

ИССЛЕДОВАНИЯ

*И. Дворкин, Еврейский университет в Иерусалиме,
idvorkin@mail.ru*

МЕЖДУ ПРОРОЧЕСТВОМ И ЧИСТЫМ РАЗУМОМ. КАК ВОЗМОЖНА ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Резюме: В статье рассматриваются методы исследования еврейской философии. Споры о статусе и существовании еврейской философии насчитывают столетия. В статье используются два методологических подхода: первый, основной, заключается в понимании еврейской философии как диалога между рациональной философией и религиозной не-философией (в интерпретации Ф. Ларюэля). Дополнительный подход представляет собой компаративное исследование категориального словаря, направленное на определение специфических свойств различных периодов развития еврейской мысли. Основные проблемы еврейской философии рассмотрены в статье посредством выделения четырех периодов. С глубокой древности и вплоть до 10 столетия, еврейская мысль определяла себя посредством не-философских дефиниций и рассматривалась как явная или неявная противоположность философии. Средневековая еврейская философия опиралась на древнегреческие и арабские философские учения и видела свою задачу в установлении диалога между ними и еврейскими источниками. В Новое время Платон и Аристотель уступили место Декарту, Канту и Гегелю, что, однако, не повлекло изменений в исследовательских моделях. Наконец, в конце XIX — начале XX вв. еврейская философия в поисках оснований обратилась к философии диалога. Подобный подход к истории еврейской философии позволяет видеть в последней интегральную и перспективную часть мировой философии.

Ключевые слова: еврейская философия, философия иудаизма, еврейская мысль, не-философия, категориальный словарь, восточный перипатетизм, неокантианство, философия диалога, Маймонид, Германн Коген, Давид Неймарк, Юлиус Гутманн, Франсуа Ларюэль.

BETWEEN PROPHECY AND PURE REASON: HOW IS JEWISH PHILOSOPHY POSSIBLE?

Abstract: This article considers methods of research in Jewish philosophy. The status and the very existence of Jewish philosophy have been debated for centuries. The article uses two methodological prompts: the major one is the conception of Jewish philosophy as a dialogue between rational philosophy and Laruelle's religious non-philosophy, while the minor prompt concerns comparative research of intellectual vocabulary to determine specific qualities of Jewish thought at different stages of its development. The problems of Jewish philosophy are traced through four historical periods. During the ancient period (before 10th century), the Jewish thought mostly conceived itself with the help of non-philosophical definitions and constructed an implicit or explicit opposition to philosophy. In Middle Ages, the Jewish philosophy relied on Ancient Greek and Arabic philosophies, and constituted itself as a dialogue between these philosophies and Jewish sources. During the early modern period, Plato and Aristotle gave place to Descartes, Kant and Hegel, but the intellectual patterns were preserved. Finally, in the late modern period the Jewish philosophy assumed the philosophy of dialogue as its base. Presented in this way, the history of Jewish philosophy allows to conceive it as a meaningful and a promising branch of world philosophy.

Keywords: Jewish philosophy, Philosophy of Judaism, Jewish thought, Non-philosophy, Intellectual vocabulary, Eastern peripatetic philosophy, Neo-Kantianism, Philosophy of dialogue, Maimonides, Hermann Cohen, David Neumark, Julius Guttman, François Laruelle

1. Постановка вопроса

Данная статья имеет методологический характер. Ее тема: возможна ли еврейская философия, и если она возможна, то как именно ее следует изучать, исследовать, развивать¹. Этот «кантовский вопрос» можно поставить в двух измерениях:

А. Теоретическое: имеются ли в рамках еврейской интеллектуальной традиции авторы, идеи и тексты, которые привносят принципиально новые общезначимые результаты в мировую философию? Иными словами, может ли еврейская философия быть универсальной?

В. Культурно-историческое: существуют ли в рамках еврейской мысли философские течения, которые можно рассматривать в качестве

¹ Начиная с Филона Александрийского находилось немало желающих рассматривать иудаизм как род философии. Однако сам факт существования еврейской философии подвергался сомнению на протяжении всего XX в. Эта тема обсуждается практически в любом курсе по еврейской философии, еврейской мысли или философии иудаизма, в том числе в важной книге Йошпе. См. Р. Йошпе, Что такое еврейская философия? М., 2003. Общую библиографию по данной теме см. в конце статьи.

историко-философского предмета. Т. е., можно ли представить еврейскую мысль как своеобразную философскую школу или несколько связанных друг с другом философских школ?

При исследовании вопроса «как возможна еврейская философия» две приведенные выше формулировки существенно дополняют друг друга, и в определенном смысле совокупно позволяют разрешить проблему. Наблюдающееся на протяжении истории несоответствие еврейской мысли древнегреческой, а потом и западноевропейской философии свидетельствует о наличии в ней собственных интеллектуальных оснований. Эти основания по-разному проявлялись и вступали в диалог с внешним миром на протяжении истории в прошлом; они же позволяют рассчитывать на перспективу еврейской философии в будущем.

Начнем наше исследование со второго, более прикладного вопроса. Разговор об истории еврейской философии сталкивается с несколькими затруднениями. Во-первых, очевидно, что философия как область рациональной рефлексии не может ограничиваться национальными или конфессиональными рамками. Следовательно, еврейская философия может быть исключительно еврейским путем в универсальной философии. Однако трудно говорить о каком бы то ни было едином философском направлении, которое бы осуществлялось в контексте иудаизма на протяжении двух с половиной тысяч лет. Если здесь и можно зафиксировать какие-то философские школы, то проследить их последовательность и преемственность не просто.

С другой стороны, имеется фундаментальная трудность отождествления еврейской мысли с философией и не меньшая трудность ее отделения от философии. С глубокой древности в иудаизме присутствует «антифилософская» тенденция. В библейскую и постбиблейскую эпохи еврейско-эллинистическая философия была ярким исключением из общего процесса; в целом, в рамках иудаизма происходило своеобразное умолчание философии. В Средние века и в Новое время между философией и еврейской мыслью сложились своеобразные и непростые отношения. Молчание и игнорирование философии в иудаизме мы рассматриваем как особую интеллектуальную позицию, а не просто как проявление неосведомленности. Иудаизм — не философия! Но еврейская «не-философия» является важным философским предметом. Здесь мы можем воспользоваться концепцией философской не-философии Франсуа Ларюэля². Практически все,

² Философская не-философия подробно рассмотрена в трудах современного французского философа Франсуа Ларюэля. См. *F. Laruelle, Philosophie et non-philosophie*, Ed. Mardaga. Liège; Brussels, 1989; его же, *Principles of Non-Philosophy / Nicola Rubczak and Anthony Paul Smith* (trans.). New York: Bloomsbury, 2013. Согласно Ларюэлю, философия, хотя и претендует на интеллектуальную автономию, тесно связана с тем, что философией не является. В качестве не-философии Ларюэль рассматривает, в первую очередь, науку. Но не в меньшей степени под это понятие подходит пророчество, что делает идеальным союз еврейской философии с еврейской не-философией.

что можно прямо или косвенно назвать еврейской философией, неотделимо связано с нефилософским иудаизмом. Из сказанного ясно, что в самой фигуре еврейской философии заложена философская проблема.

На протяжении тысячелетий еврейская мысль находится в непрекращающемся диалоге с иными интеллектуальными системами, но при этом сохраняет свою самостоятельность. Это превращает ее в важный предмет философских и историко-культурных исследований.

При рассмотрении еврейской философии мы будем анализировать тройственное ее основание. Следуя гегелевским историко-философским принципам, мы выявим предметы и методы уместные при изучении еврейской философии и, далее, соотнесем их с более или менее систематическими ее формулировками³.

