



ВІБЛІОТЕСА JUDAICA

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ

ЧТО ТАКОЕ
ЕВРЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ





**Редакционный совет
научно-популярной серии**

**Popular series
editorial board**

Израэль Барталь (председатель)	Israel Bartal (chair)
Йом Тов Ассис	Yom Tov Assis
Ури Гершович	Uri Gershovich
Семен Гольдин	Semion Goldin
Михаил Гринберг	Michael Greenberg
Илья Дворкин	Ilya Dvorkin
Гиллель Казовский	Hillel Kazovsky
Аркадий Ковельман	Arkady Kovelman
Зоя Копельман	Zoya Kopelman
Моше Навон	Moshe Navon
Семен Парижский	Simon Parizhsky
Сергей Рузер	Serge Ruzer
Зеев Ханин	Zeev Khanin
Шауль Штампфер	Shaul Stampfer
Зеев Элькин	Zeev Elkin
Алек Эпштейн	Alek Epstein

Главные редакторы

Editors-in-Chief

Александр Кулик	Alexander Kulik
Илья Лурье	Ilia Lurie

Издатель

Publisher

Михаил Гринберг	Michael Greenberg
-----------------	-------------------



האוניברסיטה העברית בירושלים

**The Hebrew University of
Jerusalem**

Institute of Jewish Studies

**International Center
for University Teaching
of Jewish Civilization**

**CHAS CENTER
for Jewish Studies in Russian**

**ЦЕНТР ЧЕЙЗА
по развитию иудаики на
русском языке**



עמותת גשרי תרבות

«Gishrei Tarbut» Association

**Ассоциация
«Мосты культуры»**

**«GESHARIM»
Publishing House**

Издательство «ГЕШАРИМ»

**Совместный издательский проект
BIBLIOTHECA JUDAICA**

**НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ
серия**



BIBLIOTHECA JUDAICA

R. JOSPE

WHAT IS
JEWISH
PHILOSOPHY





BIBLIOTHECA JUDAICA

НАУЧНО-ПОПУЛЯРНАЯ СЕРИЯ

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ
ЧТО ТАКОЕ
ЕВРЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

ГЕШАРИМ
ИЕРУСАЛИМ 5763



МОСТЫ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2003



**РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ. Что такое еврейская философия?
R. JOSPE. What is Jewish Philosophy?**



Книга издана при содействии
Israel National Lottery Council for the Arts
(Комитет по культуре Израильской
национальной лотереи)

Издатель **М. Гришберг**

Зав. редакцией *И. Аблина (Москва)*
М. Яглом (Иерусалим)

Перевод с английского *Дм. Фролова*

Научный редактор *У. Гершович*

Послесловие *А. Смирнова*

*Издание поддержано Государственным фондом наследств
и комиссией министерства абсорбции Государства Израиль*

- © Р. Йошпе, 1988
- © Гешарим / Мосты культуры, 2003
- © Центр Чейза по развитию иудаики на русском языке.
Еврейский университет в Иерусалиме, 2003



Издание на английском языке впервые опубликовано
Открытым Университетом Израиля

ISBN 5-93273-121-4

Благословение осеняет дом человека
лишь благодаря его жене.

Бава меция, 59а

ПРЕДИСЛОВИЕ

В основу очерка «Что такое еврейская философия?» положена вводная лекция курса на иврите «Еврейская философия в Средние века», который в настоящее время готовится для Открытого университета Израиля. Когда будет готов английский вариант курса, этот очерк будет и в нем занимать место введения.

Однако, поскольку очерк представляет собой законченное и самостоятельное произведение, поднимающее вопросы, выходящие за рамки одного курса, я рад уже сейчас предложить его исследователям еврейской философии и студентам, изучающим этот предмет, в надежде, что он будет стимулировать дальнейшие размышления и дискуссии о том, как можно понимать, изучать и преподавать еврейскую философию.

Я хочу поблагодарить Йосефа Дана, Даниэля Ласкера, Нехемию Левциона и, особенно, мою мать, Хаву Йошпе, за их благожелательную поддержку и многочисленные советы, которые помогли мне в работе над текстом.

*Рафаэль Йошпе
Иерусалим, 5748/1988*

О ВОПРОСЕ «ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?»

Вопрос, вынесенный в заглавие этой книги, содержит определенную двусмысленность. Действительно, когда мы спрашиваем «что такое X?», нам следует уточнить, хотим ли мы выяснить то свойство, которым характеризуется X, или тот набор явлений, которые X включает в себя; или, говоря языком логиков, что нас интересует — интенционал понятия X или его экстенционал, содержание или множество описываемых этим понятием объектов.

Быть может, кто-то решит, что, прочитав эту небольшую книжку, он сможет понять суть еврейской мысли или иудаизма (что бы под этим ни подразумевалось), прикоснется к сокровенным тайнам еврейского мировоззрения... Дабы исключить возможное разочарование, сразу скажем, что книга проф. Рафаэля Йошпе, как говорит сам автор, изначально задумана в качестве введения к курсу средневековой еврейской философии и занимается методологическим вопросом определения области исследования, а не вопросами содержания учений, относимых к еврейской философии.

Итак, в книге рассматривается вопрос о том, каким образом историк идей может определить такую область исследований, как «еврейская философия», т.е. каких авторов и какие произведения включать в нее и — что более важно — какого рода *критериями* пользоваться при этом выборе. Оказывается, что этот, казалось бы, «безобидный» вопрос представляет собой достаточно серьезную проблему. Автор книги рассматривает различные способы решения этой проблемы, предложенные на протяжении XX в. известными исследователями еврейской философии, выделяя три парадигматических подхода: формальный (когда в качестве вышеупомянутого критерия используются

внешние признаки произведений, такие как, например, язык, на котором оно написано), сущностный (состоящий в попытке найти основной критерий в особенностях содержания философских произведений) и контекстуальный (при котором решающим фактором оказываются историко-философская перспектива создания произведения и определенные стороны соотношенности/противостояния еврейской культуры и общечеловеческой традиции).

Детальное рассмотрение вопроса о предмете исследования, безусловно, является необходимой составляющей изучения самого предмета. Студент, приступающий к изучению еврейской философии, должен отдавать себе отчет в том, каким образом устанавливаются границы изучаемой области, какие проблемы возникают при определении этого предмета в качестве академической дисциплины. С этой точки зрения предлагаемая читателю книга, безусловно, выполняет важную функцию введения в предмет (напомним, что так она и задумывалась). Но не является ли рассматриваемый в ней вопрос слишком специальным, чтобы заинтересовать более широкую аудиторию (на интерес которой эта книга, издаваемая в отрыве от самого курса еврейской философии, по-видимому, рассчитывает)? Не покажутся ли читателю с общегуманитарными интересами затрагиваемые в книге проблемы несколько надуманными?

В этом предисловии нам хотелось бы подчеркнуть как раз те аспекты этой проблемы, которые (оставаясь за рамками самой книги) должны, как нам кажется, привлечь внимание читателя, интересующегося историей философии и историей культуры (вообще и еврейской культуры, в частности).

Во-первых, заметим, что сама постановка проблемы не является исключительно «еврейской». И если немцы, французы или англичане могут позволить себе по этому поводу некое недоумение (ведь даже когда говорят о «немецком идеализме», «английском эмпиризме» или «французском структурализме», подразумевают философские школы, а не национальную философскую традицию), то русскоязычный читатель уже, наверное, успел свыкнуться с существованием области, называемой «русская философия». А ведь вопрос о том, какие мыслители должны быть включены в эту область, далеко не тривиален. Наряду с «бесспорными» фигурами, как, например, В. Соловьев, Н. Бердяев или П. Флоренский, можно по-разному решать этот вопрос относительно таких мыслителей, как Л. Шестов или М. Бахтин. Ну, а как поступить,

например, с М. Мамардашвили или с учеником Г. Когена М. Каганом¹, по-видимому, оказавшим значительное влияние на М. Бахтина? Пути решения этого вопроса в отношении русской философии, естественно будут иными, нежели в отношении еврейской философии, но нам хотелось лишь подчеркнуть, что сама методологическая проблема, связанная с изучением «национальной» философии в качестве особой дисциплины, не столь уж экзотична и может рассматриваться в качестве определенной черты современной истории философии.

Вместе с тем, понятно, что рассматриваемый методологический вопрос, как правило, не сводится к вопросу о «личном составе». Он связан с определением перспектив развития соответствующей национальной культуры и со способами осмысления истории народа, выбор которых тем или иным исследователем свидетельствует о его собственной идеологии и самоидентификации (личностной, религиозной, научной). Действительно, если предполагать, что философское творчество является одним из важнейших компонентов культуры², то решение вопроса об определении области национальной философии может иметь самые серьезные следствия (или, наоборот, зависеть от соответствующих выводов) относительно национальной культуры в целом. Другими словами, рассматриваемый Р. Йошпе методологический вопрос непосредственно связан с широким спектром проблем, касающихся восприятия еврейской культуры.

Об этом культурологическом аспекте проблемы мы и хотели вкратце поговорить в этом предисловии. Он имеет два измерения, которые условно можно было бы назвать «общеисторическим» и «конкретно-персональным». Под «общеисторическим» измерением мы имеем в виду историю становления еврейской философии в качестве научной дисциплины и, стало быть, истоки возникновения методологического вопроса об определении этой области. Как подчеркивает автор книги, вопрос о еврейской философии — вопрос Нового времени (см. с. 37–38).

¹ «Близкий друг М.М. Бахтина философ Матвей Исаевич Каган (1889–1937) остается для широкой научной общественности фигурой закрытой; его работы все еще не изданы... Так что публикация Ю.М. Каган “О старых бумагах из семейного архива (М.М. Бахтин и М.И. Каган)” (1992, № 1) — одна из лучших» (А. Кузнецов. «М.М. Бахтин серьезный и несерьезный» // Новый мир, 1995, № 1). См. также: «АРХЭ». Культурологический ежегодник. Выпуск 1. Кемерово: «Алеф», 1993, с. 325–365.

² См. ниже, о месте философии в культуре народа, согласно Гегелю.

В Средние века, когда философы считались (и считали сами себя) подлинными... учеными, было невозможно провести грань между научной истиной одного народа и научной истиной другого народа... Только в Новое время, когда философия была отнесена к гуманитарному знанию, мы получили возможность говорить о философии в контексте той или иной культуры...

Однако когда именно в Новое время и при каких обстоятельствах мог возникнуть этот вопрос? Ведь, скажем, для М. Мендельсона (1729–1786), который вслед за Спинозой проводил четкое различие между философией и религией и определял иудаизм как партикулярный закон и образ жизни, вопрос о еврейской философии, по-видимому, не стоял.

В поисках истоков вопроса о еврейской философии мы неизбежно приходим к возникновению науки о еврействе — *Wissenschaft des Judentums*. Само это понятие поначалу появилось (в 1818 г.) в нескольких статьях представителей еврейского Просвещения, а затем (спустя год) стало названием сообщества (или, как мы бы сегодня сказали, проекта), в основании которого участвовали молодые евреи-интеллектуалы: Эдуард Ганц, Йом-Тов Липман (Леопольд) Цунц, Эммануэль Вольф, Генрих Гейне. Программой этого движения было направленное на выявление сущности иудаизма объективное научное исследование еврейской культуры в качестве пути к эмансипации евреев и их слиянию с гуманистической культурой Европы. В основе поставленной задачи лежало острое осознание того, что:

Истинная эмансипация возможна только тогда, когда окружающие народы признают культуру евреев и проникнутся к ним уважением. Вместе с тем эмансипация станет возможной, только если сами евреи взглянут на свою культуру с точки зрения современной науки и проникнутся уважением к своему наследию¹.

Да, положим, так зародилась наука о еврействе, но причем здесь философия — спросит читатель? Ответ состоит в том, что философия, образно говоря, была одновременно и «причиной движения», и «целевой причиной» указанной программы.

¹ E. Schweid. *Toldot he-hagut ha-yehudit ba-et ha-hadasha* (История еврейской мысли Нового времени). Иерусалим, 1977, с. 206 (на иврите).

С одной стороны, само стремление к изучению культуры еврейского народа основывались на гегелевской философии истории. В частности, на представлении о том, что в культуре того или иного народа на определенном этапе может воплощаться мировой разум, за счет чего этот народ вносит свой вклад в развитие человечества, приближая достижение цели — идеального единого общечеловеческого государства¹, в рамках которого абсолютный дух достигнет самосознания. Именно желание представить иудаизм (еврейство) в качестве цельной национальной культуры и выявить ее вклад в процесс развития общечеловеческой культуры и являлось основным импульсом основателей *Wissenschaft des Judentums*. Безусловно, этот импульс содержал и полемический заряд — реализация программы должна была показать, что как Кант², так и Гегель³ ошибались в их взгляде на роль иудаизма и еврейского народа во всемирной истории — однако основные положения философии истории Гегеля, как и его диалектический метод, сомнению не подвергались.

Кроме того, сама реализация программы предполагала в качестве заключительного этапа (опять-таки, в соответствии со взглядами Гегеля) философское осмысление культуры еврейского народа, ибо хотя «конкретный дух проявляется во всех делах и стремлениях народа», однако «высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дійти не только до самосозерцания, но и до мысли о себе самом»⁴. Так,

¹ Нелишне заметить, что с точки зрения Гегеля указанная цель была достигнута в христианско-германском государстве.

² См. *Религия в пределах только разума* // И. Кант. *Трактаты*. СПб.: «Наука», 1996, с. 356–364.

³ См., например, Г.В.Ф. Гегель. *Философия религии*. М.: «Мысль», 1977, т. 2, с. 110–124. Следует заметить, что расхождение с Гегелем относительно роли еврейского народа влекло за собой и проблему общетеоретического плана. Согласно Гегелю, партикулярность культуры каждого из народов, представляя собой определенный аспект единого духа, должна раствориться в универсальности общечеловеческой культуры, когда та достигнет своего высшего уровня и реализуется в государстве закона Разума. Однако основатели *Wissenschaft des Judentums* ставили своей целью не ассимиляцию, а эмансипацию евреев и не собирались отказываться от партикулярности иудаизма, который в «просвещенной форме» должен был, по их мысли, стать частью универсальной культуры. Этот парадокс «универсальной партикулярности» или «партикулярной универсальности» имеет отголоски и в определении еврейской философии (см. ниже мнение И. Сермонеты, с. 34–35).

⁴ Г.В.Ф. Гегель. *Философия истории* // *Философия истории: Антология* / Сост. Ю.А. Кимелев. М., 1995, с. 93.

например, согласно Э. Вольфу, путь к пониманию сущности иудаизма (еврейской культуры) лежит через объективное исследование источников, которое должно включать в себя три этапа: филологическая критика (точность текстов источников и их адекватное прочтение), историческая критика (максимально объективное и полное описание развития еврейской культуры во всех ее проявлениях на основе выверенных на предыдущем этапе текстов), философская критика¹ (выявление и определение основных идей, реализующих себя в рамках еврейской культуры).

Наконец, в силу того, что философия как «понимание себя» народным духом является высшим проявлением культуры народа², напрашивается особая роль, отводимая ей (ее проявлениям) при изучении этой культуры³. Не здесь ли закладывается представление о «национальной философии», получающей приоритетную роль в рамках культуры народа? Не здесь ли получает свое основание положение, подобное следующему:

¹ Здесь, безусловно, напрашивается провокационный вопрос: должна ли была эта философская критика, по мысли Э. Вольфа и его соратников, квалифицироваться как еврейская философия? Любопытно, что сам Вольф говорит в этой связи о «философии иудаизма»: «это самодостаточное понятие иудаизма, который должен быть описан с точки зрения его внутреннего разумного развития и в его истинности. Она (эта философия) должна дать возможность постичь божественную идею в соответствии с тем, как эта идея воплощалась на каждом этапе развития иудаизма» (I. Wolf. «Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums» // *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, I (1822–1823), S. 23–24). А вот что пишет, изложив программу изучения еврейской культуры, Л. Цунц: «А над всеми этими областями науки, над всей этой сумятицей человеческой деятельности возвышается в величии своей власти философия, незримо присутствующая во всем и, сохраняя свою независимость, присущая всякому человеческому познанию. Поэтому мы не хотели рассматривать ее в качестве особой науки, включающей исключительно мудрость еврейского народа...» (См. L. Zunz «*Etwas über die rabbinische Literatur*» (1818) // *Gesammelte Schriften*, Heraus. vom curatorium der Zunzstiftung. Berlin, 1875, I, S. 1–31).

² Едва ли не единственным еврейским мыслителем XIX в., отвергавшим этот гегелевский взгляд, был Шмуэль Гирш (1815–1889). Он полагал, что философия лишена собственного содержания и является не более, чем методом.

³ Именно с этим философоцентризмом связан рационалистический крен в изучении еврейской культуры, свойственный иудаистике девятнадцатого столетия и подвергнутый острой критике Г. Шоломом (об этой критике см.: М. Шнейдер. «Научное наследие Гершома Шолома и современные исследования по еврейской мистике» // *Вестник Еврейского университета* № 3 (21), 2000, с. 192–193).

Философия — это квинтэссенция духа народа. В философии концептуализированы те его неповторимые и особые черты, те его устремления, которые и отражают, и определяют историческую судьбу этого народа. Поэтому фундаментальная философская задача той традиции, которую развивает этот народ, — это концептуальное выражение универсальной и устойчивой устремленности народного духа¹.

Сообщество *Wissenschaft des Judentums* просуществовало недолго, однако сама программа усилиями Цунца (единственного из основателей, кто на деле стал заниматься намеченными исследованиями) начала реализовываться. В качестве платформы просвещенного подхода к иудаизму она была принята, несмотря на существенные расхождения во взглядах, большинством представителей трех главных идеологических направлений еврейской культуры XIX в. — реформистским, неоортодоксальным и консервативным. Представителями этих течений были сформулированы различные концепции иудаизма² и его развития, по-разному осмыслялась ими и роль философии в историческом развитии еврейской культуры, однако все они в той или иной мере стремились использовать объективно-научный подход к источникам. Так было положено начало широкомасштабному историко-филологическому исследованию классических текстов иудаизма. К концу XIX – началу XX вв. было осуществлено издание довольно большого числа источников, среди прочего — и произведений средневековых еврейских философов (написанных не только на иврите, но и по-арабски)³.

¹ См. приводимую в приложении статью А. Смирнова.

² Элиэзер Швайд так квалифицирует три соответствующих подхода к иудаизму: мыслители, которых, так или иначе, можно отнести к реформистскому направлению, определяли иудаизм как некую исторически развивающуюся сущность; неоортодоксальные мыслители — как сущность метаисторическую; а консерваторы разрабатывали «позитивно-историческое» определение иудаизма (см. E. Schweid. *Op. cit.*).

³ Процесс публикации наследия еврейской культуры продолжается по сей день и далек от своего завершения. Издание сохранившихся в рукописях произведений еврейских философов Средневековья является важной составляющей научной деятельности в этой области. Заметим, что большая часть упомянутых в книге Р. Йошпе исследователей, включая его самого, внесли свою лепту в этот процесс.

Однако вопрос об определении области «еврейская философия», латентно присутствуя, все еще не ставился. Наверное, не будет ошибкой сказать, что он отчетливо проступил тогда, когда произошла институционализация науки о еврействе. А именно, когда в 1925 г. был основан Еврейский университет в Иерусалиме, при котором был создан Институт иудаики («наук об иудаизме»), включающий кафедру еврейской философии (или еврейской мысли). Именно теперь указанный вопрос встал во всей своей остроте. Возникла насущная потребность определить предмет изучения, приняв во внимание, с одной стороны, отличие еврейской философии от других проявлений еврейской культуры, таких, как каббала или хасидизм, а с другой — обнаружить единство таких феноменов, как, например, вдохновленные мутазилитской мыслью произведения Саадии Гаона и неокантианская интерпретация источников иудаизма Г. Когеном. По-видимому, не требует пояснения тот факт, что первые попытки определения еврейской философии основывались на ее связи с иудаизмом¹, понимаемым в соответствии с тем или иным подходом, выработанным в течении XIX в. в ходе развития науки о еврействе и бурных идеологических споров.

На этом мы обрываем наш экскурс. Такова, в самых общих чертах, история *возникновения* вопроса о том, что такое еврейская философия. Под влиянием новых философских направлений XX в., прежде всего экзистенциализма и возникших идеологических направлений, таких, как, например, религиозный сионизм, множились и видоизменялись типы восприятия иудаизма, а следовательно, и подходы к определению еврейской философии. Однако рассмотрение указанных влияний выходит за рамки нашего предисловия, косвенное же представление о соответствующих изменениях читатель сможет получить, ознакомившись со спектром представленных в книге мнений.

Упомянув о спектре мнений, с которым столкнется читатель, мы возвращаемся к важности упомянутого нами выше «конкретно-персонального» измерения культурологического аспекта проблемы. Под таким мы подразумеваем научно-идеологическую платформу каждого из исследователей, мнения которых на вопрос о том, что такое еврейская философия, приводятся в данной книге. Если бы наряду с решением, которое предлагает тот или иной исследователь, читатель

¹ См. позицию Ю. Гутмана (см. с.62–63).

имел представление об общих взглядах этих ученых, их работах и идеологической направленности, то это, несомненно, обогатило бы чтение и способствовало более тонкому пониманию полемики между ними. Однако, по понятным причинам (в книге упомянуто около пятнадцати исследователей), мы не сможем воссоздать на страницах этого предисловия галерею интеллектуально-идеологических портретов этих ученых. Такая задача потребовала бы длительного исследования и превратилась бы в написание довольно объемной книги¹. Поэтому нам приходится лишь обозначить это измерение в виде пусть весьма туманного, но, надеемся, осязаемого абриса, который, с нашей точки зрения, пусть в такой форме, но должно присутствовать на горизонте читательского восприятия.

В заключение хотелось бы выразить надежду, что краткий набросок истории возникновения вопроса об определении еврейской философии и отмеченные нами аспекты этой проблемы помогут читателю по достоинству оценить отличающуюся ясностью изложения книгу Р. Йошпе.

Ури Гершович

¹ Подобная книга в отношении трех классиков еврейской философии — Г. Вольфсона, Ю. Гутмана и Л. Штрауса — не так давно была написана: J. Cohen. *Tevuna u-temura: panim be-heqer ha-filosofia ha-yehudit we-toldoteha* (Разум и перемены: некоторые аспекты изучения еврейской философии и ее истории). Иерусалим, 1997 (на иврите).

ЧТО ТАКОЕ
ЕВРЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ



ПОЧЕМУ ВОЗНИКАЕТ ВОПРОС «ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?»

