела иначе, эта среда могла бы его отвергнуть.

Лекция 6 Сотворенность мира

Сотворенность мира

Учитывая представления р. Саадия о двойной истине, он естественно считает возможным доказать действительность библейских положений через аргументы философские. Одной из центральных позиций в этой системе доказательств является доказательство сотворенности мира, исходя из чисто философских рассуждений, без опоры на Писание.

Более точно, Саадия, вслед за учеными Калама желает доказать, что мир не мог существовать вечно, что логика и здравый смысл противоречат предположению о вечности существования мира. Если доказать это положение, то далее простая цепочка рассуждений приводит к тому, что мир в какой-то момент был создан, а если он был создан, то создан кем-то. И этот Кто-то и есть Творец. Строго говоря, все это построение необходимо Саадии для доказательства бытия Божьего.

Строго говоря, вопрос о доказательствах бытия Божьего не является чем-то новым в еврейской традиции. Известный мидраш (приведен в Танхума) рассказывает об ответе р. Акивы на требование доказательства того, что у мира есть Творец. Р. Акива показал свиток чудесной каллиграфии и заявил, что этот свиток возник оттого, что он вчера разлил чернила, и чернильная клякса чисто случайно образовала данный текст. Понятно, что ему не поверили и сказали, что ясное дело, свиток исполнил писец. "Точно так же, – ответил р. Акива – существование сложного прекрасного мира доказывает, что у него есть Творец". Понятно, что р. Акива не придумал это доказательство. Еще задолго до его рождения это доказательство было оформлено в гимн и помещено в книгу Псалмов (псалом 104).

Итак задача, которую ставит перед собой Саадия-гаон, состоит в следующем: следует опровергнуть представления о вечности мира и обосновать представления о сотворенности мира.

Следует подчеркнуть следующее: термин "обновленность мира" – означает ровно то, что мир не существовал вечно, тогда как "древность мира" означает, что мир существовал всегда. Оба эти оборота являются терминами.

Для этого Саадия приводит четыре доказательства. В качестве иллюстрации мы разберем три из них. Сразу отметим, что понимание этих доказательств мало, что дает нам сегодня, просто потому что они построены на ряде крепко устаревших естественнонаучных представлений. Ошибка последнего, приведенного здесь доказательства достаточно неочевидна и его опровержение

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org требует специальных познаний в рамках соответствующего курса философии (о взаимоотношениях бесконечностей потенциальной и актуальной). Мы приводим эти доказательства для иллюстрации образа мысли Саадии, и, что главное, его убежденности в том, что такие доказательства не могут не существовать. (На экзамене знать сами доказательства не требуется.)

Доказательство первое:

Две посылки:

1. Вселенная конечна (в пространстве)
2. В конечном не может содержаться бесконечная энергия

Вывод: мир не мог существовать вечно.

Рассуждение здесь следующее: в конечной вселенной (а по средневековым представлениям Вселенная именно конечна) должно быть конечное количество энергии. Так как во вселенной происходит непрерывное движение (например, вращение небесных сфер, вращение планет), а движение требует расхода энергии, то в какой-то момент времени конечная энергия конечной Вселенной должна исчерпаться. Если предположить, что Вселенная существует бесконечное время, то эта конечная энергия была бы давно исчерпана, ибо она бы бесконечно черпала из конечного источника.

Вспомним старую индийскую притчу, иллюстрирующую бесконечность: стоит алмазный куб с ребром в одну милю. Раз в тысячу лет к нему подходит старец и прикасается к кубу рукой. Естественно, в момент прикосновения ничтожно малая часть куба стирается. Когда куб полностью сотрется, то пройдет только одно мгновение вечности. (Здесь важно, что так как куб конечный, то он когда-нибудь сотрется). Точно так же в рассуждении Саадии: конечная энергия, сколь бы большой она не была, не может не исчерпаться за бесконечное время, как не может не истереться в пыль алмазный куб, сколь бы большим и твердым он ни был.

Так как предположение о вечности Вселенной приводит к бессмыслице, то тем самым следует прийти к выводу, что Вселенная существует конечное время, то есть в какой-то момент времени она возникла. Что и требовалось доказать.

Примечание только для тех, кто помнит школьный курс физики: Второй закон Ньютона гласит, что сила необходима для того, чтобы придать телу ускорение. То есть энергия тратится не на движение, а на изменение движения. Принцип относительности Галилея, а за ним первый закон Ньютона гласит, что если тело движется равномерно, то никакой энергии не расходуется. В Средневековье, вслед за Аристотелем полагали, что при любом движении, даже равномерном, энергия расходуется. Более того, с точки зрения современной физики в замкнутой системе, каковой является Вселенная в Средневековых представлениях, энергия преобразуется, но не пропадает (закон сохранения энергии). То есть с точки зрения современной физики все это рассуждение не выдерживает критики.

В данном случае нас не интересует ни модель Вселенной, ни законы физики в представлениях Саадии и насколько они соответствуют современным представлениям о мире (ни насколько!). Нас интересует только его рассуждение, и мы пытаемся понять само рассуждение. Строго говоря, из рассуждения Саадии следует несколько иной вывод, а именно: Если нет поставщика энергии во Вселенную, то она не может существовать вечно. То есть из него можно сделать два равноправных вывода: 1) Вселенная конечна во времени; 2) У мира есть двигатель, поставляющий ему энергию. Интересно, что все рассуждение Саадии целиком имеется у Аристотеля, но тот приходит к отличному от Саадии выводу. У Аристотеля рассуждение выглядит так:

Утверждение 1. "Вселенная конечна" – является просто цитатой из Аристотеля (Физика 3:5). Следует напомнить, что в центре мира находится земля, за ней на сфере Луна и т. д.

Высказывание 2. "В конечном не может наличествовать бесконечная энергия" – является также цитатой из физики Аристотеля 8:10 (266a 25).

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Вывод же, сделанный Саадией, прямо противоречит Аристотелю. Тот из этой пары посылок приходит к выводу, что мир должен иметь перводвигатель единый и вечный. То есть, существует некая Сила, которая осуществляет непрерывную поставку энергии в нашу Вселенную. То есть Аристотель приходит ко второму возможному выводу.

Тем самым мы видим, что каждый из упомянутых авторов: и Саадия, и Аристотель помещают внутрь своего доказательства неявную посылку о природе времени. Так как для Аристотеля совершенно очевидно, что время бесконечно, то из сказанных рассуждений явствует, что мир не может существовать вечно, если нет поставщика энергии, то есть двигателя, а тем самым такой двигатель есть. И, что важно, Перводвигатель и Вселенная существуют параллельно друг с другом, одновременно. Саадия не менее очевидно, что мир был создан, а, следовательно, конечен во времени, поэтому он приходит к выводу, что мир конечен во времени, то есть как бы помещает этот двигатель в начало, как первоначальный толчок, после которого мир движется по инерции. Тем самым мы легко убеждаемся, что то, что требуется доказать является неотъемлемой посылкой при построении доказательства. Причина этому состоит в том, что сам Саадия все время подсознательно исходит из еврейских представлений о времени, тогда как Аристотель не менее подсознательно исходит из греческих представлений о времени.

Второе доказательство Саадии:

1. Все в мире состоит из исходных материалов
2. Все в мире распадается на исходные материалы

Вывод: Так как в мире еще не все распалось, то мир не существует вечно.

Это доказательство является ярко каламовским. Ибо Вселенная, по представлениям Калама состоит из атомов. В данном случае речь идет об атомарной теории Демокрита. Согласно Демокриту, все в мире состоит из мельчайших неделимых частиц – атомов. Атомы отличаются друг от друга по геометрической форме и размерам и, будучи расположены в разном порядке, образуют все многообразие материи в мире. Калам к сказанному Демокритом добавляет: эти атомы ничем друг с другом не скреплены, и все время норовят развалиться и превратиться в неупорядоченную кучу. Тем самым эти атомы надо непрерывно приводить в порядок. Отсюда следует, что существует Некто, Кто непрерывно воссоздает мир из атомов, устанавливая в каждый момент нужный порядок. То есть перед нами доказательство существования Великого Наводителя Порядка. При этом школа Калама считает, что мир не был создан один раз и навсегда, а непрерывно, в каждый мельчайший момент времени вселенная творится снова.

Такое логическое построение крепко не устраивает Саадию по самой простой причине: он, вслед за библейским текстом, предпочитает однократный акт Творения. При этом он считает, что он может модифицировать доказательство Калама, изъяв из него атомарную теорию Демокрита, и заменив ее аристотелевской теорией непрерывной материи. Ясно, что из этого ничего не получается, просто по той же причине, почему не проходит первое доказательство. А именно: из приведенного рассуждения можно сделать два вывода: 1) Мир существует конечное время; 2) Кто-то всегда помогает миру не развалиться. В последнем случае мир может существовать и вечно, ибо Наводитель порядка существует одновременно и параллельно нашему миру.

Третье доказательство несколько иного порядка:

Если предположить, что мир существовал вечно, то следует признать, что к настоящему времени прошло бесконечно много времени, а т. к. бесконечное время пройти не может, то мы приходим к противоречию.

Приведенное доказательство можно проиллюстрировать следующей фантастической ситуацией: На вокзале объявляют: "К пятой платформе в 14:00 подходит поезд из бесконечности". Сравните с другим объявлением: "Поезд в бесконечность отправляется с пятой платформы в 14:30". Если последнее объявление вполне реально, представимо и не вызывает внутреннего протеста, то первое просто непонятно: как это поезд смог пробыть в пути бесконечное время и почему он куда бы то ни было прибыл, в частности к нашей платформе?

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Указать, в чем проблемы данного доказательства достаточно сложно, и это выходит за рамки курса. Заметим только, что есть бесконечность актуальная и потенциальная и смешивать их не стоит. Кстати точно та же проблем наличествует в других доказательствах Саадии.

Следствия из сотворенности мира

Доказательства того, что мир не существовал вечно, нужны Саадии совсем не ради академического интереса. Ведь если мы можем доказать, что мир не существовал вечно, то следовательно он в какой-то момент возник из ничего, ибо если из чего-то, то следовательно это что-то существовало всегда, а мы доказали, что ничего вечно существовать не могло. И если мир возник из ничего, то следовательно его кто-то создал. (что и требовалось доказать). То есть, все это доказательство является, по сути, доказательством бытия Божья.

Попытки доказать существование Божье продолжались еще долгое время. Кант, как известно, насчитал пять доказательств бытия Божьего: онтологическое, космологическое, телеологическое, по общему соглашению и "знание Бога является врожденным". Сам Кант, как известно, приводит шестое доказательство – от нравственности.

В наше время стало расхожим местом, что доказательств бытия Божьего в области чистого разума не существует, то есть никакого логического доказательства не существует. Иными словами, построениями, типа приведенных Саадией-гаоном, ничего доказать нельзя.

Итоги: Саадия-гаон приводит четыре философских доказательства того, что мир не мог существовать вечно. Из этих доказательств он делает вывод, что мир в какой-то момент возник из ничего. Так как возникновение мира требует причины, то этой причиной является Творец. Тем самым можно считать доказанным, что есть Творец

Дополнение Отрывки из статьи Вольфсона "О доказательствах бытия Божьего в еврейской философии"

В отличие от мусульманских и христианских теологов еврейские теологи не использовали древнее классическое доказательство "общепризнанного": "всеми признано, что Бог существует". При внимательном изучении этого доказательства, мы поражаемся не столько тем, что еврейские философы отказались от его применения, сколько точностью их восприятия смысла данного доказательства. В политеистическом мире, когда нет признания существования некой высшей духовной сущности, по сравнению с которой, все остальные боги являются обманом и лже-богами, аргумент, что все народы признают существование какого-либо божества, способен быть аргументом. В таком обществе Цицерон может объявить, что идея божества является общей для всего человечества, и это является доказательство его существования. Этим аргументом могли пользоваться христиане и мусульмане, когда пытались убедить идолопоклонников в существовании еврейского Бога. Но для еврейских философов десятого века и далее реальность оказалась совсем иной. Они должны были доказать существование Бога, которого последователи еврейской религии воспринимали, как единственно истинно существующего, а боги остальных народов являются лже-богами. Понятно, что опираться на представления всего человечества евреи не могли, потому как остальное человечество отрицало существование такого Бога. Только высшая милость, посредством прямого откровения избранному народу, позволила узнать факт существования такого Бога. Тем самым, еврейские философы опирались не на всеобщее согласие, а на национальную традицию, начинающуюся с Откровения у горы Синай. В некотором смысле Традиция занимает в иудаизме доказательство "от всеобщего согласия".

Не менее важно, что еврейские теологи отказывались использовать второе доказательство: "понятие Бога врожденное, оно с рождения запечатлено в душе человека". Есть два понимания термина "врожденное знание". Иногда его понимают в самом общем смысле – есть некий внешний, надчувственный источник знания, или же часто речь идет о каком-то знании, приобретаемом извне, например "воспоминание души" в смысле Платона. Во втором варианте имеется в виду некоторое знание следует из самой природы, из самой структуры души, несвязанной с внешним источником знания. Такого рода аргументом в первом

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org смысле еврейские теологи еще могли пользоваться, например, утверждая, что знание Бога пророки получают прямо, непосредственно через связь души с Богом, но это не совсем "врожденное знание". Но во втором смысле ни один еврейский философ никогда такой аргумент не использовал, просто потому что в еврейской традиции знание всегда эмпирично, то есть приобретается снаружи, но никогда не изнутри души. Есть множество различных еврейских теорий познания, но различаются они в основном терминологией и образом расположения, но, тем не менее, у них всех есть общее: знания приобретаются, но не "всплывают" из глубин души.

Телеологическое доказательство (от цели и намерений) практически никогда не используется евреями само по себе. Чаще всего его соединяют с доказательством космологическим, от сотворения мира, или же после того, как бытие Божие доказано, им пользуются для доказательства благости и мудрости Всевышнего или же для опровержения того, что мир будет существовать вечно: "Если Бог создал мир ради какой-то цели, то с достижением ее мир может прекратить свое существование".

Все же самым распространенным в иудаизме доказательством существования Бога всегда было доказательство космологическое: Если ты доказал, что мир не существовал всегда, если ты доказал, что мир возник, значит у этого сотворения была причина, которая сама по себе не имеет причины собственного существования (любой ряд причин должен в конце концов придти к первой причине), то есть причина возникновения мира – Творец.

Лекция 7 О Боге и что Он такое

О Боге и что Он такое

Напомним, что все философствование Расага базируется на Писании. В Писании же к Богу часто применяются прилагательные ярко антропоморфные (антропос – человек, морфа – подобие; иными словами человекоподобные). То есть в некоторых отношениях Писание "очеловечивает" Бога. Например, говорится "рука Бога", "глаза Бога". Богу приписываются вполне человеческие свойства: "пожалел", "вспомнил" и т. п. По р. Саадии это вызвано миром образов человека, целиком заимствованных из нашего мира и не имеющих слов, описывающих понятия не нашего мира. Но, тем не менее, невнимательный читатель способен представить Бога, как вполне антропоморфное существо, только несравненно лучше и красивее, чем человек. Кроме того, ситуация усугубляется смелостью, с которой антропоморфизмами пользуется агадическая литература. Там мы читаем, что Бог учит Тору, показывает пальцем на нужные предметы и даже "тыкает перстом в лоб собеседника".

Обвинения в антропоморфизме против иудаизма выдвигали мусульмане, и аналогичные обвинения мы находим в адрес рабанитов в книгах караимов. То, что такие представления были свойственны простым людям, мы можем усмотреть в возражениях р. Авраама бен-Давида из Пускейра (1120–1198) к Рамбаму, там он просто говорит, что те, кто полагают, что Бог имеет образ, не являются еретиками, ибо делают это "...потому что читали священные книги более, чем всякие смущающие ум сказки (под последним имеются в виду философские произведения)" (Примечание к Гилхот тшува 3:7).

В любом случае, то, что пристойно простому человеку, не достойно ученого и потому вопрос о том, как следует описывать Бога стоял на протяжении долгого времени довольно остро.

О категориях (атрибутах)

В наследство от Аристотеля средневековье получило схему описания чего угодно. Точнее это план, согласно которому можно описать любую вещь. План этот включает в себя десять категорий (или атрибутов) (Аристотель, Категории 1:4 16:25–2а:10 и далее).

КАТЕГОРИИ – ПРИМЕР

Сущность (чтойность) – собака

Количество – одна

Соотнесение – больше других, моя

Средневековая еврейская философия. Меир левинов filosoff.org
Качество – гончая, серая

Действие – нюхает

Претерпевание – слушается

Нахождение в положении – сидит (сидящая)

Когда – сейчас

Где – около стола

Обладать – с ошейником

По этой схеме описывается все, что угодно, например, душа.

Вопрос, который стоял перед средневековой схоластикой выглядел так: можно, ли описать Всевышнего по этой схеме?

* * *

Понятно, что уже первая категория (или атрибут), отвечающая на вопрос: что? вызывает некоторую сложность. Потому как можно и нужно начать описание собаки со слова "собака", слушатель видел достаточно собак, чтобы представить к какому классу объектов принадлежит описываемый вами Бобик. Но если начать описание Бога со слова "бог" то не понятно, какой класс объектов вы выделяете. И потому с самого начала было решено, что сущностного атрибута (то есть, отвечающего на вопрос: что это такое?) Богу приписать невозможно.

Заметим, что таковая проблема касается именно монотеизма, но не касается политеизма. Потому как в политеизме есть целый класс объектов, называемых "боги", и поэтому появляется возможность пользоваться такого рода атрибутом. В применении же к Единому и единственному Богу при полном отрицании наличия других богов, класса объектов с наименованием "Бог" не существует, либо же есть единственный представитель этого класса – сам Бог, а потому использование этого слова ничего не дает. К тому же монотеистические религии всячески подчеркивали разницу между Богом Танаха и богами языческих пантеонов, а потому использовать слово "бог" как обозначение класса нереальных объектов (языческих богов) и выделять из этого класса одного истинного – Бога Израиля – невозможно.

Вторая проблема состоит в том, что на земле всякая категория соотносится со временем: вчера не было, сегодня приобретается, завтра пропадает, например: вчера не знал, сегодня учил, завтра забыл. Следует положить, что к такой абсолютной сущности, каковой является Всевышний, сказанное не относится. Он всегда знает и никогда не забывает и т. д. Кроме того, следует вообще попытаться разобраться с вопросом: Как Бог соотносится со временем?

Дополнительную проблему для средневековой схоластики представляет следующий вопрос: насколько атрибуты (категории) являются различными сущностями, и не является ли приписывание Богу различных атрибутов чем-то, что умаляет Его единство (пример будет приведен ниже). Приблизительно так: "Бог милосерден и справедлив в суде"; так как милосердие не совмещается со справедливостью (положение весьма очевидное в Античное время и в Средневековье), то нельзя ли сказать, что Милосердие Божье выступает отдельно и независимо от Его справедливости, как бы Бог в разных ситуациях выступает в разных ипостасях.

Последняя проблема становится понятной в свете неоплатоновских учений, где боги (римско-эллинского пантеона), грубо говоря, являются порождением различных качеств Высшего бога. Для тех, кому это интересно, можно взглянуть в яввлих "О египетских мистериях" гл. 8–9 русский перевод Лукомского изд. ХГС 1995, или же в Прокл "Первоосновы теологии" параграфы 137–158, перевод Лосева, изд. Прогресс 1993.

Возвращаясь к Садии-гаону, следует заметить, что после некоторых рассуждений он приходит к выводу, что о Боге следует говорить в свете того, что нам про Него уже известно, и в уже "доказано" философскими методами в

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org предыдущей главе. А именно доказано, что мир не существовал всегда, отсюда следует, что он возник, а отсюда следует, что у мира есть Создатель. Как раз на этом "твердом" факте: Бог – это Творец, – пытается построить всю теологию Саадия-гаон.

Строго говоря, Саадия уклоняется от ответа на вопрос: "Что есть Бог?", и вместо этого отвечает на вопрос: "Что Он сделал?" Иными словами вместо сущностного атрибута он дает атрибут действия. Такой ответ на вопрос приблизительно похож на то, как будто некто на вопрос "Что такое кошка?" отвечает: "Кошка – это то, что ловит мышей и прыгает по шкафам". Понятно, что если список атрибутов действия достаточно широк, то можно составить некоторое представление об описываемом предмете, но не о его внешнем и сущностном облике.

Впрочем, принимая во внимание атрибут действия – Творец, то есть то, что Бог есть Создатель Вселенной, можно сделать вывод – и Саадия-гаон его делает – , что Он один, ибо два создателя одного мира является некоторым логическим неудобством, просто потому что в этом случае возникает вопрос о взаимоотношениях богов. Более того, полезно спросить: кто из них создал кого и т. п. Тем самым Саадия уже в некотором роде доказал, что Бог – один.

Кроме того, есть чисто логический прием, состоящий в том, что когда выдвигается предположение о некотором неизвестном явлении следует выбирать самый простой вариант (так называемая бритва Оккама – английский ученый 1285–1347, но прием этот был известен и до него). Пример применения бритвы Оккама: вы не можете найти банку варения на кухне, которая по вашему убеждению там должна быть. Почему ее нет? Возможно множество ответов: Вы положили эту банку не туда; вы уже съели варенье, а банку выкинули и забыли об этом; банку утащил вор, а больше ничего в доме не тронул; банка перекочевала в иное измерение; ее захватили в плен инопланетяне и теперь они исследуют ее содержимое. Понятно, что последние два предположения следует отвергнуть, несмотря на возможное "почему бы и нет?", но они слишком сложные и следует предпочесть более простые объяснения. Понятно, что бритву Оккама можно применять только тогда, когда об исследуемом событии или явлении ничего толком не известно. Если вы знаете, что варенье съели инопланетяне, то не надо пытаться на основании бритвы Оккама отвергать это утверждение.

В нашем случае предположение о том, что в мире есть один Творец технически проще, чем предположение о двух и потому его следует предпочесть.

Самое главное состоит в том, что, говоря о Боге, как о Создателе, мы можем говорить о некоторых Его положительных свойствах. А именно о том, что Создатель чего бы то ни было обязан обладать рядом свойств. В первую очередь, если некто создал что-то, то из этого следует его существование. Существование Бога обозначается словом "живой". Творец любой вещи должен уметь планировать ее сотворение и заранее представлять, что он собирается делать, то есть обладать мудростью, тем самым к Богу-Творцу применимо слово "Мудрый". Точно по той же причине к Создателю можно применить слово (все)Могущий. Цитируя самого Саадию:

"Ибо сделать может только тот, кто может сделать (т. е. Могущий), может же только живой (Существующий), а сделать так, как следует может только тот, кто знает что делать и как делать".

Перед нами три атрибута, три категории, которыми можно описать Бога – Живой, Мудрый и Всемогущий. Однако в дальнейшем Расаг (рабби Саадия-Гаон) объясняет, что сказанное является всего только раскрытием слова "Творец" и на самом деле три атрибута, которыми он наделяет Бога, являются одним – Создатель. Проблема, как указывает Саадия, состоит в том, что в языке человеческого эти три категории различаются, ибо, например, для людей "живой" не означает "может", а "может" не означает "знает". (Живой ребенок не может двигать войска, царь может двинуть войско, но возможно не знает куда и когда, советник знает когда и куда, но не может передвигать войска).

Последнее рассуждение кроме некоторой логической силы (строго говоря, получается, что мы все равно остались при своем, и, кроме того, что Всевышний – это Творец, ничего не сказали) имеет еще одну важную особенность, а именно введя атрибуты Творца, р. Саадия-гаон сохраняет

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
понятие единства Бога. Бог все равно один, каким бы количеством слов мы Его не описали. Ибо все сказанное относится не столько напрямую к сущности Бога, сколько к Его действию, к акту Творения. Иными словами, мы описали не столько самого Бога, сколько Его действия по отношению к миру и творениям. В этом смысле оборот "Бог милосердный" является не описанием Бога, а описанием Его отношения к нам, сам же Он оборотом "милосердный" не описывается.

На самом деле во всем этом рассуждении ведется неявная полемика с христианством. Дело в том, что в христианстве в те времена и позже довольно часто термин Творец воспринимался, не как атрибут отношения (в данном случае к Вселенной), а как атрибут качественный. И соответственно разбивая его на три атрибута, подобных Расаговским (Живой, Мудрый, Всемогущий) получали три ипостаси Троицы: Дух, Отец, Сын – соответственно. Так как простой народ достаточно плохо может разобраться в такой тонкой вещи, как "ипостась", то классический пассаж христианства: "Един в трех лицах" воспринимается не более, чем фраза и довольно часто воспринимается, что у христиан есть три бога. Понятно, что христианские ученые теологии не могут согласиться с таким и много страниц посвящают доказательству обратного, но в средневековье и иудеи и мусульмане не считали христианство чистым монотеизмом. Именно в связи со спорами с догматом трех ипостасей получила такое развитие теория Божественных атрибутов в исламе и в иудаизме и на этом фоне проходила полемика по вопросу об атрибутах.

Дополнение Д-р Элиэзер Швайд. Из конспектов лекций: "История еврейской философии от Расага до Рамбама"

Исследование привело нас через цепочку причин и следствий к Внемировой причине существования всего существующего. То есть мы подошли к границе существующего. Но давайте помнить, что граница существующего – она же граница человеческого знания. Здесь мы сталкиваемся с объектом, существование которого нас заставляет признать наши логические рассуждения, но Его самого мы так и не знаем. Бог выше нашего сознания, которое способно познать только доступное нашим чувствам. Скажем так: Бог – это духовная причина материального мира. В этом случае Он вне нашего мира и вне нашей мысли. Он единственный не материален и неизменяем.