2. Определение предмета: иудаизм как особая система мысли

Как особый тип мышления, в той или иной степени соответствующий или противостоящий классической философии, Тора понималась уже в древние времена. Соотнесение Торы и философии являлось важной сферой деятельности еврейских интеллектуалов в разные эпохи. Филон разработал первую систематическую концепцию соотношения Торы и философии. В дальнейшем Галеви, Рамбам, Магарал из Праги и многие другие пытались сопоставить еврейское учение с известными доктринами своего времени. Но по-настоящему изучение еврейской философии началось с Германа Когена.

Сам Герман Коген систематических исследований по еврейской философии не предпринимал. Его заслуга состоит в том, что он тематизировал иудаизм, рассмотрев его как религию разума и выявив в нем особое интеллектуальное содержание⁴. Обращение к религиозной философии у Когена

³ Отношение предмета, метода и системы, как известно, является одним из важных моментов философии Гегеля. См. Феноменология духа — Гегель. Сочинения. Т. 4. М.: Наука, 1959. С. 25–31; Наука логики. Т. 3. М.: Наука, 1972. С. 302–305; Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Наука, 1974. С. 84, 243. Обращение к гегелевской методологии в нашем случае продиктовано стремлением рассмотреть еврейскую мысль целостно и в сочетании с другими философскими направлениями.

⁴ Среди наиболее важных современных работ по философии Г. Когена отметим: *J. Melber*, Hermann Cohen's Philosophy of Judaism. Ann Arbor, 1980; *W. Kluback*, The Idea of Humanity: Hermann Cohen's Legacy to Philosophy and Theology. Lanham, MD, 1987; *W. Kluback*, The Legacy of Hermann Cohen. Atlanta, 1989; *I. Karon*, Ebraismo e sistema di filosofia in Hermann Cohen. Padova, 1989; Hermann Cohen's Philosophy of Religion: International Conference in Jerusalem, 1996. Hildesheim, 1996; *A. Poma*, The critical philosophy of Hermann Cohen. Albany: SUNY Press, 1997; *M. Zank*, The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen. Providence, 2000.

вытекало отчасти из его следования кантовской системе. Противостояние средневековой теологии являлось одним из движущих мотивов критической философии Канта. Однако в этой точке Коген, вероятно, в наибольшей степени ушел от своего учителя. На месте кантовской «религии в пределах только разума» у Когена появляется «религия разума» как самостоятельная часть философской системы.

По Герману Когену получается, что, наряду с известными сферами разума (чистого, практического и эстетического), имеется еще одна, не сводящаяся к ним сфера религиозного разума. Таким образом, можно сказать, что Коген добавил к трем кантовским критикам четвертую — критику религиозного разума. Религиозный разум существует в иных измерениях, пользуется другой аргументацией, обращен к иным предметам, нежели разум научно-философский. Согласно Когену, религиозный разум, будучи явлением совершенно универсальным, исторически реализовался, в первую очередь, в учении еврейских пророков, и по этой причине иудаизм с древних времен представляет собой наиболее чистую систему религиозного разума. В содержательном плане иудаизм в концепции Когена представляет собой пророческий этический монотеизм. В его рамках формируется особое отношение к миру, к человеку, особая стилистика текста. Традиции еврейских пророков продолжают в учении раввинистического иудаизма и других монотеистических религий.

Герман Коген посвятил многочисленные работы исследованию особенностей религиозной мысли и ее соотношения с философией⁵. В период между 1912–1915 гг. Коген работал в Высшей школе еврейских знаний (*Hochschule für die Wissenschaft des Judentums*) в Берлине, где он читал курс лекций по философии религии, который впоследствии лег в основу книги «Понятие религии в системе философии»⁶. Итогом всех этих усилий стала фундаментальная монография Когена «Религия разума из источников иудаизма»⁷. Эта книга содержит чрезвычайно много ярких новаторских идей, ее можно считать поворотным событием в философии.

Коген показывает, что опора на источники для религии — это не механически навязанный способ аргументации, а особый тип логики, что субъектом религиозной мысли является не автономный индивид, а личность, находящаяся в диалогических отношениях с ее соличностями, что связь этического монотеизма с историей необходима и пр.

⁵ Статьи на эти темы выходили с самого начала философской деятельности Когена и до его смерти. Впоследствии они были собраны в книге *H. Cohen, Jüdische Schriften / B. Strauss (ed.) Berlin, 1924.*

⁶ См. *H. Cohen, Der Begriffe der Religion im System der Philosophie. Geissen: Töpelmann, 1915.*

⁷ См. *H. Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig, 1919.* Книга до сих пор не переведена на русский, но существует ее конспект М. Кагана: см. *М. Каган, О ходе истории. М., 2004. С. 45–92.*

Коген рассматривает иудаизм как исторически развивающуюся целостную систему мысли, которая образует оригинальные личностные и коллективные формы существования.

Тематизация еврейской религиозной мысли Г. Когеном создала методологическую основу для ее систематического исследования. Этими исследованиями занялись ученики, последователи и оппоненты Когена.

3. Еврейская философия и философия иудаизма

Один из пионеров исследования еврейской философии, Давид Наймарк, как и Коген, воспринимал ее как вполне оригинальную интеллектуальную традицию. Он написал целый ряд работ по отдельным направлениям еврейской мысли и пытался найти общий для них стержень⁸. Хотя Наймарк соотносил еврейскую мысль с философскими системами окружающих народов, он находил в ней свои особенности. В 1921–1929 гг. он выпустил на иврите фундаментальную «Историю философии в [народе] Израиля»⁹. Наймарк пытается исследовать отношение иудаизма к нееврейскими философскими системами. Он говорит о еврейском каламе, еврейском неоплатонизме, перипатетике и пр. В то же время Наймарк рассматривает библейскую, талмудическую и каббалистическую мысль как часть общефилософского процесса.

Иных воззрений на еврейскую мысль придерживался выдающийся исследователь иудаизма Юлиус Гутман. Он воспринимает от своего учителя Германа Когена понимание иудаизма как рода религиозной философии. Это позволяет ему методически определить подход к еврейской мысли с позиций философии религии. К началу XX в. философия религии в Германии уже являлась весьма солидной сферой академических занятий. Фундаментальная монография Гутмана «Философия иудаизма» была написана в 1933 г.¹⁰ В переводе на иврит она вышла в 1951 г.¹¹ Согласно Гутману, еврейская религиозная мысль воспринимает от окружающих народов основные философские концепции и приспособливает их к нуждам иудаизма. Сама философия является универсальной сферой разума, поэтому никакой еврейской

⁸ См. *D. Neumark, Jehuda Hallevi's Philosophy in its Principles*. Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press, 1908; *D. Neumark, Crescas and Spinoza: a Memorial Paper in Honor of the Five-hundredth Anniversary of the "Or Adonoi"* [Cincinnati]: [Central Conference of American Rabbis], 1909; *D. Neumark, The Philosophy of the Bible*. Cincinnati: Ark Pub. Co., 1918. Немецкое издание общего курса еврейской философии начало выходить в 1907 г.: см. *D. Neumark, Geschichte der Jüdischen Philosophie des Mittelalters*. Berlin: G. Reimer, 1907–1928.

⁹ Любопытно, что среди городов издания книги отмечены Нью-Йорк, Варшава и Москва. В 1929 году издание книги о еврейской философии в Москве не считается зазорным. См.: דוד נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל : על פי סדר המחקרים. נימרק. ניו יורק, ווארשה מוסקבה - א.י. שטיבל, תרפ"א-תרפ"ט.

¹⁰ См. *Guttman, Julius, Die Philosophie des Judentums*. München: E. Reinhardt, 1933.