Кому-то может показаться очевидным смысл термина «еврейская философия», но любая попытка построить курс, программу или учебник по «еврейской философии» сразу же спотыкается на этом, казалось бы, элементарном вопросе, как в теоретическом, так и в практическом плане. К теоретическому аспекту проблемы мы еще вернемся. Говоря же о практической стороне дела, должны ли мы включать в курс еврейской философии одного из самых значительных философов, которых когда-либо дали евреи, единственного еврея, который занял постоянное место в истории западной философии, — Баруха Спинозу? Другой вопрос. Какое место мы должны отвести — если это вообще необходимо — евреям Средневековья, которые обратились в ислам, как Абу-л-Баракат (Нетанель) ал-Багдади, или в христианство, как Авнер из Бургоса (Альфонсо из Вальядолида)? Должны ли мы рассматривать таких мыслителей и их труды как еврейские, или как еврейские вплоть до момента их отпадения, или как нееврейские, неуместные в контексте еврейской философии? Еще вопрос. Включаем ли мы, уже в современный период «еврейской философии», труды таких мыслителей, как Анри Бергсон, Герберт Маркузе, Пауль Вайс или Карл Маркс, если брать прошлый век?

Поставив вопрос по-другому, мы опять сталкиваемся с той же проблемой. Когда философ, чья философия всеми рассматривается как «еврейская», занимается также (часто в одной и той же книге) и такими «общими» науками, как астрономия или математика, правомочно ли такое учение (книгу, главу) рассматривать как еврейские? Леви бен Гершон (Ралбаг, Герсонид), который прославился в области еврейской философии в XIV веке, включил в свой философский труд «Милхамот Адонай» («Войны Господа») пространный раздел по астрономии (не включенный в печатные издания и в большинство рукописей его книги). Он был также автором отдельных работ по астрономии и математике и изобретателем «жезла Иакова» (*Vaculus Jacob, Jacob's Staff*) — инструмента, который используется в навигации для измерения углового расстояния между звездами. Какие книги, главы или даже страницы его работы являются «еврейскими» и должны быть предметом нашего рассмотрения, а какие — нет?

Следовательно, вопрос имеет совершенно конкретные практические грани для всех нас, кто занимается тем, что нам хотелось бы назвать «еврейской философией», не говоря уже о ряде весьма серьезных теоретических проблем, которые этот вопрос влечет за собой. Эти теоретические соображения, в свою очередь, важны не только потому, что они заставляют нас задуматься над тем, что, по нашему мнению, входит в еврейскую философию, но и потому, что они, как мы увидим далее, затрагивают и наше понимание того, что такое сам иудаизм.

Таким образом, в центре нашего внимания будет «еврейская» составляющая словосочетания «еврейская философия», а именно вопрос о том, что конкретно делает ту или иную философию «еврейской». Однако, в духе лучших философских традиций, мы сначала должны задать еще более фундаментальный вопрос: «Что такое философия?»

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФИЯ?

Контекст, в котором мы будем обсуждать вопрос «Что такое философия?», — это мир средневековой арабо-еврейской философии, которая являлась фоном для развития еврейской философии на протяжении большей части ее формативного периода от Саадии Гаона (IX–X вв.) до Рамбама (ум. 1204). Для нас часто может оказаться менее важным то, что на самом деле говорили Платон и Аристотель, чем то, как их понимали мусульманские и еврейские философы Средних веков. А это понимание могло основываться и на таких источниках, как «Телология Аристотеля» — памятник неоплатонической мысли (который в действительности не имеет ничего общего с Аристотелем, являясь пересказом «Эннеад» Плотина).

Сегодня мы привычно проводим грань между философией и различными науками. Нам кажется само собой разумеющимся то, что в системе университетского образования философия отнесена к области гуманитарных наук наряду с литературой и т. д. Однако в Средние века арабские, христианские и еврейские философы рассматривали философию как воплощение научного метода исследования, охватывающего собой все другие науки, которые в свою очередь воспринимались как ветви единой всеохватывающей системы научного знания. Эта система, основанием которой служил только и исключительно человеческий разум, называлась философией, и современная дихотомия философии и науки (под которой в наше время обычно понимаются математика и естественные науки) была бы

совершенно чужда и непонятна средневековым философам. Короче говоря, для средневековых людей понятия «философия» и «наука» были в значительной степени взаимозаменяемы.

Поскольку, как мы уже сказали, еврейская философия возникла в культурной среде исламской цивилизации, начнем с раннего арабского определения философии. Первым арабским философом был Абу Йусуф Йа'куб ибн Исхак ал-Кинди (Ирак, IX в.). На первых страницах его новаторской работы «О первой философии» («первая философия» — метафизика) ал-Кинди определяет философию следующим образом:

Из человеческих искусств самым возвышенным и благородным является искусство философии, каковое определяется как познание истинной природы вещей в меру человеческой способности. Ибо та цель, которую философ преследует в своей науке, заключается в постижении истины, а та, которую он преследует в своих действиях, — в согласовании собственных поступков с истиной¹.

Итак, согласно ал-Кинди, философия — это «познание истинной природы вещей». В отличие от позитивной религиозной истины, данной в откровении какому-то народу или отдельному человеку, такое философское (то есть рациональное) знание, или мудрость, не ограничено и не может быть ограничено неким конкретным народом или сообществом людей.

Подобное различие между универсализмом философской истины в противопоставлении партикуляризму (и релятивизму) религиозной истины становится более отчетливым в философии Абу Насра ал-Фараби (870–950), принадлежащего к следующему за ал-Кинди поколению. В трактате «О достижении счастья» (*Tahṣil al-Sa'adah*) ал-Фараби определяет философию следующим образом:

¹ Перевод на русский цитируется по кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1960, с. 57. В оригинале цитируется английский перевод по кн.: Alfred Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany, 1974), p. 55.

53. Это знание, говорят, в древности было у халдеев, обитавших в Ираке, затем оно появилось у египтян, затем оно перешло к грекам, от них перешло к сирийцам, а затем — к арабам. Все содержание этой науки излагалось на греческом языке, затем оно было [переведено] на сирийский язык, после чего — на арабский язык. Греки... владение этим знанием называли наукой, тогда как свойство ее называли философией, понимая под этим предпочтение и любовь к великой мудрости... Они называли ее наукой наук, матерью наук, мудростью мудростей, искусством искусств...

54. ...Совершенный философ обладает и теоретическими науками, и способностью применять их на благо всех остальных в соответствии с предназначением каждой... Отсюда следует, что философ — это совершенный правитель...

55. ...Уяснение вещи бывает двояким: первое — умопостижение ее самой и второе — воображение подобия, сходного с ней... Если при познании существующих вещей или изучении их постигают непосредственно их значения и составляют суждения о них посредством достоверных доказательств, то наука, охватывающая эти познания, является философией. Когда же они постигаются путем воображения их подобий, которые сходны с ними, и составляются суждения о том, что из этого было представлено воображением посредством убеждения, то охватываемое этим знание древние называли религией... Религия, которая включает его, называется народной, общепризнанной, или внешней философией. Поэтому, согласно древним, религия — это подражание философии¹.

¹ Русский перевод дается по: ал-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 333–338. Перевод несколько видоизменен так, чтобы он соответствовал цитируемому в оригинале английскому переводу: Al-Farabi, «Attainment of Happiness» № 53–55, trans. Muhsin Mahdi in *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, 1969), с. 43–44. Этот отрывок включен также в: Arthur Hymans & James Walsh, *Philosophy in the Middle Ages* (2nd. ed., Indianapolis, 1983). p. 227; Ralph Lerner & Muhsin Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca, 1978), p. 76.

В этом отрывке ал-Фараби высказывает несколько положений:

1. Философия — это и основание, и цель всех наук. Ее постижение есть высшее счастье для человека.

2. Термин «философия» происходит от греков и означает «любовь к мудрости».

3. Тем не менее философия — это не явление греческой культуры. Напротив, это наука, выходящая за рамки любой конкретной культуры, исторически передававшаяся от одной культуры к другой.

4. Более того, разве можно отвергать философию как «чужую» мудрость, если она изначально возникла в рамках семитской культуры? Этот же мотив звучит, например, у Иехуды Галеви в «Кузари» 1:63, а также у Ибн Рушда в «Опровержении опровержения» (Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut* (trans. Simon Van der Bergh, London, 1954, 360–361), цитируемого Шем Товом ибн Фалакерой в его «Путеводителе путеводителя» (Shem Tov ibn Falaquera, *Moreh ha-Moreh*, 7).

5. Философ должен быть политическим правителем своего общества. Религия в качестве философии «для народа» есть социальный инструмент для наставления людей в философской истине.

Предложенное ал-Фараби остроумное отождествление пророка-законодателя богооткровенной религии с царем-философом Платона оставило глубокий след в еврейской политической философии, прежде всего в *Море невухим* («Путеводителе растерянных») Рамбама. Еврейские философы боролись со взглядом ал-Фараби на религию как предназначенную для народа, то есть низшую форму философии, и чаще всего ставили ее на один уровень или даже выше философии. Уже самый первый еврейский философ, Филон Александрийский (ок. 20 до н.э. – 50 н.э.), определял человеческую мудрость (философию) как служанку Божественной мудрости (Торы). Г. Вольфсон сформулировал эту мысль так: «Служение Богу и поклонение Ему... составляет мудрость, которая есть данный в откровении Закон, воплощенный в Писании. Поэтому, когда Филон говорит о философии как о рабыне или служанке мудрости, он имеет

при этом в виду, что она рабыня или служанка Писания». (См.: H.A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, 1947). 1, 150.)

Не будем далее углубляться в проблему взаимоотношения между религией Откровения и философией («верой и разумом»), ибо для наших целей достаточно отметить, что определение философии как высшего человеческого счастья, данное ал-Фараби, приписывает философии социополитическое, моральное и религиозное значение вдобавок к ее интеллектуальной ценности и что этот взгляд имплицитно присутствует уже в требовании ал-Кинди, чтобы философ не только стремился достичь истины, но и поступал по истине.

Представление, что у философии есть моральное и религиозное измерения, что она служит религиозным целям, побудило современника Маймонида, арабского философа Абу-л-Валида ибн Рушда (Аверроэса; 1126–1198), задаться вопросом фундаментального значения: является ли изучение философии запретным, допустимым или обязательным с религиозной точки зрения? В своем трактате *Fasl al-maqal* («Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией») Ибн Рушд находит очень сильные аргументы в пользу тезиса о том, что изучение философии, которую он называет «дверью, через которую Закон призывает людей к познанию Бога», по сути есть религиозная обязанность, и этот его взгляд оказал сильное влияние на еврейских философов последующих поколений. (Ср.: G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961), а также в: A. Hyman & J. Walsh, *Philosophy in the Middle Ages*; R. Leraer & M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*.)

Моральное и религиозное измерения философии еще более отчетливо выделены, например, в еврейской философской энциклопедии тринадцатого века «Взгляды философов» (*Деот ха-философим*), автор которой, Шем Тов ибн Фалакера, цитирует Ибн Рушда буквально сотни раз. Оттенки еврейского термина *хасид*, которые подчеркивает Фалакера, ставя знак равенства между ним и философом, ясно показывают, что он разделяет с другими еврейскими философами

мнение, что философия — это моральное и религиозное, а не только чисто интеллектуальное занятие:

Поэтому, согласно их взглядам, подлинный философ — это тот, кто ставит своей целью достичь знания истины и совершать правильные и истинные действия, кто направляет все свои действия на то, чтобы достичь эти два типа совершенства, тот, все усилия кого сосредоточены на том, чтобы овладеть ими в той степени, в какой это возможно для человека. Этому понятию у них соответствует термин «философ», а в нашем языке с этим понятием соотносится термин *хасид* («праведный»), то есть тот, кто обрел моральные и интеллектуальные добродетели. Однако, поскольку простолюдин (*ам ха-арец*) не имеет интеллектуальных добродетелей, даже если он и обрел этические добродетели, наши учителя говорили: «Простолюдин не может быть праведным» (Пиркей Авот 2:6)¹.

Поскольку конечной целью философского знания является Бог, философ становится, таким образом, религиозным деятелем:

Этически совершенный человек — это тот, кто изучает все существующие вещи и старается познать их. Он выделен из остального человечества тем, что стремится достичь своего Создателя и соединиться с Ним. По-гречески его называют «философ», то есть любящий истину².

Эти три измерения философии — научное познание, этическое поведение и религиозное стремление соединиться с Богом, подражать Ему — уже содержатся в самом раннем из средневековых еврейских философских сочинений, написанном за

¹ Русский перевод сверен с оригиналом: Falaquera, *De'ot ha-Pilosofim*, ms. Parma f. 4a, ms. Leyden f. 106b; англ. пер. см.: R. Jospe, *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov ibn Falaquera* (Cincinnati, 1987), p. 127.

² Русский перевод сделан с приведенного в оригинале английского перевода по: Falaquera, *Sefer ha-Mevaqqesh*, 102.

четыре века до Фалакеры, в «Книге определений» Ицхака Шломо Исраэли (Египет, 855–955), современника Саадии Гаона. В цитируемом ниже отрывке Исраэли (на которого повлиял первый арабский философ — ал-Кинди) объясняет, что философию нельзя определить, поскольку определение должно содержать как то общее, что определяемый объект имеет с другими объектами того же рода, так и то, что отличает его от них и делает его особенным. А так как философия есть *sui generis*, ее нельзя определить, а можно только описать:

...2. Когда философы поняли это, осознав, что определение обязательно должно содержать родовой признак и видовое отличие, и не нашли для философии рода, из которого можно было бы произвести ее определение, они... дали ей три описания: (1) одно, производное от ее имени, (2) другое, производное от ее свойства, (3) и третье, производное от ее последствий и воздействий. (1) Описание, производное от ее имени, состоит в следующем: философия — это любовь к мудрости; это выводится из имени «философ», которое составлено из *phila* и *sophia*, а по-гречески *phila* означает любящий, а *sophia* — мудрость... (2) Описание философии, производное от ее свойства, состоит в следующем: философия — это усвоение дел Создателя, да будет Он превознесен, по мере человеческих способностей. Под словами «усвоение дел Создателя» имеются в виду осознание истинной сути вещей, обретение подлинного знания о них и действия, соответствующие истине... (3) Описание философии по ее результату выглядит так: философия — это знание человека о самом себе... Человек, который обрел подлинное знание самого себя, то есть своей духовности и телесности, тем самым достиг познания всего, то есть познания духовной и телесной субстанции... Если человек вобрал в себя все это, он достиг знания всего и заслуживает имени философа¹.

¹ Русский перевод сделан с английского по: Isaak Israeli, *Book of Definitions*, in: A. Altmann and S.M. Stern, *Isaak Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (London, 1958), p. 23–27.

«Что такое еврейская философия?» — ЭТО СОВРЕМЕННЫЙ ВОПРОС

Мы хотим дать определение еврейской философии. В то же время все вышеприведенные отрывки отличаются тем, что рассматривают более общий вопрос: «Что такое философия?» Ни один автор не задается вопросом о том, что такое еврейская философия (или, в других случаях, исламская философия). Насколько я знаю, заданный нами вопрос: «Что такое еврейская философия?» никогда не обсуждался средневековыми еврейскими философами. Аналогично подобный вопрос относительно исламской философии никогда не ставился средневековыми арабами. Поскольку очевидно, что заданный нами вопрос не интересовал средневековых философов, которые в значительной степени составляют объект наших современных исследований, почему он должен интересовать нас?

По своему собственному определению, философы были «любящими истину» в том смысле, что они стремились постичь все те рациональные истины, которые являются достижимыми для людей. Средневековые философы признавали, оставаясь лояльными по отношению к конкретной религиозной доктрине (еврейской, христианской или мусульманской), что можно учиться истине у любого человека, а не только у представителей своей религиозной общины. Мы видели, например, что и арабские, и еврейские философы полагали, что истина (мудрость) передавалась от одной древней культуры к

другой. Эти средневековые философы не только не ограничивали истину своими собственными религиозными источниками, но эксплицитно утверждали, что истину можно получить от любого человека, независимо от того, к какой нации или общине он принадлежит. Например, ал-Кинди, первый арабский (мусульманский) философ, которого мы уже цитировали, писал:

Наряду с теми, кто доставил нам большую долю истины, нам следует сказать великое спасибо и тем, кто доставил ее малую толику, ибо они наделили нас плодами своей мысли и облегчили нам поиски истины, снабдив нас исходными посылками, кои облегчают нам наше движение к истине...

В течение жизни одного человека, как бы она ни была продолжительна и как бы ни были упорны его поиски, как бы ни была проницательна его мысль и каких бы усилий он ни прилагал, невозможно собрать воедино те упорные поиски, ту проницательность мысли и те усилия, которые имели место в течение времени, намного превышающего продолжительность жизни одного человека.

Что же касается Аристотеля, достославного греческого философа, то им было сказано: «Кроме тех, кто доставил нам какую-то долю истины, нам следует благодарить и их отцов, ибо последние были причиной их существования; они суть их причины, а эти — причины того, что мы обретаем истину». Хорошо сказано!

Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила — пусть даже от далеких от нас племен и от народов несопредельных с нами стран. Для искателя истины нет ничего лучше самой истины, и не следует пренебрегать истиной и свысока смотреть на тех, кто ее высказал или передал: истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого¹.

¹ Русский перевод дается по: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока, с. 58–59. В оригинале цитируется английский перевод по: Alfred Ivry, *Al-Khindi's Metaphysics*, p. 57–58.

Великий современник Рамбама Ибн Рушд (Аверроэс) также высказывался в подобном духе:

Ибо было бы трудно или невозможно, чтобы отдельный человек самостоятельно и с самого начала выяснил в этом предмете все, что требуется, так же как было бы трудно, чтобы отдельный человек вывел все необходимые знания о видах юридического рассуждения, хотя рационального рассуждения это касается в большей мере. Если кто-то помимо нас уже изучил данный предмет, то, решая свою задачу, мы, ясное дело, должны опираться на то, что было сказано об этом нашим предшественником, независимо от того, принадлежит он к нашей общине или нет... и если все сказанное им окажется верным, перенять у них это, а если окажется в нем что-то неверное, указать на это...

Если бы сегодня кому-то вздумалось самостоятельно разработать все те доводы, которые были найдены теоретиками школ Закона относительно спорных вопросов, по которым между ними шли дискуссии в большинстве мусульманских стран, за исключением Магриба, то такой человек был бы достоин осмеяния, ибо эта [работа] оказалась бы ему не по плечу, не говоря о том, что она уже была проделана [до него]. И это самоочевидно в отношении не только умозрительных, но и практических искусств: среди них нет ни одного, которое мог бы сам по себе создать один человек. Что же тогда говорить о науке наук — о философии!

Отсюда явствует, что изучение книг древних [мысли-телей] с точки зрения религии есть дело обязательное, ибо замысел и цель их в этих книгах тождественны цели, к [достижению] которой побуждает нас религия, и что любой, кто запрещает их изучение людям, достойным их изучать... тот закрывает перед ними врата, через которые религия призывает людей [шествовать] к познанию Бога...

Мы можем даже сказать: человек, воспрещающий изучать философские книги тем, кто достоин их, ввиду того что о каких-то негодниках могут подумать, будто они сбились с пути из-за чтения этих книг, — такой человек уподобляется тому, кто не давал жаждущему пить пресную прохладную воду, пока тот не умер, потому что кто-то погиб, захлебнувшись водой. Ведь гибель от воды, когда ею захлебываются, есть нечто акцидентальное, а гибель от жажды — нечто сущностное и необходимое¹.

Философия — это «дверь... к познанию Бога». Запрещать изучение философии на том основании, что это «чужая» мудрость, не восходящая к священным источникам, значит вступать в противоречие с высшей целью религии. Таким образом, согласно Ибн Рушду, воспринимать истину из любого источника есть не только интеллектуальная, но и религиозная обязанность.

Аналогичного мнения придерживался и еврейский современник и коллега Ибн Рушда Рамбам (Маймонид), который указывал во введении к своему известному этико-психологическому труду «Шмона пераким» (*Восемь глав*), являющемуся введением к его комментарию трактата Мишны «Пиркей Авот» (*Речения отцов*):

Знай, однако, что мысли, предлагаемые в этих главах и в следующем комментарии, не изобретены мною самим, и я не придумываю объяснений, содержащихся в нем, но собираю их из речений мудрецов, встречающихся в Мидраше, в Талмуде, и в других их произведениях, равно как из речений философов, древних и современных, а также из

¹ Русский перевод с незначит. изменен. дается по: А. В. Сагадеев. Ибн Рушд. М.: Мысль, 1973. С. 173–176; англ. пер. см.: George F. Hourani: *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy*, p. 46–49; также цитируется в: R. Lerner & M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy*, 166ff, и в: A. Hymann & J. Walsh. *Philosophy in the Middle Ages*, p. 300–301.

произведений различных авторов, так как должно принимать истину, из какого бы источника она ни исходила¹.

«*Wa-'isma' l-ḥaqq mim-man qalahu*» (ивр. *Shema' ha-'emet mi-mi she-'amarah*) — «Слушай истину, кто бы ни говорил ее» (так еще можно перевести последние слова процитированного отрывка) — этим словам было суждено стать платформой евреев, защищавших изучение философии (и авторитет Маймонида) против нападок и антифилософских настроений в течение следующего века. Одним из наиболее красноречивых и плодовитых защитников философии и самого Рамбама в тринадцатом веке был вышеупомянутый Шем Тов ибн Фалакера, ученик еврея Рамбама и араба Ибн Рушда. Фалакера неоднократно возвращался к мысли о необходимости принимать истину из любого источника. Например, он утверждал:

Все народы сообща владеют науками, которые не принадлежат исключительно какой-то одной нации².

Человеку надлежит учиться, в меру своих сил, у тех, кто говорит истину, даже если они неверующие (*koferim*), подобно тому, как берут мед у пчел... Ибо человек не в состоянии познать самостоятельно все, что ему необходимо из того, что говорили древние. И не имеет никакого значения, были эти древние нашей веры или нет. Когда рассуждение правильно и совершенно, [свободно] от любых

¹ Русский перевод дается по: Рамбам (Маймонид). *Избранное*. Иерусалим: Алия, 1990. Ч. 2. С. 182. Английский перевод в оригинале цитируется по: Joseph Gorfinkle, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (New York, 1912), Arabic and Hebrew text, 6, English text, 36; этот отрывок приводится также в антологии: Isadore Twersky, *A Maimonides Reader* (New York, 1972), p. 363.

² Русский перевод сверен с оригиналом: *Sefer ha-Ma'alot*, 75; здесь Фалакера также приводит аналогию Ибн Рушда между запретом на философию и запретом человеку, умирающему от жажды, пить воду на том основании, что были захлебнувшиеся ей.

дефектов, мы и не задумываемся, нашей ли веры эти люди или нет¹.

