

THE HEBREW UNIVERSITY
OF JERUSALEM



ЕВРЕЙСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ
В ИЕРУСАЛИМЕ

SAINT PETERSBURG
STATE UNIVERSITY



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

JUDAICA PETROPOLITANA

Scholarly Journal
Научно-теоретический журнал

№ 8 (2017)

Jerusalem
5778

Санкт-Петербург
2017



Академия
Исследования Культуры

УДК 30.2+94(3)+811.411(05)
ISSN 2307-9053

The International Center for University
Teaching of Jewish Civilization
The Hebrew University of Jerusalem

Department of Jewish Culture
at Saint Petersburg State University

Международный центр университетского
преподавания еврейской цивилизации
Еврейский университет в Иерусалиме

Кафедра еврейской культуры
Санкт-Петербургского
государственного университета

Специальный выпуск: Формирование культуры в диаспоре

Special issue: Formation of Culture in Diaspora

Номер подготовлен к изданию и опубликован в рамках проекта:
This issue was prepared for publication and printed in the framework of the project:



Российский
научный
фонд

Российского научного фонда | Russian Science Foundation
(проект № 15-18-00062 «Формирование культуры в диаспоре
на примере еврейской, армянской и греческой диаспор»;
Санкт-Петербургский государственный университет)

При финансовой поддержке:
Thanks to the financial support of:



Фонда «Генезис»
Genesis Philanthropy Group



Российского Еврейского Конгресса
Russian Jewish Congress

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017
© Еврейский университет в Иерусалиме, 5778
© Коллектив авторов, 2017

Научное издание

JUDAICA PETROPOLITANA

№ 8 (2017)

Подписано в печать с готового оригинал-макета 21.12.2017.
Формат 60 × 90 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 13,5. Тираж 550 экз. Заказ № 718

Издательство «Академия Исследования Культуры»,
197343, Россия, Санкт-Петербург, ул. Чапыгина, д. 6, лит. А
Тел.: +7 (981) 699-6595;
E-mail: post@arculture.ru
<http://arculture.ru>

Отпечатано в типографии «Литография»
191119 Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8

- Редакционный совет** Г. Ахизер (Иерусалим/Ариель), Х. Бен-Шаммай (Иерусалим), С. Гольдин (Иерусалим), А. Дикман (Иерусалим), А. Б. Ковельман (Москва), Б. Къеза (Турин), Х. Ном де Деу (Мадрид), Дж. Р. Расселл (Кембридж, Масс.), А. Рофэ (Иерусалим), Д. Е. Розенсон (Москва/Иерусалим), С. Рuzер (Иерусалим), П. Фентон (Париж), Д. Фишман (Нью-Йорк), Г. Хан (Кембридж), С. Штампфер (Иерусалим).
- Редакционная коллегия** *Главные редакторы:* С. Асланов (Еврейский университет в Иерусалиме); И. Р. Тантлевский (Санкт-Петербургский государственный университет).
Редактор: И. Лурье (Еврейский университет в Иерусалиме).
Редактор-составитель выпуска: А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет).
Исполнительные секретари: М. Беркович (Еврейский университет в Иерусалиме); Е. С. Норкина (Санкт-Петербургский государственный университет), В. В. Федченко (Санкт-Петербургский государственный университет), А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет), И. С. Кауфман (Санкт-Петербургский государственный университет), Д. С. Курдыбайло (Санкт-Петербургский государственный университет), И. Н. Шпирко (Санкт-Петербургский государственный университет).
Технический секретарь: К. В. Рябова (Санкт-Петербургский государственный университет).
- Editorial Council** G. Akhiezer (Jerusalem/Ariel), H. Ben-Shammai (Jerusalem), B. Chiesa (Turin), A. Dykman (Jerusalem), P. Fenton (Paris), D. Fishman (New York), S. Goldin (Jerusalem), G. Khan (Cambridge), A. B. Kovelman (Moscow), J. Nom de Deu (Madrid), A. Rofe (Jerusalem), D. E. Rozenzon (Moscow/Jerusalem), J. R. Russell (Cambridge, MA), S. Ruzer (Jerusalem), S. Stampfer (Jerusalem).
- Editorial Board** *Editors-in-Chief:* C. Aslanov (The Hebrew University of Jerusalem), I. R. Tantlevskij (St. Petersburg State University).
Editor: I. Lurie (The Hebrew University of Jerusalem).
Compiling Editor of the Issue: A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University).
Executive secretaries: M. Berkovich (The Hebrew University of Jerusalem), E. S. Norkina (St. Petersburg State University), A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University), V. V. Fedchenko (St. Petersburg State University), I. S. Kaufman (St. Petersburg State University), D. S. Kurdybailo (St. Petersburg State University), I. N. Shpirko (St. Petersburg State University).
Technical Secretary: K. V. Ryabova (St. Petersburg State University).

Все публикуемые в журнале *Judaica Petropolitana* статьи проходят экспертную оценку
 All contributions submitted to *Judaica Petropolitana* are peer-reviewed

СОДЕРЖАНИЕ

А. А. Синицын, И. Р. Тантлевский ЭТНОС—ЭТОС—ЛОГОС: ИССЛЕДОВАНИЯ ПО КУЛЬТУРЕ ДИАСПОР, ТРАНСКУЛЬТУРАЦИИ, АККУЛЬТУРАЦИИ И НАЦИОНАЛЬНОМУ САМОСОЗНАНИЮ (Вместо предисловия)	6
ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ЭТНОКУЛЬТУР И ДИАСПОР: ЕВРЕИ, ГРЕКИ, АРМЯНЕ	
J. R. Russell (<i>Harvard University; California State University, USA; The Hebrew University of Jerusalem, Israel</i>) THE LYRE OF KING DAVID AND THE GREEKS	12
Т. Нотариус (<i>Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль; Университет Фри-Стейт, Блумфонтейн, ЮАР</i>) АРПАХШАД, СЫН ШЕМА, В КОНТЕКСТЕ ЗАПАДНО-СЕМИТСКОГО ПРИСУТСТВИЯ В ЮЖНОЙ МЕСОПОТАМИИ: ХАЛДЕИ, АРАМЕИ, АРАБЫ	34
А. А. Sinitsyn (<i>Saint Petersburg State University; The Russian Christian Academy for the Humanities, Russia</i>) “KNOW THYSELF” THROUGH THE DIALOGUE WITH THE OTHERS: FORMATION OF THE ANCIENT CULTURAL DICHOTOMY “HELLENES—BARBARIANS”	48
М. Л. Kisilier (<i>Saint Petersburg State University; Institute for Linguistic Studies Russian Academy of Sciences, Russia</i>) FOLKLORE, LITERATURE AND IDENTITY, OR ONCE MORE ABOUT AZOV GREEKS	83
Ф. А. Елоева (<i>Saint Petersburg State University, Russia; University of Vilnius, Lithuania</i>) SOME REFLEXES OF A FISH CULT IN PONTIC TRADITION	98
А. О. Месропян (<i>Институт языка имени Р. Ачаряна НАН РА, Республика Армения</i>) АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ АРМЯНСКИХ ДИАЛЕКТОВ В ДИАСПОРЕ ЦЕНТРАЛЬНОЕВРОПЕЙСКИХ СТРАН	108
З. Копельман (<i>Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль</i>) ЖАБОТИНСКИЙ: ОТ РОМАНТИКИ ЧТЕНИЯ К ПОСТУПКУ	117