¹¹ См. 1951, גוטמן י'. הפילוסופיה של היהדות. ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"א.

философии не может быть в принципе, но как часть философии религии может быть философия иудаизма.

Различие подхода Наймарка и Гутмана касается содержания еврейской мысли. Это различие, не потерявшее своей актуальности до сих пор, связано с самим позициями авторов. Наймарк занимался исследованием европейской философии XVIII–XIX вв., первые работы его были посвящены философии Канта, Шопенгауэра и Ницше¹². Гутман выступает больше как социолог и историк религии¹³.

Тем не менее, взгляды Наймарка и Гутмана во многом близки друг другу. Они оба понимают еврейскую философию как некоторое добавление, построенное на общемировой интеллектуальной основе. Мусульманскому каламу соответствует еврейский калам, платонизму и перипатетике — еврейский платонизм и еврейская перипатетика. При различии в определении статуса и оригинальности еврейского компонента оба автора рассматривают еврейскую философию как дуальную, состоящую из нееврейской основы и еврейского дополнения.

Ахиллесова пята такого подхода в том, что сосредотачиваясь на вопросах оригинальности и дополнительности еврейской мысли, мы уходим от вопроса о ее содержании. Даже причины принятия той или иной нееврейской основы еврейскими мыслителями уходят на второй план. Исследование, таким образом, приобретает апологетический характер и утрачивает оригинальность.

Между тем уже в 1920-е гг. проявились и другие подходы к изучению нашей темы. Необходимо отметить таких значительных авторов как Г. Вольфсон, И. Эфрос, Я. Кляцкин, А. Альтман, Г. Шолем, Ш. Пинес, которые внесли огромный вклад в историко-филологическое исследование еврейской мысли. В своем большинстве означенные авторы не занимались рассмотрением философских проблем иудаизма в целом, но будучи профессиональными востоковедами и филологами классиками они подняли своими работами изучение еврейских текстов на совершенно новый уровень.

Все эти и последовавшие за ними работы существенно расширили горизонты исследования. Они выявили в еврейской литературе многочисленные пласты, которые невозможно сводить к той или иной философии, но

¹² Его статья о философии Ницше вышла на иврите в 1896 г., когда Ницше был еще мало известен.

¹³ Гутман сменил Когена после его смерти в качестве преподавателя Высшей школы еврейских знаний в Берлине в 1919 г. В некотором роде, он продолжил и исследования учителя. Рассматривая иудаизм как оригинальную религиозную систему, Гутман исследовал его связи с философией, но не рассматривал его как род философии. Наиболее интересовавшие его темы касались отношения религии и науки, религии и права, религиозно-философских проблем у Маймонида, Крескаса, Мендельсона и пр. См. י"י גוטמן. דת ומדע. ירושלים, תשס"ו.

которые, несомненно, являются проявлением могучей интеллектуальной традиции, продолжающейся на протяжении столетий.

Примером такого подхода является исследование еврейской мистики Г. Шоломом. Находясь в определенных отношениях и с еврейской и с нееврейской философией, еврейская мистика представляла собой собственную оригинальную интеллектуальную традицию, развитие которой необходимо рассматривать в ее внутренней преемственности.

То же самое можно сказать о еврейской комментаторской литературе, о галахической литературе, о других направлениях иудаизма. В результате, к 50-м годам XX в. возобладали синкретическое исследование еврейской мысли как набора разнообразных взаимодействующих друг с другом и внешним миром интеллектуальных традиций.

В настоящее время имеется несколько весьма успешных попыток рассмотрения истории еврейской мысли и философии в рамках последовательной смены концепций и направлений¹⁴.

4. Метод исследования. Интеллектуальная лексикология

Как мы уже отметили, в 1920–1930-е гг. в исследованиях еврейской литературы начинают преобладать историко-филологические методы, это касается и еврейской философии. Одним из важных подходов в эту эпоху стало рассмотрение интеллектуальной лексики. В первую очередь началось изучение интеллектуального словаря средневековой еврейской философии.

Израэль Эфрос обратился к исследованию категорий в еврейских философских текстах¹⁵. Это привело его к попытке в 1924 г. реконструировать категориальную систему «Путеводителя Растерянных» Маймонида¹⁶. В последующие годы Эфрос продолжил изучение процесса формирования еврейского философского лексикона¹⁷. Опираясь на эти

¹⁴ Среди попыток такого рода можно отметить монографию Джакоба Эйгуса, которая рассматривает еврейскую мысль как последовательный процесс развития, включающий не только библейскую и талмудическую мысль, но также каббалу и хасидизм. См. *J. Agus, The Evolution of Jewish Thought*. New York, 1959. Совершенно иной подход реализуется в курсе по истории еврейской философии, подготовленном в издательстве “Routledge”. В этом курсе прослеживается развитие истории еврейской философии с библейской эпохи по настоящее время, но еврейская философия как единое целое не определяется. Напротив, в вводной статье Даниэль Франк отмечает искусственность самого предмета. См. *Daniel H. Frank, O. Leaman, History of Jewish Philosophy (Routledge History of World Philosophies)*. London; New York, 1997. P. 6.

¹⁵ См. *I. Efros, The Problem of Space in Jewish Medieval Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1917.

¹⁶ См. *I. Efros, Philosophical Terms in the Moreh Nebukim*. New York: Columbia University Press, 1924.

¹⁷ См. *I. Efros, Studies in pre-Tibbonian Philosophical Terminology*. Philadelphia: Dropsie College for Hebrew and Cognate Learning, 1926; More about Abraham b. Hiyya’s

исследования, Эфрос опубликовал ряд работ по средневековой еврейской философии¹⁸.

В этом же направлении оригинальным философом неокантианцем Я. Клячкиным предпринимается попытка создания философского словаря еврейской средневековой мысли. В сотрудничестве с М. Н. Цобелем он выпускает четыре тома «Собрания философской терминологии» на протяжении 1926–1934 гг.¹⁹

Нет сомнения, язык средневековой еврейской философии остается влиятельной основой также еврейской мысли Нового времени, в том числе в хасидизме, мусаре, комментаторской литературе. Однако бросается в глаза, что и в Средние века, и в Новое время еврейская философская терминология формировалась в соотнесении, а часто и в противостоянии с библейскими слоями интеллектуальной лексики.

Рассмотрим в качестве примера таблицу нескольких из центральных понятий еврейской средневековой философии.

Философское понятие	Средневековая еврейская философия	Арабский источник ²⁰	Библейский аналог	Примечание
бытие	מציאות	וג'וד	הויה	В Танахе הויה как понятие не используется, но превращается в термин в средневековой еврейской философии, постепенно вытесняется מציאות
творение	חידוש	אלחואדת'	בריאה	Смена термина
природа	טבע	אלטביעה'	(תולדה) ²	Смена термина
высказывание	דיבור	אלכלאם	דיבור, אומר	Целый спектр аналогов

philosophical terminology. Philadelphia: Dropsie College for Hebrew & Cognate Learning, 1930.

¹⁸ См. *I. Efros, Studies in Medieval Jewish Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1974.

¹⁹ См. אוצר המנחים הפילוסופיים ואנתולוגיה פילוסופית, ארבעה כרכים, ברלין: תרפ"ו-תרצ"ד. См. משנת ראשונים, מבחר פתגמים של הפילוסופיה היוונית, ברלין: תרפ"ה, также.

²⁰ Согласно ישראל אפרת הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. תל אביב, תשכ"ט.