Многие из простых людей, начисто лишенных мудрости, испытывают затруднение, когда какой-то автор приводит доказательство из слов нееврейских философов, ибо они считают, что их слова не имеют никакой цены. Такие люди утверждают, что не подобает принимать их слова. Эти невежественные дураки не помнят, не понимают и даже не задумываются над тем, что подобает принимать истину от любого человека, даже если он стоит ниже тебя или принадлежит к другому народу... Подобает смотреть не на говорящего, но на сказанное².

И наконец, во Введении к его энциклопедии «Взгляды философов» (*Деот ха-философим*) Фалакера говорит:

Не подобает разумному человеку, стремящемуся познать истину, отвергать многое из того, что было открыто философам, что они обосновали с помощью истинных доказательств и что безусловно соответствует сказанному только на том основании, что они были не из нашего народа. Скорее, он должен внимать истине, кто бы ее ни говорил, и должен смотреть не на говорящего, а на истинность его слов³.

Обратите внимание на почти незаметный сдвиг акцента: философия не только претендует на религиозное признание, будучи необходимой для познания истины, но и непреложно доказанные научным методом истины характеризуются здесь как «открытые, данные в откровении» философам (*devarim rabbim she-niglu le-hakmei ha-mehqar*).

¹ Русский перевод сверен с оригиналом: 'Iggeret ha-Vikkuh, 13.

² Русский перевод сверен с оригиналом: Sefer ha-Ma'alot, 11–12.

³ Русский перевод сверен с оригиналом: Falaquera, *De'ot ha-Filosofim*, ms. Parma 164, f. 3b. ms. Leyden 20. f. 106a.

Короче говоря, еврейские философы в Средние века не ограничивали и не могли ограничить свое философствование еврейскими источниками в силу универсальной природы философии. Напротив, в их задачу входило защитить свое право и даже свой долг изучать философскую истину по любым источникам, поскольку истина не знает ни национальных, ни религиозных границ.

Однако как бы мы ни восхищались, сколь бы ни были согласны с универсалистским и гуманистическим духом, который был присущ этим средневековым философам, перед нами встает совсем иная проблема. Мы сейчас говорим не о философии как таковой, в обычном смысле этого слова, но об истории еврейской философии. Еврейская философия развивалась не в вакууме, она испытывала влияние, прямое и косвенное, самых разных мыслителей, представляющих широкий спектр философских и религиозных школ мысли, принадлежащих к греческой, латино-христианской и арабо-мусульманской культурам. Например, нельзя понять Рамбама без обращения к такому греческому философу, как Аристотель, и такому мусульманскому философу, как ал-Фараби.

Однако философы вроде Аристотеля и ал-Фараби, при всем их влиянии на развитие еврейской философии, не принадлежат к еврейской философии и не являются ее составной частью на том простом основании, что они не евреи. Влияние их было огромно — но это было внешнее, а не внутреннее влияние.

Повторим еще раз: мы не занимаемся здесь чисто философским поиском абстрактной истины, что бы это ни значило. Наша цель — понять, как развивалась философия среди евреев. В силу этого нам приходится задавать вопрос, который с философской точки зрения является абсолютно несостоятельным и незаконным, который, однако, оказывается необходимым и получает оправдание с исторической точки зрения: кто автор того или иного высказывания? Вразрез с тем, что утверждали средневековые мыслители, мы должны смотреть не только на то, что сказано, но и на то, кто сказал это.

В философии мы с порога отвергаем и отбрасываем аргументы *ad hominem*, обращенные на говорящего, а не на сказанное им. Однако рассуждения *ad hominem*, которые совершенно irrelevantны для истины, оказываются явно релевантными, когда надо установить критерии для определения еврейскости философа или философии.

В какой-то момент мы несомненно захотим возразить против каких-то идей, высказанных разными еврейскими философами, или поставить их под вопрос, пожелаем дать оценку их взглядам и их философии, решить, является ли она истинной или ложной с нашей точки зрения. Однако наша задача останется невыполненной до тех пор, пока мы не зададим еще один, и притом более фундаментальный вопрос: была ли их философия еврейской? Вполне допустимо, что мы придем к выводу, что по какому-то конкретному вопросу некий еврейский философ ошибался, а некий нееврейский философ был прав. Однако, по крайней мере в настоящий момент, мы не спрашиваем, кто прав, но лишь кто из них был еврейским философом. А также на основании каких критериев мы будем выносить подобное суждение. Повторим, мы не спрашиваем, прав философ или неправ, истинна или ложна его философия (что волновало Ибн Рушда, Рамбама, Фалакеру и др.). Мы просто спрашиваем, был ли философ и его философия еврейскими, а это совсем другой вопрос.

Наш вопрос принадлежит Новому времени в двух аспектах: философском и еврейском. С философской точки зрения дихотомия между философией как дисциплиной и естественными науками является, как мы уже отмечали, современной дихотомией. В Средние века, когда философы считались (и считали себя сами) подлинными (более того, наиподлиннейшими) учеными, было невозможно провести грань между научной истиной одного народа и научной истиной другого народа, как сейчас нам вряд ли придет в голову определять физические истины как «немецкие» или какие угодно другие. Только в Новое время, когда философия была отнесена

к гуманитарному знанию, мы получили возможность говорить о философии в контексте той или иной культуры, ибо философия развивалась в разных культурах и испытывала на себе их влияние. (В этом смысле мы говорим, например, о континентальном рационализме в противопоставлении британскому эмпиризму и т.д.) Другими словами, наш историко-культурный подход к философии стал возможен только в Новое время.

С еврейской точки зрения проблема также оказывается принадлежащей к Новому времени. Ведь только в Новое время мы оказались без ясного, четкого и недвусмысленного ответа на вопрос «Кто является евреем?». Основатели сионизма и предположить не могли, что именно этот вопрос станет главным источником внутриеврейских противоречий в результате восстановления еврейской государственности. Исключая ситуацию в тоталитарных государствах современности, ярчайшим примером чего является нацистский расизм, который в силу потребностей своей собственной идеологии пытался дать юридическое определение еврейскости, еврейское самосознание нашего времени отличается от всех предшествующих эпох именно индивидуалистическим и волюнтаристским характером. Впервые современный еврей может определять свою еврейскость как ему вздумается, без оглядки на общину, систему закона или какие-то иные исторические нормы. Еврей теперь свободен изменять, реформировать или вообще отрицать свою еврейскость.

Рассматривать проблему «Кто является евреем?» здесь не место. Тем не менее иногда помимо нашей воли, мы время от времени оказываемся вынужденными затрагивать ее, чтобы иметь почву для характеристики философа, чья еврейскость довольно сомнительна. Мы уже задавали вопрос в начале очерка, должны ли мы считать еврейской философию Абу-л-Бараката (Нетанеля) ал-Багдади, жившего в двенадцатом веке, если мы знаем, что он обратился в ислам? Или же, по словам проф. Якова Левингера:

Как мы должны подходить, например, к Авнеру из Бургоса, жившему в четырнадцатом веке, образованному еврею и философу, который принял христианство в середине жизни? Его влияние на сочинения многих его еврейских современников очевидно. Достаточно вспомнить «Поддержку веры» (*Ezer ha-Dat*) Ицхака Пулгара или «Трактат о свободе воли» (*Ma'amar ha-Behira*) Моше Нарбони. Очевидно также его влияние на такого глубокого и твердого в вере еврейского философа, как Хасдай Крескас. Значит, мы должны рассматривать Авнера из Бургоса как еврейского интеллектуала? А проблема Баруха (Бенедикта) Спинозы? Спиноза родился и был воспитан евреем. Однако впоследствии он вел такой образ жизни и высказывал такие мысли, что был исключен из общины. Другими словами, фактически во всех отношениях он вышел, или был исключен, из еврейства, как оно тогда понималось, хотя, в отличие от Авнера из Бургоса, он так и не принял христианство. В 1670 году Спиноза опубликовал книгу, которая может считаться одной из самых яростных атак на еврейскую религию, когда-либо написанных. Тем не менее эта книга оказала глубокое воздействие на еврейскую мысль Моисея Мендельсона... Другой, хотя и несколько отличный, пример — это Аарон бен Элияху из Никомедии, живший в четырнадцатом веке. Его книга «Древо жизни» (*Ez Hayyim*) является одной из самых глубоких книг средневековой «еврейской» философии... Однако эта великая книга была написана не представителем раввинистического иудаизма, а караимом, причем не просто караимом, но одним из выдающихся караимских лидеров¹.

¹ Jacob Levinger, in: «Symposium: mahi pilosofiyah yehudit?» («Что такое еврейская философия?», далее ссылки на «Symposium»), in: *Hitgalut, Emunah, Tevunah* (Ramat Gan, 1976), p. 148.

ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИСТОРИЧЕСКОЙ И ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ?

Выражение «еврейская философия» немедленно вызывает возражения. Согласно одному взгляду, словосочетание «еврейская философия» само по себе содержит терминологическое противоречие. На основании уже сказанного мы можем выделить два аспекта проблемы: философский и исторический.

1. Философская перспектива

Если философия действительно является научным методом исследования, она неизбежно должна быть универсальной, как и другие науки. В таком случае как мы можем универсальную науку называть «еврейской»? Если болгарин изучает биологию, является ли его исследование «болгарской биологией»? Если, как полагали средневековые мыслители и как до сих пор считают некоторые, философия — это самая настоящая наука, то как можно относить ее к национальным или религиозным явлениям?

2. Историческая перспектива

С самого начала ясно, что философия не является еврейским изобретением или открытием (несмотря на представление, что

греки научились своей мудрости у семитов). Цитированные выше источники, например, говорят об открытом и честном признании как арабами, так и евреями греческого происхождения философии, а не просто об этимологическом понимании греческого термина «философия». Средневековые еврейские философы свободно признавали свой долг перед греческими и арабскими источниками, равно как и то, что они использовали как арабские переводы, так и оригинальные сочинения. Как же можно такой чужеродный трансплантат называть «еврейским»?

Профессор Элиезер Швайд, например, в своей статье «Еврейская философия» в *Hebrew Encyclopedia*, 27, 680, писал:

Термин «еврейская философия» вызывает споры как по существу, так и с исторической точки зрения. Философия — это универсальная дисциплина, которая не может принадлежать к какой-то одной национальной или религиозной культуре. В исторической перспективе общепризнанным является тот факт, что философия не была органическим продуктом еврейской культуры, но была перенесена в нее в сравнительно поздний период развития иудаизма, и даже тогда она не занимала центрального положения в этой культуре, кроме относительно коротких периодов.

В другом месте профессор Швайд пишет:

Проблема уникальности «еврейской философии» — есть ли вообще такая традиция? Обладает ли она качествами и лицом, которые делают ее действительно уникальной?.. Мы видим перед собой линию размышлений, которая выросла не изнутри, но есть продукт контакта с внешними культурами. В силу этого она может рассматриваться как одна из ветвей философской традиции, связь которой с той или иной религией может быть лишь эпизодическим явлением.

Далее он продолжает, что «без допущения, что еврейская философская традиция существует, не имеет смысла делать обзор еврейской философии как самостоятельной категории»¹.

Значит, до тех пор, пока мы не поймем, что имеется в виду под «еврейской философией», мы не можем изучать ее как особую традицию мысли, отличную от других типов философии. Поэтому сначала мы должны рассмотреть те взгляды, которые отрицают саму возможность существования такого явления, считая термин «еврейская философия» внутренне противоречивым. На чем основываются такие представления?

¹ См.: Eliezer Schweid, *Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam* (Jerusalem, 1971), 3.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ — ВНУТРЕННЕ ПРОТИВОРЕЧИВОЕ ПОНЯТИЕ?

По словам профессора Иосифа Сермонеты:

С самого начала я выскажу одно общее соображение, а именно что невозможно говорить о еврейской философии в отрыве от общей философской традиции. Философия является *ex definitione* универсальным явлением. Она поднимает вопросы, которые человек задает себе в любые времена... Вы не можете навесить на эти вопросы некую этикетку, приписав их той или иной особой группе. В частности, как только Сократ открыл понятия¹, а Платон обнаружил идеи, они стали принадлежать всем, всему человечеству. То же самое остается верным и две или три тысячи лет спустя, ибо когда сегодняшний марксист или экзистенциалист дает теоретическое объяснение миру и существующим в нем явлениям, предлагаемые им решения по своей сути универсальны. Мы стоим перед следующим фактом. Нельзя сказать: я — еврейский экзистенциалист или еврейский марксист, ибо вопросы и ответы, с помощью которых я осмысляю мир, не носят специфически еврейский характер. Универсальный (философский) подход, в силу своей универсальности, изначально

¹ Имеется в виду диалектическое исследование предмета, ставящее себе целью определение понятия об этом предмете. — *Прим. ред.*

исключает всякую возможность формирования идеологии, которая может быть названа собственно еврейской¹.

Итак, проблему создает именно универсальность философии. Следуя этой линии рассуждения, мы не можем подойти к философии как к культурному явлению по аналогии, например, с национальной литературой. Говоря словами профессора Зеева Леви:

В данном случае между философией и литературой есть различие. Философия, по своей сути, занимается проблемами, которые являются специфическими для той или иной культуры. Философские вопросы — логика, этика, эстетика, эпистемология и так далее — в основе своей универсальны и не привязаны к тому или иному языку или народу. В этом отношении философия не походит на литературу или поэзию, отличительной чертой которых является их связь с языком. Глубинное различие между философией и литературой в этом отношении очевидно. Тот факт, что в университетах в Израиле или где бы то ни было есть кафедры еврейской, арабской, английской, французской или какой-то иной литературы, никого не удивляет, однако люди были бы изумлены, если бы в них появились отдельные кафедры английской, французской, или немецкой, или какой-то другой философии. Другими словами, существование кафедр еврейской философии в израильских университетах... наряду с кафедрами философии... выглядит несколько нарочитым. Хотя философия по самой своей природе является универсальной дисциплиной — и в этом отношении она, пожалуй, ближе к математике или естественным наукам, чем к литературе, — остается фактом, что когда еврей занимается физикой, его физика не становится еврейской, но когда еврей занимается философией, мы склонны во многих случаях рассматривать это как еврейскую философию. Причина этого достаточно ясна. Физик Эйнштейн занимался физикой не как еврей,

¹ Joseph Sermoneta, in: «Symposium».

им двигали не еврейские мотивы. В то же время многие евреи, начиная со Средних веков, занимались философией именно как евреи, и мотивы, которые ими двигали, были связаны с еврейской религией. Именно поэтому их труды носили еврейский характер¹.

Итак, проблема ясна, хотя решения еще нет. Сколь бы универсальна, по утверждению многих, ни была философия, выражение «еврейская философия» все же не является внутренне противоречивым термином, как предполагали некоторые ученые. А вот выражение «еврейская физика» остается внутренне противоречивым, поскольку никакой связи между физикой и определенной культурой не существует. Однако даже применительно к физике это не совсем верно. Например, когда мы говорим «греческая физика», мы обычно исходим из исторических соображений: физика как наука была впервые разработана в контексте древнегреческой философии и науки, и аристотелевская «Физика» стала одним из оснований западной науки, так же как и философии, на многие века. (Аристотеля до сих пор называют «отцом биологии».) Опять-таки, когда мы говорим «греческая физика», мы имеем в виду не то, что физика принадлежит греческой культуре, но лишь тот исторический факт, что греки первыми открыли или изобрели данную научную систему (физику), которая по сути своей универсальна и которая с течением столетий стала универсальной не только теоретически, но и практически. Итак, мы можем говорить о «греческой физике» как об историческом явлении, относящемся ко временам более двухтысячелетней давности, но не к сегодняшнему дню. Сегодня нет ни «греческой физики», ни «еврейской физики»; это действительно внутренне противоречивое понятие.

¹ Zev Levy, «Hagut yehudit — mahi» (Что такое еврейская мысль?), in *Kivvunim* 29, Autumn 1985, p. 47–49. Эта статья — сокращенная версия более ранней работы, более подробно освещающей этот вопрос. См. Levy, *Bein Yefet le-Shem*, p. 117–160; теперь она доступна и на английском: *Between Yafeth and Shem*, p. 95–131.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: БИОГРАФИЧЕСКИЙ КРИТЕРИЙ

Также совершенно ясно, что чисто биографический факт еврейского происхождения философа недостаточен для того, чтобы считать его философию еврейской, то есть имеющей еврейский характер. Опять-таки мы не будем обсуждать сложный вопрос о том, кто является евреем, мы попросту будем считать того или иного философа евреем, если он подпадает под любое из возможных определений этого понятия. Так вот, несмотря на все различие взглядов на то, что такое еврейская философия, большинство, если не все ученые, полагают, что принадлежность к еврейству — это необходимое, но не достаточное условие, чтобы философия данного мыслителя считалась еврейской. Вывернув тезис наизнанку, мы можем полагать, что все согласятся с тем, что нееврей не может стать представителем еврейской философии. Итак, нееврей не может стать еврейским философом, но обязательно ли философия еврея — это еврейская философия? Таким образом, большинство из нас разделяет убеждение, что еврейское происхождение философа безусловно необходимое, но, равно очевидно, недостаточное условие для того, чтобы признать еврейским характер его философии.

Зададимся теперь вопросом, действительно ли утверждение профессора Леви, что именно еврейская мотивация

придает философии того или иного философа еврейский характер, решает проблему. Профессор Леви выдвигает в качестве аргумента то, что, когда Эйнштейн занимался физикой, им двигали не еврейские соображения, и он, скорее всего, прав. Однако возьмем другой пример: скажем, есть заболевание, которое поражает преимущественно или даже исключительно евреев (например, болезнь Тея-Сакса). Легко можно представить, что некий еврейский ученый исследует данную болезнь, движимый явно еврейской мотивацией — помочь своему народу одолеть эту чисто еврейскую болезнь. Мотивы исследователя, безусловно, еврейские, однако они совсем не придают его медицинским разработкам характер «еврейской медицины». Медицина остается универсальной наукой несмотря на то, что в данном случае пациенты (все или большинство) — евреи, исследователь — еврей и мотивы его — тоже еврейские.

С другой стороны, мы также можем представить себе философа, который по происхождению — еврей. Этот философ занимается общей философией, никак не связывая это ни с евреями, ни с иудаизмом. Его интересует философия, а не иудаизм. Совершенно очевидно, что его мотивы — не еврейские и между его еврейской самоидентификацией и его занятиями философией нет никакой, по крайней мере осознанной им, связи. Тем не менее этот философ сумел повлиять на других еврейских философов (или, выражаясь более точно, на евреев, бывших философами, или философов, бывших евреями), и эти другие мыслители обнаружили точки соприкосновения между его философией и иудаизмом, о которых сам он не подозревал (и которые он сам бы стал отрицать). Не имеет значения, обнаружили ли интерпретаторы реальные точки соприкосновения, о которых сам философ и не думал, или же именно их интерпретация породила моменты общности между его философией и иудаизмом. Ведь теперь эти точки соприкосновения существуют и оказывают влияние на этих еврейских

философов (и, возможно, на нас). Рассматриваемый философ не исходил из еврейской мотивации и никогда бы не определил свою философию как еврейскую, однако теперь его философию считают еврейской!

Выдающийся пример такого рода — это Спиноза. Трудно утверждать, имел ли Спиноза хоть какие-то «еврейские» мотивы (что бы это ни значило), когда писал свою «Этику», кроме отчетливого влияния на него еврейских философов, в частности Рамбама. Эта книга, которая занимает законное место в истории общей философии, в свою очередь повлияла на позднейших еврейских философов начиная с Мендельсона и вплоть до наших дней. Итак, у Спинозы не было никаких еврейских «мотивов». Тем не менее, несмотря на это, можно ли, исходя из того соображения, что Спиноза испытал на себе сильное еврейское влияние (обстоятельство, засвидетельствованное Гарри Острином Вольфсоном), и приняв во внимание то влияние, которое оказал Спиноза на последующую еврейскую мысль, отнести эту книгу к «еврейской философии»?

Таким образом, еврейская мотивация не тождественна еврейскому характеру какой-то конкретной философии. Только биографические соображения (еврейское происхождение или еврейская мотивация того или иного философа) недостаточны для нас. А как быть с другими параметрами, такими, как национально-культурная принадлежность или язык? В той же степени, в какой философия является, как мы видели, универсальной «наукой», она также подвержена, хотя бы частично, культурным и языковым влияниям, подобно всем остальным гуманитарным дисциплинам.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА

Как мы видели, некоторые ученые отвергают такой национально-культурный подход к рассматриваемому вопросу на том основании, что универсальная наука не может, по их мнению, быть также и специфичной, то есть принадлежащей исключительно одному народу или культуре. Другие же исследователи, включая и некоторых знаменитых ученых в данной области, тоже отрицали такой национально-культурный подход, но по другим соображениям. Эти ученые утверждали, что еврейская философия подобна христианской или исламской философии, а не какой-то национально-культурной школе философии, как, например, немецкая или американская философия. Согласно их представлениям, поскольку иудаизм — это религия, основанная на пророческом откровении, еврейская философия религиозна, а не национальна по своему характеру.

Такова четко заявленная позиция одного из величайших исследователей еврейской философии в нашем поколении, Юлиуса Гутмана, классическая работа которого, «Философии иудаизма», прослеживающая всю историю еврейской философии от самого начала до двадцатого века, не имеет себе равных. На одной из первых страниц книги Гутман прямо выражает свое мнение:

Специфический характер еврейского существования в диспуте помешал возникновению еврейской философии в том смысле, в каком мы можем говорить о греческой, римской,

французской или немецкой философии. Начиная со времени античности, еврейская философия была, по сути, философией иудаизма. И хотя на протяжении Средних веков — которые были свидетелем существования чего-то вроде тотальной, всеохватывающей, основанной на религии культуры — философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, все же религиозная ориентация составляет специфическую черту еврейской философии... В этом отношении философия иудаизма, каковы бы ни были различия в содержании, происходящие от различия специфических для каждой религии учений и традиционных представлений, по форме подобна философии христианства или ислама¹.

Подобный взгляд разделяет и один из выдающихся исследователей еврейской философии и каббалы в нашем поколении, покойный профессор Александр Альтман:

Тщетно пытаться представить иудаизм как философскую систему или говорить о еврейской философии в том же смысле, как мы говорим об американской, английской, французской или немецкой философии. Иудаизм — это религия, и истины, которым она учит, — это религиозные истины. Они берут начало в религиозном переживании, а не в чистом разуме².

В другом месте профессор Альтман выражал похожие мысли относительно еврейской философии, написав, что «ее основной вопрос, так же как и в исламской и христианской философии, сводится к формуле «вера и разум» (см. Alexander Altmann. «Jewish Philosophy», in: *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. S. Radhakrishnan, London, 1953, Vol. 2, p. 76).