Главная цель, которую Расаг ставит перед собой, – это составить понятие Бога, таковым, каким Его представляет Писание. Первая проблема, возникающая в связи с этим – это антропоцентризм и материалистичность (соматизм – от слова "соматис" – тело). Мы уже говорили, что эту проблему Расаг решает аллегорическим комментарием к Писанию. Но следует добавить, что сам Расаг считает, что "чистое" представление о Боге – является предписанием самого Танаха. Нам кажется, что здесь Расаг не отходит от духа Писания. Ведь само Писание предупреждает, что Бог выше всякого образа и вида, что Он духовная причина мира. Но тогда возникает вопрос: Почему Писание прибегает к антропоморфизмам? Ответ на этот вопрос скрывается в высказывание ученых талмуда: "Писание говорит языком людей". Но можно все это понять иначе. Рамбам понимает это высказывание как указание на то, что способность к восприятию простых людей намного ниже таковой у философов. Расаг далек от такого восприятия. В такого сорта оборотах он видит необходимость говорить поэтическим, возвышенным языком. В чем его польза? Сам Расаг объясняет это так:

"И если спросит человек: в чем польза в таком расширенном употреблении слов (антропоморфизмов), ведь оно приносит нам сомнения? Лучше бы использовались ясные слова, которые освободили нас от такой тяготы? Я отвечу ему: если бы удовлетворился одним понятием, то можно было бы говорить только об одной цели, но их пришлось расширить, чтобы удовлетворить желаемое... Если бы мы решили описывать Его точно, то нам пришлось бы оставить "Слышит", "Видит", "Милостивый" и мы говорили бы только "Я" (или "Он", как слова указывающие на Его существование и только – прим. Капах) (2:10, стр. 101).

Иными словами появление такого количества слов необходимо для выражения нашего отношения, но не для обозначения откровения. Для того, чтобы описать наши чувства по отношению к Богу, нам приходится пользоваться большим количеством слов. И от этого не может отказаться даже философ. Именно таким

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
образом дается возможность стилю выражения Писания.

Вторая проблема, с которой мы сталкиваемся при чтении Писания, состоит в том, что Писание описывает Бога положительными словами, как деятельную личность со своими целями и желаниями: Живой, Всемогущий, Мудрый, Желаящий. Расагу приходится преодолевать эту проблему, ведь перед нами многочисленные свойства, которые нарушают простое единство Бога. Он преодолевает эту проблему тем, что объявляет их всех, как следствие понятия Творец. Только слабость человеческого языка заставляет нас произносить четыре слова, вместо того, чтобы произнести одно. Вся проблема только в ограниченности человеческого языка, тогда как на самом деле есть только одно понятие, только один атрибут – Творец!

Расаг сохраняет понятие персонального Бога, то понятие, которое следует из Писания.

лекция 8 Неоплатонизм. Рабби Ицхак Исраели

(Платон – см. краткую справку в конце)

Неоплатонизм – философское течение, принято считать его основателем Плотина (205–270). Плотин родился в Египте, учился в Александрии. В 244 году переехал в Рим, где основал философскую школу и стал известным учителем. Его учение произвело такое впечатление на императора Геродиана, что он позволил Плотину основать город философов по образцу "Государства" Платона. Умер в Кампании. Его ученик Порфирий издал трактаты Плотина. В наше время на русском языке изданы избранные трактаты Плотина.

Бог для Плотина есть высшее первоначальное существо, которое не поддается ни каким определениям, оно абсолютно неизъяснимо, оно абсолютно едино. Бог выше всего. Бог присутствует во всем сотворенном. Бог по самой своей природе порождает сам из себя Вселенную. Важно отметить, что характерной чертой неоплатонизма является следующее: Бог не творит мир, но порождает его, как свеча, сама того не желая, порождает свет, как кинопроектор порождает фильм на экране. Такое действие порождения называется эманация. При этом мир существует вечно, точнее столько же, сколько существует Бог, поскольку эманация Божества является совершенно естественным событием, неподвластным желанию Бога (у Бога нет желаний, поскольку Он не знает недостатка ни в чем), подобно тому, как свеча не может отказаться светить. Этот образ имеет продолжение – как свет по мере удаления от источника, становится слабее, так и мир, по мере удаления от Божества (Единого) становится все менее идеальным.

Технически мир возникает по следующей схеме: От Абсолюта, Единого проистекает Божественный Разум (Нус, Дух и т. п.), который содержит в себе мир идей (в смысле Платона). Из Божественного Разума изливается (эмануруется) Душа (Вселенская Душа). Низшая часть этой души – Природа (Логос Вселенной) является активной частью и порождает нашу Вселенную.

Одним из ключевых представлений неоплатонизма и классического платонизма состоит в том, что все в мире составлено из материи и формы.

Идеи Плотина претерпели некоторую эволюцию. Первоначально они были обработаны Ямвлихом в стройную политеистическую теологию, а потом стали основой всей александрийской философии и в таком виде попали в сферу интересов средневековой арабской, еврейской и европейской философии.

Мы рассмотрим пример применения неоплатоновской схемы в применении к иудаизму, приведенной в трудах р. Ицхака Исраели.

О р. Ицхаке Исраели известно довольно мало. Родился в 850 г. Жил долго – умер в 955 г. (по другим сведениям в 932). Был личным врачом имама Аль Махди, основателя фатимидской династии в Северной Африке. Написал несколько трудов по медицине, по которым долгое время учились врачи Европы и Азии (книга о лихорадках, о моче, книга о питании и силах). Нас интересует конкретно его труд по философии: книга Основ и книга Причин. Обе написаны по-арабски.

Перед еврейской философией в данном случае стоят два вопроса. Первый достаточно очевиден: как из абсолютно не материального, единого Бога

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
происходит наш материальный мир и множественность предметов, наблюдаемых в мире.

Вторая тема исследования: что есть душа и как она взаимоотношится с Богом?

1. Бог абсолютно един и абсолютно нематериален. Его единство не допускает никакого расчленения на составные части.

В очень грубой иллюстрации: когда мы говорим о человеке, мы прекрасно понимаем, что у него есть множество разных качеств, которые не всегда пересекаются и даже могут вступать в конфликт между собой: например, долг и желание. Или ум и совесть: по уму следует поступить так, а по совести – иначе. Для Бога конфликт такого рода совершенно невозможен, потому что ум и совесть, если про последнее можно говорить в применении к Богу, для Бога совпадают полностью. В этом смысле полезно посмотреть лекцию "атрибуты": царь может все, на то он и царь, но может не знать, что делать – для этого есть советники. Советники знают, что нужно делать, но не могут, потому как им власти не дано. Бог же и может и знает, но это по сути одно и то же, мы просто разделили слово "Творец" на два разных слова в соответствии с нашим земным опытом.

Бог, создавая мир (именно "создавая": здесь проходит разница с классическим неоплатонизмом – не безвольно, поскольку такова Его природа, а вполне осознанно – совершая акт Творения), эманировал – излучил из Себя вселенную. При этом процесс эманации идет постепенно, и между Единым Богом и нашей вселенной лежат несколько этапов. А именно вначале Бог эманурует из себя ПЕРВОФОРМУ и ПЕРВОМАТЕРИЮ. (В данном случае еще раз подчеркиваю, что "эманурует" означает создает и Бог создал их из ничего ищ оайп).

ПЕРВОФОРМА – это вместилище форм всего, что есть во вселенной. Она, в некотором смысле, мир всех идей или идея идей. Слово "идея" здесь употребляется в платоновском смысле. Всякая вещь имеет небесный образ (идею) и имеет в нашем мире форму в соответствии со своей небесной идеей.

ПЕРВОМАТЕРИЯ – не материальна – это скорее идея материи.

Сам Ицхак Исраели ошибочно приписывает эту мысль Аристотелю и говорит от его имени, что в мире все состоит из двух начал. Первое начало подвержено изменениям и принимает любую форму. Второе же начало одевается в материю и это форма. Последнее Ицхак Исраели называет высшим светом, нежным сиянием, которое объединяясь с первым началом Праматерией порождают РАЗУМ.

Здесь совершенно естественно и так будет принято во всем средневековье Исраели начинает пользоваться словом СВЕТ, который по мере отдаления от источника становится все время грубее и грубее, подобно тому, как ослабляется свет свечи по мере отдаления от нее, так огрубляется Свет Всевышнего по мере удаления от высшего источника.

Исраели пишет: "Подобно тому, как солнечный свет проникает сквозь чистое стекло, что вставляют в окна бань и дворцы царские так и свет (РАЗУМА спускаясь вниз меняется) и поражает Душу говорящую. Свет Души говорящей отражается подобно тому, как отражается свет от зеркал и порождает Душу животную и т. д. от которой после отражения свет порождается душа растительная". Следует добавить, что речь идет о строении Вселенной, а не о людях. То есть в данном случае и разум и все три души – это разум и души Вселенной, а не человека.

Возвращаясь в мир неоплатоновской мысли, добавим, что если создание Первоформы и Первоформы является актом творения – волевым актом Бога, то они порождают РАЗУМ и весь остальной мир естественно по самой своей природе, то есть правильно сказать, что процесс эманации начинается именно отсюда.

Мир Сфер порождается от разума и трех упомянутых душ. Мир сфер совершенен, но при этом уже вполне материален, хотя и создан из очень тонкой материи. Ниже же сферы луны находится наш несовершенный подлунный мир, в котором высшие души могут одеваться в материальные тела. При этом над сферой луны нет понятия теплый, влажный, исчезающий и т. п. Он неизменно великолепен, тогда как в нашем подлунном мире такие понятия есть, то этот мир постоянно меняется. Вещи появляются, меняются, стареют, двигаются, исчезают.

Средневековая еврейская философия. Меир левинов filosoff.org
Добавим, что все предметы во Вселенной имеют душу в соответствии с уровнем этих предметов.

Продолжение в след. лекции

Платон (-427 –347, Афины) – величайший греческий философ. Обычно Платона вспоминают в связи со следующими положениями:

1. Идея. Всякая вещь определяется своей идеей (эйдосом или формой). Идей (эйдос или форма) – это не наша мысль по поводу данного предмета (такое значение слово приобрело позже). Идеи – это сущность вещей, то, что делает вещь таковой, какова она есть. Идеи составляют мир идей (идеальный мир). Этот мир идеален в современном понимании этого слова и абсолютно статичен, не подвержен изменениям. С другой стороны существует безвидное пространство, материя, хаос, находящееся в непрерывном движении, который не имеет никакой формы. Соединение идей (эйдосов и форм) с бесформенной материей создает наш мир космос – порядок – во всем его многообразии. Грубо говоря: кошка является кошкой только потому, что в материи реализовалась идея (эйдос, форма) кошки. Мир форм (идей) соединил с материей Демиург (буквально: зодчий), Бог-творец, который по модели идеального (в платоновском смысле) мира, создал наш мир.

2. Душа. Акт познания состоит в том, чтобы познать идею (в платоновском смысле) вещей. Поэтому душа человека обязана быть родственна миру идей. Душа – вечна и спускается в наш мир из мира идей. Поэтому она "содержит" в себе, все, что там происходит. Отсюда познание – это воспоминания души о том, что она видела в мире идей. С другой стороны, так как душа родственна миру идей, то ее пребывание в теле следует рассматривать, как заключение, как наказание и ограничение. А потому все нездоровые устремления человека следует приписать телу. Смерть – это освобождение души. Одновременно Платон придерживается теории метемпсихоза, то есть теории переселения душ. Дело в том, что число душ ограничено. Они спускаются в наш изменчивый мир, после смерти они возвращаются в мир идей с тем, чтобы потом вновь спуститься в наш мир уже в другое тело.

3. Государство. Государство необходимо не для обеспечения пользы его граждан, а для достижения ими совершенства. А потому в идеальном государстве граждане должны слиться с государством, а государство не пускать вещи на самотек, но четко определять, что правильно, а что нет. Например, новые граждане – дело важное, а потому определять, кто от кого рождает детей должно государство, преследуя своей целью рождение идеальных телом людей. Все граждане должны с детских лет учиться с тем, чтобы стать философами. В процессе обучения отбираются правители различных степеней.

Понятно, что само учение Платона намного тоньше изложенных здесь положений, и оно достаточно хорошо и полно проработано. Того, кто желает знать это лучше, мы отсылаем к любому учебнику древне-эллинической философии (например, Виндельбанд или Реале или же к книге Лосева и Тахо-Годи), понятно, что в идеале стоит познакомиться с трудами Платона.

Лекция 9 Саадия и система заповедей

Человек

После того, как мы отметили, что Бог Саадии-гаона – это в первую очередь Творец, следует рассмотреть место человека в мире, а так же взаимоотношения между человеком и Богом-Творцом.

Человек

"Когда мы рассмотрели все многочисленные творения, мы должны непременно ответить на вопрос: Какова цель всех этих Творений? После изучения вопроса, мы приходим к выводу, что цель творения – человек" (4, пред.).

Далее Саадия-гаон приводит аргументы в пользу того, что человек – это цель сотворения мира. Вкратце его доказательство выглядит так:

Самое важное всегда в центре предмета, а второстепенное снаружи. Зерно – внутри плода, желток – в середине яйца, сердце – в середине тела и т. п... Земля в середине Вселенной, а тем самым земля – основная часть сотворенного

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Богом мира. На земле же из неодушевленной природы, растений, животных и говорящего (человека) нам ничего не остается, кроме как признать, что человек – самая важная часть творения и цель его. (гл. 4, Пред.)

Данное доказательство любопытно сменой системы способа доказательства в середине: вначале говорится о том, что все важное расположено в центре, а потом (уже к тому, что находится на земле) применяется метод исключения. Так как для Средневековья остается в силе деление всего сущего на четыре класса: мертвая природа (на иврите домэм), растительный мир, животный мир, говорящий мир (человек), то, рассмотрев все возможности, мы можем методом исключения сделать надлежащий вывод. Но все же, первая часть доказательства достаточно важна: она позволяет исключить из рассмотрения небесные создания – ангелов. Понятно, что главная точка отчета здесь – библейский текст. Сам Саадия в продолжение пишет, что это ясно из текста Писания: "И властвует над рыбами морскими и птицами небесными..."

Для того чтобы доказать, что человек самое возвышенное земное создание, Саадия приводит список того, в чем человек имеет преимущество над животным миром. Как это ни странно слышать от теолога, преимущество человека в этом мире проявляется в:

"...Разуме, которым он помнит прошлое и им часто способен предсказывать будущее, благодаря нему он способен подчинять себе животных и обрабатывать землю, получая от нее урожай. Благодаря нему, человек способен добывать воду из глубин земли и даже создает насосы, чтобы черпать ее, благодаря ему он научился строить прекрасные дома и красивые одежды, готовить прекрасную еду. Разум дает человеку возможность собирать армии и войска, им люди управляют государством и обуздывают людей (не давая наносить вред друг другу – прим. Капаха)... Человек ось и основа мира" (4:1).

Этот жесткий прагматизм, в некоторой степени, лишенный романтики, хорошо сочетается с рассуждениями Саадии о том, почему человек должен искать истину. Там он говорит, что жизнь без знания истины может нанести человеку вред, причем вред в сугубо практической плоскости:

"Я удивляюсь людям, которые считают, что над ними нет Господина. Они полагают, что существует только то, что они полагают существующим, а что они отрицают – не существует. Но они погрязли в пучине невежества, и подошли к краю самоуничтожения. Если бы они были правы, то тот, у кого нет денег, мог бы подумать, что его сундуки и закрома полны всяческого богатства, посмотрим, помогло ли бы это им?! Или сорокалетний счел бы себя семидесятилетним – посмотрим – принесет ли это ему пользу? Или голодный подумал бы, что он сыт, или жаждущий, что он напился, или голый решил бы, что он одет, пусть бы тогда посмотрел на свое положение! Или тот, у кого есть жестокий враг, решил бы, что того уже нет или он умер, и прекратил бы оберегаться его, как бы скоро пришло бы на него то, чего он уже прекратил бояться?! И это та абсолютная глупость людей, которые решили, что если они не будут думать, что над ними есть Господин, то им будет лучше, и они освободятся от исполнения Его заповедей, предупреждений, обещаний и угроз и т. п. Так некоторые жители Индии стараются терпеть жжение огня, и все равно он жжет их, некоторые демонстрируют молодецкую удаль и стараются стерпеть удары палок и бичей, но все равно они причиняют им боль. Насколько несчастней положение тех, кто выступают против Творца, но ведь они во всей глупости своей, не спасутся от того, к чему приговорит Его высшая Мудрость" (пред. 5).

Занимая столь высокое место в мире, человек одновременно существо слабое, подверженное болезням и несчастиям (4:2), что вызвано самой простой причиной – наш мир это только коридор (сени) перед Вечным миром и человек должен подготовиться к миру грядущему. И слабость и подверженность страданиям человека является необходимым условием для того, чтобы он научился бояться, чтобы человек боялся Бога и наказания за свои дурные поступки.

При этом не следует думать, что человек должен пренебрегать благами этого мира. Потому как мир отдан ему во владение, но при этом он должен заслужить блага мира грядущего. (Здесь идея, скорее всего, основана на мысли Экклезиаста: "Радуйся текущим делам, но помни, что за все это приведет тебя Бог на суд"). Этой теме посвящена 10 глава, где книга Экклезиаста поминается часто.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Именно здесь начинается (несмотря на то, что в книге порядок иной) тема заповеди и поступка. Потому как до сих пор то, о чем мы говорили лежало в сфере знания и идеологии, теперь же мы попадаем в сферу поступков и действий. Уже в самом начале мы говорили, что Саадия, как и любой еврейский автор, предпочитает поступок мысли, и главное в истине – это поведение по истине.

Если Бог создал человека и поместил его в центр мироздания, то понятно, что уже сам этот факт накладывает на человека определенные обязательства (благодарность Богу, запрет говорить гадости про него, причинять вред Его творениям и т. п.). Если так, если люди способны сами додуматься до таких простых вещей, сами установить законы, соответствующие их богоданному положению, то зачем эти законы даны в Торе? Ведь мы встречаем в Торе и запрет убивать и запрет воровать, и повеление благодарить Бога за ниспосланные им блага. Зачем в Торе содержатся заповеди, до которых человек в состоянии додуматься сам? Саадия-гаон называет такие заповеди СИХЛИЕТ – от слова СЕХЕЛ – разум. Саадия отвечает на этот вопрос так:

"Я слышал, как люди говорили, что не нужны были никакие Божьи посланцы, и им хватило бы собственного разума, чтобы установить, что хорошо, а что плохо. Изучив этот вопрос, я пришел к выводу, что необходимы пророки для сообщения людям заповедей, диктуемых разумом (СИХЛИЕТ). Ибо не может их быть, кроме как переданных через пророков, чтобы те дали их точное содержание. Разум обязывает нас благодарить Всевышнего за оказываемые Им блага, но не устанавливает ни размеры той благодарности, ни время ее выражения, ни формулу произношения, ни содержания. Поэтому пророки установили молитву, ее формулу, ее время, место произношения и положение, в котором ее надо произносить. Разум повелевает ограничить разврат, но при этом не устанавливает способы брака и формулы, которыми его следует совершать. Разум запрещает воровство, но не определяет, каким образом человек может приобретать вещи, трудом ли, торговлей, по наследству, или же его можно приобрести только из бесхозного имущества, например охоту... Поэтому пришли пророки и дали четкое наполнение заповедям" (3:3).

Иными словами, основываясь только на человеческом разуме, мы можем начертать наши обязательства только в самом общем виде. Люди должны стремиться к установлению справедливых законов, но мы знаем только основные пункты, которые это законодательство должно охватывать. Поэтому законы разных стран различны, хотя и имеют нечто общее. Всюду запрещено убийство, но наказание за убийство различно. Всюду запрещено убивать, но законодательное определение слова "убийство" различно в разных странах. Пророки же (Писание) установили конкретное наполнение этих законов в том виде, в каком они угодны Творцу.

Кроме того, следует вспомнить то, с чего мы начали: у всех людей разум наличествует в разной степени. Некоторые люди умны, некоторые менее, а есть еще дети. Потому, в заботе о людях, для того, чтобы всем людям было хорошо, то есть они имели с того пользу, Всевышний дал заповеди, которые и сами бы люди были способны додуматься до них.

С другой стороны существуют заповеди, которые нам не дано понять, которые если бы не были прописаны в Торе, мы бы никогда не исполняли. Например, кашрут (диетарные законы иудаизма), законы жертвоприношений и соблюдения Шаббат. Такие заповеди р. Саадия называет ШЕМИЕТ (от слова ШАМА – слушаться). То есть это заповеди, которые следует исполнять не в силу того, что мы сами бы до них додумались, а в силу того, что мы их услышали от Бога. Эти заповеди предназначены для того, чтобы мы продемонстрировали нашу верность Богу, для того, чтобы, соблюдая их, у нас накопилось бы больше заслуг. По замечанию проф. Ш. Розенберга, эти заповеди подобны требованию к солдатам надевать берет в официальных ситуациях. Берет не защищает солдата ни от чего, и нет никакой военной надобности в нем, но он демонстрирует подчинение уставу. Понятно, что демонстрация подчинения уставу может быть выбрана любой – привинченный штык, парадные сандалии и т. п. С этой точки зрения заповеди могли бы быть и иные, но, будучи заповеданными, они становятся обязательными к исполнению, как становится обязательным берет в израильской армии.

Но даже такие заповеди, не будучи возникшими из мудрости человеческой, а появившиеся в результате прямого Божественного повеления, не противоречат человеческому разуму. Мы можем сказать, что мы не понимаем, почему нам следует их исполнять, но наш разум не отвергает их, как явную бессмыслицу.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Более того, мы можем попытаться понять, какую пользу нам приносит эти заповеди, хотя при этом ясно, что эта польза лежит как бы в стороне, не охватывает смысл заповеди целиком. Расаг приводит в промер запрет есть мясо нечистых животных и разрешение есть мясо чистых. Ясно, что если бы в Торе не было этой заповеди, то люди не установили бы ее сами. Но с другой стороны наличие этой заповеди приводит к тому, что человек не поклоняется животным, потому что тому, что люди едят, они не поклоняются, равно как и тому, что объявлено нечистым. Понятно, что смысл заповеди этим не исчерпывается, но практическая польза от нее несомненна.

Это о практической, сиюминутной пользе от заповедей. Но этим смысл заповедей не исчерпывается. Человек состоит не только из слабого тела, но и из души, ниспосланной Всевышним. И состоит душа из материала более тонкого и более светлого, чем материя небесных сфер. Именно душа дает человеку разум, и тело является не более, чем инструментом для души (6:3). Именно душа – это то, что остается от человека, после смерти, именно душа удостоивается жизни вечной. Заповеди же нужны потому как все поступки оставляют отпечаток на душе человека:

"Пути человека оставляют следы. Эти следы запечатлеваются в душах и делают их чистыми или загрязненными. Несмотря на то, что это дело скрыто от людей, оно открыто перед Всевышним, как сказано: Я Господь, вижу в сердцах и в почках, чтобы воздать человеку по путям его, по умышлениям его (Ирм. 17:10)" (5:1).

Когда душа оставляет тело, она предстает на суд Всевышнего, и ее судят по мере чистоты ее и по мере грязи на ней. Потому как главная награда и воздаяние за поступки на этой земле дается только в мире грядущем:

"Он воздает своим слугам на этой земле только за малое количество поступков, а большую часть оставляет на мир грядущий, ибо не можно переводить людей в мире грядущем из группы в группу. Поэтому за меньшую часть поступков воздается в этом мире (в мире грядущем и праведникам и злодеям воздают за мельчайшие преступления, а так же за мельчайшие заслуги воздают и праведникам и злодеям. прим Капах), а потому праведника наказывают за те многочисленные преступления, что он совершил, в этом мире, точно так же как злодей получает в этом мире награду за свои добрые дела, чтобы за свои многочисленные грехи его в мире грядущих осудили на проклятие и пропажу" (5:2).

Иными словами человек предназначен для двух миров, мира этого и мира грядущего. В зависимости от своих поступков человек очищает свою душу или загрязняет ее. При этом Всевышний не оставляет ни одного поступка без награды или воздаяния за него. Здесь тема воздаяния переплетается с другой темой – справедливость Божественного суда Одновременно Саадия-гаон отвечает на вопрос: Почему есть праведники, которые страдают и злодеи, которым хорошо? Отвечает Саадия-гаон: За некоторые поступки человек получает награду и воздаяние в этом мире, а за большую часть своих поступков, воздаяние последует в мире грядущем. Сам Саадия-гаон упоминает, что не в его силах и не в силах никакого человека описать мир воздаяния, мир грядущий. В заключение главы, посвященной этой теме, он пишет:

"Добавлю ко всему сказанному, что особенности (какова награда и каково наказание прим. Капах) воздаяния за все установления и исполнение заповедей и наказание за пренебрежение заповедями не возможно описать тем, кто находится в этом мире, так как мы не можем узреть их, а только постичь самый краешек. Как же мы можем описать более тонкие вещи. Точно так же мы не знаем степени наказания и награды за каждую конкретную заповедь, чтобы мы не выбрали себе некоторые из них (самые ценные) и не стали бы пренебрегать остальными" (9:11).

Добавим ко всему сказанному, что Саадия, как обычно, доказывает существование мира грядущего, мира воздаяния не только цитатами из еврейских источников, но и философским доказательством. Дело в том, что Тора и пророки, по крайней мере, прямым текстом нигде не говорят о мире грядущем. В мидрашах мы находим рассыпанные тут и там указания на то, что есть в Писании упоминания мира грядущего, но эти упоминания не очевидны. Расаг утверждает, что существование мира грядущего достаточно очевидно и любой человек, обладающий здравым смыслом, понимает это и без указаний Писания. Зато в Торе существует огромное количество упоминаний награды в этом мире. Саадия объясняет это явление тем, что принцип воздаяния в мире

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org грядущем очевиден разуму, тогда как воздаяние в этом мире – далеко не очевидно. Именно поэтому Тора опустила тему мира грядущего и так много говорит о награде и наказании в мире этом (9:2). Главным же доказательством существования мира грядущего является тот факт, что любое благо в этом мире связано со страданием, и мудрость Всевышнего не может оставить дела так, и обязан Он, Всемогущий даровать награду, к которой не примешано страдание и скорбь (9:1).

Все же человек живет в мире поступков, в нашем мире, и жизнь человека в этом мире безусловно важна, потому как, делая свое дело в этом мире, человек выполняет миссию, возложенную на него Богом. Ибо при всей важности мира грядущего и грядущего счастья, поступки можно совершать только в нашем мире, а будущее – это награда за сегодняшние поступки, и плод поступков этого мира – мир грядущий. Здесь место подчеркнуть, что исполнение заповедей – это не инструмент достижения мира грядущего, но их результат. Для того, чтобы сделать эту мысль яснее:

"Есть люди, которые утверждают, что в этом мире следует посвятить всего себя только службе Всевышнему. Следует поститься днем и вставать ночью для чтения псалмов и славословий Всевышнему. Следует оставить все дела этого мира, а Господь сам дарует человеку еду, лечение и прочие надобности. Не это, Боже упаси, истинная служба Всевышнему. Ибо если не заниматься пропитанием, то как сможет существовать тело, а если не интересоваться детьми, то вся служба Всевышнему пропадет. Ибо со смертью этого поколения не придет следующее и служба Всевышнему пропадет вместе с ними. Как может такой человек выполнить заповедь, требующую честного взвешивания при продаже, как он сможет исполнить заповеди справедливого суда, как будет выполнять диетарные заповеди!" (10:15).