²¹ Прямого аналога понятию «природа» (φύσις, natura) нет ни в библейской, ни в талмудической традиции. Тем не менее, выражения «порождения неба и земли» (תולדות השמים והארץ), «порождения человека» (תולדת אדם) имеют смысл достаточно близкий к понятию «природа». Г. Шолем считает, что слово порождение (תולדה) в ранней еврейской мистике, в том числе в текстах Кумрана, можно понимать как «природа»: см. G. Scholem, *Devils, Demons, and Souls: Essays an Demonology*. Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East. Jerusalem, 2004.

Философское понятие	Средневековая еврейская философия	Арабский источник ²⁰	Библейский аналог	Примечание
форма	צורה	‘אלצורה		Нет аналога
материя	חומר, יאולי	‘מאדה		Нет аналога

Из приведенных выше примеров видно, что средневековая еврейская философская терминология опирается на арабские источники и игнорирует или даже противостоит собственной интеллектуальной лексике, имеющейся в Танахе и Талмуде. Как правило, такое положение вещей не является исторической случайностью, а отражает определенные философские тенденции. Например, использование термина (*хидуш га-олам*) вместо (*брийят га-олам*) имеет совершенно очевидную причину. Концепция сотворения мира плохо сочетается с положениями греко-арабской философии. Слово חידוש (*хидуш*) «обновление» противостоит слову קדום (*кидум*) «древность» или «предвечность», имеет более нейтральный смысл, чем слово ברייה (*брийя*) «сотворение». Это позволяет оторвать концепцию сотворения мира от ее основных библейских источников и рассматривать как гипотезу, которую можно подвергнуть теоретическому осмыслению. Однако тут возникает новое очень интересное явление языка. Слово «хидуш» очень глубоко укоренено в библейской традиции. Используя его в философском тексте, мы неизбежно вводим в этот текст новые, не предусмотренные философскими источниками этого текста, контексты. Обновление — это мессианское событие, которое должно произойти с человечеством согласно учению еврейских пророков²². Таким образом, задним числом использование библейской терминологии в новом непредусмотренном источником контексте приводит к появлению новых важных для дальнейшего развития смыслов. Аналогично обстоит дело и с использованием корня «ח-צ-מ» (находить) для обозначения бытия. Казалось бы, естественно использовать для обозначения бытия исконное библейское слово היה. И действительно, слово היה появляется в философском контексте у разных авторов. Но, как мы уже отметили выше, это приводит к очень существенному искажению. Маймонид идет другим путем. Он использует кальку с арабских переводов философских текстов. Таким образом, идея бытия погружается в совершенно новый контекст. Понимание «бытия» как «нахождения» создает новый тип онтологии не предусмотренный источниками²³.

²² Например, «Вот Я творю новые небеса и новую землю» (Ис. 65:17; см. также: Ис. 66:22), «Ибо сотворил Господь новое на земле» (Иер. 31:21), «Создайте себе новое сердце и новый дух» (Иез. 18:31) и др.

²³ Об онтологии «находки» см. *И. Дворкин, «Существование» в призме двух языков // Таргум. № 1. 1990.*

Данные примеры, показывают, что невозможно заниматься изучением понятий еврейской средневековой философии без обращения к интеллектуальной лексике Танаха. В данном контексте на помощь приходит метод «ключевых слов» (*милым манхот*), который М. Бубер разработал в своем исследовании герменевтики Танаха²⁴. Сравнение библейской и средневековой терминологии позволяет проследить развитие еврейской интеллектуальной традиции, начиная с Танаха и до настоящего времени.

5, Что такое еврейская философия. Первый ответ: библейская мысль как форма не-философии

Анализ интеллектуальной лексики Танаха нас приводит к пониманию тематической близости и стилистического различия библейской мысли и древнегреческой философии²⁵. Если на первый взгляд между этими двумя интеллектуальными традициями нет ничего общего, то при анализе интеллектуального словаря становится ясно, что за всеми различиями скрывается тематическая близость.

Таблица 1. Сопоставление интеллектуальной лексики Танаха и древнегреческой философии

Понятия древнегреческой философии	Интеллектуальная лексика Танаха	Русский перевод
αρχη	ראשית	начало
	ברא	сотворил
ον	יהי	сущее, бытие, будет
λογος	דבר, אומר	слово, речь
πνεῦμα	רוח	дух
σοφία	חכמה	мудрость
ανθρωπος	אדם	человек
ψυχή	נפש	душа
φύσις	תולדה	порождение, природа

²⁴ См. 1978, מוסד ביאליק, דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך.

²⁵ Термин «библейская мысль» вытекает из сформулированного нами в гл. 3 различия между еврейской мыслью и еврейской философией. Ясно, что в рамках еврейской мысли существуют и формы весьма далекие от философии. Далекое от философии Пятикнижие содержит внутри себя множество очень важных мыслей, которые не подвергаются критическому философскому анализу и доказательству.

Данная таблица показывает, что Танах и древнегреческая философия, будучи независимыми системами мысли, возвращаются вокруг одних и тех же тем. Первые пять строчек таблицы содержат слова из первых трех стихов Торы.

Текст 1а. Быт. 1:1–3

<p>(1) В начале сотворил Бог небо и землю. (2) Земля же была пуста и хаотична, и тьма над бездною; и дух Божий витал над водою. (3) И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.</p>	<p>(א) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: (ב) וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֵהוֹ וְנֶהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם: (ג) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר וַיְהִי אוֹר:</p>
--	---

Почти все 14 книг Метафизики Аристотеля возвращаются вокруг вопроса о начале (ἀρχή). Но то, что говорит о начале (נחש) книга Бытия, совсем не укладывается в рассуждения Аристотеля. С одной стороны, приведенные стихи высказывают фундаментальные положения о мироздании. Все слова по отдельности очень похожи на философские, но вместе получается нечто очень далекое от мысли древних греков.

Казалось бы, напряжение между двумя традициями может быть смягчено древнегреческим переводом Танаха. Однако Септуагинта смещает философские оттенки данного текста. Здесь нет бытия, нет логоса, нет хаоса и пустоты. Но зато здесь есть Начало (ἀρχή), земля и небо тождественны центральному богам греческого пантеона Урану и Гее, слово сотворил (ἐποίησεν) указывает на творческий характер создания мира (ср. ποιησις поэзия, творчество).

Текст 1б. Γένεσις, 1:1–3

^{1:1} ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ^{1:2} ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος καὶ ἀκατασκεύαστος καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος ^{1:3} καὶ εἶπεν ὁ θεὸς γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο φῶς.

Тем не менее, текст оказывается насыщенным философскими понятиями. Если рассмотреть ключевые слова библейского интеллектуального лексикона и сравнить их с классической философской терминологией, то становится очевидно, что Танах и философия имеют существенную тематическую близость и, одновременно, значительное различие по способу представления материала.

Библейское начало *берешит* совсем не то же, что греческое *архе*, бытие «да будет» не похоже на «то он» античной онтологии, речь «и сказал» не сходна с «логосом», «душа» Торы не является *псюхе* Платона и Аристотеля, а мудрость *хохма* не соответствует древнегреческой «софии». Между всем этими понятиями наблюдается глубокое сходство и коренное различие.

Характерным и важным для истории мысли является перевод фрагмента Исх. 3:14 на греческий:

שמות, ג, 14	וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֲהִיֶּה אֲשֶׁר אֲהִיֶּה וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיֶּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם:
Исх. 3:14	И сказал Бог Моше: Я Буду как буду. И сказал: так скажи сынам Израиля: «Я Буду» послал меня к вам.
Ἐξοδος, 3:14	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν καὶ εἶπεν οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς
Септ., Исход, 3:14	И сказал Бог Моше: Я есмь Сущий. И сказал: так скажи сынам Израиля: Сущий послал меня к вам.