A. Voone (<i>The Hague, Netherlands</i>)	
THE DEPORTATION OF GERMAN JEWS FROM THE NETHERLANDS TO GERMANY BY THE DUTCH GOVERNMENT IN THE PERIOD 1945–1950	142
И. С. Бренер (<i>Институт комплексного анализа региональных проблем Дальневосточного отделения РАН, Россия</i>),	
В. Н. Журавлев (<i>РО «Российское военно-историческое общество» в ЕАО, Россия</i>)	
АМБИДЖАН—БИРОБИДЖАН: ИСТОРИЯ ФОТОАЛЬБОМА, ПОСВЯЩЕННОГО 20-ЛЕТИЮ НАЧАЛА ПЕРЕСЕЛЕНИЯ ЕВРЕЕВ В БИРОБИДЖАНСКИЙ РАЙОН ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО КРАЯ	152

ИЗ ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОЙ МЫСЛИ

У. Гершович (<i>Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль; Санкт-Петербургский государственный университет, Россия</i>)	
К ВОПРОСУ О ФАКТОРАХ РАЗВИТИЯ И ТИПОЛОГИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	185
Yu. V. Shaposhnikova (<i>Saint Petersburg State University, Russia</i>)	
ISAAC BEN SOLOMON ISRAELI AND HIS ROLE IN THE FORMATION OF THE CORRESPONDENCE THEORY OF TRUTH	207

Judaica Petropolitana
Scholarly Journal
8 (2017). P. 185–206
© U. Gershowitz 2017

Judaica Petropolitana
Научно-теоретический журнал
8 (2017). С. 185–206
© У. Гершович 2017

К ВОПРОСУ О ФАКТОРАХ РАЗВИТИЯ И ТИПОЛОГИИ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

У. Гершович

Ури Гершович

Доктор философских наук, доцент
Санкт-Петербургский государственный университет, Россия
Еврейский университет в Иерусалиме, Израиль
E-mail: gershovichuri@gmail.com

Статья представляет собой обзор средневековой еврейской философии, содержащий попытку выявления факторов зарождения и развития различных направлений в еврейской философии на протяжении X–XV вв. Предлагаются также некоторые корректировки общепринятой типологии, относящей тех или иных мыслителей к определенным философским или теологическим направлениям.

Ключевые слова: средневековая еврейская философия, калам, неоплатонизм, аристотелизм, Саадия гаон, Йегуда Галеви, Маймонид, «Путеводитель растерянных», Тиббониды, Герсонид, Хасдай Крескас

A FEW CONSIDERATIONS ON THE DEVELOPMENT AND TYPOLOGY OF MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY

U. Gershowitz

Uri Gershowitz

PhD, Assistant Professor

Saint Petersburg State University, Russia

Hebrew University of Jerusalem, Israel

E-mail: gershovichuri@gmail.com

The article is an attempt to present a general view on Medieval Jewish Philosophy, and identify the main factors of its development from the 10th to the 15th centuries. In addition, it is proposed to reconsider the classification of Jewish thinkers in accordance with various philosophical directions.

Keywords: Medieval Jewish Philosophy, kalam, Neoplatonism, Aristotelianism, Saadia, Halevi, Maimonides, *Guide of the Perplexed*, Tibbon, Gersonides, Chasdai Crescas

1. АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ

Прежде, чем говорить о таком явлении как «еврейская философия»¹, следует сказать несколько слов о принципиальной сложности сочетания иудейского мировоззрения с позицией, позволяющей философствовать. Философия, рожденная в рамках греческой культуры в качестве особого подхода к познанию мира и комплекса дисциплин, изучающих различные явления, пользуясь созерцанием и умозрением, несомненно, чужда мировосприятию, заложенному в иудаизме. В чем выражается эта чуждость? В том, что иудей (как, впрочем, и монотеист любого толка) существует в мире, описанном сакральным текстом, в мире, имеющем сюжет, содержащий, помимо всего прочего, сверхзадачу, Божественный план, реализация которого и есть его главный жизненный ориентир. Философия же предполагает возможность беспристрастного взгляда на мироздание, мета-позицию по отношению к действительности. Грубо говоря, иудей ощущает себя героем Книги, обеспокоенным реализацией ее сюжета, в то время как позиция философа — это позиция читателя книги мира, который наблюдает за происходящим в этой «книге» со стороны. Это различие может показаться абстрактным, однако оно имеет целый ряд следствий, обнаруживающих противоположность и несовместимость

¹ О термине «еврейская философия» см. Jospe 2003; Smirnov 2003.

указанных позиций. Так, если философия на передний план выдвигает разум, то монотеизм — откровение и традицию, если для философа важно его собственное открытие, авторство, то для монотеиста гораздо важнее уже данное знание, авторитет и т. д.

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

Трудно представить себе большую стилистическую противоположность, чем между этими двумя текстами, хотя оба они древние и эпические. В одном [у Гомера] законченный и наглядный облик ровно освещенных, определенных во времени и пространстве, без зияний и пробелов, соединенных между собой явлений; события совершаются неторопливо, с расстановкой, без большого напряжения. В другом [в Торе] — из явлений выхватывается только то, что важно для конечных целей действия, все остальное скрыто во мраке; подчеркиваются только решающие кульминационные моменты действия, все находящееся между ними лишено существенности; время и пространство оставлены без определения и нуждаются в особом истолковании; мысли и чувства не высказаны, их подсказывают нам молчание и отрывочные слова...²

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

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

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

² Auerbach 1976, 32.

³ Auerbach 1976, 35.

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

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

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

Греческий мир — это «космос», по изначальному смыслу слова такой «наряд», который есть «ряд» и «порядок»; иначе говоря, законосообразная и симметричная пространственная структура. Древнееврейский мир — это «олам», по изначальному смыслу слова «век», иначе говоря, поток времени, несущий в себе все вещи: мир как история. Внутри «космоса» даже время дано в модусе пространственности... Внутри «олама» даже пространство дано в модусе временного движения — как «вместилище» необратимых событий... Структуру можно созерцать, в истории приходится участвовать. Поэтому мир как «космос» оказывается адекватно схваченным через незаинтересованное статичное описание, а мир как «олам», напротив — через направленное во время повествование, соотношенное с концом, с исходом, с результатом... Итак, греческий «космос» покоится в пространстве, выявляя присущую ему меру; библейский «олам» движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу...⁵

Чуждость указанных двух позиций была отчетливо осознана в христианском мире. Уже в III в. Тертуллиан усматривает их противоположность и несовместимость. Он пишет:

И вообще, что есть похожего между философом и христианином, учеником Греции и учеником неба, стяжателем славы и стяжателем жизни, мастером слов и мастером дел, разрушителем и строителем, другом и недругом заблуждения, искажающим истину и восстанавливающим и выражающим ее, ворующим ее и берегущим?⁶

Резкая критика философии Тертуллианом обусловлена его опасением, что некоторые апологеты, пытаясь использовать философию в качестве средства убеждения в истинности христианской религии, увлекутся ею как таковой и вступят на путь, во многом противоположный пути веры.

⁴ Averintsev 1996, 20.

⁵ Averintsev 1996, 20.

⁶ Tertullian 2005, 183.