¹ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, trans. D.W. Silverman (New York, 1964), p. 4; ср. также перевод на иврит: *ha-Pilosofiyah shel ha-yahadut* (Jerusalem, 1963), p. 9–10.

² Alexander Altmann. «Judaism and World Philosophy», in: Louis Finkelstein, *The Jews* (Philadelphia, 1949), Vol. 2, p. 954.

Позиция Гутмана и Альтмана основана на ряде очень серьезных соображений, которые должны быть приняты во внимание каждым, кто предлагает иное решение проблемы.

Гутман и Альтман исходят из того, что вся еврейская культура имеет религиозное основание. Поэтому, как они полагают, еврейская философия должна быть по сути религиозной философией, аналогично христианской и исламской философии. Еврейская религия явно возникла раньше, чем начала развиваться еврейская философия. В самом деле, иудаизм прошел основные этапы развития и обрел свою классическую форму задолго до того, как евреи начали философствовать, отталкиваясь от нееврейских философских источников, привнесенных извне. Соответственно, еврейская философия возникает как ответ на религиозные проблемы, а не как ответ на другие рациональные и философские проблемы. Поэтому она является религиозной философией.

С другой стороны, если возможно говорить о национальной философии как о конкретной школе мысли (например, континентальный рационализм или английский эмпиризм), то к еврейской философии это неприменимо, поскольку ее нельзя охарактеризовать какой-то одной школой философской мысли. Наоборот, еврейская философия в разные периоды была отражением разных школ мысли, распространенных в то или иное время. Соответственно, нельзя говорить о еврейской философии как о некоей национальной школе философской мысли.

Поэтому можно понять сознательный выбор Гутманом названия «Философии иудаизма» для своей книги, ибо оно подчеркивает религиозный характер этой философии, в отличие от названия «Еврейская философия», которое могло бы быть понято как выражение идеи национально-культурной школы мысли.

Таким образом, согласно Гутману и Альтману, с формальной или феноменологической точки зрения еврейская философия аналогична религиозным философиям христианства и ислама. Мы же, однако, зададимся теперь вопросом: а насколько такая аналогия продуктивна? В какой степени проблема определения еврейской философии совпадает с проблемами определения христианской или исламской философии?

АНАЛОГИЯ: ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПО ЖИЛЬСОНУ

Начнем поэтому с вопроса о христианской философии, как он был сформулирован одним из выдающихся исследователей средневековой латинской философии, Этьеном Жильсоном, в его статье «Что такое христианская философия?». Как верующий христианин римско-католического вероисповедания Жильсон признавал богооткровенный характер истины христианства. Он верил, что учение о воплощении есть рациональная истина, более очевидная и более рациональная, чем истины философии. Согласно Жильсону:

По сути дела, во всех точках соприкосновения философии и Откровения рационализм был скорее на стороне Откровения, чем на стороне философии. Единый Бог, Творец неба и земли, Правитель мира и его Промысел, Бог, который сотворил человека по Своему образу и открыл ему, наряду с конечной целью, также и способ достижения ее, — где, при всех блестящих достижениях греческой философии, можно найти взгляд на мир, столь же ясный и столь же полно удовлетворяющий разум, как тот, что открыт людям в Священном Писании? Совершенно очевидно, что по всем этим проблемам уроки Откровения несравненно более рациональны, чем заключения разума... Оно более приемлемо для разума, чем его собственные выводы, и оно было предложено

всем людям, без различия цвета, расы, нации, равно как и социального или экономического положения¹.

Позиция Жильсона ясна: лучшим средством достижения рациональной истины является Откровение, а не философия, сквозь него истина видна более отчетливо; богооткровенная истина фактически доступна всем людям независимо от места, времени, национальности, классовой принадлежности и так далее.

Что бы мы ни думали по этому поводу, такова позиция Жильсона. Поэтому, заключает он, «христианская философия» — это союз изучения философии с принятием христианской веры. Этот союз, который образует христианскую философию, сохранит «вечно сущую истину», истину, которую, как полагал Жильсон, открыл истинно христианский философ Фома Аквинский. Поскольку христианская философия (которая для Жильсона и есть истинная философия) сохраняет богооткровенную истину, мы можем полагаться на нее. С одной стороны, философия, будучи христианской, предохранит нас от ошибки. С другой стороны, будучи истинной философией, она не будет ограничивать нашу исследовательскую свободу:

Хотя христианский способ философствования предохраняет исследователя от опасности впасть в философское заблуждение и вреда бесполезных исканий, он нисколько не лишает его необходимой свободы исследования².

Приняв определение христианской философии, данное Жильсоном, хотя бы как отправную точку для сопоставления, мы можем вернуться к вопросу о существующей, по утверждению Гутмана и Альтмана, аналогии между еврейской и христианской философией, чтобы попытаться найти более или

¹ Etienne Gilson. «What is Christian Philosophy?», in: A Gilson Reader, ed. Anton Pegis (Garden City, N.Y., 1957), p. 178–179.

² Ibid., p. 188. Подобный взгляд восходит к Ансельму Кентерберийскому (1033–1109), сформулировавшему знаменитое *credo ut intelligam*: не размышлять, чтобы верить, но верить, чтобы понимать. — *Прим. ред.*

менее окончательное решение нашего главного вопроса: что такое еврейская философия?

Во-первых, давайте рассмотрим отношение, которое Жильсон устанавливает между рационально-философской истиной и истиной Откровения. Многие еврейские философы тоже верили в превосходство Откровения над философией, и, как указывал профессор Альтман, вопрос «вера и разум», безусловно, был центральной темой многих произведений, написанных ими. Интересно, однако, то, что все религиозные доктрины, которые Жильсон приводит в качестве примеров религиозной истины, которая более рациональна, чем философская истина, — еврейского происхождения (и так или иначе разделяемые также христианством и исламом), а не специфически христианские, то есть исповедуемые только христианами. Другими словами, это доктрины, которые выводятся из еврейской Библии (Ветхого Завета в христианской Библии), а не доктрины специфически христианские, то есть выводимые из христианского Нового Завета.

В этом отношении позиция Жильсона напоминает отчасти позицию, которую занимает вымышленный представитель христианства у Йехуды Галеви в *Кузари* 1:4, где этот «христианин» говорит:

Я верю, что все сущее сотворено и что только Творец вечен... Я также верю, что все люди происходят от Адама... Я верю, что Бог печется о Своих созданиях и вступает в общение с людьми... Я верю во все, написанное в Торе и в исторических книгах израильтян...¹

Только после этого «христианин» переходит к описанию верований, которые являются специфически христианскими. Однако хазарский царь склонен принять только учение, общее для христианства и ислама, а именно доктрины, восходящие к еврейскому учению (еврейской Библии) и внутренне согласуе-

¹ Русский перевод сделан с английского перевода, приводимого Р. Йошпе; ср. иной перевод в: Йехуда Галеви. *Кузари*. Иерусалим, 5750 (1990). С. 33.

мые с разумом. Царь отвергает как несовместимые с разумом понятия, которые исповедуют одни христиане, говоря:

У того, что говоришь, нет рационального основания; более того, логика опровергает ббольшую часть сказанного тобой... Что до меня, то я не могу принять эти вещи с рациональной точки зрения, поскольку они новы для меня и я не вырос с ними¹.

Короче говоря, с нехристианской точки зрения мнение Жильсона, что специфическая христианская истина «более приемлема для разума, чем его собственные выводы», выглядит неубедительной, и уж во всяком случае его не разделяли средневековые еврейские философы, знакомые с христианством; см., например, обсуждение этого вопроса в: Daniel Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages* (New York, 1977).

Во-вторых, давайте рассмотрим утверждение Жильсона, ставящее знак равенства между христианской философией и истинной философией. Совершенно очевидно, что такое приравнивание будет неприемлемо для нехристианина, который не верит в истину христианской религии. Однако позицию Жильсона трудно понять и с философской точки зрения. Несмотря на заверения Жильсона о противоположном, разве человек не наносит сильный удар по самому методу философии в тот момент, когда требует, чтобы выводы философии были согласованы с некоей предустановленной позицией (в данном случае религиозной, но равно вероятной могла бы быть и политическая позиция), и тем самым с самого начала исключает возможность прийти к каким-то иным выводам? Не слишком ли большие ограничения накладывает на себя в этом случае философский метод исследования до начала самого исследования? Кроме того, если мы примем определение Жильсона, то в чем тогда разница между философией и теологией?

¹ Ср. иной перевод: там же, с. 35.

Все это подводит нас к еще одной проблеме. Возможно, в христианском контексте Жильсон может требовать такого изначального согласия между философией и религией, поскольку классическое христианство (а римско-католическая Церковь тем более, даже в наши дни) имеет официально признанные положения веры, догматы и символы веры, которые обязательны для всех верующих. Однако в иудаизме нет соответствующего папству или Синоду центрального авторитарного органа, который мог бы установить положения веры. Поэтому, несмотря на разнообразные индивидуальные попытки сформулировать еврейский символ веры (прежде всего это знаменитые «тринадцать принципов» Рамбама), еврейские мыслители так никогда и не смогли превратить сформулированные ими положения и догматы в официальный символ веры, который был бы строго и формально обязательным для всех евреев или хотя бы был принят всеми евреями. Еврейский закон ясно и недвусмысленно гласит, что «еврей, даже согрешив, остается евреем», независимо от того, принимает он или нет некий набор установленных принципов. Поэтому для Жильсона возможно (хотя, может быть, нежелательно, но об этом нехристианин судить не может) определить, «что такое христианская философия», исходя из принципа совместимости философии с истиной христианства. Однако в еврейском контексте, где такая единообразная и официально установленная истина отсутствует, невозможно определять еврейскую философию на основе согласия с подобной истиной.

В-третьих, давайте рассмотрим вопрос о соотношении «еврейской» и «истинной» философии. Как мы видели, Жильсон ставил знак равенства между христианской философией и истинной философией. Аналогичное еврейское уравнение (еврейская философия = истинная философия) невозможно, и не только потому, что не существует единой, официально установленной еврейской «истины». Философы, которые, по единодушному мнению, были «еврейскими философами», расходились во взглядах по очень многим вопросам. Возьмем,

например, вопрос о сотворении мира. Согласно Рамбаму (в «Путеводителе растерянных» 2:13), есть три точки зрения на сотворение мира: (1) творение *ex nihilo*, когда полагается, что мир сотворен из ничего и прежде, чем он был сотворен, ничего не было; (2) творение из первоматерии, когда утверждается, что Творец сформировал упорядоченную вселенную из предсуществовавшей бесформенной и неупорядоченной материи; (3) вечность мира, когда считается, что мир вечен и всегда был таким, каков он есть, без начала. В лучшем случае лишь одно из мнений правильно, а два остальных — ложны. (Мы говорим «в лучшем случае», поскольку, возможно, есть и другие мыслимые точки зрения и ни одно из мнений не является правильным.) У еврейских философов, которые единодушно считаются таковыми, мы находим широкий спектр взглядов на творение, более или менее укладывающихся в диапазон альтернатив, указанных Рамбамом. Взгляды эти — взаимоисключающие (лишь один из них может быть правильным), но все они — еврейские, несмотря на то, что они не могут быть все верными. Таким образом, понятия «еврейское» и «истинное» не являются синонимами или даже взаимосвязанными категориями.

Более того, если мы каким-то образом придем к убеждению, что некая точка зрения верна, то вполне вероятно, что окажется, что не только еврейские, но и христианские, и мусульманские или какие-то иные философы разделяют эту точку зрения. Вывод, который мы вынуждены сделать: есть истинные философские положения, общие для еврейских и нееврейских философов; есть также ложные философские положения, которых придерживаются и еврейские, и нееврейские философы. Еще раз мы видим, что мы не можем, будучи честными сами с собой, ставить знак равенства между еврейской философией и истиной. Есть еврейские философские учения, которые не верны, и есть истинные философские учения, не являющиеся еврейскими. Мы же здесь, в соответствии с поставленной задачей, обсуждаем не вопрос «что есть истинная философия», а вопрос «что такое еврейская философия».

Таким образом, аналогия между еврейской философией и христианской философией, предложенная Гутманом и Альтманом, не помогла нам понять, что же такое еврейская философия. Эта аналогия оказывается несостоятельной, ибо христианство устанавливает официальные символы веры, содержащие исключительно христианские истины, и философия может быть определена как христианская, если она находится в согласии с этими истинами. В случае иудаизма, когда таких официально установленных обязательных догматов веры не существует, такого согласия и совместимости требовать нельзя. Более того, мы наблюдаем большое разнообразие в еврейских философских взглядах, которые часто взаимно исключают друг друга. Все они являются еврейскими, несмотря на то что далеко не все могут быть истинными. Одно дело утверждать, что данная философская система — еврейская, и совсем другое — говорить, что она истинна.

ЕЩЕ ОДНА АНАЛОГИЯ: АРАБО-МУСУЛЬМАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

А что же со второй аналогией, предложенной Гутманом и Альтманом, а именно аналогией с исламской философией, на которую еврейская философия предположительно похожа? В случае ислама мы сталкиваемся с иным набором проблем, не менее серьезных, чем в случае христианства. О чем, собственно, мы говорим, об исламской или об арабской философии?

Один из выдающихся исследователей арабо-мусульманской философии, Анри Корбен, категорически возражал против мнения, что термины «мусульманская» и «арабская» взаимозаменяемы или тождественны. В своей книге *Histoire de la Philosophie Islamique* Корбен писал, что «арабы» — это национально-политическое единство, что подавляющее большинство мусульман — не арабы, а ислам — это универсалистская религия. С чисто языковой точки зрения мы на самом деле не можем говорить об «арабской» философии, ибо многие важные произведения исламской философии написаны на других языках, например персидском (включая некоторые работы одного из величайших мусульманских философов, Ибн Сины — Авиценны). В силу этого исламская философия — это не обязательно арабская философия.

Кроме того, мы можем дополнить Корбена, сказав, что арабская философия — не обязательно исламская философия. Арабы-христиане тоже писали по-арабски. И действительно, важные ранние переводы греческих философских произведений на

арабский, которые подготовили почву для расцвета исламской философии, были сделаны в девятом веке в Багдаде такими сирийскими христианами-несторianaми, как Хунайн ибн Исхак (чье оригинальное сочинение *Adab al-Falasifa* — Афоризмы философов сохранилось в еврейском переводе, *Musarei ha-pilosofim*). Кроме того, разумеется, арабский (иудео-арабский) был в течение нескольких веков языком, на котором евреи писали свои философские и научные сочинения.

Что же такое исламская философия, согласно Корбену?

Не вынося предварительного суждения о мнениях и их «ортодоксальности» и не ставя под вопрос «исламский» характер тех или этих философов, мы будем говорить об исламской философии как философии, импульсы и характер которой существенным образом связаны с религиозными и духовными реальностями ислама и которая должна засвидетельствовать ошибочность предположения о том, что ислам выразил себя адекватно или по сути только в каноническом праве (*fiqh*)¹.

Таким образом, Корбен определяет исламскую философию как философию, имеющую отношение к религии ислама. Несмотря на значительные различия между исламской и еврейской самоидентификацией, существует, как мы увидим, похожий подход и к определению еврейской философии. Однако подход Корбена принимают не все исследователи исламской философии. По контрасту с Корбеном, Маджид Фахри, например, пишет в своей книге *History of Islamic Philosophy* (примечательно, что французское название книги Корбена и английское название книги Фахри идентичны):

Исламская философия — это продукт сложного интеллектуального процесса, в котором принимали участие сирийцы, арабы, персы, тюрки, берберы и другие. Однако арабский

¹ Henri Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964), p. 6.

элемент доминирует настолько, что мы вполне можем называть ее арабской философией. Языком, который авторы из таких далеко отстоящих друг от друга стран, как Хорасан и Андалусия, выбрали для выражения своих мыслей с восьмого по семнадцатый век, был арабский. Именно арабский язык как расовая основа выступил в качестве сплачивающей силы в этом поистине международном предприятии и определил его форму и направление развития по крайней мере на ранних стадиях; без просвещенного интереса арабов к древней учености вряд ли какой бы то ни было интеллектуальный прогресс стал бы возможным. Более того, именно арабы, ассимилировавшие манеры, обычаи, ученость народов, ставших их подданными, внесли один универсальный элемент во весь комплекс мусульманской культуры, а именно — религию ислама... Интеллектуальная история арабов... фактически начинается с возникновением ислама¹.

Другой крупный исследователь, Ричард Вальцер, также использует термин «ассимиляция» в определении исламской философии:

Таким образом, исламская философия — это «продуктивная ассимиляция» греческой мысли представителями совсем иной традиции, обладавшими открытым умом и дальновидностью. Это серьезная попытка сделать чужеродный элемент органической частью исламской традиции².

В нашу задачу не входит предлагать решение спора между терминами «арабская» и «исламская» философия. Тем не менее попытка данных исследователей определить арабо-мусульманскую философию (мы будем употреблять оба составляющих термина как взаимозаменяемые) может кое-что дать нам для выяснения как сходства, так и различий между исламской и

¹ Majid Fakhri, *History of Islamic Philosophy* (2nd edition, New York, 1983), p. XV.

² Richard Walzer, «Islamic Philosophy», in *Greek into Arabic* (London, 1963), p. 11.

еврейской философией и тем самым оказаться полезной в конечном итоге в решении стоящей перед нами проблемы.

Одной из черт сходства является то, что в средневековой еврейской философии тоже есть особая языковая составляющая. Поздние философские произведения (в основном после Рамбама) были, как правило, написаны на иврите. Что касается более ранней, написанной на арабском литературы (начиная со времени Саадии Гаона и Ицхака Исфаэли), то большая часть ее была очень быстро переведена на иврит. «Путеводитель растерянных» Рамбама впервые был переведен на иврит еще при жизни автора. Кроме того, многие арабские работы по еврейской философии были написаны на иудео-арабском (то есть арабском языке, записанном еврейским письмом с вкраплениями еврейских слов и выражений), а не на чистом арабском.

Другая черта сходства состоит в том, что в отличие от предлагаемого Жильсоном определения христианской философии (которое представляется нам весьма догматическим), Корбен, Фахри и Вальцер дают гораздо более гибкое определение исламской философии. Они видят в ней попытку гармонизации чужеродной философии с потребностями ислама, не прибегая ни к каким априорным предположениям относительно истинности тех или иных философских суждений с точки зрения религии. Многие исследователи еврейской философии, включая Гутмана и Альтмана, подходят к нашей проблеме весьма сходным образом.

Различия обнаруживаются на двух уровнях: языковом и культурно-религиозном. На языковом уровне даже Фахри, который более или менее согласен с определением исламской философии как арабской, все же употребил в названии своего труда термин «исламская философия», а не «арабская философия». Предположительно он сделал это не только потому, что многие мусульманские философы, например Ибн Сина, писали наряду с арабским и на других языках (в его случае — на персидском), но и потому, что, как мы уже

отмечали, немусульмане, христиане и даже евреи тоже писали философские работы по-арабски, при том что их уж никак нельзя отнести к «исламским» философам.

В любом случае, хотя, как было отмечено, средневековая еврейская философия имеет четко выраженную языковую характеристику, ничего подобного нельзя заметить в современный период, когда большинство книг по еврейской философии написаны на европейских языках, а не на иврите или каком-то ином из еврейских языков. Соответственно, существует еврейская философия, которая с точки зрения языка не является еврейской, подобно тому как есть много нееврейских книг, переведенных в течение веков на иврит, содержание которых не стало от этого иудейским.

Есть различия и на культурно-религиозном уровне, во всяком случае если опираться на мнение специалистов. В случае ислама мы видели, что Корбен и другие решительно отвергают всякую попытку отождествить ислам, который они считают универсалистской религией, выходящей за рамки какой-либо национальности или расы (в том числе и арабов), с конкретным народом, а именно с арабами. Они проводят четкую грань между мусульманским (религиозным) самосознанием и арабским (языковым или национально-политическим) самосознанием. В случае же евреев невозможно провести такую грань между религией и народом. Как бы ни были разделены евреи сегодня в отношении их религиозной (и нерелигиозной или даже антирелигиозной) идеологии, как бы они ни спорили друг с другом, иногда очень яростно, по вопросу о месте *галахи* (еврейского религиозного закона) в современной жизни, они, безусловно, все согласны в том, что еврейский религиозный закон не распространяется на неевреев. Они расходятся в том, в какой степени (если вообще) он распространяется на евреев, но никто из них не предполагает, что неевреи должны соблюдать заповеди, которые адресованы в Торе «сынам Израиля».

ТОЖДЕСТВЕННА ЛИ ЕВРЕЙСКАЯ САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ИЛИ МУСУЛЬМАНСКОЙ?

В отличие от христианства и ислама, которые прямо заявляют о том, что они являются универсалистскими религиями, адресованными всему человечеству независимо от национальных, расовых и иных различий, иудаизм считает, что Тора — это «наследие обществу Иакова» (Второзаконие 33:4). Соответственно, еврейскую религию нельзя считать универсалистской и как-то отделенной от еврейского народа.

Более того (по крайней мере, в случае христианства), история знает повторяющиеся попытки определить официальные догматы, обязательные для всех верующих, которые различные христианские церкви на протяжении веков принимали, изменяли или заменяли. Ни одна из этих христианских церквей не определяет христианина как человека, рожденного от христианских родителей. Скорее, человек должен «возродиться в Христе» через принятие какого-то символа веры, через личный опыт или благодать и через какую-то форму крещения. Поэтому в случае христианства (или, по крайней мере, в каких-то течениях христианства) возможно провозглашение некоей официальной доктрины или символа веры, в свете которого философа можно определить как христианского и его философию — тоже как христианскую.

Еврейская самоидентификация, напротив, является (по крайней мере, в некоторых отношениях) более похожей на то,

что в наше время называют национальностью, чем на христианский тип религиозного самосознания, поскольку (за исключением новообращенных) еврей, согласно *галахе*, — это ребенок матери-еврейки независимо от того, во что он верит или как он себя ведет. Раввинистический принцип, процитированный выше (с. 63), что «еврей, даже согрешив, остается евреем», продолжает действовать, несмотря на очевидную проблему евреев-отступников, которые официально или как-то иначе приняли отчетливо выраженную чужеродную религиозную принадлежность, которую большинство евреев в исторической перспективе считали несовместимой с сохранением еврейской принадлежности. Здесь не место пытаться определить, сохраняют ли такие отступники и в какой степени статус еврея (например, в том случае, если они, их дети или потомки хотят вернуться к еврейскому народу). Для наших целей достаточно повторить, что общим правилом, в отличие от христианской идентификации, является то, что евреем человек является по рождению, а не в зависимости от принятия тех или иных догматов.