Как вполне справедливо обращает внимание Этьен Жильсон, данный перевод фактически приравнивает книгу Исхода к Метафизике Аристотеля²⁶: Аристотель говорит, что Бог тождественен сущему как таковому²⁷, а изучает сущее как таковое именно метафизика — первая философия Аристотеля²⁸. Однако такое прочтение стиха из Исхода далеко от содержания текста. Скорее, его нужно рассматривать как очень тенденциозный комментарий. Вывод же который мы можем сделать из реального сопоставления Аристотеля и книги Исхода — что обозначенные учения касаются близких тем, но говорят о них разное и по-разному.

Из приведенных примеров становится понятным, что Танах формирует собственную систему мысли, иногда сближающуюся, а иногда удаляющуюся от древнегреческой философии. Эту системы мысли мы можем охарактеризовать как библейскую не-философию, которая при определенных условиях может превратиться в библейскую философию. Такие попытки производились на протяжении эпохи эллинизма и средневековья. Из всего сказанного ясно, что опыты взаимодействия библейской мысли и древнегреческой философии должны стать предметом более внимательного исследования.

6. Первый ответ более подробно: Иерусалим и Афины

Главный вывод из предыдущей главы состоит в том, что Танах содержит в себе и выражает особую систему мышления. До определенного времени иудаизм и древнегреческая философия параллельно развиваются в совершенно разных исторических и культурных рамках. Однако начиная с 3-го

²⁶ См. Э. Жильсон, Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.; СПб., 2000. С. 90–91.

²⁷ Аристотель называет свою Первую философию «наукой о сущем как таковом» (1003а, 21) и ее же «наукой о божественном» (983а, 13).

²⁸ См. Аристотель, Метафизика 1072б, 27.

в. до н. э. эти две интеллектуальные традиции оказываются включенными в единую культурную ойкумену. Попытка синтеза философии и Танаха в еврейском эллинизме и полное молчание о философии в Талмуде в совокупности свидетельствуют о наличии интеллектуального противостояния между библейско-талмудической и философской мыслью. Вопрос, который необходимо поставить — это противостояние носило только религиозно-политический или также интеллектуально философский характер?

В своих исследованиях средневековой еврейской философии Г. Вольфсон в какой-то степени учитывает дискуссию на эту тему Гутмана и Наймарка. Кроме того, для него анализ языка и системы аргументации интеллектуальных текстов имеет первостепенное значение²⁹. Как и Гутман Вольфсон рассматривает религиозную философию как особое явление мировой культуры. Однако Вольфсон усматривает в еврейской философии средних веков огромный независимый вклад в мировую философию. С его точки зрения религиозная философия имеет двойственный характер и сочетает в себе рациональную аргументацию с библейской пророческой. Согласно Вольфсону, такая ситуация является не просто данью времени, но внутренним стержнем средневековой мысли. Иными словами, в рамках концепции Г. Вольфсона средневековая мысль является сочетанием философии и не-философии, т. е. древнегреческого онтологизма с религией откровения.

Вольфсон посвятил свои исследования самым разнообразным вопросам религиозной философии средних веков, в т. ч. христианской и мусульманской, но он выделял особенно место еврейской мысли в этом процессе. По Вольфсону, средневековая философия разворачивается между Филоном и Спинозой³⁰. Первый из них воссоединил древнегреческую философию и иудаизм Танаха. Тема Афин и Иерусалима, которая постепенно выходит на первый план не только как политическая, но и как интеллектуальная философская проблема, для Филона особенно важна³¹.

Если в своих ранних работах Вольфсон придерживался взглядов близких к Наймарку и рассматривал еврейскую мысль как еврейский путь

²⁹ См. *H. A. Wolfson, The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. Harvard Theological Review, 28 (1935). Pp. 69–133; Wolfson H. A. The amphibolous terms in Aristotle, Arabic philosophy and Maimonides. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1938.*

³⁰ См. *Wolfson H.A. Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947; Wolfson H. A. From Philo to Spinoza: two studies in religious philosophy. New York: Behrman House, 1977.*

³¹ Тема «Афины и Иерусалим» возникла в эллинистическую эпоху и была весьма популярна среди Отцов Церкви и мудрецов Талмуда. Ее современному развороту содействовало появление книги «Иерусалим» Мозеса Мендельсона и сопоставление древнегреческой и древнееврейской литературы Г. Когеном. В XX веке об этом писали многие, начиная с Ф. Розенцвейга и Л. Шестова до Э. Левинаса и Л. Штрауса.

в мировой философии³², то в более зрелых работах Вольфсон осознал специфику еврейской философии, состоящую в синтезе библейского пророческого учения с греческим рационализмом. Этим объясняется высокая оценка Вольфсоном Маймонида, раскрывшего глубокие внутренние отношения между Танахом и Аристотелем. В данном контексте не удивительно, что завершение средневековой философии связано с именем великого критика Маймонида Спинозы³³.

Высокая оценка еврейской философии Вольфсоном связана не с его приверженностью еврейской культуре, а с его концепцией средневековой мысли как сочетания древнегреческой философии и библейского пророчества. Кому, если не еврейским мыслителям сказать тут свое слово?

Между тем, другой исследователь еврейской философии, Лео Штраус, приходит к иному, чем Г. Вольфсон выводу. С его точки зрения, Иерусалим и Афины представляют собой две независимые и несовместимые системы мысли³⁴. Сочетание Библии и Аристотеля у Маймонида по Штраусу является необходимым политическим компромиссом, предназначенным для широкой публики³⁵, а не отражением истинно положения дел. По этой причине, когда в этом сочетании отпала политическая необходимость, оно было отвергнуто Спинозой, т. к. не имело теоретического философского основания.

Наша задача на данный момент далека от участия в полемике Вольфсона и Штрауса, которая является одним из важнейших моментов в исследовании истории еврейской мысли конца XX в. Важнее воспользоваться тезисом, роднящим этих авторов.

Сочетание и противостояние библейской мысли и древнегреческой философии являлись одним из важнейших факторов развития еврейской мысли на протяжении большей части ее истории.

Назовем этот тезис «Иерусалим и Афины». Еврейская мысль на протяжении всей истории находится в непрекращающемся диалоге с классической философией. Это нас приводит к следующему вопросу:

Почему вообще еврейская философская мысль группируется вокруг центральных фигур нееврейской философии? Такая ситуация характерна не только для средних веков, но и для Нового Времени! Один из возможных ответов на этот вопрос состоит в скрывающемся в недрах еврейской

³² Например, в своей статье о философии Маймонида и а-Леви, Вольфсон именно в мысли последнего находит близость к аутентичной еврейской мысли. См. Wolfson H. A. Maimonides and Halevi. A Study in Typical Jewish Attitudes towards Greek Philosophy in the Middle Ages. The Jewish Quarterly Review, Vol. 3. Philadelphia, 1912.

³³ См. Wolfson H. A. Studies in the history of philosophy and religion. Cambridge: Harvard University Press, 1973–1977.

³⁴ См. Л. Штраус. Иерусалим и Афины; Дворкин И.С. Политический философ Лео Штраус. Еврейское образование.2000 N1.

³⁵ См. Strauss Leo. Persecution and the Art of Writing. Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.

философии интеллектуальном противостоянии иудаизма и философии. Это исторически реализуется в трех формах:

- **Умолчание:** Формирование собственной интеллектуальной системы иудаизма и игнорирование философии как таковой. Такую позицию занимают, как мы уже отметили, Библия и Талмуд.
- **Создание альтернативы:** По этому пути идет Книга Творения, существенная часть еврейской мистики, га-Леви, Магарал из Праги и многие другие. Однако до сих пор еврейская традиция не породила собственной философии, которая могла бы по своей разработанности быть сопоставлена с классической.
- **Диалог с великими системами греческой и европейской философии:** Этот путь оказался наиболее эффективным компромиссом. По нему идут Филон Александрийский, Маймонид, Герман Коген и другие.