Очевидно, что философия и ее метод стали проникать в круг Отцов церкви достаточно рано. Подобного же рода обращение к греческому наследию позднее появится и в кругу мусульманских теологов. Возникшая во второй половине VIII в. рационалистическая исламская теология — калам⁷ — типологически схожа со святоотечеством. Наверное, не будет ошибкой полагать, что одним из главных факторов, побудивших христианских и мусульманских апологетов обратиться к философским методам, является миссионерский характер обеих религий. Иудаизм периода Мишны и Талмуда (II–VII вв.) миссионерских претензий не имел. По-видимому, именно поэтому при возможных внешних, поверхностных влияниях, еврейская культура в своих основополагающих мировоззренческих установках оставалась чуждой философскому подходу (греко-римской культуре), и талмудическая литература является свидетельством этой «чуждости»⁸.

Некоторые исследователи находят общие мотивы и влияния греческой мысли на талмудическую. Они, безусловно, есть. Однако мировоззренческая позиция остается противоположной. В качестве иллюстрация приведем следующий пример, который, наряду со сходством мотивов, указывает на противоположность подходов. Известные исследователи еврейской мысли Шломо Пинес и Зеев Харви⁹ разбирают слова Анаксагора, приводимые Аристотелем в «Евдемовой этике» (параллельный текст в «Протрептике»):

Говорят, что человеку, который затруднялся и спрашивал: «Ради чего следует скорее быть рожденным, чем не быть рожденным?», Анаксагор ответил: «Ради того, чтобы созерцать небо и устройство космоса»¹⁰.

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

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

Вроде бы один и тот же мотив, но смысл этих текстов полностью противоположный. У Анаксагора подчеркивается позиция наблюдателя,

⁷ Wolfson 1976.

⁸ Возможное возражение, указывающее на фигуру Филона Александрийского, следует отклонить, ибо Филон писал по-гречески и, оказав значительное влияние на христианскую мысль, еврейской культурой воспринят не был. Его творчество, как и творчество многих других александрийских евреев, является важной страницей в истории мысли, но исключенной из самосознания средневековой еврейской культуры.

⁹ Pines, Harvey 1986.

¹⁰ Arist. *Eth. Eudem.* 1216a11.

созерцателя (то, что средневековые философы будут называть *vita contemplativa*), а в Талмуде — позиция человека, занятого своими поступками (на языке средневековых философов — *vita activa*), не говоря уж о способе разрешения спора подсчетом голосов. Чем бы ни была вызвана эта противоположность, она свидетельствует о принципиально различных подходах, представленных в греческом и еврейском текстах.

2. ЗАРОЖДЕНИЕ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Но, так или иначе, проникновение греческой парадигмы мышления в еврейскую культуру состоялось, многие элементы теоретической мысли стали неотъемлемой частью мировоззрения еврейских авторов. Произошло это в X в. тогда, когда евреи жили в рамках арабской культуры, впитавшей и отчасти переработавшей греческое наследие¹¹. Ответственен за эту «встречу» рав Саадия гаон (882–942). Деятельность Саадии гаона чрезвычайно разнообразна. Мы не имеем возможности остановиться подробно на всех аспектах его творчества¹². Вкратце перечислим сделанное им. Он перевел большую часть Писания на арабский язык; написал комментарии (по-арабски) к Торе и многим другим книгам ТаНаХа, заложив основы еврейской средневековой экзегезы, отличной от методов талмудического мидраша; создал несколько произведений по грамматике; стимулировал развитие ивритской поэзии, написав специальный словарь *Сефер га-Эгрон*. Наконец, его перу принадлежит теологический трактат «Верования и мнения». Тем самым, Саадия привнес в еврейскую культуру множество жанров литературного творчества, характерных для культуры греческой. Дело не в том, что в талмудическом корпусе нельзя найти элементы каждого из перечисленных жанров, а в том, что в Талмуде они не были специфицированы, не представляли собой отдельных дисциплин со своими методами и правилами.

Что побудило Саадию совершить эту революцию? Принято подчеркивать два фактора (оба носят социально-политический характер): внешний — арабская культура и внутренний — движение караимов¹³. Бурно развивающаяся арабская культура осваивает греческое наследие (осуществляются переводы греческих философов на арабский язык). Появляется мусульманская теология (калам), занимающаяся апологией ислама на основе рационалистической аргументации. В рамках этой теологии

¹¹ Еще раз подчеркнем, что речь не идет об известном влиянии греко-римской культуры на еврейскую, которое выражается в общности тем, проблем, сюжетов. Подобное влияние можно проследить и в период Мишны и Талмуда. Мы говорим об усвоении определенного типа мышления и возникновении связанных с этим видов творчества.

¹² См. Brody 2006, 275–290, 333–338, 364–374.

¹³ См., например: Drory 1988, 156–178; Drory 2000, 142–143, 178–179.

формулируются принципы, претендующие на универсальность – единство Бога, справедливость Бога и т. д. Эти принципы монотеизма никак не противоречили иудейскому мировоззрению, что представляло собой определенную идеологическую угрозу. С другой стороны, набирает силу зародившееся в VIII в. движение караимов, отрицающих Устную Тору и разрабатывающих способы комментирования Писания на основе «положений разума». Возможно, ответом на эту ситуацию и был совершенный Саадией переворот — он привносит в рамки еврейской культуры все элементы окружающей культуры, придавая им черты, сочетающиеся с еврейской традицией и лишая тем самым оружия своих идеологических врагов. В частности, его теологический трактат «Верования и мнения» построен по канонам трактатов калама, хотя и соответствующим образом адаптирован к еврейской традиции.

Саадия гаон не был первым, кто обратился к теолого-философскому направлению мусульманской мысли, уже достаточно развитому к X в. Его предшественниками были Ицхак (Исаак) Исраэли (832–932)¹⁴ и Дауд (Давид) аль-Мукаммис (IX в.)¹⁵. Однако именно деятельность Саадии в качестве гаона, лидера поколения, открыла путь к занятиям теологией и философией, дала легитимацию написанию подобных произведений в рамках еврейской культуры. Тот факт, что отныне иудей мог написать книгу (например, философский трактат) являлся революционным.

3. ТИПОЛОГИЯ ЕВРЕЙСКОЙ МЫСЛИ X–XII ВВ.

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

Говоря о периоде X–XII вв., следует отметить несколько типов интеллектуально-духовной деятельности, существовавших в этот период в рамках арабской культуры. Это, во-первых, ортодоксальный подход, не приемлющий привнесения чуждых греческих элементов, в частно-

¹⁴ Существуют разные версии в датах рождения и смерти Исраэли. Встречается датировка 855–955 гг. (Sirat 2002, 100). А. Борисов приводит пассаж из «Книги категорий народов» Абу Касима ибн Саида из Кордовы, который пишет об Исраэли, что «он прожил долгую жизнь и, перейдя столетний возраст, скончался около 320 года (хиджры)» (Borisov 2002b, 118). Указанная дата соответствует 932 г.

¹⁵ Относительно времени его жизни среди исследователей нет единого мнения. Некоторые считают, что он жил в первой половине IX в. (Ben-Shammai 2005, 124–127). Другие полагают, что жил он позже, но все же не позднее 70-х годов IX в. (Stroumsa 1989, 16). Есть также датировка его жизни между 820 и 890 гг. (Sirat 2002, 43–45).