Дополнение Ишайя Вольфсон из "Проблема воздаяния у Саадии-гаона"

Есть глубокие корни в подходе устной Торы к разбираемой проблеме (проблеме воздаяния). Из всего материала, приведенного в Устной и Письменной Торе, мы так и не знаем, сколько стоит на весах Всевышнего каждая заповедь и каждое отдельно взятое преступление. Всякий поступок – это неповторимое событие. Поэтому оно является исключительным. Есть оценка поступков в книгах этики, но цена каждого конкретного поступка, требует специального разбора. В законодательных кодексах есть закон, касающийся каждого случая, но всегда приходится принимать во внимание сопутствующие обстоятельства. Если так на земле, то тем более так у Всевышнего, который знает помыслы человека. И создается правило: намерения и умыслы тоже следует принимать во внимание. Талмуд говорит об этом: "Добрые мысли Всевышний присоединяет к поступку" (Кидушин 39). Единственное исключение из этого правила – идолопоклонство. Тем самым есть связь между мыслью и поступком. Но нам людям не дано это видеть, а потому "Судья судит только то, что видят его глаза" (Сангедрин 6б).

Когда мы читаем: "Преступление, совершенное во имя (Небес), значительней заповеди не ради (Небес)", – мы понимаем насколько трудно судить поступки людей, награду за них и наказание. "Тамар развратничала (см. Бер. 38) и Зимри развратничал (см. Бемид. 25:1–9). От разврата Тамар произошли цари и пророки. Зимри развратничал – погибли несколько десятков тысяч израильтян".

Не приступая к столь сложной проблеме, как заповедь, исполненная не ради Небес и преступления ради Небес. Остановимся на выводе, что не только поступок сам по себе определяет приговор суда. Если бы не Талмуд, кто бы посмел заявить сделать столь смелое заявление: "Тамар развратничала и Зимри развратничал"? Понятно, что здесь речь идет об оценке каждого события. Так комментирует Раши: "Тамар действовала во имя блага – чтобы восстановить семью мужа", тогда как Зимри искал преступления. Из обсуждения Талмуда явствует, что заповедь, совершенная не ради Небес, и преступление, совершенное ради Небес, – равны. (Следует принять во внимание высказывание, сделанное в ходе обсуждения Талмуда, которое ослабляет наше высказывание: "Пусть человек занимается исполнением Торы и ее заповедей не во имя Небес; потому как в конце он придет к исполнению во имя Небес" – прим. автора).

Если заповедь, совершенная не ради Небес, и преступление, совершенное ради Небес, – равны, то понятно, что сама тема воздаяния достаточно сложна. В Талмуде нет подробностей, там только зафиксировано правило – каждый поступок человек следует судить отдельно, и каждая подробность влияет на решение суда.

Саадия-гаон подчеркивает этот принцип, когда приводит высказывание Талмуда: "Всякий, у кого заслуги превышают грехи...". Он добавляет к нему следующее: "Речь идет о том, кто совершает и преступления и заслуги. И когда совершает преступления, не жалеет о заслугах, которые совершил. Но тот, кто совершил много заслуг, а потом пожалел о содеянном, – все они пропали для него. Точно так же: тот, кто совершил многие преступления и сожалеет о содеянном, выполнил все законы возвращения на пути Всевышнего, и уничтожил свои грехи. Праведник, который разочаровался в своих добрых поступках, теряет их для мира грядущего, и Всевышний воздает ему за них в мире этом.

В тот момент, когда наши мудрецы вводят понятия раскаяния и разочарования, тут же пропадает простой арифметический подсчет в вопросах заслуг и прегрешений. Весь вопрос воздаяния становится сложным. Заслуги могут пропасть, преступления – потерять свое значение. Обычно мы приводим раскаяние, как пример духовной деятельности в религиозной жизни. В бездушной жизни и даже в мире животных, нет подобного явления. Я не уверен, что у народов мира, даже среди их религиозных авторитетов рождались идеи такого рода, и что такие идеи нашли столь точное выражение. Особо важно подчеркнуть, что эта идея родилась среди наших ученых, подчеркивающих значение именно поступка, заповедей и запретов.

Обычно, мы обращаем внимание на раскаяние, и полностью пренебрегаем разочарованием в совершенных добрых поступках, которое ставит под угрозу заслуги праведника. По-видимому, авторитеты иудаизма не приняли это положение, или, во всяком случае, не рассматривают разочарование на том уровне, на котором они рассматривают раскаяние. Но с точки зрения простой логики, р. Саадии есть на что опереться, придавая разочарованию в добрых поступках решающее значение, подобное раскаянию. В результате такого рассмотрения его построение, ставящее раскаяние напротив разочарования, приобретает симметрию, производящую сильное впечатление.

Конечно, если мы следуем распространенным у нас мнениям: "многомилостивый" – это значит, что весы склоняются в сторону милости, то мы теряем право придавать раскаянию такой же вес, как и разочарованию в добрых поступках. Потому как невозможно счесть, что положительная сила имеет тот же вес, что и отрицательная. Но мы здесь не занимаемся решением судебной или галахической проблемы (иными словами: мы свободны в принятии любого решения). В любом случае раскаяние и разочарование будут играть существенную роль в вопросах заслуги и наказания, а тем самым в проблеме воздаяния.

Из своего построения по поводу раскаяния и разочарования р. Саадия делает далеко идущие выводы. Он пишет: "Таким образом, может получиться, что праведник, полный благих дел, награда за которые уготована ему для мира грядущего, если разочаруется в своих поступках, то пропадут они "со счета" мира грядущего. Тогда Всевышний заплатит ему за некоторые из них в этом мире. Тогда люди увидят, что с того дня, когда человек начал грешить, начались блага его и решат, что им тоже следует грешить. Но блага эти приходят ему не за нынешние грехи, а за прошлые заслуги. Может быть, злодей, преступления которого "лежат на счету" мира грядущего. И когда он раскается в них, то "снимут их со счета" мира грядущего и заставят оплатить их в этом мире. И увидят люди, что беды начали преследовать человека, когда он отвратился от своего дурного пути. И закрадутся в сердца людей сомнения" (5:3).

Лекция 10 Неоплатонизм, и представления о душе

В прошлой лекции мы говорили о неоплатоновском представлении о Вселенной и кончили на том, что всякая вещь в мире состоит из четырех стихий и имеет душу в соответствии с ней.

По мере удаления света от источника в Первичном Разуме он становится все грубее и грубее, что не мешает его распространению до самой грубой земли, до камней, и земли. Но свет не исчезает, хотя бы малая его частица пронизывает все на свете и связывает любой предмет с высшим светом.

При этом по мере отдаления от источника света, душа в нашем мире принимает аналогичные высшим душам качества, а именно душу говорящую (или разумную) ниже нее душа животная и еще ниже растительная. Эти три души в нашем мире имеют полную аналогию с небесными душами. Душа растительная – это душа

Средневековая еврейская философия. Меир левинов filosoff.org определяющая жизнь вещи: питание и размножение (растения питаются и размножаются). Душа животная – реакция и движение (животные, в отличие от растений, двигаются и реагируют и у них есть вполне явно выражаемый некоторый эмоциональный мир). И душа разумная – это то, что отличает человека от животных – люди говорят, а животные только издают звуки. Понятно, что все сказанное верно лишь до определенной степени, потому как человек имеет все три души, в тоже время и животные имеют в той или иной степени душу разумную, но она выражена намного слабее, чем у человека.

Из всего вышеизложенного следует чрезвычайно важный вывод: все на свете связано с верхними мирами и в той или иной степени имеет душу. Камень имеет душу и живет какой-то своей непостижимой жизнью. Стол имеет душу – ибо свет высший достигает и их.

Переходя от метафизики (от теории строения вселенной) к человеку следует добавить, что взаимоотношения этих трех душ внутри одного человека определяют его характер. Тот, кто находится целиком под влиянием животной души – убийца и страшный человек, если целиком под влиянием растительной души – то он только ест и пьет и ищет сексуальных наслаждений. Если целиком разум, то он занят только интеллектуальной деятельностью. Если над человеком побеждают две из этих душ в сочетании, например, животная и интеллектуальная, то, если сильнее животная, то перед нами богатырь, который пытается всеми силами утвердиться в своем богатырстве и т. п., если же разумная душа сильнее, то он применяет свою силу в разумных дозах и только там, где это уместно и т. д. и т. п.

Благодаря интеллектуальной душе человек может постепенно подняться к высшему разуму и достичь просветления. При этом разумный человек все и так понимает, а человек, который еще не достиг разума, вынужден работать. Он старается понять Писание, и поднимается все выше и выше. Но так как Писание написано для людей, то и говорит оно "языком человеческим" и вполне в материальных понятиях. Но так как оно истина Божественная и не материальная, то разумный человек старается избавиться от материальной оболочки и постепенно все выше и выше приближается к Высшему, не материальному разуму.

Для того чтобы лучше понять природу души в неоплатоновских построениях, посмотрим пример по книге "Торат аНефеш". Эта книга довольно долго приписывалась Бахья ибн Пакуда, но впоследствии было доказано, что он не является ее автором. Написана книга где-то между 1050 и 1150 гг.

Вначале автор описывает Божественную эманацию в довольно обычном неоплатоновском виде: Бог эманурует Деятельный разум, который в свою очередь эманурует Душу мира, а тот эманурует Природу или Высшего Ангела. Одновременно создается (внимание) еще одна составляющая – материя. (Рассказано более чем схематично, автор достаточно полно раскрывает всю схему и она несколько более тонкая, чем здесь приведено).

Далее следуют небесные сферы и небесные тела, а также четыре стихии: огонь, воздух, вода и земля. Последние и есть тварные вещи, а все остальное создано из их комбинации. Строго говоря, перед нами четкое противопоставление духовного мира и мира материального. При этом духовному миру не присуще уничтожение. Они вечны. В то время, как миру материальному присуще уничтожение. Иными словами, материальный мир находится под влиянием времени, тогда как мир духовный выше времени и то, что связано со временем, на него не влияет.

Человек – это то, что объединяет два мира. В человеке есть высшая духовная часть – душа и низшая – тело. Тем самым один из ключевых вопросов состоит в том, чтобы понять, каким образом душа отделяется от своего высшего источника Действующего разума, и каким образом она может вновь вернуться к своему источнику.

Согласно этому произведению, душа, находясь в своем высшем источнике, знала все, но, спустившись в земное тело, все забыла. Мысль принадлежит Платону, и первоначально была связана с теорией познания. (Платон полагал, что разум не столько узнает новое, сколько вспоминает то, что знал в тот период, когда присутствовал в высших мирах). Этот процесс потери знания необходим для того, чтобы душа, вернувшись в высшие миры, больше ценила счастье пребывания там.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Автор приводит цитату Талмуда, согласно которой, "душа перед рождением видела от начала мира и до конца мира". Душа спускается вниз, чтобы приобрести то, чего в высших мирах нет – добрые поступки и т. п. Автор приводит аналогию: приятность сладкого понимает только тот, кто знает, что такое горькое. Точно так же душа, находясь в высшем мире, не может понять, насколько там хорошо, пока не побывает в мире нашем.

Человек устроен достаточно сложно. Кроме мыслящей души в нем есть душа животная и душа растительная. Среди всего прочего цель мыслящей души человека очистить души животную и растительную с тем, чтобы превратить их в себя и вместе с ними подняться ввысь. Благодаря этому душа мыслящая, возвращаясь ввысь, помнит то, что произошло с человеком в нашем мире.

Так как процесс спуска души в наш мир – процесс достаточно сложен. Свет души должен проникнуть через все миры, включая мир небесных Сфер, то и возвращение души к Деятельному Разуму тоже проходит через все миры, включая мир небесных сфер. Если человек погряз в материальности мира, то такое возвращение очень сложно, ибо материальность, тянет души животную и растительную вниз к материальному миру, тогда как душа разумная стремится вверх, домой, к себе в эмпирии. Если человек грешил, не смог очиститься в этом мире, то тяжесть души не позволит ей подняться и душа "застревает" в мире сфер, мире огня, где пребывает до тех пор, пока не очистится. Автор приводит аналогию со стиркой и тяжелыми химическими веществами, применяемыми при стирке. Чтобы сделать грязную одежду чистой, ее приходится подвергнуть ряду неприятных для одежды процедур: мыть, бить, крутить, подвергнуть обработке в активных химических веществах. Точно также очищение души от материальности дело неприятное. В мире сфер полыхает огонь адский, который "выжигает всяческую материальность, прилипшую к душе. Получается, что ад – это мир сфер, мир промежуточный между нашим материальным миром и миром духовным. Только после очищения душа сможет продолжить свой путь и вернуться домой.

В высокой степени вся приведенная здесь теория души находится в противоположности с теорией, высказанной р. Саадией-гаоном. Последний считает, что душа – это часть Бога, которая появляется только вместе с телом. Согласно рассказу Торы "Бог вдохнул в первого человека душу живую". И согласно высказыванию Талмуда: Тот, кто вдохнул, часть Себя вдохнул". То есть душа рождается вместе с рождением тела, до того же она не существует. Правда душа, конечно, не пропадает вместе со смертью тела и впоследствии она вновь объединяется с ним во время воскресения мертвых.

Лекция 11. р. Иегуда алеви

Философ

Р. Иегуда Галеви родился в Толедо в 1075 г. Очень рано прославился как поэт. Побеждал на поэтических соревнованиях. Работал врачом при дворах различных королей испанских. Учился у одного из крупнейших авторитетов галахи – р. Ицхака Альфаси (он известен под аббревиатурой РИФ). Его соучеником был знаменитый РИ миГаш, так же известный работами в области галахи. Ни тот ни другой не известны, как мыслители. Писал стихи на иврите и философские произведения на арабском. Умер в 1140 г. в Египте по пути в Землю Израиля.

Главное философское произведение книга Кузари (Хазар) с подзаголовком "Помощь преследуемой и униженной религии". Из писем Иегуды Галеви явствует, что он написал ее в ответ на запрос одного караимского мудреца. Писал он эту книгу в течение 20 лет. Оригинал книги написан по-арабски. Само ныне принятое название – поставлено переводчиками на иврит, тогда как оригинальное название "Помощь преследуемой..." вынесено в подзаголовок.

Сюжетная канва книги состоит в том, что хазарский царь решил принять религию, потому как ему приснился сон, в котором Бог сказал ему, что помыслы его угодны Богу, а деяния не угодны. Царь призвал философа, христианского священника и мусульманского ученого, чтобы те рассказали ему основы своих вер. А иудеев не позвал, так как всем известно их униженное положение. После того, как царь остался неудовлетворенным ответами всех этих лиц он призвал раввина и тот сумел представить еврейскую религию достаточно, чтобы царь принял иудаизм и прошел гиюр. После чего он долго беседовал с раввином об основах иудаизма (подробнее см. первые 14 пунктов

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org первой книги). В конце, когда царь узнал, какое значение имеет земля Израиля для иудеев, он обратился к рабби с вопросом-обвинением в двуличности: Вы говорите о том, что следует жить в Земле Израиля, но сами остаетесь в странах изгнания. Рабби признает верность упреков царя и объявляет о своем отбытии в Святую Землю, что и делает, несмотря на все уговоры царя остаться с ним.

В построении сюжетной канвы Иегуда Галеви использовал легенду о принятии хазарами иудаизма с маленьким добавлением. В оригинале легенды нет философа, который бы представил царю позиции философии.

В части отбытия раввина в Землю Израиля книга автобиографичная. Иегуда Галеви на самом деле оставил страну рождения и отправился в Святую Землю. Многие современные исследователи полагают, что правильно за словом "рабби" в книге всюду видеть самого автора – Иегуду Галеви.

Философ

(Переводы из книги Кузари выполнены Липш, изд. Шамир)

Говорят, что когда хазарскому царю было открыто во сне, что его намерения угодны Б-гу, но поступки его Ему неуютны, а также было указано ему найти образ жизни, угодный Б-гу, он обратился к величайшему философу своего времени и спросил его, в чем состоит его вера.

Философ ответил: Б-г не может желать или не желать. Он выше всех возможных желаний и намерений. Намерение предполагает стремление к чему-то, чего не хватает и без чего невозможно совершенство, и пока это не достигнуто, человек несовершенен. К тому же, как полагают философы, Б-г выше познания частного, ибо частное подвержено изменениям, Б-жественное же познание неизменно. Он не знает тебя и тем более не знает твоих действий или намерений. Он не видит твоих движений и не слышит твоих молитв. И если философы могут сказать, что Б-г тебя сотворил, то лишь выражаясь образно, ибо Он – Причина причин в сотворении всех творений, но все же не потому, что таково Его намерение. Б-г никогда не занимался сотворением человека... Все сводится к Первопричине, но не потому, что таково Ее Намерение, а так как от Нее исходят вторая, третья и четвертая причины (1:2).

Нетрудно заметить, что философ излагает неоаристотелевские взгляды с элементами неоплатонизма: Бог не может желать и не может иметь намерений, Он не создавал мир, а являлся причиной возникновения мира. Можно установить, что философ излагает мнение мусульманского философа Ибн Баджа или близкого к нему. В основном философ утверждает, что Бог не может ничего желать, по причине Его совершенства (а тем самым он не может явиться к царю во сне и потребовать каких то действий). Ибо совершенство отрицает наличие желаний. Ибо желание свидетельствует о нехватке чего то и тем самым желать может только несовершенный, что к Богу не относится. Далее философ объясняет, что истинной целью стремлений совершенного человека должно являться слияние с Активным Интеллектом (Божественным Разумом), что достижимо на пути познания истины.

Таким образом, душа совершенного человека становится единой с этим Активным Интеллектом и не страшится кончины тела и его членов, ибо она с Ним едина. Душа его уже в этой жизни... поднимается на эту ступень, оставаясь постоянно един с Активным Интеллектом... Следуй пути праведников, их добродетели и поступкам, ибо их пример способствует нахождению подлинного образа истины, усердному ее изучению и уподоблению себя Активному Интеллекту. И после этого ты сразу станешь доволен судьбой, обретешь смирение, уступчивость и другие ценные качества, в числе которых и почитание Первой Причины. Не чтобы заслужить Ее благословение или отвратить от себя Ее гнев, но чтобы уподобиться Активному Интеллекту в верной передаче истины, в справедливом описании вещей и нахождении их подлинных истоков. Таковы свойства Активного Интеллекта.

Придя к столь высокой степени веры, ты не должен заботиться о том, в виде какого учения, какой религии, в какой форме, каким стилем и языком ты будешь ее выражать. Ты можешь также создать себе собственную религию для достижения высшей формы смирения, почитания и возвышения Первопричины и достижения нравственной чистоты, в том числе и в семье и в твоей стране, если доверяют тебе и готовы следовать твоим словам. Или же ты можешь избрать религию, диктуемую разумом и нравственностью, созданную философами...

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Тогда ты придешь к цели желаний, то есть единению с духовной сферой, – я хочу сказать, с Активным Интеллектом. И возможно, Он сообщит тебе пророческие видения, и ты узнаешь грядущее посредством вещей снов.

Здесь философ устанавливает цель человека – познание Бога. Одновременно он заявляет, что все религии равно хороши, потому как они являются попыткой политической и социальной организации общества в рамках насаждения достойного поведения. Кроме того, он выражает сомнение в истинности сна царя, ибо для того, чтобы Активный интеллект предел нечто Царю во сне, следует прежде стать философом и соединиться на духовном уровне с Божественным Интеллектом. При этом он ограничивает пророческое знание – познанием будущего, отвергая саму возможность того, что Бог может что бы то ни было потребовать от человека (это ответ на вопрос царя по поводу того, что желает от него Бог, говоря, что поступки его Богу не угодны).

2. Сказал ему Кузари: Твои слова и верны, и убедительны, но они меня не удовлетворяют. Мне известно, что душа моя чиста, а поступки честны, как того желает Г-сподь. И все же ответом мне было, что эти поступки Ему неуютны, хотя угодны намерения, движущие ими. И несомненно, что должен быть образ действий, истинный по существу своему, а не вследствие наших мыслей.

Царь отвергает позицию философа, потому как он верит своему сну. Кроме того, полезно обратить внимание на то, что царь искренне верующий человек. Поначалу, после того, как ему стали сниться эти сны, он стал еще строже исполнять установления своей религии. Поверить в то, никакая религия не нужна, он просто не может, хотя бы потому, что в этом случае следует признать практически все население известного тогда мира жестоко ошибающимся. Ведь нет народов, которые не имеют той или иной религии. Именно поэтому царь обращается к представителям двух религий, имеющих наибольшее число сторонников – мусульманам и христианам.

Философ Мусульманин и христианин и иудейская религия

Для того чтобы понять следующую тему, следует вспомнить исторический фон, на котором книга Кузари была написана. 11 в. Век Крестовых походов и Реконквисты (войн за завоевание христианами Иберийского полуострова у мусульман, захвативших его в начале 8 в. Продолжалась до 15 в.). Как обычно, военно-политическая борьба приобрела религиозное содержание. Две религии – Христианство и Ислам спорили о превосходстве. При этом военные победы приобретают теологическое значение – всякая победа на поле битвы доказывает преимущество религии победителей. Евреи в этой ситуации оказываются в слабом положении – они не могут вмешаться в этот спор.

Одновременно следует добавить, что и Христианство и Ислам претендуют на звание истинных наследников древнего Израиля (в политическом плане это находит выражение в войнах за обладание Святой землей). Именно на этом фоне появляется серьезная необходимость переосмыслить судьбу и предназначение еврейского народа, его положение и теологическое объяснение текущего (на 11–12 вв.) положения дел.

По сюжету книги после того, как царь отвергает философа, он приглашает представителей "религий откровения", то есть христианина и мусульманина:

Затем он решил спросить христиан и мусульман, посчитав, что тот образ жизни, угодный Б-гу, который он ищет, он должен, вероятно, найти в одной из этих религий. Что же касается евреев, то достаточно того, что всем бросается в глаза: их униженное положение, не многочисленность и всеобщая к ним нелюбовь (1:4).

Первым пришел христианин. Р. Иегуды Галеви излагает христианскую доктрину достаточно точно. При этом в его рассказе идеология христианства распадается на две части: "Ветхозаветная", изложенная в Танахе – Сотворение мира, Провидение, пророчество. "Вообще я верю во все, написанное в Библии и в истории сынов Израилевых. Это истины неоспоримые, ибо они завоевали всеобщее признание и были открыты Б-гом в присутствии множества людей", – произносит христианский священник. После этого он начинает излагать собственно христианские доктрины: непорочное зачатие, догмат о двуединой, человеко-божественной природе Иисуса, догмат о Троице. Завершает он заявлением, согласно которому именно христиане являются "истинным Израилем".

Ответ царя на это выглядит так:

5. Сказал ему Кузари: Такая религия не оставляет места для логики; более того, логика отвергает большую часть сказанного тобой. Но когда видимость и опыт настолько овладевают сердцем человека, что оно начинает верить в это, у него лишь один выход: найти какую-нибудь тонкую уловку и преодолеть логическое противоречие, сделав далекое близким. Точно так же поступают естествоиспытатели, имея дело с необычными и непонятными для них явлениями, в существование которых они бы не поверили, если бы им не пришлось наблюдать их собственными глазами. Но, увидев их воочию, они начинают рассуждать и ищут причины во влиянии звезд и духовных сил, не пытаясь отрицать очевидное. Я не могу принять такие вещи за истину они для меня неожиданны, и я не вырос под их влиянием. Поэтому я обязан продолжить поиски до конца.

Собственно, обвинения в адрес христиан в полном несоответствии их доктрины логике не новы. Они были известны с древности, например такого рода обвинения против христианства выдвигал уже Цельсий. Знаменито заявление Тертулиана, высказанное им в защиту христианства: "Верую, потому что нелепо". Подразумевается, что если бы все это было выдумки, то могли бы придумать что-либо поумнее. Тем не менее, так как на Востоке все религии претендовали на "разумность", то обвинение в нелогичности в образованных кругах того времени выглядело достаточно сильным. Кроме того, Иегуда Галеви, равно как и р. Саадия-гаон, при всем расхождении их взглядов по этому вопросу, полагают, что религия не строится на разуме, но с другой стороны она не может ему противоречить.

В разговоре с мусульманином, царь вновь вынужден поднять вопрос о доказательстве пророчества, но в этом случае уже речь зашла о пророчестве Мухамеда:

8. Сказал Кузари: Однако мысль человека может убедиться в том, что Б-г беседовал с людьми, только на основании чудес, в которых изменяется сама природа вещей. И, наблюдая подобное, каждый понимает, что сделать это может лишь тот, кто сотворил все вещи из ничего. Кроме того, это должно произойти в присутствии очень многих людей, ясно видящих происходящее, и не может быть почерпнуто из рассказов, снов и преданий... И лишь тогда, и то с большим трудом, можно признать столь исключительное явление, что Творец этого и грядущего мира и ангелов, Творец неба и светил вступает в беседу с презренным куском глины (я имею в виду человека), говорит с ним и исполняет его желания.

9. Сказал мусульманский ученый: В нашей книге достаточно много рассказывается о Моисее и сынах Израиля. Никто не может отрицать того, что Он наказал фараона, разделив воды моря, спас тех, кто имел счастье удостоиться Его благоволения, и покарал разгневавших Его. Он давал им манну и воду в пустыне в течение сорока лет. Он говорил с Моисеем на вершине горы, остановил солнце в дни Иегошуа и помог ему побороть могущественных врагов.

10. Сказал Кузари: Видимо, я должен обратиться к евреям, ведь они – остатки израильского племени, и я вижу уже, что любое доказательство любой религии о том, что есть на земле Б-жественное Учение, приводит именно к ним. После этого он пригласил к себе одного из еврейских мудрецов и попросил его рассказать о вере евреев.