Последний вариант приводит нас к новому вопросу — какая из систем европейской философии оказывается подходящей основой для еврейской философии? Как известно, в этом качестве побывали и Платон, и Аристотель, и Декарт, и Кант.

7. Место Платона и Аристотеля в еврейской философии³⁶

Теперь рассмотрим более внимательно собственно философские отношения между еврейской библейско-талмудической и древнегреческой философской интеллектуальными традициями. В эллинистический период в качестве нееврейской основы еврейской философии выступали, в первую очередь, стоическая философия и платонизм. Существенно влияние Платона и на средневековую мысль. Однако, начиная с XII в. в еврейской философии начинается преобладание аристотелевского основания. В данном контексте будет методически наиболее точно проанализировать соотношение аристотелевского и библейского интеллектуального основания в философии Маймонида³⁷.

Как известно, Рамбам настаивает на истинности философии Аристотеля в ее восточно-перипатетической версии, т. е. с некоторыми добав-

³⁶ Главы 7 и 8 настоящей статьи следуют содержанию доклада на конференции Сэфера в Москве зимой 2014 г.

³⁷ Среди огромной исследовательской литературы, посвященной Маймониду выделяются работы, которые соотносят его философию с Аристотелем. См. Davidson, H. Maimonides, Aristotle, and Avicenna. Louvain, 2004; Motzkin, A.L. Philosophy and the Jewish tradition. Brill, Leiden, Boston, 2012; Ivry, A. L., 2005. The Guide and Maimonides' Philosophical Sources. K. Seeskin, ed. The Cambridge Companion to Maimonides. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 58–81. Jacobs, J. A., 2011.

лениями платонизма (учение о государстве) и неоплатонизма (учение об интеллекте). Основой философии Рамбама является концептуальный синтез физики, метафизики и практической философии у Аль-Фараби. В письме Ибн Тиббону, переводчику Путеводителя Маймонида пишет, что «постижение Аристотеля является вершиной человеческого познания». Далее он рекомендует изучать Аристотеля в интерпретации Аль-Фараби как наиболее научное и точное изложение философии как таковой³⁸.

Стоит задать вопрос, почему при изучении Торы с точки зрения Маймонида необходимо обращение к философии, т. е. почему в решении проблемы «Иерусалима и Афин» не достаточно первого или второго подхода, т. е. умолчания или создания альтернативы. Некоторый ответ на этот вопрос содержится в первой части Путеводителя. Философия важна для прояснения мысли, для ее освобождения от воображаемой реальности и восприятия состояния реального мира. Подобно тому, как о мире мы можем судить на основании домыслов, воображения и досужих мнений, точно также о Всевышнем и Торе мы можем судить исходя из воображаемых реальностей. Аристотель помогает избавиться от этих иллюзий³⁹.

Наряду с этим, учение Аристотеля содержит очень важный для Маймонида положительный смысл. Логико-аподиктическая часть учения Аристотеля дает нам несомненное доказательство важнейшего из утверждений Торы — единства Бога⁴⁰.

Следуя принципам аристотелевской философии, Маймонид высвечивает несколько острее проблем для иудаизма, в том числе, вопрос о сотворении мира, вопрос об атрибутах Бога, вопрос об отношении коллективного и индивидуального путей богопознания. Первые два вопроса Маймонид интерпретирует как вопросы о физике и метафизике.

Принимая в целом физику Аристотеля, Рамбам выступает против некоторых ее важных моментов и вводит учение о недоказуемости как сотворения мира, так и его предвечности. Рамбам доказывает, что из концепции Аристотеля не следует предвечность мира, т. к. материальное существование мира связано с потенциальностью и временем, а Бог как причина всего сущего имеет актуальное существование не связанное с потенциальностью, материальностью и временем. Маймонид пытается доказать, что между утверждением о сотворённости мира в соответствии с мнением Моше и Авраама и предвечности мира в соответствии с мнением последователей Аристотеля нет логического отношения⁴¹.

Одним из главных свойств восточно-перипатетической философии для Маймонида является ее структурная сочетаемость с Торой. В «Трактате о логическом искусстве» Маймонид рассматривает систему наук в свете

³⁸ См. *ע' תקלה-תקלו*. מ"ב. — *איגרות הרמב"ם*. מאת יצחק שילת. ירושלים, תשנ"ה. כ"ר. ב.

³⁹ *מורה נבוכים*, 1, 51.

⁴⁰ *מורה נבוכים*, 2, 22.

⁴¹ *מורה נבוכים*, 2, 15.

учения Аль-Фараби. Основное свойство науки по Маймониду — это ее системность. В 14 главе Трактата описывается структура науки⁴².

Теоретические науки Физика и Метафизика являются основой практических, практические (этика, экономика, политика и глобальная политика)⁴³ — базой для реализации теоретических, математика — вспомогательной учебной дисциплиной для осознания теоретических наук.

Всем указанным элементам аристотелевой системы, кроме математики, Маймонид находит соответствие в еврейской традиции. В своем комментарии на Мишну⁴⁴ он отождествляет Метафизику и Физику Аристотеля с Маасе Меркава и Маасе Берешит, двумя разделами еврейской мистики, отмеченными в Талмуде⁴⁵. Практические науки в еврейском контексте воспринимаются Маймонидом как разные элементы Галахи: отношения между человеком и им самим — этика, человеком и его домом — экономика, человеком и государством — политика и человеком и глобальной политической системой — глобальная политика.

Двойственность учения, сочетание аристотелевой философии и библейской религии, оказывается, согласно Рамбаму, фундаментальным фактором, так как реальное практическое движение к истине осуществляется в материальном мире человеческим коллективом по законам Торы, а осмысление и описание этого процесса — на уровне универсального интеллекта по законам философии. Из этого вытекает различие в отношении Маймонида к Аристотелю в теоретической и практической областях. Если в метафизике Рамбам почти во всем следует Аристотелю, то в политике и этике его учение значительно более самостоятельно. Такому состоянию дел не приходится удивляться. Ведь о практике более подобает говорить на языке практики, а о теории на языке теории⁴⁶.

Таким образом, двойственность сочетания философии и не-философии является важнейшим концептуальным элементом философии Маймонида.

Хочется отметить, что ни один из элементов этой двойственности не может быть устранен. Универсальный теоретический элемент именно в качестве теоретического должен быть соединен с практическим партикулярным, который при этом должен выступить именно в качестве практического. В итоге, это осуществляется в синтезе философии и Торы.

⁴² См. 14, מילות ההגיון.

⁴³ Название наук дается в соответствии с французским переводом трактата Вентуры. См. Makala fi sana'at al-mantik = מילות ההגיון = Terminologie logique /Maimonide; édition critique du texte hébreu traduit et commenté en français par M. Ventura. Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1982.

⁴⁴ См. Комментарий на Хагига, 2, 1.

⁴⁵ См. BT, Хагига, 116-13a.

⁴⁶ См. Fox, M. Interpreting Maimonides: Studies in Methodology, Metaphysics and Moral Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press. 1990; Jacobs J. Aristotle and Maimonides on virtue and natural law. Hebraic Political Studies 2,1 (2007). Pp. 46–77.

Мы остановились кратко на рамбамовской модели соединения Иерусалима и Афин, но средневековой еврейской мысли существуют и другие модели. Все они заслуживают самого тщательного изучения, но для наших методологических задач достаточно приведенного яркого примера.

8. Второй ответ: от Маймонида к Спинозе.