сти, философии. Во-вторых, апология и обоснование ислама на основе философской традиции рационалистической аргументации. Этот подход реализовывался с той или иной степенью радикализма в различных направлениях калама¹⁶. В-третьих, философский подход, ставящий во главу угла изучение мироздания. По понятным причинам, в рамках монотеистической культуры, такой подход требовал своего оправдания. И, наконец, позиция мистиков, стремящихся к достижению единения с высшими мирами. В арабской культуре указанного периода этот подход был характерен для суфиев. Легко усмотреть, какого рода конфронтация возможна между этими подходами. Ортодокс может отвергать использование рационалистической аргументации теологов и, тем более, созерцательного посыла философов, ему также может претить индивидуализм мистика, его форсированное единение с небесным миром, не принимающее в расчет божественного плана всеобщего спасения. Философ может пренебрежительно относиться к невежеству ортодоксов, мистиков и непросвещенному использованию разума теологами. Однако возможны и сочетания различных позиций. Представитель калама или философ может считать себя ортодоксом, защищающим религию, а тот, кто с помощью философского познания надеется обрести единение с высшими мирами, оказывается философом-мистиком. Так или иначе, в арабском мире соответствующего периода мы можем провести условные границы, отделяющие одно направление от другого. Каждое из направлений имеет свои ответвления. Упомянем два направления калама: мутазилиты и ашариты (первое возникло раньше и было более радикальным, второе представляет определенный компромисс с ортодоксией¹⁷). А также два направления в философии – неоплатонизм и аристотелизм.

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

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

¹⁶ Ben-Shammai 2005.

¹⁷ Впрочем, мутазилитский калам был официальной религией в эпоху Аббасидов во время правления халифа ал-Мамуна (813–833) и его наследников ал-Мутазима и ал-Ватика вплоть до 850 г. (Ben-Shammai 2005, 92). См. также Stroumsa 1990.

Большую часть еврейских философов XI в. принято классифицировать как неоплатоников. Но подобная классификация, на наш взгляд, не вполне оправдана. Дело в том, что методологически провести различие между средневековым неоплатонизмом и аристотелизмом достаточно сложно. Арабский неоплатонизм обычно связывают с произведением (сборником текстов) «Братья чистоты», а аристотелизм — с плеядой выдающихся мусульманских мыслителей, которые декларативно считали Аристотеля главным философом и комментировали его трактаты: Аль-Фараби (872–950), Ибн Сина (лат. Авиценна, 980–1037), Ибн Баджа (лат. Авемпаче, 1070–1138), Ибн Рушд (лат. Аверроэс, 1126–1198). Указанная методологическая проблема связана с тем, что в корпус трудов Аристотеля, унаследованный его арабскими последователями, попало произведение «Геология Аристотеля»¹⁸, которое, как выяснилось лишь в XIX в., представляло собой фрагменты «Эннеад» неоплатоника Плотина (III в.). Таким образом, ярко выраженные неоплатонические элементы пронизывают произведения средневековых аристотеликов, не чуравшихся, помимо всего прочего, обращаться и к произведениям Платона, таким, как «Государство». В связи с этим некоторые темы, как, например, соотносительность космоса и микрокосма или взаимодействие небесного и земного миров (в частности, тема пророчества¹⁹) освещаются аристотеликами в неоплатоническом духе. С другой стороны, многие понятия, используемые Аристотелем (например, материя и форма, переход от потенциального к актуальному и др.) используются мыслителями, которых относят к неоплатоникам. Другими словами, более корректным было бы указание на влияние различных источников на того или иного автора, не относящих себя к школе аристотеликов, нежели квалификация его в качестве неоплатоника.

К неоплатоникам часто относят Ицхака Исраэли, Шломо ибн Габироль (ок. 1021 – ок. 1058)²⁰, Бахью ибн Пакуду²¹, а иногда и Йегуду Галеви (не позднее 1075–1141)²². Если относительно первых двух, с определенными оговорками, подобная классификация в какой-то мере оправдана²³,

¹⁸ См. Rudavsky 2005, 118; Borisov 2002a.

¹⁹ Wolfson 1942a; Wolfson 1942b.

²⁰ О философии Ибн Габироль на русском языке см. Borisov 2002c; Ladorenko 1996; Nechipurenko 2005. См. также Rudavsky 2005, 123–126; Schlanger 1968.

²¹ Sirat 2002, 135–137; Rudavsky 2005, 126–128.

²² См., например: Guttman 1988, 136. Показательным в этом смысле является высказывание израильского исследователя Йосефа Бен-Шломо: «Филон пытался совместить еврейские источники с философией Платона, Саадия гаон — с мусульманским философским учением, Рамбам — с учением Аристотеля, Йегуда Галеви — с философией неоплатоников...» В отношении Йегуды Галеви это высказывание представляется нам некорректным.

²³ Довольно точную оценку контекста философского творчества Ицхака Исраэли дает А. Борисов. По его мнению, Исраэли принадлежал к направлению мысли, которую в свое время называли натурфилософией. Вот характеристика натурфилософии

то в отношении Бахьи ибн Пакуды она весьма сомнительна. В его произведениях, наряду с неоплатоническими мотивами, отчетливо проявляются также элементы калама и суфизма, причем достаточно трудно сказать, какие из них являются превалирующими. Что касается Йегуды Галеви, то говорить о нем, как о неоплатонике попросту не верно. В его основном, с точки зрения истории мысли, произведении *Китаб ал-хиджджа в-ад-далил фи наср ад-дин аз-залил* («Книга доказательств и доводов в защиту униженной веры»), известном как «Сефер Кузари»²⁴, оппонентом раввина является ярко выраженный аристотелик, сочетающий учения Аль-Фараби и Ибн Сины. То есть, философия, которую критикует Йегуда Галеви — это философия аристотеликов. Но делает он это вовсе не с позиций неоплатонизма. Еврейский мудрец в книге «Кузари» соглашается с тем, что именно философы-аристотелики достигли наибольших успехов в познании, полученном с помощью человеческого разума, но его пафос заключается в том, что пророческое знание превышает того, которое достигается человеческим мышлением. Вот как характеризует философов и их усилия рабби, отвечающий на вопросы хазарского царя:

Сказал мудрец: Философов извиняет то, что они являются людьми, не унаследовавшими ни знаний, ни религии, так как они — греки, а греки — из потомков Йефета, обитавших на севере. Знание переходило по наследству от Адама. И это знание, укрепленное Божественным повелением, перешло только к потомству Шема, избранного из сыновей Ноаха. Знание пребывало и пребывает в этом избранном потомстве Адама. А к грекам знание перешло только после того, как они начали одерживать победы. Тогда знание перешло к ним от персов, которые получили его от халдеев. И тогда расцвели среди греков известные философы этой державы — но не раньше и не позже. А с тех пор, как власть перешла к Риму, не было среди них ни одного известного философа.

Сказал хазар: И это значит, что не следует доверять Аристотелю и его науке?

Сказал мудрец: Верно то, что он перенапряг свой разум и свою мысль, потому что у него не было традиции, переданной из достоверного источника. И когда он думал о начале и конце мира, ему было также трудно представить себе начало [мира], как и представить себе его веч-

этого периода: «Это направление, безраздельно господствовавшее в мусульманской мысли в течение всего IX в., представляет собой причудливую и подчас туманную смесь самых разнообразных элементов античного умозрения, воспринятых арабами от сирийцев: метафизика позднего неоплатонизма и числовая мистика пифагорейцев, логика и психология перипатетиков, медицинские учения Гиппократ и Галена, космография Птолемея и геометрия Эвклида пытались слиться здесь в универсальную систему...» (Borisov 2002b, 117).