И мусульманин, и христианин вынуждены указать на еврейские корни своих религий. Позиции и того, и другого изложены достаточно полно, но при этом следует обратить внимание на структуру ответов каждого из них. Оба они начинают изложение с тем, общих для их религии и иудаизма, а во второй части излагают те пункты, в которых они с иудаизмом расходятся. Христианин рассказывает о непорочном зачатии, Троице, о материализации бога в образе Христа. Мусульманин со своей стороны рассказывает о Коране и пророчестве Мухамеда. Принципиальный момент для дальнейшей книги состоит в том, что на вопрос: "Откуда вы знаете, что Бог обращается к людям?" – и тот, и другой ссылаются на нескольких людей (например, на Мухамеда мусульманин). Но, в конце концов, и тому и другому приходится сослаться на исторический опыта сынов Израиля: стояние у горы Синай и исход из Египта, пророки.

Призванный царем раввин на вопрос об основах еврейской веры отвечает:

1:11. Сказал ему рабби: Мы верим в Б-га Авраама, Исаака и Якова, который вывел сынов Израиля из Египта силой знамений и чудес, который питал их в пустыне и даровал им страну после чудесного перехода Иордана; который послал Моисея с миссией Торы, продолженной многими пророками, возвещавшими Тору и учившими о вознаграждении, ожидающем тех, кто соблюдает ее, и о каре грозящей тем, кто ее нарушает. Мы верим во все, что написано в Торе, а это охватывает бесчисленное множество вопросов.

Уже здесь Иегуда Галеви начинает проводить основную линию своего произведения. Мы знаем Бога не из теоретических рассуждений, а из откровения, из нашего исторического опыта. На самом деле этот ответ является собой возражение скорее философу, чем другим религиям, хотя бы потому, что ниже Хазар произносит фразу: "Но представители других религий ближе к вам, чем философы".

12. Сказал Кузари: Я не собирался спрашивать евреев, ибо знал, что из-за жалкого своего положения они забыли о прошлом, а унижения и нищета не позволяют им возвыситься нравственно.

13. Сказал рабби: я вижу, что ты презираешь нашу бедность и униженность. Но этим гордились те великие народы, которых ты упомянул. Они гордились тем, кто сказал: "Если тебя ударили по правой щеке, подставь левую, а если некто украл у тебя плащ, отдай ему рубашку". Лишь через сотни лет, пройдя презрение, муки и смертельную опасность, его учение и следующие ему достигли поразительной силы. Тот же сын прошли и сыновья Исмаила, пока не достигли власти. Именно такими людьми они гордились, а не королями, достигшими вершины власти... Так что мы в нашем положении гораздо ближе к Богу, чем если бы были у вершины власти в мире.

Это несколько парадоксальное построение, согласно которому слабость и униженность являются свидетельством силы и избранности. В качестве аналогии рабби приводит сердце:

2:36–38. По отношению к другим народам народ Израиля, как сердце по отношению к другим частям тела. Он более всех раним и более всех жизнеспособен. Сердце постоянно находится в болезненном состоянии, его все время поражают заботы, страдания и страх, укор и ненависть, любовь, опасность. Его темперамент постоянно изменяется в зависимости от климатических перемен и колеблется между избытком и недостаточностью. Дурная пища, напитки, движение, заботы, сон и пробуждение – все на него влияет, в то время как остальные органы остаются в покое.

2:39. Мне стало ясно, каким образом оно ранимей других органов. Объясни, каким образом оно жизнеспособней других.

2:40. Разве могут скопиться в нем дурные вещества, может в нем воспаление, рак, нарыв или язва, паралич или ослабление, как это случается в других частях тела?

2:41. Нет, этого не может быть, ибо при малейшем присутствии чего-то подобного должна наступить смерть. Сердце обладает тонкой чувствительностью из-за чистоты и сильной циркуляции в нем крови. Оно ощущает малейшее приближение чего-либо, что может ему повредить, и отдаляет это от себя, пока только есть силы. Другие органы не так чувствительны, поэтому дурные вещества скапливаются в них, пока то не приводит к болезни.

2:42. Таким образом, чувствительность и ранимость сердца навлекают на него множество болезней, и они же служат причиной того, что болезни получают отпор...

именно близость к Богу определяет несчастное положение еврейского народа, потому как грехи (духовные заболевания) других народов не влекут немедленного оперативного вмешательства Бога, более того, успех или неуспех других народов и других религий имеют вполне "естественное" объяснение:

2:44. Всевышний сказал: "Только вас я знаю из всех семей на земле и потому покараю вас (за все ваши грехи)" (Амос, 3:2)... Всевышний не дает грехам задерживаться в нас, чтобы они не могли погубить нас, как это сделал Он с аморитянами...

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
2:32. Много нас или мало, каково бы ни было наше положение, Б-г живой, Творец наш, всегда нами правит и поддерживает нас в нашем положении, в каком мы сейчас находимся, – рассеянии и в изгнании.

2:33. Сказал Кузари: Да, это верно. Трудно себе представить, чтобы какой-нибудь народ, оказавшись в изгнании, не стал другим, а тем более в течение столь длительного времени, когда столько народов бесследно исчезло.

Здесь ясно видно, что близость народа Израиля к Богу имеет два последствия: во-первых, из-за этой близости те преступления, которые другим бы народам сошли и не повлекли бы наказания небесного, народ Израиля подлежит наказанию свыше. Именно таким наказанием является изгнание. С другой стороны даже в дни наказания Всевышний не оставляет свой народ вниманием, не позволяя ему пропасть в таком бедственном положении. Как нетрудно заметить, эта концепция является раскрытием слов Торы: "И даже когда они (израильтяне) будут жить в странах врагов своих, не станут презирать их, не отринут, не уничтожат, в нарушение заключенного Мною союза с ними" (Левит\Ваикра 26:44).

Однако есть вторая сторона бедственного положения народа Израиля, связанная не только с их высоким статусом, но и с высоким предназначением. Для наглядности в объяснение этой идеи р. Иегуда Галеви приводит образ зерна:

4:23. Есть у Всевышнего особая, мудрая тайна в том, что он держит нас в изгнании, подобная мудрости, видимой в зерне. Зерно, попадая в землю подвергается изменениям, и, казалось бы, обращается в прах, воду и грязь, и как будто не остается и следа от прежнего зернышка. Но затем оказывается, что зерно это изменило прах и воду так, что они стали его собственным естеством. Оно изменяет их ступень за ступенью, пока не утончатся элементы и не станут подобными ему, и тогда зерно очищается и может принять б-жественное действие и форму первого зерна, и оно становится деревом, дающим плоды, подобные тем, из которого проросло. Таково учение Моисея. Всякая религия, черпающая из него, в основе своей ему уподобляется, хотя и кажется, что она его отвергает... В конце времен, когда все его признают, все станут такими плодами и будет дерево одно. Тогда превознесут и оценят тот корень, который прежде поносили.

Здесь кроме мистического объяснения необходимости Изгнания для исполнения дальнейших планов Творца, мы видим, что р. Иегуда Галеви вновь возвращается к теме, на которую он намекнул вначале книги. Там, представляя царю религии, он описывает их по двум пунктам – близость с еврейской религией и происхождение от нее, и с другой стороны, отличие их от первоисточника. Здесь он утверждает, что все эти религии являются не более чем переходным этапом к последующим мессианским временам, так что в конце дней все религии сольются вокруг "корня закона Моисеева".

лекция 12 Иегуда алеви. Откровение и разум

О Боге, Его атрибутах и Именах

Мы уже обсудили представления р. Саадии-гаона о взаимоотношении разума и Откровения. Напомним, что Саадия, может быть, несколько наивно, полагает, что правильно прочтенное Откровение не может войти в противоречие с правильно построенным философским построением. Посмотрим, как себе представляет отношения Откровения и разума Иегуда Галеви.

Появление философа на первых же страницах книги Кузари с самого начала указывает на проблему, поставленную автором: в каких отношениях находится философия (в данном случае аристотелевская) с Откровением, в каких отношениях находятся философия и религия. Здесь мы обнаруживаем, что философ отвергает любую религию, отказывает царю в возможности пророческого послания. Речи, вложенные автором в уста философа, уже доказывают, что его мнение отличается от позиции Саадии-гаона, и ни о какой двойной истине речи быть не может.

Спор с философом вращается вокруг двух вопросов: во-первых, в состоянии ли философия познать мир? Во-вторых, вопроса о практических выводов из философии, о той самой "пользе", которой столь много говорил Саадия-гаон.

Для начала Иегуда Галеви четко проводит разграничение между философией и

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org правильно построенной религией:

11. Сказал ему рабби: Мы верим в Б-га Авраама, Исаака и Якова, который вывел сынов Израиля из Египта силой знамений и чудес, который питал их в пустыне и даровал им страну после чудесного перехода Иордана; который послал Моисея с миссией Торы, продолженной многими пророками, возвещавшими Тору и учившими о вознаграждении, ожидающем тех, кто соблюдает ее, и о каре грозящей тем, кто ее нарушает. Мы верим во все, что написано в Торе, а это охватывает бесчисленное множество вопросов.

Так излагается иудаизм. Вера, построенная на Откровении, доказанная чудесами и знамениями, установленная пророками, и законы которой прописаны в книге Откровения – в Торе. Безусловно важно отметить, что во всем этом тексте Иегуда Галеви ни разу не сослался на какие бы то ни было философские построения. Противопоставление религии Откровения философии явствует из продолжения диалога:

12. А ведь именно ты, еврей, должен сказать, что ты веришь в Творца и Его Провидение, в Того, Кто сотворил этот мир и поддерживает его существование, и в другие Б-жественные атрибуты, ясные каждому, кто обладает верой, кто стремится к истине и ищет уподобления Творцу в Его справедливости и мудрости.

13. Сказал рабби: Ты говоришь о религии, основанной на разуме и логических рассуждениях, но она открыта сомнениям. Спроси философов, и ты увидишь, что они не смогли прийти к единому мнению, к какой-либо определенной религии. Все это измышления, часть из которых действительно имеет обоснование, другие же – лишь удовлетворяют разум, третьи его не удовлетворяют и тем более не в состоянии что-либо доказать.

Кузари пытается возразить, указав на то, что если говорить о Боге, то следует прибегнуть к философским терминам и вообще, следует говорить о религии того, "кто стремится к истине и уподобления Творцу". Именно здесь следует первый выпад против философии: почему мы, иудеи, должны говорить о религии, построенной на разуме?! Ведь ясно, что Иегуда Галеви адресует сказанное не абстрактному хазарскому царю, а своим читателям-соплеменникам. Он вообще отвергает подход философии к Богу и взаимоотношениям людей с Ним. В конце концов, слово религия означает связь, связь с Богом, тогда как философия говорит не о связи, а о познании:

4:13. Сказал рабби: Да, между верующим и философом разница очень велика. Верующий стремится к Б-гу ради великой пользы, кроме той, которую дает познание Его, а философ хочет познать Б-г лишь для того, чтобы дать Ему истинное определение, так же как он желает, например, дать определение земле, что она находится в центре самой большой небесной сферы. По мнению философа, незнание о Боге вредит человеку не больше, чем не знание о земле тому, кто считает ее плоской. Единственная польза, известная философу, – это познание истины о вещах. Такое познание (по мнению философов) уподобляет человека Активному Интеллекту настолько, что они становятся единым целым, и тогда неважно, верит человек или отрицает веру, важно лишь его занятия философией и один из основных его принципов: "Бог не творит ни добра, ни зла". %

Иными словами принципиальная разница состоит в том, что знание или незнание Бога с точки зрения философа и религиозного человека имеет совершенно разное значение. Для философа незнание Бога свидетельствует всего лишь о низком уровне образования человека, тогда как для религиозного человека – это невозможность связи с Творцом, невозможность нормальной жизни, невозможность, как мы потому убедимся, выполнить свое предназначение на земле и Божественную волю. "Великая польза", о которой идет здесь речь – это знание, как вести себя образом, угодным Богу. Здесь полезно обратить внимание на финальную цитату отрывка: "Бог не творит ни добра, ни зла". Она взята из книги пророка Цефания (1:12). В этом отрывке пророк обещает наказание тем, кто утверждает такое, кончает пророк словами: "И пойдут они как слепые, ибо перед Господом грешили, и разлита будет кровь их". Иными словами путь, начертанный философами, ведет к бедам и несчастиям.

Сказанное здесь еще не означает, что Иегуда Галеви полностью отвергает разум, как метод познания мира. Более того, он среди прочего пишет:

1:88.. Сказал рабби: Нельзя допустить, что Б-г вводит в заблуждение или что

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
в Торе есть нечто, чему противится разум и что разум считает ложным.

При этом Иегуда Галеви не обвиняет философов в злом искажении истины. Наоборот, он высоко ценит их усилия. Посмотрите, с каким сочувствием он описывает причины их неуспеха:

5:13. Однако нельзя обвинить философов в том, что они далеки от познания Б-га, доступного пророкам. Они не могли приблизиться к Б-жественной мудрости иначе, как через логическое мышление, и оно привело их к тому, о чем мы говорили. Те из них, кто склонен признать истину, скажут обладателям Торы то, что сказал Сократ: "Друзья мои, граждане! Я не отрицаю вашу б-жественную мудрость, скажу только, что я ее знаю, я знаю лишь человеческую мудрость"... Во всяком случае, обвинять их нельзя, им можно воздать хвалу за то, что они достигли значительной способности абстрагирования в своих рассуждениях, – они стремились к благу, установили законы логики и презрели удовольствия этого мира.

Впрочем, впоследствии он говорит, что в служении Богу важны не тонкость суждения, не дедукция и не глубина мысли. Если бы это было нужно, то философы, наделенные мудростью и тонким умом, достигли бы большего, чем сыновья Израиля (1:99).

В дальнейшем обсуждении, Иегуда Галеви подвергает сомнению и саму возможность познания материального мира философскими методами:

4:14. Сказал рабби: ...Так как философы нашли истинные доказательства в математике и логике, многие стали полагаться на их знания о природе и о том, что выше природы, считая все их доказательства одинаково надежными. Но почему ты не усомнился, во-первых, в том, что они утверждают о четырех элементах, а во-вторых, в их предположении о сфере огня в котором, по их мнению, находится элементарный огонь, не имеющий цвета... Разве мы когда-нибудь наблюдали элементарный огонь? А когда мы видели разделение вещества на четыре первичных элемента? Ведь если из этого вещества выделится нечто, напоминающее землю, то это не земля, а пепел, который годится только для некоторых лекарств; если же из него выделится нечто, напоминающее воду, это не вода, а сок, ядовитый или питательный, но не вода, пригодная для питья; если же из него выделится нечто, напоминающее воздух, это пар или дым, а не воздух, которым можно дышать. Лишь разум расчленяет все сложное на элементарные свойства и снова их соединяет, предполагая, что существуют их носители, и об этих свойствах он говорит как об огне, воздухе, воде и земле, но лишь как о необходимых для облегчения языка образных понятиях, а не как о чем-то вне разума реально существующем, из чего все сложено... Разве нет еще многого в небе, на земле и в море, чего и философ не знает? ... И сказал Сократ: "граждане Афин, я не отрицаю вашу б-жественную мудрость, скажу только, что я ее не знаю. Я знаю лишь человеческую мудрость". Философов можно оправдать тем, что они не знали ни пророчества, ни б-жественного света, поэтому они довели до совершенства метод логического доказательства и всей душой ему предавались. Подобно этому они понимают сущности, эманации от Превечного, благословен Он: что от постижения эманации от Превечного происходит ангел, а от Его познания Себя – сфера, этот процесс длится на протяжении одиннадцати ступеней и прекращается на ступени Активного Интеллекта, от которого уже не происходит ни ангел и ни сфера". Много есть у них еще таких взглядов, и все они доказуемы в гораздо меньшей степени... Взгляды эти вызывают множество сомнений, и сами философы не соглашались друг с другом. %

В первую очередь, Иегуда Галеви отмечает слабость философии именно в плоскости установления исходных, первоначальных понятий. Наблюдая мир, можно только строить предположения о его фундаментальной природе, но сказать, что природа именно такова, философы не в состоянии. Дать точные представления о мире, защищенное от ошибочных представлений, может только Откровение. Иными словами Откровение намного предпочтительней в установлении фундаментальной истины. С другой стороны никто не посмеет отрицать достижения философов в умении делать выводы и развивать науку на базе уже полученных точных данных. Таким образом, получается, что философия необходимый инструмент в познании мира, но только после того, как фундаментальные понятия уже известны, причем известны они могут стать только на базе Откровения. Здесь Иегуда Галеви оспаривает право философов на категоричность в выражении своих мнений.

Позиция Галеви в вопросе познания резко отличается от двойной истины

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Саади-гаона ровно в следующем пункте: первый высоко ценит достижения философии, ее логику, но при этом полагает, что она не может привести к основам, к фундаментальным понятиям. Когда же основы есть, то наступает время философов. Иначе говоря, после того, как мы знаем, что верно из Откровения, мы можем начинать рассуждать. Но если мы придадим разуму слишком большое значение, то мы ни к чему хорошему прийти не сможем.

О Боге, Его атрибутах и Именах

В связи со всем вышеизложенным, будет интересно рассмотреть, как Иегуда Галеви описывает Бога. Из предыдущих лекций мы помним, что Тора Бога не описывает. Кроме того, классические проблемы, связанные с атрибутами Бога, с антропоморфизмами в Его описании и т. п. остаются, и, на первый взгляд удобней всего описывать Бога именно философскими методами. Разве что вслед за мусульманскими учеными заявить: Можно говорить "рука" и "нога" Бога, но что это значит, мы не представляем.

Начало обсуждения этой темы мы находим уже в представлении раввином иудейской религии. Он говорит о Бога Авраама и Якова, о Том, кто вывел нас из Египта и т. п. На это Кузари возражает ему:

1:12. А ведь именно ты, еврей, должен сказать, что ты веришь в Творца и Его Провидение, в Того, Кто сотворил этот мир и поддерживает его существование, и в другие Б-жественные атрибуты...

Это возражение оказывается поводом для изложения следующей позиции:

19. Сказал рабби: Если бы тебе рассказали, что король Индии необыкновенный человек, заслуживающий восхищения и всяческого уважения, судя по справедливости его подданных, их честности благородным нравам, царящим в стране, – считал ли бы ты себя обязанным поклоняться перед ним и рассказывать о нем с уважением?

20. Сказал Кузари: как я могу быть обязан? Мне не известно, с чем связана справедливость индусов, – такова ли их собственная природа, и, может быть, нет у них короля, или же они справедливы оттого, что у них добрый король, а может быть, верно и то и другое.

21. Сказал рабби: Но если бы к тебе прибыли посланцы короля с дарами из Индии, такими, какие могут быть только в Индии в королевском дворце, и с ними письмо, им написанное, а среди даров целебные снадобья для исцеления твоих недугов и укрепления здоровья, а также яды и другие средства, с помощью которых ты можешь уничтожить своих врагов, не прибегая к оружию, могло бы все это обязать тебя по отношению к нему?

22. Сказал Кузари: Несомненно. Ибо вследствие этого исчезло бы мое первоначальное сомнение в том, есть ли у индусов король. Кроме того, я поверил бы, что влияние его царства и слова распространяются и на меня.

25. Сказал рабби: Именно так я тебе ответил на твой вопрос. Так говорил Моисей с фараоном. Он сказал фараону: "Б-г евреев послал меня к тебе", то есть Б-г Авраама, Исаака и Якова, о которых повсеместно было известно, что дух Б-жий общался с ними, руководил ими и творил ради них чудеса. Моисей не сказал фараону: "Б-г неба и земли", он сказал: "Меня послал Тот, Кто сотворил меня и тебя". Точно так же Б-г обратился к собравшемуся народу Израиля: "Я ваш Б-г, который вас вывел из земли египетской". Он не сказал: "Я Творец всего мира и ваш Творец". И так я с тобой говорил, когда ты спросил о моей вере. Я ответил тебе, как должен ответить и я и весь еврейский народ, который сам убедился в этом воочию, а затем принимал традицию в непрерывной преемственности поколений, которая равносильна опыту очевидцев. %

Здесь мы отмечаем, что Иегуда Галеви не находит нужным доказывать бытие Божие методами философии, как это, например, делает р. Саадия. Галеви считает, что бытие Божье доказывается простым историческим фактом, событиями которым есть множество (так!) свидетелей. То есть вместо философии он применяет историю, опыт еврейского народа, подобно тому, как Кузари руководствуется своим пророческим сном. Далее автор произносит:

4:3. Сказал рабби: Известно о Нем из пророчества и духовных свидетельств. Доказательства порождают лишь заблуждения, это путь, ведущий к неверию и

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
гибельным суждениям. Что привело к идолопоклонству и к вере в
двуначальность мира, если не мудрствование?

Все это не мешает автору изложить классическую теорию атрибутов (2:2–6), о которой мы поговорим позже, но главная цель, которой показать, что применяемые к Богу эпитеты не нарушают Его единства. Но главное состоит в том, что Иегуда Галеви пытается построить стройную вне-философскую религиозную систему. Именно по этой причине он отходит от темы атрибуты и обстоятельно обсуждает Имена Божии. Дело в том, что разница между именем и атрибутом состоит в том, что Имя придает личностное отношение к разбираемому объекту, тогда как атрибуты призваны ровно снять это личностное отношение. Именно так объяснял Саадия-гаон причину того, зачем Тора прибегает к соматизмам и антропоморфизмам в описании Бога – "рука", "глаз" и т. п. Бога придают отношениям с Богом эмоциональную окраску. Иегуда Галеви, обсуждая имена Божии придает Ему на столько эмоциональную окраску, сколько личностную. Для иллюстрации сравните: Позвоночное животное класса млекопитающих, семейства собачьих, вида собака домашняя, прозываемая хозяевами "Шарик". А с другой стороны просто Шарик.

Именно по этой причине столько внимания р. Иегуда Галеви обращает на Имена. При этом он утверждает, что среди многочисленных имен Божьих есть имя собственное – Тетраграмматон – непроизносимое Имя Божье:

4:3. Есть разного рода доказательства, одни из них точны до предела, другие менее точны. Самые точные – доказательства философские. Философский ход рассуждений приводит к утверждению, что есть Б-г, но Он не источник блага и не причина зла. Он не знает о наших молитвах и жертвах, о нашем служении или непослушании Ему, мир же вечен, как и Он. никто не знает Имени, которое выражало бы Его. Однако тот, кто слышал Его слова, Его веления и предупреждения, слышал о вознаграждении за служение Ему и о каре за грех, тот называет Его известным Именем, которое указывает на Говорившего с ним, и то, что Он сотворил мир из ничего, для него несомненная истина.

В объяснение Имен Божьих Иегуда Галеви соредоточивается на именах Элоким (на русской, традиционно переводится Бог) и Гавайе (Тетраграмматон, непроизносимое Имя; в средневековой еврейской литературе, когда было необходимо написать это Имя его писали в обратном порядке букв, так чтобы получилось слово Гавайе; в русских переводах вместе него традиционно пишут "Господь", хотя это имя и непереводаемо). При этом имя Элоким (Бог) указывает на некую силу, и стоит в множественном числе, что по мнению Иегуды Галеви, свидетельствует о том, что этим именем обозначается Причина всех сил, действующих в мире. Тогда как имя Гавайе – это Имя собственное: "Это имя сущностное, указывающее на самого Б-га, и не в пространственном смысле, как указывают на нечто неизвестное и подлежащее описанию, и не в смысле указания на эпитеты (как дополнение к Сущности), и не в обобщающем смысле, как обобщающее имя Элоким, это особое, лишь Ему свойственное Имя – Тавайе, Имя Его единственности" (4:1). Далее уже сам Кузари объясняет разницу между этими именами таким образом:

4:16. Сказал Ку зари: Мне уже ясна разница между Именем Элоким и Именем Тавайе, и я понял, чем отличается Б-г Авраама от бога Аристотеля. К Тавайе стремятся души под влиянием внутреннего чувства и пророческих видений, а к Элоким склоняется логическое суждение. Кто достигнет Его чувством, способен душу отдать этой любви и умереть за нее. А логическое суждение лишь приводит к мысли, что следует превозносить Его постольку, поскольку это нам не вредит и не приносит страданий. Нет ничего удивительного, что Аристотель смеется над ритуалом, ведь он сомневается в том. знает ли Б-г о поступках людей.

Иными словами, философы не спорят с существованием Элоким, как не спорят с существованием перопринципы всего. Но при этом они оспаривают у Бога желание, побуждение действовать, оспаривают Его личностную природу, все то, что обозначается Именем Гавайе.

Тем самым мы видим, что изменение времени и места написания еврейской книги вызывает различное отношение к одним и тем же проблемам. Если Саадия-гаон считал актуальным очистить представления о Боге от антропоморфизмов, сблизить еврейские представление о Боге с представлениями философов, р. Иегуда Галеви уже считает это не столь важным. Он отдает дань традиции еврейской философской литературы и посвящает ряд абзацев вопросу атрибутов и антропоморфизмов, но при этом он помнит, что в Испании его времени

Средневековая еврейская философия. Меир левинов filosoff.org читающая еврейская публика достаточно знакома с философией, чтобы этот вопрос стал уже достаточно очевидным и не требующим специального повторения. Но с другой стороны то самое распространение арабской философской литературы привело к обратному эффекту – верующие стали терять представление о личностном Боге, Боге Авраама и Якова, Боге, выведшем народ Израиля из Египта и даровавшего ему свои законы и повеления. Собственно эту проблему пытается решить Иегуда Галеви. Он указывает, что простая вера не нуждается в философии, хотя изучение ее и может нанести ей вред. Но если человек не способен к простой вере, то философия ему необходима:

5:16. Сказал рабби: В этом нет пользы, кроме той лишь, что в дискуссии обостряется разум и исполняются слова Мудрецов": "Старайся изучать то, чем ты ответишь неверующему". Ибо простые мудрецы, какими были, например, пророки, немногим смогут помочь другим в методах изучения или в поисках аргументов. Тот же, кто подвизается в этой области, внешне блистает мнимой мудростью, так что все, кто его слышит, предпочитают его человеку мудрому простой мудростью, основанной на вере, которой никто не поколеблет. Конечная цель занимающегося искусством дискуссии во всем, что он изучает и чему обучает, – чтобы в его душе и в душах его учеников возникла та вера, которая от природы заложена в душе простого мудреца. И может случиться, что искусство дискуссии поколеблет в их душах многие верования, и из-за различных мнений, передаваемых от имени различных ученых, возникнут у них сомнения. Те, кто занимается этим искусством, подобны изучающим стихосложение и упражняющимся в метрике: они поднимают большой шум и словесную невнятицу. Человек же, обладающий от природы даром стихосложения, приобретает это искусство без труда, он наслаждается метрами и никогда не произнесет фальшивого звука. Те же в лучшем случае смогут научить других складыванию стихов, к чему не способен истинный поэт, ведь он не может передать другим свое умение, он может лишь подобно себе научить этому, воспользовавшись лишь намеком. Таковы те, для кого от природы естественна жизнь по Торе и стремление достичь близости к Всевышнему: они загораются от слов набожных, и пламя занимается в их сердцах. Тот же, кому это не дано от природы, нуждается в искусстве дискуссии и в доказательствах. Возможно, что это принесет ему пользу, но может и повредить.