В силу этого и при отсутствии какого бы то ни было «официального» или просто общепринятого еврейского символа веры становится намного труднее, а то и вообще невозможно, сформулировать доктринальные критерии, в свете которых философия еврея могла бы считаться религиозно приемлемой в качестве «еврейской».

Поэтому, хотя такие ученые, как Гутман и Альтман, возможно совершенно правы, когда утверждают, что еврейская философия не аналогична какой-то национальной школе философской мысли (французской, немецкой, американской и т. д.), поскольку еврейская философия часто лишена языкового единообразия, равно как и единства идей (составляющих опознаваемую школу мысли), определять ее как религиозную философию, как они предлагали, по аналогии с такими универсалистскими религиями, как христианство и ислам, тоже представляется не слишком продуктивным.

Если же не вполне ясно, как мы видели, является ли еврейская философия национальной или религиозной философией, то как, в конце концов, мы можем определить, что же такое еврейская философия?

РАЗЛИЧНЫЕ ПОДХОДЫ К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Есть три основных подхода к проблеме определения еврейской философии, предложенные разными учеными, которых мы отчасти уже цитировали выше. В нашем изложении мы имеем дело не с фактами, а с различными способами, какими интерпретировались или могли интерпретироваться эти факты. Поэтому мы вряд ли придем к ясному и недвусмысленному решению поставленной проблемы.

Первые два подхода к проблеме могут быть охарактеризованы как, соответственно, формальный и сущностный. При первом, формальном подходе мы исследуем внешнюю форму явления, в то время как при втором, сущностном, мы исследуем его содержание. Примером внешней «формы» является язык. Мы можем рассказать одну и ту же историю (содержание) на разных языках (форма); содержание остается тем же самым, а форма меняется. Возвращаясь к еврейской философии, второй, сущностный подход будет означать стремление определить «еврейскость» философии исходя из содержания этой философии, которое должно быть, в каком-то смысле, по сути своей еврейским. Первый же, формальный подход будет означать опору на внешние, или формальные, критерии, такие, как язык, или самоидентификация, или мотивы философа независимо от содержания его философии.

При сущностном подходе сначала необходимо определить, что такое иудаизм, чтобы потом в свете этого определения

можно было установить, что та или иная философия находится в согласии с иудаизмом и в силу этого является еврейской философией. С другой стороны, при формальном подходе достаточно установить наличие некоей еврейской формы, не требуя согласованности на уровне содержания. Например, книга на иврите, безусловно, ивритская книга просто в силу своей языковой формы, независимо от содержания. Даже если мы сведем понятие «ивритской литературы» к литературе, изначально написанной на иврите (исключая иноязычную литературу, позже переведенную на иврит), мы по-прежнему будем исходить из формальных, а не сущностных критериев и фактически игнорируем содержание книг.

КРАЙНЕ ФОРМАЛИСТСКИЙ ПОДХОД

Язык в качестве критерия — хороший пример формального подхода, ведь одна и та же идея (содержание) может быть выражена на разных языках (форма), а один и тот же язык (форма) может выразить разные идеи (содержание). Можем ли мы, соответственно, использовать языковой критерий и решить нашу проблему, приравняв «еврейское» к «ивритскому»? Существует ли знак равенства между еврейской книгой и книгой на иврите? Может ли критерий для определения еврейскости книги быть чисто формальным (в данном случае то, что она написана на иврите)?

Такой позиции, которую мы назовем крайним формализмом, придерживался один из ведущих исследователей предыдущего поколения, Яков Клацкин, чей словарь *'Ozar ha-munahim ha-pilosofiyim* (Thesaurus Philosophicus Linguae Hebraicae) остается до сих пор ценным справочным пособием для исследователей средневековой еврейской философии. Согласно Клацкину, еврейская философия — это то же самое, что ивритская философия.

Крайне формалистская позиция Клацкина не принимается большинством современных исследователей, как не принималась и в его дни, на том простом основании, что есть еврейская философия, которая написана (по крайней мере, в оригинале) не на иврите (точно так же, есть исламская философия, которая, как мы видели, написана не по-арабски и не арабами).

Мы уже отмечали тот факт, что большинство произведений раннего периода средневековой еврейской философии (вплоть до Рамбама) было написано по-арабски — так же, как многие современные произведения еврейской философии написаны на европейских языках. Неужели мы и впрямь будем считать, что «Кузари» Йехуды Галеви или «Путеводитель растерянных» Рамбама не являются еврейскими книгами лишь потому, что они написаны не на иврите? Или же мы будем исходить из того, что они стали еврейскими только тогда, когда их перевели на иврит? Или, другими словами, неужели, когда мы переводим книгу на иврит, мы тем самым обращаем ее содержание в иудаизм? Делает ли ивритский перевод произведений Платона их произведениями еврейской философии, а их автора — евреем? Разумеется, нет.

Второй формальный критерий — биографический: еврейское происхождение философа. Мы видели выше, что еврейское происхождение философа — это необходимое, но не достаточное условие для того, чтобы говорить о его философии как о еврейской философии и считать его еврейским философом в полном смысле слова, а не просто философом, который родился евреем и чьи философские интересы (как интересы физика, врача, математика и так далее) не имеют никакого отношения к иудаизму.

Сущностный подход

Большинство ученых не удовлетворились чисто формальными критериями и обратились к поискам каких-то сущностных критериев, чтобы разрешить поставленную проблему. Мы рассмотрим сейчас несколько таких сущностных подходов, предложенных разными исследователями. Общим знаменателем всех этих сущностных подходов является представление, что философия *per se* является универсальным методом исследования системы мысли, а в таком случае еврейская философия должна быть философией (универсальной системой исследования), занимающейся тем или иным образом иудаизмом (объект исследования).

Во введении, названном «К истории религиозной мысли в Израиле: иудаизм и философия», к своей книге '*Amudei ha-mahshavah ha-Yisraelit* («Основания еврейской мысли»), С.Б. Урбах открыто заявляет о своем сущностном подходе и более или менее сводит еврейскую философию к философии иудаизма, то есть философии, чьим объектом исследования является иудаизм:

Еврейская философия с самого начала и во все периоды была религиозной философией, философией иудаизма, чья основная задача состояла в том, чтобы возвести фундамент для иудаизма и подтвердить Тору Израиля. Ее новшества преимущественно методологические: систематичность

изложения, определение оснований и, иногда, принципов, логическое подкрепление основ веры¹.

Зададимся вопросом, действительно ли такое жесткое и узкое определение, при всей его ясности, решает рассматриваемую нами проблему. По сути оказывается, что определение еврейской философии, данное Урбахом, во многих аспектах похоже на подход Жильсона к определению христианской философии и, следовательно, открыто для того же рода критики. Разве не получается, что Урбах, подобно Жильсону, стер грань между философией и теологией и вплотную подошел к тому, чтобы свести философию к своего рода катехизису «на высоком научном уровне»?

Другие, не ограничивая еврейскую философию задачей «возвести фундамент для иудаизма и подтвердить Тору Израиля», тем не менее соглашались с тем, что еврейская философия — это в основе своей «философия иудаизма», то есть религиозная философия, объектом исследования которой является иудаизм, и вследствие этого признавали, что она должна, по меньшей мере, быть в согласии с «сутью иудаизма».

¹ S.B. Urbach, *'Amudei ha-mahshavah ha-yisraelit* (Jerusalem, 1971), 1, p. 41.

ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА

Давайте посмотрим еще раз на то, что говорит Юлиус Гутман:

Начиная со времени античности еврейская философия была, по сути, философией иудаизма. И хотя на протяжении Средних веков — которые были свидетелем существования чего-то вроде тотальной, основанной на религии всеохватывающей культуры — философия иногда выходила за пределы ее религиозного центра, все же религиозная ориентация составляет специфическую черту еврейской философии¹.

Ниже в той же книге Гутман добавляет:

Те же самые потребности, которые обусловили развитие мусульманской философии религии, породили и еврейскую философию. Этот исламский контекст определил характер средневековой еврейской философии с начала до конца. Даже еще больше, чем исламская философия, она была философией религией. В то время как мусульманские неоплатоники и аристотельянцы занимались философией в полном объеме, еврейские мыслители по большей части опирались на работы своих мусульманских предшественников в общих

¹ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, trans. D.W. Silverman (New York, 1964), p. 4; ср. также перевод на иврит: *ha-Pilosofiyah shel ha-yahadut* (Jerusalem, 1963), p. 9–10.

вопросах и концентрировали свое внимание на более специфических религиозно-философских вопросах. Разумеется, были и исключения. Среди еврейских неоплатоников Ицхак Исраэли и Соломон ибн Габироль занимались натурфилософией и метафизикой вне всякого отношения к каким бы то ни было специфическим религиозно-философским проблемам, а среди аристотельянцев в позднее Средневековье Леви бен Гершон и Моисей Нарбони, например, писали очень обстоятельные комментарии на сочинения Аверроэса о логике и естественных науках. Однако подавляющее большинство еврейских мыслителей сделали своей главной задачей философское обоснование иудаизма, обращаясь к проблемам метафизики лишь в этом религиозно-философском контексте¹.

Название книги Гутмана, «Философии иудаизма», побудило Леона Рота прямо приравнять «еврейскую философию» к «исследованию иудаизма», то есть к «философии иудаизма»:

Как бы часто мы ни употребляли термин «еврейская философия», самое большее, что мы можем иметь в виду под ним, — это философия иудаизма, то есть обсуждение ответов, предложенных иудаизмом, на ряд общих проблем жизни и мысли. Мы должны также признать, что это не философия в строгом историческом смысле как безграничная любознательность и всеохватывающее исследование человеческого опыта в самых широких границах. Напротив, это узкое исследование некоторых исторических идей, строго ограниченных в предполагаемом контексте, а также в пространстве и времени... Таким образом, философия иудаизма — это философия, предлагаемая иудаизмом. Однако уверены ли мы, что действительно знаем, что такое иудаизм?.. Мы как раз и должны изучать и исследовать эту природу иудаизма. Поэтому я предлагаю употреблять термин несколько

¹ Julius Guttman, *Philosophies of Judaism*, trans. D.W. Silverman (New York, 1964), p. 55; ср. перевод на иврит: *ha-Pilosofiyah shel ha-yahadut* (Jerusalem, 1963), p. 56–57.

по-иному, по аналогии с термином «философия науки»... Философия... это осмысление и переосмысление оснований, поэтому когда она ориентирована на определенный объект, сфера ее применения ограничена. Философия науки — это осмысление и переосмысление оснований науки. Философия иудаизма — осмысление и переосмысление оснований иудаизма. Таково, как мне представляется, реальное историческое положение исследуемого объекта. Когда Филон обращался к еврейским эллинистам, когда Саадия спорил с караимами, когда сторонники и противники Маймонида отлучали друг друга от общины... объектом полемики была не природа мира, а суть иудаизма¹.

Во введении к посмертному английскому изданию «Философий иудаизма» Гутмана профессор Цви Вербловский выразил очень похожую мысль:

Гутмана — и как мыслителя, и как историка — в конечном счете «интересовала философия иудаизма, и, безусловно, не случайно, что значительным произведением этого ученого... стала его книга «Философии иудаизма». Уже само название книги — это целая программа, которая выдает базисное устремление автора как философа религии. Философ религии философствует о религии подобно тому, как философ права философствует о праве, а философ искусства философствует об искусстве. Подразумеваемое допущение во всех этих философствованиях — это то, что существуют такие сферы реальности, как искусство, право, религия, относительно которых можно философствовать... Приложение всего этого к иудаизму очевидно, и Гутман в своей книге не оставляет никаких сомнений на этот счет. Он занят не столько еврейской философией или еврейскими философами, сколько философией иудаизма. Иудаизм есть нечто данное или данность, существующая до того, как философ начинает о ней философствовать. «Еврейская» философия

¹ Leon Roth, «Is there a Jewish Philosophy?», in: Raymond Goldwater (ed.), *Jewish Philosophy and Philosophers* (London, 1962), p. 10–11.

охватывает собой процесс, в котором еврейские философы на протяжении поколений воспринимают еврейскую религию такой, какой они ее находят, а затем «проясняют и обосновывают ее». Гутман нигде не дает эксплицитной формулировки своих взглядов на суть иудаизма. Будучи историком, а не мыслителем, создающим свою систему, он предпочитал, чтобы его «феноменология иудаизма» оставалась в его работе имплицитной. Однако он совсем не был историком-релятивистом и был глубоко убежден в наличии у иудаизма этой сути, правильное понимание которой является пробным камнем для измерения сущностной еврейскости (или, наоборот, степени нееврейскости) тех или иных идей и доктрин. Наличие этого твердого убеждения позволяло Гутману свободно доказывать, что еврейская философия как таковая никогда не была чисто и собственно еврейским творением, что она никогда не возникала как спонтанное явление в глубинах еврейской жизни. Она всегда опиралась на инородное влияние, однако на все, что она воспринимала извне, еврейская философия накладывала свой собственный специфически еврейский отпечаток¹.

Таким образом, с точки зрения Гутмана, Рота, Вербловского и других, еврейская философия в самом точном смысле — это философия иудаизма, то есть религиозная философия, объектом исследования которой является иудаизм. Как мы видели, такая философия должна подтверждать иудаизм или, по крайней мере, быть согласной с ним. В их представлении иудаизм — это данность, нечто определенное и заданное, обладающее своей собственной неповторимой сущностью. Тем не менее, несмотря на свой отчетливо «сущностный» подход, они, в силу какой-то причины, не считали нужным определить эту «сущность иудаизма». Правда, Рот хотя бы задает вопрос: «Однако уверены ли мы, что действительно знаем, что такое иудаизм?»

¹ R.J. Zwi Werblowsky, Introduction to Guttman's *Philosophies of Judaism*, VIII-IX.

Сущность иудаизма согласно Берковичу

Попытку определить сущность иудаизма мы находим в статье под названием «Что такое еврейская философия?», принадлежащей профессору Элиезеру Берковичу, ученому и философу. Согласно профессору Берковичу, философия — это феномен человеческой жизни, испытывающий воздействие со стороны меняющихся обстоятельств, в то время как иудаизм — это неизменный исторический факт, основанный на откровении Господа, данном на горе Синай:

Прежде всего, во все эпохи существовал некий общий ограничивающий фактор, который определял и определяет диапазон поисков еврейского мыслителя. Ни один еврейский мыслитель никогда не начинал с самого начала. Иудаизм уже дан в тот момент, когда философ начинает свое исследование... Еврейский философ не создает иудаизм... Для его мысли иудаизм — изначально данный факт... Разумеется, всякая философия иудаизма по сути субъективна, но эта субъективность — умеренная, ее границы ограничены самим фактом данности иудаизма, который всегда присутствует, как бы контролируя мысль еврейского философа. Путь, которым идет еврейский философ, определяется двумя параметрами, один из которых является переменной величиной, а другой — постоянной.

Переменная величина — это интеллектуальный и научный инструментарий, который каждый философ использует при построении своей философии. Этот параметр, как мы утверждали, определяется временем и является преходящим. Все подобные философии — результат общечеловеческой мысли; они являются еврейскими, поскольку представляют собой попытку дать интеллектуально значимое прочтение иудаизма. Разумеется, в подобном взгляде имплицитно содержится допущение, что иудаизм не тождествен философии или теологии, ибо иначе мы бы оказались в замкнутом круге. Итак, философия, теология — это переменные. Иудаизм представляет собой постоянную величину, поскольку он покоится не на идеях, а на определенных фактах и событиях. Эти факты и события являются философски, теологически и метафизически релевантными, однако эта их релевантность есть результат интерпретации и оттого подвержена изменениям. Сами по себе события уже произошли, факты стали достоянием истории, и их — в этом качестве — уже нельзя ни изменить, ни отменить. Что было, то было, что существует, то существует. К какой бы философской школе ни принадлежал мыслитель, это никак не может повлиять на события исхода из Египта. Какие бы метафизические идеи ни выдвигал философ, откровение на горе Синай останется откровением на горе Синай... Это было историческое событие, которое произошло в определенном месте и в определенное время. Если бы мы захотели перечислить события, которые могут считаться константами иудаизма, занимая в нем центральное место, мы могли бы прибегнуть к традиционной формуле *Kudasha Berikh Hu, Yisra'el, ve-'Oraita* — Бог, Израиль и Тора. В контексте иудаизма все три термина обозначают исторические события... В задачу еврейской теологии входит истолковать уместимые концептуальные импликации событий, в которых живой Бог явил Себя людям... Концептуальное истолкование

этих фактов и есть еврейская философия. Понятия со временем могут изменяться, но события пребудут вовек¹.

Позиция профессора Берковича до некоторой степени напоминает две мысли, высказанные Йехудой Галеви (в *Кузари*). Во-первых, дарование Торы на Синае народу Израиля является неопровержимым историческим фактом. Во-вторых, поскольку Тора была дана в откровении на Синае, еврейская религия не подвержена постепенной эволюции, в отличие от других человеческих религий она не изменяется, как меняются другие религии и философии. Вот слова Галеви:

После этого Кузари пригласил к себе одного из еврейских мудрецов и попросил рассказать его о вере евреев.

Сказал ему рабби: Мы верим в Бога Авраама, Исаака и Иакова, который вывел сынов Израиля из Египта силой знамений и чудес, который питал их в пустыне и даровал им страну Ханаана... Мы верим во все, что написано в этой Торе...

Сказал Кузари: Разве ты, еврей, не должен был сказать, что ты веришь в Творца, Создателя и Правителя мира... и в другие Божественные атрибуты, ясные каждому, кто обладает верой?

Сказал рабби: То, что ты говоришь, верно по отношению к религии, основанной на разуме и обращенной к управлению обществом, религии, выведенной из логических рассуждений, но она открыта многим сомнениям. Спроси философов, и ты увидишь, что они не смогли достичь согласия ни в одном действии или мнении, ибо такая религия основана на измышлениях, лишь часть которых имеет фактическое доказательство, другие же доказаны лишь отчасти, для

¹ Eliezer Berkovits, «What is Jewish Philosophy?», in: *Tradition*, Vol. 3, No. 2, Spring, 1961, p. 120–121.

третьих же не существует ни логического обоснования, ни уж тем более фактического доказательства¹.

Галеви далее продолжает:

Сказал Кузари: ...Скажи, как возникла ваша религия, как она распространилась, как люди приняли ее?.. Сколько потребовалось времени, чтобы заложить ее основания, чтобы укрепить и полностью завершить ее? Нет сомнения, что все религии начинают одиночки, которые поддерживают друг друга в укреплении веры, которую Бог пожелал открыть им, пока многие другие не присоединятся к ним по мере увеличения их воздействия на них или же когда правитель поможет им, понудив подданных принять эту религию.

Сказал рабби: Именно так возникли религии, основанные на разуме и учрежденные людьми. Когда такая религия становится общепринятой и преуспевает, люди начинают думать, что Бог помог ее основателю, и научил его, и тому подобное. Однако с религией, начало которой положил Бог, дело обстоит не так; она возникает внезапно. Когда ей повелевают быть, она возникает тотчас, как при сотворении мира².

Вернемся к Берковичу. Если иудаизм на самом деле основан на неопровержимых исторических фактах, если иудаизм действительно не подвержен изменению, являясь Божественной «данностью», тогда любая философия, разработанная евреем, которая подтверждает эти факты, является еврейской философией, а любая философия, разработанная евреем, которая отрицает эти факты, не является еврейской философией. Как говорит профессор Беркович:

¹ Русский перевод сделан с английского перевода, приводимого Р. Йошпе; ср. иной перевод в: Йехуда Галеви. *Кузари*. Иерусалим, 5750 (1990). С. 37–38.

² Кузари 1:80–81; ср. иной перевод в изд., указ. в сноске на с. 54.

Любая интерпретация, из какого бы инородного источника она ни происходила, которая признает Бога, Израиль и Тору как исторические реальности и старается вывести метафизические или теологические следствия из этих фактов и событий, которые эти факты отражают, может быть инкорпорирована еврейской философией. С другой стороны, любая интерпретация, которая пытается заменить метафизикой и философией эти исторические реальности, не может быть названа еврейской¹.

Современная наука началась тогда, когда человеческий разум осознал, что он не может игнорировать то, что Галилей назвал «упрямыми и неоспоримыми фактами», и что, напротив, его задача заключается в том, чтобы понять и объяснить эти факты... Еврей, который не признает «упрямые и неоспоримые факты» иудаизма, разумеется, остается евреем, и он даже может быть думающим евреем, но он не еврейский мыслитель².

Интересно, что профессор Беркович ссылается на «упрямые и неоспоримые факты» Галилея и приравнивает их к тому, что он считает «фактической данностью иудаизма как такового», к фактам, данным в откровении, которые «стали достоянием истории, и их — в этом качестве — уже нельзя ни изменить, ни отменить», к «событиям, (которые) пребудут вовек».

Подчеркивание факта откровения на Синае и того, что оно было получено целым народом, играет центральную роль для части еврейской философии. Эта идея звучит у многих еврейских мыслителей начиная с Саадии Гаона, стоящего у начала средневековой еврейской философии, до Моисея Мендельсона, стоящего у истоков еврейской философии Нового времени в восемнадцатом веке, и далее в девятнадцатом и двадцатом веках, до неоортодоксии Шимшона Рафаэля Гирша и так далее. В этом смысле компания у профессора Берковича хорошая. Однако верна ли аналогия с Галилеем?

¹ Eliezer Berkovits, «What is Jewish Philosophy?», p. 121–122.

² Op. cit., p. 126–127.

Является ли вера в фактическую реальность откровения на Синае, которую профессор Беркович делает критерием подлинной еврейской философии, объектом научной верификации с помощью микроскопа, телескопа или чего-то еще? Призвание Галилея было радикальным (одновременно и фундаментальным, и революционным) именно потому, что он утверждал и мог показать, что санкционированные религией верования его времени, которые считались научной истиной, не были на самом деле ни научными, ни истинными, ибо не согласовывались с тем, что он наблюдал в свой телескоп! Однако могут ли события, претендующие на историчность, как бы ни освящала их и ни почитала древняя традиция, быть верифицированы эмпирически в том же смысле, что и естественнонаучные факты?

Не будем вступать в полемику относительно того, оказались ли научные методы изучения прошлого, которыми на настоящий день располагает археология, в состоянии предоставить эмпирические данные для того, чтобы доказать или опровергнуть какой-то конкретный исторический отрывок из Библии. Однако зададим вопрос, какими научными и философскими гарантиями (отличными от религиозных или теологических) располагает профессор Беркович для того, чтобы утверждать, что, пусть хотя бы гипотетически, «факты», открытые наукой, будут всегда в согласии с библейским повествованием?