²⁴ См. Sirat 2002, 179–206; Goodman 2005.

ность. Но в своих умозаключениях предпочел вечность мира, опираясь только на собственные размышления²⁵.

Любопытно, что Йегуда Галеви пишет свой трактат, когда среди еврейских мыслителей нет ярко выраженных аристотеликов, первым из которых можно считать Авраама ибн Дауда (ок. 1110–1180)²⁶. Однако тот факт, что Йегуда Галеви прекрасно знаком с учением аристотеликов и спорит именно с этим направлением мысли, говорит, по-видимому, о том, что со второй половины XI в. школа перипатетиков становится все более влиятельной в среде еврейской интеллектуальной элиты и оказывается серьезным фактором в дальнейшем развитии еврейской философии.

Завершает этот период еврейской философии крупнейшая фигура Моше бен Маймона (акроним — Рамбам, лат. Маймонид, 1135–1204)²⁷, ассоциировавшего себя со школой аристотеликов (араб. *фальсафа*). Маймонид как никто другой до него понимал всю остроту противоречия между позицией традиционного иудаизма и подходом, который диктует философия. Он же был тем, кто предложил возможность синтеза этих позиций. Согласно Маймониду, философия с ее истинами и методом изначально принадлежала иудеям и представляет основу иудаизма. Первым философом был Моисей, выведший евреев из Египта, философами были и все последующие пророки Израиля. Философское знание передавалось изустно из поколения в поколение, и лишь на определенном этапе оно было утеряно и попало к грекам²⁸. То есть, нет противостояния «Афины — Иерусалим», а есть Иерусалим, включающий в себя Афины (хотя, конечно, можно взглянуть на это соотношение и противоположным образом). С этой точки зрения именно философское познание мироздания является основным религиозным долгом иудея, достигшего определенного уровня интеллектуального совершенства, к которому должен стремиться в меру своих сил и возможностей каждый. С другой стороны, философские истины о мире не могут быть открыты тому, кто не достиг соответствующего уровня. Поэтому философия являлась эзотерическим знанием, которое хранилось еврейской традицией до того, как было утеряно. Изучение греческой философии — это не привнесение «чуждой мудрости» в иудаизм, а возвращение того знания, которое одно лишь и может обеспечить реализацию Божественного плана. Было бы ошибкой считать, что Маймонид поставил знак равенства между аристотелизмом и иудаизмом, но радикальное (насколько — исследователи спорят об этом по сей день) переосмысление иудаизма и места философии в нем, безусловно, в его учении присутствует.

²⁵ Jehuda Halevi 2014, гл. 1, §§ 63–65.

²⁶ См. Samuelson 2005; Sirat 2002, 221–241.

²⁷ Исследовательская литература, посвященная творчеству Рамбама, огромна; см., например: Stroumsa 2009 (с библиографией).

²⁸ Moshe ben Maimon 2000, 380–388.

Венчая первый период развития еврейской философии, грандиозная фигура Маймонида является определяющей для второго. Намеченная им культурная революция не прошла столь гладко, как та, что произвел Саадия гаон. Слишком многое в традиционном иудаизме, даже истолкованном в рационалистическом ключе в духе Саадии, требовало, если следовать Маймониду, серьезной реинтерпретации. Перечислим лишь некоторые из проблем, которые могли смутить традиционалиста в подходе Маймонида: философская аллегореза при интерпретации Священного Писания, интеллектуальное совершенство поставлено выше соблюдения заповедей, сомнения относительно сотворенности мира и воскрешения мертвых в конце времен, чудеса и пророчество получают естественнонаучное объяснение и т. д. И нет ничего удивительного в том, что, получив распространение в Провансе вскоре после смерти Маймонида (в частности, благодаря переводу с иудео-арабского на иврит его главного произведения «Путеводитель растерянных», выполненного Шмуэлем ибн Тиббоном еще при жизни автора), его подход встретил бурное сопротивление. Вспыхивает чрезвычайно острый спор между противниками и сторонниками «Путеводителя растерянных», который заканчивается публичным сожжением этого произведения христианскими властями, внявшими жалобам тех евреев, которые считали это произведение опасным для любой религии²⁹.

4. ТИПОЛОГИЯ И ФАКТОРЫ РАЗВИТИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIII–XV ВВ.

Таким образом, учение Маймонида расколело еврейский мир на сторонников философии и ее противников, отвергавших привнесение «чуждой мудрости» в иудейскую традицию. Более того, с точки зрения некоторых исследователей, именно экспансия философского, предпринятая последователями Маймонида, привела к возникновению каббалы в качестве альтернативной понятийной системы³⁰. Спор вокруг «Путеводителя растерянных» после его сожжения несколько утих, но разгорелся с новой силой в начале XIV в. Этот спор закончился тем, что рабби Шломо бен Адрет (акроним Рашба, 1235–1310) вынес постановление о запрете изучения философии до двадцати пяти лет. Вот его аргументы:

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

²⁹ Sarachek 1970; Dobbs-Weinstein 2005.

³⁰ См. Idel 1990; Idel 2000.

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

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

Они изучают Закон, однако внутренне не согласны с ним... Им стыдно, когда они читают [вслух Тору] или произносят проповеди; они произносят устами своими [то, что написано], но пальцами подают знаки, намекая, что невозможно изменить природу, — и так они показывают всем, что не верят в сотворение мира и ни в одно из чудес, о которых рассказывается в Торе...

Итак, когда мы увидели, что нынешнее поколение стало испорченным и готово с легкомыслием относиться к религии, мы возвели ограду и укрепили стену вокруг нашей совершенной Торы. Если бы мы не поставили прочную изгородь вокруг виноградника Господа воинств, мы бы разделяли вину за их деяния. Потому мы и запретили самым строжайшим образом — и, как ты видишь, это поистине записано в Книге Завета, который мы заключили с Богом, — чтобы кто-то преподавал или изучал эти науки, пока ученик и учитель не достигнут возраста двадцати пяти лет и пока полностью не усвоят все тонкости Закона, дабы они не лишились его подобающей ему царственной значимости; ибо тот, кто в юности предается Закону, не отвернется от него даже в старости...³¹

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

Тебе сказали, будто кто-то объяснял, что Авраам символизирует материю, Сара — форму, а колена Израилевы — планеты; но я уверяю тебя, что это совсем не так. В школах объясняют как аллегории только агадические пассажи Талмуда, которые не могут быть поняты в буквальном смысле, и в этом мы следуем по стопам нашего великого

³¹ Sirat 2002, 366.