Рассматривая переход к Новому Времени, мы должны неизбежно поставить вопрос о причинах отказа от синтеза философии и не-философии, который был характерен для мышления средних веков. В целом, данная проблема чрезвычайно обширна, но в рамках задачи данной статьи мы можем ее рассмотреть более узко — как вопрос об отношении новоевропейской философии к наследию Маймонида.

Здесь у нас имеется очень серьезное подспорье в учении одного из крупнейших философов Нового Времени Баруха Спинозы. Отношение Спинозы к Маймониду давно и серьезно занимает исследователей и до сих пор остается на повестке дня⁴⁷. Связь Спинозы с Маймонидом многогранна. В «Богословско-политическом трактате» (БПТ) Спиноза постоянно на протяжении всей книги критикует Маймонида⁴⁸. В «Этике» Спиноза Маймонида не упоминает, но в самой проблематике и в построении «Этики» влияние Маймонида несомненно. Недописанный Спинозой «Политический трактат» должен был бы завершить систему наук как ее понимал Маймонид.

Попробуем выявить наиболее острые точки согласия и несогласия Спинозы с Маймонидом. Начнем с несогласия. Спиноза в БПТ системно опровергает маймонидовскую концепцию пророчества и разрабатываемую им связь между Торой и философией. Выше мы писали, что эта связь является центральным моментом всей системы Маймонида. Выступая против такого подхода, Спиноза заявляет: «Не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию»⁴⁹. Доказательству данного утверждения посвящена существенная часть трактата. Однако за спором с Маймонидом скрывается еще более глубокий спор, который требует самого тщательного изучения — это спор Спинозы с Аристотелем. Такой спор не нов для еврейской философии, но у Спинозы он оказывается наиболее проработанным и включенным в новоевропейский философский контекст.

⁴⁷ См. Levy, Z. Baruch or Benedict: on some Jewish aspects of Spinoza's philosophy. New York, 1989; Nadler, St. Spinoza's heresy: immortality and the Jewish mind. Oxford: Clarendon Press, 2001; Chaliier, C. Spinoza lecteur de Maimonide: la question théologico-politique / Catherine Chaliier. Paris: Cerf, 2006; Parens, J. Maimonides and Spinoza: their conflicting views of human nature. Chicago: The University of Chicago Press, 2012

⁴⁸ Б. Спиноза. Избранные произведения в 2 томах. М.: Издательство «Политическая литература», 1957. Т. 2. С. 22, 86, 191–3, 196 и др.

⁴⁹ Там же, стр. 198.

Спиноза в своих произведениях нелестно отзываясь об Аристотеле⁵⁰, но не это важно для нашего исследования. Отказ от онтологии Маймонида и Аристотеля для Спинозы обозначает отказ от средневековой перипатетической метафизики. Но что именно не устраивает Спинозу в средневековой философии? Ответ на этот вопрос очевиден. Спиноза отказывается от средневекового представления о Боге. Вместо этого, он создает собственную концепцию Бога и ставит человека, его познание и его свободу в центр философского рассмотрения.

Теперь отметим несколько объединяющих Спинозу и Маймонида моментов. Спиноза не только монотеист, но монист систематик. Он рассматривает философию как единое целое, объединяющее теоретическое и практическое знание. Основные произведения Спинозы посвящены обоснованию практических, по Маймониду, наук — этики и политики. Однако для обоснования этих наук Спинозе необходимо новое основание, выходящее за пределы классической концепции «сущего как такого». Этим основанием для него становится новая философия субъективности, которую он позаимствовал у Декарта. Таким образом, структурно философия Спинозы напоминает философию Маймонида. Она тоже объединяет теорию и практику, но в качестве основы в ней выступает не Аристотель, а Декарт.

Подведем итог. Спиноза разрывает связь между философией и религиозной не-философией. Это имеет парадоксальное двустороннее действие. Религия остается автономной формой культуры, которая не имеет серьезной философской подпитки. Спиноза многократно возвращается к важности изучения Библии как исторического и литературного текста, но интеллектуальное значение всей библейско-талмудической традиции им нивелируется. Освободившаяся от старой метафизики и библейской религии философия принимает в себя целый ряд религиозных задач, но осмысляет их как философские. Однако самый главный вывод: лишившись религиозной не-философии, философия находит свое дополнение в политике, науке и художественном творчестве.

9. Второй ответ более подробно: от субъективности к философии диалога

При всей важности философии Декарта и Спинозы, еврейская философия Новейшего Времени, начиная со Шломо Маймона разворачивается вокруг учения Канта. Именно к Канту можно было бы отнести слова

⁵⁰ См. Б.Спиноза. Избранные произведения в 2-х томах. М.: Издательство «Политическая литература», 1957. Т. 1, с. 102–103, с. 269–270, с. 294; т. 2, с. 22, 86, 191–3, 196 и др.

пророка (Ис. 7:14) «и нарекут его Иммануил». Его место в формировании современной еврейской философии невозможно переоценить.

Какова причина столь значимого места философии Канта в еврейской мысли? Ответ на этот вопрос нам поможет понять также природу еврейского кантианства. Как нам представляется, принцип субъективности в том виде как он формируется у Канта, то есть как вопрос об отношении рассудка и опыта переводит философию с вопроса о субстанциальности Бога и мира, к вопросу об отношении человека с Богом и миром. Понятно, что именно такая трактовка является основной для еврейской мысли Нового Времени.

Первым выдающимся еврейским мыслителем, который развивал кантовское учение, был Шломо Маймон. В 1790–1791 гг. выходит сразу две его фундаментальные работы — «Опыты трансцендентальной философии»⁵¹ и «Гиват ха-Море» (комментарий к «Путеводителю растерянных» Маймонида)⁵². Уже само соотношение этих значительных трудов говорит о философском замысле Маймона. Первая книга написана по-немецки и содержит интерпретацию кантовской «Критики чистого разума», вторая написана на иврите и рассматривает учение Маймонида в контексте европейской философии XVIII в.

Попытка соединения Маймонида с Декартом, Лейбницем и Кантом становится путеводной звездой для еврейской мысли Нового времени. Маймон, настоящая фамилия которого Хайман, не просто обращается к Маймониду и не просто берет себе его имя, он в некотором роде пытается реализовать его философию не на аристотелевских, а на канто-лейбницевских основаниях.

Рассмотрим более подробно рецепцию Маймоном кантовского учения. Одна из важных тем этой рецепции — вопрос об отношении вещей к явлениям. Как известно, Маймон выступает против концепции кантовской «вещи в себе» настаивая на исключительной феноменальности предметов. В некотором роде Маймон проводит с кантовской философией ту же операцию, что Спиноза с картезианской. Преодолевая дуализм «вещи в себе» и явления, Маймон создает предпосылку для создания единой философии, в которой мир, Бог и человеческая душа являются элементами одного логико-философского целого. Такой подход открывает возможности для последующей философии и делает Маймона влиятельной фигурой в развитии современной мысли⁵³.

⁵¹ См. Maimon, S. Versuch über die Transzendentalphilosophie /Salomon Maimon ; eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer Beilage herausgegeben von Florian Ehrensperger. Hamburg, 2004.

⁵² См. גבעת המורה לשלמה מימון:מהדורה חדשה בצירוף ביאורים, מפתחות ומילון-מונחים. ירושלים, תשכ"ו.

⁵³ Маймон во многом предвосхитил идеи классического трансцендентального идеализма XIX века и развитие еврейской философии XX века. Его высоко ценили

Самым значительным философом еврейского кантианства и новой еврейской философии в целом является Герман Коген. Многие его идеи весьма созвучны философии Маймона, но он жил и работал совершенно в других условиях. Как и Маймон Коген был великодушным знатоком как еврейской так и европейской мысли. Из-под его пера вышел целый ряд фундаментальных исследований, в том числе скрупулёзный анализ произведений Канта. Коген вносит в кантовскую философию существенные коррективы. В первую очередь, они касаются отказа от концепции данности априорных структур разума. Для Когена и познание, и чувственность, и поступок носят сугубо динамический процессуальный характер. Это ведет его от кантовской концепции субъективности к новой концепции личности, которая становится основой философии диалога.