Разумеется, как сказал профессор Беркович, что было, то было. А его формулировка, что еврей может следовать «любой интерпретации, из какого бы инородного источника она ни происходила», в том случае, если он признает «исторические реальности», оставляет широкий простор для свободы и плюрализма в интерпретациях. Однако достаточно ли этого? Действительно ли факты, «ставшие достоянием истории» (то есть такие, какими они известны нам в противопоставлении тому, что реально произошло), на самом деле «нельзя ни изменить, ни отменить»? Вызов Галилея был брошен всего лишь интерпретации того, что он согласен был считать фактами,

или же он на самом деле был брошен тому, что считалось фактами? Действительно ли все еврейские философы спорят только об интерпретации факта Откровения на Синае, или же есть по крайней мере некоторые из них, кто ставит под вопрос саму фактическую точность буквы библейского повествования? Короче говоря, «исторические реальности» действительно являются «историческими» (в том смысле, что традиция, сохраняющая эти события, очень древняя и что она сама сформировала историю). Однако являются ли они «реальными» (то есть совпадают ли полагаемые факты с реально происшедшими событиями и действительно ли произошло то, что считается происшедшим)?

Например, расходятся ли евреи и христиане лишь в интерпретации фактов, считающихся историческими, или же расхождение гораздо более фундаментальное: действительно ли произошло нечто или нет? В Послании к коринфянам Павел кратко выражает эту мысль:

Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера наша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскресал... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших... Но Христос воскрес из мертвых¹.

Евреи, предположительно, могли бы принять условие, содержащееся в тезисе Павла «если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна», поскольку, как нехристиане, они расходятся с христианами не на уровне интерпретации «факта» воскресения из мертвых, но на уровне фактической верности

¹ 1-е Коринф. 15:12–20 (русский текст дается по синодальному переводу).

данного воскресения (или полагаемого таковым). (Вероятно, дело самих христианских философов определить, может ли какой-то христианский философ сомневаться, подобно нехристианам, в фактической истинности воскресения Иисуса, или же христианский философ, согласно условию, выдвинутому Берковичем для еврейского контекста, ограничен рамками интерпретации этого факта.)

Профессор Беркович, хотя и оставляет широкий простор для интерпретаций, фактически ограничивает еврейскую философию задачей интерпретации религиозных фактов. Если же эти факты не могут быть подвергнуты научной верификации, остается не совсем ясным, как все-таки мы можем быть уверены, что они являются «упрямыми и неоспоримыми», что их «нельзя ни изменить, ни отменить» и что их не будут подвергать проверке вновь и вновь. Без такой научно обоснованной и эмпирически верифицируемой уверенности как мы можем *a priori* требовать, чтобы вся еврейская философия была сведена к интерпретации фактов и не могла бы ставить под вопрос и сами эти факты?

Выводы относительно сущностного подхода

Сущностный подход к определению еврейской философии важен и нужен, поскольку он дает четкий и недвусмысленный ответ на наш вопрос, что такое еврейская философия. Ответ сущностного подхода таков:

1. Еврейская философия — это философия иудаизма, то есть философия, чьим объектом исследования является иудаизм;
или

2. Еврейская философия — это философия, которая подтверждает иудаизм или по крайней мере находится в согласии с ним.

В обоих случаях иудаизм понимается как нечто «данное» и неизменное, предшествующее и выходящее за рамки меняющихся философий. Превыше и вне любой философии, которая изменяется в соответствии с *Zeitgeist*, наличествует «сущность иудаизма», а именно вечная и неизменная истина, которую философы истолковывают как могут поколение за поколением. Одни, как Гутман, верят в эту «сущность» и принимают ее как данное, не давая ей эксплицитного определения, в то время как другие, например Беркович, пытаются дать ей то или иное определение.

ПОИСК ГАРМОНИИ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И ЕВРЕЙСКОЙ ТРАДИЦИЕЙ: СИРАТ

Более гибкую формулировку сущностного подхода предлагает профессор Колетт Сират, чья позиция претерпела своего рода эволюцию на протяжении ряда лет. Во введении к ивритскому изданию своей книги по истории средневековой еврейской философии, *Hagut pilosofit bi-yemei ha-beinayim* (1975), профессор Сират писала:

В той степени, в какой философия имеет отношение к Библии и черпает в ней свое оправдание... это еврейская философия. Недостаточно, чтобы сам философ был евреем; Спиноза, например, чья теория является, вероятно, самым оригинальным философским учением из разработанных евреями, без всяких сомнений был евреем. Однако его философия не является еврейской, поскольку она совсем не опирается на еврейскую традицию... Как было сказано выше, еврейского происхождения философа недостаточно; с другой стороны, еврейская философия не происходит из еврейских источников... Средневековая еврейская философия — это философия, адаптированная к еврейской традиции путем обнаружения согласия или сходства средств выражения между ней и еврейской религиозной традицией... Только сочетание философии и еврейской традиции дает еврейскую философию... Суть еврейской философии состоит в

согласовании конкретной системы мысли с еврейскими источниками¹.

Другими словами, еврейская философия должна быть не только философией иудаизма, то есть философией, чьим объектом исследования является иудаизм, как утверждал Гутман, но она должна быть в согласии с «еврейской традицией», должна быть «согласованием конкретной системы мысли с еврейскими источниками». Однако несколько позже, во введении к ее переработанной и расширенной английской книге, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (1985), профессор Сират предложила более гибкую формулировку, признав, что более ранний сущностный подход с его подразумеваемым следствием, что существует одна, единообразная и монолитная сущность иудаизма, которая была названа «еврейской традицией», был чрезмерно ограничительным и не давал возможности адекватно отразить многообразный спектр еврейских точек зрения:

Сия книга (...канон окончательно оформился позднее)... содержит в себе все божественные заповеди и запреты; *Tora*, которую считали вечной и неизменной истиной, стала для евреев критерием достоверности всех других истин: восстать против нее значило восстать против Бога.

Однако сама Библия не является застывшей; когда прошло какое-то время и перед человечеством встали новые проблемы, возникла необходимость найти ответы на новые вопросы в самом тексте Откровения. К счастью, некоторые библейские пассажи допускают различные толкования.

Как мы знаем, в юридических вопросах устная правовая традиция уже в очень древний период допускала модификации по отношению к библейскому тексту. Первым письменным воплощением устной традиции стала составленная

¹ Colette Sirat, *Hagut pilosofit bi-yemei ha-beinayim* (Jerusalem, 1975), p. 7–8.

во втором веке Мишна, к которой начали прирастать объяснения, комментарии и глоссы. Эта так называемая устная традиция представляет собой огромный корпус (постоянно — вплоть до нашего времени — пополняемый), уже сам объем которого свидетельствует о трудностях, с которыми сталкиваются те, кто пытается подходить к новым ситуациям, основываясь на не подлежащих изменению текстах; литература такого рода показывает, как с помощью одних и тех же текстов решались постоянно возникавшие проблемы. Проблема соответствия между Откровением, которое не допускает никаких изменений, и постоянно развивающимся человеческим миром вставала и перед другими основанными на Откровении религиями — христианством и исламом; как правило, они решали ее точно таким же образом: путем «интерпретации» боговдохновенного текста, выявления в нем двух смысловых пластов — внутреннего, или эзотерического, и внешнего. Внутренний смысл, который должен быть обнаружен разумом, с помощью традиции, очевидно, является более «эластичным», чем внешний смысл, однако базируется на последнем. Рассказывают, например, что Шимон из Еммауса, палестинский рабби, живший в первом или во втором веке новой эры, нашел толкование для каждого *et* (частицы, которая предваряет прямое дополнение) в Торе. Очевидно, что библейский текст не является тут источником той или иной интерпретации, но всего лишь письменным поводом для нее. Мы все знаем сентенцию: «У Торы семьдесят лиц...»

Только интерпретация библейского текста (аллегорическая или символическая) позволила различным системам мысли — философским, каббалистическим и аскетическим — остаться в рамках иудаизма. Можно сказать, что покуда для обоснования философской доктрины (например, аристотелевской, которую принял Маймонид) есть потребность обращаться к традиционным текстам, существует еврейская философия. Спиноза, чья философская система, несомненно, является одной из самых оригинальных среди

тех, что были созданы евреями, был, конечно же, еврейским философом; однако его философию нельзя считать еврейской философией, хотя она глубоко укоренена в традиции, — потому что он отверг эту традицию и не желал, чтобы она составила часть его системы (изложенной им в «Этике»).

В отличие от него Маймонид не внес значительных инноваций в философскую мысль; он перенял «философию», «науку» у арабских философов — однако он стремился показать не только то, что эта философия не противоречит богооткровенному тексту, но и то, что богооткровенный текст содержит аллюзии на нее, подводит к ней. Таким образом, выражение «еврейская философия» не означает «философия, разработанная евреями», оно не подразумевает и философию, имеющую еврейские истоки... Сказанное означает, что философия, появившаяся в определенный момент человеческой истории, была позднее соотнесена с еврейской традицией, что привело к выявлению черт, общих для некоторых традиционных еврейских текстов и данной системы мысли.

...Например, караимы отвергали всю устную историю, но при этом были — и считали себя — еврейскими мыслителями. Однако не все те, кто причислял себя к еврейским философам, могут быть признаны таковыми. Авнер Бургосский, когда перешел в христианскую веру, объявил себя истинно еврейским философом, реализующим подлинное предназначение Израиля; однако мы вряд ли можем считать этого христианского епископа еврейским философом. Тексты, которые в совокупности составляют «еврейскую философию», редко имеют чисто философский характер; скорее они представляют собой комментарии — к Библии либо к философским текстам Аристотеля, Аверроэса и других авторов...

Итак, мы можем сказать, что история еврейской философии в Средние века есть история попыток евреев примирить философию (или систему рационалистической мысли)

со Священным Писанием... задача гармонизации этих двух систем мышления, соединения их в одну уникальную истину. А если однажды принятая философия и подвергалась сомнению, то это делалось только во имя разума¹.

Еврейская традиция более не рассматривается как традиция, характерной чертой которой является некая монолитная «сущность», а еврейская философия описывается не как «согласуемая» с еврейской традицией, а всего лишь «поставленная в связь» с ней. Тем не менее, несмотря на наличие такой «связи», философия Спинозы «не является еврейской философией... ведь он отверг эту традицию». Короче говоря, хотя иудаизм более не определяется в узких сущностных терминах, как у Берковича, и философ не обязан согласовывать свою философию с «традицией», он все-таки должен неким образом утверждать ее, даже если он, как Спиноза или Аверн из Бургоса, сознательно не поворачивается спиной к еврейскому народу и не присоединяется к инорелигиозному обществу.

¹ Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Москва–Иерусалим, 2003. С. 24–27.

ПРОБЛЕМЫ С СУЩНОСТНЫМ ПОДХОДОМ

Как бы ни был неудовлетворителен первый, крайне формалистский подход к определению еврейской философии, опиравшийся исключительно либо на биографический, либо на языковой критерий (книга, написанная евреем, — это обязательно еврейская книга; книга на иврите тождественна еврейской книге), второй, сущностный подход к определению еврейской философии тоже сталкивается с рядом проблем.

1. Сущностный подход без сущности?

Исследователи вроде Гутмана исходили из предположения, что у иудаизма есть некая «сущность», но не определяли ее. Однако как, оставаясь в рамках сущностного подхода, без какого бы то ни было объективного определения этой сущности установить, какая философия согласуется с сущностью иудаизма и, соответственно, может быть названа «еврейской философией»? Без определения сущности иудаизма любое мнение на этот счет останется субъективным и лишенным объективных оснований.

Однако похоже, что сторонники сущностного подхода следуют *via negativa* Рамбама. Точно так же, как Рамбам утверждал, что мы не можем определить Бога позитивно, но только негативно (не через то, чем Бог является, а через то, чем Он не является), сторонники сущностного подхода, похоже, находят более простым давать негативное определение иудаизму

(например, это не христианство и не ислам), чем утверждать, какова сущность иудаизма. Однако отсутствие позитивного определения сущности иудаизма, безусловно, ослабляет любую попытку дать сущностное определение еврейской философии.

С другой стороны, и попытки определить сущность иудаизма, как это делал, например, Беркович, в равной степени неудовлетворительны. По меньшей мере, такие определения сущности не становятся общепринятыми. Кроме того, такие попытки, которые признают фактическую данность иудаизма и сводят еврейскую философию к его истолкованию, подтверждению или оправданию, ведут к стиранию различия между философией, свободным и рациональным методом исследования, и теологией, методом оправдания или подтверждения того, что уже принято как данное и истинное.

Короче говоря, либо сторонники сущностного подхода воздерживаются от определения сущности иудаизма, и в этом случае у них нет сущностных критериев для определения еврейской философии; либо они пытаются определить сущность иудаизма, и в этом случае они сталкиваются с проблемой иного рода: еще ни один еврейский философ (даже Рамбам с его «тринадцатью принципами») и ни один еврейский ученый не сумел дать такое догматическое определение сущности иудаизма, которое удовлетворило бы всех или хотя бы многих философов и исследователей. Кроме того, в тот момент, когда они дают определение сущности иудаизма, удовлетворяющее хотя бы их самих, они оказываются перед опасностью превратить еврейскую философию в теологию. В чем же в таком случае состоит их достижение?

2. Определение сущности оказывается слишком узким

Тут мы подходим к фундаментальной проблеме, связанной с сущностным подходом, несмотря на всю его ясность: этот подход прескриптивен, а не дескриптивен. Он скорее устанавливает, какой должна быть еврейская философия, чем описывает, какой она была и какова она сейчас. Такой подход

ограничивает одним достаточно произвольным ответом решение такого неопределенного и сложного вопроса, как вопрос о том, что является легитимным в контексте иудаизма. Разве подобный подход способен охватить все разнообразные, часто противоречивые взгляды по этому поводу, которые мы находим в еврейской литературе (в данном случае, в философской литературе), все богатство точек зрения, представленных уже в Библии и Талмуде? Должны ли мы считать веру в творение *ex nihilo* сущностно еврейской доктриной, исключив тех философов, крупных и мелких (включая Ралбага (Герсониду), Моше Нарбони, Шамуэля ибн Тиббона, Шем Това ибн Фалакеру и, вполне вероятно, самого Рамбама), которые придерживались иного взгляда? Большинство средневековых еврейских философов признавали свободу человеческой воли — но дает ли это нам право исключать из рядов еврейской философии взгляды меньшинства, например Хасдая Крескаса, безусловно важную фигуру, поскольку он придерживался детерминистской теологии?

ЕВРЕЙСКИЙ ПИРОГ ИЗ НЕЕВРЕЙСКИХ ПРОДУКТОВ

Сущностный подход также проводит искусственные водоразделы между «еврейскими» и «нееврейскими» аспектами мысли еврейского философа, которые иногда содержатся в одной главе книги. Когда мысль этого философа, или его книга, или часть книги направлена на явно еврейский предмет или согласуется с «сущностью иудаизма», это называется еврейской философией; но когда мысль того же самого философа, или его книга, или глава обращается к предметам, не являющимся явно еврейскими или не согласующимся с сущностью иудаизма, это не называется еврейской философией. Получается, что один и тот же человек может быть то еврейским, то нееврейским (общим) философом, одна и та же книга может быть то еврейской, то нееврейской (общефилософской) и так далее.

Проблема возникает не только в связи с маргинальными еврейскими философами (маргинальными либо с еврейской, либо с философской точки зрения), но также и во многих других случаях (включая такую первостепенную фигуру, как сам Рамбам, которого все, разумеется, считают еврейским философом, а часто называют и величайшим еврейским философом). Возьмем в качестве примера четыре аргумента Рамбама в пользу существования, бестелесности и единства Бога (во второй части «Путеводителя растерянных»¹). Эти аргументы, или доводы, удовлетворяют, как представляется, двум условиям, которые,

¹ См. введение ко второй части и гл. 1. — *Прим. ред.*

согласно сторонникам сущностного подхода, определяют еврейскую философию: (1) предмет (существование Бога), безусловно, из числа религиозных еврейских тем; (2) сделанное умозаключение или решение (что Бог существует) находится в согласии с еврейской традицией, как бы мы ни определяли ее сущность. Согласно этим критериям очевидно, что аргументы Рамбама по своей сути относятся к еврейской философии.

Напротив, аристотелевская физика и метафизика, по-видимому, не проходят тест на то, чтобы быть еврейской философией, причем по тем же самым критериям: (1) предмет физики (движение физических тел) не относится к еврейским религиозным темам, а скорее является общенаучным предметом; (2) выводы физики и, еще в большей степени, метафизики (и уж во всяком случае аристотелевской метафизики) не обязательно находятся в согласии, по крайней мере, с частью еврейской традиции, как ее обычно понимают, не считая Рамбама. Аристотелевский неподвижный источник движения и первопричина вечного и неизменного мира, которая в своем совершенстве знает только себя и не вступает ни в какое отношение с миром, причиной которого она является, необязательно должна оказаться тождественной или хотя бы совместимой с обладающим чертами личности Творцом Бытия — так, Йехуда Галеви пишет о «различии между Богом Авраама и Богом Аристотеля» (Кузари 4:16).

Если применять вышесказанное, то мы оказываемся перед следующим парадоксом: то, что мы сочли «еврейскими» компонентами философии Рамбама¹, состоит исключительно из нееврейских элементов. Рамбам открыто опирается в своих аргументах на постулаты, заимствованные из аристотелевской физики и метафизики, верность которых, по его мнению, достаточно убедительно продемонстрировал уже сам Аристотель и которые поэтому не нуждаются в дальнейшем подтверждении. С точки зрения сущностного подхода встает вопрос: как мы можем испечь кошерный еврейский пирог из некошерных, нееврейских продуктов?

¹ А именно упомянутые выше аргументы Рамбама в пользу существования, бестелесности и единства Бога. — *Прим. ред.*

НЕСОГЛАСИЕ ЕВРЕЕВ С ЕВРЕЯМИ И СОГЛАСИЕ ЕВРЕЕВ С НЕЕВРЕЯМИ

Если мы еще раз обратимся к нашему примеру с доказательствами существования, бестелесности и единства Бога, приводимыми Рамбамом во второй части «Путеводителя растерянных», мы натолкнемся еще на один парадокс: мы можем найти аналогичные и полностью тождественные доказательства в мусульманских философских сочинениях, которые читал Рамбам, так же как и у христианских философов (например, у Фомы Аквинского, который читал Рамбама). Таким образом, «еврейские» доказательства оказываются в равной степени и мусульманскими, и христианскими. С другой стороны, есть еврейские философы, такие, как Саадия Гаон, чью позицию и подход к доказательству существования Бога Рамбам категорически отрицает и критикует. Саадия Гаон, например, выводит свое доказательство существования Бога, отталкиваясь от положения о сотворенности мира, а Рамбам считает этот метод философски неприемлемым. Получается, что «еврейские» аргументы Рамбама оказываются неприемлемыми для многих других еврейских философов; однако все они евреи и все их философии — тоже еврейские. При этом «еврейские» аргументы, не принимаемые многими еврейскими философами, принимаются некоторыми мусульманскими и христианскими философами, которые от этого не

теряют своей религиозной принадлежности. Каким же образом содержание («сущность») аргумента может констатировать его еврейский характер, если этот аргумент не разделяется многими евреями, а неевреи его принимают?

ЕСТЬ ЛИ ЕДИНАЯ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ?

Как мы видели, сущностный подход предполагает, что еврейская философия является «философией иудаизма» (согласно Гутману), или «философией, адаптированной к еврейской традиции путем обнаружения согласия или сходства средств выражения между ней и еврейской религиозной традицией» (согласно ранней формулировке Сират, позднее модифицированной), или же «интерпретацией, которая признает Бога, Израиль и Тору как исторические реальности», когда сам факт данности иудаизма... «контролирует мысль еврейского философа» (согласно Берковичу). Однако и в данном случае мы оказываемся перед историческим парадоксом.

Существует ли непрерывная и единообразная традиция, которую мы называем «иудаизмом» или «еврейской традицией»? Разумеется, в исторической перспективе справедливо утверждение, что иудаизм развивался в течение многих веков и что классический раввинистический иудаизм в основном обрел свою форму прежде, чем произошла встреча с философией. Однако тот же самый «иудаизм» формировался, хотя бы частично, за счет контактов с иными культурами в каждый из периодов своей истории или в каждом поколении, особенно на протяжении Средних веков. Все эти контакты влекли за собой заимствование хотя бы отдельных внешних влияний, которые затем были приспособлены к еврейским

нуждам, а уже потом, в свою очередь, вносили вклад в то, что позднейшие поколения считали «иудаизмом» или «еврейской традицией». Все эти заимствования и адаптации инородных влияний, которых стало намного больше в Новое время, не всегда были осознанными. Скорее, открытое признание таких заимствований и адаптации инородных элементов в еврейской философии было чем-то необычным, но не потому, что аналогичные тенденции нельзя было засвидетельствовать в других сферах жизни, а потому, что в других сферах они не всегда были столь очевидными, или потому, что там они были полностью неосознанными. Короче говоря, философы прекрасно осознавали и искренне признавали заимствования из инородных источников¹, а это, в свою очередь, открывало дорогу обвинениям, что вся их философия — нечто чужеродное, не подлинно еврейское и незаконно считающееся таковым. Их оппоненты просто не осознавали, что традиция, которую они старались изолировать и оградить от проникновения инородной философии, сама была отчасти сформирована идеями и течениями изначально нееврейского происхождения, причем речь идет о тех идеях и течениях, которые они принимали за исконно еврейские, даже не подозревая, где на самом деле их источник.

Новшества, внесенные одним поколением, становились ортодоксией следующего, особенно у тех, чье еврейское рвение не сопровождалось хорошим знанием истории. Сегодня Рамбам — всеми признанный авторитет, пусть даже и не все реально понимают написанное им и пусть даже его философские труды изучаются не в той степени, как его популярные или галахические работы, однако он вряд ли был непререкаемым авторитетом для тех людей тринадцатого века, которые добивались того, чтобы его книги были сожжены.

¹ Так, например, большинство еврейских мыслителей Средневековья не стеснялось цитировать Аристотеля, Платона или, позднее, Ибн Рушда. Наряду с этим, однако, существовала теория о еврейских корнях греческой философии. См.: И. Тверский. Галаха и философия: основы учения Рамбама. Курс Открытого университета Израиля (рус.). Ч. 8. Гл. 1. — *Прим. ред.*

Однако подобные новшества, независимо от их источника, не ограничены и никогда не были ограничены философией. Так, в шестнадцатом веке мистики из Цфата ввели в «каббалат Шаббат» (приветствие субботы) псалмы перед началом вечерней молитвы накануне субботы, в частности поэму «Леха доди», написанную Шломо Алькабецом, которая описывает приход субботы как прибытие невесты и царицы. Эта практика была воспринята почти всеми еврейскими общинами и для позднейших поколений стала трогательной чертой еврейской «традиции», которая не становится менее трогательной или значимой от того, что это — сравнительно недавнее добавление к «традиционной» еврейской литургии.