учителя [Маймонида]... Что же касается преступления, в котором нас обвиняют, — а именно, что вместо Талмуда мы изучаем иноземные науки, то есть книги Аристотеля и его комментаторов, — то мы заявляем, что изучение логики, физики и метафизики полезно для укрепления религии; эти занятия дают нам доказательства существования Бога, пророчества, свободной воли, сотворения мира *ex nihilo* и т. д. ... Мудрецы Испании, Вавилонии и Андалусии, благодаря своему знанию арабского языка, могли использовать философские книги; они сумели доказать единство Бога и дать отпор антропоморфистам..., но выше всех их поднялся наш великий учитель Моше бен Маймон, который постиг философию Аристотеля и его комментаторов, математику — не хуже Евклида и его последователей, астрономию — не хуже Птолемея и [ученых] его школы, медицину — не хуже Гиппократа и Галена. Он опирается в своей теологии на традицию, которую подвергает философскому анализу. Именно он дал лучшее объяснение пророчеству и успешно боролся с антропоморфистскими идеями, распространенными в его время. Мы видели послания, которые приходили со всех концов мира и критиковали его, во время первого диспута, главным образом за то, что он отрицал представление о наличии у Бога определенных размеров и образа. И Нахманид в своем послании к раввинам Франции тоже говорит, что Маймонид сделал больше, чем кто-либо другой, для низвержения антропоморфных идей. Как видно, в то время идеи антропоморфизма высказывались прилюдно. В самом деле, поэт Эн Видас [живший в тринадцатом веке] говорит о своих современниках в Испании, что они знают размеры Творца, но не упоминают об этом из боязни. Выходит, что отрицающие наличие размеров у Творца, с точки зрения этого поэта, неверующие. И, если мы больше не разделяем сии идеи, то обязаны этим изучению философии... Мы видим по письму, адресованному нам, что ты запрещаешь только изучение натурфилософии и предметов, с ней связанных, но позволяешь изучение медицины, потому что в Законе против нее ничего не говорится. Математика [и астрономия] также не упоминаются, может быть, потому, что они не несут в себе вреда для веры..., [однако] в дозволенных отраслях знания таится столько же опасностей для веры, сколько в тех, которые ты запрещаешь. Астрономия, например, ведет к астрологии и может привести к идолопоклонству; ... что же касается медицины, то, обращаясь за помощью к человеку, как бы не вполне полагаются на Бога. Так, пророк упрекал царя Асу [2 Пар. 16:12] за то, что тот «в болезни своей взывал не Господа, а врачей»...

Очевидно, что даже если бы сам Иисус Навин явился к провансальцам нынешнего поколения и стал убеждать их не изучать книги Маймонида, он вряд ли добился бы успеха, ибо они имеют твердое намерение пожертвовать своим состоянием и даже жизнью, дабы защитить книги Маймонида...³²

³² Sirat 2002, 407–409.

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

Сам Маймонид стремился исправить лишь те представления традиционного иудаизма, которые казались ему ложными, он не собирался обучать философии всех и каждого, оставляя возможность адекватной веры, во многом согласующейся с традицией для масс. Но вышло так, что его идеи получили гораздо более широкое распространение, нежели узкий круг интеллектуалов. Перед его последователями изначально открывались две возможности: 1) радикализация учения Маймонида, ведущая к глубокой реформации иудаизма в духе философских представлений, которые должны были широко распространяться в народе, заменяя собой общепринятые верования масс; 2) компромисс между философией и традицией, попытка сгладить острые углы, показать, что философия вовсе не противоречит иудаизму.

Первый путь был избран Шмуэлем ибн Тиббоном (ум. ок. 1232) и кругом мыслителей, называемых тиббонидами (это сын Шмуэля Моше, Зархия бен Шеалтиэль Хен, Яков Анатоли и др.)³³. По мнению Шмуэля ибн Тиббона, в связи с распространением философских идей среди мусульман и христиан, нет смысла в эзотерической подаче материала, пришло время открыто философски переосмыслить иудаизм³⁴. Шем-Тов бен Йосеф Фалакера (ок. 1225 – ок. 1295), напротив, пошел путем компромисса, стараясь доказать совместимость философии и традиции³⁵. Помимо этих двух первоначальных направлений уже во второй половине XIII в. форт-

³³ См. Sirat 2002, 340–348, 398–399.

³⁴ Samuel Ibn Tibbon 1837, 174. См. также Ravitzky 1981.

³⁵ Harvey 1987, IX–XVI, 56; Jospe 1988, 7–8. Отдельный вопрос, действительно ли Фалакера считал, что философия и традиция совместимы или же это была политическая уловка, предполагавшая постепенную трансформацию иудаизма.

мируются еще два подхода. Один из них состоял в том, чтобы исключить все те философские идеи, которые противоречат традиции, то есть подчинить философию вере³⁶. Другой подобен тому, который в христианском мире назывался теорией «двойственной истины» и исповедовался аверроистами во главе с Сигером Брабантским³⁷. Согласно этому подходу, не следует искать компромисса между философией и верой, поскольку они являются несводимыми друг к другу сферами, их истины различны и ни одна не должна подчинять себе другую. Среди еврейских мыслителей такой подход развивал Ицхак Албалаг (вторая половина XIII в.)³⁸. Интересно, что если в христианском мире аверроисты подвергались преследованиям и осуждению, то в еврейском Албалаг считался умеренным мыслителем, близким к традиционным кругам. Это лишний раз подтверждает уже упомянутый нами выше гораздо более радикальный рационалистический крен средневековой еврейской культуры в целом.

На протяжении XIII в. еврейские мыслители, к какому бы из перечисленных направлений они не принадлежали, занимались в основном переводами научно-философского корпуса текстов с арабского на иврит и комментариями, которые писались как к произведениям еврейских или арабских философов, так и к Писанию, особенно той его части, которая была отмечена Маймонидом, как наиболее философская, а именно — начальные главы книги Бытия (*Maase Bereshit*), видение пророка Иезекииля (*Масе Меркава*), книги Соломона (Песнь песней, Притчи, Екклесиаст), а также книга Иова. Начал развиваться также жанр научных энциклопедий³⁹. Что касается комплекса идей, то радикальные последователи Маймонида старались придерживаться лучших образцов аристотелизма, предпочитая другим тексты Ибн Рушда (Аверроэса), ищущие компромисса авторы, напротив, склонялись больше к Ибн Сине (Авиценне) и неоплатоническим мотивам, поскольку неоплатонизм гораздо легче было совместить с монотеистической доктриной⁴⁰; корпус же текстов, используемых традиционалистами был эклектичен, в большей степени ориентирован на еврейских авторов и мог включать в себя произведения

³⁶ Характерным представителем этого направления является, например, Йегуда бен Шломо га-Коген; см. Sirat 2002, 374–382; Sirat 1977; Fontaine 2000.

³⁷ Shevkina 1972.

³⁸ См. Sirat 2002, 356–364; Vaida 1960.

³⁹ О еврейских научных энциклопедиях см. в сборнике: Harvey 2000.

⁴⁰ Известно, что Августин считал Платона и неоплатоников истинными философами. «В августиновской рецепции неоплатонизм выглядит как учение, разделяющее в своей физической части христианский креационизм, в логической — устанавливающее в качестве критерия истины божественное озарение, а в этической — утверждающее высшей добродетелью любовь к богу. Во всех этих пунктах взгляды платоников кажутся Августину настолько близкими воззрениям христиан, что он вновь поднимает старинный вопрос о заимствовании греками своей философии у иудеев...» (Maiorov 1979, 84).

представителей разных школ и направлений: Саадии, Ибн Габироля, Йегуды Галеви и Маймонида одновременно.

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

1. Восприятие еврейской элитой обширного корпуса научно-философских арабских текстов.
2. Влияние Ибн Рушда.
3. Связи с христианской схоластикой и взаимовлияния.
4. Распространение занятий философией.
5. Усвоение философских терминов и понятий традиционалистами.
6. Нарастающее влияние каббалы.