Лекция 13 Иегуда алеви. История

Иегуда Галеви был пожалуй первым еврейским авторитетным мыслителем средневековья, который поместил в центр своего исследования тему история. Эта тема для него тесно связан с другой темой, а именно: избранность народа Израиля. До него эта тема практически никогда не поднималась, точнее она была, как нечто достаточно очевидное, настолько, что не требовалось специального рассмотрения данного вопроса. Более того, эта тема практически никогда и ни кем не ставилась во главу угла. Именно р. Иегуда Галеви занялся этой темой. Для него она является одновременно инструментом доказательства бытия Божьего, и изложением доктрины личностного Божества, Бога, который творит историю. Собственно именно в истории р. Иегуда Галеви находит доказательства, опровергающие мнения философов о Боге, который не вмешивается в дела человеке, о Боге, который не более чем Причина Причин.

Уже исходное изложение иудаизма в устах рабби обращает нас к истории: "Сказал ему рабби: Мы верим в Б-га Авраама, Исаака и Якова, который вывел сынов Израиля из Египта силой знамений и чудес, который питал их в пустыне и даровал им страну после чудесного перехода Иордана; который послал Моисея с миссией Торы, продолженной многими пророками, возвещавшими Тору..." (1:11). Здесь речь идет только о том, что было, что проявилось в истории. Рабби ни разу в изложении основных положений иудаизма не обращается к философии, только к истории.

Именно Иегуда Галеви сделал грандиозное открытие: его предшественники говорили об Откровении, как о даровании Торы на горе Синай, или же как о списке пророчеств, ниспосланных пророкам в различные времена и записанных в Танахе. Рабби Иегуда Галеви же говорит об Откровении, об открытии Бога в истории. Причем речь пойдет не только о событиях, записанных в Танахе, как то, Исход из Египта или Вавилонское Изгнание, речь пойдет обо всей истории народа Израиля. При этом избранность народа проявляется именно в непрерывном вмешательстве Бога в его историю. Избранность народа Израиля Иегуда Галеви видит в миссии, возложенной Богом на народ. Эту миссию он называет "Божьей темой" или в другом переводе "Божьим действием". Заключается эта миссия в Открытии Бога всему миру в результате длинного процесса истории. Тем самым история воспринимается, как процесс Раскрытия

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Божества всему миру. Именно в конце пути, когда наступят мессианские времена избранничество одного народа сменится на участие всех в "Божьей теме".

Этот исторический процесс описывается примером "зерна": "Зерно, попадая в землю подвергается изменениям, и, казалось бы, обращается в прах, воду и грязь, и как будто не остается и следа от прежнего зернышка. Но затем оказывается, что зерно это изменило прах и воду так, что они стали его собственным естеством. Оно изменяет их ступень за ступенью, пока не утончатся элементы и не станут подобными ему, и тогда зерно очищается и может принять б-жественное действие и форму первого зерна, и оно становится деревом, дающим плоды, подобные тем, из которого проросло. Таково учение Моисея..." (4:23). В виде такого процесса Иегуда Галеви рассматривает историю народа Израиля – от зерна к дереву, от народа к миру. Дальняя перспектива рассматривается им, как: "Всякая религия, черпающая из него, в основе своей ему уподобляется, хотя и кажется, что она его отвергает... В конце времен, когда все его признают, все станут такими плодами и будет дерево одно" (там же). Единственной же наградой народу Израиля окажется: "Тогда превознесут и оценят тот корень, который прежде поносили".

(Разделение на исторические эпохи в системе Иегуды Галеви взято у Йоны Бен Сасона "Историческая мысль Иегуды Галеви". В оригинале все приводимые отрывки рассыпаны по разным главам и параграфам, и к тому же в не хронологическом порядке.)

В рамках такого рассмотрения "Божьего тела" в истории, по р. Иегуды Галеви, можно выделить пять основных этапов:

1) Избранники-одиночки (1:95):

Б-жественное влияние распространялось лишь на отдельных людей – приемников Адама... Мы называем его сыном Б-жьим, а также всех потомков, ему подобных. Адам родил множество сыновей, и никто из них не был достоин занять его место, кроме Авеля. Абель был подобен Адаму, и когда Каин убил Авеля, завидуя его совершенству, вместо Авеля был дан Адаму Сет, и Сет был также ему подобен и потому был ядром человечества, а остальные – как бы его скорлупой. Избранником среди потомков Сета был Энош. Так до Ноя продолжалась линия избранников, подобных Адаму, называемых сыновьями Б-га, совершенных телом и душой, отличавшихся долголетием, мудростью, знанием и способностями... Возможно, что некоторые из них, как Терах, остались чужды Б-жественному влиянию, но сын его, Авраам, был учеником Эвера, своего деда, кроме того, он застал еще при жизни Ноя. Причастность Б-жественному в их роде переходила от дедов к внукам. Авраам был избранником среди потомков Эвера и его учеников. Потому он назван Иври. Эвер же был избранником среди потомков Шема, а Шем – среди потомков Ноя. Он средоточие и прелесть восточных земель – землю пророчества, ханаанскую землю. В потомстве Авраама избранником был Исаак, и Авраам отдалил остальных сыновей от этой избилующей всеми достоинствами земли, чтобы она досталась Исааку. Избранник в потомстве Исаака – Яков. Его брат Эсав был отвергнут, ибо Яков должен был наследовать эту землю. Все сыновья Якова были избранниками, все они были достойны постижения Б-жественного, и им досталось в наследство на земле место Б-жественной миссии. Так Б-жественное влияние распространилось на многих людей, но вначале Его воспринимали лишь немногие. Б-г хранил сыновей Якова, умножил и возвеличил их в Египте: так растет дерево с хорошими корнями и дает чудесные плоды, подобные первому плоду, из которого дерево выросло. Дерево – Авраам, Исаак, Яков, Иосиф и его братья, а плодами были Моисей, Аарон, главы племени и семьдесят старейшин, обладавших пророческим даром, Иегошуа бин Нун, Калев бен Йефунэ, Хур, сын Мириам, и многие другие. Тогда все сыновья Израиля были достойны проявления в них Б-жественного Света и Провидения. Среди них были грешники, восставшие против Него, но и они, бесспорно, принадлежали к избранным по происхождению и по природе. Дети их становились избранниками, и следует остерегаться осуждать грешника-отца, ибо в нем зародыш избранничества, который должен проявиться в сыне или внуке в зависимости от времени, которое понадобится для очищения его семени, как мы уже видели на примере Тераха и многих других, не поддавшихся влиянию Б-жественного. Но в этом роде могли родиться великие избранники. Подобное мы видим в природе вещей: есть люди, не похожие на отцов, но они похожи на дедов. Эти качества и подобие, несомненно, в скрытом виде были и в отце, но это так же не было видно, как природа Эвера не была явной в его потомках, пока не проявилась в Аврааме.

2. Времена Первого Храма. Его Иегуда Галеви начинает отсчитывать от исхода из Египта. В этот период "Божественное дело" было передано от избранных одиночек народу. Когда "Божественной темой" начала заниматься группа людей, община, народ. Характерной особенностью этого периода является "Свет Божий, действующий на народ Божий, в земле Божьей" (2:8).

2:14. Это страна Б-жественного присутствия, о которой сказано: "Взор Всевышнего постоянно почиет на ней". Каин был изгнан из этой земли и начал блуждать по странам. Шет родился по образу и подобию Адама... Он удостоился быть названным сыном Б-жым, как и Адам, и унаследовать эту землю, которая лишь одной ступенью ниже Эдемского сада. Об этой земле спорили Исаак и Исмаил, и Исмаил был извергнут... Из-за этой земли Яков и Эсав оспаривали друг у друга первородство и благословение. Наконец, Эсав, несмотря на его силу, был оттеснен более слабым Яковом... В этой земле были алтари наших праотцев, и в знак того, что их дары приняты Всевышним, им являлся огонь, сжигающий жертвы, и Б-жественный свет провидения. Исаак был связан на алтаре для жертвоприношения на безлюдной горе – на горе Мория"... А Книга Хроник поясняет, что Храм был построен на горе Мория и что место это, несомненно, достойно быть названным Вратами небес... Когда Авраам духовно вырос и удостоился участия в Б-жественном действии и стал сердцевиной избранных, он был уведен из страны, где он прежде жил, уведен в такое место, в котором его совершенство могло бы быть завершено, подобно тому как земледelec, обнаружив в пустыне дерево с добрыми плодами, пересаживает его в возделанную землю, в которой корень этого дерева должен хорошо развиваться. И в саду, где земледelec возвращает его, корень разовьется совсем не так, как в пустыне, – одно это дерево даст начало множеству других деревьев, чего не было бы, если бы оно не оказалось в том месте, куда его перенесли. Подобным же образом в этой земле дар пророчества был возвращен потомкам Авраама, и пока они жили в земле ханаанской, среди них было много пророков, чему способствовали соблюдение ритуальной чистоты, служба в Храме, жертвоприношения и прежде всего – присутствие Шехины.

Этому тексту Иегуда Галеви предпосылает притчу о винограднике, который приносит хорошие плоды, когда выбрана хорошая лоза, когда она посажена на хорошую землю и когда за ней хорошо ухаживают. Данный образ заимствован из книги пророка Исаяи (гл. 5). Мысль ясна: лоза – народ Израиля, земля – Земля Израиля, виноградарь – Бог Израиля.

При этом расцвет "Божественной темы" обеспечивался чудесами в Храме и стремлением народа выполнять повеления Всевышнего, охватывающие все стороны жизни, многочисленность пророков и священников. В такой обстановке невозможно было не приблизиться к Богу (2:50, 59).

Одновременно Бог показывал, что Его народ управляется не по законам природы, а по собственным Божественным законам: когда народ выполнял повеления Всевышнего, шли дожди во время и был богатый урожай, победы над врагами давались легко. Когда же народ нарушал установления Всевышнего, то даже, когда все народы вокруг благоденствовали, народ Израиля постигали беды и несчастья (1:109). Первое Изгнание и разрушение Первого Храма связано с тем, что Бог лишает провинившийся народ Своего Присутствия. Но и разрушение Храма является доказательством присутствия Бога среди избранного Им народа: "Ибо среди народов мира вы не найдете, чтобы в наказание за их грехи, разрушались храмы их богов" (2:32).

3. Второй Храм. Этот период можно назвать периодом утраченных возможностей. Когда пришло время возвратиться в землю Израиля из Вавилонского плена, не весь народ откликнулся на призыв. Большая часть осталась в местах, к которым привыкла за 70 лет изгнания:

2:24. Б-жественное действие вернуло бы нам все, как было прежде, если бы весь народ решил добровольно возвратиться. Однако возвратились немногие, большинство, в том числе и великие, остались в Вавилоне, в изгнании и в рабстве, боясь расстаться со своими домами и со своими делами... Лишь часть откликнулась на призыв, и то не всем сердцем, а потому и Всевышний вознаградил их в меру их помышлений: не все, что Он обещал, исполнилось при их жизни. Б-жественное действует в человеке лишь в той степени, в какой он идет Ему навстречу: если мало, то мало, а если много, то много. И если на призыв Б-га наших отцов мы откликались бы всем сердцем и всей душой, мы удостоились бы того же, чего наши предки удостоились в Египте.

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Понятно, что во всем этом тексте содержится не только осуждение поколения возвращения из вавилонского плена, но и скрыто осуждение нынешнему поколению Иегуды Галеви. Он в некотором смысле призывает своих современников поехать в Землю Израиля, хотя она сейчас не таков как прежде.

4. Изгнание. Эта тема имеет у р. Иегуды Галеви два мотива: с одной стороны Изгнание – это наказание за грехи, но с другой стороны оно является исполнением Божественного предначертания: "Трудно себе представить, чтобы какой-нибудь народ, оказавшись в изгнании, не стал другим, а тем более в течение столь длительного времени, когда столько народов бесследно исчезло – здомиты, моавитяне и сыны Аммона, арамейцы, филистимляне и халдеи, мидийцы, персы, сыны Кеторы, сабейцы и многие другие" (2:33). О целях и предназначении изгнания мы уже сказали вначале данной лекции.

5. Мессианские времена Возврат к эпохе Первого Храма, но теперь в размерах всей земли. Когда все религии сомкнутся вокруг "Божественного деяния", когда все вместе объединятся в служении Богу.

Возвращаясь к началу лекции, нельзя не удивиться, что в изложении р. Иегуды Галеви, избранность народа Израиля в некотором смысле является довольно пассивной. Народ обязан явить миру проявление Божественного дела в истории, но при этом он является не более, чем объектом для деяний Бога. Будучи однажды избранным, он уже не может уклониться от своего предназначения. Потому как отход от Божественной миссии карается Богом. Единственным практическим утилитарным результатом избранности оказывается "неуничтожимость", да и то, она скорее следствие миссии – если уничтожить, то, как сказал Моисей: "Что скажут народы мира? Они подумают, что Бог не способен выполнить Свои обещания и потому уничтожил их". Даже в повышенном интеллекте отказывает Иегуда Галеви избранному народу: "Служение Богу не требует тонкости мысли и т. д.". Да, конечно, остается возможность приблизиться к Богу, возможность стать пророком, но это все.

часть 2

Рамбам

РамБам – аббревиатура Рабби Моше бен-Маймон (1135, Кордова – 1204, Каир). Часто называется Маймонид, особенно в англоязычной литературе (от имени отца – Маймон. (Греческое окончание "ид" – окончание отчества и соответственно на русском следовало бы назвать его Маймоныч)

Родился в достаточно уважаемой, состоятельной семье. Отец был судьей (даяном) в Кордове. В 1148 г. семья была вынуждена покинуть Кордову вследствие преследований со стороны альмохадов. Семья переехала в Фес (Марокко). Имеются сведения, что там они были вынуждены принять ислам, по крайней мере, внешне. Впрочем, есть более позднее свидетельство, что мусульмане распространяли такого рода ложные слухи про многих выдающихся еврейских деятелей, и в частности про семью Маймонида. 1165 году семье пришлось покинуть Фес и она отправился в Палестину, где отец Маймонида остался, а сам Рамбам вместе с братом через Иерусалим и Хеврон отправились в Египет, где поселились в Фустаде – район Каира. Там Моше бен-Маймон занялся литературной деятельностью, а брат международной торговлей драгоценностями. В 1169 г. брат погибает во время кораблекрушения со всем имуществом семьи. Рамбам вынужден искать средства к пропитанию, и он приступил к медицинской практике. В 1185 г. он становится лейб-медиком Салаха ад-Дина (Саладина). В его обязанности, среди прочего входила оказание медицинской помощи в больнице для бедных. Он много жаловался на отсутствие времени. Медицинская практика Рамбама нашла выражение в ряде трудов по медицине.

Основные труды:

1180 Мишне-Тора – первый после Мишны кодекс еврейского закона. Так как название "Мишне-Тора" (Ворозаконие) в некоторой степени занято (так обозначается пятая книга Пятикнижия), то традиционно книга имеет второе название "Яд Хазака" – "Сильная рука", при этом следует принимать во внимание, что гемметрия слова Яд равна 14, по числу книг произведения, а потому перевод по смыслу названия "Четырнадцать сильных".

1190–1200 Главное философское произведение Рамбама – книга "Море Невухим" – Путеводитель растерянных. В предисловии автор сообщает, что данная книга

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org адресована его ученику р. Йосифу бен-Иегуда, который познакомился со многими науками и даже с некоторыми философскими воззрениями, но пришел в полную растерянность, когда попытался согласовать усвоенные им философские воззрения с текстами Писания. Цель данного произведения помочь людям, попавшим в аналогичное положение. Книга написана на арабском языке и впервые была переведена на иврит еще при жизни автора. После этого было предпринято еще неисчислимое количество переводов. В данный момент основным переводом на иврит является перевод Р.Й. Капаха.

Кроме сказанного Маймонид написал комментарий к Мишне на арабском языке, Ряд посланий общинам Израиля, важнейшими из которых является "Послание о Воскрешении мертвых" и "Йеменское послание".

Философские вопросы Рамбам затрагивает в Мишне Тора, в предисловии к трактату "Пиркей Авот" (это предисловие известно под названием "Шмона прахим" – "Восемь глав"), комментарий к первой мишне главы "Хелек" трактата "Сангедрин", и в посланиях. Кроме того, учитывая стиль эпохи, к философским произведениям следует относить первую работу Рамбама по логике.

Каждое из философских произведений Рамбама имеет свой адресат. Послания (Йеменское и Воскрешении мертвых) адресованы простым людям и в них философская доктрина излагается на языке и в терминах, доступных простым, необразованным людям. Философские главы Мишне Тора и комментарий к мишне главы Хелек адресованы, так сказать, "раввинской массе". Среди прочего, автор, например, говорит о многочисленных глупцах, которые не в состоянии правильно понять агаду, но пишут по этой теме множество книг. Понятно, что сказанное не может относиться к простым людям, которые, как известно, книг не пишут. И Море Невухим адресована тем, кто знает талмудическую литературу и Писание, и одновременно учил философию и в результате не может примирить два подхода к миру. В последствии мы убедимся в том, что философские главы Мишне Тора и комментарий к Мишне ставят перед собой целью преподать философские доктрины образованным только в еврейской сфере людям, тогда как Море Невухим занимается примирением философии, Писания и раввинской литературы.

Традиционно, при изучении произведений Рамбама, принято пытаться каждое из произведений изучать в отрыве от остальных и сравнивать их как будто они принадлежат разным авторам. Здесь есть и исключения, как правило, связанные с попытками понять, что же думал сам Рамбам как человек, а не как автор соответствующих произведений. Насколько такая методология правильно, вопрос остается открытым.

Понятно, что в рамках курса нас в наибольшей степени будет интересовать Море Невухим.

При изучении Море Невухим следует помнить наставления самого автора к ее изучению: 1. Изучать книгу надо не последовательно, в том порядке, в каком она написана, а по интересующим темам. 2. Изучать ее следует без предвзятости. 3. Не объяснять ее содержание другим, то есть пользоваться только для самообразования. Последнее указание нарушалось всегда, начиная с серии средневековых комментариев к "Море Невухим", и кончая нашими лекциями. В прочем, в ешивах курсов по Море Невухим практически никогда не ведут.

Атрибуты

Одна из основных тем Рамбама, как и любой средневековой книги по теологии, это проблема: что есть Бог? В конце концов, если мы говорим о Боге и поклоняемся Ему, то было бы полезно определить, что это такое.

Тема эта занимает Рамбама во всех его произведениях, как адресованных "раввинской массе" (то есть людям, знающим Талмудическую литературу, но не знающим философии), так и простым людям, так и ученым людям.

Так, например, в "Мишне Тора", книге адресованной "раввинской массе", он посвящает первые главы описанию, что есть Бог: подробно говорится, что Он создатель мира и всего, что в нем существует. Что от Него зависит существование всего, а Он же не зависит ни от чего существующего. Что Он поставляет в мир энергию, которая вращает небесные сферы. Что у Него нет тела и образа и т. д.

Напомним, что Мишне Тора – книга, посвященная изложению еврейского закона и права. Можно уверенно сказать, что Рамбам был тем человеком, который полагал, что правильный образ мысли является несколько не менее значимым, чем правильный образ действий. Более того, в последствии мы убедимся, что с точки зрения Рамбама, правильное мышление и представления даже важнее, чем соблюдение заповедей.

Так как по убеждению Рамбама, главной опасностью иудаизму является представления народной массы о том, что Бог как-то выглядит, то он начинает свое философское произведение именно с длительного обсуждения, как может выглядеть Бог. Понятно, что причиной такого рода обсуждения является множество антропоморфизмов, встречающихся в самой Торе. Например, упоминание "руки Бога" и оборот "увидел Бог" и много подобного. Даже сам рассказ о сотворении человека "по образу и подобию Божьему" наводит нас на мысль о том, что Бог похож на человека (по соображениям симметрии: если человек похож на Бога, то должно быть верным и обратное: Бог похож на человека). В агадической же литературе антропоморфизмы встречаются на каждом шагу и как раз авторы Талмуда их абсолютно не боялись.

Й. Койфман высказал мысль, что чем чище представления народа о Боге, тем меньше проповедники боятся приписывать Создателю человеческие качества, считая, что слушателям представить Бога в человеческом облике просто в голову не придет. Тогда же, когда антропоморфные взгляды получают широкое распространение, с ними следует бороться.

Точно так же, как и его предшественник Саадия-гаон, Рамбам считает, что в тех случаях, когда прямой смысл отрывка Писания противоречит здравому смыслу, его следует попытаться перетолковать, а именно исходить из того, что перед нами притча или аллегория. Правда, в отличие от Саадии, Рамбам считает, что этот метод следует применять последовательно, потому как "таков был стиль изъяснения пророков". Саадия-гаон считает, что применять или не применять метод толкования аллегорией каждый раз надо решать отдельно, специфически к данному отрывку. Рамбам же пользуется им с великой последовательностью.

Понятно, что сам Рамбам убежден в том, что Бог не имеет образа и вида, а потому все отрывки Писания, а тем более агады, в которых Бог предстает в человекоподобном виде, следует понимать иносказательно, аллегорически.

Рамбам. Бестелесность Бога (продолжение)

Вторым методом, которым широко пользуется Рамбам при переосмыслении текста, это попытка понять, что означает то или иное слова Писания в данном конкретном контексте. В качестве примера к этому методу приведем анализ Рамбама слов "образ" и "подобие" в стихе "Сотворим человека... по образу и подобию":

"Простые люди полагают, что слово "образ" (целем) означает в иврите очертания вещи и ее форму, что приводит их [при понимании данного стиха] к "очеловечиванию" Бога из-за стиха "Сделаем человека по нашему образу и подобию". Они решили, что слово "образ" говорит о форме вещи и отсюда делают вывод о человеческом образе Бога и верят в это. Они полагают, что если они откажутся от этих представлений, то это приведет к ложному пониманию текста Писания [...]. Они считают, что Бог похож на них, имеет лицо, руки и ноги, только более великолепные и крупные, чем у них. Пределом чистоты их воззрения может оказаться мнение, что плоть Бога не материальна...

Общеизвестно, что в иврите слово, описывающее внешний вид вещи – это слово **ТОАР** – , как явствует из ряда стихов Писания, например "красивый видом **ТОАР**" и т. п. Это слово никогда не применяется к Богу.

Слово же **ЦЛМ** (- означает "внутреннюю [истинную] сущность вещи" [до некоторой степени можно было бы перевести "идею вещи" в платоновском значении слова "идея"], которая делает вещь тем, что она есть. Истинную сущность человека составляет его способность к интеллектуальному постижению и именно это имеется в виду в разбираемом стихе... Например, в книге Шмуэля-1 (5-6) филистимляне сделали "изображения своих нарывов" и пожертвовали их Ковчегу Завета. Так как понятно, что изображение нарывов вещь невозможная, то здесь имеется в виду некое изображение, которое призвано изобразить

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
внутреннюю сущность нарывов [прим. вряд ли кто-то из читателей считает, что смерть выглядит в виде старухи с косой. Равно так не думали средневековые художники. Они пытались изобразить сущность смерти. Ровно тоже относится к древним скульпторам, когда они изображали своих богов. Они пытались передать их сущность, а не их внешний вид п.п.] Тем самым мы должны прийти к выводу, что слово "Целем" означает "истинную сущность" вещи. Итак, в выражении "Сделаем человека по образу нашему" будет подразумеваться "истинная сущность человека", а именно интеллектуальное постижение.

Что же касается слова "дмут" – "подобие", то имеется ввиду не похожесть, а схожесть по внутреннему образу. Например, в Псалмах говорится: "Я стал похож на сына пустыни" – псалмопевец не подразумевает, что он стал похожим на сына перьями и крыльями, но что его скорбь подобна [скорбному облику] сына... [тем самым при понимании слова дмут следует принять во внимание контекст и понять, по какому параметру следует провести подобие, например в высказывании "Реувен похож на Симона" следует понять в чем похож, например, во внешнем облике или же в гениальности п.п.] Человек уподоблен Богу в способности к постижению, хотя Бог и постигает без каких бы то ни было телесных орудий, а потому подобие здесь не полное.

(Прим. Текст, который здесь приведен – это крепкое огрубление, упрощение и сокращение пока не опубликованного перевода М. Шнейдера, скобки в тексте не его).

Данный достаточно большой отрывок приведен по ряду причин. В первую очередь, ясна цель автора – доказать, что библейский текст не приписывает Богу человекообразности, то есть антропоморфизмов. Во-вторых, здесь хорошо виден метод автора – проанализировать слова текста и в том случае, когда их предполагаемые значения противоречат философской истине в ее понимании автором, попытаться дать новую интерпретацию словам. (Интересно отметить, что данное понимание слов Писания в средневековье считалось искусственным, а в наше время большое количество ученых-специалистов по древнему миру считают, что Рамбам близок к истине). Третий пункт, который ясно прослеживается здесь – это убежденность автора в том, что истинной сущностью человека, в которой он подобен Богу, – это интеллект. В дальнейшем мы увидим, что, по мнению Рамбама, именно интеллект приближает человека к Богу.