Или возьмем, например, другое новшество в традиционной еврейской литургии, гимн «Йигдал Элохим хай», который часто поют в конце службы, основанный на «тринадцати принципах» Рамбама. Сколько евреев понимают новаторский характер философских принципов, которые лежат в основе ныне традиционной песни? В своем великом кодексе закона, «Мишне Тора» (*Сефер мада, Гилхот тшува* 3:7), Рамбам определял как еретика (*мин*) всякого, «кто говорит, что Бог един, но Он имеет тело или форму». На что оппонент Рамбама, рабби Авраам бен Давид из Поскьеры, возражал:

Это недопустимо. Почему он должен называть такого человека еретиком? Люди более великие и лучшие, чем он (Рамбам), следовали этому образу мыслей на основании того, что они видели в библейском тексте, не говоря о словах *аггадот*, которые сбивают мысль человека с пути.

Я не думаю, что мы найдем много евреев в нашем поколении, кто утверждает телесность Бога; вероятнее всего, большинство согласится с тем, что Бог, в которого они верят (или, напротив, не верят), «не имеет ни тела, ни формы» (говоря словами гимна «Йигдал»). За прошедшие века идея бестелесности Бога стала фундаментальной идеей того, что называется «иудаизмом» или «еврейской традицией», однако

в двенадцатом веке Рамбаму приходилось отстаивать эту радикальную идею, которая была новшеством и с философской, и с галахической точки зрения и вызвала сопротивление и Равада (рабби Авраама бен Давида), и многих других.

Короче говоря, «еврейская традиция», с которой, в рамках сущностного подхода, еврейская философия должна быть в согласии, — это традиция, которая сама претерпела много изменений и вобрала в себя много инноваций, заимствований и адаптаций инородных элементов. Среди этих инноваций и изменений есть и философские влияния. Так с какой же «чистой и неизменной» еврейской традицией следует согласовывать философию? Ведь на самом деле никакого конфликта здесь нет, ибо еврейская философия с самого начала была органической частью этой развивающейся еврейской традиции.

Повторим еще раз слова профессора Сират из ее Введения, процитированные выше:

Говоря о еврейской традиции, мы не имеем в виду некий «классический» иудаизм, дух которого якобы не менялся со времени дарования Моисею Закона на горе Синай. Еврейская традиция, на которую ссылаются те или иные еврейские философы, может быть какой-то одной специфической частью того, что мы сегодня называем «еврейской традицией»¹.

¹ Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Москва-Иерусалим, 2003. С. 26.

ФИЛОСОФИЯ В ЕВРЕЙСКОМ КОНТЕКСТЕ

Мы начали с утверждения, что есть три пути определения еврейской философии, а затем сконцентрировали внимание на двух из этих подходов (крайне формалистский и сущностный). Однако некоторые современные исследователи следуют еще одному подходу к проблеме. Этот третий подход разделяет со сторонниками сущностного подхода отказ от крайнего формализма, для которого достаточно чисто биографических (еврейское происхождение философа) или языковых (использование иврита) критериев, когда без внимания остается содержание того, о чем идет спор. Однако этот третий подход сближает с формализмом отказ от сущностных критериев содержания. Согласно этому третьему подходу, нельзя сводить еврейскую философию к философии иудаизма, как и нельзя требовать ее сущностного соответствия иудаизму. Принятые последователями этого метода критерии напоминают критерии формалистов в том смысле, что они тоже определяют еврейский характер философии по внешним чертам, а именно — по наличию еврейского контекста, а не по ее еврейскому содержанию.

Как пишет профессор Леви:

Содержание не может дать нам общий знаменатель для всех еврейских философов, но в равной степени не существует и аналогичного формального элемента¹.

В силу этого он предлагает:

В качестве приблизительного, предварительного вывода можно сказать, что еврейская философия — это философия, связанная с судьбой еврейского народа... Гораздо легче отнести философскую книгу еврейского философа к «еврейской философии», когда обсуждаемый вопрос имеет отношение к еврейской тематике. Важно не то, что [книга] написана евреем, и даже не то, что автор связан с судьбой еврейского народа, а то, дает ли данная книга выражение для творческого духа в области религиозной и национальной культуры иудаизма в течение поколений².

Мы уже цитировали выше (с. 45) высказывание профессора Леви о том, что

...многие евреи, начиная со Средних веков, занимались философией именно как евреи, и мотивы, которые ими двигали, были связаны с еврейской религией. Именно поэтому их труды носили еврейский характер³.

Каким бы проблематичным ни был этот подход (как указывалось выше), он явно напоминает описанный выше третий подход, которому следует ряд ученых в решении нашей проблемы, а именно подход, исходящий из еврейского контекста философии.

¹ Zev Levy, «Hagut yehudit-mahi?» [Что такое еврейская мысль?] in: *Kivvunim* 29, Autumn 1985, p. 54.

² Ibid., p. 52–53.

³ Ibid., p. 49.

КОНТЕКСТНЫЕ КРИТЕРИИ ДЛЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Так, обсуждая вопрос, может ли Спиноза считаться «еврейским» философом (то есть является ли философия Спинозы еврейской философией), покойный доктор Исаак Франк предложил три контекстных критерия для определения еврейской философии:

1. Идеи философа должны вырастать из коллективного опыта еврейского народа.
2. Философ должен обращаться к еврейской аудитории и стараться продвинуть вперед еврейскую мысль.
3. Философ должен на самом деле внести вклад в прогресс еврейской мысли¹.

Первый контекстный критерий Франка может также считаться как бы параметром прошлого — это источники и культура, лежащие в основании мысли философа. Второй контекстный критерий может быть назван параметром настоящего — это община, с которой философ вступает в диалог. А третий контекстный критерий можно рассматривать как параметр будущего — какое влияние оказал данный еврейский философ на последующие поколения еврейских философов и на еврейскую культуру в целом?

¹ Issak Franck, «Spinoza's Onslaught on Judaism» [in: *Judaism*, vol. 28, No. 2, Spring, 1979], and «Was Spinoza a "Jewish" Philosopher?» [in: *Judaism*, Vol. 28, No. 3, Summer, 1979].

Второй критерий, параметр настоящего, особенно трудно определить, ибо он имеет дело с мотивами и намерениями философа, которые могут быть неизвестны ему самому, не говоря уже о нас. Более того, как мы видели, когда в первый раз обсуждали аналогичное предложение профессора Леви (с. 47), когда еврейский исследователь занимается такой болезнью, как болезнь Тея-Сакса, движимый «еврейскими» мотивами, это не обязательно делает его биологию еврейской. Как указывала профессор Сират, Авнер из Бургоса явно обращался к еврейской аудитории, когда стремился «продвинуть» евреев к христианству, но мы не можем считать Авнера евреем, а его философию — еврейской (с. 88).

Первый критерий, параметр прошлого, менее проблематичен и менее субъективен и гораздо легче поддается исследованию. Например, в случае Спинозы, многие из тех, кто (как Гутман и Сират) отрицают, что философия Спинозы — это еврейская философия, в полной мере признают воздействие средневековой еврейской философии на Спинозу, что подробно продемонстрировано в очень важном исследовании Гарри Острина Вольфсона «Философия Спинозы». Соответственно, у Гутмана глава, посвященная Спинозе, носит тщательно выбранное название «Влияние еврейской философии на систему Спинозы».

Третий критерий, параметр будущего, также менее проблематичен и менее субъективен, чем второй критерий, поскольку мы опять обращаемся к исследованию воздействий и влияний (в данном случае влияние данного философа на еврейскую философию, а не влияние еврейской философии на него). Однако этот критерий требует некоторой дистанции во времени и поэтому не может быть сразу же применен к современным или очень близким к нам по времени мыслителям, влияние которых еще невозможно оценить.

КРИТЕРИИ ЕВРЕЙСКОСТИ ФИЛОСОФИИ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К СПИНОЗЕ

Если мы попытаемся приложить эти три критерия к философии Спинозы, мы не сумеем прийти к однозначному ответу. Как отмечалось выше, Спиноза явно удовлетворяет требованиям первого критерия (еврейские источники и влияния), ибо он испытал на себе влияние Рамбама и других, хотя он и восстает против них. Имел ли он в виду еврейскую аудиторию и развитие еврейской мысли (второй критерий)? Многие, включая Франка, полагают, что нет. Гутман разделяет этот отрицательный взгляд:

Система Спинозы больше принадлежит к развитию европейской мысли, чем к истории еврейской философии... Его философия находится в глубинной оппозиции к еврейской религии... и он отверг возможность смягчить это противостояние путем согласования... Поставленная вне всякой связи с иудаизмом, его философия уже обращена не к верующим иудеям, но к сообществу европейских мыслителей... Спиноза сознательно поместил себя в рамки европейского интеллектуального движения и стремился развить свою систему внутри этого движения. Его влияние проявилось исключительно за пределами мира иудаизма... Спиноза имел отношение к еврейской философии только в той мере, в какой последняя послужила одним из формирующих факторов

его мысли... Однако исторические корни философии Спинозы лежат за пределами еврейской культуры¹.

Последнее утверждение Гутмана, что источники Спинозы «лежат за пределами еврейской культуры», безусловно, верно. Однако разве еврейский философ читает или цитирует только еврейские источники? Как замечает профессор Шломо Пинес в своем очерке «Философские источники *Путеводителя растерянных*» (введение к его английскому переводу *Путеводителя*, Чикаго, 1963), заслуживает внимания тот факт, что Рамбам цитирует многие греческие и арабские источники, но никого из предшествующих еврейских философов!

Что же касается замечания Гутмана, что «влияние [Спинозы] проявилось исключительно за пределами мира иудаизма», то этому утверждению прямо противоречит собственный и весьма важный очерк Гутмана «*Иерусалим Мендельсона и Богословско-политический трактат Спинозы*»!

Таким образом, Спиноза безусловно удовлетворяет требованиям первого критерия (параметр прошлого); он не удовлетворяет, или явно не удовлетворяет, требованиям второго критерия (параметр настоящего), однако удовлетворяет (по крайней мере, в некоторых аспектах) требованиям третьего критерия (параметр будущего). Так был ли Спиноза еврейским философом? Сторонник сущностного подхода, скорее всего, все равно ответит отрицательно. Для крайнего формалиста, которого устраивает чисто биографический факт еврейского происхождения (если мы не будем принимать во внимание *херем* (исключение из общины), наложенный амстердамской еврейской общиной на Спинозу), ответом, предположительно, будет: «Разумеется! Спиноза был евреем, поэтому его философия *ipso facto* еврейская философия». Третий, апеллирующий к контексту еврейской культуры подход не даст столь же однозначного ответа, как два другие, — скорее всего, ответ будет утвердительным, но с оговорками: Спиноза должен рассматриваться как еврейский философ, но не во всем.

¹ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism*, p. 265–266. См. также перевод на иврит: *ha-Pilosofiyah shel ha-yahadut*, p. 241.

«ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ» В ШИРОКОМ И УЗКОМ СМЫСЛЕ

В силу некоторой зыбкости второго критерия (параметр настоящего, то есть та аудитория, которую имеет в виду философ) и даже третьего критерия (параметр будущего, то есть влияние философа) некоторые исследователи, как, например, профессор Яков Левингер, опираются исключительно на первый критерий (параметр прошлого, то есть еврейские источники), считая его надежным. Соответственно, профессор Левингер предлагает различать еврейскую философию в широком смысле (философия, которая опирается на еврейские источники) и еврейскую философию в узком смысле (то, что Гутман и другие называют «философией иудаизма» — философией, объектом которой является иудаизм):

Мы называем «еврейской философией» в широком смысле слова любую философию, еврейский характер которой явно выражен, например, в виде цитат из Талмуда, мидрашей и т.д... «Еврейской философией» в узком смысле слова мы называем любую философию, которая занимается исключительно специфическими еврейскими проблемами¹.

Профессор Левингер все еще требует наличия «явно выраженного еврейского характера», и это требование, безусловно,

¹ Jacob Levinger, «Symposium», p. 149.

облегчает задачу определения того, действительно ли данная книга является книгой по еврейской философии. Тем не менее есть книги, еврейско-философский характер которых выражен не явно и не является очевидным. Вообще, чем в большей степени книга является чисто философской, тем менее вероятно, что в ней будут цитаты из таких нефилософских еврейских источников, как Талмуд и тому подобное, и, следовательно, тем менее явно выраженным или очевидным будет ее еврейский характер. И все же, иногда много времени спустя, мы можем определить, что книга эта — еврейская, несмотря на невыраженность ее еврейского характера. Выдающимся примером этого рода в Средние века является *Fons Vitae (Meqor Hayyim)* Шломо ибн Габироля, в котором нет никаких приметных или очевидных черт еврейского характера, например раввинистических цитат. Тем не менее с тех пор как она была заново открыта в девятнадцатом веке Соломоном Мунком (на основе ивритского перевода «избранных фрагментов» этой книги, сделанного Шем Товом ибн Фалакерой), книга стала считаться выдающимся образцом средневекового еврейского неоплатонизма.

ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК «ВСТРЕЧА»

В свете всех этих проблем, возникающих потому, что философия является универсальным методом исследования, формальный и сущностный подходы оказываются одинаково неадекватными, и, согласно профессору Шалому Розенбергу,

после того как были перепробованы самые различные способы хоть как-то определить еврейскую философию, остается еще одна возможность, когда еврейский характер некоей философии не рассматривается в терминах содержания или формы, а определяется как «встреча». «Еврейская философия» есть не что иное, как встречи иудаизма с философией. Другими словами, у еврейского философа — две стороны. С одной стороны, он человек и в качестве человека он является философом; он любит философию, он изучает ее и с ее помощью дает ответы на мучающие его вопросы... С другой стороны, философ находится внутри мира иудаизма и опирается на Тору, которую он считает словом Бога. Результат этой встречи... — еврейская философия¹.

Согласно этому взгляду, единый общий еврейский знаменатель нельзя найти в содержании философии (как это делает сущностный подход), потому что, как мы уже видели, еврейские философы часто не сходятся во мнениях, будучи в то же время

¹ Shalom Rosenverg, «Symposium», p. 160.

в согласии с нееврейскими философами. Таким образом, совпадения на уровне содержания — это не то, что позволяет квалифицировать их как еврейских философов. Поэтому, согласно профессору Розенбергу,

следствием является то, что любое указание на школу мысли оказывается совершенно второстепенным. А раз ситуация такова, мы должны вывернуть метод наизнанку. Сам факт, что еврей сталкивается с необходимостью взаимодействия со всевозможными системами мысли и проблемами, характерными для различных эпох, составляет суть еврейской философии. Главный объект этой философии — встреча иудаизма, то есть Торы во всех ее аспектах и под тем углом, под которым ее видит данный мыслитель, с его автономной философской позицией¹.

С исторической точки зрения мы также можем определить еврейскую философию как «встречу», поскольку часто философствование начиналось в ответ на встречу с чужой культурой, чьи религиозные представления вступали в противоречие с иудаизмом. Для того чтобы дать ответ на этот вызов, еврейские мыслители формулировали еврейские философские доктрины, с явным намерением защитить Тору и дать ее рациональное представление. Таковой была открыто высказанная задача разных еврейских философов начиная с первого еврейского философа, Филона Александрийского, и первого средневекового еврейского философа, Саадии Гаона. Саадия, например, указывает, что цель его книги *Kitab al-'Amanat w'al-i'tiqadat (Sefer ha-'Emunot ve-ha-de'ot*, «Книги верований и мнений») двоякая: «во-первых, чтобы действительно подтвердить истинность знания, которое мы получили от пророков Бога; во-вторых, чтобы опровергнуть тех, кто полемизирует с нами по каким-то вопросам нашей веры» (*'Emunot Ve-de'ot*, Введение, № 6).

¹ Ibid.

Поэтому, говоря словами профессора Элиезера Швайда (в отрывке, процитированном выше, на с. 41):

Мы видим перед собой линию размышлений, которая выросла не изнутри, но есть продукт контакта с внешними культурами. В силу этого она может рассматриваться как одна из ветвей философской традиции, связь которой с той или иной религией может быть лишь эпизодическим явлением¹.

Речь здесь идет не о возврате к сущностному подходу, рассмотренному выше, который с самого начала ограничивает еврейскую философию рамками философии иудаизма или теологии, подтверждающей иудаизм (хотя это и есть намерение Саадии Гаона, ставшее одной из причин, почему его еврейская версия *калама*² была философски неприемлемой для Рамбама). Мы здесь говорим лишь об исторических мотивациях, которые побуждали евреев в данный период и в данных исторических обстоятельствах философствовать. Как бы мы ни определяли еврейскую философию, фактом остается то, что такие непохожие друг на друга еврейские философы, как Филон, Саадия Гаон, Йехуда Галеви и Рамбам (равно как различные современные мыслители), ставили перед собой цель философски защитить иудаизм в ответ на вызов со стороны чужих культур. Общим для этих еврейских философов является не конкретное содержание вызова или данного ими ответа, а историческая ситуация, в которой еврейская философия возникала в ответ на идеологический вызов. Говоря словами профессора Швайда:

Раввинистический иудаизм с самого начала нуждался в философии в силу необходимости полемизировать с караимами, а также с исламом и христианством и защищать себя от них³.

¹ Eliezer Schweid, *Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam*, 1971, p. 3.

² Калам — мусульманская рационалистическая теология. См.: Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Москва—Иерусалим, 2003. С. 39–42.

³ Eliezer Schweid, *Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam*, 1971, p. 5.

АНАХРОНИЗМ КАК ЧЕРТА ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Поскольку еврейская философия часто возникала в результате встречи иудаизма с чужими культурами, которые бросали ему идеологический вызов, то, как пишет профессор Швайд,

фактом является то, что еврейская философия в Средние века редко достигала того же уровня развития, что и современная ей культура. Скорее она шла за ней следом как своего рода анахронистическая реакция на предшествующую стадию. Так, Саадия Гаон писал в манере мутазилитского калама в поколении, которое уже познакомилось с творениями Аристотеля... В случае Рамбама наше (еврейское) философское творчество почти сравнялось с арабской философией того времени (хотя и это может вызывать сомнения), однако его труд, который широко распространился среди евреев, тотчас же стал анахронизмом, так как он опирался на ал-Фараби и Ибн Сину (Авиценну), в то время как в интеллектуальных кругах Испании уже доминировал подход Ибн Рушда (Аверроэса). Если такова ситуация с Рамбамом, то это тем более верно для еврейских философов более позднего (христианского) периода в Испании. Большинство из этих еврейских философов все еще имели дело с арабской философией X–XIII вв., в то время как бок о бок с ними уже существовали в рамках Церкви новые философские направления. Над этим отставанием можно посмеиваться. Однако можно увидеть в нем неизбежную черту,

обусловленную темпом развития своей, независимой культуры, ибо даже то, что она воспринимает извне, должно ассимилироваться и постфактум стать частью оригинального синтеза. Эта независимая культура не отвечает непосредственно на внешние культурные явления, но лишь на те культурные явления, которые смогли оставить свой отпечаток на всей еврейской жизни... Тогда это уже не отставание. Скорее еврейский мудрец и мыслитель занимается своей собственной культурой и обращает внимание на нечто внешнее по отношению к ней только тогда, когда оно уже оставило отпечаток на его собственной культуре. Действие этого принципа можно усмотреть и в более поздние периоды. Фактом является то, что еврейские мыслители, которые непосредственно участвовали в созидании современной им культуры (а такие были и на Ближнем Востоке), как правило, оказывались оторванными от еврейского наследия (которое могло стать причиной отставания), а в результате и оторванными от традиции еврейской мысли. Например, мы знаем о евреях, которые были участниками арабских философских кружков в Багдаде в девятом и десятом веках...¹ Были и другие философы, учение которых нам известно, такие, как Абу-л-Баракат ал-Багдади², который в конце жизни обратился в ислам и не имеет отношения к еврейской философии. Есть и пограничные случаи, когда преданный иудаизму еврей, как, например, Шломо ибн Габироль, философствовал вне всякой связи с уникальностью еврейской жизни. Таким образом, отставание есть результат реакции изнутри современного контекста еврейского существования по мере того, как еврейская жизнь вбирает в себя широкий спектр внешних влияний. Кроме того, это запаздывание есть то, что связывает внешние влияния с традицией, которая соотносится сама с собой в рамках своей особой преемственности³.

¹ Колетт Сират. История средневековой еврейской философии. Москва-Иерусалим, 2003. С. 220–221.

² См. там же, с. 207–219.

³ Eliezer Schweid, *Toledot ha-pilosofiyah ha-yehudit mi-Rasag 'ad Rambam*, 1971, p. 4–5.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключение укажем, что согласно таким исследователям, как Исаак Франк, Зеев Леви, Шалом Розенберг, Яков Левингер, Элиезер Швайд и другие, именно еврейский контекст определяет то, что является специфически еврейским в еврейской философии, — контекст встречи между философией и иудаизмом, соположение еврейских и философских источников, которые вместе формируют существующую еврейскую традицию. Такие встречи раз за разом создавали новый еврейский синтез, который в свою очередь становился еврейской традицией для последующих поколений, а те должны были реагировать на новые встречи их иудаизма с философией. По словам профессора Розенберга:

Разграничительные линии здесь не являются ни ясными, ни общепринятыми. Прояснение же немедленно возвращает нас к процессу возникновения еврейской философии¹.

¹ Shalom Rosenberg, «Symposium», p. 161.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Altmann, Alexander, «Judaism and World Philosophy», in *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, ed. Louis Finkelstein (Philadelphia, 1949), vol. 2, p. 954–1009.
2. Atimann, Alexander, «Jewish Philosophy», in *History of Philosophy Eastern and Western*, ed. Sarvepali Radhakrishnan (London, 1953), vol. 2, p. 76–92.
3. Altmann, Alexander, and Stern, S.M., *Issac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century* (London, 1958).
4. Berkovits, Eliezer, «What is Jewish Philosophy?», in *Tradition*, vol. 3, No. 2, Spring 1961, p. 117–130.
5. Corbin, Henri, *Histoire de la Philosophie Islamique* (Paris, 1964).
6. Fackenheim, Emil, «Jewish Philosophy in the Academy», in *Midstream*, August/September, 1987, 19–22, and April, 1988, p. 63–64.
7. Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy* (2nd edition, New York, 1983).
8. Franck, Issac, «Spinoza's Onslaught on Judaism», in *Judaism*, vol. 28, No. 2, Spring, 1979.
9. Franck, Issac, «Was Spinoza a "Jewish" Philosopher?», in *Judaism*, vol. 28, No. 3, Summer, 1979.
10. Gilson, Etienne, «What Is Christian Philosophy?», in Anton Pegis (ed.), *A Gilson Reader* (Garden City, New York, 1957).
11. Goetschel, Roland, «Y a-t-il une philosophie juive?», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 3, 1985, p. 311–327.