Факторы 1–3 привели к тому, что появились еврейские мыслители, занимавшиеся чистой философией, составлявшие комментарии к комментариям Ибн Рушда, трактаты по логике, самостоятельные философские произведения. Одним из таких произведений является трактат последовательного аристотелика Леви бен Гершом (акроним Ральбаг, лат. Герсонид, 1288–1344)⁴¹. Это привело к новому витку влияния радикального философского направления в первой половине XIV в. и, в качестве ответной реакции, к нарастанию традиционалистских тенденций во второй половине XIV в. и в течение XV в., которые подкреплялись, помимо прочего, фактором 6. Можно также предположить, что распространение занятий философией и восприятие философских понятий широким кругом авторов (факторы 4 и 5) постепенно привели к определенной профанации философских идей и стагнации в области творческой философской мысли. Так или иначе, один из наиболее ярких мыслителей XIV в. Хасдай Крескас выступил именно с антифилософской программой и подверг резкой критике Маймонида, Герсонида и философию Аристотеля в целом. Он находился под влиянием каббалистических концепций (фактор 6) и христианской схоластики (фактор 3)⁴². Несмотря на весьма серьезную и достаточно радикальную (с философской точки зрения) критику, которой Крескас подверг аристотелизм в своем произведении «Свет Господень», выдвинув при этом целый ряд интересных идей (как, например, возможность бесконечного ряда, инновационные определения пространства и времени и др.)⁴³, еврейские мыслители XV в. не смогли оценить ее по достоинству и, по большей части, в той или иной степени соотносились с авторитетом Маймонида. Правда, не без влияния Крескаса возникает тенденция развития научной религиозной доктрины, попытки сформулировать основы веры в каче-

⁴¹ Ср. Feldman 2005 (там же см. литературу по вопросу); Sirat 2002, 418–456.

⁴² Pines 2009.

⁴³ См. Wolfson 1929; Sirat 2002, 527–546; Lasker 2005; Ackerman 2013.

стве отдельной дисциплины, которая не обязана быть напрямую связана с физикой и метафизикой.

Одна из таких попыток принадлежит ученику Крескаса Йосефу Альбо (ум. в 1444 г.) в его произведении «Сефер иккарим» («Книга основ [веры]») ⁴⁴. Возможно, столь пристальное внимание к вопросам веры и разработкам догматики было связано, в том числе, с иудео-христианской полемикой и все возраставшим с конца XIV в. давлением на евреев, особенно в Испании. Йосефу Альбо, кстати, пришлось участвовать в заведомо проигрышном для евреев диспуте в Тортосе в 1413–1414 гг. ⁴⁵ Вообще, начиная с погромов 1391 г. в Кастилии и вплоть до изгнания евреев из Испании в 1492 г. положение евреев в этом регионе — одном из центральных для философской мысли — становилось все хуже. Этим также можно объяснить незначительное число ярких философов, творивших в этот период. Многие из созданных трудов носили компилятивный характер или являлись изложением уже известных идей.

С известными оговорками можно считать изгнание евреев из Испании концом средневековой еврейской философии. Результаты, полученные в различных направлениях, и сложившийся тип мышления продолжали существовать в еврейской культуре, но не претерпели существенных изменений. Дальнейшее развитие еврейской мысли вплоть до эпохи Просвещения в большей степени было связано с расцветом и влиянием кабалистических идей.

BIBLIOGRAPHY/REFERENCES

Ackerman, A. (2013). Ḥasdaï Crescas on the Philosophic Foundation of Codification. *Association for Jewish Studies Review* 37 (2), 315–331.

Averintsev, S. S. (1996). Grecheskaia literatura i blizhnevostochnaia slovesnost' [Greek Literature and Middle Eastern Verbal Creativity]. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii* [Rhetoric and the Origins of the European Literary Tradition]. Moscow: Shkola "Iazyki russkoi kul'tury", 13–75. (in Russian).

Аверинцев, С. С. (1996). Греческая литература и ближневосточная словесность. *Риторика и истоки европейской литературной традиции*. М.: Школа «Языки русской культуры», 13–75.

Auerbach, E. (1976). *Mimesis. Izobrazhenie deistvitel'nosti v zapadnoevropeiskoi literature* [Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature], trans. by A. V. Mikhailov. Moscow: Progress. (in Russian).

Ауэрбах, Э. (1976). *Мимесис. Изображение действительности в западно-европейской литературе*, пер. А. В. Михайлова. М.: Прогресс.

⁴⁴ Sirat 2002, 551–559; Guttman 1988, 281–287.

⁴⁵ О диспуте в Тортосе см.: Maccoby 1998.

Ben-Shammai, H. (2005). Kalam in Medieval Jewish Philosophy. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 91–117.

Borisov, A. Ya. (2002a). Problemy izucheniia “Teologii Aristotelii” [The problems of the study of “Theology of Aristotle”]. *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik [Palestinian Collection of Orthodox Christianity]* 36 (99), 14–116. (in Russian).

Борисов, А. Я. (2002а). Проблемы изучения «Теологии Аристотеля». *Православный Палестинский сборник* 36 (99), 14–116.

Borisov, A. Ya. (2002b). Kniga o substantsiakh (Kitab al-dzhavakhir) Isaaka Israeli [A Book about substances of Isaac Israeli]. *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik [Palestinian Collection of Orthodox Christianity]* 36 (99), 117–175. (in Russian).

Борисов, А. Я. (2002b). Книга о субстанциях (Китаб ал-джавахир) Исаака Израэли. *Православный Палестинский сборник* 36 (99), 117–175.

Borisov, A. Ya. (2002c). Ob iskhodnoi tochke voliuntarisma Solomona Ibn Gabiroliia [On the starting point of Solomon ibn Gabirol’s voluntarism]. *Pravoslavnyi Palestinskii sbornik [Palestinian Collection of Orthodox Christianity]* 36 (99), 209–218. (in Russian).

Борисов, А. Я. (2002с). Об исходной точке волонтаризма Соломона Ибн Габироля. *Православный Палестинский сборник* 36 (99), 209–218.

Brody, R. (2006). *Gaony Vavilonii i formirovanie srednevekovoi evreiskoi kul'tury [The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture]*. Moscow—Jerusalem: Mosty kul'tury. (in Russian).

Броди, Р. (2006). *Гаоны Вавилонии и формирование средневековой еврейской культуры*. М.; Иерусалим: Мосты культуры.

Dobbs-Weinstein, I. (2005). The Maimonidean controversy. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 275–291.

Drory, R. (1988). *The Emergence of Jewish-Arabic Literary Contacts at the Beginning of the Tenth Century*. Tel Aviv: Tel Aviv University. (in Hebrew).

Drory, R. (2000). *Models and Contacts: Arabic Literature and Its Impact on Medieval Jewish Culture*. Leiden—Boston—Köln: Brill.

Feldman, S. (2005). Levi ben Gershom (Gersonid). In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 319–335.

Fontaine, R. (2000). Judah ben Solomon ha-Cohen’s *Midrash ha-Hokhmah*: its sources and use of sources. In St. Harvey (ed.). *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 191–210.

Goodman, L. E. (2005). Judah Halevi. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 149–181.

Guttmann, J. (1988). *The Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical times to Franz Rosenzweig*, trans. by D. W. Silverman. Northvale, N. J.: J. Aronson.