В рамках данной работы особенно важно понять, в чем проявляется связь постановки вопроса Когена с еврейской мыслью. Дело тут не только в его образовании, любви к еврейским пророкам и преемственности по отношению к Маймониду. Коген иначе, чем Кант и чем европейская философия в целом отвечает на вопрос о природе человека. В его концепции человек реализуется в со-человеке (*Mitmenschen*), который сочетает в себе индивидуальное и совместное. По Когену, Бог проявляется не в образе человека, не в его убеждениях или вере, а в поведении и в отношениях между людьми.

Коген не только возобновляет связь европейской философии с библейскими источниками, но и создает своеобразную герменевтику, которая позволяет по-новому воспринимать библейские тексты. В этом отношении Коген с полной силой выступает против философии Спинозы. Как и для Спинозы для него философия не носит этно-конфессиональный характер, она, безусловно, универсальна, но Коген создает основание для совместного исследования рационального философского разума и пророческого библейского. Тем самым он превращает еврейскую философию в интегральную часть мировой философской традиции.

10. О возможности еврейской философии в XXI в.

После включения учений Платона, Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля

и такие классические философы как Фихте, Шеллинг, Гегель, и такие современные как Жиль Делез. См. Atlas, Samuel H. From critical to speculative idealism: the philosophy of Solomon Maimon. The Hague, 1964; Bergman, S. H. The philosophy of Solomon Maimon. Jerusalem, 1967; Buzaglo, M. Solomon Maimon: monism, skepticism, and mathematics. Pittsburgh, 2002; Salomon Maimon, rational dogmatist, empirical skeptic: critical assessments. Edited by Gideon Freudenthal. Dordrecht, 2003; Socher, A. P. The radical enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, heresy, and philosophy. Stanford, Calif., 2006; Freudenthal, G. Definition and construction: Salomon Maimon's philosophy of geometry. Berlin, 2006.

еврейская философия и как интегральная часть западной культуры, и как оригинальная система мышления вполне показала свою зрелость. В XX в. ее развивали такие великие умы как Бубер, Розенцвейг, Соловейчик, Левинас. Все это говорит о становлении еврейской философии как особой школы. Нас не должна удивлять теснейшая связь этой школы с главнейшими направлениями европейской философии. Без такой связи никакое настоящее философское направление не может развиваться в принципе.

Теперь уместно спросить о перспективах еврейской философии в теоретическом измерении. Для этого мы должны вернуться к вопросу о специфике еврейской мысли на протяжении ее истории. Как мы отметили, уже в древности в иудаизме содержались элементы, затруднявшие его ассимиляцию в древнегреческой философии. Каковы эти элементы? Отказ от онтологии, концепция пророчества как источника знаний, иное, чем у греков понимание человека и человечества, государства и народа, ориентация на поступок и т. д. Именно эти и другие подобные различия породили знаменитое риторическое вопрошание Тертуллиана: «Что общего у Афин и Иерусалима?» Между тем история мысли показала, что общего очень много. Вопросы, поставленные в Библии, Талмуде, текстах каббалы и хасидизма уже давно превратилось в общечеловеческие философские проблемы. Уже в средние века был найден мостик между разумом и откровением. В Новое Время, когда основной темой философии стал человек, библейские и античные идеи вступили в тесное взаимодействие. Наконец, в XX в. для многих стало понятно, что человек не сводится к автономному индивиду, а является открытой для совместности личностью.

Усилиями таких выдающихся мыслителей как Коген, Розенцвейг, Бубер, Левинас сформулированы фундаментальные идеи, которые восстанавливают связь разума и пророчества, этики и первой философии, человеческой личности и коллектива. Эти достижения могут содействовать развитию мировых философских доктрин будущего. В первую очередь, перспективными нам представляются исследования в области философии диалога. Хотя еврейская и израильская мысль тут занимает существенное место, но диалогизм отнюдь не исчерпывается этими культурами. Существует российская, французская, немецкая ветви диалогизма. Философия диалога не только поможет наладить взаимопонимание между разными школами философской и религиозной мысли, но и как новая версия «первой философии» (πρῶτη φιλοσοφία) — создать основание для будущего развития философии в целом.

Если в древности еврейская мысль представляла собой библейскую не-философию, дополняющую древнегреческую философию, в средние века и в Новое время — нееврейскую философию, взаимодействующую с еврейской не-философией, то в будущем она может осознать себя как особую философскую школу, рассматривающую диалог философии и не-философии как стержень интеллектуального развития человечества.

В каких бы формах не развивалась еврейская философия в XXI в., ясно, что у нее имеются большие перспективы, ведь одним из векторов развития современного мира остается выстраивание новых отношений между античным и библейским наследием в науке, культуре и политике. Если возможен диалог между пророчеством и чистым разумом, то у еврейской философии имеются большое будущее!

Bibliography

- Наймарк (1921) דוד נימרק, תולדות הפילוסופיה בישראל : על פי סדר המחקרים. ניו יורק ווארשה מוסקבה : א.ג. שטיבל, תרפ"א-תרפ"ט
- Эфрос (1929) ישראל אפרת. הפילוסופיה היהודית בימי הביניים. תל אביב. תשכ"ט
- Эйгус, Дж. (2014) *Эволюция еврейской мысли от библейских времен до начала Нового Времени*. Даат. Иерусалим-Москва.
- Sirat, C. (1988) *La philosophie juive medievale en pays de chretiente*. [Paris]: Presses du CNRS.
- Сират, К. (2003) *История средневековой еврейской философии*. Иерусалим: Гешарим — Москва : Мосты культуры.
- Guttman, J. (1933) *Die Philosophie des Judentums*. München : E. Reinhardt.
- Wolfson, H. A. (1947) *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Agus, J. (1959) *The Evolution of Jewish Thought*. New York.
- Efros, I. (1974) *Studies in Medieval Jewish Philosophy*. New York. Columbia University Press.
- Wolfson, H. A. (1977) *From Philo to Spinoza: two studies in religious philosophy*. New York : Behrman House.
- Wolfson, H. A. (1973–1977) *Studies in the history of philosophy and religion*. Cambridge: Harvard University Press.
- Husik, I. A. (1976) *History of Medieval Jewish Philosophy* (New York: Atheneum).
- Frank, D. H. (1997) *History of Jewish philosophy*. Frank, D. H. (ed.) (Routledge history of world philosophies 2) London.
- Schweid, E. (2011) *A history of modern Jewish religious philosophy. translation by Leonard Levin*. Leiden ; Boston.
- Hayoun M.-R. (2004) *Geschichte der jüdischen Philosophie*. WBG, Darmstadt.
- Nadler, S., Rudavsky, T. (2008) *The Cambridge History of Jewish Philosophy*. Vol. 1 Steven Nadler and T. M. Rudavsky (eds.) Cambridge University Press.
- Schweid, E. (2008) *The classic Jewish philosophers : from Saadia through the Renaissance*. Leiden : Brill.
- Schatz, D. (2009) *Jewish thought in dialogue : essays on thinkers, theologies, and moral theories*. Brighton, MA : Academic Studies Press.
- Hughes, A. W., Wolfson, E. R. (2009) *New Directions in Jewish Philosophy*. Aaron W. Hughes (Editor), Elliot R. Wolfson (Editor). Indiana University Press.