12. Gorfinkle, Joseph, *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics* (New York, 1912).
13. Guttman, Julius, *Philosophies of Judaism*, transl. Davis W. Silverman (New York, 1964).
14. Hourani, G.F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961).
15. Husic, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1973).
16. Hyman Arthur, «Philosophy, Jewish» in *Encyclopaedia Judaica*, vol. 13, p. 421–465.
17. Hyman, Arthur and Walsh, James, *Philosophy in the Middle Ages* (2nd edition, Indianapolis, 1983).
18. Ivry, Alfred, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany, 1974).
19. Jospe, Raphael, «Faith and Reason: The Controversy Over Philosophy», in *Great Schisms in Jewish History*, ed. Raphael Jospe and Stanley Wagner (New York, 1980), p. 73–117.
20. Jospe, Raphael, «Jewish Particularity From Ha-Levi to Kaplan: Implications for Defining Jewish Philosophy», in *Forum* (World Zionist Organization, Jerusalem), vol. 46/47, Winter 1982, p. 77–90.
21. Jospe, Raphael, «Jewish Philosophy in the Middle Ages», in *The Jewish Spectator*, vol. 52, No. 1, Spring 1987, p. 42–43.
22. Katz, Steven (ed.), *Jewish Philosophers* (New York, 1975).
23. Kellner, Menachem, «Reflections on the Impossibility of Jewish Ethics», in Moshe Hallamish (ed.), *Bar Ilan Annual (Moshe Scwarcz Memorial Volume)*, vol. 22–23 (Ramat Gan, 1987), p. 45–52.
24. Kellner, Menachem, «Philosophy, Jewish: Medieval», in *Encyclopaedia Judaica Yearbook 1985*, p. 398–399.
25. Kellner, Menachem, «Is Contemporary Jewish Philosophy Possible — No?», in *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson Lanham, 1987), p. 17–28.
26. Kogan, Barry, «Jewish Philosophy in the 1980's: A Response to Professor Kellner», in *Studies In Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson Lanham, 1987), p. 29–41.

27. Lerner, Ralph and Mahdi, Muhsin, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (Ithaca, 1978).
28. Levy, Zev, «What is Jewish Philosophy?», in *Between Yafeth and Shem: On the Relationship Between Jewish and General Philosophy* (New York, 1987), Part 3, ch. 17–20, 95–31, 228–231.
29. Mahdi, Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Ithaca, 1969).
30. Pines, Shlomo, «Jewish Philosophy», in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 261–277.
31. Ravitzky, Aviezer, «Some Remarks on the Study of Jewish Philosophy in the Middle Ages», in *History of Judaism in the Next Ten Years*, ed. Baruch Bokser (Brown Judaic Series No. 21, Chicago, 1980), p. 63–80.
32. Roth, Leon, «Is There a Jewish Philosophy?», in *Jewish Philosophy and Philosophers*, ed. Raymond Goldwater (London, 1962), ch. 1, p. 1–19.
33. Samuelson, Norbert, *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985* (Lanham, 1987).
34. Samuelson, Norbert, «Issues for Jewish Philosophy», in *Studies in Jewish Philosophy: Collected Essays of the Academy for Jewish Philosophy 1980–1985*, ed. Norbert Samuelson (Lanham, 1987), p. 43–59.
35. Simon, Heinrich and Simon, Narie, «Was ist jüdische Philosophie?», in *Geschichte der jüdischen Philosophie* (Munich, 1984), p. 9–20,
36. Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1985).
37. Van Den Bergh, Simon, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (London, 1954).
38. Walzer, Richard, *Greek into Arabic* (London, 1953).
39. Wolfson, Harry A., *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, 1947).

ВОЗМОЖНО ЛИ ПОНИМАНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ЕДИНОЙ ТРАДИЦИИ?

(ВМЕСТО ПОСЛЕСЛОВИЯ)

Одна из самых трудных и одновременно — самых привлекательных задач для историка философии — понять центральные идеи и особый способ постановки вопросов, которые характерны для изучаемой философской традиции, и на этой основе и сформулировать представление об этой традиции как о целостном единстве.

Тот факт, что еврейская философская традиция возникла и развивалась в тесном контакте с греческой, арабской и европейской нововременной, делает задачу поиска внутренних оснований единства еврейской философской мысли особо актуальной. Была ли еврейская философия лишь ассимиляцией чужеродных идей и их приспособлением к мировоззрению иудаизма, или она представляет собой автономный и логически самодостаточный историко-философский феномен? Понимая, что здесь невозможно дать развернутый ответ на этот вопрос, я предложу только свое видение принципиального подхода к данной проблеме.

I

Подлинная история философии невозможна ни как доксография, ни как автономная наука; подлинная история философии возможна только как самосознание философии, как осознание ею своего «я». В истории философии философия осознает себя, осознает свои фундаментальные задачи и пути их разрешения, осознает себя как неделимую органическую целостность, в которой нет ничего отжившего и ненужного, в

которой идеи любого философа, принадлежащего к данной традиции, вечно живы и актуальны, поскольку только все вместе они составляют «я» этой традиции.

Понимание идей любого философа, как всегда способных вести диалог с нашими представлениями и идеями, возможно только тогда, когда мы сумеем вычленить и корректно сформулировать те конечные предпосылки, из которых исходит его мысль. Лишь такой шаг способен обеспечить понимание идей прошлого. В то же время диалог возможен лишь в том случае, если есть некоторая общая задача, к решению которой стремятся стороны, участвующие в диалоге. Если понимать историю философии как подобный диалог философов, если видеть при этом историю философии как «я» самой философии, мы придем к пониманию философии как последовательного и целостного процесса развития мысли, единство которого обеспечивается единством фундаментальной философской задачи, подлежащей разрешению, а гомогенность — внутренней преемственностью развития идей, направленных на решение этой задачи.

Поэтому, если мы хотим понять любую философскую традицию как единую и гомогенную, мы должны попытаться осознать ту фундаментальную философскую задачу, которая породила эту традицию и как разрешение которой эта традиция развивалась, и проследить непрерывную и взаимосвязанную череду попыток разрешения этой задачи, образовавшую данную традицию. Как возможно применение такого подхода к истории еврейской философии?

II

Философия — это квинтэссенция духа народа. В философии концептуализированы те его неповторимые и особые черты, те его устремления, которые и отражают, и определяют историческую судьбу этого народа. Поэтому фундаментальная философская задача той традиции, которую развивает этот народ — это концептуальное выражение универсальной и устойчивой устремленности народного духа.

Фундаментальной чертой духа еврейского народа, которая должна привлечь наше внимание в обсуждаемом контексте, является, на мой взгляд, исторический и этический характер переживания бытия. Видимо, именно евреи первыми выработали представление о неповторимости исторического процесса, в котором прошлому (Откровение) и будущему (Царство Божие на земле) принадлежит особое значение и особая

ценность. Впрочем, этической окрашенностью характеризуется не только прошлое и будущее, но и настоящее: течение бытия, превратности исторической судьбы евреев зависят от того, как именно они исполняют Закон и насколько верны ему. Человеческая этика не менее важна для определения хода бытия, чем божественное всемогущество: Бог евреев — живой Бог, непосредственно откликающийся на деяния и поступки своего народа.

Это — та главная черта духа еврейского народа, которая имеет значение для понимания его философии. Философия — это стремление понять и истолковать, охватить в едином знании универсум бытия. Отличительная черта еврейской философии — этизация бытия; категория бытия не существует без категорий воли, мощи, силы и свободы и может быть истолкована только через них (а не наоборот). Философия невозможна без представления о континуальности бытия; но для еврейской философии онтологический континуум — это прежде всего и по преимуществу этический континуум. Понять континуум бытия как этический континуум — вот, на мой взгляд, та фундаментальная задача еврейской философской традиции, которая лежит в ее основе и конституирует ее единство.

III

Эта общая философская задача, прежде чем быть исполнена, должна быть конкретизирована; иначе говоря, должен возникнуть некоторый общий тип, общий образец ее решения. В истории еврейской философской традиции мы можем различать по меньшей мере два крупных периода, которым соответствуют два принципиально различных типа решения фундаментальной философской задачи; это — Средневековье и современность.

Средневековый тип решения фундаментальной задачи еврейской философии может быть сформулирован следующим образом. Онтологический континуум осмысливается как возникающий благодаря акту воли Бога и включающий в себя мир и человека. Человек микрокосмичен, он соединяет божественный и земной миры. Свободная воля человека составляет последний неотъемлемый элемент этого типа решения. Свободная и всемогущая воля Бога и свободная воля человека суть две противостоящих категории, которые должны быть гармонизированы; напряженность между этими двумя категориями, сопротивляющимися гармонизации, образует основное противоречие и основной двигатель

развития средневековой еврейской философии. Свободная воля Бога творит континуум бытия и, следовательно, человека с его свободной волей; но для того, чтобы остаться свободной, воля человека должна быть автономна, а ее автономия (которая должна быть понята и в онтологическом смысле) препятствует континуализации бытия. Такова та центральная и основополагающая проблема, попытки разрешения которой порождают весь спектр средневековых еврейских философских учений.

Как ни интересно было бы проследить нюансы реализации этого типа решения в средневековых философских учениях, здесь можно остановиться только на узловых проблемах. Значительная степень схематизации будет неизбежным следствием сжатости изложения, которое я сознательно принимаю.

Единую первооснову бытийного континуума в философских системах средневековых еврейских мыслителей составляет Бог. Видимо, Филон Александрийский был первым философом, выдвинувшим взгляд, согласно которому первооснова бытия должна быть онтологически абсолютно трансцендентна бытию — только эта ее абсолютная трансцендентность и делает ее истинной первоосновой, абсолютно утвержденной и незыблемой. Но первооснова должна быть имманентна бытию; коль скоро невозможна непосредственная онтологическая имманентность, то разрыв между Богом и миром заполняется актом творения. Категория «творение» вводится в философию и рационализируется. Оказывается, что имманентность Бога (первоосновы бытия) миру может быть описана в понятиях этики, ибо творение, несомненно, должно пониматься как акт божественной воли, в то время как трансцендентность Бога миру описывается в терминах онтологии, и таким образом два противоположных отношения первоосновы бытия к бытию — трансцендентность и имманентность — могут мыслиться без противоречия.

Однако ясно, что трансцендентность и имманентность первоосновы бытия к бытию должны составлять не два различающихся между собой отношения, а только две стороны одного и того же отношения. Иными словами, описание отношения Бога к миру на языке онтологии и на языке этики должны быть тождественны. Филон достигает этого тождества только в понятии Логоса: Логос выражает единство творческой активности божественных сил, божественного всемогущества и божественной благодати. Начиная с Саадии бен Йусуфа средневековые еврейские философы пытаются решить эту проблему применительно к категории божественной сущности. Вплоть до Крескаса онтологический

язык (проблема единства божественной сущности, апофатическая и катафатическая теология) используется для выражения трансцендентности Бога миру, язык этики (творческая божественная воля, благодать божественной сущности) — для выражения его имманентности. Но поскольку Бог столь же трансцендентен, сколь и имманентен миру, неизбежно встает проблема тождества божественной воли и божественной сущности. Эта проблема имеет немаловажный аспект, выражающийся в том, что божественная воля должна иметь объект воления (материю), внеположный по отношению к воле и сущностно отличный от нее, и в то же время этот объект божественной воли не может иметь иного истока, кроме божественной сущности. Таким образом, единая божественная сущность должна порождать две противопоставленные друг другу сущности: божественную волю и материю. Если Филон еще считал материю конечным принципом мира наряду с божественным причинением, то уже Саадия отвергает такую их рядоположность. Наиболее разработанную попытку разрешения этой проблемы мы встречаем у Ибн Габироля; и божественную волю, и материю он пытается вывести из категории единой бесконечной абсолютно трансцендентной божественной сущности; впрочем, предложенное им решение родило едва ли не больше противоречий, чем разрешило. После Ибн Габироля еврейская философия оставляет попытки найти тождество онтологического и этического описания отношения Бога к миру: в невозможности достичь этого согласны даже столь противоположные фигуры, как Йехуда Галеви и Маймонид.

Другой центральной проблемой для всех еврейских философов Средневековья было совмещение представления о свободе человеческой воли с представлением о божественном всемогуществе, всезнании и благодати. Свободная воля Бога и свободная воля человека должны быть связаны воедино так, чтобы это не противоречило представлению о божественной справедливости. Трудность, если не сказать невозможность, разрешения этой проблемы показывает уже тот факт, что многие средневековые еврейские философы при ее обсуждении фактически оставляли почву философии и предпочитали язык теологии. В тех случаях, когда эту проблему пытались решить чисто философскими средствами, всегда приходилось выбирать одно из двух: либо, признавая самодовлеющий характер человеческой воли, коренящийся в непосредственном этическом чувстве, различающем добро и зло, выводить из этого знания представление о благодати Бога и тем самым ограничивать абсолютную свободу его воли рамками морального закона

(Йусуф аль-Басыр), либо, сохраняя абсолютную свободу божественной воли, признавать свободу человеческой воли как не более чем психологический феномен, допуская в онтологическом плане детерминированность человеческих поступков (Крескас).

По мере развития средневековой еврейской философии невозможность достичь тождества онтологического и этического языков в описании трансцендентности и имманентности Бога миру становилась все яснее. Результатом этого процесса стало появление философского учения Крескаса, занимающего, на мой взгляд, особое место в истории средневековой еврейской философии. Крескас отказывается от принципа тождества онтологического и этического языков в пользу последнего: с его точки зрения, проблемы трансцендентности и имманентности Бога миру, свободы божественной воли и воли человека могут быть описаны исключительно в этических категориях, в то время как проблемы, традиционно формулировавшиеся на языке онтологии, не имеют решающего значения. Божественная сущность является трансцендентной первоосновой бытия как абсолютная полнота блага и счастья. Имманентность Бога миру понимается как непрерывное истечение блага (т.е. бытия) из божественной сущности. Это истечение — не необходимый процесс, а следствие божественной воли, которая понимается, следовательно, как воля к благу. Свободная воля человека — это также воля к радости и счастью, которые Крескас признает первичными, ни от чего не зависящими ощущениями. Крескасу удается решить проблему, остававшуюся камнем преткновения для всех средневековых еврейских философов: имманентность и трансцендентность Бога миру описываются в одних и тех же категориях этики. Однако неизбежным следствием этого стало у Крескаса понимание божественного воления не как акта, а как процесса, что ставило под сомнение правомерность употребления самого понятия божественной воли.

IV

Те особенности средневековой еврейской философии, к которым я стремился привлечь внимание, особенно рельефно выступают при сравнении ее со средневековой арабской философией. Констатация близости этих двух традиций стала общим местом; эта близость, однако, никогда не переходила определенных границ.

В арабской философии неизбежным логическим следствием развития мутазилизма стал ашаризм, фактически отрицавший автономию человеческих поступков и исключительно благой характер божественной

воли; именно в этом пункте еврейская философия не последовала за логически необходимыми (для самих мутакаллимов) выводами ашаритов и противопоставила себя каламу, идеи которого она успешно ассимилировала до тех пор, пока они не противоречили ее исходным посылкам. Если еврейские философы на протяжении Средневековья пытались сохранить понимание творения как свободного акта божественной воли, то практически все арабские философы стремились прямо к противоположному, истолковывая творение как необходимый, онтологически детерминированный процесс; в том случае, если понимание творения как акта сохранялось (как это было в философии исмаилизма), то это приводило к полному выведению категории божественной сущности за рамки философской системы. Наконец, не случайно и то, что средневековая еврейская философия практически не восприняла онтологические идеи арабского мистицизма: суфизм меньше, чем любая другая философская школа арабского Средневековья, совместим с представлением об однозначно понятой, безусловной свободе божественной и человеческой воли.

V

Средневековая еврейская философия не смогла решить свою центральную задачу: гармонизировать свободную творящую божественную волю и свободную волю человека, ответственного за свои поступки. Основной причиной этого было стремление истолковать божественную волю как не только этическую, но и онтологическую категорию, как основание морального закона и одновременно — первоисток бытия. Очевидно, что дальнейшее развитие еврейской философии требовало принципиального переосмысления категории божественной сущности.

Современный этап развития еврейской философии, начавшийся в XVIII веке, еще далек от своего завершения. Возможности нового (в сравнении со Средневековьем) типа решения фундаментальной задачи еврейской философии, сформировавшегося на этом этапе, отнюдь не исчерпаны.

Принципиальная черта этого типа решения — исчезновение проблемы гармонизации двух автономных волей, божественной и человеческой, и фокусация всех проблем этики исключительно на человеке. Если М. Мендельсон понимает творческий божественный разум как тождественный высшему моральному совершенству, то такая постановка вопроса возможна только после кардинального пересмотра содержания

всех основных категорий философии. Онтологический континуум понимается теперь как самодовлеющий, как имеющий свое основание в самом себе. Божественная сущность больше не является его первоосновой: освобожденная от своей онтологической функции, она может пониматься как выражение этического идеала и играть исключительно регулятивную роль. Свободной воле человека не противостоит свободная воля Бога-творца: человек с его этическими нормами оказывается лицом к лицу с миром.

Осмыслить мир, в центре которого стоит человек как этически необходимый и оправданный — таков лейтмотив поисков нового этапа еврейской философии. Среди наиболее ярких его представителей — Г. Козн. Этическое сознание человека в его философии понимается как автономное и независимое. Возможность осмысления бытия в категориях этики обеспечивается конгруэнтностью этих двух областей: между логическим познанием природы и этическим знанием существует необходимая связь. Такая связь была бы невозможна без высшего принципа единства; это единство обеспечивается идеей Бога. Особая ценность принадлежит будущему: именно в будущем должны реализоваться этические постулаты и суждения. Этическое сознание поэтому устремлено в бесконечность; этой устремленности должно соответствовать и постоянство природы как объекта реализации этических норм. В будущем Новом Царстве справедливости этическое сливается с онтологическим: бытие не противоречит морали.

Устремление к этизации бытия как торжеству гуманного идеала, выраженное Г. Козном, выражает вместе с тем непреходящее устремление еврейской философии. Новый исторический этап открывает и новые перспективы. Я думаю, что еврейская философия имеет в самой себе, в своем прошлом и настоящем достаточные возможности для плодотворного развития. Если понимать это утверждение и как вопрос, обращенный в будущее, то ответить на него предстоит самой жизни.

А. Смирнов

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие автора	9
<i>У. Гершович</i> . О вопросе «Что такое еврейская философия?»	10
Почему возникает вопрос «Что такое еврейская философия?»	21
Что такое философия?	23
«Что такое еврейская философия?» — это современный вопрос	30
Что такое еврейская философия в исторической и философской перспективе?	40
Еврейская философия — внутренне противоречивое понятие?	43
Еврейская философия: биографический критерий	46
Религиозная философия иудаизма	49
Аналогия: христианская философия по Жильсону	52
Еще одна аналогия: арабо-мусульманская философия	59
Тождественна ли еврейская самоидентификация христианской или мусульманской?	64
Различные подходы к определению еврейской философии	66
Крайне формалистский подход	68
Сущностный подход	70
Философия иудаизма	72
Сущность иудаизма согласно Берковичу	76
Выводы относительно сущностного подхода	84
Поиск гармонии между философией и еврейской традицией: Сират	85
Проблемы с сущностным подходом	90
Еврейский пирог из нееврейских продуктов	93
Несогласие евреев с евреями и согласие евреев с неевреями	95
Есть ли единая еврейская философская традиция?	97
Философия в еврейском контексте	101
Контекстные критерии для еврейской философии	103
Критерии еврейскости философии применительно к Спинозе	105
«Еврейская философия» в широком и узком смысле	107
Еврейская философия как «встреча»	109
Анахронизм как черта еврейской философии	112
Заключение	114
Библиография	115
<i>А. Смирнов</i> . Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? (Вместо послесловия)	118

*Ассоциация «Гешарим» (Иерусалим) / «Мосты культуры» (Москва)
осуществляет совместные издательские проекты в сотрудничестве
с Федерацией еврейских общин России.*



**В серии «ИЗРАИЛЬ. ВОЙНА И МИР»
вышли следующие книги:**

РУТ БАКИ-КОЛОДНЫЙ
«Если ты пойдешь со мною...» (Документальная повесть)
Пер. с иврита. М., 2002. С. 240

ЙОНАТАН НЕТАНИЯГУ
Письма. Пер. с иврита. М., 2001. С. 336

ИДО НЕТАНИЯГУ
Последний бой Йони. Операция «Энтеббе»
Пер. с иврита. М., 2001. С. 256

ДАВИД ШЕХТЕР
Рядом с премьер-министрами. М., 2001. С. 352

РАФИ МАНН
Что ты сделал для страны? М., 2001. С. 32

ТАТЬЯНА ЮРКОВА
Платье для первой леди (Записки жены дипломата)
М., 2001. С. 336

100 ЛЕТ СИОНИЗМА. АЛЬБОМ
М., 1998. С. 336

Научное издание

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ

ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ?

Издательство «Мосты культуры/Гешарим»
ЛР № 030851 от 08.09.98

Мосты культуры, Москва
Тел./факс: (095) 284-3751
e-mail: gesharim@e-slovo.ru

Gesharim, Jerusalem
Tel./fax: (972)-2-624-2527
Fax: (972)-2-624-2532
e-mail: house@gesharim.org

Формат 60 x 90 / 16
Бумага офсетная. Печать офсетная. Печ.л. 8,0
Подписано в печать 29.01.2003.
Тираж 2000 экз. Зак. № 7668

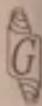
Отпечатано в полном соответствии
с качеством предоставленных диапозитивов
в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6



BIBLIOTHEC
JUDAICA

ЧТО ТАКОЕ ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

РАФАЭЛЬ ЙОШПЕ



Что такое «еврейская философия»? Занимались ли ею средневековые еврейские мыслители, обратившиеся в христианство или ислам? Как с ней связан Барух Спиноза, еврей, в наибольшей мере повлиявший на формирование западноевропейской философии, а тем более философы-евреи Нового времени? Относятся ли к ней такие «общие» науки, как математика, астрономия или медицина, которые изучали средневековые философы?

Средневековые мыслители считали, что философия – это «познание истинной природы вещей». Но если так, может ли совершенное знание быть еврейским, исламским или христианским?

На эти и многие другие вопросы отвечает в общедоступной форме д-р Рафаэль Йошпе, ведущий историк философии из Открытого университета Израиля.