Серия глав первой книги море Невухим посвящена использованию антропоморфизмов по отношению к Всевышнему в Писании. Так, например, объясняется, что "Господь спустился" означает, "обратился к стоящему ниже по социальной либо духовной лестнице", либо судил (1:11). "Господь воссел" – означает пребывает в неизменности Своей (1:12). Слово "лик" в применении к Всевышнему означает Его присутствие (1:37) и т. п.

Естественно, Рамбаму приходится объяснить почему в Писании используются антропоморфизмы и он говорит так: "И Он говорит словами, указывающими на телесность, дабы указать, что Он благословенный существует, ибо не постигает толпа с первого взгляда существование иного, кроме только телесного" (1:26). Понятно, что здесь Рамбам имеет в виду то, что Пятикнижие в первую очередь адресовано всему народу, включая простых людей, а потому вынуждено говорить на доступном для них языке. А для простых людей важнее понимание факта существования Всевышнего, чем тонкость: как Он существует. Хотя бестелесность Бога – это истина, которую обязаны знать абсолютно все, но это постигается только вторым этапом.

Иными словами, Рамбам считает, что использование антропоморфизмов в Писании преследует педагогические цели – указать на главное для простых людей.

Во всех своих трудах, кому бы Рамбам не адресовал их, он упорно повторяет: Бог не имеет ни какого облика, ни какого внешнего вида. Он пишет об этом простым людям в послании о Воскрешении мертвых, указывая, что это следует повторять и объяснять, а доказательств приводить не обязательно, "...ибо не способны талмудисты понять их". Он пишет это в галахическом труде Мишне Тора: "Тот, кто считает, что Бог имеет облик или обладает материальной стороной, тот просто еретик", он пишет это в предисловии к главе Хелек в списке догматов иудаизма: "Не имеет образа и тела и т. п.". Как мы убедились в том, он посвящает этой теме целую книгу в Море Невухим. Можно считать, что борьба Рамбама за чистое представление божества увенчалась успехом. Спустя уже короткое время всякий правоверный еврей, независимо от степени своей философской подкованности, на вопрос: "В кого вы верите?" –

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org немедленно мог отбарабанить: "Я убежден абсолютной убежденностью, в том что Творец... бестелесен и Его не определяют никакие телесные свойства и Ему нет никакого подобия вообще" (третий догмат Маймонида в формулировке, приведенной в Сидурах).

Атрибуты

Понятно, что с интересующимися философией читателями Рамбам говорит иным языком и иной терминологией. Он переходит на язык "атрибутов".

О том, что такое атрибуты мы говорили на лекции 7 первого семестра.

Проблема, стоящая перед Рамбамом и всей еврейской и мусульманской схоластикой средневековья довольно простая: Как сказать что-то о Боге, так, чтобы не впасть в очеловечивание Его, если все наши слова взяты из нашего человеческого опыта, приобретенного жизнью на земле, тогда как Бог возвышенная Сущность, вне нашего мира. Такое положение дел вызывает к жизни такого рода пассажи: "Он (Всевышний) мудр мудростью, которая не мудрость, коя не отличается от Его сущности" – ясно, что автор пытается сказать, что мудрость Бога не похожа всеми степенями непохожести на мудрость человека, но при этом она (мудрость) Ему присуща.

Для того чтобы сделать проблему яснее, попробуем посмотреть на атрибут "Один". Нет ничего более тривиального, чем сказать "Бог один". В конце концов, символ иудейской веры: "Слушай, Израиль, Господь, наш Бог, один Господь". Но понятие единства Бога столь ключевое в иудаизме и в исламе, что оно вызвало огромную литературу по вопросу что понимается под словом "один".

При внимательном рассмотрении выясняется, что слово "один" имеет несколько значений:

- 1) Числовое: один, а не два.
- 2) Порядковое – первый, а не второй
- 3) Единный – в средневековье этот вариант понимания оказался ключевым, хотя бы по причине того, что следовало каким-то образом описать абсолютное единство, сохраняя воление ("активность") Бога (см. лекцию Неоплатонизм).
- 4) Исключительный – "один такой".

Обсуждение тему Атрибуты Рамбам начинает с положения, что "Все атрибуты являются атрибутами действия (см.) тогда как качества Ему не присущи" (1:54). Иными словами можно описывать действия Всевышнего, но не Его самого (атрибуты действия, а не атрибуты качества). То есть мы можем говорить о том, что Бог милостивый, но это описывает не Его, а Его отношение к людям.

Далее Рамбам продолжает: "Все, что подразумевает телесность, должно быть исключено из представлений о Нем" (1:55). К сказанному относятся даже самые очевидные атрибуты, например слов "Вечный" подразумевает связь со временем и изменением, но к Всевышнему это не относится, а потому даже столько простое слово, употребленной по отношению к Богу, не вполне корректно (1:57). То же самое касается слова "Один". Потому как, говоря "один", мы начинаем счет и подразумеваем принципиальную возможность "два", а это к Богу не применимо. А поэтому: "Мы говорим: един не единством".

Учитывая все сказанное, Рамбам приходит к выводу: "нет другого пути описания Бога, кроме отрицательных высказываний" (1,58). Иными словами можно сказать, что Бог не конечен, не ограничен в силах, но не верно сказать, что Он бесконечен или всемогущ (ибо это наводит на мысль о Его зависимости от пространства), и т. д.

Однако так как человек все же говорить должен, а изъясняться одними отрицаниями невозможно, Рамбам готов признать право на положительные высказывания при условии, что говорящий их будет подразумевать стоящее за ними отрицание: "живой" подразумевает "не мертвый", "вечный" – подразумевает "не ограниченный временем" и т. д.

На самом деле здесь не игра слов. Да, с точки зрения аристотелевой логики

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
двойное отрицание – то же, что и утвердительное суждение. "Не мертвый" означает "живой", "не ограниченный" означает "бесконечный" и т. д. Но в данном случае, Рамбам говорит о полном отрицании. Простой пример выглядит так. Сравним два высказывания: "Реувен не слышит" и "Камень не слышит". Понятно, что камень и Реувен "не слышат" по-разному. Реувен, как и большинство людей мог бы слышать, но он глухой – не слышит. Камень не слышит по самой своей природе, камень не имеет слуха. Последнее отрицание в некотором смысле, намного сильнее первого. Так вот Бог "не мертвый" в том смысле, что понятие "смерть" к нему не относится вовсе. Он "вечный", что через отрицание означает "не ограничен во времени", но на самом деле Рамбам подразумевает: Бог вообще не имеет отношения ко времени и т. д.

Вернувшись к нашему примеру со словом "один" мы получим: Он один, но не так, как одинокий человек, Он Первый, потому как понятие последовательности во времени к Нему не применимо, Он Един, но не так, как един человек (в последнем случае, в человеке можно выделить части тела, а в Боге – нет и т. п.). Он – особый в смысле "нет похожего на него".

Рамбам. Сотворение мира

Мы уже рассказывали, что тема Сотворения мира является ключевой для Саадии в его системе доказательства бытия Божьего. Исходя из того, что мир не может существовать вечно, Саадия доказывает, что тем самым Некто его создал, а тем самым у мира есть Создатель. Более того, для Саадии тот факт, что Всевышний является Творцом, оказывается основой для всей его теологии. Все божественные качества он выводит именно из атрибута Творец.

Подход Рамбама в корне иной. В первую очередь он считает, что для того, чтобы доказать бытие Божье не обязательно доказывать, что мир не мог существовать вечно. И в предположении, что вселенная вечна, равно, как и в предположении, что она существует конечное время, можно доказать, существование Бога. Достаточно вспомнить, что неоплатоники не спорили с тем, что Бог существует, и полагали Бога источником мира, но при этом считали, что мир существует вечно. (Правда, следует попытаться понять, насколько Бог неоплатоников похож на Бога в еврейских представлениях см. Неоплатонизм). Тем самым получается, что вопрос о вечности мира не является основой спора о существовании Бога. Ведь существование Бога признают и те, кто верит в вечность Вселенной.

Сам Рамбам приходит к заключению, что ключевой вопрос состоит в следующем: Если мир, существует, как эманация Бога, то есть существовал всегда, и у нас есть вечно существующие рядом друг с другом Бог и материя, то возникает существенная проблема, связанная с волей Божьей (напомним, что по Плотину Бог эманурует мир произвольно, без желания). Тогда как в схеме, связанной с сотворением мира акт Творения является актом волевого решения Бога. И тем самым появляется серия проблем, связанная с вопросом: "Как совершенство, которое не может по определению, ничего желать, решает что-то сделать, например наш мир?"

Рамбам анализирует оба варианта представления о сотворенности мира: вечная вселенная и созданная вселенная. Отмечает, что основные возражения против того, что мир был создан, базируются на допущении, что законы ныне существующего мира действовали до акта Творения. Сам Рамбам утверждает, что это не так и, до Творения никакие законы нашего мира не действовали. Например, время – это свойство нашего материального мира и до сотворения мира не было материи, а тем самым и времени, а тем самым вопрос: "Почему мир был создан именно 5 тысяч лет назад, а не в другой предшествующий момент времени?" – абсолютно бессмысленный (не было моментов времени, предшествующих акту Творения). С другой стороны, философские возражения против вечности мира базируются точно так же на ряде допущений.

В результате Рамбам приходит к выводу, что ни одна из сторон не имеет научных, философских доказательств. Например, следующий пассаж:

"В этой главе мы докажем, что у Аристотеля нет доказательств тому, что мир существовал вечно и сам он знает, что у него нет доказательств... несмотря на то, что его последователи считают, что Аристотель это доказал" (2:15)

Тем самым, то любая теория об устройстве мира имеет право на существование в том случае, когда он является внутренне (!) не противоречивой. То есть

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org при анализе данной теории мы не находим в ней противоречащих друг другу высказываний... И делает вывод: обе теории и о вечности мира и о сотворенности мира в научном отношении вполне законы и внутренне не противоречивы. В этом случае, при выборе, какая из теорий верна, нам остается только прибегнуть к процедуре выбора, которая для Рамбама выглядит так: Пророки сказали, что мир был создан, а значит мы принимаем, что это так. Иными словами при наличии двух равноправных философских теорий, каждая из которых не поддается попыткам разрушить их изнутри, нам следует прибегнуть к процедуре решения, чтобы решить какая из них истина. Необходимость такой процедуры диктуется двумя причинами: 1. Обе противоречащие друг другу теории не могут быть истинными одновременно. Одна из теорий истина, а вторая ложна, но мы не знаем которая. Поэтому нам необходимо каким-то образом решить какая из них истинная. 2. Речь идет не о научных абстракциях, когда мы можем не решать какая из теорий истинная, а просто отложить решение на будущее, тем временем указывая на наличие двух возможностей. Поэтому в плане философском, мы можем отложить решение на будущее, но в плане религиозном, нам следует принять решение. Именно для решения религиозной (не философской) проблемы мы прибегаем к Откровению: В Торе написано, что мир был сотворен, а значит, это так и есть.

Именно принятие теории о сотворенности мира приводит нас к следующему вопросу: Зачем Бог сотворил мир? Или же: Зачем Богу нужен этот мир? Заметим, что если признать, что мир существует вечно, не отрицая при этом Бога, как источник существования мира, то этот вопрос вообще не стоит. Потому как Бог в этом случае творит мир ровно потому, что такова Его природа, и ничего от этого мира ему не нужно.

"Многие из тех, кто верит в то, что мир сотворен считают, что необходимо ответить на вопрос: Зачем Бог сотворил мир? Многие из них полагают, что целью сотворения мира был человек для того, чтобы человек служил Богу и все остальное сделано для того, чтобы мог существовать человек... При такой постановке вопроса становится законным вопрос: Зачем существуют небеса? Ведь мы уже решили, что они вместе со всем остальным существуют ради человека. Или задать вопрос: А мог ли Бог создать что-то иное, не похожее на то, что есть сегодня? Все же при этом вопрос "Зачем Бог создал мир?" остается. Ибо если ты скажешь, что мир создан для человека, чтобы он служил Богу, то надо спросить: "Зачем Богу служба человека?" Ибо служба человеческая не добавляет совершенства Богу. А если ответишь, что служба человека ведет не к совершенству Бога, а к совершенству человека, то зададим вопрос: А зачем нужно это совершенство? Тем самым на вопрос: "Зачем Бог создал мир?" – нам остается только сказать: "Так захотел Бог!" (МН 3:13)

Далее Рамбам говорит, что огромный и прекрасный мир, включающий в себя небесные сферы и ангелов слишком велик и сложен чтобы существовать только для человека. А после этого пишет:

"При таком ответе: Весь мир существует, потому как такова была воля Всевышнего" – становятся бессмысленными вопросы о том, зачем существует небо, ибо как Бог хотел, чтобы существовал человек, так он и захотел, чтобы существовали небеса" (там).

Важно отметить, что Рамбам считает акт Творения единовременным. Мир был сотворен в шесть дней Творения и с тех пор существует таковым, каков он был. Во время акта Творения Бог установил законы природы, и с тех пор они продолжают действовать. Единственное, что с тех пор требуется от Бога для продолжения существования мира – это поставлять энергию для продолжения его существования.

Совершенство человека в произведениях Рамбама

Для понимания дальнейшего текста, следует иметь в виду, следующее: по Рамбаму сущность человека целиком и полностью определяется его интеллектом. Иными словами, в видовом названии человеческого рода: "Человек Разумный" акцент следует поставить на слове "разумный". Человек, лишенный разума, не человек, а что-то иное.

Море Невухим, книга 3, глава 54:

Уже прежние и нынешние философы указали на то, что человек может достичь четырех разновидностей совершенства.

(1) Совершенства имущественного

Это самое низкое из возможных совершенств, но на его достижение тратят жизнь люди, а именно над достижением имущественного совершенства. Я имею в виду: деньги, одежду, утварь, рабов, земельные участки и т. п. Это совершенство, не имеющее отношение к сущности человека. Большая часть удовольствий от этого чисто вымышленные, сказать: "Это мой дом, это мой раб, это мое состояние...". Потому как если человек подумает, что все это существует независимо от него и определяется только определенным отношением к данным вещам. Если это отношение исчезнет, то не будет разницы между великим царем и низайшим из рабов, сами же вещи, ранее принадлежащие ему, насколько не изменятся. философы сочли, что занятие такими вещами, это поощрение фантазий, ибо такое положение вещей долго не продлится. И даже если сохранит накопленное имущество до конца жизни, то к сущности человека это совершенства не добавит.

(Прим. Сказанное ни в коей мере не следует понимать, как призыв к "благородной" бедности: "Правильные поступки и качества – это те, которые лежат между двумя крайностями, каждая из которых плоха. Одна крайность – избыточность, а вторая – недостаток... Удовлетворение всех телесных желаний – это крайность и это плохо, полный отказ от удовольствий – это противоположная крайность и тоже плохо. Жадность – это крайность и плохо, транжирство – это противоположная крайность и тоже плохо... Во всем следует выбрать нечто среднее. [Рамбам, Шмона Праким 4])

(2) Второе совершенство ближе к сущности человека, а именно совершенство телесное. Таким образом, чтобы достичь совершенства тела как внутреннего, так и внешнего. Это совершенство так же не следует признать главной целью жизни. Ибо телесное совершенство проистекает не из человеческой сущности, а из того, что человек живое существо, ибо это то, что объединяет человека с животными. И даже если человек достигнет вершины своей силы, он не станет сильнее мула, а тем более, сильнее льва или слона. Цель данного совершенства – переносить тяжести и ломать толстые деревья и т. п. Это совершенство полезно для тела, но не приносит пользу душе"

(Прим. Опять не следует думать, что Рамбам полагает, что идеал – это слабый больной и бедный человек. Телесное здоровье – необходимо для достижений интеллектуальных. Как обычно, Рамбам говорит о крайностях – достижения рекордов силы и т. п. Понятно, что если человек добывает средства на жизнь тем, что понимает штангу, то это вполне нормально в том случае, если цель жизни не ограничивается штангой).

Может быть, в обоих случаях следует отметить, что Рамбам приводит две причины, почему разбираемое совершенство не главное. В первом случае (имущество) причины: 1) Не касается сущности человека; 2) Не на века. Понятно, что главная первая причина, а вторая дополнительная и не всегда выполняется. Точно также в обсуждении физического совершенства: 1) Это не касается сущности человека; 2) Сильнее слона все равно не станешь. Первая причина главная, а вторая второстепенна и не всегда верна (сильнее слона не буду, но зато убегу, потому как лучше бегая или лучше лазаю по деревьям, чем слон).

(3) Третье совершенство – это совершенство характера и оно выше, чем два первых. А именно, чтобы были черты характера человека прекрасны. Большая часть заповедей Торы направлены именно на достижение этого совершенства. Но это совершенство направлено на окружающих. Ибо все совершенства характера человека касаются его отношения с окружающими людьми, они инструменты для других. Если человек останется один и вокруг него никого не будет, выяснится, что все эти совершенства не имеют никакой ценности. Это совершенство не добавляет личного совершенства человеку, но имеет большую пользу для окружающих.

(4) Истинное совершенство – четвертый вид совершенства – это достижение интеллектуальных вершин, то есть формирование правильных представлений, которые могут привести к истинным знаниям в божественных предметах. И это высшее совершенство, ибо благодаря ему, человек сможет достичь вечного существования и только благодаря ему человек – человек. Проверь все предыдущие совершенства, и ты поймешь, что они существуют ради других, а не ради тебя самого. Или же и тебе и другим. Это же совершенство принадлежит только тебе и нет у тебя партнера в нем.

Здесь важно подчеркнуть, что автор считает, что именно интеллектуальное совершенство дарует человек вечное существование. Ибо именно через интеллект, направленный на постижение духовного мира, человек приближается к Богу и после смерти сможет соединиться с Ним.

Следует добавить, из Йеменского послания следует, что Мира Грядущего (то есть вечного существования) удостоятся не только философы, но и все евреи: "Все евреи имеют долю в мире грядущем"), равно, как все "праведники народов мира" в силу исполнения заповедей. Потому как исполнение заповедей ведет к совершенству и т. д. см. лекцию "Заповеди".

Зло в мире

Одна из ключевых проблем религиозного мышления: Откуда зло в мире?

Понятно, что проще всего ответить, что зло ниспосылается нам за грехи наши многочисленные. Например, в Пятикнижие мы находим, что в наказание за нарушение Божественных заповедей, народ Израиля претерпит суровые наказания. Однако наблюдения показывают, что бывают на свете случаи, когда праведники несчастны, и наоборот злодеи – благоденствуют. Собственно именно эта тема составляет проблему книги Йова: Йов человек безусловно праведный страдает: у него погибают жена и дети, он теряет все имущество и сам заболевает. Вопрос книги Йова: За что? или Почему?

Поэтому правильная классическая постановка вопроса в еврейской литературе: "Праведник, которому плохо и злодей, которому хорошо". Ясно, что само название проблемы как бы не сомневается, что нет никаких вопросов, если праведник живет прекрасно, а злодей мучается: Так им обоим и надо! – Заслужили! Что посеешь, то и пожнешь и т. п. Другое дело, если страдает праведник – здесь возникает вопрос: За что? или Почему? (это разные вопросы. вопрос "За что?" предполагает причину в человеке, тогда как "Почему?" ищет и другие возможные причины. Например: вопрос: "За что Йов страдает?" – ответа не имеет, тогда как вопрос "Почему Йов страдает?" – имеет – в первом приближении Бог поспорил с Сатаной.)

На самом деле прежде, чем приступать к этой теме стоит выяснить, что мы спрашиваем. Ибо слово "зло" имеет много пониманий и по-разному используется. Если мы не определим значение слова, то можем запутаться в ответах. Так например; "злые поступки", "злой человек", "не хороший (на иврит "РА" – "злой") инструмент).

[В примере из литературы "Альтист Данилов": "Молоко за вредность? – За присущую вам вредность? За причиняемый вами вред? или же "За вредность окружающей среды?"]

Итак вопрос: "Откуда зло в мире?" Первый и самый простой ответ: в мире нет ни добра ни зла, а есть только наша оценка событий. Сами по себе события ни злые, ни добрые (Традиционно, данный ответ приписывается Эпикуру). Бог не вмешивается в дела этого мира, события происходят сами по себе, по чисто вероятностным причинам. А потому спрашивать о зле и добре абсолютно бессмысленно. В конце концов, волк ест зайчика и это добрый завтрак для волка и злой конец для зайчика. Сам факт завтрака не добр и не зол.

Одно из древних решений – это классический персидский дуализм. В мире есть добрая, светлая сила и злая, черная. Добрый бог дарует добро, а злой – зло. Взаимоотношения между этими силами достаточно сложны. Но вопрос "Откуда в мире зло?" имеет однозначный ясный ответ. Этот ответ столь соблазнителен, что наличие злой силы в мире, примерно равной Богу, признают народные варианты монотеистических религий, христианство – Дьявола (или Сатану), ислам – Иблиса. Причем, Дьявол заселяет Ад, а потому пакостит хорошим людям, чтобы они отвернулись от Бога, и соблазняет людей на дурные поступки, чтобы приобрести их души себе в распоряжение. Здесь мы хорошо видим, что Дьявол виновен как во Зле космическом, так и в людском – он соблазняет людей на нехорошие поступки. (В не основном русле иудаизма, а также в фольклоре Дьяволу тоже находится место).

Вариацией на тему дуализма является гностическая схема. Она начинается, как классический неоплатонизм: Бог (Единый) ничего не хочет, а потому ничего не может. Бог порождает мир идей (в платоновском смысле). Там нечто вроде

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
"идеи Бога" – Демиург (букв.: мастеровой, греч.) создает мир в соответствии со своей ущербной сущностью, но в высокой степени по миру идей, произошедшей от Бога. Разница с дуализмом состоит в том, что в персидском дуализме сила света и сила тьмы равны и равноправны, тогда как в гностицизме перед нами есть хороший Бог, который бездействует и подражатель Бога Демиург, который создал материальный мир в обезьяньем подражании миру идей Бога и приблизительно такого же качества, что делает вещи обезьяна, подражая человеку. Именно от несовершенства Демиурга и происходит зло в мире. Но зло это космическое, это не злостные дурные поступки, как, например, проделки Дьявола, а просто несовершенство мира.

В еврейской традиции проблема получает дополнительную остроту в свете монотеистических представлений о том, что источником зла и источником добра в равной мере должно считать Бога. Но само религиозное сознание с трудом мирится с мыслью, что от Бога может исходить зло. На первый взгляд единственный дозволенный вариант должен выглядеть, как система наказания с целью исправления и улучшения. Обычная в таком случае аналогия: Отец наказывает сына не потому, что желает ему зла, а для блага ребенка. А потому зло – это не совсем зло.

Одним из лучших примеров подхода, из которого видно, как автор не желает признать Бога источником зла – это произведения Гершонида.

Р. Леви бен-Гершон – аббревиатура РалБаГ (он же Гершонид). 1288, Лангедок, – 1344, Авиньон (все это южная Франция). В книге *омзоев д'* он пишет приблизительно так:

"Праведник и плохо ему" (צַדִּיק עִשְׂתֵּי מֵ) – эта фраза может содержать две ошибки: либо в слове "праведник", либо в слове "плохо". В первом случае мы только думаем, что он праведник, но Всевышний судит иначе, ибо Ему лучше знать. Мы судим по поступкам, а потому считаем равными двух людей, которые делают равные поступки, но это неверно. Например, у царя был ювелир и садовник. Однажды ювелир весь день вместе с садовником вскапывал грядки. Оба выполнили эту работу хорошо. Понятно, что садовник должен получить деньги за свою честно выполненную работу, но ювелир должен быть наказан, ибо вместо того, чтобы копать грядки следовало бы ему делать прекрасные изделия. Точно также кто-то ведут себя праведно, но по его задаткам, Бог имеет права ждать от него большего, а потому это не совершенный праведник.

С другой стороны, кто сказал, что то, что мы называем "зло" таковым является? Потому как беды могут иметь своей целью благо, подобно тому, как врач причиняет боль не для того, чтобы стало больно, а для того, чтобы вылечить.

Далее РалБаГ продолжает и идет в несколько ином направлении. Он говорит, что есть "праведник сын праведника" и так как папа воспитал его лучше, чем "праведника сына злодея", и у праведника сына праведника внутренних достоинств безусловно больше, то и благ он получает больше. Точно так же злодей сын праведника имеет какие-то достоинства и соответственно получает больше благ, чем злодей сын злодея. Последняя идея прямоком заимствована из Талмуда (трактат Брахот 7а).

Здесь хорошо видно, что для автора проблема страдающего злодея не является проблемой, тогда как страдающий праведник – это трудно. И предложенное решение: страдающий праведник не совсем праведник (либо сам, либо по предкам своим) либо же "зло" призвано помочь ему в жизни.

Иной вариант решения проблемы предложен р. Моше-Хпимом Луцато

Он совершенно не пытается спорить с тем, что в мире существует зло. Наоборот и добро и зло – создания Всевышнего. Зачем нужно зло? Рассуждение здесь выглядит так:

Творец при Сотворении мира хотел создать одно из творений таковым образом, чтобы оно могло принимать благо (добро) по заслугам своим. Для того, чтобы приобрести заслуги, это творение должно иметь возможность ВЫБОРА. Поэтому Он создал человека, наделив его двумя началами: склонностью к добру и склонностью ко злу. Выбирая между ними, человек приобретает заслугу (из писем, 23)

С другой стороны грядущая победа добра над злом продемонстрирует всему миру

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
полную и единоличную власть Создателя над миром:

Всевышний хотел даровать добро таким образом, чтобы человеку было не стыдно его принимать и хотел Он проявить Свою единоличную власть... Вначале Он дает злу возможность существования в мире, с тем, чтобы потом исправить все зло, произошедшее в мире. И тогда Его единоличная власть проявится в мире. (138 врат мудрости 3-4).

Тем самым мы видим, что Творец создал в мире добро и зло. С одной стороны для того, чтобы дать человеку возможность выбирать. С другой стороны, по мнению Моше-Хаима Луцато зло существует в мире лишь временно до тех пор, пока Творец не сочтет, что пришло время явить Свою власть, и тогда зло пропадет и станет ясно, что Творец один правит миром. Непременным элементом всего этого рассуждения является будущее исправление всего зла в мире и единый источник как добра, так и зла.