Harvey, S. (1987). *Falaquera’s epistle of the debate: an introduction to Jewish philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Harvey (2000). *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy*. St. Harvey (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Idel, M. (1990). Maimonides and Kabbalah. In I. Twersky (ed.). *Studies in Maimonides*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 31–81.
- Idel, M. (2000). Kabbalistic exegesis. In M. Saebo (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament; the History of its Interpretation*, vol. I, part 2: The Middle Ages. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jehuda Halevi (2014). *Sefer ha-Kuzari (Kniga Khazara). Kniga otveta i dokazatel'stva po povodu unizhaemoi very [The Book of Kuzari. The Book of Refutation and Proof in Support of the Abased Religion]*, trans. by I. Streshinsky. Moscow: Knizhniki. (in Russian).
- Йегуда Галеви (2014). *Сефер га-Кузари (Книга Хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры*, пер. И. Стрешинского. М.: Книжники.
- Joshpe, R. (2003). *Chto takoe evreiskaia filosofia? [What is Jewish Philosophy?]*, trans. by D. Frolov. Moscow—Jerusalem: Mosty kul'tury. (in Russian).
- Йошпе, Р. (2003). *Что такое еврейская философия?*, пер. Д. Фролова. М.: Иерусалим: Мосты культуры.
- Jospe, R. (1988). *Torah and Sophia the life and thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Ladorenko, O. O. (1996). Filosofskie vozzreniia Ibn Gebirolia [Philosophical views of Ibn Gabirol]. *Znanie za predelami nauki [Knowledge beyond science]*. Moscow: Respublika, 391–394. (in Russian).
- Ладоренко, О. О. (1996). Философские воззрения Ибн Гебириоля. *Знание за пределами науки*. М.: Республика, 391–394.
- Lasker, D. J. (2005). Chasdai Crescas. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 336–351.
- Maccoby, H. (1998). The Tortosa disputation 1413–14, and its effects. In L. Dequeker and W. Verbeke (eds.). *The Expulsion of the Jews and their Emigration to the Southern Low Countries (15th–16th C.)*. Leuven: Leuven University Press, 23–34.
- Maiorov, G. G. (1979). *Formirovanie srednevekovoi filosofii: latinskaia patristica [Formation of Medieval Philosophy. Latin patristics]*. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Майоров, Г. Г. (1979). *Формирование средневековой философии: латинская патристика*. М.: Мысль.
- Moshe ben Maimon (2000). *Putevoditel' rasteriannykh [The Guide for the Perplexed]*, trans. and comm. by M. Shneider. Moscow—Jerusalem: Makhanaim i Mosty kul'tury. (in Russian).
- Моше бен Маймон (2000). *Путеводитель растерянных*, пер. и коммент. М. Шнейдера. М.; Иерусалим: Мосты культуры; Маханаим.
- Nechipurenko, V. N. (2005). Uchenie Solomona ibn Gabirolia ob universal'noi materii i arabskii neoplatonizm [The Solomon Ibn Gabirol's doctrine on universal matter, and Arabic Neoplatonism]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]* 7, 99–117. (in Russian).

- Нечипуренко, В. Н. (2005). Учение Соломона ибн Габироля об универсальной материи и арабский неоплатонизм. *Философские науки* 7, 99–117.
- Pines, Sh. (2009). Skholastika posle Fomy Akvinskogo, uchenie Khasdaia Kreskasa i ego predshestvennikov [Scholasticism after Thomas Aquinas and the Teachings of Hasdai Crescas and his Predecessors]. In *Pines Sh. Iudaizm, khristianstvo, islam: paradigmy vzaimovliianiia* [Judaism, Christianity, Islam. Paradigms of mutual influence]. S. Ruser and U. Gershowitz (eds.). Moscow—Jerusalem: Mosty kul'tury, 232–298. (in Russian).
- Пинес, Ш. (2009). Схоластика после Фомы Аквинского, учение Хасдая Крескаса и его предшественников. В кн. *Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимодействия*. С. Рузер и У. Гершович (ред.). М.; Иерусалим: Мосты культуры, 232–298.
- Pines, S., Harvey, W. Z. (1986). To Behold the Stars and the Heavenly Bodies. *Immanuel* 20, 33–37.
- Ravitzky, A. (1981). Samuel Ibn Tibbon and the Esoteric Character of the *Guide of the Perplexed*. *Association for Jewish Studies Review* 6, 87–123.
- Rudavsky, T. M. (2005). Medieval Jewish Neoplatonism. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 118–148.
- Samuel Ibn Tibbon (1837). *Maamar Jikawu Hamaim von R. Samuel Eben Thibon*. Pressburg: Druck und Verlag von Anton Edlin v. Schmid. (in Hebrew).
- Samuelson, N. M. (2005). Medieval Jewish Aristotelianism: an introduction. In D. H. Frank and O. Leaman (eds.). *History of Jewish Philosophy*. 2nd ed. London—New York: Routledge, 182–194.
- Schlanger, J. (1968). *La philosophie de Salomon Ibn Gabirol: Étude d'un néoplatonisme*. Leiden: Brill. (in French).
- Sarachek, J. (1970). *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides*. 2nd ed. New York: Hermon Press.
- Shevkina, G. V. (1972). *Siger Brabantskii i parizhskie averroisty XIII v.* [Seager Brabant and Parisian averroists] Moscow: Nauka. (in Russian).
- Шевкина, Г. В. (1972). *Сигер Брабантский и парижские аверроисты XIII в.* М.: Наука.
- Sirat, C. (1977). Juda b. Salomon ha-Cohen: philosophe, astronome et peut-être kabbaliste de la première moitié du XIIIe siècle. *Italia* 2, 39–61. (in French).
- Sirat, C. (2002). *Istoriia srednevekovoi evreiskoi filosofii* [A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages]. Moscow—Jerusalem: Mosty kul'tury. (in Russian).
- Сират, К. (2002). *История средневековой еврейской философии*. М.; Иерусалим: Мосты культуры.
- Stroumsa, S. (1989). *Dāwūd ibn Marwān al-Muqammiṣ's Twenty Chapters ('Ishrūn Maqāla)*, ed., trans. and annotated by S. Stroumsa. Leiden—New York: Brill.
- Stroumsa, S. (1990). The beginning of the Mu'tazila reconsidered. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 13, 265–293.

Stroumsa, S. (2009). *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean thinker*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Smirnov, A. V. (2003). Vozmozhno li ponimanie evreiskoi filosofii kak edinoi traditsii? [Is it possible to understand Jewish Philosophy as a Single Tradition]. In *Chto takoe evreiskaia filosofia?* [What is Jewish Philosophy?], trans. by D. Frolov. Moscow—Jerusalem: Mosty kul'tury, 118–125. (in Russian).

Смирнов, А. В. (2003). Возможно ли понимание еврейской философии как единой традиции? (Вместо послесловия). В кн. *Что такое еврейская философия?* пер. Д. Фролова. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 118–125.

Tertullian (2005). *Apologetik. K Skapule* [Apologeticus. Ad Scapulam], trans., comment. by A. Yu. Bratukhin. St Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russian).

Тертуллиан (2005). *Апологетик. К Скапуле*, пер., вступ. ст. и коммент. А. Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко.

Vaida, G. (1960). *Isaac Albalag — Averroiste juif, traducteur et commentateur de`Al-Ghazali*. Paris: J. Vrin. (in French).

Wolfson, H. A. (1929). *Crescas' Critique of Aristotle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolfson, H. A. (1942a). Halevi and Maimonides on Prophecy. *Jewish Quarterly Review* 32, 49–82.

Wolfson, H. A. (1942b). Halevi and Maimonides on Prophecy. *Jewish Quarterly Review* 32, 345–370.

Wolfson, H. A. (1976). *The Philosophy of Kalam* (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, IV). Cambridge, MA—London: Harvard University Press.