Проблема добра и зла у Рамбама

Рамбам приступая к проблеме добра и зла, начинает со спора с Каламом, который в принципе можно светсти к вопросу: Является ли зло самостоятельно существующим элементом нашего мира. Проще это объяснить на аналогии из мира физического: свет и тьма – является ли тьма самостоятельным объектом или же это только отсутствие света? Можно сделать два предположения: 1) свет и тьма существуют каждый сам по себе, просто они не могут существовать одновременно; 2) свет существует, а тьма – лишь отсутствие света. Рамбам приходит к выводу, что свет и тьма – это не две сущности, а сущность и ее отсутствие, то есть тьма – это всего навсего отсутствие света, а зло – это просто отсутствие добра.

"Они (представители школы Калам) считают, что отсутствие некоего качества в соотношении с самим этим качеством – это две противоположности. Как например слепота и способность к зрению, жизнь и смерть подобные противоположности, что и тепло и холод (прим в сторону: в средневековой физике тепло и холод – противоположности. В современной физике: тепло и холод характеризуются энергией молекул и тем самым относительный холод – это меньшее количество энергии, а абсолютный холод – это полное отсутствие энергии.)... Хотя мы говорим, что тот, кто погасил свечу в ночи, создал тьму, а тот, кто ослепил, создал слепоту, (но это только стиль речи) на самом деле чтобы создать тьму и слепоту ничего делать не надо. действие необходимо только чтобы создать свет. Потому как тьма и слепота – это отсутствие явления... После этого предисловия скажем, что зло и беды – это отсутствие относительно иного события, это нарушение правильного порядка вещей. (в аналогии: нет беды в том, что камень не видит, потому как он и не был создан, чтобы видеть, но потеря зрения человеком – великая беда, потому как нарушение правильного порядка вещей). Так например, смерть – это беда и это отсутствие жизни. (Море Невухим 3:10)

Добавим к сказанному следующий пример: человек стоит против источника света и отбрасывает тень. Нельзя сказать, что он создает тень – тень поражается самим светом и тем фактом, что человек создан из материи. Аналогичным образом Всевышний создает мир и Его Творение – это добро, но сам факт Творения в материи, сам факт того, что мир материален порождает тень – тьму, зло. Сам Рамбам ссылается на мишнах от имени р. Меира: "И обозрел Бог весь мир, который Он создал и вот он (мир) очень хорош ТОВ МЕОД" – р. Меир сказал ТОВ – МАВЕТ – (в развернутом переводе: хороший (добрый) мир включает в себя смерть, как неотъемлемый элемент благого мира). Потому как материальный мир создан, чтобы меняться, а изменения предполагают смерть. У Рамбама:

"Нельзя сказать, что Всевышний делает целенаправленное зло, то есть нельзя сказать, что всевышний ставит Своей целью причинить зло, но все Его дела – абсолютное добро. Ибо он создает существующий мир, а существующий мир – это добро. Зло же в мир появляется как отсутствие (правильных вещей). И потеря (правильных вещей) является естественным состоянием материи и это причина для всего злого и дурного в мире. Ибо даже смерть и потеря (правильного состояния предметов) в материальном мире является благом, потому как смерть необходима для нормального состояния мира и его постоянного изменения".
(там)

Для того, чтобы понять последний пассаж следует принять во внимание

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org убежденность Рамбама в том, что мир существует не для человека и не ради человека. Ибо мир огромен и прекрасен. В нем есть ангелы и небесные сферы и расстояние от Земли до Сатурна огромно. И для существования одного человека вся эта громада мира является явным излишеством. То, что Бог признал мир прекрасным, то это означает, что мир пригоден для тех целей, для которых Бог его создал. Человек в нем играет свою роль, равно как и остальные элементы мира, но не стоит это значение преувеличивать.

Далее Рамбама говорит, что все беды в мире происходят только от материи, ибо она имеет способность меняться и из-за нее пропадают все хорошие вещи. Одновременно Рамбам убежден, что наш мир – лучший из миров, и только людская молва считает, что в мире зла больше чем добра. Рамбам говорит, что если спокойно подсчитать, то получится ровно наоборот. Счет Рамбама выглядит так:

Есть несколько разновидностей бед (там 3:12):

1. Природные катастрофы – землетрясения и т. п. Их источник материя этого мира, склонная к разрушению.

2. Беды социальные – воровство, грабеж, убийства, рабство и самая страшная – война. Их причины в стремлении общества к материальным благам. То есть и эти беды – источник в материи.

3. В частной жизни (те, которые люди причиняют сами себе). Здесь Рамбам говорит, что их причина – стремление к излишествам. Ибо если бы человек ограничивался строго необходимым, то он бы не попадал в опасные ситуации и болел бы меньше. Ибо необходимое стоит дешево, а чем необходимей, тем дешевле: хлеб дешевле кавьяра, вода, нужнее чем хлеб и стоит дешевле, воздух необходим и ничего не стоит. В тот момент, когда человек устремляется за излишествами, он начинает попадать в опасные ситуации и начинает вести нездоровый образ жизни. И беды этого сорта – самые распространенные.

4. Последние две разновидности бед и несчастий проистекают от недостатка разума. Ибо если бы люди были разумней, то они бы не стремились исполнить все пожелания своего разума. Жили бы в соответствии с мудростью и не пытались бы нанести вред другим с тем, чтобы достичь того, к чему тянется их воображение, и сами бы не страдали от многих причиняемых себе несчастий. Если бы все жили по мудрости, то исполнилось бы предсказанное в аллегории пророком: "И лежал бы волк рядом с агнцем" (речь идет не о животных, а о людях) (там 3:11).

Итак, вывод простой: 1) Бог делает только благо. 2) Беда и зло – свойство материи. 3) Само существование материи – благо (без нее не было бы нашего мира) 4) Беды проистекают от нарушения правильного (или желательного) хода вещей в нашем материальном мире.

Награда и воздаяние

О заповедях.

Мы уже говорили, что иудаизм в высокой степени построен на исполнении заповедей Торы. При этом слово "заповедь" понимается как приказ, повеление (скажем, в отличие от русского языка, где "заповедь" означает скорее моральный императив, моральное требование). Понятно, что философы обязаны ответить на вопрос зачем заповеди нужны? Зачем Богу понадобилось давать нам заповеди? Наивный, на первый взгляд, ответ Мишны: "Хотел Бог умножить заслуги Израиля и потому дал ему множество заповедей" (Мишна, трактат Макот 3:16), мало кого из философов устраивал до появления трудов р. Моше-Хаима Луцато.

Напомним, что р. Саадия-гаон разделяет заповеди на щотйеъ – "те, которые слушают", то есть те заповеди, смысла которых нам понять не дано, например заповедь "делать кисти-цицит на углах четырехугольной одежды" или запрет есть определенные виды пищи, например свинину. Против них Саадия-гаон указывает на заповеди шлмйеъ – "те, которые можно постичь разумом, например все понимают, почему нельзя воровать или убивать. Точнее заповеди последнего типа не столько те, которые легко понять, но такие, которые всякое "разумное" общество устанавливает, независимо от наличия

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org Божественного указания. Так как Саадия считает, что цель всех заповедей – принести пользу людям, то понятен смысл заповедей "имеющих обоснование в разуме". да те заповеди, которые попадают в разряд "заповедей послушания", то есть смысл которых не ясен, имеют все же некоторую пользу для людей. Так, например, заповеди, которая признает животных "нечистыми" и запрещает их есть имеет следующую пользу: человек не поклоняется тем животным, которых ест, но точно так же он не поклоняется тем животным, которые объявлены нечистыми. В этом смысле еврей никогда не выберет корову в священное животное, потому что ее можно есть. Точно так же он не выберет в священное животное медведя, потому что он "ритуально нечист" (убеждения и мнения, 3). Польза заповеди очевидна. Однако она не покрывает смысла заповеди. Иными словами "заповеди послушания" имеет пользу, но их полный смысл нам недоступен. В некотором смысле можно счесть систему заповедей "аптекой". зачем врач прописывает некоторые лекарства, пациент может понимать, может понимать лишь частично, а может не понимать вовсе. Но все лекарства врач дает с некоторой целью и на пользу больного.

Рамбам в обсуждении вопроса о смысле заповедей начинает с простой постановки задачи (Море Невухим 3:26):

"Как разошлись ученые в вопросе являются ли действия Всевышнего следствием Его мудрости или следствием Его воли, про которые не следует спрашивать их смысла, точно в этом же пункте они разошлись в вопросе о смысле заповедей, которые Он нам заповедал"

Иными словами: если заповеди являются проявлением мудрости Всевышнего, то мы имеем право спрашивать зачем они нужны и какие цели преследует каждая из них. Если же они просто проявление воли Всевышнего, то их цель просто демонстрация послушания. Как прапорщик в армии дает абсолютно бессмысленные приказания солдатам просто для того, чтобы приучить их к беспрекословному послушанию.

В Море Невухим Рамбам пишет, что все заповеди имеют смысл и пользу. Например, законы забоя животных даны для того, чтобы их убивали самым милосердным способом и т. п. Он пишет:

"Тора преследует две цели: совершенствование души и совершенствование тела. Совершенствование души – это чтобы народ усвоил правильный образ мыслей в соответствии со своими возможностями. Совершенствование тела – это во-первых, чтобы люди не наносили друг другу вреда и не делал человек то, что ему вздумается, а действовал в соответствии с общественными интересами. А во-вторых, чтобы каждый человек имел достойные качества в отношении к другому, чтобы порядок в стране был нормальный. Знай что первая цель, а именно совершенствование души и достижение правильных убеждений, важнее второй, но вторая цель предшествует первой по природе и по времени ибо все начинается с нормального положения в обществе" (там 3,27).

Далее автор, в соответствии со средневековым обыкновением делит все заповеди на 14 типов (эти для правильных убеждений, эти – благотворительность, эти – уложение о наказаниях, это – о жертвоприношениях и т. д.). Убежденность автора в том, что все заповеди имеют объяснение полна. Среди прочего, когда он не находит объяснение заповеди, он пишет: "я не могу понять ее, но за мной придет кто-то, кто знает больше, и объяснит ее".

Правда в Мишне Тора тот же Рамбам пишет про заповеди, связанные с жертвенником, что они имеют множество тайн, которые не в состоянии постичь человек. То есть там он признает, что есть заповеди, смысл которых не ясен.

Вся тема исполнения заповедей связана напрямую с другой темой, а именно награды и воздаяния. Ведь если продолжить мысль Рамбама и сказать, что все заповеди даны нам на пользу, то возникнет вопрос: Зачем Всевышнему давать награду за исполнение заповедей, которые сами по себе приносят человеку пользу. Сказанное можно проиллюстрировать так: врач не обещает пациенту награду за то, что тот будет принимать лекарства. Сама польза от проведенного лечения является наградой. Иначе дело обстоит с теми авторами, кто полагают, что заповеди даны для того, чтобы мы их беспрекословно соблюдали. В этом случае я могу прийти и потребовать плату за проделанную работу (например, солдат – медаль за "отличную службу" или повышение в звании).

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
Убедиться в правильности нашего рассуждения мы можем посмотрев на систему Рамбама о награде тому, кто исполняет заповедь: "Награда за заповедь – заповедь". В предисловии к главе Хелек он пишет:

"Тора обещает тому, кто будет исполнять заповеди всяческие блага этого мира и это так: Если будешь исполнять эти заповеди, то Я (Бог) помогу тебе в их исполнении и в достижении совершенства на этом пути. Я уберу у тебя с пути помехи, ибо не может человек исполнять заповеди в голоде и в болезни, в жажде и во время войны и осады. Поэтому все эти обещания [материальных благ] – это дарование здоровья и покоя, пока мы не достигнем надлежащих знаний и удостоимся мира Грядущего".

Главной награды – Мира Грядущего (подробней – ниже) человек удостоивается достижением совершенства на пути исполнения заповедей (о их цели мы уже сказали). В Мир Грядущий попадут все совершенный люди. Награды же за заповеди нет – есть только помощь в их исполнении.

Понятно, что те авторы, которые считают, что заповеди даны для подчинения Всевышнему (например, Моше Хаим Луцато – заповеди даны для того, чтобы дать возможность Всевышнему даровать благо человеку таким образом, чтобы тому не было стыдно его получить, а именно заработать заповедями), обязаны говорить о награде за проделанную работу.

В качестве примера такого рода приведем мнение р. Хаима из Воложина (19 в.). Он пишет, что человек помогает Богу в управлении миром и всякое действие человека на земле отражается во всех высших мирах. Так как Творец знает, как устроен мир во всей его сложности, во всех подробностях, во всех связях, в ом числе и мистических, то Он дал инструкцию по обращению с этим миром, а именно – заповеди. Так как исполняя заповеди, человек помогает Богу в управлении этим миром, то он не может в конце получить награду за проделанную работу. Тем самым заповеди здесь – это мистическая работа, которая не может не быть оплачена. (Понятно, что верно и обратное: нарушение заповедей – это саботаж, это нанесение вреда миру и не может остаться без наказания).

Провидение

Провидение (דַּשְׁבַּד) – ключевой термин иудаизма. Само слово דַּשְׁבַּד означает "контроль", в качестве термина сводится к тому, что Бог вмешивается в жизнь людей. Слово это используется в Писании в следующем контексте: "С небес смотрит Господь и видит все деяния человеческие. Из места пребывания Своего следит за всеми живущими на земле" (Псалмы 33:13-14).

Собственно именно это понятие определяет религию как таковую. Если Бог не следит за тем, что происходит на земле, если Он не вмешивается в жизнь живущих на земле, то собственно, что меняет факт Его существования? Совершенно не случайно слово "еретик" на иврите – эпикорос – происходит от имени философа Эпикура (341–270 до н. э.), которому приписывается отрицание не существования Бога, а отрицание понятия Провидение.

Это понятие порождает следующий вопрос: если Бог вмешивается и определяет жизнь людей, то насколько человек самостоятелен в своих решениях? Может быть, человек не в состоянии ничего решить сам и за него все решает Бог. В крайних позициях ситуация выглядит так:

(А) Все на земле происходит по воле Божьей, а тем самым люди ничего не решают, им это только кажется. За них все решает Бог.

(Б) Если люди наделены свободой решения, то тем самым Бог не вмешивается в их дела.

Первая точка зрения характерна для арабской школы аш-Шария и для ряда протестантских сект. Вторая – для учения эпикурейцев.

В иудаизме эта тема связана с понятием награды и воздаяния. Логика здесь такая: если человек не в состоянии сам принять решения о своих поступках, если ему не дано права выбирать между добром и злом, то его не достойно судить за дурные поступки (как не достойно судить марионетку в кукольном театре за то, что она выделяет на потеху зрителям), и не стоит награждать человека за добрые дела.

"Если бы поведение человека не зависело от его решений, то не было бы смысла в заповедях Торы ее установлениях. Все было бы просто обманом... И если все было бы так, то Шимон, который убил Реувена – за что его наказывать, ведь он не мог не убить? Не может справедливый Бог наказывать того, кто не мог поступить иначе. И не зачем было бы копить деньги, и строить дома, и сбегать от опасности. Ибо то, что предопределено, то и случится. Так что [представление о том, что человек не решает в своих поступках] является просто обманом и ложью, разрушением здания Торы..." (Рамбам Шмона Праким 8)

С другой стороны, если Бог не вмешивается в жизнь людей, то каким образом Он определяет судьбы мира и награждает праведников в этом мире и наказывает злодеев?

Так как философское рассуждение на эту тему порождает целый ряд проблем, какое бы решение мы не выбрали, то любопытно заметить, как Рамбам начинает обсуждение этой темы:

"Я не опираюсь в том, что расскажу тебе, на рассуждения, а на то, что я понял из книг пророков, эта позиция достаточно близка разуму" (МН 3,17) – иными словами – это не столько результат философского исследования, сколько комментарий к тому, что написано в Писании, хотя, разумеется, этот комментарий соответствует здравому смыслу.

1. "Я верю в Божественное Провидение, но при этом Провидение в подлунном мире касается только людей, потому как только людей касается понятие "добро и зло... Но остальные живые существа, а тем более растения и неживые предметы – мое мнение в этом вопросе полностью совпадает с мнением Аристотеля – я абсолютно не верю, что Провидение их касается. Я не верю в то, что паук съедает муху по постановлению Всевышнего. Я не верю в то, что Реувен плюнул, попал в комара и убил его и все это произошло по постановлению свыше... – все это простые случайности [в данном случае: естественных ход вещей]" (там, там)

Иными словами: Рамбам полностью согласен с Аристотелем в том пункте, что Бог управляет небесными сферами и вращает всю Вселенную. Аристотель считает, что на этом кончается вмешательство Бога в судьбы мира и в подлунном мире Его вмешательство может оказаться только следствием небесных дел. Рамбам считает, что все события мира связаны с природой, но при этом изымает из природного мира человека и считает, что так как Тора обещает награду и воздаяние, то именно людей понятие Провидение все же касается.

Далее Рамбам объясняет, что, так как Бог духовная сущность, то связь с ним духовная. А так как на земле отношение к духовному имеют только люди, то и под Божественным Провидением находятся только люди, причем Провидение касается именно награды и воздаяния. Здесь Рамбама пишет:

"Если потонуло судно и все, кто на нем, если обвалилась крыша и погибли все, кто был в доме, то это было случайно [в силу естественных причин], но приход людей на судно, которое погибло и пребывание людей в доме, крыша которого обвалилась, было не случайным, а по суду и приговору Свыше, хотя нашего знания не хватает понять его" (там).

Опять мы видим, что Рамбам выводит не живые объекты из под непосредственного влияния Бога. Крыша падает потому, как она стала старая, а корабль тонет, потому как не выдерживает бури. Провидение же касается только людей, и их присутствие в таких местах предопределено Богом.

Так как есть прямая связь между духовностью человека и близостью к Богу (при этом духовность по Рамбаму определяется интеллектом, естественно в той его части, которая стремится к познанию бога и Его путей в мире).

"Если так, то тот человек, который приблизился (в интеллектуальном развитии) ближе к Богу, то и Божественное Провидение касается этого человека в большей степени. А тем самым Провидение касается разных людей в разной степени и тем больше, чем совершенней конкретный человек. В соответствии со сказанным, очевидно, что Провидение касается пророков в большей степени, чем остальных людей и чем выше пророк, тем выше Божественный контроль над ним. Праведников Провидение касается в соответствии со степенью их праведности... но преступники и глупцы

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org (последнее касается тех, кто не интересуется Божественными науками и предметами), так как их связь с Богом низка, то они теряют свой человеческий статус и включаются в систему, которой подлежат животные. Поэтому их казнь разрешена и даже предписана во имя пользы [последний пассаж понятен только из 1:54, где говорится, что сказанное касается преступлений против Бога и Его воли]. (МН 3:18)

Машиах

а) Тема Машиах, равно как и тема последующей лекции Воскрешение мертвых и мир Грядущий, связана с несколько более общей темой, а именно "Награда и воздаяние".

В очень грубой форме можно сформулировать вопрос так: если я /мы выполняю/ем законы Всевышнего, то что я/мы за это получим? В приведенном высказывании стоит выделить два плана: 1) Социальный: что получит народ Израиля за то, что он народ Всевышнего. 2) Личный: что получит частное лицо за то, что верно служило Всевышнему?

Важность вопроса для еврейской мысли стоит проиллюстрировать тем фактом, что в первом еврейском философском произведении "Верования и мнения" Саадии-гаона теме Машиах, воскрешение и Мир грядущий посвящено три главы из девяти, то есть ровно треть.

Прим. Мы многократно находим высказывание, о том, что Богу следует служить не ради награды, а ради самой службы Ему. Например, в Пиркей Авот (1:3): "Не будьте как рабы, которые служат господину ради получения награды, а будьте, как рабы, которые служат господину не ради получения награды". Тем не менее, следует признать, что сказанное относится к людям, достигшим некоторой степени развития. Для простых людей вопрос о награде остается в силе.

Данная лекция целиком посвящена вопросу Машиаха.

Связь темы "Машиах" с общим вопросом: "Воздаяние и награда" достаточно ярко видна в "Верованиях и Мнениях" Саадии-гаона. Он говорит, что Всевышний прогневался за нас на грехи наши и потому отправил нас (народа Израиля) в галут (Изгнание). Так как наказание не может продолжаться вечно, то обязательно придет ему конец и наступит время, когда изгнание кончится. Конец изгнания, то есть возвращение народа Израиля к себе в Страну – это и есть времена Машиаха. При этом Саадия-гаон подчеркивает, что Машиах обязательно придет либо в предназначенное для этого время (которое он вычисляет по отрывку книги Данииля) либо, в том случае, если народ Израиля раскается в содеянном, раньше вычисленных им сроков. Но даже, если не раскаются, то к исчисленному времени "Всевышний установит им царя, чьи постановления тяжелее постановлений Амана-злодея", и все равно они (народ Израиля) раскаются и придет время избавления" (Эмунот ведеот 8;5). Тем самым Саадия-гаон указывает как бы на два возможных сценария прихода Машиаха: 1) Если раскаются, то это будет легко и просто: Всевышний пошлет Избавление и народ в счастье вернется в свою Страну. 2) Если не раскаются, то пришествие Машиаха будет предвосхищено многочисленными бедами и несчастиями: "И придет на народ огромное бедствие в то время, и хуже всего будет окончательная порча отношений с другими государствами на столько, что их изгонят в пустыни и будут они там страдать от голода и жажды. И большая часть народа перейдет в другую веру. И останутся только несколько лучших и тогда откроется им пророк Элиягу и придет Избавление".

В обоих случаях Саадия указывает на то, что Избавление – это решение судьбы всего народа Израиля, политическое решение.

При этом Саадия ссылается на обещания пророков типа: "Соберу народ Мой", "Построю Храм краше прежнего" и т. д. В связи с этим он вынужден провести подробный анализ следующей проблемы: Так как пророки жили до восстановления Второго Храма или в самом начале его периода, то, может быть, их пророчества касаются именно эпохи Второго Храма. Понятно, что исследование данной проблемы связано с Христианской концепцией Мессии и утверждениями христиан о том, что Мессия (Христос) уже пришел. Саадия доказывает, что пророчества во времена Второго Храма не были исполнены, то есть "не перековали мечи на орала", "Лев не лег рядом с ягненком" и "дети не играли аспидами", войны продолжались и т. д. Отсюда он делает вывод, что Машиах так и не пришел, а тем самым:

а) Второй Храм был в некотором роде суррогатом настоящего Храма. Иными словами, он вполне удовлетворял закону о месте, где можно приносить жертвоприношения, но в религиозном отношении в нем не было чудес и он был не более чем промежуточной формой.

б) Машиах еще не пришел, а тем самым его следует ожидать и надеется на его приход.

О времени прихода Машиаха

Сам Саадия вычисляет время прихода Машиаха и указывает три возможные даты: 1150, 1290 или 1335 гг. н. э.

Строго говоря, эти даты вычисляли многие авторы. При том, что очень часто одновременно указывают на то, что вычислять дату прихода Машиаха запрещено: "Пусть сдохнут вычисляющие конец [времени изгнания]" (трактат Сангедрин). Очень часто предсказатели близкого прихода Машиаха предпосылают предсказанию даты некоторые оправдания. Например, Ицхак Абарабанель (см. ниже) пишет: "Тайну надо скрывать в галуте, а сегодня мы близки к Избавлению и пришло время ее открыть". После этого он указывает на 1502 или 1532 гг. как вероятные годы пришествия Машиаха. До некоторой степени верно и обратное. Рамбам категорически против попыток вычислить даты прихода Машиаха, он вынужден привести оправдание Саадии-гаону в том, что тот эти занимается: "Следует оправдать р. Саадию и сказать, что хотя он знал, что вычислять дату прихода Машиаха нельзя, но в его поколении многие впали в заблуждение и Тора бы пропала, если бы не его усилия. Поэтому он решил объединить и поддержать народ и потому решил вычислить время прихода Машиаха. Он хотел только блага и потому не следует говорить, что он ошибался" (Послание о воскрешении). При всем этом пассаже, при том, что сам Рамбам в галахическом труде "Мишне Тора" приводит высказывание Талмуда: "пусть сдохнут, вычисляющие концы [Изгнания]", тем не менее он не удерживается и приводит 1216 год, как год восстановления пророчества, то есть год начала прихода Машиаха.

Выдающийся израильский исследователь еврейской мистики Гершом Шолем утверждает, что вера в приход Машиаха является по настоящему народной верой, которая поддерживала народ на протяжении всего периода Изгнания. Не зря всякий рад, когда внешние обстоятельства становятся невыносимыми начинаются усиление мессианского толка движений, усиливается ожидание конца.

Например, Авраам бар-Хия (ум. 1136) приводит признаки скорого прихода Машиаха: Место Храма осквернено, евреи изгнаны из Святой земли (вспомним, что пишется это после первого Крестового похода), старцев не уважают и т. п. Все эти ужасы являются яркими признаками прихода Машиаха. (сравните со "вторым сценарием" р. Саадии-гаона).

Ярко выраженной политической мессианской доктриной является концепция прихода Машиаха Рамбама (Мишне Тора, Царей, 11–12):

"Царь-помазанник в будущем придет и восстановит царскую династию Давида, как была прежде. Он отстроит Храм и вернет изгнанников Израиля, восстановит законы Торы и жертвоприношения в Храме, все заповеди, как они описаны в Торе. Тот, кто в это не верит или же не ожидает его прихода, отвергает не только пророчества пророков, но и пророчество Моисея и всю Тору [...здесь приведены цитаты из Торы и пророков].

Не думай, что Царь-Помазанник (Машиах) обязан являть чудеса и знамения, творить в мире нечто новое или воскрешать мертвых. Это не так. Ведь величайший мудрец среди мудрецов Мишны р. Аквива стал оруженосцем царя Косбы [Бар-Кохбы, во время восстания 132–135 гг.] и говорил про него, что тот Царь-Помазанник (Машиах). И в его мессианскую сущность верили все мудрецы того поколения пока тот не погиб. И когда он погиб, стало ясно, что это не так. И не просили у него мудрецы ни знамения, ни чуда.

Если появится человек из династии царя Давида. Если он будет соблюдать законы Торы Письменной и Торы Устной и заставит народ следовать им. Если он будет вести заповеданную Господом войну, то следует исходить из презумпции, что он Машиах. Если ему будет сопутствовать удача, если он восстановит Храм

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org на положении месте и соберет изгнанников Израиля, то значит он настоящий Машиах. И он приведет к исправлению весь мир, как сказано (Цефания 3:9): "И тогда переверну народы и все заговорят ясным языком, обращаясь к Господу и служить Ему будут плечо к плечу".

Не подумай, что с приходом Машиаха изменится обычный порядок вещей или изменится созданная во времена Творения природа мира... Наши благословенной памяти мудрецы сказали: "Времена Машиаха отличаются от наших только подчинением царствам".

В первую очередь отметим, что Рамбам исходит из простого соображения: Изгнание должно завершиться и завершение его произойдет чисто политическими и военными методами. В некоторой степени верно сказать: Как народ Израиля потерял независимость и свою страну, так он ее и получит. Потерял в результате проигранных войн и политических ошибок, и получит в результате войны и политических успехов. Во-вторых, представления Рамбама о Машиахе полностью базируются на описании биографии царя Давида. Царь Давид отвоевал независимость Израиля у филистимлян, победил чужеземные царства и остатки народов, населявших землю Израиля, расширил границы Израиля, объединил Север и Юг страны и заложил основы Храма и заложил основу для грядущего царства Соломона ("И жил Израиль спокойно, беспечно, каждый под своей лозой, под своей оливой"). Точно так же будущий царь-помазанник, Машиах: соберет народ Израиля, победит врагов Израиля, восстановит Храм и заложит основы будущей счастливой жизни. При этом царь Давид не был чудотворцем и т. д., а человеком, точно так же верно сказать про будущего Машиаха.

Добавим, что после победы Машиаха наступят счастливые времена:

В те времена не будет ни голода, ни войны, ни зависти, ни конкуренции, ибо всевозможных материальных благ будет в изобилии и всяческих изысканных удовольствий как грязи. И весь мир будет только познавать Всевышнего. И потому народ Израиля станет великими мудрецами и понимать Создателя в той степени, в какой человек может это. (там, там)

Сказанное хорошо понятно в свете представлений Рамбама об источниках бед в жизни людей (Море Невухим 3,11). Там он пишет, что стремление к материальным благам и к излишствам заставляет людей пускаться во все тяжкие с тем, чтобы получить эти излишества. В частной жизни человек рискует своей жизнью и здоровьем лишь бы получить богатство и то, без чего можно прожить. В социальной сфере борьба за излишества приводит к неравенству, угнетению и войне. Понятно, что во времена Машиаха, когда все будет в изобилии, исчезнет причина всех этих бед, ибо всего будет в изобилии, а тем самым не будет места перечисленным бедам. Кроме того, так как у людей появится много свободного времени, то они смогут духовно и интеллектуально расти (напомним, что для Рамбама духовное и интеллектуальное развитие являются практически одним и тем же), а духовный рост приведет к исчезновению третьего источника бед и несчастий, а именно – глупости человеческой.

Проф. Ишаягу Лейбович в своем комментарии к "Восемь глав" (это предисловие Рамбама к комментарию к Пиркей Авот) пишет, что Рамбаму вполне можно приписать полное согласие с марксистским тезисом: "Бытие определяет сознание". В применении к нашей теме этот тезис выглядит так: материальное благополучие времен Машиаха открывает возможность интеллектуального роста, а следовательно духовного, что в высшем проявлении приводит к пророческому дару.

Прямо противоположная в этом смысле концепция, а именно: "Дух определяет образ жизни" принадлежит Рамбану (Нахманиду).

Рамбан (аббревиатура рабби Моше бен Нахаман, он же Нахманид) 1194, Герона – 1270, Акко. Галахические произведения начал писать уже в 16 лет. Его комментарий к Талмуду – классический. Написал один из самых знаменитых комментариев к Торе. Активно занимался мистикой. В 1263 году по требованию короля Арагона принял участие в диспуте "Об истинной религии" с доминиканским монахом Пабло Христианином (выкрестом). Основная линия Пабло Христианина состояла в том, что Иисус был истинным Машиахом, что можно доказать по еврейским талмудическим (!) источникам. Судя по тому признаку, что после диспута орден доминиканцев потребовал высылки Нахманида, можно считать, что по мнению присутствовавших Рамбан в диспуте победил. 1267 г. Рамбан переехал в Землю Израиля и поселился в Акко. Ученики Рамбана

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
составили цвет еврейской учености следующего поколения.

Мессиянская концепция Рамбана явствует из его комментария к Торе. Сводится она к глубокой убежденности автора в особой святости Земли Израиля. Эта земля, по мысли Рамбана не терпит греха. Например, он утверждает, что Содом и Гомора, как бы они ни были плохи, все же погибли только из-за того, что эти города находились в Земле Израиля. Если бы они были в другой стране, то с ними ничего бы не произошло. Поэтому Изгнание народа Израиля вызвано тем, что Земля не потерпела его грехов. Из этого автор делает единственный возможный вывод: возвращение в Землю Израиля возможно только при массовом возвращении народа к праведности. То есть, приход Машиаха обусловлен изменениями в системе взглядов и убеждениях людей. Для этого, по мысли Нахманида должно произойти два изменения: 1) исчезнуть грех; 2) появится праведность.

Первое будет достигнуто бедствиями и трагедиями, именно уничтожением. Для того, чтобы не стало греха, должно не стать грешников. Здесь произойдет война Гога и Магога, здесь произойдут всевозможные ужасы и катастрофы.

С другой стороны, взгляды всего (!) человечества изменятся. Всевышний "обрежет сердца" людей и люди станут восприимчивы к слову Господа. Всех охватит стремление к святости, а народ Израиля это стремление к святости приведет к Святой земле. Понятно, что так как она принадлежит кому-то, то придется вести войну за обладание этой страной. Но при этом народы мира охватит любовь к избранному Богом народу, функция которого нести слово Господне всем и они помогут. Важную роль в этом, по мнению Рамбана, играют ислам и христианство, потому как роль этих религий в распространении слова Господня среди народов мира велика и огромна. И после того, как Машиах победит, наступит период всеобщей мудрости и счастья.

Здесь ярков видна роль двум Машиахов. В талмудической литературе часто говорится, что приходу Машиаха из колена Давида (Машиах бен-Давид) будет предшествовать приход Машиаха бен-Йосефа (из колена Йосефа). Довольно часто говорится, что Машиах из колена Йосефа погибнет во время войн. Понятно, что идея Машиаха бен-Йосефа, предтечи настоящего Машиаха заимствована из истории установления царской власти в древнем Израиле. Первым был царь Шаул из колена Биньямина, который погиб в битве с филистемлянами на горе Гильбоа. Ему наследовал Давид из колена Иегуды со всеми победами. В рамках мессиянских концепций Машиах бен-Йосеф предназначен для войны и ужасов, тогда как Машиах бен-Давид для побед и счастья.

Заметим, что концепция Машиаха имеет два аспекта: национальный и общечеловеческий. Национальный – спасение еврейского народа, восстановление еврейского государства и т. п. Общечеловеческий – это то, что называется азшйь дйойн – дословно "после дней", эпоха, когда волки будут пастись рядом с баранами и т. п. Характерно при этом, что сказанное касается не только еврейского народа, но и всех народов земли. Всякий автор, который говорит о мессиянской эпохе обязан указать как концепция "последней" (азшйь дйойн) согласуется с Мессиянской. То есть каким образом увязывается приход Машиаха со счастьем всего человечества. Как мы уже видели, у Рамбана после прихода Машиаха нуступает эпоха изобилия, которая приведет к счастью всего человечества. У Рамбана духовный рост и изменения "сердец" приведут к мудрости и пониманию, что так же приведет к счастью всего человечества. При этом во главе человечества встает наделенный божественной мудростью Машиах.

Интересно посмотреть схему прихода Машиаху в варианте дона Ицхака Абарбанеля.

Дон Ицхак Абарбанель (или Абрабанель) 1437, лиссабон – 1508, Венеция. Уже в юности стал министром финансов Португалии. После смерти Альфонсо-5 португальского попал под подозрение в заговоре против сына Альфонсо. Переехал в Толедо и стал министром финансов Испании. Во время изгнания из Испании в 1492 покинул Объединенное королевство и стал финансовым советником Неаполитанского королевства. После захвата Неаполитанского королевства французами вместе со своим королем переехал в Сицилию, а оттуда на Корфу. В конце жизни поселился у своего сына в Венеции. (Его сын Иегуда Абарбанель, по прозвищу Иудейский Лев в свое время был европейски признанным философом). Написал хороший, но очень многословный комментарий к Танаху. Автор нескольких религиозно-философских произведений, в которых проводится попытка примирить рационализм и религию. Нас интересует его трилогия "Мигдаль Ишуа", в которой он описывает когда и как придет Машиах.

Исходная посылка дона Абарабанеля состоит в том, что в Райском саду первый человек находился в идеальных условиях (этакий Золотой век человечества). Но человек, вследствие своих устремлений к материальным благам, вкусил запретный плод, и был изгнан из Райского сада, из идеального, наиболее приспособленного для человека мира. В результате человек продолжает удаляться от мира, в котором он мог бы жить в гармонии из-за присущих человеку страсти к материальности и искусственным вещам. Например, искусственным миром является города, которые Каин начал строить после того, как земля стала проклятой. То есть, цивилизация по определению является несчастьем. Да, конечно, продолжает дон Абарбанель Израиль живет ближе к Раю, но он живет в том же искусственном мире цивилизации. Позиция Абарабанеля здесь абсолютно пессимистическая. Он не верит в возможность что бы то ни было исправить. Ни какое воспитание не поможет. тяга к цивилизации у человека в крови и он будет продолжать удаляться от идеального мира. Как раз Машиах – это тот, кто произведет своими чудесами полный переворот в мышлении людей. Он будет являть чудеса, к нему потянутся все народы. Они поймут, что жить так нельзя. Из любви к Машиаху, который станет повелителем всего мира (космократором), народы мира помогут Израилю вернуться в свою страну. Турция передаст Машиаху-космократору Землю Израиля, Генуя и Венеция предоставят Израилю флот, для того, чтобы народ Израиля смог вернуться домой. Машиах – будет настоящим посланником мира. Возвращение народа Израиля к себе в страну произойдет без насилия и войны. И все вернется назад, к совершенству райского сада.

Интересно заметить, что в концепции Абарабанеля общечеловеческое начало превалирует над национальным и освобождение национальное является только частью общемирового процесса.

Воскрешение мертвых и мир грядущий

В вере в приход Машиаха и последующих за этим событием счастливых дней не хватает крайне важного элемента, а именно: А что будет конкретно мне за мою праведность? Я, безусловно, верю в приход Машиаха, но в конце концов Машиах – это для тех, кто будет жить тогда, а доживу ли я до тех прекрасных дней – это большой вопрос. Итак вопрос о личной награде за праведность.

В первую очередь, стоит отметить, что в Торе (в Пятикнижие) предполагаемая награда сформулирована в виде земного счастья. Например: "Если законы Мои будете исполнять, то дам дождь вашей земле, а земля даст урожай, а луга траву для скота и будете есть и насытитесь" (Втор. 11). Такого рода обещаний земных благ в Пятикнижие великое множество. Можно даже сказать сильнее и утверждать, что в Пятикнижие не упомянуты иного рода награда. Хотя и Мишна (Сангредрин, Хелек) предупреждает: "У того, кто говорит, "Нет упоминания Воскрешения мертвых в Торе" нет воскрешения мертвых". Поэтому в Талмудической литературе указан ряд стихов Пятикнижие, из которых можно сделать вывод о намеке на "воскрешение мертвых". Но здесь следует обратить внимание на слово "намеки".

прим. Подробный разбор об отношении Торы к идее воздаяния после смерти достаточно сложен и не в этом курсе его вести.

В Талмудической литературе можно встретить две версии посмертного воздаяния: 1) Воскрешение мертвых, то есть придет время и покойные восстанут из своих могил, получат новые тела и будут жить вечно; 2) Мир грядущий – после смерти душа покойного попадает в некоторое прекрасное место, где наслаждается всевозможными благами.

У пророков мы обнаруживаем неоднократно высказывания о воскрешении мертвых, например: "Оживут мертвые твои, встанут тела, проснутся и возрадуются лежащие во прахе" (Иш. 26:19). В молитве "18 благословений", которую всякий правоверный иудей должен читать трижды в день, второе благословение звучит так: "Ты воскрешаешь мертвых...питаешь живых и воскрешаешь мертвых... Ты исполнишь свое обещание лежащим в прахе... Царь убивающий и воскрешающий...". Понятно, что вера в воскрешение мертвых не может не быть крепка среди верующих.

С верой в Мир Грядущий дела обстоят несколько сложнее. В первую очередь, пророки об этом не говорят. Происхождение этого верования, скорее греческое, чем еврейское. Стоит заметить, что основное внимание теме мира

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org грядущего, точнее теме: "Что происходит с душой, после того, как она оставляет тело?" характерно для неоплатоников всех сортов. Например, мы обсуждали этот вопрос при изучении р. Ицхака Исраели и анонимного автора Торат анефеш.

При всем при этом вера в воскрешение мертвых и вера в мир грядущий являются практически догматами в иудаизме и вряд ли кто бы то ни было решится отвергнуть одну из них.

В любом случае, все начинается с веры в бессмертие души в той или иной степени. Например, Рамбам и многие другие авторы полагают души бессмертными, но в наказание за грехи Всевышний может уничтожить душу человека, не дать ей попасть в мир грядущий, либо в иных концепциях, не дать ей воскреснуть.

Можно указать две основных линии представлений о том, что ждет человека после смерти:

1. Рамбам (Маймонид). После смерти душа человека попадает в мир грядущий, где предаётся радостям, которые нам не понять, ибо все радости, которые мы знаем материального свойства, тогда как радости мира грядущего – это радости не материальной души. Рамбам проводит аналогию: ангелы, звезды и небесные сферы наслаждаются своим существованием, но их наслаждение, не наше наслаждение. Он приводит известный мидраш: "В мире грядущем праведники будут сидеть с венцами на их главах и наслаждаться Божественным сиянием". Ему достаточно очевидно что наслаждение Божественным сиянием здесь означает наслаждение, не имеющее аналогов в нашем мире.

Понятно, что Рамбам не может пренебречь предсказаниями пророков. Поэтому он вынужден говорить о воскрешении, но о воскрешении временном, во времена после победы Машиаха. Цель этого воскрешения чисто утилитарная – дать тем, кому это не удалось на протяжении его первой жизни, совершить жертвоприношения и увидеть осуществление своих чаяний – царство Машиаха. Но при этом Рамбам не считает, что с приходом Машиаха смерть исчезнет из мира. Люди будут продолжать умирать, но при этом жить они будут радостно и умирать счастливыми.

2) Рамбан (Нахманид) считает, что мир грядущий, это то, что произойдет после воскрешения мертвых. Покойные получают новые чудесные тела, которые не будут изнашиваться. Они будут наслаждаться всеми благами мира, причем блага эти будут в той или иной степени знакомы нам, ибо как бы не была прекрасна новая материя новых тел, она все же останется материей.

Точки зрения, подобной Нахманидовской, придерживается большинство каббалистов. Тогда как большинство философов склоняется именно к позиции Рамбама. И последнее понятно, все же в концепции воскрешения мертвых есть нечто мифическое. Хотя Саадия-гаон и пишет, что ничего в этой мысли не противоречит здравому смыслу: "Так как Тот, Кто создал мир, может и воскресить созданные Им творения", но все же некоторые проблемы данная концепция вызывает.

В конце приведем высказывание израильского философа нового времени Шмуэля Гуго Бергмана высказанное им на его 80-летнем юбилее. Он говорит следующее:

1. Мир создан Богом, а потому мир создан с конкретной целью. Существование мира не бессмысленно, равно как и мое существование. Ибо если Творец меня создал, то Он это сделал с некой целью. Жизнь полностью осмыслена, тогда как именно смерть является иллюзией. Поэтому как после того, как смерть происходит я продолжу жить. Ибо созданная творцом жизнь имеет космическое значение и все мои дела отдаются эхом в небесных мирах и после смерти я продолжит свое существование там.

Догматика

Как известно, догма – это некоторое основное понятие, которое определяет данную систему верований или убеждений, и которое не подлежит изъятию. Понятно, что полная система догм – то есть догматика, определяет определенную, конкретную систему убеждений. Например, в Христианстве вера в Троицу является обязательной догмой. В марксизме вера в материальность мира – является догмой и т. д. Вопрос установления догматики был достаточно

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org важен для любой религии и, например, христианство выработало систему догматов довольно в ранний исторический период. Ясно, что формулировка догм данной религии не определяет ее полностью. Однако догмы – это те важнейшие принципы, которые составляют по мнению верующих "душу религии". На протяжении времен иногда догматика может быть пересмотрена в том смысле, что данная эпоха требует подчеркнуть тот или иной принцип в большей степени, чем это было в предшествующие времена.

Вопрос о том, всегды ли существовали догмы в иудаизме окончательно не решен. Давид Неймарк считает, что догматика существовала всегда и находит догмы в Писании (например, дога о существовании ангелов, как посредников между Богом и человеком). К несчастью его аргументы не убедительны. Уже Гейгер отметил, что в первую очередь следует вспомнить, что прибегая к аналогии в христианстве можно серьезно ошибиться. Дело в том, что в Христианстве догматика была принята весьма важным собранием Церковным Собором, чей авторитет не подлежит сомнению. В иудаизме, как указывает Гейгер, такого никогда не было. Ни один авторитетный орган, например сангедрин, ни разу не принимал список принципов, которые должен разделять всякий верующий еврей. В этом смысле догматики в иудаизме нет. Более того, так как вопрос догматики иудеи начали заниматься весьма поздно, а именно в Средневековье, то сама историческая обстановка иудейской жизни в ту эпоху не давала возможности собрать авторитетное собрание, которое было бы способно принять решение в равной степени обязательное для всех иудеев где бы они ни были. Учитывая сказанное, следует признать, что догматики в принятом смысле слова в иудаизме нет и в ближайшее время не предвидится.

Это не значит, что никто не занимается попыткой установить принципы, на которых зиждется иудаизм. Эта работа была проделана неоднократно.

Как правило все авторы, занимающиеся этой проблемой отталкиваются от мишны (трактат Сангедрин, глава Хелек, в некоторых изданиях 10, а в некоторых 9):

"Все евреи имеют долю в мире грядущем... Вот те, у кого нет доли в мире грядущем: Тот, кто говорит: воскрешение мертвых не предусмотрено Торой; тот, кто говорит, Тора не с небес дана; Эпикорос..."

Стиль вполне догматичен. Принципы достаточно ясны: следует верить в воскрешение мертвых и в Божественное происхождение Торы. Слово "Эпикорос" очевидно происходит от имени греческого философа Эпикура, который не отрицал существование Бога (Единого), но при этом не признавал, что Бог каким бы то ни было образом вмешивается в дела этого мира. (так несколько раз слово "эпикорос" определено в Талмуде, позже это слово стало означать просто "еретик"). Тем самым последний догмат: Верить в то, что Бог правит миром.

В более поздние времена занятия основными принципами иудаизма практически было оставлено в стороне по самой простой причине: в окружении идолопоклонников не нужно особо трудиться для того, чтобы определить, чем иудаизм отличается от окружающих религий. И так все знают и это просто. Но когда иудеи стали жить в окружении монотеистических религий: ислама и христианства назрела необходимость точно определить, чем же мы от них отличаемся. Причем вопрос: Чем мы отличаемся от ислама? – стоял намного острее, чем в отношении христианства. Причины понятны: иудеи достаточно презрительно относились к христианским верованиям (приблизительно так же, как и идолопоклонники относились к христианским догматам. кому интересно, могут посмотреть в книгу Цельса).

(прим.: Довольно часто делается попытка счесть попыткой построения догматики слова рабби Акивы: "Возлюби ближнего, как самого себя" – это великое правило Торы, или же аналогичное высказывание старшего Гилеля: "То, что тебе неприятно, не делай ближнему" или же высказывание бан-Азая, сводящееся к "Почитай образ Божий в человеке". Это просто ошибка: и то, и другое: и третье высказывания являются попыткой построить главный принцип отношений между людьми, тогда как догматика скорее занимается вопросом взаимоотношений с Богом).

Кажется, первыми сформулировали свои догмы караимы. Это понятно, в тот момент, когда они откололись от раввинистического иудаизма им пришлось попытаться сформулировать свое отличие. Иегуда Гадаси (1150) сформулировал десять догматов караимства. Кроме догматов о существовании, единстве, нематериальности Бога, кроме догматов о уникальности Торы есть характерно

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
караимские принципы: запрет на Устную Тору и разрешение учить Тору
Письменную только на иврите (второй принцип – прямое заимствование из
Ислама, где Коран можно изучать только на арабском, а первый – прямая
противоположность и Исламу и Иудаизму, которые имеют устные предания рядом
со Святой Книгой).

Пожалуй первым, кто активно занялся вопросом догматики был Рамбам. Обращает
на себя внимание, что догматика изложена в комментарии к Мишне (к трактату
Сангедрин, глава Хелек), то есть в произведении, связанном с галахой, а не
в философском произведении. Тем самым Рамбам считал, что изложенный им
принципы являются основой закона. Сами 13 принципов Рамбама изложены в
любом Сидуре. Их можно разделить на три группы (вслед за р. Йосефом Альбо
/"книга Основ", гл. 4):

(А) Группа первая: Существование Бога

1. Существование Творца и Его управление миром
2. Абсолютное единство Творца
3. Бестелесность Творца
- 4...Он первый и Он последний
5. Молиться следует только Творцу

(Б) Группа вторая: Истинность Торы

6. Все слова пророков – истинны.
7. Моисей был величайшим пророком и все его слова истинны.
8. ныне существующая Тора дана Моисею (аутентичность Торы)
9. Бог не даст иной Торы.

(Г) Провидение, награда и воздаяние

10. Бог знает все деяния сынов человеческих.
11. Творец награждает соблюдающих заповеди и наказывает нарушающих их.
12. Вера в приход Машиаха.
13. Вера в воскрешение мертвых.

Для того, чтобы понять, зачем Рамбам проделывает эту работу стоит привести
цитату (из предисловия к главе Хелек):

"Я собрал для тебя здесь полезные вещи, разбросанные по разным великим
книгам. Знай их, повторяй их многократно, вдумайся в них крайне
внимательно. Если ты решишь, что понял их с первого раза или со второго
раза, то Бог свидетель, что ты решил не правильно! Потому не спеши, ибо я
написал не первое попавшееся, а долго думал и изучал. Только после того,
как я понял, какие мнения истины, а какие нет, я привел их с
доказательствами к ним".

Принципиальный момент, который следует из этого отрывка состоит в том, что
Рамбам считает свои 13 принципов – итогом изучения Торы и философии. Он
подводит итог: иудаизм в кратком виде – это вот это! В высокой степени 13
принципов представляют собой программу изучения философских и религиозных
основ иудаизма. Верно сказать, что Рамбам не предлагал утвердить 13
принципов, как догматы, обязательные для всех, но считал, что всякий иудей
обязан думать такого рода образом, обязан размышлять над этими проблемами!

Здесь стоит добавить, что Рамбам считает, что цель человека – приближение к
Богу, а приблизиться к Богу можно только через развитие интеллекта. Потому
как интеллект – вещь наиболее далеко отстоящая от нашего материального мира
и приближает нас к миру не материальному, к которому относятся ангелы и высшие
существа, которые в мировой иерархии стоят ближе к Богу. Потому 13
принципов стоит считать программой философского и религиозного исследования,

Средневековая еврейская философия. Меир Левинов filosoff.org
необходимого для каждого человека, если тот стремится к совершенству.

Упомянутый выше р. Йосеф Альбо полагает, что всякую религиозную систему следует строить от основ к следствиям.

"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... Поэтому понятие первооснова можно применить для исследования принципов религии, того, что обеспечивает ее существование.

В свете этого становится ясной необходимость исследования, какие именно понятия должны быть рассматриваемы, как первоосновы божественной религии – как тот фундамент, на котором она стоит. (Книга основ 1 гл. 3)

Божественная религия имеет три первоосновы: 1) Существование Бога; 2) Божественность Торы; 3) Воздаяние за добро и зло. Нет сомнения в том, что эти принципы являются первоосновами Божественной религии, от которых зависит ее особенность именно как Божественной религии: потому как если мы представим себе, что исчезнет хотя бы один из них, все здание религии рухнет..." (там 1. гл.4)

Из всего сказанного явствует, что р. Йосеф Альбо как раз наставляет на то, что его три принципа (три первоосновы) являются именно догмами, основами. Если их убрать, то религия пострадает, станет другой, неправильной.

Само занятие поисками "Принципов иудаизма" неоднократно подвергалось критике. Р. Ицхак Абарбанель выражает свое недовольство попытками сформулировать основы еврейской веры. Его критика в основном касается следующего: Все заповеди Торы в равной степени Божественного происхождения. Невозможно решить, какая из них важнее, какая менее важна. По его мнению нет фундаментальных основ, все заповеди в равной степени фундаментальны. Эта позиция является практически повторением фразы Иегуды Галеви: "Мы верим во все, что написано в Торе, а это многое" (Последнюю фразу р. Шимон Дуран: учитель р. Йосефа Альбо, просто считает единственной догмой иудаизма). Ясно, что выделение некоторых основных принципов низводит другие на более низкое положение, а это пренебрежение Торой.

Отметим критику занятиями догматами у р. Моше Мендельсона (18 в.)

"Среди всех заповедей Торы ты не находишь ни одной, которая бы гласила: "Верь!" или "Не верь!". Все заповеди говорят: "Делай!" или "Не делай!". Нам не заповедано верить"

(Хотя это не Средневековье, и Мендельсон считается одним из первых еврейских философов Нового времени, но его замечание достаточно меткое и по всей видимости, соображения такого плана играло не последнюю роль в критике попыток сформулировать еврейскую догматику).

Стоит обратить внимание на то, что догматикой занимаются именно философы, а даже не раввины (практикующие законоведы). Просто потому как раввины не находят нужным знать, что думает человек и каковы его теологические представления. До тех пор, пока поступки соответствуют нормам Торы и Талмуда, убеждения не существенны. К тому же кажется, они убеждены в том, что если человек правильно поступает, то он придет к правильным убеждениям. Тогда как философы на первый план выставляют систему мысли, образ мышления. А потому именно они пытаются найти формулировки в области мировоззрения.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке

<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!